

CÁTEDRA
FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA
Y RELIGIÓN



www.razonyfe.org
[@RazonFe](https://twitter.com/RazonFe)

1438 Marzo-Abril 2019

Razón y Fe. Revista de cultura fundada en 1901

razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

Editoriales

Religión en público

La irrupción de Vox

Entrevista

Manuel Reyes Mate, Filósofo. El tiempo: tribunal de la historia

Artículos

La condición social en España: olvidos y silencios

Sebastián Mora Rosado

La relación Vaticano-Cuba: la diplomacia de los valores

Asunción Taboada Lanza

La "modernidad ignaciana" como legado y oportunidad ante los desafíos civilizatorios

Juan Antonio Senent de Frutos

La teología en tiempos de inclemencia

José Manuel Caamaño López

La religión del pueblo en América Latina

Manuel Hurtado Durán, SJ

Rasgos del marco cultural secularizado

Manuel Reus Canals, SJ

Marzo-Abril 2019
Nº 1438 • Tomo 279

Pags. 121-248

ISSN 0034-0235 Madrid (España)



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA *John*

razón y fe

forma parte de una red de revistas culturales publicadas por la Compañía de Jesús en Europa



Indicaciones para los autores

- 1) La revista *Razón y Fe* acepta trabajos originales en lengua castellana, pudiendo citar en otros idiomas.
- 2) Las temáticas girarán en torno a: teología, espiritualidad, Iglesia, familia, sociedad, política, economía, cultura, artes, ciencia y tecnología.
- 3) Los manuscritos serán recibidos por el Director (director@razonyfe.org), quien los evaluará, reservándose el derecho de consultar para su aceptación a miembros del Consejo de Redacción, Marta Medina (Cátedra CTR) y/o a evaluadores externos. Los autores ceden en exclusiva los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo *Razón y Fe* publicarlos en cualquier soporte, así como ceder dichos derechos de explotación a un tercero.
- 4) Los autores recibirán: su trabajo en formato pdf y dos ejemplares del número.
- 5) La extensión aproximada será de: a) 4.000 palabras para los artículos – estudios; b) 2.500 palabras para las crónicas; c) 500-1.000 palabras para las reseñas. Serán enviados en Word a: director@razonyfe.org
- 6) En la primera página debe constar:
Título.
Nombre y apellidos.
Ocupación principal del autor.
Dirección electrónica.
Fecha de finalización del trabajo.
Un resumen de 6 o 7 líneas.
6 o 7 palabras clave.
- 7) La fuente tipográfica: Times New Roman 12 (texto), 11 (citas en el texto), 10 (notas a pie de página).
- 8) Se seguirán los siguientes criterios de citación:
 - a) Para los libros:
D. ALEXANDRE, *Las puertas de la tarde. Envejecer con esplendor*, Sal Terrae, Santander 2009, 170-175.
 - b) Para los artículos:
G. BARBIERO, “Un cuore spezzato e affranto tu, o Dio, non lo disprezzi. Peccato dell’uomo e giustizia di Dio nel Sal 51”, en *Ricerche storico – bibliche* 19 (2007), 157-176.
 - c) Repetición de un mismo autor con diferentes obras en el escrito:
D. ALEXANDRE, *Las puertas de la tarde. Envejecer con esplendor*, 98-99.
G. BARBIERO, “Un cuore spezzato e affranto tu, o Dio, non lo disprezzi. Peccato dell’uomo e giustizia di Dio nel Sal 51”, 101.
 - d) Repetición de un mismo autor sin otras obras citadas: *op. cit.* / *art. cit.*
 - e) Si la obra se repite justo después de haberla citado en la nota anterior: *Ibid.*
- 9) Otros formatos de abreviaturas: Cf. / cap. / ss. / n. (número) / vol. / vols.
- 10) La cita textual irá “ ”, mientras que si es parafraseada se pondrá ‘ ‘.
- 11) Acentuación y puntuación: se seguirán las normas de la Real Academia Española. Los pronombres demostrativos (este, ese, aquel) no se acentuarán ni tampoco el adverbio “solo”.

tomo 279
1438 marzo-abril 2019
revista bimensual

Editoriales

Religión en público 123

La irrupción de Vox 127

Entrevista 135 Manuel Reyes Mate,
Filósofo. El tiempo:
tribunal de la historia

Artículos

La condición social en España:
olvidos y silencios 145 Sebastián Mora Rosado

La relación Vaticano-Cuba:
la diplomacia de los valores 157 Asunción Taboada Lanza

La “modernidad ignaciana”
como legado y oportunidad
ante los desafíos civilizatorios 169 Juan Antonio Senent de Frutos

La teología en tiempos
de inclemencia 181 José Manuel Caamaño López

La religión del pueblo
en América Latina 197 Manuel Hurtado Durán, SJ

Rasgos del marco
cultural secularizado 211 Manuel Reus Canals, SJ

Arte-Cine-Narrativa

Vampiros del poder 223 Francisco José García Lozano

Desencanto y provocación 227 Fátima Uríbarri

Libros 231



CÁTEDRA FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA Y RELIGIÓN

RAZÓN Y FE ES UNA REVISTA DE DIVULGACIÓN Y REFLEXIÓN SOBRE TEMÁTICA
ACTUAL DESDE UNA ÓPTICA CRISTIANA

DIRECCIÓN	Jaime Tatay Nieto, SJ (Universidad Pontificia Comillas, Madrid)
REDACCIÓN	Secretaría Cátedra CTR
CONSEJO DE REDACCIÓN	Sandra Chaparro (Traductora e historiadora) José Ignacio García-Valdecasas (Universidad de Valladolid, Sociología) Marta Medina (U. P. Comillas, Cátedra CTR) Sebastián Mora Rosado (U. P. Comillas) Marisa Regueiro (Universidad Complutense de Madrid, Filología) Pedro Rodríguez-Ponga, SJ (Licenciado en Derecho) Emilio Sáenz-Francés (U. P. Comillas, RR. Internacionales)
COLABORADORES HABITUALES	Francisco José García Lozano (Facultad de Teología, Granada) Jorge Sanz Barajas (Colegio “El Salvador”, Zaragoza) Fátima Urbarri (periodista)
EDITA	Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión
DEPÓSITO LEGAL	M. 920-1958
ISSN	0034-0235 / ISSN electrónico 2659-4536
CIF	R2800395B
DIRECCIÓN Y REDACCIÓN	Alberto Aguilera, 25 - 28015 Madrid. Teléfono: +34 91 542 28 00 E-mail: ryfsecretaria@comillas.edu www.razonyfe.org
ADMINISTRACIÓN	Servicio de Publicaciones c/ Universidad Comillas 3-5 28049 Madrid Teléfono: +34 917343950 Ext. 2545 E-mail: revistas@comillas.edu
FORMAS DE PAGO	Transferencia bancaria a la cuenta BANKIA 2038 1760 89 6000482372 Código IBAN ES56-2038-1760-8960-0048-2372. Código SWIFT: CAHMESMM. Si el banco le dice que el código SWIFT le diera error, ponga CAHMESMMXXX. Talón bancario a nombre de: Universidad Pontificia Comillas. Domiciliación bancaria (sólo bancos en España): Código IBAN (24 dígitos alfanumérico), Código BIC/SWIFT (12 dígitos alfanumérico). Pago con tarjeta: https://www.comillas.edu/publicaciones/es/revistas/suscripcion-razon-y-fe
SUSCRIPCIÓN ANUAL 2018	España: 60€ (IVA incluido) Europa: 90€; Otros países: 95€; On-line: 55€
NÚMERO SUELTO	España: 10€ (IVA incluido); Europa: 12€; Otros países: 15€
IMPRIME	Ediciones Gráficas ORMAG Avda. de la Industria, 8. Nave 28. 28108 Alcobendas (Madrid) Teléfonos.: +34 91 661 78 58 – 91 661 84 81 E-mail: ormag@graficasormag.com

PUBLICADA POR LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

De acuerdo con el Decreto del Provincial de España de la Compañía de Jesús, de fecha 19 de octubre 2018, la edición, gestión y administración de la revista *Razón y Fe* ha sido transferida a la Universidad Pontificia Comillas, conservando la Provincia de España la titularidad de la misma.

PROTECCIÓN DE DATOS

Le informamos que sus datos personales serán tratados por la Universidad Pontificia Comillas para gestionar su suscripción en la revista *Razón y Fe*.

En cumplimiento de lo establecido en el Reglamento (UE) 2016/679 del Parlamento Europeo y del Consejo de 27 de abril de 2016 relativo a la protección de las personas físicas en lo que respecta al tratamiento de datos personales y a la libre circulación de estos datos y en la Ley Orgánica 3/2018, de 5 de diciembre, de Protección de Datos Personales y Garantía de los Derechos Digitales, así como a las normas que en el futuro puedan ampliarlos o sustituirlos, le informamos que tiene derecho a acceder, rectificar y suprimir los datos, limitar su tratamiento, oponerse al tratamiento y ejercer su derecho a la portabilidad de los datos de carácter personal, todo ello de forma gratuita.

Puede ejercer los citados derechos mediante escrito remitido a la Universidad Pontificia Comillas – Secretaría General, Calle Alberto Aguilera, 23, 28015 Madrid o bien a prodatos@comillas.edu. Con la finalidad de atender su solicitud, resulta requisito indispensable que nos acredite previamente su identidad, mediante el envío de copia de su DNI, NIE, Pasaporte o documento equivalente.

Puede consultar nuestra política de privacidad en: www.comillas.edu/ProteccionDeDatos

Religión en público

La religión ha sido, es y —todo parece indicar— seguirá siendo un elemento clave en la configuración de la sociedad. Ese es el motivo por el que el presente número de *Razón y Fe*, de carácter monográfico, aborda la enorme complejidad del fenómeno religioso desde disciplinas tan diferentes como la sociología, la filosofía, la teología, la historia o las relaciones internacionales, así como las múltiples influencias que sigue ejerciendo la religión en ámbitos tan distintos como el análisis de la realidad socioeconómica, la diplomacia, la crítica de la modernidad, la cultura popular o el proceso de secularización.

Tras el editorial que analiza los factores que explican la reciente irrupción de Vox como fuerza política en el parlamento andaluz, el número se inicia con una entrevista al filósofo Manuel Reyes Mate, catedrático del CSIC y Premio Nacional de Ensayo, aprovechando la publicación de su último libro, *El tiempo: tribunal de la historia* (2018). Según Reyes Mate, una de las claves principales para pensar el tiempo en nuestra época la ofrece la teología política. “En esa clave podemos entender también su alternativa. El tiempo del progreso es el tiempo gnóstico, aparece en la humanidad en el siglo II como fracaso del tiempo apocalíptico. Hay que ir allí, en por qué fracasa el tiempo apocalíptico, cuando empieza su alternativa como tiempo gnóstico, y desde estas claves arriesgar a pensar una alternativa como tiempo apocalíptico. La recuperación del tiempo apocalíptico, o tiempo mesiánico que diría Walter Benjamin, es el tiempo que puede dar réplica a esta deriva catastrófica en la que nos encontramos”.

A continuación, el primer artículo, titulado “La condición social en España: olvidos y silencios”, está escrito por el profesor de la Universidad Pontificia Comillas CIHS y anterior Secretario General de Cáritas Española, Sebastián Mora Peinado. El artículo expone los resultados de los últimos informes publicados sobre la realidad social en España, poniendo de manifiesto los rasgos estructurales que tienen la pobreza, la exclusión y la desigualdad. Entre ellos destaca, por su rigor académico, prestigio social y autoridad moral el informe FOESA, elaborado desde instancias eclesiales. Mora concluye que, incluso en períodos de crecimiento económico como el actual, se va consolidando una sociedad fragilizada y dual. Sin embargo, esta situación está teniendo muy poca penetración en los discursos públicos condenando al silencio la realidad de muchas familias y personas.

En el segundo artículo, “La relación Vaticano-Cuba: la diplomacia de los valores”, la estudiante de Relaciones Internacionales y Traducción e Interpretación de la Universidad Pontificia Comillas CIHS, Asunción Taboada Lanza, afirma que la diplomacia pública es una herramienta poderosa en el mundo actual, una forma de política exterior dirigida a la sociedad civil cuyo objetivo primigenio es la proyección transnacional de una serie de valores y concepciones. Desde esta clave hermenéutica, el artículo realiza un breve análisis de la relación Vaticano-Cuba prestando especial atención al empleo de la diplomacia pública como pilar y elemento constructor de la relación actual entre los dos estados.

En el tercer artículo, “La ‘modernidad ignaciana’ como legado y oportunidad ante los desafíos civilizatorios”, el profesor de la Universidad Loyola Andalucía, José Antonio Senent de Frutos, reflexiona sobre la tradición ignaciana y jesuita en el contexto de la crisis de la modernidad. El autor sostiene que la tradición ignaciana planteó una alternativa al proyecto ilustrado que permite reconstruir caminos de humanización que responden o enfrentan los límites de nuestras indigencias postmodernas. La lectura parte del sentido que el cuerpo social jesuítico e ignaciano da hoy a su propia tradición cultural e histórica y cómo desde esa tradición se quiere tender puentes y

trabajar en las fronteras sociales y culturales de la sociedad global desde una vocación convivencial, dialógica e integradora. La hipótesis que plantea es que se trata de una tradición que busca hoy una calidad intercultural, interreligiosa y ecológica de su presencia en el mundo y que puede construir un modo de presencia desde esta lógica porque este modo estaba posibilitado en sus propias fuentes.

El cuarto artículo, "La teología en tiempos de inclemencia", está escrito por el director de la Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión a la que pertenece *Razón y Fe*, José Manuel Caamaño López. En el artículo se afirma que, aunque no corran buenos tiempos para la teología, sobre todo para dedicarse a ella vocacional y profesionalmente, la formación teológica es imprescindible de cara al futuro de la Iglesia, y no solo para las vocaciones religiosas, sino para todos aquellos que forman parte de la comunidad eclesial y que, por tanto, participan también de la misión evangelizadora de la misma. En el artículo se señalan cuatro factores que hacen de la teología algo necesario de cara al futuro de la Iglesia y de la sociedad.

En el quinto artículo, "La religión del pueblo en América Latina", el profesor de la Universidad Católica Boliviana, Manuel Hurtado Durán, SJ, estudia desde una perspectiva sociológica uno de los fenómenos más distintivos y relevantes del catolicismo contemporáneo latinoamericano. Mostrando sus grandes potencialidades y desafíos, Hurtado sostiene que, frente a la consideración peyorativa de este tipo de expresión espiritual como "religiosidad", posee las condiciones necesarias para ser considerada plenamente religión.

En el sexto y último artículo, el profesor de la Universidad de Deusto, Manuel Reus Canals, SJ, revisa la gran aportación de Charles Taylor a la teoría de la secularización y su fino análisis del desarrollo de las condiciones para vivir la fe en la era secular en su obra *A Secular Age*. La influencia de esta obra ha sido enorme y constituye un vector ineludible en los estudios actuales sobre esta materia. Pero se hace necesario una divulgación detallada de sus aportaciones para poder facilitar una comprensión más cabal de la reconstrucción de Taylor.

Esa es la intención del artículo: explicar la constitución del marco inmanente, dominante en nuestra cultura occidental.

Por último, junto a la tradicional selección de reseñas bibliográficas, Francisco José García Lozano, de la Facultad de Teología de Granada, analiza dos películas recientes con temáticas similares, *El vicio del poder*, de Adam McKay, y *Silvio (y los otros)*, de Paolo Sorrentino. La periodista Fátima Uríbarri, por su parte, comenta en la sección de literatura las claves principales del libro de Michel Houellebecq, *Serotonina*.

Esperamos, como siempre, que disfrutes de este nuevo número de *Razón y Fe*. ■

La irrupción de Vox

La entrada del partido político Vox en el Parlamento andaluz a raíz de las elecciones del 2 de diciembre ha sido uno de los acontecimientos más destacados del panorama político reciente en España. Ha habido reacciones de todo tipo, del alarmismo al entusiasmo. Mientras unos lo definían como partido de “extrema derecha”, tanto simpatizantes como representantes se identificaban como de “extrema necesidad”. En cualquier caso, la irrupción de Vox ha suscitado un debate sobre problemas estructurales del país y ha dado voz a una manera de pensar que muchos creían desaparecida.

Fin del bipartidismo

El fenómeno político de Vox no se puede comprender sin analizar el fin del bipartidismo en España y la aparición de nuevos partidos. Durante cuarenta años, la existencia hegemónica del Partido Popular y del Partido Socialista permitió su alternancia en el poder con apenas competencia. Sin embargo, los ciudadanos han ido matizando sus posicionamientos políticos puesto que las diferencias entre la derecha y la izquierda ya no son tan nítidas a nivel nacional e internacional. Los partidos que han emergido son UPyD (Unión, Progreso y Democracia), Ciudadanos, Podemos y, últimamente, Vox. La primera “ruptura” de la hegemonía del PP y del PSOE en el territorio nacional fue causada por UPyD que, en 2008, consiguió un diputado en el Congreso (1,19% de

los votos), alcanzando su mayor éxito en las elecciones al Parlamento Europeo de 2014 (6,51%). Desde entonces, ha ido en declive.

Ciudadanos obtuvo en las elecciones autonómicas catalanas de 2006 el 3,09% de los votos, lo que le permitió entrar al *Parlament* con tres diputados. Tras varias elecciones con resultados poco significativos, en 2012 consiguió nueve diputados al *Parlament*, que le dieron mayor visibilidad tanto en Cataluña como en el resto de España. En las elecciones municipales y autonómicas de 2015 pasó a formar parte de muchos parlamentos autonómicos; y en las generales del mismo año despuntó con el 13,93% de los votos, es decir, 40 diputados en el Congreso. En 2017 se consolidó su presencia en el *Parlament*, con un 25,26% de los votos y 36 escaños, convirtiéndose en la fuerza política más votada. En las recientes elecciones andaluzas, fue la tercera fuerza más votada, con un 18,27% de los votos. En estos años, Ciudadanos ha sido clave para la formación de muchos gobiernos, tanto a nivel autonómico como nacional. Su ideología podría enmarcarse en el centro liberal progresista, pues recaba votos tanto de la derecha tradicional como de la izquierda.

Podemos se fundó en 2014, recogiendo en buena medida las demandas de los "indignados" del movimiento 15-M de 2011. En las elecciones europeas de 2014 fue la cuarta fuerza más votada con un 7,98% de los votos. En las autonómicas y municipales de 2015 entró en muchos parlamentos autonómicos siendo en todos ellos entre la tercera y la quinta fuerza más votada. En las generales de 2015 obtuvo el 12,67% de los votos, es decir, 42 diputados en el Congreso. Podemos se define a sí mismo como un partido que se vertebra sobre la base de la democracia, la igualdad y el aumento de los derechos de todos y no como un partido de izquierda; aunque lo parezca por algunos de sus planteamientos y en el imaginario colectivo lo sea.

Historia de Vox

Vox tiene una historia más corta. Se trata de un partido político creado en diciembre de 2013, cuyo nombre es el vocablo latino "Vox", que en español significa "voz". Entre los fundadores, se encontraban Santiago Abascal, José Antonio Ortega Lara o Alejo Vidal-Quadras, que fueron militantes del Partido Popular. Los resultados obtenidos en diversos comicios no les dieron ninguna representación parlamentaria. Sin embargo, en las elecciones andaluzas de 2018 han obtenido el 10,97% de los votos, doce diputados, que han facilitado el nuevo gobierno del Partido Popular en coalición con Ciudadanos. Muchas voces tildan a Vox de "fascistas", "extrema derecha" o "inconstitucionales". Ideológicamente, hay que situarlo en la derecha, aunque veremos que el análisis es más complejo.

Como podemos observar, el voto de la izquierda tradicional, que antes votaba al Partido Socialista o a otros partidos pequeños como Izquierda Unida, hoy se ha disgregado entre los fieles al PSOE, y los insatisfechos que han votado a Ciudadanos o Podemos. Por otro lado, el votante tradicional del Partido Popular, también se ha disgregado entre Ciudadanos y, aparentemente, Vox. Aunque, como veremos, el votante de Vox es algo más que un "desafectado" del PP.

¿Por qué surge Vox?

Más allá de las etiquetas que se le puedan poner a este nuevo partido, hemos de identificar una serie de cuestiones que han propiciado su entrada con tanta fuerza en el Parlamento andaluz en tan poco tiempo. En pocas palabras: Vox es la reacción a una desafección general, arrastrada desde hace años, con la situación política. El problema tiene tres elementos fundamentales que vamos a analizar aquí.

El primero, y quizás el más complejo, es el problema de la identidad. Una identidad global, que tiene más elementos estadounidenses que verdaderamente universales, ha diluido las identidades nacionales. El individualismo, el dominio del inglés, el consumismo o la cultura

anglosajona hegemónica son vistos por muchos como una amenaza a sus raíces familiares y locales. Esto se vive con especial intensidad en las zonas rurales, donde los vínculos comunitarios son más estrechos. La Unión Europea, que sería una identidad intermedia entre la nacional y la global, tampoco está consiguiendo entusiasmar a los jóvenes, debido al abandono del discurso político en favor de una gestión eminentemente técnica.

El tema de la identidad no es solo problemático en Andalucía: refleja la incapacidad de la globalización para cohesionar a las comunidades humanas. Este sentimiento ha sido expresado por los ciudadanos en lugares muy distintos y con diferentes matices: la crisis de Grecia en 2015, el surgimiento de la extrema derecha en Alemania, Italia, Austria y Holanda, la disputa de Le Pen contra Macron por la presidencia de la República de Francia, el auge del independentismo en Cataluña, el Brexit, el triunfo de Donald Trump en Estados Unidos, o el reciente triunfo de Bolsonaro en Brasil son algunos ejemplos de cómo buena parte de la ciudadanía rechaza los postulados de identidades desarraigadas y desvinculadas de las tradiciones locales y nacionales.

Para ilustrar el caso andaluz —y previsiblemente el español—, tomaremos cuatro ejemplos: la caza, la religión, la tauromaquia y la bandera. Estos cuatro rasgos de la cultura española llevan años recibiendo ataques más o menos sutiles, formulados, sobre todo, en las grandes urbes y dirigidos a las zonas rurales. Si bien es cierto que las encuestas demuestran cierto declive de estos fenómenos, aportan una fuerte identidad y cohesionan a personas de distintas ideologías. Cazar, ir a misa, asistir a los toros o sentirse orgulloso de España son fenómenos que están al margen de ideologías de derechas o de izquierdas y gozan de gran arraigo en Andalucía. Vox defiende explícitamente estos signos identitarios de ricos y pobres, de personas de derechas y de izquierdas, atrayendo así a votantes de todo el espectro ideológico.

El segundo elemento es la gestión de los flujos migratorios. El fracaso de los modelos de integración europeos es evidente si tenemos en cuenta que varios de los atentados terroristas de los últimos años

en Europa han sido perpetrados por ciudadanos nacidos en el continente que, disconformes con su identidad, mataban a otros de manera despiadada. Analizar por qué estos jóvenes deciden atacar a los países que los han visto nacer y de los que han recibido muchos beneficios excede este editorial. Pero es indudable que la educación y los modelos de integración en las ciudades no han satisfecho sus aspiraciones. La dificultad para integrar a los inmigrantes, así como la percepción de que suponen una amenaza para el bienestar de los españoles, se aprecia en el municipio almeriense de El Ejido: a pesar de la fuerte presencia de inmigrantes, Vox ha obtenido el 29,5% de los votos, con un discurso contrario a la inmigración ilegal y favorecedor de un mayor control fronterizo. En vista de estos datos, no deja de ser paradójico que sea el municipio con mayor número de sucursales bancarias por metro cuadrado y mayor riqueza vinculada al cultivo, donde trabajan fundamentalmente inmigrantes.

El tercer elemento es la ausencia de discusión sobre cuestiones que afectan a la estructura básica de la sociedad, en las que el pensamiento católico tiene mucho que aportar. Nos referimos sobre todo a dos temas sensibles: las leyes de género y la legalización del aborto. En cuanto a las primeras, no son pocos los españoles que ven excesivas las medidas para promover la igualdad de género, pues consideran que la igualdad y la no discriminación entre todos los españoles vienen garantizadas ya en la Constitución. Observan con preocupación el impacto que esta ideología puede tener en la educación de sus hijos. El problema de estas teorías de género es que su base científica no está claramente contrastada, pues, como se afirma en la exposición de motivos de la Ley integral para la no discriminación por motivos de identidad de género y reconocimiento de los derechos de las personas transexuales de Andalucía, ley 2/2014, de 8 de julio, se otorga "soberanía a la voluntad humana sobre cualquier otra consideración física". Por otra parte, se concibe el género como algo que se puede elegir entre una amplia oferta de posibilidades, y se otorga a los menores de edad y a los adolescentes gran autonomía a la hora de decidir sobre estas cuestiones, pues la ley reconoce el "derecho de los menores a desarrollar su propia identidad de género, incluso si esta es distinta de la identidad de género asigna-

da al nacer". El papa Francisco ha definido la ideología de género como una "colonización que va contra la naturaleza de las cosas". De ahí que, como ya hemos señalado, muchos andaluces vean con preocupación la existencia de estas leyes.

En cuanto al aborto, ocurre algo parecido a las leyes de género. En el planteamiento católico, a pesar de que la empatía con la madre nos pueda llevar a comprender que se interrumpa el embarazo, el hecho de que haya una víctima hace que se considere siempre un crimen abominable, como recoge la Constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II. Dado que para el catolicismo toda vida es sagrada desde el momento de la concepción hasta la muerte natural, cualquier tipo de traba a esta visión por parte de los partidos políticos es vista como una traición por muchos votantes católicos. El así llamado "voto católico" lleva muchos años dejando en suspenso este principio, puesto que ni la izquierda ni la derecha tradicional han restringido la legislación abortista. En su programa Vox no defiende la ilegalidad del aborto, pero sí pide que no se destine dinero público a ello, lo que satisfaría a muchos católicos, que lo considerarían un compromiso aceptable entre la libertad de conciencia del individuo y el gasto de dinero público en algo considerado nocivo.

¿Mirando al futuro?

Los resultados electorales de Vox en Andalucía deben hacernos pensar a todos. Debemos dejar de lado el insulto y la descalificación para comprender por qué 395.978 andaluces han votado a este reciente partido. Tacharlos de inconstitucionales o fascistas no hace sino aumentar el desamparo que, como ellos, sienten muchos españoles, y no solo los españoles, también los estadounidenses, los brasileños, los italianos, etcétera. A raíz de los problemas identificados, proponemos tres posibles líneas de actuación para cultivar la cohesión social.

Lo primero es abordar la cuestión de la identidad, relacionada con la unidad de España. Si no se fomenta la solidaridad entre las distintas regiones que configuran el país ni se construye un relato ilusionante para los jóvenes, la desafección continuará, con expresiones bien al

estilo de Vox, bien de corte antisistema, como la CUP en Cataluña. El modelo autonómico ha favorecido las identidades regionales, pero es evidente que las diferencias se perpetúan y la identidad nacional se diluye. Vox ha captado esta crisis y ha optado por un discurso contundente a favor de la unidad y crítico con los separatismos.

Lo segundo sería fomentar modos ordenados de inmigración regular, que fuera integrándose de manera progresiva en las ciudades y los pueblos de España. Sabemos que no es fácil, no hay que ser ingenuos, pero no por ello debemos dejar de pensar qué condiciones deben exigirse a personas que vienen de fuera. Vox ha prestado atención al sentir de muchos españoles que conviven con inmigrantes y conocen las dificultades que conlleva una integración real; de ahí que haya obtenido buenos resultados.

Lo tercero, por último, sería incorporar el pensamiento católico al debate público. Marginar algo tan arraigado en España solo provoca un sentimiento de humillación a muchas personas que desean que las políticas públicas se ajusten lo más posible a su visión de la persona y de la sociedad. Vox, sin presentarse como un partido católico, ha entendido la desafección de parte del "voto católico", al que este partido ofrece un lugar en el que no se sienta avergonzado por fundamentar sus políticas en la tradición cristiana.

Puede que la irrupción de Vox se deba al hecho de que ha comprendido la crisis identitaria, los problemas de integración de los inmigrantes y el aislamiento del cristianismo en el debate público. Sus propuestas ante cuestiones complejas son simples y, por tanto, fácilmente comprensibles, aunque no estén exentas de contradicciones; pero su validez debe pasar por el debate político y por el desgaste que supone ser socio del nuevo gobierno andaluz. Como vemos, no es un problema de derecha o de izquierda: los partidos políticos deberían arriesgarse a dar respuesta a cuestiones difíciles a las que Vox parece estar dando voz. ■



Congreso Internacional

EL TRANSHUMANISMO

RETOS ANTROPOLÓGICOS, JURÍDICOS, ÉTICOS Y TEOLÓGICOS

Organizan

**CÁTEDRA
FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA
Y RELIGIÓN**



Lugar

Universidad Pontificia Comillas
C/ Alberto Aguilera, 23. 28015 Madrid

T FUNDACIÓN
TATIANA PÉREZ DE GUZMÁN EL BUENO



**Abierto el plazo de inscripción
y presentación de papers**
comillas.edu/transhumanismo

29 | 30 | 31 de mayo
2019

Manuel Reyes Mate

Filósofo

El tiempo: tribunal de la historia

“Hay que dar más importancia a lo que hemos hecho que a lo que hemos pensado”.

Entrevista al filósofo Manuel Reyes Mate, catedrático del CSIC y Premio Nacional de Ensayo, tras la publicación de su último libro, *El tiempo: tribunal de la historia* (Trotta 2018)¹.

* * * *

PREGUNTA (P): Tu pensamiento se inscribe en la estela de toda

¹ Esta entrevista ha sido realizada en colaboración con Xavi Casanovas, director de *Cristianisme i Justícia*, www.cristianismeijusticia.net, con motivo de la participación de Manuel Reyes Mate en el curso anual del Centro titulado “Atrapados por el tiempo”.



la filosofía del holocausto, la que se realiza después del horror de Auschwitz. Una filosofía que entra en dialéctica con la ilustración y que en su momento tuvo una gran relevancia, pero no parece que haya calado en nuestra forma de leer ahora nuestra sociedad. Las razones instrumentales, económicas, eficientistas, etc., son las que han ganado la batalla a la razón crítica y son las que están di-

rigiendo nuestro mundo. ¿Dónde nos encontramos ahora?

REYES MATE (RM): Yo creo que nosotros, las generaciones que estamos viviendo después del holocausto, o de Auschwitz, no podemos pensar de cualquier manera. No podemos leer a Aristóteles o a Kant de la misma manera. Ha ocurrido algo y eso obliga a pensar de una manera diferente. Lo que ha ocurrido ha sido la experiencia de la barbarie. La humanidad desarrollando las posibilidades de la modernidad ha acabado en Auschwitz, en un crimen contra la humanidad, en el asesinato de alguna manera del hombre que hemos querido ser. Esa carga que tiene nuestra generación respecto a otras, de tener que pensar de una manera diferente, es lo que yo llamo el deber de memoria.

El deber de memoria no consiste en acordarse de los judíos, de lo mal que lo pasaron, sino que es otra cosa. Nace a la salida de los campos de exterminio, cuando los supervivientes son liberados ocurre que, sin ponerse previamente de acuerdo, coinciden todos prácticamente en una reflexión: la humanidad no puede permitirse la repetición de esa barbarie, no la sobreviviría. Y llega a la conclusión que el antídoto, es la memoria. Es una reflexión curiosa por-

que esgrimir la memoria contra la barbarie parece una batalla de David contra Goliat. ¿Por qué lo plantearon así? Los supervivientes hicieron una experiencia: ocurrió lo que la humanidad no había sido capaz de imaginar siquiera y ¿qué pasa cuando ocurre lo que no somos capaces de pensar, pero sí somos capaces de hacer?

“La memoria no solamente tiene que ver con una categoría temporal, es una categoría hermenéutica que descubre lo que hay debajo de la realidad”.

P.: ¿Qué es lo que ocurre entonces?

RM.: Ocurre que debemos desconfiar de nuestras capacidades cognitivas y analíticas que no fueron capaces de ver lo que iba a ocurrir y ocurre que hay que dar más importancia a lo que hemos hecho que a lo que hemos pensado. Lo ocurrido se convierte en lo que da de pensar. En el punto de partida del conocimiento. El acontecimiento como a priori del conocimiento, podríamos decir filosóficamente. Y eso es una novedad enorme porque la humanidad hasta ese momento se había movido, sobretudo

la filosofía occidental, bajo el signo de “mente concipio”. Con la mente nos apropiábamos de la realidad y la transformábamos. Auschwitz es una cura de humildad en el conocimiento y obliga a pensar las cosas de otra manera.

Adorno articuló el deber de memoria diciendo que había que repensar todo, todo lo que constituye la historia, es decir, la política, la ética, la religión, el derecho, la educación, etc. Había que pensarlo de nuevo partiendo de esa experiencia de la barbarie. El deber de memoria se concreta en un aforismo: “Dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad”. Ese es el contenido del deber de memoria. Esa idea se elabora en los años 45-46 y queda en desuso, olvidada, contra todo pronóstico, Europa después de la guerra olvida: está la guerra fría que invita a los alemanes a mirar hacia adelante y no hacia atrás. Está la vergüenza por parte de los protagonistas, tanto de los nazis como de los judíos.

Esto explica que después de la II Guerra Mundial apenas ocurriera nada, a diferencia de la I Guerra mundial, pues entre guerras se produjo una revolución del pensamiento, del arte, de la cultura, de la literatura, había consciencia de que algo se había roto, y lo que se

había roto era el proyecto ilustrado. Pero después de la II Guerra no ocurre nada, apenas hay libros que reflejen eso: quizás el libro sobre el judaísmo de Sartre, pero muy pocas cosas. Después de la II Guerra Mundial se repiten las mismas escuelas filosóficas, los mismos patrones, no hay capacidad de duelo.

P.: Vivimos hoy la tragedia de los refugiados en el mediterráneo y en nuestras fronteras. Ahora no podemos apelar a un desconocimiento de lo que está pasando. Así como de lo que ocurría en los campos no sabíamos nada, ahora no podemos decir eso. Como dice la filósofa Marina Garcés, “ahora lo sabemos todo, pero no podemos nada”. El conocimiento no es suficiente para cambiar la realidad. ¿Cuál es la condición de posibilidad de que podamos realmente cambiar después de ver el sufrimiento de las víctimas?

RM.: Algo ocurre porque somos conscientes del peligro, lo vemos, pero no somos capaces de reaccionar. Y todos queremos evitar el peligro, pero algo nos ocurre para que vayamos mansamente hacia el precipicio, hacia la catástrofe. Yo creo que lo que ha ocurrido es que seguimos pensando igual. Es muy fácil detectar hoy la vigencia de las lógicas que llevaron a la

catástrofe. Volviendo al tema del duelo de los alemanes vale la pena el libro de Alexander y Margarete Mitscherlich, dos psicoanalistas alemanes. Decían que Alemania no se ha enfrentado a su responsabilidad, se autoconvenció que el hitlerismo era cosa de unos pocos, no quisieron reconocer que les representaba y que cuando después de la II Guerra se empezó a saber lo que había ocurrido ellos no quisieron saber nada. Miraron para otro lado. Se identificaron con los aliados. Se volcaron en la producción. Se alejaron de su ídolo. Y el resultado fue que reprodujeron los mismos patrones de conducta: igual de antijudíos, igual de antisemitas, igual de anticomunistas, igual de incapaces para la participación política. Está claro que si no nos enfrentamos a esa responsabilidad repetimos la historia.

“La novedad de nuestro tiempo es que las víctimas se han hecho visibles, y lo han sido gracias a la cultura de la memoria”.

P.: ¿Y dónde estamos ahora?

RM.: Nos hemos quedado a mitad de camino. Después de la II Guerra Mundial hay conciencia que repensar la política teniendo

en cuenta la barbarie significaba crear un espacio transnacional, un espacio de libertad y de razón, como decía Husserl, que trascendiera las fronteras. Ese era el modelo que correspondería al deber de memoria aplicado a la política. Esto no ha tenido lugar. Seguimos siendo igual de xenófobos que antes, ahora en lugar de aplicar el patrón excluyente al judío lo hacemos al musulmán, al pobre, al negro. Pero seguimos con la misma idea de que las identidades son excluyentes, que aquello a lo que pertenecemos tiene que defenderse de *lo otro*. ¿Cómo superar eso? Creo que hace falta un *shock* traumático de la humanidad para que nos demos cuenta de que eso lleva a la catástrofe. O pensamos ya la política, el espacio público, de una manera abierta, universal, sin exclusiones, o va a saltar por los aires todo intento de integración europea.

P.: Una pregunta sobre nuestra forma de vivir el tiempo a raíz de tu último libro. ¿Qué es lo que genera este espíritu de nuestro tiempo en el que lo único que importa es el presente o como mucho esta mirada de escapatoria hacia el futuro?

RM.: Ya decía Hegel interpretando la política moderna, que está personificada en la figura del Estado,

que solo interesa el presente, el pasado no, el futuro tampoco. El pasado no es solamente el tiempo pasado, lo pasado es lo oculto en la realidad. La memoria no solamente tiene que ver con una categoría temporal, es una categoría hermenéutica que descubre lo que hay debajo de la realidad. La historia se ha construido sobre víctimas, ya lo dice Hegel en su introducción a la filosofía de la historia. Hegel es como una especie de notario de la realidad, pone sobre la mesa todo lo que la humanidad ha pensado, ha hecho, y trata de encontrar una razón, un sentido a ese rompecabezas. Y queda desconcertado, claro, porque el *homo sapiens* ha sido un hombre profundamente violento, que no sabía dar un paso sin hacer daño. Y le desconcierta porque no parece que un sujeto racional como es el ser humano tenga que avanzar así. Y ese desconcierto le dura 5 minutos, dice: no pasa nada, todo esto tiene un sentido. Ese sentido es el progreso y ése es el precio del progreso. Tiene una expresión durísima: todas esas víctimas son florecillas pisoteadas en el borde del camino.

P.: ¿Y hay un modo alternativo al hegeliano de ver a las víctimas de la historia?

RM.: La novedad de nuestro tiempo es que las víctimas se han he-

cho visibles, y lo han sido gracias a la cultura de la memoria. Esta memoria que de repente está iluminando muchos campos: el de la conquista de América, el de la esclavitud, la historia de los imperios, ¡ya no los podemos leer de la misma forma! Esta visión arroja nueva luz también para el presente, porque seguimos haciendo la política que domina el mundo bajo una lógica que todavía no se ha hecho cargo de este descubrimiento cultural que es la significación de la memoria.

P.: Hay una nueva víctima que hace 30 años era insignificante también y que no es un sujeto, que es nuestra casa común, el ecosistema, el hábitat que nos permite estar, vivir y ser. Y es también víctima del progreso, que lo ha convertido en un medio y no en un fin en sí mismo. ¿Habría que aplicar este mismo deber de memoria para poder ayudarnos a visibilizar a esta víctima que no es un sujeto pero que es la condición de posibilidad de toda vida?

RM.: El deber de memoria se enfrenta a muchas lógicas, pero fundamentalmente a la lógica del progreso. El progreso está alimentado con una ideología que postula que siempre hay tiempo disponible, que el tiempo es inagotable. Y como es inagotable, el tiempo lo

puede todo, y sus ideólogos nos recuerdan continuamente que es imparabable, porque es como natural, y salvífico. El tiempo, aunque cree problemas, acabará superándonos. Y esta es la gran diferencia entre el tiempo apocalíptico y el tiempo gnóstico. Para el tiempo apocalíptico el tiempo está fijado, emplazado, es finito. Que siempre hay tiempo disponible no es verdad para el ser humano, pero tampoco para el mundo. Y este es el gran error.

El tiempo del mundo es por tanto finito, y esto implica que no podemos vivir prolongado el presente sino anticipando el futuro. Para que haya futuro, el presente tiene que pensar en las generaciones futuras. Si solo piensa en sí mismo acaba destruyéndose. Está esa historia de la Isla de Pascua, que es como una metáfora. Fue una isla paradisíaca, hace 700 años. Llegaron allí los humanos y pensaron que todo aquello estaba a su disposición y empezaron a talar árboles, a desertizar el lugar, con ella escasearon los alimentos y se dice que al final consumieron todo lo que había, hasta el punto en que ya no había nada que comer, no había ni un árbol con el que hacer una canoa para poder salir de la Isla. Esa metáfora es la que nos está ocurriendo. Lo grave es pensar que solo estamos nosotros.

“Mientras la filosofía política no se piense desde la teología política, va a continuar pensando que lo existente es insuperable, que es lo natural”.

P.: La dimensión religiosa del ser humano es algo que la sociedad moderna ha relegado al ámbito privado y ha desechado, aunque se observa una revalorización en nuestros tiempos postmodernos. ¿Cómo podemos ayudarnos de las religiones, en este “deber de memoria” que propones?

RM.: Estamos inmersos en un contexto civilizatorio que pensamos que es el único y que impide pensar en complejos civilizatorios alternativos desde los que poder juzgar los límites del sistema en el que estamos. Todo lo que nos está ocurriendo tiene mucho que ver con el dominio en la historia occidental de un tipo de tiempo y por lo tanto de un modo de entender la historia que produce la catástrofe. Para entender la naturaleza de este tiempo que nos domina y la posibilidad de una alternativa, la teología es fundamental. Tiene esa perspectiva capaz de relativizar lo que nos ocurre.

Este tiempo solamente se entiende en clave de teología política. Y en esa clave podemos entender también su alternativa. El tiempo del progreso es el tiempo gnóstico, aparece en la humanidad en el siglo II como fracaso del tiempo apocalíptico. Hay que ir allí, en por qué fracasa el tiempo apocalíptico, cuando empieza su alternativa como tiempo gnóstico, y desde estas claves arriesgar a pensar una alternativa como tiempo apocalíptico. La recuperación del tiempo apocalíptico, o tiempo mesiánico que diría Walter Benjamin, es el tiempo que puede dar réplica a esta deriva catastrófica en la que nos encontramos.

P.: Y esta tarea futura a la que te refieres, ¿no puede realizarla la filosofía política por sí misma?

RM.: Uno lee libros de filosofía política, críticos con el progreso, que como están hechos en clave progresista son críticas al progreso que no salen de su propio marco. Hay que trascender los límites de esta filosofía política, que está muy relacionada con la modernidad, para poder buscar alternativas. Pero la clave es teológica. Mientras la filosofía política, no te digo ya la ética, no se piense desde la teología política, va a continuar pensando que lo existente es insuperable, que es lo natural. Y hay

muchos frentes desde los que se está abordando esta cuestión y por tanto son sintomáticos de que este es un camino que hay que tomarse en serio.

Esto uno lo encuentra en Kafka, en toda la primera generación de Frankfurtianos, filósofos judíos. Hasta ese momento, en la Europa central, los judíos vivían pensando que vivir como hombre ilustrado era renunciar a sus propias raíces. Esto se producía en muchas escalas, sabemos de Mahler que para dirigir la filarmónica de Viena tuvo que bautizarse. Pero todos sabían, como decía Rozensweig, que el judío que quisiera ser algo tenía que optar en algún momento entre ser judío o ser moderno-ilustrado.

Y eso acaba con la primera guerra mundial cuando por invitación de Kafka en su "Carta al padre" esa generación se pregunta por la tradición a la que pertenece y que no se les ha entregado. Es a partir de ese momento cuando aparecen

“No podemos vivir prolongado el presente sino anticipando el futuro. Para que haya futuro, el presente tiene que pensar en las generaciones futuras”.

esas reflexiones de teología política sobre el tiempo. Benjamin habla de un tiempo pleno opuesto a un tiempo continuum, habla del tiempo mesiánico opuesto al tiempo del progreso. Su libro *Altísima pobreza* es una recuperación del franciscanismo hecha en esta misma clave del tiempo. Empieza a haber consciencia de que, sin el referente de la teología política, la filosofía política está condenada a no poder saltar sobre su sombra.

P.: En Europa vemos el renacimiento de una cierta extrema derecha y de un populismo identitario que se construyen sobre este olvido de lo que ha sido la historia de Europa. En España, este repliegue identitario nos pone encima de la mesa una tradición y una historia no reconciliada. Lo estamos viendo con todos los debates sobre las exhumaciones y su vinculación con lo religioso. ¿No hemos sabido trabajar tampoco aquí el tema de la memoria?

RM.: Aquí en España el tema de la memoria tiene una característica especial. España es un país particularmente alérgico a la memoria. Ya encontramos una potente inteligencia progresista muy crítica con la memoria. Se han dado algunos pasos: la ley

de la memoria histórica. Pero a mí me preocupa una cosa. Este avance de la memoria que se está produciendo con dificultades puede acabar mal, porque ha entendido una cosa y solo una de la memoria. En España hemos reducido la memoria histórica a la justicia histórica. Y está bien porque la memoria es justicia y peligrosa es la teoría de la memoria que haga abstracción de las injusticias. Eso es verdad. Pero lo importante de la memoria y lo que yo echo de menos es el *nunca más*. ¿Y qué significa *nunca más*? No volver a repetir, significa interrumpir la lógica de la historia, diría Benjamin, significa un nuevo comienzo, diría Arendt. La memoria, paradójicamente, es novedad.

“Cualquier discurso de la memoria tiene que tener como norte la reconciliación, y por lo tanto es más que justicia. Porque la justicia mira hacia atrás, hacia los abuelos, pero la reconciliación mira hacia los nietos”.

P.: ¿Cuál sería, entonces el modo de hablar públicamente sobre la memoria?

RM.: Cualquier discurso de la memoria tiene que tener como norte la reconciliación, y por lo tanto es más que justicia. Porque la justicia mira hacia atrás, hacia los abuelos, pero la reconciliación mira hacia los nietos. Cualquier proyecto sobre la memoria no puede utilizarse como arma arrojadiza, porque el que entiende una víctima debería entenderlas todas porque si no significa que no ha entendido ninguna; si no todo discurso sobre la memoria provoca agresividad, enfrentamiento...

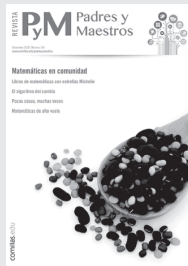
Nosotros hicimos en el Valle de los Caídos una propuesta de reconciliación, queríamos transformarlo en un lugar de memorias compar-

tidas. Que fuera un lugar en el que a través de una serie de actuaciones pudiesen ir allí no solamente descendientes de un bando sino de los dos. Y no fue posible. Por un lado, la derecha dijo: esto no se toca, y entre ellos la Iglesia, los benedictinos de allí; y la izquierda decía, esto no puede cambiar de significación.

Nosotros decíamos que esto había que resignificarlo. Yo les decía: daros una vuelta por Auschwitz, aquello no es un cementerio, ¡aquello fue una fábrica de muertos! Y se podría decir, allí no pisa un judío, pues vete, y no hay más que judíos. Se ha resignificado, la gente va allí a reflexionar sobre el sufrimiento. Si existe algún signo que hemos sabido resignificar, ese es el de la cruz. ■

SERVICIO DE PUBLICACIONES

Publicaciones periódicas



**PADRES
Y MAESTROS**

Próximo nº 377
Marzo 2019

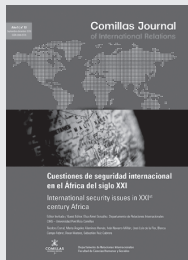
<http://revistas.comillas.edu/index.php/padresymaestros>



**MISCELÁNEA
COMILLAS**
Revista de Ciencias
Humanas y sociales

Próximo nº 150
Enero - junio 2019

<http://revistas.comillas.edu/index.php/miscelaneacomillas>



**COMILLAS JOURNAL
OF INTERNATIONAL
RELATIONS**

Próximo nº 14
Enero - abril 2019

<http://revistas.comillas.edu/index.php/internationalrelations>



MIGRACIONES
Instituto Univ.
de Estudios sobre
Migraciones

Próximo nº 46
Junio 2019

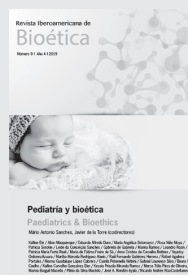
<http://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones>



PENSAMIENTO
Revista
de Investigación
e Información
Filosófica

Próximo nº 283
Enero - abril 2019

<http://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento>



**REVISTA
IBEROAMERICANA
DE BIOÉTICA**

Próximo nº 9
Enero - abril 2019

<https://revistas.comillas.edu/index.php/bioetica-revista-iberoamericana>

SERVICIO DE PUBLICACIONES INFORMACIÓN

revistas@comillas.edu · <http://revistas.comillas.edu> · Tel.: 917 343 950

La condición social en España: olvidos y silencios

Sebastián Mora Rosado

Ex Secretario General de Cáritas Española
Universidad Pontificia Comillas
E-mail: smora@comillas.edu

Recibido: 13 de noviembre de 2018

Acceptado: 29 de enero de 2018

RESUMEN: Los últimos informes publicados sobre la realidad social muestran los rasgos estructurales que tienen la pobreza, la exclusión y la desigualdad en España. Incluso en períodos de crecimiento económico, como el actual, se va consolidando una sociedad fragilizada y dual. Sin embargo, esta situación está teniendo muy poca penetración en los discursos públicos condenando al silencio la realidad de muchas familias y personas.

PALABRAS CLAVE: Exclusión social; pobreza; desigualdad; integración; privación; brecha.

The Social Condition in Spain: Oblivion and Silence

ABSTRACT: The latest published social reports in our society show the structural features of poverty, exclusion and inequality in Spain. Even in periods of economic growth, such as the current one, a fragile and dual society is being consolidated. However, this situation is having very little penetration in the public discourse condemning to silence the reality of many families and people.

KEYWORDS: Social exclusion; poverty; inequality; integration; deprivation; gap.

1. “Yo no creo en las encuestas”

En un programa de radio un popular tertulio, comentando un estudio de la Fundación Foessa sobre pobreza y exclusión social, afirmaba que él no creía en las encuestas. Sin duda, esta falta de fe

descansaba, entre otros motivos, en la inadecuación de los datos con sus preferencias ideológicas. Incluso llegó a respaldar su agnosticismo sociológico en una conversación que tuvo con una prima voluntaria de Cáritas, que le había comentado que en su proyecto notaban una franca mejoría. Fren-

te a la fe dubitante que proporcionan los datos sociales, encontraba este contertulio un asidero firme en la experiencia particular de un familiar.

Esta increencia ambiental consiguió que un alto cargo gubernamental llegara a mostrar su pública discrepancia con datos amasados por sus mismas instituciones estadísticas. Llegó a estar en desacuerdo consigo mismo, porque los datos eran del INE, cuando se describía la pobreza infantil en nuestro Estado. Pensaba que el dato era una pura exageración de ONG que buscaba sacar partido de la situación. Es más, aconsejó tener una mirada más optimista sobre la realidad a pesar de lo que decían las estadísticas. Eso sí, a los pocos días la EPA mostraba una cierta mejoría de los datos de desempleo que fue repetida profusamente como dogma de fe “sin dudar ni poder dudar”.

El crecimiento interesado de la increencia estadística se gestó en los tiempos de la llamada “gran recesión”. En dicho periodo las familias sufrieron un enorme impacto social sobre sus vidas. Una realidad durísima para millones de personas que venía acompañada de una presencia mediática espectacular. A diario los telediarios de las diversas cadenas aportaban datos, realidades o experiencias de familias en situación de fragilidad.

España fue, a su pesar, primera página de muchos diarios internacionales que mostraban la decadencia social en la que vivían millones de personas en España. Frente a esta situación se inculcó una suerte de escepticismo sobre la investigación social para frenar el “tono pesimista” que expresaban, argumentaban y fundamentaban muchos de estos estudios e informes.

Ahora, parece que todo aquello queda lejanísimo. Ya no hace falta confrontar datos, negar fundamentos y alentar el “optimismo antropológico” (Zapatero) o el “optimismo económico” (Rajoy) para salir de la depresión social. Parece que la senda del crecimiento, la disminución del desempleo y la pérdida de foco en la opinión pública sobre la pobreza y la exclusión logran invisibilizar la situación social precaria en la que viven muchos hogares en la actualidad. Vivimos momentos turbulentos con una creciente polarización política, la crisis territorial del Estado y las continuas perturbaciones en política internacional que nos impiden prestar atención a las personas más vulnerables. Signo de esta situación ha sido la aparición de varios informes sobre desigualdad, pobreza y exclusión social en los últimos meses que han tenido una repercusión mínima en la opinión pública. Ya no hace falta profesar públicamente nuestra increencia

sociológica para rebatir los informes, basta con ignorarlos para que no resuenen públicamente.

Este escrito pretende poner el foco en la situación de fragilidad, inequidad y creciente dualización social de la población española que reflejan los últimos informes, tanto de organismos internacionales como de instituciones españolas. El olvido y los silencios pueden parecer adecuados para gestionar políticamente la situación social pero éticamente son insostenibles. La ética social, para expandir sus propuestas, no puede más que desvelar la realidad para poder hacerse cargo de ella.

La Iglesia ha sido y es clara en este camino. Tanto el papa Francisco como los Obispos españoles¹ nos animan, como no podía ser de otra manera, a valorar la realidad social a la luz de la fe e impulsar acciones para transformar la realidad. La Iglesia entiende que, para los momentos convulsos que vivimos, un primer acto de caridad

¹ ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Instrucción Pastoral: Iglesia, servidora de los pobres*, EDICE, Madrid 2015. La Instrucción Pastoral dedica todo el primer capítulo a analizar la realidad para poder ponderarla a los ojos de la fe y proponer un horizonte para la acción (el clásico método ver-juzgar-actuar). Es un documento tardío pero valiente y con propuestas muy concretas.

consiste en realizar una estimativa profunda de la realidad. Estimativa consistente y sólida que partiendo de las investigaciones sociales no se convierta en pura teorización. No comprendemos desde la pura inteligencia sino desde una inteligencia preñada de Amor. “El saber humano es insuficiente y las conclusiones de las ciencias no podrán indicar por sí solas la vía hacia el desarrollo integral del hombre. Siempre hay que lanzarse más allá: lo exige la caridad en la verdad. Pero ir más allá nunca significa prescindir de las conclusiones de la razón, ni contradecir sus resultados. No existe la inteligencia y después el amor: existe el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor”².

2. “La crisis nos cambió rápido, pero para siempre”

Así define Kiko Lorenzo el impacto definitivo que ha tenido la crisis en el mundo social³. La “crisis” ha pasado de adjetivar una situación social a sustantivar un período de tiempo. Se ha convertido en un “eje” de medida temporal que exige, en sociología de la pobreza, referir tendencias, procesos y si-

² BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 30.

³ K. LORENZO, *Metáforas para entender la crisis (y no volver a repetirla)*, PPC, Madrid 2016.

tuaciones a: “antes de” y/o “después de”. ¿Cómo estábamos antes de la crisis? y ¿cómo hemos quedado después? son preguntas recurrentes en los análisis académicos y debates políticos. Esta aproximación conlleva ciertos riesgos interpretativos que es necesario desenmascarar.

El principal, a mi modesto entender, es considerar el momento anterior al estallido de la crisis como el paraíso terrenal que debemos anhelar. Es decir, la máxima pretensión a la que podemos legítimamente aspirar es la etapa “pre-crisis”. Sin embargo, si consideramos el momento de mayor impacto de la crisis, observamos que dos de cada tres personas en exclusión, en aquellos momentos, provenían de la situación de bonanza económica⁴. La exclusión y la pobreza tienen un componente coyuntural dependiendo de los ciclos económicos, pero poseen una dimensión estructural que no podemos obviar. La situación previa al estallido de la crisis no era el paraíso, aunque el impacto tan contundente de la crisis nos haga idealizarlo. Es más, las consecuencias sociales de la crisis tienen su base en la situación de fragilidad de partida. España en el 2007-2008

era una sociedad vulnerable⁵. La única institución que ha actuado con solidez ha sido la familia que se ha comportado como el verdadero colchón de la situación social. Si la situación “pre-crisis”, aparece en el imaginario social como la mejor situación posible, parece que legítimamente, podemos marcar nuestras expectativas en el retorno al paraíso. Sin embargo, siendo una situación incluso mejor en muchos aspectos que la actual el modelo de sociedad era frágil e inestable.

El 3 de marzo de 2010 la Unión Europea presentó la comunicación de la Comisión titulada “Europa 2020, una estrategia para un crecimiento inteligente, sostenible e integrador”, en ella la Comisión planteaba unos objetivos para el crecimiento económico y la cohesión social de los miembros de la Unión. España adoptó, entre otros, el objetivo de reducir entre 1.400.000 y 1.500.000 las personas en riesgo de pobreza según el indicador AROPE⁶ hasta el año 2019.

⁵ El 16,4% de la población estaba en exclusión social moderada y severa. Cfr: FUNDACIÓN FOESSA, *VI Informe sobre exclusión y desarrollo social en España*, Cáritas-Foessa, Madrid 2008.

⁶ La tasa AROPE (At Risk of Poverty and/or Exclusion) es un indicador agregado que valora a las personas que viven por debajo del umbral de pobreza (pobreza relativa); personas que sufren privación material y personas que vi-

⁴ FUNDACIÓN FOESSA, *Análisis y perspectivas 2012: Exclusión y desarrollo social*, Cáritas-Foessa, Madrid 2012.

Este objetivo supondría ir más allá de la situación anterior a la crisis (este objetivo estaría tres puntos porcentuales por debajo de la situación del 2009) de la cual estamos muy alejados. Como afirma EAPN (Red europea de lucha contra la exclusión):

“en la actualidad, parece que el objetivo fuera volver a la situación anterior a la crisis, pero se trata de bastante más que eso. A pesar de la evidente mejora de la tasa AROPE, que se ha reducido en 2,6 puntos porcentuales en los últimos tres años, aún faltan otros 1,9 puntos para llegar a la situación de partida (2009). Además, consumir el objetivo significaría añadir otros tres puntos a la cifra pendiente, con lo cual la meta comprometida está, aún, a seis puntos porcentuales de distancia, lo que supone, en términos absolutos, reducir en 2,3 millones el número de personas en riesgo de pobreza y/o exclusión social en los próximos dos años. Se puede afirmar, entonces, que España está lejos de recuperar los datos de la década pasada y más lejos aún de cumplir el

objetivo de reducción de pobreza y/o exclusión”⁷.

Aunque el objetivo marcado es más ambicioso parece que el imaginario social apunta más a la deseada vuelta al contexto “pre-crisis” que como hemos apuntado no era una situación idílica.

3. Una sociedad “low cost”

Así se expresaba Agustín Blanco, director de la Cátedra José María Martín Patino de la Cultura del Encuentro, en la presentación del último *Informe España*. Una sociedad que debilita el empleo y los vínculos al límite *low cost* acaba convirtiéndose en una sociedad *low cost*. Como hemos dicho, las coyunturas económicas tienen un impacto importante en la situación social. Pero, al mismo tiempo, como se puede desprender de algunos de los datos aportados observamos que España tiene un déficit estructural importante en el ámbito de lo social. Cuando hablamos sobre la cuestión social toda solución posible la domiciliamos en el crecimiento económico, a pesar de que se ha demostrado recurrentemente insu-

ven en hogares con una intensidad de empleo baja o nula. De esta manera la visión es más amplia que la mera medición económica, y compleja, al agregar las tres dimensiones. Este indicador es el que utiliza la UE para sus análisis, propuestas y objetivos para la llamada Estrategia 2020.

⁷ EAPN, *El estado de la pobreza. Seguimiento del indicador de pobreza y exclusión social en España 2008-2017. 8.º informe*, 2018, 5. Disponible en <https://www.eapn.es/estadodepobreza/>

ficiente. Sin duda, sin crecimiento económico no es posible luchar contra la pobreza, pero el mero crecimiento económico tampoco es suficiente. Hemos celebrado hace pocos meses el cuarenta aniversario de la Constitución española, período en el cual hemos logrado un acercamiento progresivo a las tendencias macroeconómicas de los países de nuestro entorno. Tanto en términos de PIB como de otros agregados macroeconómicos, a pesar de la crudeza de la crisis, hemos logrado una convergencia real con los principales países de Europa. Sin embargo, si hacemos referencia a la desigualdad, pobreza y exclusión la convergencia no se ha producido. El crecimiento económico sostenido, previo y posterior a la crisis, no ha logrado una convergencia social con los países de nuestro entorno, cuestión lograda, con matices, en términos macroeconómicos.

Esta cuestión aparece de manera muy clara en el último informe económico de la OCDE en la que plantea una buena senda económica (con muchas anotaciones y comentarios indudablemente) y, sin embargo, un claro déficit en lo social (desigualdad, pobreza infantil, desempleo y fracaso educativo, etc.)⁸. España, incluso con perío-

dos largos de crecimiento económico, es en la actualidad uno de los países ricos donde mayor es la desigualdad, tal como presentan diferentes informes realizados con datos comparados homogéneos⁹. Cuestión que no es novedosa en nuestro Estado que ha sido históricamente un país con una alta desigualdad que solo en la década de los ochenta pareció aminorarse¹⁰. La desigualdad en España es un hecho estructural más allá del impacto de los períodos de crecimiento o contracción económica que está produciendo una menor movilidad social, un incremento de la transmisión intergeneracional de la pobreza, la erosión de las llamadas clases medias y una fractura social que puede conllevar conflictos sociales de diversa índole¹¹. La comparación con el resto de los países europeos muestra una evolución de la tasa AROPE (26,6% de personas en riesgo de pobreza y/o exclusión social, 4,4 puntos por encima de la media europea) muy por encima de

oecd.org/eco/surveys/economic-survey-spain.htm

⁹ OCDE, *In It Together: Why Less Inequality Benefits All*, OCDE, París 2015.

¹⁰ L. AYALA, "La Desigualdad en España: Fuentes, Tendencias y Comparaciones Internacionales", *Estudios sobre la Economía Española* 24, FEDEA, Madrid 2016.

¹¹ L. AYALA – J. RUIZ-HUERTA (dirs.), *3ª Informe sobre la desigualdad en España*, Fundación Alternativas, Madrid 2018.

⁸ OCDE, *Conseguir que el crecimiento beneficie a todos. Estudio Económico*, OCDE, París 2018. Disponible en: <http://www.>

Tabla 1.—Indicadores vulnerabilidad estructural % (2017)*

Tasa de pobreza	21,6
Hogares sin ingresos	3,2
Pobreza consistente (pobreza relativa +privación material)	8,8
Hogares con dificultades para llegar a fin de mes	25,2
Tasa de pobreza y/o exclusión social (AROPE)	26,6
% de población con privación material severa	5,1
Personas en exclusión social	18,8

* Fuente: INE, Observatorio social de la Caixa (2018) y Fundación Foessa (2018). Elaboración propia.

la media de la UE, lo que relativiza la importancia de la crisis económica como único culpable de la situación social.

Esta fragilidad estructural se observa en los indicadores sociales más relevantes (Tabla 1). Estos indicadores muestran de manera clara la vulnerabilidad intensa que vivimos en nuestra sociedad. A pesar de los años de crecimiento económico los indicadores no expresan una mejoría social relevante. El Consejo económico y social, en su último informe, lo expresaba con claridad¹²: “la recuperación social está avanzando, aunque de manera mucho más lenta que la económica, lo que se traduce en que queda un amplio camino por recorrer para superar las consecuencias sociales de la crisis”. Esta estructural vulnerabilidad de la

economía española se manifiesta en el carácter contracíclico de la pobreza¹³. En épocas de recesión la pobreza emerge con mucha intensidad y rapidez; sin embargo, en épocas de crecimiento la pobreza no disminuye con la misma diligencia. Incluso hay un umbral de personas empobrecidas que no se recuperan tras una época de recesión. Las crisis dejan heridos irre recuperables.

Es indudable que un factor determinante de esta vulnerabilidad reside en el empleo. La precarización del empleo creado tras la crisis analizado por Rosa Sentero y colaboradoras pone de manifiesto, a partir de los datos de la Muestra Continua de Vidas Laborales, correspondientes a más de 1,4 millones de personas residentes en España, la creciente “pulverización” (la metáfora también es

¹² CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL, *Economía, trabajo y sociedad. Memoria sobre la situación socioeconómica y laboral en España 2017*, CES, Madrid 2018, xv.

¹³ FUNDACIÓN FOESSA, *Análisis y perspectivas 2014: Precariedad y cohesión social*, Cáritas-Foessa, Madrid 2014.

de Agustín Blanco en la presentación del *Informe España 2018*) del empleo en nuestro país¹⁴. Si nos aproximamos desde la temporalidad observamos que más de la mitad de las nuevas contrataciones tuvieron una duración entre 1 y 15 días y sólo el 7% superaron el año. Si nos acercamos desde las rentas del trabajo percibimos con indignación la emergencia aguda de los llamados “trabajadores pobres” (en torno al 14% según Eurostat) que ponen de manifiesto que el trabajo asalariado clásico como mecanismo de integración se ha deteriorado. Desde otra perspectiva vemos que en España el 7,7% de los parados son de larga duración (según Eurostat en 2017) alimentando el alto nivel de pobreza crónica (13,5%, según el Observatorio de la Caixa referido anteriormente, de personas que viven en hogares en riesgo de pobreza durante tres años consecutivos o más) que soportamos en nuestro Estado.

Esta vulnerabilidad estructural, que hemos denominado sociedad *low cost*, nos hace encarar futuros escenarios desfavorables con menos resiliencia y fortaleza que otras

sociedades de nuestro entorno. Si bien en los indicadores macroeconómicos nos comparamos con las economías punteras europeas, en lo social estamos muy próximos a países con un menor peso económico y político. Lo que parecería una contradicción se convierte en una cualidad estructural de nuestra economía y nuestras políticas sociales.

4. “Una sociedad desligada”

Esta debilidad estructural sangra de manera preocupante en la intensidad de la pobreza y la exclusión. Si atendemos a los indicadores de severidad de la pobreza nos encontramos con una sociedad que se está olvidando de una parte importante de sus conciudadanos. La Fundación Foessa en su último informe de la colección *Análisis y perspectivas*, se acercaba a la realidad de nuestra sociedad con la metáfora de *sociedad desligada*¹⁵. No solo muestran los análisis e investigaciones una estructural debilidad, sino que manifiestan una ruptura o fractura social importante. Dicho en términos coloquiales podríamos decir que un vagón del tren se ha desprendido del cuerpo y cae en

¹⁴ R. SANTERO – B. CASTRO – V. MARTÍN, “El empleo creado tras la gran recesión”, en CÁTEDRA JOSÉ MARÍA MARTÍN PATINO DE LA CULTURA DEL ENCUENTRO, *Informe España 2018*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2018, 59-107.

¹⁵ FUNDACIÓN FOESSA, *Análisis y perspectivas 2018: Exclusión Estructural e Integración Social*, Caritas-Foessa, Madrid 2018.

picado por una pendiente que parece no tener final.

Si atendemos a la *brecha de pobreza*¹⁶, que es un indicador de intensidad de la pobreza, observamos como en el año 2017 se ha vuelto a elevar hasta el 32,4% que, dado que la tasa de pobreza relativa se ha estabilizado a la baja, podemos afirmar que hay menos personas en pobreza, pero con mayor intensidad. Este dato se corrobora desde el indicador de pobreza severa (30% de la renta mediana disponible) que está en el 6,9% en 2017 que es la segunda más alta desde que hay registro de esta variable¹⁷. La conclusión es que las personas en pobreza padecen con mayor intensidad los rigores de su condición. Esta concentración e intensidad de la pobreza correlaciona, al menos en el caso español, con una alta concentración de la riqueza. “La concentración real de la riqueza está en manos del 25% de la población más rica, y de forma más concreta en el 1% de la población más rica. Este último 1% a

más que duplicado su patrimonio neto desde 2002”¹⁸.

Es muy expresiva de esta situación la comparación de los datos actuales de exclusión social¹⁹ con los existentes en 2007, porque acentúa la visión de esta fractura social. Más de diez años después del inicio de la crisis y cuatro años desde el punto de inflexión, observamos (Tabla 2) cómo hemos recuperado niveles de integración plena semejantes a los años anteriores al estallido de la crisis. En 2007 estábamos en el 49% y ahora en el 48,4%. Sin embargo, la exclusión social, especialmente la severa, sigue siendo superior a la situación de partida (2007). 4,1 millones de personas permanecen en una situación de exclusión severa, reduciéndose tan solo en 924 mil personas desde 2013, e incrementándose en 1,2 millones desde 2007. En el caso de los hogares, la evolu-

¹⁶ De manera intuitiva, la brecha de pobreza de una persona pobre equivale a la cantidad de dinero que necesitaría ingresar para dejar de serlo, es decir, la diferencia entre su renta neta y el umbral de pobreza.

¹⁷ Para estos datos ver el informe anteriormente citado de EAPN.

¹⁸ L. DE PABLOS – M. MARTÍNEZ, “La desigualdad de la riqueza y sus conexiones con la renta”, en L. AYALA – J. RUIZ-HUERTA (dirs.), *3º Informe sobre la desigualdad en España*, Fundación Alternativas, Madrid 2018, 41.

¹⁹ La exclusión social, en la Fundación Foessa, es un indicador edificado por 35 variables sociales, políticas y económicas que permite construir un indicador sintético de medida de la condición de integración-exclusión. Además, permite una continuidad de la serie desde el 2007, previo a la crisis, hasta la actualidad obteniéndose una fotografía dinámica de la realidad.

Tabla 2.—*Situaciones de exclusión/integración social % (2007-2018)* *

Condición social	2007	2009	2013	2018
Integración plena	49	41,4	34,1	48,4
Integración precaria	34,6	39,8	40,7	33,2
Exclusión moderada	10,1	11,2	14,5	9,6
Exclusión severa	6,3	7,7	10,8	8,8

* Fuente: Encuesta sobre integración y necesidades sociales de la Fundación Foessa: 2007, 2009, 2013, 2018. Elaboración propia.

ción de los datos de exclusión es aún más marcada. En la actualidad tenemos 3,2 millones de hogares en situación de exclusión, 628 mil más que en 2007, con 1,5 millones en situación de exclusión severa frente a los 914 mil de 2007, lo que significa que hay 587 mil hogares más en esta situación que antes de la crisis, un 64,1%”²⁰.

Terminamos el ciclo de diez años entre recuperaciones y crisis con una fractura mayor de como lo comenzamos. Esto significa que un impacto económico negativo, por escueto que sea, producirá mayores efectos porque las personas nos encontramos con menos resistencias personales, familiares y sociales. Hemos generado, mantenido y elevado una bolsa de exclusión que difícilmente seremos capaces de acabar con ella desde las políticas al uso y desde las compresiones de la exclusión estándar.

²⁰ FUNDACIÓN FOESSA, *Análisis y perspectivas 2018*, op. cit., 14.

Esta multidimensionalidad de la pobreza y la exclusión requiere una solidaridad multidimensional que recorra lo personal y lo político, los pequeños gestos con los cambios estructurales, los procesos económicos y los imaginarios éticos. Como hace años nos recordaba S. Juan Pablo II requerimos de una nueva “imaginación de la Caridad” para afrontar los retos de futuro.

5. “No a una economía de la exclusión y la inequidad”

Con la claridad que le caracteriza el papa Francisco, en su Exhortación programática *Evangelii gaudium*, propone un horizonte claro de compromiso y acción. Ese enfático “no”, conlleva muchas consecuencias prácticas y teóricas. En el somero y superficial recorrido que hemos presentado podemos afirmar, con claridad y fundamento, que estamos construyendo una “economía de la exclusión y la ine-

quidad” que tiene consecuencias perversas en la vida de millones de personas.

En este campo, como sucede –ahora con menor agudeza– en el campo de la ecología, hay sectores que podemos denominar “negacionistas”. Estos sectores afrontan los estudios e informes –que son cada vez más numerosos y fundamentados– sobre desigualdad, pobreza y exclusión cuestionando, desde diversos puntos de vista, los contenidos, argumentos y propuestas que surgen de ellos. Algunos tratan de negar la mayor y restan coherencia, consistencia y fundamento teórico-práctico a las investigaciones sobre desigualdad y pobreza. Bien buscando otros indicadores, otras fuentes de datos o demostrando errores y desajustes en algunos informes que invalidan la totalidad. Creo que existen y existirán exageraciones y errores en los estudios y aproximaciones de investigación social (como en todos los campos, por cierto) pero el *corpus* actual no permite negar la totalidad y la tendencia general.

Otros siguen afirmando que todo es cuestión del ciclo económico como mencionábamos anteriormente. Como he tratado de mostrar hay una relación indudable, pero insuficiente, entre ciclo económico y declive de las situaciones de pobreza. Como dice el papa Francisco: “en este contex-

to, algunos todavía defienden las teorías del ‘derrame’, que suponen que todo crecimiento económico, favorecido por la libertad de mercado, logra provocar por sí mismo mayor equidad e inclusión social en el mundo. Esta opinión, que jamás ha sido confirmada por los hechos, expresa una confianza burda e ingenua en la bondad de quienes detentan el poder económico y en los mecanismos sacralizados del sistema económico imperante”²¹. Es más, se puede observar como a veces este crecimiento económico va acompañado de un incremento de la inequidad.

Otros “negacionistas” tratan de relativizar la magnitud de los problemas derivados de la pobreza. Por ejemplo, es muy común afirmar que realmente pobres en España no existen si lo comparamos con cualquier país africano. Claro que comparativamente España es un país rico y próspero en perspectiva internacional. Lo cual no implica negar los desajustes estructurales y coyunturales que producen sufrimiento e inequidad. Creo que nadie diría públicamente que en España no hay verdadera corrupción porque comparado con algunos países africanos o latinoamericanos nosotros somos transparentes e incólumes.

²¹ FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, 54.

Por último, me gustaría destacar aquellos que entienden que la situación de pobreza y desigualdad no es mala en sí misma. Es más, puede actuar como mecanismo de competencia de mercado logrando mejoras en las personas y en la sociedad. Por tanto, la caída en las redes de la pobreza y la exclusión es debida a la falta de interés, esfuerzo y competitividad de las personas. Dicho de manera directa: “hay personas que quieren ser pobres y no aprovechan sus posibilidades. Es más, lo que buscan es aprovecharse de las oportunidades sociales sin esfuerzo”. En realidad, es un mecanismo que “normaliza” la pobreza como algo natural y “responsabiliza” a las personas empobrecidas de su suerte. No existen causas estructurales sino procesos biográficos. Como diría Bauman, estos negacionistas obligan a “desplegar soluciones biográficas a causas estructurales”. Estas soluciones biográficas dibujan un escenario de darwinismo social que suele ir en contra de las personas y colectivos con menores oportunidades. Parece que esculpen un mundo para que prime la transmisión intergeneracional de la riqueza primando la “secesión de los triunfadores” (Bauman) sobre la solidaridad con los perdedores.

En este punto, la Iglesia puede y debe aportar perspectiva y orientación. El evangelio aporta horizonte y compromiso para optar desde

la fragilidad. La opción preferencial por los pobres, como principio básico de la Doctrina Social de la Iglesia, nos anima a ponderar, sin negacionismos interesados, un análisis encarnado de la realidad desde el lugar de los que sufren. No se trata de un simple análisis social sino de un esfuerzo narrativo que construya sentido desde las periferias. Para ello necesitamos transitar dos vías complementarias: la experiencia real y concreta con los empobrecidos porque la “realidad precede a la idea” (Papa Francisco) y el análisis riguroso desde las ciencias sociales. Como he dicho en otro lugar: “ponderar, analizar y estimar la realidad exige un esfuerzo ingente desde las ciencias sociales para no caer en un mero asistencialismo sentimental. Ahora bien, este acercamiento analítico debe estar vivificado por la belleza de la experiencia. Método y experiencia, razón y práctica, objetividad e intersubjetividad se hermanan como narración crítica de la realidad”²². Decir “no” a una economía de la exclusión y la inequidad nos exigirá armarnos sólidamente de instrumentos de análisis social. No para sustituir la pasión del compromiso sino para sustentarlo en condiciones sociales complejas. ■

²² S. MORA, “Caritas: artesanos de la esperanza”, *Sal Terrae* 103 (2015), 871-884.

La relación Vaticano-Cuba: la diplomacia de los valores

Asunción Taboada Lanza

Estudiante de Relaciones Internacionales,
Traducción e Interpretación (U. P. Comillas)
E-mail: asunciontaboadalanza@hotmail.com

Recibido: 21 de diciembre de 2019

Aceptado: 7 de febrero de 2019

RESUMEN: La diplomacia pública es una herramienta poderosa en el mundo actual, una forma de política exterior dirigida a la sociedad civil cuyo objetivo primigenio es la proyección transnacional de una serie de valores y concepciones. Este ensayo realiza un breve análisis de la relación Vaticano-Cuba prestando especial atención al empleo de la diplomacia pública como pilar y elemento constructor de la relación actual entre los dos estados.

PALABRAS CLAVE: Diplomacia pública; Vaticano; Cuba; valores; cambio político.

The Vatican-Cuba Relationship: Diplomacy of Values

ABSTRACT: Public diplomacy is a powerful tool in today's world, a branch of foreign policy addressed to civil society whose primary objective is the transnational projection of a number of values and conceptions. This article conducts a brief analysis of the Vatican-Cuba relationship focusing on the use of public diplomacy as a cornerstone and a constructive element of the current relationship between the two states.

KEYWORDS: Public diplomacy; Vatican; Cuba; values; political change.

1. Introducción

En las décadas de 1970 y 1980, cuando el triunfo de la Revolución liderada por los Castro, el Che y sus aliados resonaba en las empedradas calles de la Habana, practicar casi cualquier religión presentaba un riesgo personal

que muy pocos ciudadanos estaban dispuestos a correr. Practicar la religión abiertamente podía ser motivo de encarcelamiento, despido o prohibición de acceder a estudios universitarios¹.

¹ J. O. TAMAYO, El creciente papel de la Iglesia en Cuba, *El Nuevo Herald* 2012.

Desde aquellas décadas, gloriosas para unos, pero lúgubres para muchos otros, hasta la actualidad el panorama se ha transformado de manera positiva. La situación inmediatamente posterior a la Revolución ha evolucionado, siguiendo un camino favorecedor para la Iglesia Católica. A pesar de que el reciente acercamiento entre la República de Cuba y el Estado de Ciudad del Vaticano se debe a motivos diversos como el relajamiento del régimen o incluso el simple paso del tiempo, no se puede obviar el factor de la diplomacia pública como modelador de las nuevas relaciones entre ambos.

La diplomacia pública es aquella dirigida a la opinión pública y a la sociedad civil en general y tiene como objetivos fundamentales la proyección de una serie de valores y posiciones más allá de las propias fronteras de un país. Esta forma de diplomacia es una herramienta útil para proyectar con eficacia y gran alcance la realidad de un país y sus intereses e iniciativas en materia de política exterior².

² MINISTERIO DE ASUNTOS EXTERIORES, UNIÓN EUROPEA Y COOPERACIÓN, *Diplomacia pública* 2018, <http://www.exteriores.gob.es/Portal/es/PoliticaExteriorCooperacion/DiplomaciasigloXXI/Paginas/Diplomaciapublica.aspx>

“El trabajo del embajador es un trabajo de pequeños pasos, de pequeñas cosas pero que acaban siempre por hacer la paz, acercar los corazones de los pueblos, sembrar la hermandad”. Estas palabras del Papa Francisco definen el estilo de la diplomacia llevada a cabo por la Santa Sede si no a lo largo de la historia, al menos sí durante las últimas décadas.

La red diplomática del Vaticano es una de las más importantes del mundo, pues mantiene relaciones con 180 estados³. De esos casi dos centenares de países con los que se mantienen relaciones diplomáticas, hay uno que llama especialmente la atención: Cuba. Tras la Revolución, el pequeño país caribeño cerró la puerta a siglos de arraigo religioso, el catolicismo en Cuba quedó eliminado por un poder político contrario a cualquier credo religioso. Desde entonces, la relación entre Cuba y el Vaticano ha pasado de ser sencilla a estar condicionada por las complejas relaciones que se producen entre los poderes políticos y religiosos.

En este artículo se intenta hacer un análisis de algunos de los elementos de la diplomacia pública que ha llevado a cabo la Iglesia

³ C. FABERT, *El Vaticano es la primera potencia diplomática del mundo*, en Aleteia 2015.

católica desde la Revolución hasta hoy. Para analizar este proceso, en primer lugar, se realiza una breve contextualización del papel de la religión en Cuba prestando especial atención a su evolución durante los años inmediatamente posteriores al triunfo de la Revolución. Una vez contextualizada la situación de ruptura de las relaciones entre la Iglesia y Cuba, se analizan los factores que dieron lugar a la nueva normalización de las relaciones. Finalmente, se estudian las estrategias de diplomacia pública que emplea el Vaticano en Cuba y por último se mencionan aquellas estrategias llevadas a cabo por la Compañía de Jesús.

2. Breve historia reciente de la religión en Cuba

El triunfo de la Revolución obligó a la Iglesia a poner en marcha todos sus mecanismos de supervivencia ante la situación más desfavorable posible: la ruptura aparentemente insalvable que supuso la victoria de la Revolución para la comunidad cristiana. Desde esta experiencia posterior a la Revolución hasta hoy, la Iglesia se ha convertido, con el paso de los años, en un interlocutor interno del régimen con una relevancia notable.

La instauración del nuevo régimen otorgó a Castro el poder de intervenir todas las escuelas y posesiones de la Iglesia. El estado que había emergido, independiente del intervencionismo de países como Estados Unidos, decidió cerrar todas las publicaciones religiosas y nacionalizó las imprentas, controlando todos los contenidos que se publicaban y hacían llegar a los cubanos⁴. Es con este triunfo cuando se prohíben las manifestaciones religiosas en las calles.

Esta situación, de viraje hacia el comunismo más radical, causó que el papa Juan XXIII en el año 1962 recibiera fuertes presiones para excomulgar a Castro⁵, hecho que clarificaba por completo la difícil situación que había desembocado en una ruptura entre la Iglesia Católica y el Estado Cubano. Por aquella época se oía a los revolucionarios como José Martí aclamar que “la Patria es dicha de todos, y dolor de todos, y cielo para todos, y no feudo ni capellanía de nadie”.

A partir de la fundación oficial del Partido Comunista de Cuba, en 1965, el sentimiento antirreligioso del régimen fue creciendo,

⁴ J. O. TAMAYO, El creciente papel de la Iglesia en Cuba, *El Nuevo Herald* 2012.

⁵ W. RAMOS DÍAZ, *¿Fidel Castro fue excomulgado por Juan XXIII?* en *Aleteia* 2014.

llegándose a cancelar la Navidad como fiesta nacional en 1969 y declarando ateo al Estado en la constitución de 1976: los cubanos no podían pertenecer a la vez al Partido Comunista y ser miembros de la Iglesia. Este instrumento legal permitió al Gobierno perseguir a los sacerdotes que aún se atrevían a predicar, bajo la acusación de que incitaban a creer en lo sobrenatural. Una vez detenidos, muchos fueron enviados a los campos de trabajo forzados de las UMAP, Unidades Militares de Ayuda a la Producción⁶.

Con este tipo de políticas, el régimen de Castro consiguió su objetivo: obligando a la apostasía y ejerciendo un estricto control sobre la Iglesia en Cuba, en 1963 había menos de 200 miembros de órdenes religiosas en la isla y los templos estaban vacíos debido a que muchos católicos bien abandonaron el país bien se convirtieron a credos considerados menos conflictivos. Tal como afirma López Oliva⁷, “la Iglesia adoptó la mentalidad de gueto y envejeció con rapidez”.

⁶ E. LÓPEZ OLIVA, “La Iglesia católica y la Revolución cubana” en *The Latin Americanist*, 53/3 (2009), 103-124.

⁷ *Ibid.*

3. El deshielo: los primeros pasos de la Diplomacia Vaticana

Un factor fundamental en las Relaciones Internacionales es obtener una perspectiva lo más amplia, y a la vez lo más concreta posible de los acontecimientos. Por ello, el creciente papel de la Iglesia en Cuba no se podría entender sin ofrecer una imagen global de la situación que causó el viraje de la perspectiva religiosa que tenía el régimen castrista.

En primer lugar, un factor crucial en el deshielo de las relaciones entre Cuba y el Vaticano fue la caída del comunismo. Esto suponía una muestra de la debilidad de un régimen al que le quedaban cada vez menos años de vida, e hizo que el régimen cubano se tambaleara. En la década de los 80, una débil economía en la Unión Soviética provocaba que los subsidios a la isla (en forma de transferencias y de acuerdos comerciales), estimados entre 3 000 y 5 000 millones de pesos cubanos al año, se vieran muy mermados⁸. Esto provocó estragos económicos en la isla y afectó al gobierno, que se vio obligado a virar en sus posiciones al hacerse cons-

⁸ J. L. RODRÍGUEZ, “Cuba, su economía y la Unión Soviética”, *Temas* 68 (2011), 114-121.

ciente de que necesitaba liquidez para mantener el sistema a flote.

Asimismo, quizás obligado por la necesidad de encontrar nuevos aliados, es en esta misma década de los 80 cuando se produce una ligera apertura del régimen. En 1986, tras el Encuentro Nacional Eclesiástico Cubano (ENEC), Castro trataba de reexaminar la postura que había tomado respecto a la religión en su país gracias a la influencia de sus conversaciones con el teólogo de la liberación brasileño Frai Betto. Cinco años después, el Partido Comunista eliminó su condición de ateo y puso en marcha su nueva ideología más moderada permitiendo de nuevo la entrada de creyentes en la isla y facilitando la actividad pública de la misma. El Gobierno permitió ese mismo año, 1991, a la Iglesia que abriera una oficina de Cáritas en la isla⁹ y que organizara varias procesiones callejeras en 1992.

Por último, en este proceso de deshielo, podemos extrapolar a la sociedad cubana la idea de que, en política, los espacios vacíos no existen, y la Iglesia supo encajar en el hueco que las condiciones previamente explicadas le ofrecían. Juan Pablo II, a pesar de ser conocido por su ferviente senti-

miento anticomunista, recibió en el Vaticano a Castro en el año 1996 y aceptó la invitación de este a visitar la isla poco después. Visita que daría pie al restablecimiento de la Navidad y las festividades religiosas en Cuba en 1997¹⁰.

Este acercamiento favoreció que el gobierno cubano viera a la Iglesia como un poder con el que podría compartir intereses comunes si reconocía que quería el desarrollo de su pueblo. Además, Cuba confiaba en el Vaticano porque es un estado que nunca actuará por medio del ejercicio del poder duro ya que no tiene la capacidad material para ello. Es este motivo por el que a la Iglesia se le ofreció un espacio en la nueva sociedad cubana y mediante el ejercicio del poder blando y la diplomacia pública, la Iglesia ha llenado este espacio e incluso lo ha incrementado.

Gracias al ejercicio de este diálogo que se produjo entre la jerarquía eclesial y el presidente Castro, la Iglesia ha conseguido recuperar bastante espacio de aquel que perdió en los 60, 70 y 80¹¹.

¹⁰ J. ALMEIDA, *Cuba Prohibió la Navidad*, en Radio Televisión Martí, 2013, <https://www.radiotelevisionmarti.com/a/cuba-navidad-suspencion-fidel-castro-/30431.html>

¹¹ M. CUADRA, "La Arquitectura de la Revolución Cubana 1959-2018", *Relatos Históricos Regionales* 2017.

⁹ ZENIT, *Diez años de vida de Cáritas en Cuba y 12.000 voluntarios*, ZENIT 2001.

4. El contexto actual: la diplomacia de los valores

El papa Francisco, en *Evangelii gaudium* afirma: “Hay políticos –e incluso dirigentes religiosos– que se preguntan por qué el pueblo no los comprende y no los sigue, si sus propuestas son tan lógicas y claras. Posiblemente sea porque se instalaron en el reino de la pura idea y redujeron la política o la fe a la retórica. Otros olvidaron la sencillez e importaron desde fuera una racionalidad ajena a la gente”¹².

Ideas como esta podrían entenderse como las líneas de actuación del Vaticano en cuanto a las Relaciones Internacionales. *Evangelii gaudium* pone de manifiesto la seguridad del Papa en la importancia de que los pequeños pasos, los gestos, las palabras pueden llegar allí donde la diplomacia tradicional se ve limitada¹³. La Santa Sede es un participante omnipresente en las relaciones internacionales. Su estatus legal único, su alcance institucional a través del liderazgo de la ubicua Iglesia Católica transnacional, y su megáfono moral especialmente prominente

se combinan para proporcionar a su singular líder, el Papa, un acceso notable a múltiples niveles de la política global, permitiendo a la Iglesia tener un papel importante en todo tipo de procesos políticos internacionales a lo largo de los siglos¹⁴. La red diplomática del Estado Vaticano abarca todos los niveles: desde el político hasta el religioso, pero incluyendo y prestando especial atención a la promoción del desarrollo humano a través de sus ONG y misiones.

La iglesia cubana ha gestionado la relación con el castrismo de una manera llamativa a través, fundamentalmente, de actividades pastorales sociales que han hecho emerger nuevos actores, cada vez más fuertes, promoviendo la vuelta de la Iglesia a Cuba. Este ejercicio ha permitido a la Iglesia convertirse en un socio del Gobierno en lo referente a mejorar las condiciones de los ciudadanos de la isla. La diplomacia de la Santa Sede no es otra que la diplomacia pública, que la del paradigma idealista, la promoción de unos valores de interés común para toda la humanidad: la paz y la prosperidad

¹² FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, www.vatican.va

¹³ A. BELTRAMO ÁLVAREZ, “La diplomacia de los pequeños pasos”, *Foreign Affairs Latinoamérica* 3 (2017).

¹⁴ T. Byrnes, “Sovereignty, Supranationalism, and Soft Power: The Holy See in International Relations” en *The Review of Faith & International Affairs* 15/4 (2017).

de los pueblos¹⁵. En esta nueva relación, la Iglesia siempre ha puesto sobre la mesa de negociaciones puntos tan importantes como sentar las bases para un diálogo abierto o abrir posibles vías de ayuda humanitaria¹⁶.

Antes rechazados, los católicos en Cuba ahora pueden practicar abiertamente su religión. A pesar de este logro, tanto la Iglesia allí presente como desde el Vaticano son innumerables las voces que, a través de una política de poder blando, presionan sutilmente por el cambio. Ejemplo de ello es que en la actualidad la Iglesia tiene permitido promover numerosos programas educativos y de caridad que durante los años posteriores a la Revolución estaban prohibidos; asimismo, el gobierno ha comenzado a reparar iglesias que se estaban cayendo e importar material humanitario que no estaba disponible en la isla¹⁷.

¹⁵ C. LAMB, "Francis' US-Cuba coup demonstrates the Church's soft power", en *The Tablet* 2014.

¹⁶ J. P. SOMIEDO GARCÍA, "La diplomacia vaticana y su influencia como actor destacado en la actualidad de las relaciones internacionales", *Instituto Español de Estudios Estratégicos* 2016.

¹⁷ J. O. Tamayo, "El creciente papel de la Iglesia en Cuba", *El Nuevo Herald* 2012.

4.1. Diálogo

Un ejemplo de la aplicación del poder blando de la Iglesia y la promoción de su imagen como país neutral, dispuesto a dialogar y siempre en busca de la paz y la armonía internacionales ha sido el rol mediador que ha tenido entre Cuba y los Estados Unidos.

El Vaticano, a través del papa Francisco ha impulsado la negociación entre los gobiernos estadounidense y cubano con el objetivo de alcanzar un cese a las hostilidades entre ambos¹⁸. En 2013, cuando el cardenal argentino Jorge Bergoglio se convirtió en el Papa Francisco, el Vaticano funcionó como un intermediario entre Cuba y los Estados Unidos¹⁹. Preparó el camino para el restablecimiento de las relaciones diplomáticas y la normalización de las relaciones entre los dos países. En 2015, el Papa cruzó el Atlántico para aterrizar en Cuba y en Estados Unidos con una tarea en su agenda: fomentar el diálogo entre los gobiernos de los dos Estados.

¹⁸ F. ROONEY, "The 'Soft Power' of Vatican Diplomacy Is as Necessary as Ever", *Inside the Vatican* 2010.

¹⁹ D. KRUIJT, "The Long Itinerary to Normalization: The Cuban – Latin American Relations", *Idées D'Amérique* 2017.

Una convicción fundamental del Vaticano, que quedó demostrada con este viaje histórico del Papa, es que la diplomacia está infrutilizada en el sentido de que con demasiada frecuencia entendemos las relaciones internacionales de manera antagónica, dicotómica, de forma que las pequeñas desavenencias se convierten en contiendas de poder. Por ello, la decisión de ir a Cuba primero y luego a Estados Unidos es un recordatorio simbólico para los gobiernos y los ciudadanos de dos naciones que durante muchos años han estado en desacuerdo, de que el Papa –como máximo representante de la Iglesia– es bienvenido en ambas²⁰ y por lo tanto tiene una posición excelente para ser esa tercera parte que fomente las negociaciones entre ellos.

De hecho, es destacable que tanto el presidente de Estados Unidos, Barack Obama como su homólogo en Cuba, Raúl Castro, agradecieron a Francisco su labor de acercamiento: “Quisiera agradecer a Su Santidad, el papa Francisco, cuyo ejemplo moral nos muestra la importancia de buscar un mundo tal y como debería ser, en lugar de contentarnos con un mundo tal y

como es”, señaló el presidente estadounidense²¹.

4.2. Educación

Con el creciente peso de la Iglesia en Cuba, el Gobierno ha autorizado que cada vez un mayor número de centros educativos al cargo de instituciones religiosas abran sus puertas. Con ello, la Iglesia puede educar en valores a sus alumnos, transmitiendo su proyección de la realidad.

Ejemplo de ello es, entre otras, la iglesia Jesús del Monte de la Habana, donde un grupo de voluntarios en colaboración con el clero han iniciado un programa en el que proporcionan servicios que cubren desde desayunos y medicinas gratuitas para los ancianos hasta cursos de administración básica de empresas²². Con ellos, la Iglesia llega a cientos de personas, creyentes y no creyentes, ayudándoles a mejorar su calidad de vida y aumentar su formación (abriéndoles así esperanzas de un mejor futuro) en una relación simbiótica con el Estado, ya que cubren áreas

²⁰ R. McMAHON, *The Pope's Soft-Power Push*, *Council on Foreign Relations* 2015.

²¹ C. COLONNA-CESARI, “Diplomacia secreta vaticana: el capítulo cubano”, *Cuba Posible* 2016.

²² W. BOOTH, “Catholics in Cuba, no longer shunned, seek a new role”, *The Washington Post* 2012.

en las que anteriormente el Gobierno cubano no llegaba.

Igualmente, en algunas parroquias de la Habana se emplean proyectores para ofrecer películas gratuitas algunos domingos. Algunas de ellas con un contenido ideológico fuerte que invitan a la reflexión y la crítica²³. Otro ejemplo lo hallamos en el convento de San Juan de Letrán, situado en un barrio de la Habana, donde, cuando es posible, se celebran seminarios con pensadores católicos a los que asisten importantes figuras como Eusebio Leal; estos constituyen un espacio abierto a las conversaciones sobre la situación social en Cuba²⁴.

4.3. *Publicaciones*

Otra de las maneras de promocionar la visión de la Iglesia sobre Cuba, sus necesidades y los problemas sociales que afectan a la población es la creación y divulgación de contenidos ricos en valores y cercanos a los ciudadanos. Existe un gran número de iglesias, especialmente las de las grandes ciudades, que tienen también sus propias publicaciones. Aunque el gobierno las vigila (no solo el contenido, es el Estado quien da el pa-

pel necesario para la publicación de la revista) e insta a rebajar las críticas.

De hecho, el análisis de Reporteros Sin Fronteras acusa al gobierno cubano de “monopolizar la información y no permitir la prensa independiente, ya que, con la excepción de algunas revistas católicas, solo los medios de comunicación oficiales están autorizados, lo que limita seriamente el acceso a la información libre e independiente”²⁵. A pesar de que esto muestra la restringida libertad de expresión, prueba nuestra tesis de que la Iglesia ha sabido abrirse un hueco en el régimen para, dentro de unos restringidos límites, ser la voz del cambio. Ejemplo de ello es la revista Vitral en Pinar del Río que, aunque fue forzada a suavizar sus críticas hacia el sistema comunista de los Castro, ha sido un elemento clave en el fortalecimiento de la sociedad civil de Pinar del Río²⁶.

Las revistas católicas nacionales, que durante décadas estuvieron prohibidas, publican artículos que

²³ E. DOUGLAS, *Los cine clubes en Cuba*.

²⁴ E. LEAL, *Nuestra pedagogía es piedra angular* en Eusebio Leal Spengler 2017.

²⁵ REPORTEROS SIN FRONTERAS, *Análisis sobre Cuba*, 2014. en www.rsf-es.org/noticias/america/cuba 2014.

²⁶ D. CONTRERAS, “La Contribución de la Revista Vitral al Fortalecimiento de la Sociedad Civil en Cuba”, *América Latina Hoy* 77 (2017), 189-212.

destacan por su valoración crítica y honesta –dentro de las posibilidades que hay– de la situación del país. Un número de 2012 habló de los cambios en política económica promovidos por el entonces presidente Raúl Castro, calificándolos como “positivos y bien intencionados”, pero “insuficientes... para hacer frente a los problemas económicos y sociales que se han acumulado en los últimos 52 años de socialismo”²⁷.

5. Los jesuitas como instrumento de la Diplomacia Vaticana

Tras el triunfo de la Revolución, los líderes de la Iglesia en Cuba fueron los primeros en criticar el régimen de Fidel Castro y sus aliados. A pesar de compartir parte de las ideas de justicia social que planteaba Castro en un principio, nunca apoyaron los medios empleados para llegar al poder y mantenerlo. Sin embargo, a pesar de la difícil situación que vivió la Iglesia, y las numerosas expulsiones de sacerdotes por practicar “actividades antirrevolucionarias”²⁸, la presen-

cia de los jesuitas en la isla ha sido continua, incluso en los tiempos más duros de la Revolución.

Hoy los jesuitas cuentan con presencia en toda la isla, con parroquias en las ciudades más importantes del país: Habana, Camagüey, Matanzas, Cienfuegos y Santiago de Cuba²⁹ y, con sus actividades de servicio a la sociedad, pueden tener un papel decisivo en la formación de una nueva generación en consonancia con los valores democráticos. Quizás esto es la herencia de la semilla que han ido cultivando a lo largo de su historia en el continente, ya que “en la América hispánica las misiones de los jesuitas se desarrollaron bajo un signo progresista”³⁰.

Esta presencia continua en Cuba ha dado lugar a situaciones como que Fidel Castro recibió parte de su educación de manos de los jesuitas. El Papa Francisco, en su visita a Cuba, quiso traer al presente ese pasado reciente en el que los Castro no estaban reñidos con la vida religiosa, y entregó a Fidel un libro y dos CD con homilías y can-

²⁷ W. BOOTH, “Catholics in Cuba, no longer shunned, seek a new role”, *The Washington Post* 2012.

²⁸ J. O. TAMAYO, “El creciente papel de la Iglesia en Cuba”, *El Nuevo Herald* 2012.

²⁹ J. P. SOMIEDO GARCÍA, *La diplomacia vaticana y su influencia como actor destacado en la actualidad de las relaciones internacionales*, Instituto Español de Estudios Estratégicos 2016.

³⁰ E. GALEANO, *Las Venas Abiertas de América Latina*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores 1971.

ciones del padre Armando Llorente, el sacerdote jesuita español que fue su maestro en la escuela³¹.

Como uno de los brazos del Vaticano, los jesuitas están haciendo actividades que se podrían considerar bajo el paraguas de la diplomacia pública de la Santa Sede. La oficina de comunicación de los jesuitas en Cuba, juntamente con las distintas parroquias y centros jesuitas de la isla, ha publicado algunos boletines informativos relatando las actividades que se llevan a cabo en la isla. Estos siguen el estilo de las actividades impulsadas desde el Vaticano que se mencionan previamente.

El número más reciente, de noviembre de 2018, presenta varios programas puestos en marcha por la Compañía. En el plano espiritual, se han desarrollado actividades tales como la inauguración de una nueva capilla en Camagüey o unos ejercicios espirituales en la vida diaria en el Centro Arrupe de Vedado, esto representa una forma de consolidarse en la sociedad, tanto desde una perspectiva física y material como desde la perspec-

tiva de la promoción de unos valores y un estilo de vida.

Asimismo, se ha inaugurado un nuevo Centro Loyola; estos centros son una herramienta que tiene la Compañía de Jesús para acercarse y transformar aquellos lugares que en Cuba llaman periféricos con la promoción de muy diversas actividades culturales y de formación³². Ejemplo de ello es otro de los centros con los que la Compañía cuenta en la capital, donde, desde su biblioteca y mediante sus actividades y festejos, se mantiene viva y se promueve la cultura cubana entre los vecinos.

Estas actividades, de promoción cultural y de valores que se llevan a cabo en los Centros Loyola y en las parroquias contribuye a crear una mentalidad de aceptación y percepción positiva de la Iglesia en Cuba y concuerda con la decidida apuesta de la Compañía de Jesús por hacerse presente y trabajar en “las fronteras”.

6. Conclusión

A pesar del triunfo de la Revolución y los consiguientes difíciles años para la relación de la Santa

³¹ BBC, *Visita del Papa a Cuba: ¿por qué Francisco le regaló a Fidel Castro un libro de Armando Llorente?* https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/09/150920_libro_lloriente_tutor_fidel_bm 2015

³² JESUITAS EN CUBA, *Boletín Informativo Noviembre* en Jesuitas Antillas www.antsj.org/Antillas 2018

Sede y Cuba, el paso del tiempo y el ejercicio de una política de acercamiento han favorecido la normalización de las relaciones entre ambas entidades. Aunque esta relación es aún compleja y debe desarrollarse siempre dentro de los límites que permite el sistema y la presión que ejerce el Gobierno de la isla, se podría afirmar que las acciones llevadas a cabo por el Vaticano durante las últimas décadas constituyen una piedra angular en el futuro de las relaciones de los dos estados.

El Estado Vaticano ha desempeñado un papel crucial empleando su diplomacia pública, una diplomacia basada en valores y en el acercamiento a la sociedad, creando nuevamente una imagen positiva de la religión entre la sociedad cubana. Si bien los pasos que se han dado son aún modestos y bajo el paraguas de un régimen fuerte y hermético, aspectos como el diálogo con terceros países, las visitas de los últimos papas, los programas de educación y estrechamiento de lazos con la sociedad han probado ser buenas herramientas del Vaticano para proyectar su imagen en este país caribeño.

El camino que hay que recorrer es aún largo, sin embargo, en regímenes estrictos y aislacionistas como el de Cuba, la diplomacia pública al estilo vaticano podría constituir una herramienta más efectiva que otras como las sanciones económicas o las amenazas militares para conseguir cambios de actitud en el régimen. Esta diplomacia cercana, destinada a la sociedad, aquella que es sencilla, que ofrece optimismo, y transmite unos valores e ideología a las personas que forman el país es aquella que conseguirá los objetivos del estado que la pone en práctica.

Una diplomacia que consiga crear en Cuba generaciones de personas comprometidas con la democracia, con el bienestar social y la prosperidad conseguirá, a largo plazo, un futuro mejor para la nación. Decía Pico Iyer, que, “por siglos, el mejor recurso de Cuba ha sido su gente”, y, si los distintos estados, a través de una diplomacia pública eficiente que llene los espacios políticos vacíos con acciones inteligentes sabe llegar a ese diamante en bruto que es la sociedad cubana, quizás el futuro de la nación sea más próspero que el que las políticas actuales les auguran. ■

La “modernidad ignaciana” como legado y oportunidad ante los desafíos civilizatorios

Juan Antonio Senent de Frutos

Universidad Loyola Andalucía

Email: jasenent@uloyola.es

Recibido: 7 de diciembre de 2018
Aceptado: 29 de diciembre de 2018

RESUMEN: No se trata aquí de una simple lectura histórica sobre la tradición ignaciana y jesuita en el contexto de la crisis de la modernidad. Se trata más bien de rescatar otras posibilidades históricas en cuanto nos ayuden hoy a reconstruir caminos de humanización que respondan o enfrenten los límites de nuestras indigencias postmodernas. Así, tratamos de hacer una contribución hermenéutica para ello. Esta lectura parte del sentido que el cuerpo social jesuítico e ignaciano da hoy a su propia tradición cultural e histórica y cómo desde esa tradición se quiere tender puentes y trabajar en las fronteras sociales y culturales de la sociedad global desde una vocación convivencial, dialógica e integradora. La hipótesis que planteamos es que una tradición como la jesuita e ignaciana que busca hoy una calidad intercultural, interreligiosa y ecológica de su presencia en el mundo y que se sigue inspirando en sus fuentes originarias, puede construir un modo de presencia desde esta lógica porque ya este modo estaba posibilitado en sus propias fuentes.

PALABRAS CLAVE: Modernidad ignaciana; ilustración; matriz cultural ignaciana; crisis de la modernidad; Compañía de Jesús.

«Ignatian modernity» as legacy and opportunity in the face of civilizing challenges

ABSTRACT: This is not a simple historical reading of the Ignatian and Jesuit tradition in the context of the crisis of modernity. It is rather a question of rescuing other historical possibilities insofar as they help us today to reconstruct paths of humanization that respond to or confront the limits of our postmodern indigencies. Thus, we try to make a hermeneutic contribution to it. This reading starts from the sense that the Jesuit and Ignatian social body gives today to its own cultural and historical tradition and how, from that tradition, we want to build bridges and work on the social and cultural frontiers of the global society from a convivial, dialogical and integrating vocation. The hypothesis we put forward is that a tradition such as the Jesuit and Ignatian tradition which today seeks an intercultural, interreligious and ecological qualified presence in the world, continues to be inspired by its original sources and can offer a cultural

alternative to the logic of modernity because this alternative was already in its own sources.

KEYWORDS: Ignatian modernity; enlightenment; Ignatian cultural matrix; crisis of modernity; Society of Jesus.

1. Los jesuitas desde la modernidad

La modernidad no puede entenderse como un proceso uniforme, aunque históricamente haya ido prevaleciendo una versión dominante de la modernidad, sino que se articuló y expresó en diferentes proyectos civilizatorios desde el Renacimiento. Una de estas formas modernas de responder a los desafíos socio-culturales del Renacimiento fue articulada por la Compañía de Jesús. A la luz de lo que hemos denominado una “modernidad ignaciana”¹ podremos, a nuestro juicio, entender la capacidad civilizatoria de la Compañía para responder a los desafíos socioculturales. Y ello por dos razones. La primera es que se pue-

de reconocer en esta tradición originariamente una calidad y capacidad civilizatoria (unas posibilidades latentes que son hoy buscadas y discernidas con respecto a otros caminos de realización) en la medida en que sigue inspirando y potenciando nuevos desarrollos socio-históricos con un carácter diferenciado con respecto al desarrollo hegemónico de la modernidad. Y segunda, que en el decurso histórico de esta tradición podemos encontrar actualizadas algunas de estas posibilidades.

Para ello, tratamos esta tradición espiritual y religiosa como una *matriz cultural ignaciana*. Es decir, se trata de considerar las virtualidades socio-históricas que se generan desde esta tradición espiritual. No implica una secularización de esta, sino su entendimiento a la luz de las realizaciones históricas y del pensamiento jesuita generado por la fecundidad histórica de esta espiritualidad para rehacer la vida humana en sus plurales dimensiones sociales. Con la búsqueda del entendimiento en profundidad y sapiencial de la “matriz cultural ignaciana”, se busca dar respuesta en última instancia a necesidades

¹ J. A. SENENT-DE FRUTOS, “Hacia una relectura de la matriz cultural ignaciana desde nuestras necesidades civilizatorias actuales”, en *Concordia. Revista internacional de filosofía* 66 (2014), 25-48. ID., “Ignatian Modernity as another kind of Modernity”, en H. SHELKSHORN – H. WESTERINK, *Reformation(en) und Moderne. Philosophisch-theologische Enkurgurden*, Vienna University Press, Viena 2016, 153-171.

civilizatorias que emergen de un triple campo de relación y acción:

- a) como una apertura a lo Otro del sujeto (a Dios, al espíritu, al sentido, al misterio, al fundamento último de la existencia, etc.);
- b) apertura a los otros seres humanos concretos, vivos y diversos, presentes y futuros, dentro y fuera de las fronteras sociopolíticas, económicas, de género, étnicas, culturales, religiosas, etc.;
- c) y finalmente apertura al mundo natural, corpóreo, físico, creado, biodiverso, etc.

Frente a las tres grandes fronteras alzadas por la modernidad hegemónica, esto es, la frontera de la trascendencia, de los otros socio-diversos y de la naturaleza, y que genera la crisis de insostenibilidad de esta modernidad dominante, esta tradición hoy busca, y de algún modo provee, unas respuestas para la justa relación o “reconciliación” con cada una de esas alteridades y para la articulación integradora y benefactora de los tres campos. Respuestas que tienen que ser, y que son de hecho, investigadas y que pueden ser apropiadas socialmente. A partir de aquí señalamos la clave hermenéutica para la relectura y reapropiación de esta tradición al servicio de la reconstrucción civi-

lizatoria. Y son estas necesidades e indigencias actuales las que nos guían en el entendimiento crítico del pasado, la que nos permite reconocer sus potencialidades mostradas (con sus propios límites) en el propio devenir histórico, y juzgar en su caso sus desviaciones, desvaríos y límites. Por tanto, se trata de entender el pasado *desde* nuestro presente como clave de discernimiento de este. Puesto que podemos conocer las decisiones, abstracciones y rupturas sobre las que se asienta la fecundidad histórica de las posibilidades que alumbró el mundo moderno (y de las posibilidades que cierra o margina), podemos reconocer, en su caso, otras tradiciones relegadas, periféricas o subalternas en su capacidad para un diálogo regenerador de las heridas de nuestro mundo. Ello nos permite situarnos en un *locus* concreto, en la tradición ignaciana, que está convocada a dar una respuesta desde sí misma y con su propia voz, en diálogo con otros contextos y experiencias.

No se trata de sacralizar míticamente un origen y legado particular, sino de una reapropiación reflexiva del mismo que permita alumbrar nuevamente las posibilidades socioculturales de desarrollo inscritas en el mismo y que pueden ser vistas como una expresión contextual de la riqueza universal de lo humano y que pueden

permitir seguir construyendo hoy historia. En este sentido, los “estudios jesuitas e ignacianos” no son simplemente para nosotros un campo de investigación o un objeto historiográfico, sino que pueden ser una oportunidad e inspiración práctica para seguir recreando modos de vida con calidad humana².

Llegados aquí entonces tendremos que precisar algunas cuestiones. Queda por delimitar lo específico de la aportación de la Compañía de Jesús, y con ella, de la familia ignaciana, en el trabajo en el mundo. La misión es confiada por la Iglesia que trata de dar una respuesta a las necesidades del mundo presente, y por ello es una tarea que va más allá de sus límites internos, y se realiza con otras personas “de buena voluntad” que participan de distintos contextos culturales y religiosos. Es aquí donde surge la pregunta por lo específico de la aportación ignaciana al mundo. Pues desde esa especificidad realizará su misión, y a mi juicio, debe

² Así hemos tratado de desarrollar el *International Symposium on Jesuit Studies* (Coorganizado por el Departamento de Humanidades y Filosofía-Universidad Loyola Andalucía y el Institute for Advanced Jesuit Studies-Boston College), celebrado en Sevilla los días 1 y 2 de junio de 2018. Las contribuciones se publican en ROBERT A. MARYKS – J. A. SENENT-DE FRUTOS (eds.), *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the complexities of Modernity*, Brill, Leiden 2019.

fundamentar la investigación social como parte de esa tarea. De aquí surge tanto el reconocimiento de un programa de trabajo que ya de hecho se está realizando de modo plural en el ámbito ignaciano y que debe ser proseguido de modo integrado para generar respuestas coherentes ante las comunes necesidades que la humanidad tiene que afrontar.

Ante el desafío actual a enfrentar encontramos en el pasado algunas experiencias culturales que desde la matriz ignaciana se han desarrollado. Esas otras experiencias que implicaron una *novedad* con respecto a otras prácticas de su época, ya desde el siglo XVI, en un contexto de mala praxis eclesial o de procesos de dominación colonial devastadores de las culturas originarias, podemos tratar de recuperar lo mejor de esta tradición en su voluntad de diálogo y de construcción de un mundo para todos, un respeto por las culturas originarias, unas alternativas a las estrategias hegemónicas europeas; u otro modo de presencia eclesial incluso frente a quienes llevaban a cabo procesos de ruptura con la Iglesia católica³; lo que no respon-

³ Las reglas “Para el sentido verdadero en la iglesia militante debemos tener” [Ej 352-370], que son la culminación de los ejercicios espirituales (cuando se tiene en cuenta el método propuesto por Ignacio), tratan de salvar el nosotros, no

de, a mi juicio, a causas fortuitas o indistinguibles. Considero que parten de las virtualidades que se liberaron a partir de la espiritualidad y del modo de proceder que marcaron Ignacio de Loyola y los primeros compañeros para el cuerpo de la Compañía en su presencia en el mundo. El que la Compañía no fuera siempre continuadora del espíritu y de su modo de proceder, es otra cuestión.

El alcance final y práctico del desafío sería movilizar modos de vida que generen riqueza humana y sostenibilidad en el contexto de la pluralidad del mundo. De ahí que no se trata simplemente de buscar verdades, claridades o de una ilustración arqueológica del pasado, sino de reconstrucciones de nuestro mundo desde modos de vida con calidad humana. Modos de vida que no agotan la creatividad y riqueza humana y que se saben fragmentos del hacer y del saber humano, pero que no son fragmentarios y que por eso

centrándose en cuestiones dogmáticas sino desde las actitudes que construyen y no impiden la relación comunitaria y social; y salvando el cuerpo eclesial, no impedir a otros (“el pueblo menudo”) el acceso a la verdad o considerarnos individualmente en plena posesión de la verdad. Adolfo Chércoles, SJ, es, a mi juicio, quien ha llevado a cabo una lectura verosímil, coherente con el *corpus* ignaciano, y no fragmentaria, ni contra-reformista de las reglas.

pueden colaborar y dialogar con otros desde su aporte específico a la común humanidad, y que buscan también una calidad personal, social, ecológica, intercultural e interreligiosa para un sostenimiento convivencial de la pluralidad del mundo. En este sentido, necesitamos recuperar tradiciones de sabiduría que se hayan hecho cargo no sólo de su especificidad, sino del reconocimiento y cuidado común de lo humano. A nuestro juicio, en la tradición ignaciana y jesuita hay una vocación originaria y persistente en el tiempo, también en este segundo aspecto de cuidado de lo común.

Así se puede entender históricamente en algunas experiencias y así lo siguen intentando en el ámbito jesuita e ignaciano inspirados en los consensos y orientaciones definidos en las últimas décadas postconciliares a través de sus congregaciones generales⁴. Y es desde esta lectura focalizada, interesada y discernida, desde donde queremos rescatar la novedad histórica y la potencialidad crítica que, de hecho, se manifiesta en grado eminente en algunos de sus miembros y en algunas de sus realizaciones

⁴ Especialmente desde la Congregación General 32 de 1974 hasta la CG 36 de 2016, se ha ido actualizando el sentido de la misión de la Compañía en el mundo.

históricas⁵. Y entendemos que esto no es casual ni arbitrario. Por ello, es preciso un trabajo de esclarecimiento de la fuente para hacer aflorar el núcleo cultural de esas realizaciones en diversos campos sociales, para a su vez responder a los desafíos actuales con una conciencia y una operatividad más profunda y eficaz.

2. La modernidad como contexto y como problema

Consideramos la modernidad, ahora en su versión dominante o hegemónica, y la juzgamos desde nuestra altura histórica, no sólo en un sentido cultural sino en un sentido civilizatorio más amplio como camino de realización para el conjunto de la sociedad, originariamente europea y occidental, y con vocación de ser modelo apropiable o impuesto al resto de pueblos del planeta. No pocos han hablado y diagnosticado sobre una cierta “crisis de la modernidad”,

⁵ En esta línea, destaco la última contribución de: B. MELIÀ, SJ, “Las reducciones jesuíticas de guaraníes en el marco teológico jurídico de la Escuela Ibérica de la Paz”, en *Antíteses* 21 (2018), 18-38. En este trabajo Melià muestra cómo la tradición jesuita que se proyecta en la “Escuela Ibérica de la Paz”, especialmente a través de autores como Suárez, puede verse en sintonía con las realizaciones de las reducciones guaraníes.

principalmente desde mediados del siglo xx. Esta crisis no supone la negación de su éxito o fuerza histórica en la capacidad de configuración de los modos de vida de diversos pueblos, y de sus beneficios éticos, científicos y de desarrollo material. Se trata más bien de la conciencia crítica de sus límites para el cumplimiento general de sus promesas de emancipación humana, y a su vez, la conciencia de su insostenibilidad socioambiental en el tiempo a nivel planetario⁶. Pero no se trata sólo de una dificultad “interna” sino también, de un déficit originario ante el exterior o hacia otros pueblos en su versión hegemónica o dominante, en cuanto proyecto racional y de racionalización del mundo humano y no humano de carácter unilateral e impuesto por un proceso complejo y sucesivo de colonización que persiste.

En esta línea, recogemos una visión de la crisis de la modernidad desde su exterioridad o periferia, realizada en el seno del Equipo Jesuita Latinoamericano de Re-

⁶ Un agudo diagnóstico de la imposibilidad de universalización fáctica o de la insostenibilidad material y ecológica de la civilización moderna y capitalista puede verse en I. ELLACURÍA, SJ, “Utopía y profetismo”, en J. A. SENENT (ed.), *La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*, Universidad de Deusto, Bilbao 2012, 401-449.

flexión Filosófica (1983) donde se señalaba que la línea hegemónica que la Modernidad globalizada ha producido implica una ruptura de las relaciones humanizadoras y fundantes de los individuos-grupos-instituciones frente a los otros, la naturaleza y Dios. En el diagnóstico del equipo, se denuncia aquella visión que limita al hombre a su ser económico (consumidor-productor) y político (ciudadano abstracto disminuido y manipulado), que reduce la naturaleza a simple recurso económico y que relega a Dios a ciertas funciones reguladoras. Así, el «horizonte cultural dominante, cuya matriz explicativa se encuentra en la Ilustración, debe ser juzgado desde sus efectos negativos: Masa de personas excedentes, naturaleza saqueada y destruida, Dios funcionalizado [...] Y de un modo global, ruptura de relaciones humanizadoras y fundantes»⁷.

Así, para Juan Carlos Scannone, SJ, el sentido histórico que se expresa en el proyecto moderno occidental

en relación con las otras tierras y pueblos es la “voluntad de absolutización”⁸ que cierra la temporalidad a lo nuevo de la historia, no dejando ser a los otros pueblos en su originariedad. Enrique Dussel muestra que la egología del conocimiento cartesiano del *ego cogito*, está precedida histórica y políticamente por una egología imperial del *ego conquirus*. En este sentido, la epistemología y la antropología moderna estarían preconstituidas en un proyecto político-imperial de los pueblos europeos sobre el “nuevo mundo”⁹.

En sentido análogo, muestran los análisis de los autores del giro decolonial que la modernidad es un modo de proyectar una particularidad que se globaliza imperialmente. Ese es el problema de la modernidad, por ello, la deficiencia moderna es la voluntad y el éxito en universalizar despóticamente. La cuestión entonces es el déficit consustancial de ser capaz de convivir con la diferencia (económica, política, legal, religiosa, de género, racial). El problema

⁷ Este texto colectivo está liderado a nuestro juicio por Ignacio Ellacuría, S.J. (1930-1989), y aparece recogido en *La lucha por la justicia: Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*. En el Archivo Ellacuría de la UCA de El Salvador, Centroamérica, se conservan dos manuscritos autógrafos del propio Ellacuría con esquemas suyos para este mismo documento.

⁸ J. C. SCANNONE, “Ontología del proceso auténticamente liberador”, *Panorama de la teología latinoamericana 1*, Salamanca, Sígueme 1975, 256.

⁹ E. DUSSEL, *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*, UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Plural Editores, La Paz 1994.

derivado es impedir la vida de los otros, por ello, se los asimilará y jerarquizará o se los eliminará. Este déficit lo expresa Mignolo como racismo moderno/colonial¹⁰.

De lo anterior podemos recoger unos desafíos a enfrentar y para tratar de responder en nuestro tiempo. Primero, en el campo de la inclusión social de los otros o de una justicia cosmopolita; segundo, en el trato adecuado en el campo de la pluralidad de formas de vida, de condición y de conocimientos; tercero, en cuanto al trato con la naturaleza de la que participamos ya que es nuestra casa común; y cuarto, en cuanto al modo en que articular la relación con la trascendencia.

Pues bien, si la tradición ignaciana se desenvuelve en el mismo momento epocal y contexto geopolítico, la pregunta relevante para nosotros es si esta tradición y su pensamiento responde a los mismos presupuestos y valores de fondo que la propia modernidad hegemónica va implementando históricamente, o si, por el contrario, esta tradición que surge también durante el propio desarrollo de la modernidad presenta una

alternativa para encarar de otro modo los desafíos antes enunciados. Esto es lo que queremos considerar en el siguiente apartado.

3. Modernidad y “modernidad ignaciana”

Si consideramos los desarrollos culturales que se dieron en Europa desde el siglo XVI, puede constataarse una diversidad de proyectos. En este sentido, Stephen Toulmin, revisando el rumbo y los giros internos en la propia modernidad en Europa y en su proyección global, señala el desplazamiento que desde el siglo XVII se da con respecto al humanismo del XVI, lo que se denomina el paso de un “Renacimiento” a un “Contra-Renacimiento”¹¹. Ello implicará un cambio en la mentalidad cultural que primará un proyecto racionalista de modernidad, donde se orienta a la búsqueda de la certeza, lo seguro, lo generalizable y atemporal, y tendrá prevalencia el cultivo de una filosofía racionalista y el desarrollo de las ciencias físico-matemáticas, lo que dará paso a las ilustraciones europeas. Por ello, según Toulmin, la incompreensión que se produjo en buena medida a principios del XVII, época en la que

¹⁰ W. MIGNOLO, “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento: Saberes, (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, en *Revista de filosofía* 74 (2013), 7-23.

¹¹ S. TOULMIN, *Cosmópolis: El trasfondo de la Modernidad*, Península, Barcelona 2001, 51.

Descartes promovió un paradigma del conocimiento que renunciaba a “áreas de estudios como la etnografía, la historia o la poesía, tan ricas en contenido y contexto, para concentrarse exclusivamente en áreas abstractas y descontextualizadas como la geometría, la dinámica y la epistemología”¹².

En este sentido, autores como Descartes fundan en el campo cultural en Europa esa nueva orientación como la más auténtica o propia del espíritu moderno, donde como contraparte de este proyecto intelectual se encuentra un sujeto epistémicamente abstraído, descontextualizado y descorporeizado. Este sujeto queda reducido a individuo en lo personal, y a un único modelo “racional” de ser humano y de responder a lo real, esto es, a un único patrón cultural que tiene supuestamente la legitimidad y la capacidad de imponerse a todos los demás y de sustituirlos. Este sujeto, en el plano epistémico, llega a ser absorbido por el propio conocimiento. En ese contexto, el sujeto ya no es un trozo del universo, ni una criatura racional, sino que es algo en cuyo saber va contenido todo el universo. Por ello, el sujeto ya no es polo del universo sino envolvente del mismo.

¹² *Ib.*, 19.

Así, frente a este camino moderno trazado desde el siglo xvii, Toulmin retrotrae la historia de la modernidad al siglo xvi con la emergencia de la retórica como estrategia intelectual de adaptación a la diversidad de sujetos y al contexto, a lo singular y temporal. Ello encamina el campo cultural en otra dirección. Este paradigma cultural estaría, pues, en conflicto con el paradigma de la objetividad propio de la estrategia intelectual del siglo xvii y siguientes. Pero no sólo se puede reconocer esta otra estrategia intelectual en los grandes intelectuales del xvi, sino también como ilustran los estudios de John W. O’Malley¹³, la Compañía de Jesús puede ser vista como una institución religiosa específicamente “moderna” por su atención a lo particular, por su planteamiento de adaptación o acomodación a lo personal y cultural¹⁴.

Creo que es una manera adecuada de caracterizar esta tradición, pues

¹³ Muestra John O’Malley que “un aspecto de la *forma mentis* retórica era su imperativo por la adaptación, un aspecto que coincidía con el modo de proceder de los jesuitas, que lo impregna todo”. J. O’MALLEY, *Los primeros jesuitas*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 1993, 314.

¹⁴ S. SCHLOESSER, “Accommodation as a Rhetorical Principle: Twenty Years after John O’Malley’s *The First Jesuits* (1993)”, en *Journal of Jesuit Studies* 1/3 (2014), 347-372.

ello está en sintonía con lo que se trasluce en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús sobre el modo de gobierno jesuita o la estrategia de intervención, comunicación y de acomodación en la práctica y en cada contexto de intervención, que no pretende ser “teledirigida” sino permitir una “adaptación retórica” o acomodarse a personas, tiempos y lugares para mejor acertar en la interacción con los otros sujetos y en la realidad¹⁵. Ello entra en sintonía con experiencias y realizaciones históricas de los jesuitas que buscaban una adaptación a los sujetos de destino de la intervención para no devenir continuadores o generadores de despotismo, como el caso de las reducciones del Paraguay, de los ritos chinos, o el diálogo de saberes y el interés y cuidado de la cultura de los otros como se puede reconocer en pioneros jesuitas de la “acomodación” e inculturación como Alessandro Valignano, Mateo Ricci, Michele Ruggieri en Asia¹⁶, o Alonso de Barzana en

¹⁵ S. ARZUBIALDE et al. (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1993, 91.

¹⁶ Destaco ahora, por su carácter menos conocido, pero justamente decisivo en la definición del modo de presencia y diálogo con la cultura local y tradicional en China, la obra pionera, en cuanto abrió camino a las realizaciones en China de Ricci y otros compañeros, del jesuita napolitano Michele Ruggieri (1543-1607).

América¹⁷. Estas formas adaptadas y respetuosas de interacción social fueron después combatidas en los siglos XVII y XVIII por un espíritu uniformador y colonizador. Por ello, podemos decir que frente a la geopolítica colonial moderna que las potencias europeas van proyectando por el mundo, con más claridad e intensidad desde el siglo XVII en adelante; la modernidad ignaciana va articulando en general una geopolítica convivencial con un cuidado de los pueblos del mundo y de sus culturas¹⁸. A nuestro juicio, esta diferencia no fue respetada por las potencias europeas, sino ciertamente combatida hasta alcanzar la supresión de la Compañía de Jesús, primero política, y después, eclesiástica¹⁹.

En sentido análogo, cabe también aludir al análisis que realiza Karl Rahner sobre el carácter moderno

Cf. T. MEYNARD – R. VILLASANTE, SJ (eds.), *La filosofía moral de Confucio por Michele Ruggieri. La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*, Mensajero-Sal Terrae, Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Santander 2018.

¹⁷ W. SOTO, SJ, *Alonso de Barzana, SJ (1530-1597): El Javier de las Indias Occidentales*, Mensajero, Bilbao 2018.

¹⁸ Cf. T. BANCHOFF – J. CASANOVA (eds.), *The Jesuits and Globalization. Historical Legacies and Contemporary Challenges*, Georgetown University Press, Washington 2016.

¹⁹ J. LACOUTURE, *Jesuitas I*, Paidós, Barcelona 2006, 531-579.

de la institución jesuita y de la espiritualidad que la funda y sostiene. Señala Rahner, al hacer hablar a Ignacio de Loyola en primera persona, que “lo que en mí hay de nuevo y de peculiar es típico de esa Edad Moderna”²⁰. En este sentido, destaca la defensa de la libertad de conciencia individual por medio de la teología moral probabilista. Junto a ello, también una defensa de un humanismo que busca salvaguardar la libertad y la naturaleza humana, así como la apertura dialógica de la propuesta de humanización y de salvación a las otras culturas de la humanidad²¹. Esta visión rica y optimista de las posibilidades del ser humano se funda también en el ámbito del “individualismo místico o religioso”. La interioridad del sujeto puede ser lugar de la experiencia personal de Dios. Aun cuando ello se integre en una mediación comunitaria o eclesial, no anula ni sustituye la centralidad de esta posibilidad. Por ello, la obediencia eclesial, en este contexto, no puede consistir en el cumplimiento inauténtico y heterónimo de mandatos religiosos o eclesiales²².

Ahora bien, no sólo se trata de señalar el carácter moderno de la institución jesuita, sino más específicamente y con mayor relevancia, de considerar su propia especificidad. Esa distintividad moderna, en su caso, es la que le posibilita su propia fecundidad para enfrentar los desafíos en el contexto de la crisis de la modernidad hegemónica.

Hay que tener en cuenta que tanto los *Ejercicios espirituales* como la orden jesuita se gestan a mediados del siglo XVI como una respuesta a los desafíos epocales que en la primera modernidad compartían los primeros jesuitas junto con la Iglesia ante Europa y el resto del mundo. Estos *Ejercicios* proponen un método de oración que no consisten simplemente en una forma de indoctrinamiento sino que es un método de trabajo con la sensibilidad y la afectividad (que están en la base de las potencias del alma)²³, que supone una “reconversión li-

²⁰ K. RAHNER, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Sal Terrae, Santander 1979, 32.

²¹ *Ib.*, 26.

²² *Ib.*, 5-6.

²³ Ya Aranguren constató, hace más de medio siglo, que la tradición ignaciana no es únicamente una forma de espiritualidad o un asunto religioso, sino que justamente en cuanto supone un trabajo con las estructuras de la subjetividad humana genera un *ethos* que tiene por ello una virtualidad social e histórica. Este autor lo denominó la “escuela ignaciana de formación del carácter”, J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *Ética*, Biblioteca Nueva, Madrid 2003, 71.

bidinal”²⁴. Desde ahí se posibilita al sujeto la creatividad para desarrollar otros modos de responder a la realidad y en su caso confrontarse con otras respuestas desde su orientación cristiana²⁵.

Desde ahí, se puede entender más cabalmente el trasfondo de sentido de la concepción metafísica de Suárez. Se trata de una comprensión metafísica donde lo real, y a su vez lo humano, está atravesado por la presencia divina que quiere y labora por el bien de los sujetos y de la creación [Ej 230-237].

Por ello, desde la cosmovisión que surge de los *Ejercicios*, las criaturas se hallan en una relacionalidad fundante, providente y orientadora al sumo bien, que adquiere en el supuesto humano por su semejanza a Dios, una responsabilidad ante sí mismo y ante el conjunto de la creación de cooperar hacia ese bien. Cuando esta responsabilidad opera en el ámbito político, se debe orientar por el criterio de la búsqueda del bien más universal en términos ignacianos, o formulado de modo clásico, por el criterio del bien común. ■

²⁴ C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica de los Ejercicios espirituales*, Sal Terrae-Mensajero, Santander 2003, 43.

²⁵ El núcleo de la diferencia ignaciana se sitúa en el trabajo con la interioridad del sujeto, en orden a posibilitar otra praxis más libre y humanizadora al estilo de Jesús. Pero esa capacidad moral también se reconoce y busca potenciar en los otros. Se trata de considerarlos en tanto que sujetos capaces (o que pueden ser ayudados a ser más capaces) de alcanzar una adecuada praxis. No es simple adoctrinamiento heterónomo o mera imposición, sino primero el reconocimiento de la común humanidad, de su autonomía y desde ahí también la crítica posible a lo que se considere desviado [Ej 22]. En virtud de ello, los jesuitas pudieron practicar lo que hoy llamaríamos un diálogo intercultural e interreligioso.

La teología en tiempos de inclemencia

José Manuel Caamaño López

Director de la Cátedra Francisco J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión

E-mail: jclopez@comillas.edu

Recibido: 20 de diciembre de 2018

Aceptado: 15 de enero de 2019

RESUMEN: Aunque parezca un tópico decirlo, lo cierto es que no corren buenos tiempos para la teología, sobre todo para dedicarse a ella vocacional y profesionalmente. Con todo, quizá hoy más que nunca, la formación teológica es imprescindible de cara al futuro de la Iglesia, y no solo para las vocaciones religiosas, sino para todos aquellos que forman parte de la comunidad eclesial y que, por tanto, participan también de la misión evangelizadora de la Iglesia. En este sentido en el presente artículo se señalan cuatro factores que hacen de la teología algo necesario de cara al futuro.

PALABRAS CLAVE: Teología; laicos; ciencia; secularización; formación; verdad.

Theology in times of inclemency

ABSTRACT: Although it may seem a cliché to say it, the truth is that these are not good times for theology, especially for dedicating oneself to it vocationally and professionally. Nevertheless, perhaps today more than ever, theological formation is indispensable for the future of the Church, and not only for religious vocations, but for all those who form part of the ecclesial community and who, therefore, also participate in the evangelizing mission of the Church. In this sense, the present article points out four factors that make theology necessary for the future.

KEYWORDS: Theology; laity; science; secularization; formation; truth.

1. **Introducción: la teología en tiempos de inclemencia**

Es ya un tópico decir que no corren buenos tiempos para la teología, al menos por las dificultades concretas y prácticas que tiene hoy dedicarse a esa disciplina que, sin

embargo, ha sido en otro tiempo quizá la más sublime de las tareas humanas, algo que hace que dedicarse a ella no solo sea todo un reto y un atrevimiento, sino que incluso tenga un cierto carácter contracultural. Entre las dificultades que justifican esta afirmación

quizá se podrían señalar al menos las siguientes¹:

1. La complejidad de la idea de Dios y las transformaciones que afectan a las religiones.
2. La preeminencia del método científico y los reduccionismos provenientes de algunas corrientes como el naturalismo ateo.
3. La crisis del lenguaje simbólico que tanta importancia tiene en el saber teológico.
4. La secularización de muchos ámbitos de la vida humana.
5. El cambio de valores, que también incide en los valores religiosos.
6. La difícil presencia de la teología en la plaza pública y en el ámbito educativo.
7. Dificultades internas a la teología misma para articular de forma adecuada la herencia recibida con la creatividad necesaria para hacerse significativa. A esto se unen las distorsiones que en ciertos casos se hacen de la idea de Dios para justificar determinados intereses de otro orden.

¹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El lugar de la teología*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 1986, 100ss.

Seguramente existan otras, pero aún así las dificultades mencionadas no son pocas y constituyen una llamada a seguir avanzando en una mejor comprensión de la idea de Dios, a pesar de los vientos que puedan soplar en contra. Ahora bien, uno puede preguntarse: ¿por qué dedicarse a la teología? ¿Por qué dedicar tiempo, entre todas las cosas que nos ocupan, a pensar sobre el ser humano, sobre el fenómeno religioso, sobre Dios, sobre Jesús o sobre la Iglesia? ¿No es eso algo reservado para aquellos que van a acceder al ministerio ordenado? ¿Tiene sentido que, por ejemplo, un laico estudie Teología sabiendo de antemano la dificultad posterior para dedicarse a ella en exclusiva? Es posible que ya cada uno tenga su respuesta a estas cuestiones. Porque en el fondo la Teología es una vocación para la cual todos tenemos nuestras motivaciones últimas y nuestras razones personales. Pero tampoco podemos ser ingenuos, dado que, a la vista de la situación, no cabe duda de que para muchas personas la Teología no deja de ser un segundo amor o un romance al que atender en momentos concretos de especial disponi-

bilidad temporal², de modo que en muchos casos queda reducida a una formación complementaria que se hace por gusto, pero sin mayor interés académico, lo cual tampoco tiene por qué ser del todo negativo.

Pero es aquí precisamente en donde pienso que debemos defender y promover la formación teológica aún siendo conscientes de las dificultades “profesionales” de la misma. Porque además la Teología en el futuro tendrá que ser inevitablemente una “vocación eclesial compartida” por los creyentes, ordenados y no ordenados, mujeres y hombres, de modo que también la Iglesia necesitará laicos formados y preparados para asumir responsabilidades en el día a día de la Iglesia, también en el ámbito teológico.

Y en este sentido señalaré algunas de las razones o factores que hacen que formarse en Teología sea no solo algo necesario para quien tenga que desempeñar funciones eclesiales en el futuro, sino también algo imprescindible para el conjunto de los creyentes. Me limitaré a cuatro.

² Cf. P. CASTELAO, “Os leigos e a teología. Pensamentos, vivencias e ficcións”: *Encrucillada* 173 (2011), 39-53.

2. La teología es importante porque Dios es el gran tema de todos los tiempos

Existen una serie de cuestiones que o bien son coyunturales o bien se nos hacen más actuales en determinados momentos concretos. Sin embargo, la cuestión de Dios parece que siempre, de una u otra forma, aparece ante nuestros ojos. Es cierto que pueden existir motivos concretos que la hagan más o menos visible, pero aún así parece que la cuestión o la pregunta por Dios no es coyuntural, sino que acaba por imponerse al pensamiento humano en todo tiempo y lugar, aunque sea bajo la forma de su negación. Karl Rahner tiene un breve escrito titulado *Dios, el problema de nuestro tiempo* en el que dice que “los problemas más importantes son quizá aquellos que los hombres de la actualidad no consideran particularmente importantes”. Y sin duda la cuestión de Dios es una de las cuestiones por excelencia de la historia del pensamiento. Y quizá lo sea porque detrás de esa magna cuestión está implícita también la pregunta por el sentido de todo cuanto existe. Por eso –parafraseando a Ortega– se puede decir que la cuestión de Dios es el gran tema de nuestro tiempo, pero del nuestro y quizá también de todos los tiempos.

Casi todo el mundo conoce el proceso de secularización que a lo largo de la Modernidad ha ido afectando, al menos en los contextos de occidente, a la relación de las personas, de las instituciones e incluso de las sociedades con respecto a las religiones y a las iglesias. De hecho, este proceso, agudizado en el siglo XIX y XX, dio lugar a lo que se conoce como “tesis de la secularización”, y cuyo núcleo central estaba en que el proceso de modernización de la sociedad traería consigo la diferenciación estructural de las esferas seculares –Estado, economía y ciencia– respecto de las esferas religiosas. Y además como resultado de esta diferenciación se producirían aún tanto la decadencia de la religión como su exclusión a la esfera de lo privado. Sin embargo, la sociología religiosa de las últimas décadas nos hizo ver ya que las tesis de la secularización se han equivocado en algunas de sus predicciones o al menos que no se han cumplido del todo, de manera que no existe una relación lineal entre modernidad y declive de la religión, algo muy estudiado, entre otros, por Peter Berger. Y esto lo vemos en varios hechos significativos que nos permiten hablar ya de una etapa de postsecularización. Basta ejemplificarlo con tres hechos.

En primer lugar, en el hecho, quizá dramático, de que con el disgusto por la modernidad se ha producido, a partir de los años 70, una irrupción de distintos movimientos –al lado de los ya existentes– bajo el signo de lo que Gilles Kepel llamaría “revancha de Dios”. Es decir, que no se trataba ya de intentos de *aggiornamento* de las Iglesias, sino que surgieron respuestas de reacción contra la pretensión de construir una modernidad sin Dios, o incluso de una razón sin valores. Por eso son movimientos de tipo fundamentalista y tradicionalista, que claman por un orden distinto y que conducen muchas veces al fanatismo con el consecuente rechazo no solo del laicismo, sino incluso de la laicidad y de la misma modernidad. Es decir, que parece que Dios ha vuelto a la escena pública, pero con un enorme ánimo de revancha contra los intentos secularizadores que pretendían su exclusión.

En segundo lugar, también ha surgido un nuevo fenómeno –nuevo al menos en su alcance–, y se trata del nacimiento de formas de religión al margen de las religiones tradicionales o institucionalizadas. Hace años lo expresaba muy bien el filósofo español José Luis Aranguren cuando decía que “parece indudable que asistimos al retroceso de las ‘iglesias’ y al avance

de las ‘religiones’”. Este es un fenómeno interesante porque lo que nos hace ver es la aparición de un nuevo reencantamiento del mundo representado en eso que algunos han llamado “religiones de sustitución”, y que tienen unas características que, en cierto sentido, se nutren de los elementos definitorios de lo que se ha dado en llamar “modernidad líquida”, a saber: formas religiosas muy individualizadas, religiones sincréticas a la carta, religiones sin dogmas, religiones que disocian los elementos constitutivos de la fe (creencia, moral, pertenencia, práctica...), y religiones en donde lo emocional sustituye a lo reflexivo. Esto es lo que de alguna forma representaría el fenómeno del *New Age*, pero también otras formas religiosas o pseudorreligiosas que podemos ver a nuestro alrededor. ¿Quién no ha oído hablar de la Cienciología, de las nuevas espiritualidades, o de personas que dicen creer en algo (una especie de energía) que nos conecta con los demás y con el Universo como en la película de *Avatar*, pero sin la idea de un Dios personal? ¿Y quién no ha oído hablar también de todos los fenómenos sectarios que, más que seguidores, lo que buscan son adeptos? Sin duda son fenómenos que ponen la cuestión religiosa, la cuestión de Dios, en el centro de nuestras preocupaciones.

Y, en tercer lugar, no podemos olvidar la continuidad, e incluso la expansión, de las denominadas religiones tradicionales, como por ejemplo el islam, el hinduismo, el budismo, el judaísmo o el cristianismo, que representan una parte considerable de la población mundial. Ciertamente estas religiones no son uniformes y han tenido transformaciones, tanto en su interior como en su presencia social. Incluso puede ocurrir que haya gente que, sintiéndose parte de una de esas religiones e iglesias concretas, sin embargo, no siempre esté en sintonía con todo lo que ellas afirman o con las iglesias en las que se encarnan. De hecho, también aquí tenemos una crisis de pertenencia, algo que vemos, por un lado, en la práctica religiosa como puede ser la participación en los sacramentos, y, por otro lado, en ciertas ideas extendidas entre algunas personas que con frecuencia afirman creen en Dios o creer en Jesús, pero no en la Iglesia ni en los curas, lo cual no deja de ser curioso y algo que, probablemente, deriva de un déficit en la comprensión de lo que significa la misma Iglesia.

En definitiva, lo que podemos decir es que la cuestión de Dios sigue siendo muy importante, pero lo es en un momento caracterizado por un enorme “pluralismo religioso”, algo que hace que la teología ad-

quiera todavía mayor importancia, sencillamente porque en este contexto plural es necesario justificar razonablemente y con fundamento la propia opción religiosa, dado que mucha gente ya no es cristiana porque sí, sino como fruto de una elección personal quizá más auténtica y más madura. Esto es muy importante para la misión evangelizadora a la que somos llamados. Una misión que parte del diálogo, pero sabiendo que este diálogo solo es posible y auténtico desde la propia identidad, sencillamente para no diluir ni distorsionar a base de sincretismos lo esencial de nuestra fe. Y quizá por eso el mejor antídoto contra el fundamentalismo sea una teología auténtica, profunda y crítica, que hable de Dios con veneración y respeto, pero también de forma significativa para la vida. Y por lo mismo la mejor teología será aquella que sea capaz de ponernos en contacto directo con Dios, aquella que, en el caso del cristianismo, transparente de la manera más significativa posible la buena noticia de Jesús para la vida de las personas.

3. La teología es importante para dar razón de la fe en un contexto plural

Ya sabemos que la situación de la Teología en la sociedad no es fácil,

especialmente en los ámbitos académicos, pero no solo. De aquí que quizá hoy, como decíamos más arriba, la Teología no deje de tener una gran vertiente contracultural. Ahora bien, ¿qué es la Teología para que tenga que ser relevante a pesar de los vientos que soplan en contra?

La Teología se puede definir de muchas formas, con definiciones que seguramente pueden tener sus ventajas y también sus límites. Pero, en el fondo, quizá tuviera razón el teólogo reformado calvinista Karl Barth cuando decía que la Teología no es sino una “alabanza del Creador”³, dado que por su misma epistemología y estructura la Teología implica una disposición previa que viene determinada por la gracia y por la fe. Quizá por eso podamos decir incluso que la Teología empieza en el momento en el que alguien se pone en oración delante de Dios.

Ahora bien, la Teología, aunque pueda surgir desde una reacción ante la experiencia de la fe, no se identifica con ella (un creyente no es un teólogo), sino que es la necesidad de dar razón de esa misma experiencia y de sus contenidos fundamentales. Y esto la Teología,

³ K. BARTH, *Introducción a la teología evangélica*, Sígueme, Salamanca 2006, 35.

en cuanto ciencia o disciplina, lo hace recurriendo a una metodología y a una epistemología específica, que además se nutre de una sabiduría desarrollada a lo largo de los siglos. Y por ello también existen muchas teologías e incluso diferentes perspectivas dentro de una misma teología, es decir, dentro de aquella Teología encarnada en una religión precisa y con una estructura eclesial o institucional concreta. Ahora bien, todas ellas remiten a un objeto formal que nosotros nombramos como "Dios". Y quizá incluso habría que introducir reservas si nos referimos a religiones sin Dios, con todo lo que eso significa.

Y aquí ya existe una dificultad: ¿cómo podemos decir algo de Dios? ¿Cómo hablar de esa realidad o Ser en el cual creemos pero que, sin embargo, no es objeto de análisis como puede ser cualquier otra realidad concreta o experimental? En cualquier caso caben pocas dudas acerca de que hablar de Dios no es fácil, de que siempre corremos el riesgo de la blasfemia, y de que en el fondo jamás podemos agotar el sentido de lo que decimos cuando pronunciamos la palabra Dios. Quizá por ello la Teología sea una ciencia humilde y los teólogos nunca deberían ser autocomplacientes. Hace poco el Papa, en su Constitución apostóli-

ca *Veritatis gaudium* sobre las Universidades y Facultades eclesísticas, decía que "el teólogo que se complace en su pensamiento completo y acabado es un mediocre. El buen teólogo y filósofo tiene un pensamiento abierto, es decir, incompleto, siempre abierto al *maius* de Dios y de la verdad". Podemos pensar y hablar de Dios, pero, como es obvio, lo hacemos de la forma en que podemos hacerlo, que no es sino a través de nuestro propio lenguaje humano y salvando la infinita distancia Creador-criatura. Y esto es lo que hace la Teología, intentar comprender el misterio de Dios y el significado de la fe para la propia vida humana. O dicho con palabras de la primera carta de Pedro: la teología busca dar razón de la esperanza, que es también razón de la fe (evitando tanto el racionalismo como el fideísmo).

Y además nosotros hacemos teología desde una situación concreta: desde unas fuentes, desde una tradición, desde una comunidad eclesial, etc., es decir, en referencia al Dios revelado en Jesús de Nazaret al que llamamos "el Cristo". Y si hay algo que es relevante en esta forma específica de hablar de Dios es el Credo. Y lo es porque en él se encuentran los pilares esenciales de aquello en lo que los cristianos creemos. Por eso, en el fondo, la

teología cristiana y católica viene a ser una profundización, explicación y especulación sobre el conjunto de verdades sintetizadas en el Credo y sus implicaciones para la vida de aquellos que participan de la vida cristiana: ¿Qué significa que Dios es creador? ¿Qué significa la Trinidad? ¿Qué significa la salvación o la resurrección de los muertos? ¿Qué es la Iglesia? A eso intenta responder la Teología cristiana y por eso es tan necesaria para la misión evangelizadora que tenemos todos los cristianos.

4. La teología es importante ante el avance del cientifismo

No hay duda de que la ciencia y la tecnología son algo fundamental para el desarrollo humano. Sin embargo, la relación de la tecnociencia con la teología no está exenta de dificultades, algunas de las cuales descansan o bien sobre mitos o bien sobre distorsiones. Permítanme ilustrarlo con dos ejemplos:

1. Hace un tiempo salía publicado un estudio de un grupo de investigación de la Universidad alemana de Colonia (liderado por Olga Stavrova) en el que se decía que, en la mayor parte de países analizados, la

fe en el progreso científico y tecnológico daba mayor felicidad que la fe religiosa. La noticia del suplemento *Papel* del periódico *El Mundo* en la que se comentaba el estudio llevaba como título la siguiente pregunta: “¿Nos hace la tecnología más felices que Dios?”. Es posible que la orientación del estudio pueda causar extrañeza, pero lo cierto es que también muestra la existencia de un malentendido de fondo tanto en la comprensión de la ciencia y la tecnología como, y quizá, sobre todo, en el significado de la religión.

2. En segundo lugar creo que es relativamente fácil constatar la idea, bastante extendida, de que la religión, y en especial la Iglesia Católica, mantiene un conflicto permanente con la ciencia, algo comprobable en las visiones existentes sobre algunos casos como el de Servet, Bruno o Galileo, entre otros. Ideas, por otro lado, muy difundidas a través del cine o incluso de la literatura, en donde la mezcla de realidad y ficción hace que mucha gente confunda una cosa con la otra si no está suficientemente introducida en estas cuestiones. Basta mencionar la última novela de Dan Brown titulada *Origen* o, a mi modo de ver,

la película *Altamira*. Podemos decir que a Galileo lo encerraron en una cárcel o que lo asesinaron algunos jerarcas eclesiales y todavía habrá gente que se lo toma en serio a pesar de que sabemos que ninguna de esas cosas ocurrió. Porque sin duda hay casos de conflicto, pero cuya razón última no está siempre en la relación entre ciencia y religión, sino que en prácticamente todos los casos se deben a otros motivos. De hecho, y más allá de la propaganda, son muchos los historiadores de la ciencia, y también de las religiones, que nos han hecho ver, con el rigor del análisis de los datos existentes, que existe mucho mito más allá de la realidad, de manera que la historia entre ciencia y religión es más compleja de lo que en principio parece. En este sentido existe un libro publicado hace unos años con el título de *Galileo goes to jail* (Galileo va a la cárcel)⁴, y en el que un grupo de especialistas, tanto creyentes como no creyentes, pasan revista a veinticinco mitos sobre estas cuestiones. Hace poco incluso tuve ocasión de leer un párrafo de

un libro de texto en el que se decía que hasta Magallanes todo el mundo pensaba que la tierra era plana (acompañado de una viñeta con los barcos precipitándose al vacío por el borde), una idea también muy extendida y que no es sino el fruto de un error histórico, a pesar de ciertas imágenes transmitidas en la historia del arte.

Seguramente los ejemplos e ideas podrían multiplicarse, pero creo que con esta muestra es suficiente para mostrar que aún existe, tanto en la cultura general como en algunos ámbitos académicos, esa idea de que entre la ciencia y la religión se da un conflicto irresoluble, lo cual no deja de plantear un reto interesante tanto para la ciencia como para la religión, así como para nuestra manera de hablar de Dios en un contexto tan tecnificado como es el actual.

El caso es que la visión del conflicto ha tenido una gran incidencia en la cultura popular e incluso intelectual. Hay quien sigue pensando no solo que se trata de dos visiones de la realidad contradictorias entre sí, sino también quien piensa que la religión, y de manera particular la Iglesia Católica, supone un freno o un impedimento para el desarrollo de las ciencias, lo que

⁴ R. L. NUMBERS (ed.), *Galileo goes to jail*, Harvard University Press, Cambridge 2009.

implica la necesidad de buscar una adecuada visión de la ciencia, pero que también es un reto de cara a la formulación o expresión concreta de las verdades de fe y de nuestra manera de hablar de Dios, dado que es posible que no siempre lo hayamos hecho de la forma más adecuada. Tenemos que hablar de Dios, pero tenemos que hacerlo mejor.

Ahora bien, decir que la tesis del conflicto es un mito no implica no reconocer que no existieran dificultades, pero reconociendo que tales dificultades no fueron en su mayoría tanto por los descubrimientos científicos cuanto por la forma de articularlos con las verdades de fe. Dicho de manera más ilustrativa: tanto Giordano Bruno como Galileo Galilei (y más allá de la injusticia histórica cometida con ellos) no fueron condenados por sus descubrimientos o tesis científicas, sino por sus ideas religiosas heréticas. Esto es lo que nos están mostrando desde hace tiempo los grandes historiadores de la ciencia y de la religión. Porque la fe, aunque incida sobre la realidad, hace referencia a ámbitos de la persona y de esa misma realidad que, en último término, son inaccesibles para la ciencia y la tecnología. De hecho, dice el Papa en LS citando a Juan Pablo

II que “la ciencia y la tecnología son un maravilloso producto de la creatividad humana donada por Dios”. Pero si a esto añadimos la multitud de afirmaciones que se vienen vertiendo sobre la religión desde ámbitos como el del naturalismo ateo (R. Dawkins, por ejemplo⁵) o desde ciertos sectores del llamado trans y posthumanismo, así como también las visiones que sobre algunos descubrimientos científicos se propagan desde ambientes religiosos afortunadamente más bien minoritarios, vemos enseguida la necesidad de seguir profundizando en esta compleja relación entre ciencia y teología o religiones, tanto en su dimensión más general, como en algunas de las problemáticas que afectan a su interacción concreta.

En este sentido son muchos los retos que la teología tiene que afrontar en el futuro para evitar distorsiones, tanto de la ciencia como de la imagen de Dios transmitida por las diferentes tradiciones religiosas. Dicho de otra manera: la teología es esencial para una adecuada articulación entre los desarrollos de la ciencia y las aportaciones de las religiones. Porque además el positivismo ha

⁵ C. CAÑÓN, “El nuevo ateísmo”: *Pensamiento* 261 (2013), 1057-1068.

impregnado, a veces inconscientemente, gran parte de la cultura durante los siglos XX y XXI, lo que unido a los progresos de la ciencia moderna y contemporánea ha ido generando nuevas formas de esperanza en las cuales el imperativo tecnológico y la propia tecnocracia filosófica derivada del positivismo, se están dejando sentir también en la concepción de la verdad y en su reducción a la dimensión objetivo-experimental. Por eso surge ya una ciencia sin referentes y, de alguna manera, al menos para muchas personas, parece que llegará el día en el que la ciencia lo pueda todo, algo que incluso ha generado eso que Miguel de Unamuno llamaba “superstición cientifista”⁶, y que podemos verificar en la preeminencia actual del método científico experimental. Y aquí la teología tiene mucho que decir, al menos en la clarificación y transmisión de temas de tanta densidad como la creación, la salvación, el mal y, en el fondo, sobre la cuestión de la verdad. Repito: tenemos que hablar más y mejor de Dios.

⁶ M. DE UNAMUNO, *Mi confesión*, Sígame, Salamanca 2011, 56. Yuval Noah Harari habla en su obra *Homo Deus* de “tecnoreligiones” procedentes tanto de Oxford como de Silicon Valley: Boston, Kurzweil, Diamandis, etc.

5. La teología es importante para la búsqueda de la verdad ante la reducción y la fragmentación del saber

La teología habla de verdad, una palabra bastante compleja. “La verdad es molesta”⁷, decía Jean Daniélou: “cuando se habla de la verdad, algo se crispa en el alma de muchos hombres de nuestro tiempo”. ¿A qué se debe tal molestia, irritación y crispación ante la afirmación de la verdad? Entre los motivos para tales reacciones Daniélou señalaba la evolución del espíritu científico, por el cual la comprensión de la verdad sometida a las hipótesis en revisión continua deja poco espacio a la metafísica y a la fe, de manera que “a la noción de certeza sustituye la de aproximación; al sentido de la verdad, el de la búsqueda”. De hecho, también en el año 2009 el filósofo italiano Gianni Vattimo publicaba un ensayo titulado *Adiós a la verdad*, un título que a su juicio expresa “de manera más o menos paradójica, la situación de nuestra cultura actual, ya sea en sus aspectos teóricos y filosóficos, ya sea en la experiencia común”.

Ahora bien, que la verdad se haya convertido en problemá-

⁷ J. DANIELOU, *El escándalo de la verdad*, Guadarrama, Madrid 1962, 19.

tica no implica necesariamente su desaparición ni que en algún momento no vuelva revestida de nuevos ropajes, como ocurre con la palabra Dios. Pues por más que la evitemos o rechacemos parece que de alguna forma siempre acaba por imponer su fuerza en nuestro pensamiento y en nuestra vida. A pesar de todo, la verdad no deja de ser un escándalo que siempre asombra e incomoda, algo todavía más patente con la gran preeminencia del espíritu científico que rodea el mundo actual.

Llama un poco la atención, pero existen algunos representantes del ateísmo científico que sostienen que se debe creer solo lo que es evidente, es decir, que la evidencia sería el único criterio de verdad, lo cual no deja de ser una enorme simplificación. ¿Por qué? Pues simplemente porque en las evidencias no es necesario creer. Las evidencias se perciben, se captan, se observan y, por tanto, se imponen ante nosotros. Sin embargo, creer es algo un poco distinto, dado que se cree en algo que no se puede probar con las técnicas que usamos en los laboratorios. Y en este sentido la verdad de muchas afirmaciones teológicas, sin ser incompatibles con las evidencias, sin embargo las trascienden. Y lo hacen porque la verdad empírica

y demostrable no es la única verdad posible.

Aún más, podemos preguntarnos lo siguiente: ¿se puede explicar toda la realidad únicamente sobre la base de los hechos positivos? ¿Es la evidencia el auténtico criterio de verdad capaz de evitar la superstición y el error? Porque seguramente a muchos les vienen a la mente experiencias humanas, quizá las más importantes, que no se ajustan al criterio de la evidencia y que sin embargo nos parecen no solo fundamentales, sino absolutamente verdaderas. Pensemos en toda la amplitud del mundo de los valores, de la interioridad, o en esas experiencias tan originarias y difíciles de conceptualizar como el amor. ¿Es el amor una evidencia? Dawkins sostiene que incluso en esta experiencia se da algo más que una sensación interna y que, por lo tanto, también en la experiencia del amor se dan una serie de datos externos que convierten al amor en una auténtica evidencia.

Ahora bien, quizá todos esos datos verifican en la realidad externa y expresan realmente el hecho de que alguien pueda amar (también sucede con la fe), pero el amor como tal se escapa de todos esos límites con los cuales queremos enclaustrarlo. Quizá por ello el arte o la literatura, con toda su

riqueza de lenguaje expresivo y metafórico hayan sido siempre los medios más privilegiados para hablar de esa experiencia tan compleja. El amor no es un dato objetivo sometido a las técnicas de experimentación, pero sin embargo constituye una de las experiencias más importantes en la vida del ser humano, esa sin la cual quizá nada tendría sentido. Reducir el amor a la evidencia es una forma de desvirtuar o destruir su sentido más profundo y radical. Quizá podamos decir que las cosas más importantes de la vida son directamente proporcionales a su dificultad de verificación empírica.

En el mismo sentido podemos pensar también en las creencias religiosas o en las experiencias de fe, en donde ciertamente la tradición, la revelación y la autoridad pueden suponer distorsiones o derivar hacia el fideísmo, pero en ningún caso tienen por qué eliminar la posibilidad de su realidad o verdad para la vida de las personas. La fe es una experiencia personal cuyo origen nos desborda pero que, sin embargo, es tremendamente real y dota de sentido la vida. De hecho, también la fe incide sobre la realidad. Recordemos aquellas palabras de la *Carta de Santiago*: “también los demonios creen, y tiemblan”.

Ciertamente el mundo de la verdad es complejo, porque incluso reviste formas distintas. La ciencia busca su verdad, pero ni es la única ni quizá tampoco la más importante. En este sentido la verdad es la razón de ser también de la filosofía, de la teología y de la ética, porque si por un lado es aquello en lo que vivimos instalados, por el otro remite siempre hacia ese futuro que no podemos dejar de anhelar. En su diálogo con Poncio Pilato, le dice Jesús que tiene por misión ser testigo de la verdad, que para eso nació y vino al mundo, de modo que todo el que está por la verdad le escucha, ante lo cual Pilato, aunque de forma capciosa, pregunta: “¿qué es eso de la verdad?”. (Jn 18, 38). Y ciertamente la respuesta no es fácil, pero aún así no se puede vivir sin verdad, sencillamente porque es una necesidad constitutiva del ser humano. Decía Ortega en *El tema de nuestro tiempo* que el hombre es un “ser verdávoros”, de modo que “preocuparse por descubrir la verdad no es una curiosidad de unos señores que se llaman “hombres de ciencia”, ni de otros, más importantes aún, que se llaman “intelectuales”, sino que es la verdad algo que el hombre inexorablemente necesita, porque necesita

acertar para no perder el poco tiempo que tiene”⁸.

Por eso también las ciencias, en todas sus expresiones, no son sino formas parciales de verdad. La ciencia busca su verdad, pero ni es la única ni quizá tampoco la más importante. Y por eso es tan necesario el diálogo entre las ciencias y la teología, porque en último término el ser humano, por más que lo estudiemos fragmentado, jamás se puede fragmentar. De hecho, también el Papa en *Veritatis gaudium* nos llama a cumplir el criterio de la “inter” y la “transdisciplinariedad” con sabiduría y creatividad a la luz de la revelación: “Este principio teológico y antropológico, existencial y epistémico, tiene un significado especial y está llamado a mostrar toda su eficacia no sólo dentro del sistema de los estudios eclesiásticos, garantizándole cohesión y flexibilidad, organicidad y dinamismo, sino también en relación con el panorama actual, fragmentado y no pocas veces desintegrado, de los estudios universitarios y con el pluralismo ambiguo, conflictivo o relativista de las convicciones y de las opciones culturales”.

⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*, Tecnos, Madrid 2002, 239.

Y es aquí en donde la teología es una gran ayuda para la superación de la fragmentación de saberes y de lo que también Ortega calificaba como “barbarie del especialismo” en la búsqueda de una unidad siempre superior representada en esa Verdad última, inobjetiva, pero representable y fundamental, sobre la cual se asienta toda la realidad.

6. Conclusión: la teología en el siglo XXI, una vocación compartida

Estamos viviendo un momento eclesial muy importante y apasionante, en el cual la Iglesia Católica, pero también todas las religiones, se juegan mucho en su credibilidad, en su forma de hacerse presente y en su misión evangelizadora y transformadora. No son pocos los retos que tenemos que afrontar de cara al futuro. Y pienso que los afrontaremos mejor cuanto mayor profundicemos en ese magno misterio del Dios revelado en Jesús de Nazaret. Sin duda que afortunadamente se puede ser muy buen creyente sin ser teólogo. Es más, una cosa no garantiza la otra. Pero seguramente avanzaremos mejor, serviremos mejor a la Iglesia y la sociedad, y seremos más creativos, si la teología se convierte en una misión compartida, cada uno des-

de su lugar, dado que la teología ya no es solo una cosa reservada a los ministerios ordenados, sino también de mujeres y hombres laicos que quieren profundizar en el conocimiento del misterio de Dios que da sentido a sus vidas. Juan Pablo II decía que la Iglesia necesitaba ministros-puente, entendiéndolos como científicos-teólogos. Yo creo que hoy la Iglesia necesita que todos los creyentes seamos ministros-puente con la sociedad para ser testigos del evangelio, de modo que podamos dar testimonio, pero también razón de la fe que nos mueve.

Pero en este sentido el Papa Francisco nos invita también a no limitarnos a una teología de escritorio, sino a estar en estado permanente de misión, a salir a las fronteras de la vida, a reformar lo que haya que reformar en la comunión eclesial para hacer más visible la buena noticia de Jesús. Y hoy, en un mundo muy plural en donde quizá lo que prima sea lo accesorio, lo relativo, la utilidad, etc., la teología no deja de tener ese carácter revulsi-

vo o contracultural que rompe con la lógica imperante pero que, en el fondo, nos orienta hacia las cuestiones más importantes de la vida, hacia una visión más integral de las personas y del mundo y, en definitiva, también es una forma de trascender aquello que no puede agotar el sentido último de lo que somos y la esperanza que sustenta todo cuanto hacemos.

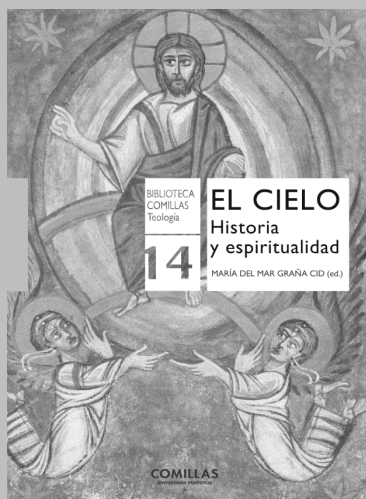
Por todo ello, la teología nos ayudará tanto a dar razón de nuestra esperanza como a evitar el naufragio vital que siempre acecha a nuestra existencia. Probablemente hoy el contexto que tenemos por delante no es fácil, de modo que serán muchas las dificultades para la teología. Pero con todo, pienso que tanto la cuestión por el sentido de la vida, como la pregunta por Dios seguirá gozando de actualidad. Y en que además de actual la palabra Dios siga siendo significativa tenemos todos los creyentes una misión irrenunciable en la que la teología nos puede ofrecer herramientas para llevarla hacia delante. ■

El Cielo

Historia y espiritualidad

María del Mar Graña Cid (ed.)

Este libro tiene como objetivo estudiar pensamientos y experiencias del cielo subrayando la diversidad de "visiones" en su devenir histórico. Tal enfoque enriquece el estudio del vínculo con la trascendencia y, por consiguiente, de la teología espiritual y la mística, pero también brinda nuevas claves de comprensión del "aquí abajo". Porque el ser humano ha buscado una parte de su identidad en esa dimensión "más allá". En relación con el cielo ha imaginado y creado, desde mundos ideales a obras de arte. Ha buscado transformarse y transformar. Historia, espiritualidad, antropología, sociedad, arte, política... La entera civilización europea es deudora de las visiones del cielo. El cielo ilumina la vida, nos invita a tomar conciencia de nuestra dignidad primigenia y da alas a los más profundos anhelos de ser, hacer y mejorar.



El Cielo

Historia y espiritualidad

María del Mar Graña Cid (ed.)

ISBN: 978-84-8468-768-9

Universidad P. Comillas, 2018.

SERVICIO DE PUBLICACIONES

INFORMACIÓN

edit@comillas.edu - <http://www.comillas.edu> - Tel.: 917 343 950

La religión del pueblo en América Latina

Manuel Hurtado Durán, SJ

Universidad Católica Boliviana

E-mail: manuel.hurtado@jesuits.net

Recibido: 04 de febrero de 2019

Aceptado: 13 de febrero de 2019

RESUMEN: Este artículo ofrece una visión concisa y panorámica de la religión del pueblo en América Latina, mostrando sus grandes potencialidades y desafíos.

PALABRAS CLAVE: Religión del Pueblo; Religión Popular; Religiosidad; Piedad o Espiritualidad Popular; América Latina; Interculturalidad; Pueblos Originarios; Pueblos Afroamericanos; Devociones Populares Emergentes.

People's Religion in Latin America

ABSTRACT: This article offers a concise and panoramic vision of the religion of the people in Latin America, showing its great potentialities and challenges.

KEYWORDS: Religion of the People; Popular Religion; Religiosity; Popular Piety or Spirituality; Latin America; Interculturality; Native Peoples; Afro-American Peoples; Emerging Popular Devotions.

1. Introducción

A pesar de fuertes procesos de secularización en algunos lugares específicos, América Latina continúa siendo fundamentalmente religiosa y debe enfrentar el gran desafío de pasar de la pluriculturalidad a la interculturalidad en el ámbito de lo socio-cultural. Para ello es necesario que surjan nuevas teologías interculturales, se profundicen las

teologías inculturadas que ya existen y se inicien procesos interculturales de reconocimiento de la alteridad ignorada y herida, así como de la creciente pluralidad, de modo que emerja una reflexión teológica capaz de pronunciar una voz pertinente delante del maravilloso patrimonio religioso del continente.

Latinoamérica está repleta de diversas religiones y religiosidades,

de procesos y horizontes simbólicos sorprendentes, de numerosas fiestas y ritos, de devociones y creencias. Cuando discernimos esta realidad variopinta hoy, es imperativo no entrar en la lógica dicotómica fácil. Por ello, cuando hablamos de religión, religiosidad, piedad, espiritualidad o de mística popular es necesario sortear las visiones dualísticas del pasado.

En este artículo, nos aproximamos a la religión del pueblo latinoamericano de manera sumaria e incompleta, sabiendo de antemano que no sería posible ofrecer aquí una visión amplia y completa de la gran complejidad y riqueza de la religión popular en América Latina.

2. Significado

¿Qué se entiende por religión del pueblo en América Latina? En esta expresión subyace una diversidad extraordinaria de fenómenos religiosos que acontecen en la vida del pueblo a lo largo y ancho de las tierras americanas en medio de una variedad de religiones y culturas originarias, las modificaciones por ellas sufridas durante las épocas colonial y republicana de la mayor parte de los países latinoamericanos y caribeños, los efectos patentes de la evangeliza-

ción durante más de quinientos años, los procesos simbióticos de hibridación o de mestizaje cultural y religioso todavía en plena efervescencia. A pesar de que a lo largo de mucho tiempo este continente ha sido caracterizado como católico, hoy sabemos que difícilmente podría ser sustentada esta caracterización sin matizaciones previas importantes. Cuando hablamos de religión del pueblo en América Latina ineludiblemente hay que remitir a la variedad de convicciones, creencias y prácticas religiosas de los pueblos de estas tierras, modeladas a través de su historia.

Al hablar de religión del pueblo conviene también esclarecer lo que se entiende por pueblo. En la tradición de la Iglesia Latinoamericana, la noción de pueblo está muy presente. Ya en Medellín hay una identificación de éste con campesinos, indígenas, marginados, pobres. Posteriormente en Puebla, con algunas matizaciones y sin separarse de Medellín, la noción de pueblo se amplía y se la aplica en general a todos los sectores más pobres, sin muchos distinguos y subsumiendo el conjunto de actores aludidos en Medellín, pero entendiendo el pueblo como un sujeto de una experiencia histórica singular que se abre a un horizonte común.

La teología latinoamericana habla del pueblo como “pueblo crucificado” y que la vida cristiana pasa por “bajar de la cruz a los crucificados de la historia”, que son parte del pueblo religioso. Gustavo Gutiérrez preguntaba: ¿Dónde dormirán los pobres? Manteniendo la urgencia de esa pregunta, nosotros podemos preguntarnos: ¿Dónde rezan los pobres? ¿Cuál es la religión de los pobres? ¿Qué celebran los pobres? Parafraseando a Ignacio Ellacuría, estamos invitando también a “cargar la realidad” religiosa del pueblo y “encargarse de ella”. Este matiz religioso le da una tonalidad nueva a la reflexión teológica en América Latina.

3. La importancia de la religión del pueblo en América Latina

Inmediatamente después del Vaticano II, Medellín (1968), dentro de un contexto de opresión del pueblo, ve a la religión popular con ciertas facetas de carácter mágico, a veces fatalista, otras egoísta. Probablemente por ello, la expresión que de hecho se usará en la mayor parte de los escritos eclesiales y teológicos hasta hace poco, será la de *religiosidad popular*. Esta expresión —hay que reconocerlo— porta y ha portado siempre una carga semántica despectiva.

De manera acertada los obispos en Medellín tienen claro que sólo se puede hacer una aproximación de la llamada religiosidad popular desde la cultura local y no desde una cultura occidentalizada. Asimismo se considera que la religión popular es la base para una segunda evangelización de estas tierras pero no tanto en espíritu de diálogo sino más bien como estrategia pastoral.

Once años después, la Conferencia de Puebla (1979) considera que la religiosidad popular está en la cultura misma del pueblo y esta es lugar de evangelización. Al mismo tiempo, se la ve como una espiritualidad y se aprecia que tenga el sentido de Dios, sabiduría, oración y caridad”, se critica “la ignorancia” y “la separación entre fe y vida”. También se subraya “la fuerza evangelizadora del pueblo y su religión popular”¹.

Los obispos reunidos en Santo Domingo (1992) vinculan la religiosidad popular con la inculturación, es decir con el resultado del proceso de inculturación de la fe. Sin embargo, no se avanza especialmente en la reflexión sobre

¹ D. IRARRÁZVAL, “Religión popular”, en I. ELLACURÍA – J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, II, Trotta, Madrid 1990, 365.

esta temática que podría haberse desarrollado mucho más.²

La Conferencia de Aparecida (2007), yendo más allá del leitmotiv de la necesidad de purificación o de evangelización de la religiosidad popular, se enmarca en un tono claramente más positivo. Se subraya la “riqueza evangélica” en ella contenida, se valoriza la “espiritualidad popular” y se explicita que no puede considerarse sólo “un modo secundario de la vida cristiana”, ya que sería “olvidar el primado de la acción del Espíritu y de la iniciativa gratuita del amor de Dios”, además que esta se constituye como “expresión de la sabiduría sobrenatural” (DA 262-263).

De otra parte, la reflexión teológica sobre la religiosidad popular en América Latina es formidable y muy variada. Los estudios y trabajos teológicos sobre religiosidad popular en América Latina han sido clasificados en tres grandes perspectivas: a) Cultural, b) Pastoral y c) De la liberación³.

La *perspectiva cultural* concibe que América Latina tiene un substra-

to o una matriz cultural original. A partir de este presupuesto la evangelización es puesta en relación con la cultura y la religión del pueblo. Esta perspectiva considera que la fe popular persiste como elemento articulador de las tierras americanas. Inclusive si esta puede ser afectada por derivas, es la raíz de la configuración del ser de los pueblos latinoamericanos⁴.

La *perspectiva pastoral* parte de la historia cultural y de la centralidad del pueblo entendido como el sujeto de una experiencia histórica concreta que infunde el deseo de un horizonte común. Por ello, la misión evangelizadora encuentra en el pueblo la fuerza del Espíritu para la vivencia religiosa y la renovación de la propia fe.

La *perspectiva de la liberación* considera la religión del pueblo un grito del pobre y del oprimido. Sabiendo que la evangelización en América Latina no ha penetrado en profundidad y las situaciones de injusticia se reduplican, la religión del pobre puede tener una fuerza transformadora y propiciar un cambio en las estructuras sociales injustas, pues el pueblo busca constantemente nuevas formas de religiosidad más comprometida y liberadora⁵.

² J. LYNDON, “Aparecida y la religiosidad popular. Cumbre de un desarrollo de reflexión”, en *Medellín*, vol. XXXIII, 132 (2007), 545-547.

³ Cf. H. RIBEIRO, *Religiosidade Popular na Teologia Latino-americana*, Paulinas, São Paulo 1984.

⁴ *Ibid.*, 106.

⁵ *Ibid.*

Estas tres perspectivas tendrían que completarse y articularse con una *perspectiva intercultural e interreligiosa*, de modo que el diálogo intercultural e interreligioso esté más presente a la hora de considerar las nuevas configuraciones de la religión del pueblo en el continente. Habrá que dialogar con las devociones populares emergentes, la afirmación de las religiones originarias, el impacto del pluralismo religioso y la secularización en el imaginario popular.

Probablemente un primer intento de articulación en los años 70 y 80 es lo que algunos teólogos habían hecho en Argentina, rechazando el análisis social marxista y su praxis con tendencia violenta, optando más bien por un análisis de carácter más sintético, con elementos culturales, antropológicos, históricos y religiosos. La virtud de ese ejercicio teológico ha estado sobre todo en que se había pasado de una aproximación socio-económica a otra con rasgos culturales y religiosos. Sin embargo, esa teología no podía antever la necesidad de una perspectiva intercultural e interreligiosa que hoy es ineludible, especialmente en los contextos latinoamericanos en los que los pueblos originarios emergen con toda fuerza y las grandes periferias urbanas se han transformado en sociedades plurirreligiosas y multiculturales.

En los últimos años es evidente que ha habido una transformación religiosa en América Latina. Muchos han transitado de la no afiliación a una práctica explícita o han pasado de la confesión a la desafiliación, de ser católicos a ser pentecostales, de iglesias nuevas al catolicismo y de este a las espiritualidades y religiones de los pueblos originarios y viceversa. Sin embargo, la religión del pueblo en Latinoamérica siempre ha estado presente en todos esos trayectos y situaciones, pero ahora adquiere nuevas y sorprendentes formas, motivadas quizá por la gran cantidad de migraciones y las situaciones de crisis social y de violencia en muchos puntos de las Américas.

4. Matrices de la religión del pueblo en América Latina

A diferencia de la religiosidad popular tal como se configura en buena parte de Europa, además de la matriz hispano-lusitana popular, en Latinoamérica se suelen identificar la matriz indígena y la afro-americana.

La matriz amerindia es el sustrato sobre el cual se implanta la religión del pueblo en América Latina. Las creencias y ritos indígenas que se extienden en todo el continente están presentes especialmente –aun-

que no únicamente— en países como México, Guatemala, Honduras, Ecuador, Perú, Bolivia y Paraguay. La religión del pueblo hoy en América Latina no podría concebirse al margen del sustrato y componente amerindio en la mayor parte de los países, inclusive en aquellos en que actualmente la población indígena es minoritaria como en el Brasil. Es elocuente por ejemplo la importancia que va ganando la presencia del pueblo mapuche en Chile y la conciencia creciente del influjo de esta cultura y religión en muchas prácticas religiosas populares del conjunto de la población más allá de los enclaves propiamente mapuches. En general, los universos simbólicos de la matriz amerindia, enfatizan lo comunitario y lo ético, el culto a sus antepasados y a espíritus fastos y nefastos, la centralidad de la Madre Tierra (Pachamama) en las celebraciones que tienen que ver con el ciclo vital y agrícola, y se ha dado un proceso inédito de asunción y reinterpretación del cristianismo desde su propia matriz cultural y religiosa⁶.

La matriz afroamericana está particularmente presente en extensas regiones del Brasil, del norte de Sud América y en el Caribe. La religión afroamericana del pueblo lleva la marca indeleble de la esclavi-

tud. La exclusión y el desprecio ha acompañado durante años las prácticas religiosas afroamericanas. En ellas, las experiencias dignificantes e integradoras del trance y la posesión de espíritus son frecuentes en comunidades populares. El culto a los Orixás y Loas están ciertamente en simbiosis con elementos cristianos y alcanzan una notable parte de la población en algunas regiones del Brasil y del Caribe. Todas esas prácticas religiosas populares están en relación con procesos de sanación y de afirmación de la identidad como pueblo negro, aunque hoy tanto en el candomblé (la religión que los esclavos negros llevaron al Brasil), la umbanda (religión típicamente Brasileña, nacida de una síntesis consciente hacia la primera década del siglo xx) y el vudú (con su presencia sobre todo en el Caribe) no toca solamente a la población negra, sino que lo hace también a la población blanca e indígena.⁷

5. Religiones amerindias

Alrededor de las religiones amerindias, se ha tejido un sinnúmero de teorías de superstición y animismo. Las religiones indígenas

⁶ Cf. D. IRARRÁZAVAL, *op.cit.*, 351.

⁷ Cf. D. IRARRÁZAVAL, *op. cit.*, 351; M. PEIREIRA GOMES, *Antropologia*, Editora contexto, São Paulo 2014, 141-144.

desde el primer contacto con los misioneros cristianos han sido vistas con una serie de presuposiciones, tales como el infantilismo, la mentalidad pre-lógica y el primitivismo⁸. Sin duda, esa postura no se diferencia del juicio sobre las religiones tradicionales africanas o sobre las religiones aborígenes en otros puntos del planeta. Para entender la religión del pueblo en América Latina hay que conocer las religiones de los pueblos amerindios y liberarse de una serie de prejuicios sobre ellas⁹.

Sería desatinado intentar hacer aquí una síntesis de las religiones de los pueblos amerindios. Sin embargo, conviene resaltar algunos elementos frecuentes a la mayoría de ellas. Para ello, usaremos la perspectiva que es más conocida por nosotros: la andina.

A pesar de los procesos de modernización, sorprendentemente la religión andina, preserva todavía muchos de los rasgos de la cultura andina, tal cual fue registrada en los relatos coloniales más antiguos que están a disposición (Ondegar-

do 1559, Molina 1575, Acosta 1588 y 1590, Valera 1594, el Inca Garcilazo 1609 y Cobo 1633)¹⁰.

Como sucede en buena parte de las religiones amerindias, la religión andina contemporánea es el resultado de una relación simbiótica entre cristianismo y tradiciones religiosas originarias. La mayor parte de los quechuas y aymaras de los andes se consideran cristianos católicos o evangélicos y sincrónicamente tienen el sentido de pertenencia a su religión andina.

La religión andina a lo largo del tiempo ha modelado creativamente el cristianismo desde la vivencia cultural y religiosa de su religión ancestral, dando como resultado un cristianismo andino original que muchos lo califican como una realidad híbrida o mestiza. Por ejemplo, los andinos tienen la celebración del santo patrón y el pago de la Pachamama como práctica religiosa habitual y sería inconcebible hacer una separación entre lo uno y lo otro pues se ha tornado una unidad sin solución

⁸ Cf. L. SULLIVAN, *Incanchu's Drum*. An orientation to Meaning in South American Religions, Macmillan Publishing Company, New York 1990, 2-3.

⁹ Cf. M. HURTADO, "Hacer teología en medio de los pueblos originarios", en *Yachay*, 34/66 (2017), 59-78.

¹⁰ M. MARZAL, "Andean Religion at the Time of the Conquest" en G. H. GOSSEN, *South and Meso-American Native Spirituality*, Crossroad Publishing Company, New York 1997, 68-69; S. HYLAND, *Gods of the Andes. An Early Jesuit Account of Inca Religion and Andean Christianity*, Pennsylvania State University Press, University Park 2011, 27.

de continuidad la simbiosis entre la vertiente indígena y la vertiente cristiana.

Aunque la celebración del santo patrón difiera de lugar a lugar, dependiendo del santo patrón, los andinos toman los santos no tanto como modelo de vida, pues en muchos casos conocen pocos detalles de sus vidas, sino los toman sobre todo como la mediación entre Dios y la gente, haciendo que Dios se haga más cercano a la experiencia humana de los andinos. Los relatos sobre los santos se transmiten oralmente y frecuentemente crean mitos ligados a ellos, contando historias sorprendentes que han sido creativamente formuladas, tanto así que estos relatos actúan como fermento de comportamiento en el *ayllu* o comunidad.

En el contexto andino, la figura de Jesucristo es importante y juega un papel en la espiritualidad indígena, pero su centralidad ha sido remodelada según sus categorías religiosas propias que nos invitan a repensar a Jesucristo mucho más ligado a la madre tierra y en relación a las dinámicas de fertilidad de las comunidades. Tal es el caso del Señor de Qollariti en Perú y el Señor de Santa Vera Cruz en Bolivia. Está pendiente, por tanto, una reflexión cristológica en ese contexto que esté dispuesta a dejarse

enriquecer e interrogar por la fe y la religión del pueblo.

Tanto el bautismo como el matrimonio cristianos, totalmente aceptados por los habitantes de los andes, han pasado por un proceso de remodelaje. Desde la experiencia religiosa andina ambos sacramentos son reinterpretados tanto en su significado como en su organización¹¹. De alguna manera se da una especie de amplificación de sentido y generación de relaciones inéditas de padrino, más allá del ámbito espiritual tradicional.

6. Religiosidad popular tradicional

Probablemente lo más conocido sobre la religión popular en América Latina es la religiosidad popular tradicional. Sobre ella se ha escrito mucho y de hecho encuentra muchos paralelos con la religiosidad popular en España y en otros países europeos, especialmente la religiosidad que está presente en los santuarios marianos, aunque sea claro que la religiosidad del pueblo no se queda apenas dentro

¹¹ Cf. M. MARZAL, "The Religion of the Andean Quechua in Southern Peru" en M. MARZAL - E. MAURER - X. ALBÓ - B. MELIÁ (eds.), *The Indian Face of God in Latin America*, Orbis Books, New York 1996, 101-102.

de los márgenes del cristianismo sino que está presente en religiones como el judaísmo, el islam, los hinduismos y budismos.

Algo salta a la vista claramente: los sacramentales son más populares que los sacramentos. Conocidos con el nombre de “sacramentos de los pobres”, a saber: el agua bendita y la sal; las velas y la ceniza, las imágenes de santos y las procesiones; los ramos y las palmas; las flores y las bendiciones de todo lo que pueda imaginarse, especialmente la bendición de los frutos de la tierra; los pesebres de las familias y la bendición de las imágenes del Niño Jesús en la Iglesia durante la Navidad y su octava; el vía crucis, especialmente aquellos en que suponen alcanzar la cima de los cerros, acompañar en procesión al santo sepulcro el Viernes Santo, las posadas de navidad, la bendición de escapularios y un largo etcétera.

La religiosidad popular cristiana tradicional pasa por los sentidos del pueblo, pasa por la piel del pueblo y está ligada a la dimensión carnal de la gente. Ahí se entiende bien lo que significa que el cristianismo sea una religión de la encarnación y que la “carne es el eje de la salvación”¹². Es a través

de esta ritualidad que el pueblo expresa su fe en el Dios con nosotros, que se muestra y revela a través de realidades sensibles y experimenta el germen histórico de la salvación, ya que la carne se ha tornado instrumento de la salvación.

En la religiosidad popular tradicional hay que reservarle un lugar especial a la devoción a María. Largo sería enumerar la cantidad impresionante de santuarios marianos y advocaciones en América Latina. Se constata fácilmente la centralidad de la devoción mariana en la religión del pueblo y la identificación de muchas de las advocaciones con el rostro y cultura del pueblo pobre. Del Santuario de Guadalupe al de Luján, pasando por el de Chiquinquirá al de Copacabana y Aparecida, María se funde y confunde con la historia de sufrimiento y esperanza de los pueblos americanos. La Virgen María de Guadalupe en México, la Virgen Negra de los Ángeles de Atocha en Montalbán, Venezuela, la de Regla en Cuba, la Negrita de Cartago en Costa Rica, la de Aparecida en Brasil y las de Catamarca e Itati en Argentina tienen un rostro moreno como si se aunara sensiblemente con la religión del pueblo mestizo.

¹² “*Caro salutis estcardo*”, expresión de Tertuliano en *De carnis resurrectione*, 8,3: PL 2,806.

7. Algunos desafíos y tareas

a. *Hacia una teología de la interculturalidad del pueblo*

La interculturalidad es actitud y tarea. Es actitud en la acogida del otro en la que nace la posibilidad del encuentro y se torna experiencia de convivencia. También es tarea, ya que es búsqueda conjunta y constante de la verdad a la que el pueblo latinoamericano camina. Entrar en el campo de la teología de la interculturalidad supone un conjunto de aperturas hacia la tradición cultural y religiosa del otro y supone también una serie de desprendimientos de las certezas intolerantes de la propia tradición cultural y religiosa. La teología de la interculturalidad es un camino de diálogo crítico a lo largo de los itinerarios de la cultura y religión de los pueblos. Nunca ha sido un camino solitario sino que siempre se ha hecho en relación a las otras culturas y religiones que han compartido los mismos itinerarios que exigen el reconocimiento mutuo para que el pueblo latinoamericano no se confronte sino que se encuentre en su diversidad y en un enriquecimiento recíproco.

La religión del pueblo en América Latina es lugar privilegiado para hacer posible la comprensión de la diversidad como un enriquecimiento, renunciando a las diná-

micas purificadoras de algunos teólogos cristianos que consideran que el cristianismo se ha manchado en los procesos simbióticos y de hibridación. Esa perspectiva purificadora ha estado presente en la teología latinoamericana en una variedad de expresiones, inclusive en aquellas que parecen inocuas cuando se habla de “evangelizar la religiosidad popular”, de corregir “desviaciones de la piedad popular” o de tomar en cuenta los “elementos sincréticos no siempre del todo evangelizados” en la religiosidad del pueblo.

b. *Religión del pueblo como lugar teológico*

Puesto que muchas veces la religiosidad popular o la religión del pueblo está vinculada a lo mágico y sincrético, a lo supersticioso e irracional, contrariamente a lo que podría pensarse, este es lugar teológico. Dejándose empapar por la religión del pueblo, la reflexión teológica contemporánea se puede tornar relevante y fecunda, puesto que su punto de partida será la vida misma, las prácticas religiosas y devociones de los hombres y mujeres de este tiempo.

Porque Dios pasa y se da en la religión del pueblo, esta se convierte en el lugar en el cual Dios puede ser discernido y encontrado. Si es

verdad que la revelación es histórica y que encontramos a Dios en las mediaciones culturales y religiosas, entonces la reflexión teológica es también la tematización de la fe y la religión del pueblo. Desentrañar teológicamente la riqueza sapiencial del pueblo religioso es tarea urgente en las sociedades contemporáneas latinoamericanas. La religión del pueblo es el lugar donde se encuentran y se combinan el trabajo del intelecto religioso y la inteligencia de la fe.

c. Devociones populares emergentes

Aunque existe registro de devociones populares desde mediados del siglo XIX, sin embargo los últimos 50 años, desde México hasta Tierra del Fuego, ha surgido una variedad sorprendente de “santos populares”. También se los conoce con una serie de denominaciones tales como “almas milagrosas”, “santos profanos”, “almitas”, “animitas”, “muertos milagrosos”, “santos paganos”, “santos informales” o “santos no oficiales”.

Estos santos populares son personas fallecidas, consideradas milagrosas y son objeto de devoción y culto de un número considerable de gente. Ninguno de estos “santos populares” ha sido canonizado o ha tenido un reconocimiento oficial por parte de la Iglesia Ca-

tólica. Normalmente estos santos populares han pasado por una muerte trágica y ello funciona frecuentemente como catalizador de la devoción: una mujer asesinada en las pampas argentinas y que ha podido amamantar después de muerta al niño que cargaba (La Difunta Correa, en la Provincia de San Juan, Argentina), una joven embarazada asesinada por su novio (Shirley en Cochabamba, Bolivia), una hermana mayor que al zozobrar la canoa muere para salvar la vida de sus hermanitos (Euricléia, en el Acre, Brasil), una joven de 16 años que muere para preservar su virginidad ante el intento de violación de policías (Saritá Colonia, en Callao, Perú), etc.

Algunos de estos santos populares tienen amplio alcance y un enorme número de devotos, tal es el caso de la Difunta Correa en Argentina y el niño Fulgencio en México, cuyos cultos han traspasado las fronteras nacionales. Sin embargo, la gran mayoría de estas devociones del pueblo se circunscriben a ámbitos locales o regionales. Por ejemplo, en los valles de Cochabamba se pueden contar al menos una docena de santos populares y un gran multitud de devotos. De hecho en cada país latinoamericano es posible identificar un número considerable de santos populares.

La posición de un teólogo católico menos dialogante considera que “detrás de todos estos favores que ‘supuestamente’ se conceden a los devotos está la mano del diablo, que busca esclavizar a las personas”¹³. Sin duda esta posición extrema no está a la altura de la reflexión teológica contemporánea que se preocupa de cómo hablar de Dios en medio de una cultura desencantada y en honda crisis de incredulidad extendida en diversos ambientes.

La reflexión teológica en América Latina al interesarse por los santos populares desea aprender a escuchar la voz de los marginados, vulnerables y masacrados por la historia. Eso supone discernir la fe en contextos religiosos frecuentemente ambiguos y violentos. Ciertamente, la fe cristiana no quiere contribuir a la desesperanza a la que conduce el fanatismo religioso de algunos cristianos guiados por la intolerancia hacia lo diverso. Los santos populares y sus innumerables devotos en América Latina son una invitación a aprender a orar a Dios con esperanza en medio de las ruinas de las sociedades contemporáneas en las que nos toca vivir en Latinoamérica. Hay necesidad de recomenzar des-

de lo más profundo, desde el reverso de la historia y desde abajo.

¿Qué nos enseñan las devociones populares emergentes? Si en la religión del pueblo iniciamos una búsqueda incesante de “figuras de Evangelio”, entonces es posible identificar experiencias de solidaridad, de ejercicio de la compasión y de porfía, empeño y testarudez de la fe de los pobres en medio de una ambigüedad religiosa que atraviesa sociedades contemporáneas en plena recomposición. Este ejercicio teológico de encontrar figuras de Evangelio en contextos religiosos ambiguos puede alimentar el cuerpo debilitado de una humanidad agónica, especialmente en lugares de extrema violencia.

8. Conclusión

Cuando hablamos de religión del pueblo tocamos necesariamente la cultura del pueblo, sus búsquedas, su propio ser, su propia identidad, sus angustias y miedos, sus anhelos y su subjetividad. En formulación de Enrique Dussel, “el fenómeno de la religiosidad popular debe enmarcárselo dentro del de la cultura popular”¹⁴. Si esto

¹³ J. FERNÁNDEZ, “La Iglesia católica prohíbe oficiar misas y expresa su desacuerdo”, en *Opinión*, Cochabamba, Informe Especial (27 de marzo de 2016) 3.

¹⁴ E. DUSSEL, “Religiosidad Popular Latinoamericana (hipótesis fundamentales)”, en *Cristianismo y Sociedad* 88 (1986), 103.

es verdad, entonces el acceso real a la cultura popular latinoamericana no puede hacerse al margen del conocimiento interno de la religión del pueblo. Esta juega el papel fundamental de umbral del pensamiento popular latinoamericano y es lugar privilegiado para la reflexión teológica.

Los principales actores de la religión del pueblo son los pobres, el pueblo pobre en las ciudades y en el campo, en las grandes periferias urbanas, en la selva y en las montañas. El pueblo pobre y su religión, sin ninguna intención de idealizarlos, son ambos el lugar para discernir los signos de los tiempos y el paso de Dios por la historia en América Latina. Fuera de la religión popular, el acceso a la fe del pueblo pobre latinoameri-

cano sería sencillamente inviable y cualquier reflexión que pretendiera quedarse al margen, probablemente estaría apuntando a una fe inexistente y a un cristianismo sin la historia del encuentro con las religiones y culturas de este continente.

Finalmente, la religión del pueblo es una crítica a una Iglesia que separa religión, religiosidad y fe. Es una crítica a una Iglesia ilustrada, racionalista, dualista, moralista y poco cercana al pueblo. Es una crítica a una Iglesia occidentalizada, clerical, machista y jerarquizada, desprovista de sensibilidad simbólica y ecológica. Es una crítica a una Iglesia poco respetuosa de las culturas y religiones, especialmente de las religiones amerindias y afroamericanas. ■

Humanos

Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano

Carlos Beorlegui

Un rasgo propio de nuestra especie es la búsqueda de su identidad. En la antigüedad, se definía en relación a lo divino y, en la actualidad, el elemento de contraste son los animales (lo prehumano) y lo poshumano (ciborgs, androides o robots).

Hoy más que nunca, nos hallamos ante la necesidad de ahondar en nuestra propia identidad y defender un renovado humanismo que reivindique nuestra diferencia cualitativa frente al resto de los animales, a la vez que construimos una sociedad futura basada en la defensa de la dignidad e igualdad de todos los humanos.



Humanos

Entre lo prehumano
y lo pos- o transhumano

Carlos Beorlegui

ISBN: 978-84-293-2821-9

Universidad P. Comillas y

SalTERRae, 2018.

SERVICIO DE PUBLICACIONES

INFORMACIÓN

edit@comillas.edu - <http://www.comillas.edu> - Tel.: 917 343 950

Rasgos del marco cultural secularizado

Manuel Reus Canals, SJ

Universidad de Deusto
E-mail: reus@deusto.es

Recibido: 1 de febrero de 2019
Aceptado: 17 de febrero de 2019

RESUMEN: El desarrollo de las condiciones para vivir la fe en la era secular es el propósito de la magna aportación de Charles Taylor. La influencia de este estudio es inabarcable; constituye un vector ineludible en los estudios actuales sobre esta materia. Pero se hace necesario una divulgación detallada de sus aportaciones, para poder facilitar una comprensión más cabal de la reconstrucción de Taylor. En este artículo pretendo explicar la constitución del marco inmanente, dominante en nuestra cultura occidental, tal como lo desarrolla Taylor en el capítulo 15 de su obra *A Secular Age*.

PALABRAS CLAVE: Charles Taylor; secularización; La era secular; estructuras del mundo cerrado.

Traits of the secular cultural frame

ABSTRACT: The development of the conditions for living the faith in the secular age is the purpose of Charles Taylor's great contribution. The influence of this study is inescapable; it constitutes an unavoidable vector in the current studies on this matter. But a detailed dissemination of his contribution is necessary in order to facilitate a fuller understanding of Taylor's reconstruction. In this article I intend to explain the constitution of the immanent frame, dominant in our western culture, as Taylor develops it in chapter 15 of his work *A Secular Age*.

KEYWORDS: Charles Taylor; secularization; A Secular Age; closed world structures.

1. Introducción: el marco inmanente

Charles Taylor afirma que en Occidente se ha construido el marco inmanente de la cultura por medio de factores objetivos y subje-

tivos transformando la realidad sociocultural ¹. No solo inciden los factores objetivos, sino también, en gran manera, los subjetivos

¹ C. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007.

vos, como son las interpretaciones sobre nuestro contexto o sobre nosotros mismos. Es un marco dominante que pretende deshacerse de un orden trascendente, se experimenta como un marco cerrado. Ante un fenómeno tan complejo, toda explicación monocausal resulta reduccionista.

Este marco surge en un contexto de desencantamiento desarrollado por la modernidad. En su cara interior supone la configuración de nuestra identidad, en que un “yo poroso” es sustituido por un “yo blindado”. Ser un sujeto blindado supone haber clausurado la porosa frontera entre el interior (el pensamiento) y el exterior (la naturaleza, lo físico). Se sustituye un cosmos habitado por espíritus y fuerzas, por un universo mecanicista. Este proceso se agudiza por otros cambios subjetivos, como son la aparición de una razón desvinculada (meramente objetivista), o las transformaciones operadas por una remodelación disciplinada del yo, así como el estrechamiento y la intensificación de la intimidad. El auge de esta identidad viene acompañado de una interiorización. Afirmamos que poseemos profundidades interiores, actitud que hoy aparece como natural y convincente.

Todos estos factores han acompañado el proceso de civilización. A

este “yo blindado” y disciplinado, en busca de intimidad, se le considera cada vez más un individuo. La sociedad hoy se considera hecha por individuos, para los individuos. La razón para incorporarse a la sociedad es alcanzar el bien de los seres humanos.

Este proceso vino, también, impulsado por el proceso de la Reforma, que busca una vida religiosa más personal. Así, en la vivencia religiosa, aflora también un individualismo de la responsabilidad. Este nuevo orden secular no se mantiene por sí solo, como ocurría con el orden cósmico, sino que es algo establecido por la acción humana. La acción constructiva es una actitud instrumental hacia el mundo.

Pues bien, la identidad blindada del individuo disciplinado se desenvuelve en un espacio social construido, en el que la racionalidad instrumental es un valor fundamental y el tiempo es obstinadamente secular. Esto es lo que constituye un “marco inmanente”. Este marco se arraiga y refuerza, mucho más, con el auge de la ciencia natural posterior a Galileo. Esta interpretación de la situación en la que nos encontramos posee como trasfondo una idea de nuestra historia: hemos alcanzado la mayoría de edad.

2. ¿Un marco inmanente abierto?

Es posible vivir, en el interior de este marco hegemónico, abiertos a la trascendencia. Encontramos ejemplos, como la “religión civil” de Estados Unidos, o en la propagación actual del pentecostalismo.

Esta apertura a la trascendencia puede surgir tanto de experiencias positivas, como negativas. Las reacciones negativas suponen un rechazo del orden moral moderno y las disciplinas e instrumentalizaciones que llevan consigo. Diversas modalidades del utilitarismo han suscitado reacciones hostiles. Se tiene una sensación de asfixia. No hay espacio para los actos de generosidad, el heroísmo o una sensibilidad superior; ni tampoco, para una auténtica entrega a la humanidad, para una ética del sacrificio más exigente.

Las experiencias positivas de apertura a la trascendencia vienen relacionadas con el bien supremo, que aparece en las dimensiones éticas o espirituales. Pero no únicamente se reduce a elementos que encajen con el marco inmanente, como es la bondad moral. También nos encontramos con elementos externos a este marco cerrado. Surgen nuevos centros de peregrinación (Lourdes, Fátima, Medjugorje) que conviven con antiguos lugares de

peregrinación. Este fenómeno debemos situarlo al interior de la corriente importante de lo “festivo”, que parece arrancarnos de lo cotidiano. Algo que encontramos, hoy, en las celebraciones masivas de todo tipo. No somos tan modernos como nos creemos.

3. Una “figura” nos mantiene cautivos

El marco inmanente está cerrado ya que considera el concepto de bien como inmanente. La sociedad que debía pretender únicamente garantizar el beneficio mutuo, se dividirá en el siglo XVI, cuando el cristianismo reclamaba una fuerte lealtad. Se percibirá a la religión como una fuerza amenazadora, ya que demandar un bien superior nos distrae o nos hace caer en el fanatismo. La idea de estar amenazado por el fanatismo es el gran estímulo para el cierre de la inmanencia. El bien humano es, en su propia esencia, sensual, terreno. Esto supone una de las fuentes más profundas de la atracción moral de la inmanencia, incluso del materialismo. Ejerce una poderosa atracción la idea de que vivimos en un orden de naturaleza.

Una vertiente de esta atracción por la inmanencia es el sentido de pertenencia, el de formar parte de nuestra tierra natal. Pertene-

ceмос a la tierra. Otra faceta de esta misma sensación de pertenencia es nuestro asombro ante el hecho de que algo como nosotros pudiera surgir de una naturaleza inferior. Un proceso misterioso. Estas paradojas introducen una tensión en el discurso materialista porque, por una parte, quiere subrayar que no hay ningún misterio, en la naturaleza, interpretada científicamente. Pero, por otra parte, muchos perciben en la naturaleza inanimada un marcado halo de misterio, antes de la génesis de la mente.

En el rechazo naturalista de lo trascendente se aprecia la perspectiva ética que promueve el cierre del marco inmanente. Aunque muchos se sientan incómodos en el interior del orden moderno, con sus disciplinas y su razón instrumental, que les lleva a abrirse a lo trascendente, hay quien se puede sentir cómodo y apto dentro de ese mismo orden. La objetivación del mundo moderno nos da cierta sensación de poder y de control, que se intensifica con cada victoria de la razón instrumental. El éxito colosal, de la moderna ciencia natural y las tecnologías asociadas, puede llevarnos a sentir que ese orden es capaz de desentrañar todos los misterios. La religión no sólo amenaza este objetivo con su fanatismo, sino que debilita la razón.

Nos encontramos, pues, con la posibilidad de transitar dos caminos con estos motivos de las posiciones enfrentadas. De aquí aflora el percibir lo trascendente como una amenaza, o un obstáculo para nuestro bien supremo, o bien podemos interpretar que responde a nuestras ansias, necesidades y realización más profunda del bien. ¿La religión constituye una amenaza o una promesa? No todo el mundo escoge uno de estos dos caminos.

El marco inmanente no es un conjunto de creencias que sostenemos acerca de nuestra situación, sino que más bien, es el contexto percibido en el que desarrollamos nuestras creencias. Las actitudes sobre si el marco inmanente está abierto o cerrado, constituyen un entorno de actuación incuestionado. Tenemos lo que Wittgenstein denomina una "figura", un trasfondo de nuestro pensamiento, que suele quedar sin formular, y en el que imaginamos que no tiene alternativas. Una "figura" nos tiene cautivos. Estamos atrapados en figuras, incapaces de imaginar una alternativa. La alternativa sería sentirnos capaces de ver que hay otra manera de construir las cosas.

La situación en el Occidente actual no se caracteriza solo por el marco inmanente, sino también por imágenes más específicas, que suelen

ser dominantes en determinados entornos, según el cual el marco inmanente se ha trenzado con formas de apertura o de cierre. El trenzado cerrado, que es hegemónico en la universidad, es un ejemplo pertinente. Como también lo es en el mundo juvenil.

4. Dos “trenzados” al interior del marco dominante

Taylor distingue dentro del marco inmanente dos trenzados igualmente posibles, abierto y cerrado. Para los que defienden la interpretación cerrada, solo hay una lectura posible, la obvia y natural. Considerar esta lectura como la natural, subraya la fuerza dominante de la secularización, la opinión de que la modernidad debe traer aparejada la secularidad. Frente a esta interpretación se sitúa Taylor.

El marco inmanente permite realizar dos lecturas, un marco abierto o cerrado, sin forzarnos a adoptar ninguna de las dos. Ambos caminos exigen un salto de fe². Adoptar un camino u otro viene de nuestra actitud general hacia la vida humana y su entorno. No es una posición arbitraria. No se trata de razones, se parece a un palpito o un presentimiento. Es una con-

fianza anticipada, en ese sentido es un salto de fe, que describe el contenido de nuestra posición.

Denomina “trenzado” a una forma de convencerse a uno mismo que la interpretación que uno hace es obvia, convincente y que no ampara reparos. Es decir, su concepto de trenzado lleva consigo que el pensamiento esta ensombrecido o entorpecido por una imagen vigorosa que nos impide ver aspectos importantes de la realidad. Los que piensan en la interpretación cerrada padecen este tipo de discapacidad. También la padecen los que piensan que la interpretación abierta es evidente, como que la existencia de Dios se puede demostrar.

La fuerza del trenzado secularista se entiende desde las Estructuras del Mundo Cerrado (EMC), mecanismos, que no se reconocen como tales, para restringir nuestra captación de las cosas. El mantener que el marco inmanente exige la ausencia de Dios viene de confundir el vivir en un mundo “desencantado” con el fin de la religión. Algo que se confunde muy a menudo. El encantamiento es esencial para algunas formas de religión; pero otras, en especial las del cristianismo reformado moderno, tanto católico como protestante, se han forjado sobre

² Aquí no entendemos la fe en el sentido de la religión teísta.

la negación parcial o total del encantamiento.

Tanto en el cristianismo moderno como en la ética contemporánea se dan unos procesos de “excarnación”. En la transformación de la vida religiosa abandonamos los rasgos de “encarnación”, donde lo sagrado se experimentaba en el ritual, la peregrinación, etc., hacia otra en que se encuentra más en la “mente”, donde el vínculo con Dios pasa más bien a través de nuestro respaldo a interpretaciones en disputa, como definir nuestra identidad política en términos religiosos, o tener a Dios como fuente moral que sustenta nuestra vida ética. También hay que considerar que, siempre, ha habido rebeliones en el ámbito de la religiosidad popular. Hoy se observa la persistente fuerza de la peregrinación, de lo “festivo”. En la práctica cristiana contemporánea siguen teniendo importancia las “obras de misericordia corporales”.

La cuestión es si nuestra relación con lo supremo, Dios para los creyentes, o la moral general para los ilustrados no creyentes, está medida en forma corporal. La cuestión es hasta qué punto nuestros más altos deseos, los que nos permiten discernir lo más elevado, están encarnados, como lo está claramente la piedad recogida en

el término del Nuevo Testamento: compasión.

Si observamos la ética ilustrada actual sufre un proceso parecido. Hay una parte humeana que reserva en la ética un lugar para los sentimientos, pero no le asigna ningún poder para discernir su buen uso del mal uso. La corriente kantiana deriva nuestras obligaciones morales de las consideraciones que somos agentes racionales puros. La cultura ilustrada moderna está muy orientada a la teoría. Tendemos a vivir en el interior de nuestra cabeza, confiando en nuestro entendimiento desvinculado de la experiencia de la belleza, incluso de la experiencia de lo ético.

El marco inmanente no es neutral. Vivir en este marco es ser empujado ligeramente en una dirección, más que en otra. Es un marco que ha aparecido a través de determinadas prácticas e intuiciones teóricas. Este sesgo se ha configurado al hacernos ver que nosotros mismos vivimos en órdenes impersonales. Vivir en el seno de este marco nos empuja a adoptar la perspectiva cerrada. La idea de que el cierre es obvio, no es una percepción con fundamento racional, sino una ilusión de lo que Taylor denomina trenzado.

5. Las estructuras del mundo cerrado

Nos encontramos en una sociedad en la que cada vez más personas cambian de posición. Hoy las personas se sienten perplejas, reciben presiones contrapuestas o han conformado una posición intermedia. Taylor no describe los mundos en su totalidad, sino las estructuras del mundo cerrado. Las EMC nacen en el seno del marco inmanente, pero imprimen en él determinadas imágenes profundas.

Pone el ejemplo de la epistemología moderna. El conocimiento del yo y sus estados, es anterior al conocimiento de la realidad externa y de los demás. El conocimiento de la realidad como un dato neutro precede al hecho de que le atribuyamos diferentes valores y significaciones. Conozco el mundo a través de mis representaciones. Esta epistemología fue refutada por Heidegger y Merleau-Ponty, nuestra comprensión del mundo no consiste simplemente en que mantengamos representaciones interiores de la realidad exterior. Formamos parte de una acción social.

La imagen epistemológica parece problemática. Desde la deconstrucción, se trata de una ceguera autoimpuesta. Una teoría potente que postulaba la primacía de

lo individual, lo neutral y lo intramental, como *locus* de certeza, talló la experiencia hasta darle forma. Aquí hay una ética de la independencia, del autocontrol, de la responsabilidad, de una desvinculación. Una posición que requiere valentía, el rechazo a consuelos fáciles. Pero la neutralidad de las EMC resulta falsa. Esta naturalización emerge mediante esa especie de narración que ofrece de su génesis, una "historia de sustracción".

Podemos considerar otra EMC más rica, la "muerte de Dios". Las condiciones son las entregas de la ciencia y la forma de la experiencia moral contemporánea. Para el no creyente, el mundo real es indiferente a nosotros, es peligroso. El mundo providencial es tranquilizador, también aparta de nuestros hombros la carga de evaluar las cosas. Los significados de las cosas ya están dados. La vida es dura y es capaz de engañarte para pensar que tienes algún significado cálido y confuso, lo que resulta enormemente reconfortante. Pero solo es un cuento que nos contamos. La religión emana de una infantil falta de valentía. La ciencia, lo que critica es la pusilanimidad. El no creyente tiene la valentía de adoptar una actitud adulta y afrontar la realidad. Pero, el argumento de la ciencia moderna sobre el materialismo generalizado parece poco

convinciente. En la labor de los científicos también funcionan presuposiciones. Es la historia oficial, que no es la historia real. Una perspectiva moral dio paso a otra.

Triunfó otro modelo de lo que era superior. Esta construcción de nuestra situación ética, en su conjunto, pasa a ser plausible. La atracción ejercida por el nuevo ideal moral solo es una parte de ello. Resultó crucial la transformación de la interpretación de nuestras motivaciones, en las que el deseo de creer aparece ahora como una tentación infantil.

Sin embargo, se hace pasar una decisión como un descubrimiento, que en realidad es una nueva construcción, un cambio que comporta una nueva idea de nuestra identidad y del lugar que ocupamos en el mundo. Lo que antes era una mera construcción entre otras muchas, se degrada al nivel de una "figura", pasa a formar parte del trasfondo no cuestionado, algo cuya forma no se percibe, pero que condiciona la forma de pensar, inferir, experimentar y procesar nuestras argumentaciones.

Este relato de la "figura" que nos mantiene cautivos puede ser convincente si se aplica a quienes se encuentran en el interior de una cultura consolidada de ateísmo. Mientras estas construcciones-marco esenciales sigan siendo imá-

genes, no se pueden cuestionar. Es imposible imaginar alternativas a ellas. Esto es lo que significa permanecer cautivo. Dentro del marco inmanente se puede vivir de muchas formas. Algunas están abiertas a la trascendencia y otras se inclinan por el cierre. Dentro de una imagen que somos incapaces de impugnar.

6. Un relato de sustracción erróneo

Los argumentos procedentes de la ciencia natural sobre la ausencia de Dios no son convincentes. ¿Por qué somos absorbidos con tanta facilidad en argumentos inválidos? Por la atracción de una concepción general de la agencia cargada de tintes éticos. Los individuos humanos se unen a sociedades basadas en el beneficio mutuo y son capaces de comprender la Naturaleza mediante el uso de la razón desvinculada.

Si los argumentos no son concluyentes, ¿por qué parecen tan convincentes? La fuerza del materialismo se explica en términos de un determinado paquete, que combina el materialismo con una perspectiva moral, un humanismo ateo. Lo que le confiere fuerza es la razón desvinculada. El punto de partida es la perspectiva ética de la era moderna.

Nuestra vida pública en las sociedades seculares se ocupa en exclusiva de bienes humanos. El horizonte de la fe desaparece paulatinamente. Esta imagen de confrontación de la fe con la modernidad viene influida por una veta de hostilidad cristiana hacia el mundo humanista.

Es una explicación inadecuada de la modernidad, que se explica por la negación de lo que le precedía. Lo que se elimina es una posibilidad de que la modernidad occidental se sostuviera mediante su propia concepción espiritual original. Pero esta posibilidad es de hecho la realidad.

A las sociedades modernas les preocupa el bien humano. Pero el hecho de que quede solo con las preocupaciones humanas no me obliga a adoptar el bienestar humano universal como mi propio objetivo. Ni tampoco me dice que lo importante sea la libertad, la realización personal o la igualdad. Las demandas auténticamente exigentes de justicia universal y benevolencia, que caracterizan al humanismo moderno, no se pueden explicar sin más mediante la sustracción de objetivos y lealtades anteriores.

Esta historia de sustracción está profundamente arraigada en la conciencia humanista moderna. La excesiva confianza en una historia

de sustracción hace que este tipo de relato otorgue demasiada importancia a las transformaciones de la creencia, en contraposición a las sufridas por la experiencia y la sensibilidad. La historia de sustracción concede demasiado poco espacio a los cambios culturales obrados por la modernidad occidental, no consigue apreciar lo innovadores que hemos sido.

Nuestras nuevas formas de experimentar el mundo y la condición humana, como sujetos autónomos, como seres que pueden deleitarse en la elección, como ciudadanos entre otros ciudadanos en un pueblo soberano, como seres potencialmente al mando de la historia... todos estos elementos, y otros, son comprensibles si los entendemos en el contexto de las grandes transformaciones culturales, las nuevas interpretaciones del yo, la agencia, el tiempo y la sociedad que la modernidad occidental ha generado. Al ignorar todas estas transformaciones, una historia de sustracción dificulta concebir los cambios de la experiencia humana.

La narración de la explicación de la secularidad moderna está muy implantada en la cultura humanista moderna. Tiende a presentar cuatro facetas interconectadas. La tesis de la muerte de Dios; cierta historia de sustracción sobre el

auge del humanismo moderno; una visión sobre las razones originales de la creencia religiosa, y en su lugar, de las motivaciones eternas que, supuestamente, fundamentan la historia de sustracción. En cuarto lugar, todo emana de una perspectiva de la secularización moderna entendida principalmente como una recesión de la religión ante la ciencia, la tecnología y la racionalidad.

Taylor presenta una imagen distinta. Hay alguna verdad fenoménica en el relato de la muerte de Dios. Pero la muerte de Dios no es sólo una explicación errónea de la secularidad moderna desde un plano teórico, también es una forma de que nos veamos tentados a interpretar, y por tanto experimentar, la condición moderna.

7. Nuestra condición política y social

Este relato de madurez y sustracción descrito es un relato poderoso hoy, pero es más rico. Otras dos facetas en dos narraciones muy difundidas, que han alcanzado el grado de dato del sentido común no cuestionado, se han convertido en "figuras", en el sentido de Wittgenstein.

Abordamos la que afecta a nuestra condición política y social. Nues-

tra pertenencia a la sociedad se ha desconectado de las diferentes redes, como la del parentesco. No es que no existan, sino que el imaginario moderno considera que están desvinculadas de la pertenencia social en el plano de la nación, o de la economía, o de la esfera pública. La explicación real de la transición, tal como se ha experimentado, suele ser la historia de un fabuloso entusiasmo moral ante un descubrimiento, ante una liberación de un mundo angosto, de relaciones próximas, claustrofóbicas.

El ejemplo paradigmático de la Revolución Francesa se repite hasta hoy. El último gran movimiento en Occidente ha sido en los años 60 y 70 del siglo pasado. Se trataba de abandonar las distinciones e ingresar en un nuevo espacio de libertad e igualdad. Si nos fijamos en esta poderosa atracción moral de un espacio fraterno nuevo, encontramos algo que tiene amplias resonancias en la historia humana. Los seguidores de Buda, de Cristo y del islam, perseguían este mismo objetivo.

La fuerza que este tipo de movimiento parece tener para nosotros como especie, indica algo importante acerca de nosotros mismos. Esta fuerza no se puede explicar únicamente mediante un movimiento negativo, sino por la atrac-

ción positiva del espacio en el que somos liberados: el espacio de la búsqueda de la Ilustración, de salvación, de sumisión a Dios. La mezcla de la agencia y la justicia es lo que explica la fuerza moral de los nuevos espacios.

La historia de sustracción sostendría que, desde siempre, comparamos estas intuiciones, solo que estaban anuladas y marginadas por diversas doctrinas metafísicas y religiones históricas que respaldaban la jerarquía y el gobierno de la élite. Pero esto no es lo que sucedió. Era necesario crear un nuevo tipo de espacio, algo atrayente combinado con el poder y la justicia. El intento de comprender el auge de la modernidad únicamente en términos de sustracción, sin tener en cuenta la creación nueva, es una distorsión grave.

En el nuevo orden encontramos cuatro puntos de referencia, la libertad, el poder, el beneficio mutuo y la razón. Su consecución pretende ser algo demostrable. La interpretación secularista no es una interpretación más, pero tampoco es la única historia. Se considera una "figura", con una apariencia obvia e inobjetable. La asunción de esta faceta muestra cómo una vez que se ha adoptado un giro secularista, esta historia antirreligiosa tiene toda la fuerza y el poder moral que lleva consigo

la inauguración de estos espacios de sociabilidad ciudadana.

8. Narraciones de autoacreditación

Otra faceta de esta narración de la secularización es la de la autonomía. La línea argumental: en un principio los seres humanos adoptaron sus normas y valores de una autoridad exterior a sí misma, Dios. Luego repararon que tenían que establecer ellos mismos sus normas y valores basándose en su propia autoridad. Llegan a determinar los valores últimos mediante los cuales viven. Esto requiere un acto de valentía. Así, se generaliza este concepto de autoacreditación. De la infancia a la adultez, ascendemos hasta el lugar en que somos capaces de acreditarnos a nosotros mismos.

Con Camus tenemos la clara sensación que esta acreditación de nosotros mismos se produce frente a un universo que guarda silencio y es indiferente y que vence a toda tentativa de encontrar significado en él. Es sede del absurdo. Camus habla de honor. Pero esto no es todo. Es una lucha que perderemos en última instancia, pero que permite obtener muchas victorias provisionales. Éstas son lo único que tenemos, no deberíamos derrocharlo.

Sabemos que no hay causas victoriosas, sino las causas perdidas, que exigen un alma entera, tanto en su derrota como en sus victorias pasajeras. Esta rebelión le restituye su grandeza. Aquí hay una idea valiente. Estar absolutamente comprometido con lo concreto, aun ante la incertidumbre de la derrota.

Nietzsche concibió otra especie de autoacreditación que rechaza el beneficio universal, el igualitarismo y la democracia. Otro grado de radicalidad. Es un rechazo frontal, de donde nace un estimulante sentido de la libertad, el poder y la belleza.

Así la narración de autoacreditación puede contarse en muchos registros distintos, algunos muy radicales. Pero la historia se suele narrar como que somos la única agencia autorizada que queda. La autoacreditación se entiende simplemente como un rasgo axiomático de la modernidad. Las personas que suscriben esta orientación raras veces habitan una EMC, reconocen que ofrece una interpretación de la condición humana entre otras muchas.

¿Cuánta coherencia alberga esta concepción? Estos criterios están arraigados en lo que somos, in-

cluso en la naturaleza humana, es preciso perseguirlos, descubrirlos y definirlos mejor, no solo respaldarlos. ¿Quién ha decretado que las transformaciones que podemos esperar, y por las que debemos esforzarnos en la vida, se circunscriban a las que se pueden desarrollar en un universo sin sentido, carente de una fuente trascendente? Las narraciones de la autoacreditación distan mucho de ser evidentes.

9. Conclusión

El relato oficial requiere ser reinterpretado. Podemos sentirnos en un espacio abierto, donde se puede sentir la atracción en ambas direcciones. La experiencia de este espacio presenta muchas variantes. Pero nos atenemos a dos. La primera es la habitual, opta por el universo impersonal, aunque muchas veces se sienta nostalgia de lo rechazado. La segunda versión es lo que experimentan aquellos cuyas tendencias los conducen hacia algún tipo de búsqueda de sentido espiritual o hacia Dios. La vindicación de la fe no es completa, por eso la confianza debe ser siempre anticipada. La lucha por la creencia nunca se ha ganado definitivamente. ■

Vampiros del poder

Francisco José García Lozano

Facultad de Teología de Granada
E-mail: franciscojgl@hotmail.com

cine



El vicio del poder, de Adam McKay

La gran baza de *El vicio del poder* radica en la novedosa y poco convencional forma de contar la historia que sucedió en buena parte de la vida de Dick Cheney. La novedad está en cómo lo hace. Con una voz en *off* y con la aparición de un personaje/narrador, de vez en cuando, ajena a los hechos

y que en un momento nos dará su justificación. Partiendo de aquí, el filme arranca con el 11-S, cuando en el máximo momento de crisis en la historia reciente de Estados Unidos, el entonces vicepresidente vio una oportunidad para acaparar más control a través de la llamada teoría del Ejecutivo unitario, que cede mayor poder a la presidencia en detrimento del Congreso. A partir de aquí, un *flashback* nos conduce al inicio de la carrera del vicepresidente en Wyoming, cuando el joven Dick no es más que un estudiante mediocre y aficionado al alcohol que solo endereza su vida por presiones de su novia Lynne (Amy Adams).

La narración no deja lugar a dudas de la opinión del guionista y director acerca de la catadura moral del individuo que retrata tachándolo de provinciano, manipulador y oportunista y, verdaderamente, sus acciones, vistas en perspectiva, dejan bastante claras sus intenciones habida cuenta de la forma en la que supo extender sus tentáculos para dominar los

diferentes ámbitos de poder que lo convirtieron, literalmente, en el político más poderoso como poco entre los años 2001 y 2009. Son archiconocidos sus lazos con multinacionales de la industria militar y el petróleo como Halliburton y Lockheed Martin con las que se lucró impudicamente gracias a la invasión de Irak. Pero la película se toma su tiempo hasta llegar a este punto... Porque *El vicio del poder* se sitúa sin ambigüedades en ese costado del espectro ideológico en que Dick Cheney representa una forma de entender la política avariciosa, megalomaniaca y perjudicial para la mayoría de valores democráticos.

Uno de los mejores valores de *El vicio del poder*, más allá de su contenido, es el reparto. Christian Bale no solo se transforma (de nuevo) físicamente para meterse en la talla de pantalones de Cheney sino que la forma en la que mastica las palabras, su sardónica sonrisa de medio lado y hasta su manera de caminar y hablar mirando al suelo son objeto de un minucioso trabajo de reconstrucción. De ahí el reconocimiento y la nominación en los Globos de Oro como mejor actor y mejor actor de comedia.

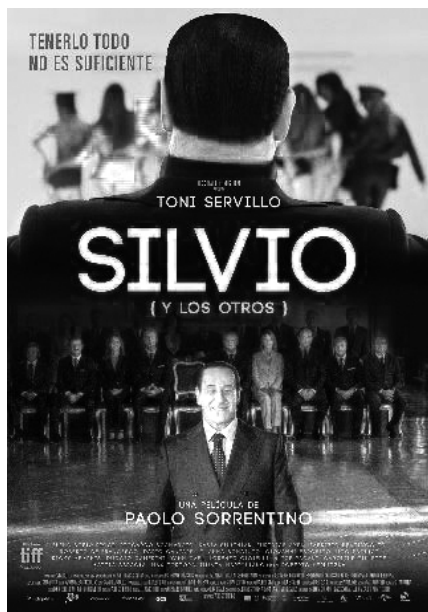
Por su parte, es digno de mención también el fabuloso trabajo de Sam Rockwell transformándose en Bush hijo. Su interpretación

acentúa la leyenda de que el que fuera el cuadragésimo tercer presidente norteamericano no tenía muchas luces y era poco menos que un títere y Tyler Perry asusta de lo bien que interpreta el papel de Colin Powell y lo acertadísimo de su maquillaje. Menos dependiente de la caracterización, tenemos a una Amy Adams en el rol de la esposa de Dick, Lynne, que viene a ser la mujer que impulsa y empodera a su marido instándole a ser más ambicioso.

El vicio del poder apuesta por el drama político con vocación pedagógica, pero introduce el humor y la ironía como recursos dialécticos que permiten aleccionar al espectador y al mismo tiempo avisarle al respecto.

***Silvio (y los otros)*, de Paolo Sorrentino**

Silvio Berlusconi (Toni Servillo) se encuentra en el momento más complicado de su carrera política, recién salido del gobierno y con las acusaciones de corrupción y de sus conexiones con la mafia a punto de llegar a los juzgados. Sergio Morra (Riccardo Scamarcio) es un atractivo hombre hecho a sí mismo que sueña con dar el salto de sus cuestionables negocios de provincia a escala internacional. El camino más rápido para conseguirlo es acercarse a Silvio, el



hombre más poderoso de Italia. Para Sergio solo hay una manera de llamar la atención de Il Cavaliere: las fiestas, las extravagancias y el exceso.

Paolo Sorrentino es un director que ha conseguido una fórmula para que sus últimas obras (*La gran belleza* y *El joven papa*) alcancen un equilibrio entre instantes desmesurados y una historia principal (y un protagonista) interesante. En su particular retrato de Berlusconi, Sorrentino no renuncia ni a la teatralidad del trabajo con los actores, ni a la dimensión de videoclip de algunas de sus escenas, ni a cierta búsqueda de la ironía en el hábitat del político milanés. “Todo verdadero, todo falso”, se nos advierte ya al comienzo de la

película. Es evidente que la vida de Silvio Berlusconi no podía ser narrada de una forma convencional dado que la imagen que tiene la gente de él (y la que él vendía) era muy caricaturesca y exagerada. La primera cuestión que debemos tener en cuenta es que la película también habla de ese grupo de empresarios y políticos -los Loro (ellos) del título- que rodearon al magnate y político italiano entre los años 2006 y 2009. La versión original estrenada en Italia se ha titulado obviamente *Loro* y consta de dos películas. Sin embargo, para su distribución internacional se ha decidido que haya solo un filme de 150 minutos, lo que ha reducido su duración original en casi una hora. Sorrentino y Servillo parecían el dúo ideal pero a la cinta le falta algo: cohesión. No es que esperásemos un guion de hierro de un filme como éste, pero la narración tiene unos altibajos insalvables. Sorrentino concibió la historia en dos películas pero al apostar por unir las en una sola y quitar mucho metraje, se nota.

Silvio (y los otros) es una interesante película por su capacidad para dar forma con una exuberancia estética al personaje y al mundo que lo rodea. El actor Toni Servillo logra otra interpretación memorable estando a la altura de lo excesivo del personaje al que representa. Se convierte en el perfecto Il Cavaliere. Resulta fascinante

cómo la película puede ser a la vez crítica, banal y delirante. Un retrato profundamente decadente que nos muestra la corrupción y la amoralidad de algunos y también de “los otros” que aspiraban a ser Berlusconi. Toda una cultura de lo superficial, un reflejo en cierto modo de una sociedad como la italiana. La sacralización de la vulgaridad y la hortorada, espejo en el que muchos sin quererlo se encontrarán.

Sorrentino nos sumerge a través de sus metáforas en una sensación de extrañeza. Basta ver la escena inicial con la oveja para darnos cuenta de la intención del realizador y de su búsqueda de trascender como mero drama biográfico. En conclusión, este film sobre uno de los personajes públicos más destacados de la política italiana es también un retrato de una Italia de la que se ha oído hablar mucho, pero también es una película que se acerca más a esta persona y la humaniza, haciendo que el espectador puede llegar a sentir algo de empatía por él. No es la mejor película de Sorrentino, pero es de nuevo el resultado de buen cine y entretenimiento, aunque algo fallida e irregular por la cuestión mencionada del montaje final. ■

Título original: Vice.
Director: Adam McKay.
Año: 2018.
País: EEUU.
Guion: Adam McKay.
Duración: 132 m.
Reparto: Christian Bale, Amy Adams, Steve Carell, Sam Rockwell, Bill Pullman, Stefania Owen, Jillian Armenante.
Género: Drama. Comedia. Biográfico. Años 60. Política.
Web oficial:
<https://www.vice.movie/>

Título original:
Loro: International Cut.
Director: Paolo Sorrentino.
Año: 2018.
País: Italia.
Guion: Paolo Sorrentino, Umberto Contarello.
Duración: 150 m.
Reparto: Toni Servillo, Elena Sofia Ricci, Riccardo Scamarcio, Kasia Smutniak, Euridice Axén, Fabrizio Bentivoglio, Roberto De Francesco.
Género: Drama. Biográfico. Política.
Web oficial:
https://www.deaplaneta.com/es/silvio_y_los_otros

Desencanto y provocación *

Fátima Uríbarri

Periodista

E-mail: fauribarri@gmail.com

Pesimista, escéptico, obsesionado con el sexo, culto, imprevisible, solitario, anti-pático, provocador. Todo esto es Michel Houellebecq, uno de los más famosos *enfants terribles* de la literatura francesa. Sus libros igual provocan con escenas de pedofilia, que con críticas políticamente incorrectas o con unos personajes abiertamente misóginos.

Cae mal este escritor francés de vida extraña e infancia desdichada que ha protagonizado agrios duelos verbales con su madre. Pero sus obras atraen a miles de lectores y son buena literatura. Houellebecq es un escritor brillante. Por eso sus libros se publican en las mejores editoriales de esa Europa que él critica y parece detestar.

Deslumbró con *Ampliación del campo de batalla*. Y logró mantener la cota de talento en obras



posteriores como *Las partículas elementales*, *Plataforma* y *El mapa y el territorio*. En *Sumisión*, además de esparcir buena prosa, se consagró como augur: en esta novela de política ficción, el escritor francés

* MICHEL HOUELLEBECQ, *Serotonina*, Anagrama, Barcelona 2019, 288 pp. ISBN: 978-84-339-8022-9.

imaginaba Francia presidida por un islamista y dibujaba los conflictos del extremismo islámico en el seno de Occidente. La aparición del libro coincidió justo con el espantoso atentado contra la redacción de la revista Charlie Hebdo en París.

También fue profético en *Plataforma*, novela publicada en 2001, un mes antes del 11-S. Entonces eran inimaginables el derrumbe de las Torres Gemelas y otras barbaridades que vinieron después, como el terrible atentado de Bali en 2002, muy parecido al que se cuenta en esta novela.

Ahora, en *Serotonina*, también hay una veta adivinatoria cuando se cuentan las protestas de granjeros franceses y se describe su furia bloqueando carreteras, enfrentándose a la policía, gritando contra la Unión Europea o los altos precios de los carburantes. Esto lo escribió Houellebecq antes del levantamiento de los airados chalecos amarillos que traen de cabeza al gobierno de Emmanuel Macron.

Sus vaticinios nunca son amables. No es un tipo fácil Houellebecq. Puede resultar incluso repulsivo por su aspecto dejado, la ropa arrugada, los dedos manchados de nicotina, su pálida delgadez, la melena lacia, canosa y desordenada. A él le encanta representar el pasotismo, la apatía y la irreveren-

cia. Sin normas, sin engancharse a los carriles por los que circulan los demás, así le gustan a Houellebecq las cosas.

Por supuesto es ególatra y exhibicionista. Todo esto lo sabemos no sólo por lo que cuenta en las entrevistas sino sobre todo porque a menudo Houellebecq se desnuda en sus novelas. El protagonista suele ser alguien muy parecido a él.

En *Serotonina*, desde luego hay mucho del escritor en Florent-Claude Labrouste, el protagonista. Ambos han estudiado agronomía; el escritor francés se graduó en el Instituto nacional Agronómico de París-Grignon y trabajó para el Ministerio de Agricultura de Francia antes de lograr vivir de la literatura. Ambos son fumadores empedernidos, están obsesionados con el sexo y saben lo que es una depresión: Houellebecq cayó en las garras de ella tras publicar *Sumisión*.

Cuatro años después, el escritor francés regresa del silencio impuesto por el abatimiento con *Serotonina*; de hecho, uno de los vértices de la novela es la toma de antidepresivos. Y vuelve, como suele pasar con sus obras con un gran lanzamiento, con una tirada de más de 300.000 ejemplares.

El libro comienza en Almería, con el protagonista arrancando el

viaje de vuelta a casa. En seguida aparecen las ‘inquietudes houellebecq’: sexo, pornografía, críticas a la acomodada e inepta Europa...

También están las habituales frases redondas y chocantes. Aprovechando que el protagonista se aloja en un Parador, Houellebecq suelta que “Franco fue un gigante del turismo de masas”. Hay leña para todos: los holandeses son una “raza de comerciantes políglotas y oportunistas”, por ejemplo. De su lengua viperina no se libran ni siquiera sus lectores: “La suite es como una habitación, pero con un vestidor y un cuarto de baño, lo digo para mis lectores de las capas populares”.

Es tremendo Houellebecq. Dar tralla es marca de la casa. Es una virtud porque te mantiene despierto, te zarandea. Es bueno que un escritor te sorprenda.

En esta octava novela hay algo más: una cierta evocación nostálgica del amor. A Houellebecq se le trasluce quizás el reblandecimiento por su reciente matrimonio. Se acaba de casar con una china 20 años más joven que él y de la que, por supuesto, ha alabado en público sus habilidades amoratorias.

El amor es tema central en *Serotonina*. Labrouste repasa su historia con cuatro mujeres. A la japonesa Yuzu la deja no porque haya descubierto sus vídeos porno

con otros hombres o con perros, sino porque no la quiere. Yendo hacia atrás recuerda con nostalgia a tres chicas que fueron amores de verdad, una de ellas, incluso el amor de su vida. Hay notas de romanticismo, de tristeza por lo perdido, de añoranza por los tiempos felices.

Pero el amor es algo muy distinto para hombres y mujeres, dice. “La palabra amor describe en el hombre y en la mujer dos realidades radicalmente distintas”, sostiene Labrouste. El amor es algo difícil de mantener. Lo más normal es que la pareja se rompa, opina Houellebecq. Son muchos los impedimentos: “El entorno social es una máquina de destrucción del amor”, según él.

Además de amor, sexo y mujeres hay en *Serotonina* una interesante incursión en la vida agrícola del corazón de Francia. Cuando el protagonista se va a vivir la Mancha francesa, la novela acelera, se enciende, aflora la brillantez de este excelente narrador. Aquí es donde se cuenta el malestar de los agricultores y se profetiza su furia.

Por supuesto flota siempre el pesimismo, el desánimo. Nuestros antepasados habían vivido en tribus... luego “se inventó la ciudad y su corolario natural, la soledad”, se dice en *Serotonina*. O “yo era un hombre occidental de edad me-

diana (...) desprovisto en el fondo tanto de razones para vivir como para morir". Puro Houellebecq.

Labrouste es un tipo desencantado, apático, que toma un antidepresivo y debe encarar el efecto secundario que produce: la aniquilación de la libido. De eso va *Serotonina*, de un tipo inadaptado, en este caso un experto en agronomía que ha trabajado para Francia y para la Unión Europea, que está deprimido y que decide dejarlo todo. No suena muy apasionante.

¿Entonces por qué leemos a Houellebecq? Porque escribe de maravilla. Y porque a menudo pone el dedo en la llaga. Qué bien define, por ejemplo, a los participantes de las tertulias políticas de televisión cuando habla de la "desoladora uniformidad de las televisivas indignaciones de los tertulianos de debate político".

Michel Houellebecq es un hombre muy culto y tiene una aguda capa-

cidad de observación. Sus alardes culturetas no frenan la lectura: en este caso hay bastantes citas de versos de Baudelaire y sentencias de Pascal. Sabe cómo hacer que la lectura fluya, que las frases se deslicen de un modo aparentemente sencillo.

Y dicho esto, *Serotonina* decepciona si ya se han leído otras de sus obras, sobre todo *Ampliación del campo de batalla*. Decepciona porque es más de lo mismo. Ya no nos asomamos a la sorpresa, conocemos las provocaciones: en esta novela, por ejemplo, hay una escena de pedofilia que está de más, que no viene a cuento.

Pero es que ¡ah! estamos ante una novela de Houellebecq, luego no debe faltar la crítica a la socialdemocracia europea, aletargada, patosa; el dedo en el ojo a los gobernantes de Francia; el sexo sin tapujos; las profecías; los tipos cultivados y depresivos y, claro, la provocación. ■

Libros

MELE, Alfred R.: *Intenciones efectivas. El poder de la voluntad consciente*, Herder, Barcelona 2018, 214 pp., ISBN: 978-84-2543-917-9.

La obra de Alfred R. Mele, filósofo norteamericano, fue publicada en 2009 en el contexto de una discusión de siempre, ahora retomada desde el ámbito de la neurociencia: la libertad. Sin duda un tema controvertido que no deja de suscitar interrogantes, incluso desde el ámbito de las ciencias cognitivas.

Los estudios que desde esta disciplina suscitaron la obra de Mele, parten de la famosa investigación de Benjamin Libet de los años ochenta del siglo pasado. En ella, el neurólogo constató que antes de realizar voluntariamente un movimiento corporal, el cerebro registraba la "disponibilidad potencial" de la decisión medio segundo antes y, solo un tercio de segundo antes de la ejecución era consciente de la decisión tomada. La conclusión de Libet fue que la voluntad libre y consiente era una ilusión, pues tomamos nuestras decisiones de forma inconsciente. Tales afirmaciones provocaron un gran revuelo en la comunidad científica. No solo en el ámbito de la psicología, sino en la filosofía, pues sus conclusiones alcanzaban el ámbito metafísico que les correspondía.

La obra de Mele pretende equilibrar las afirmaciones conclusivas de Libet. No solo por cierta intromisión epistemológica (de la neurociencia en la filosofía), sino por una marcada confusión en los términos utilizados; aspecto que genera una diversidad de opiniones dentro de los mismos estudiosos de las ciencias cognitivas. Esta virtud es un gran servicio que la filosofía, no solo en este ámbito, siempre podrá y deberá realizar.

Como el mismo Libet afirmó, Mele subraya que hay un espacio de tiempo, aunque sea mínimo, en el que, después de la decisión inconsciente, se puede vetar la decisión tomada. Es decir, aunque mínimo, sí que hay un espacio libre de de-



cisión, por lo que las afirmaciones extraídas del experimento no pueden ser tan apodícticas.

A esta cuestión, Mele también añade las consideraciones del psicólogo Daniel Wegner, que sostiene que la experiencia o constatación de querer una acción, no implica que el pensamiento consciente sea la causa de tal acción. Con lo cual, este mínimo espacio de tiempo para la decisión libre también resulta ser una ilusión, como argumenta en su obra *The Illusion of Conscious Will*. Ante esta afirmación, Mele también trata de responder, pues, de manera análoga a las consideraciones de Libet, las conclusiones de Wegner invaden un campo que no le es propio (de la psicología a la filosofía).

Para realizar su propuesta de un “libertarismo modesto”, aunque en esta obra no la desarrolla, Mele comienza tratando de definir y clarificar términos. Así, en el primer capítulo, indica el significado de la intención consciente, y distingue entre intenciones proximales y distales, introduciendo el concepto de rutina o de proyecto, que no necesariamente implica inconsciencia o ausencia de libertad consciente en las acciones proximales.

La necesidad de clarificación conceptual está en el centro de la crítica a Wegner, que enuncia en el segundo capítulo, aunque lo desarrollará más adelante. En efecto, Wegner da por supuesto el significado de “experiencia de la voluntad” pero, sin ser determinante de la acción posterior, no lo distingue del deseo de querer una acción, que tiene una determinación más prolongada en el tiempo y no sujeta a acciones proximales. Ciertamente, la experiencia de querer realizar una acción no es su causa, pero no se puede identificar con el deseo de querer realizarla. Del mismo modo, tampoco se puede afirmar que este deseo no sea la causa de dicha acción.

En este sentido, respondiendo a Libet, Mele sostiene que no hay por qué extrañarse de la existencia de intenciones inconscientes. Muchas de las intenciones proximales —entiéndase, inmediatas—, no son conscientes, pero eso no quita ni añade nada al libre albedrío de la voluntad, expresado con mayor amplitud en las intenciones conscientes.

Los capítulos tercero y cuarto son dedicados a la exposición de los experimentos y conclusiones de Libet, ya mencionados. El quinto, a las consideraciones de Wegner, con una fuerte crítica a cierto “yo mágico”, al que parece remitir por la altísima consideración de la libertad de la voluntad; como si fuera necesaria cierta potencia sobrenatural que reside en nosotros y que resulta imposible de facto.

En el capítulo sexto se exponen las tesis de Lau, Rogers y Passingham, poniendo de manifiesto, desde sus mismos estudios, que las intenciones proximales conscientes no suceden siempre demasiado tarde como para que no formen parte de las consiguientes acciones intencionales. Es uno de los postulados, que emerge a lo largo del libro, cuando Mele sostiene que las intenciones proximales distantes, en algunos casos, sí son causa directa de la acción intencional.

El capítulo séptimo, en el que el autor formula parte de su propuesta, se centra en la implementación de las intenciones distales. Esto es, en el desarrollo prolongado de las intenciones que responden a un proyecto o plan, en el que se insertan intenciones, consientes o inconscientes, de carácter proximal (inmediato), y sus correspondientes acciones. Estas acciones, pese a la posibilidad y efectividad de las intenciones proximales inconscientes, bien pueden estar dirigidas por la implementación de intenciones distales conscientes. Es decir, pese a los imprevistos de la voluntad inconsciente, hay una voluntad libre y efectiva que, aun siendo débil o modesta, persiste en el tiempo.

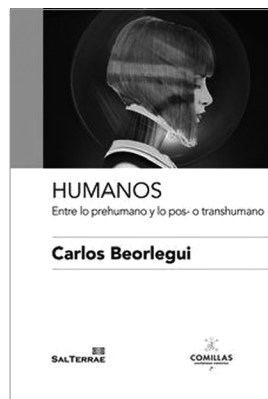
Como observamos, la obra se inserta en una disputa específica que sigue abierta en todos los ámbitos científicos. A parte de la discusión neurocientífica, que hoy en día tiene gran relevancia e interés, resulta interesante constatar la necesaria interdisciplinariedad o transdisciplinariedad a la hora de abordar cualquier cuestión. En este ejercicio, se pone de manifiesto el valor de cada disciplina y su necesidad en la consecución de un conocimiento más amplio ante cualquier investigación. Pese a que los avances de unas disciplinas supongan una injerencia en otros ámbitos, estos no se pueden despreciar pues, a parte de imposibilitar el diálogo y el contraste de los resultados, encerrando a cada disciplina en su propio gueto, haría que la investigación en temas comunes fuera por caminos paralelos o, en el peor de los casos, quedase estancada por la ausencia de interrogantes y de horizontes.

Santiago GARCÍA MOURELO

Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

BEORLEGUI, Carlos: *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos-o transhumano*, Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2019, 647 pp. ISBN: 978-84-8468-770-2.

Dedicado a los alumnos del doctorado en Filosofía en la Universidad Centroamericana (UCA) de El Salvador (junio de 2017) este ambicioso estudio del profesor Carlos Beorlegui va mucho más allá de sus trabajos anteriores. Si en *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable* (1999, 2009), el autor ofrecía un espléndido libro de texto en el que muchos hemos bebido, el presente volumen, *HUMANOS. Entre lo prehumano y lo pos-o transhumano*, dirige su mirada hacia el futuro y desde las neurociencias, la inteligencia artificial, la ingeniería genética, la robótica, los ciborgs, los BigData y la evolución



programada (Hawking) accedemos al debate interdisciplinar sobre el futuro de la evolución y de la especie humana (capítulo 7) y a las respuestas a la gran pregunta: ¿estamos abocados a una pos-/transhumanidad?

“La fascinación que desde hace mucho tiempo produce el saber tecno-científico en los humanos resulta extraordinaria”, -escribe Beorlegui en la Introducción a su estudio (p. 11). Pero “no cabe duda de que esta fascinación tiene muchos ingredientes místicos y religiosos, como no pocos estudiosos de la sociología de la ciencia resaltan, entremezclándose con el reconocimiento de las aportaciones científicas de sesgo cosmovisional y filosófico que, por un lado, colorea el ámbito de la ciencia con un halo misterioso y religioso y, por otro, impregna la vida de una cosmovisión naturalista y reduccionista empobrecedora. Es esta tendencia al predominio de un naturalismo reduccionista la que nos interesa resaltar aquí, en la medida en que tiene repercusiones directas e inquietantes sobre nuestra identidad humana” (p. 11).

Podríamos decir, utilizando la terminología de Lakatos, que este es el “núcleo duro” que estructura y orienta el sólido armazón intelectual de la hoja de ruta de este programa de investigación. Por eso, “el hilo argumental que queremos seguir en este libro va a consistir precisamente en recorrer el conjunto de aspectos comparativos entre humanos y animales, desde las estructuras genética, cerebral, evolutiva, mental y comportamental, para advertir lo que nos acerca a los demás animales y lo que nos diferencia de ellos, y poder llegar a la conclusión de que la tesis humanista y antropocéntrica sigue teniendo mayores apoyos en los datos de la investigación científica que las tesis antropológicas contrarias” (p. 12).

Pero la antropología filosófica del siglo xx está siendo sustituida por otra perspectiva de lo que significa la identidad del ser humano. “La tendencia que va predominando y se va extendiendo, —prosigue Beorlegui— empujada por el prestigio aplastante del enfoque científico y de sus supuestas evidencias empíricas aportadas por su método empírico y objetivo, es la que defiende que al ser humano hay que bajarlo del pedestal en el que se había situado (...). A fin de cuentas somos una especie animal más surgida del proceso evolutivo, y llamada a ser superada también, en un futuro no muy lejano, por otros modelos de humanidad, los hombres biónicos o ciborgs, o los robots inteligentes, androides/ginoides, como defienden los denominados poshumanistas y transhumanistas” (p. 18).

Estructurado en ocho extensos capítulos, los seis primeros intentan aproximaciones interdisciplinares que tienen como eje las ciencias de la vida en un sentido amplio. El primer capítulo se centra en las aportaciones de la genética y de la epigenética a la descripción de la identidad humana. El capítulo segundo está destinado a abordar la misma reflexión incluyendo los datos de las neurociencias afrontando el espinoso tema de las diferencias cuantitativas y cualitativas con el resto de los seres vivos.

El capítulo tercero aborda la identidad del ser humano desde los datos de la paleoantropología y de la biología molecular sistematizando lo que acertadamente

se suele denominar el proceso de hominización, el estudio de los procesos biológicos que identifican la rama de los homínidos. Pero, desde el punto de vista del autor —que compartimos—, el proceso de la evolución biológica dio lugar a la emergencia de comportamientos que no son —desde nuestro punto de vista— reducibles a la mera biología (capítulo cuarto). La humanización, tal como ya apuntó Teilhard de Chardin, implica un “salto” cualitativo que nos describe como animal bio-cultural. Los humanos somos “la única especie que se halla troquelada por su propio entorno cultural” (p. 23).

Desde este diálogo biología-cultura es desde donde se entiende la mente humana en toda su complejidad (capítulo cinco), así como su estructura de comportamiento y la personalidad irrepetible de cada individuo, y el conjunto de los elementos que configura cada cultura humana (capítulo sexto).

Pero en la actualidad los avances en el terreno de las biotecnologías, sobre todo las aplicadas al terreno interno de los humanos (antropotecnias), nos están confrontando con otro ámbito de comparación, con una era futura en la que se pretende poder superar la era de “lo humano” para situarnos en un mundo que muchos están llamando poshumano o transhumano (capítulo séptimo).

“Ante los graves y cercanos retos (tal vez inmediatos, podríamos añadir) que estos avances tecnológicos nos están proponiendo, tanto en el terreno tecnológico como en el ético, nos vemos abocados a plantearnos cuál es en definitiva la naturaleza o condición humana, en la medida en que desde ella tenemos que dilucidar la posibilidad o la necesidad de presentar una serie de límites o líneas rojas que se enfrenten a ciertas pretensiones utópicas de dejar las manos libres a todo tipo de propuestas eugenésicas y tecnorrobóticas. Este será en contenido del capítulo octavo y último” (p. 24). En el fondo de estas reflexiones (muy prudentes, sin duda, sin caer en alarmismos o catastrofismos) está el debate ya presente desde la filosofía griega: ¿quiénes somos los seres humanos?

El autor ha intentado —creemos que con acierto— presentar al final de cada uno de los extensos capítulos una bibliografía actualizada y selecta. Tal vez algunos echen de menos algunas obras que se consideran de impacto editorial hoy, pero agradecemos a Beorlegui el esfuerzo titánico de ofrecer al lector una orientación bibliográfica actualizada de las múltiples disciplinas filosóficas, científicas y teológicas que conspiran en la construcción interdisciplinar de la condición humana en la era tecno-científica.

Leandro SEQUEIROS, SJ

Asesor de la Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión
(U. P. Comillas)

Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de la Universidad
de Zaragoza.

CASTELLET, José María: *Nueve novísimos poetas españoles*, Ediciones Península, Barcelona 2018, 328 pp. ISBN: 9788499427232.



Cierro, casi cincuenta años después de que viera la luz por vez primera, la antología de Castellet y siento el imparable impulso de acudir a un texto mucho más antiguo: el *Arte Poética* que el poeta romano Horacio escribió a los hijos de un amigo para enseñarles a leer y escribir poesía. Tras las muchas palabras de los novísimos, necesito la serenidad del lenguaje de Horacio: su línea clara de factura simple orientada hacia el bien.

La lectura hoy de *Nueve novísimos poetas españoles* me parece ocasión de repasar no solo la historia de la literatura actual española (sus rumbos, sus aciertos y desatinos) sino los de la misma sociedad en la que tal literatura se gesta y —como un pequeño reflejo de esta— la propia historia personal: qué soñaba uno hace

años y con qué poesía urdía la trama de esos sueños, y comprobar todo ese caudal a dónde ha ido. Siendo estas aventuras el material posible de una tesis doctoral o de un diario íntimo, es mejor ceñirse ahora a los límites de una reseña.

Es un acierto sin duda que la editorial Península incorpore a su colección *Imprescindibles* una obra de la que, más allá de los gustos, no podemos prescindir. Recordemos brevemente su historia. En 1970, precedidos por un estudio del antólogo y amputados por la censura, vieron la luz en Barral editores los poemas de nueve poetas, tres *seniors* (Manuel Vázquez Montalbán, Antonio Martínez Sarrión y José María Álvarez) y seis, más jóvenes, que componen la *coqueluche* (Félix de Azúa, Pere Gimferrer, Vicente Molina Foix, Guillermo Carnero, Ana María Moix y Leopoldo María Panero). Aupada por un eficiente aparato político y comercial, la obra se convirtió enseguida en objeto de culto y de polémica. La tesis fundamental —la irrupción de una nueva estética— y la vocación destructora hacia las estéticas precedentes fueron objeto de una recepción polarizada: desde el entusiasmo de quienes vieron en la voz de estos poetas la llave de una nueva libertad, hasta la crítica feroz de cuantos no apreciaron aquí sino el juego inmaduro de unos jóvenes arrogantes.

La edición que ofrece ahora Península, la primera dentro de *Imprescindibles*, se basa en la que hiciera en 2001, hoy agotada, y la realizada en el año 2006. Las novedades respecto a la edición original en Barral son, aparte de la presentación limpia de los poemas, de índole documental. Dos apéndices completan la obra: uno de carácter histórico literario que contiene reseñas críticas, notas de prensa

y entrevistas, y otro que ofrece las palabras que, en el año 2006 y en ocasión del octogésimo aniversario del antólogo, le regalan los poetas antologizados.

Los que ayer eran jóvenes, hoy ya no lo son, y dos (Vázquez Montalbán y Moix, aparte del propio Castellet) han muerto. Esta mano con la que el tiempo convier- te en pasado cuanto toca se ha posado también sobre los poemas que contiene el libro. Porque conviene no olvidar que, aparte de un manifiesto generacional, *Nueve novísimos poetas españoles* sigue siendo un libro de poesía, y como tal ha de ser juzgado. Fraguada en la horma del clasicismo (que rebasa los límites de una franja temporal, pues incluye desde Píndaro hasta Leonard Cohen), mi sensibilidad lectora siente empacho ante muchos de los poemas de la obra y, ante casi todos, indiferencia. Pocos son los versos de los *novísimos* que me hagan ver que tras ellos está la vida y no un juego poético de laboratorio. Menos aún (y esto es lo que más me interesa de la poesía) los que me lancen desde la página escrita hacia la página de la vida impulsado desde la paz y hacia el bien.

Horacio, que en su tiempo no cedió ante la tentación de lo rápido, lo procaz o lo fácil, sigue siendo de ayuda para recordarnos que la poesía forma al ser humano y en los poetas se encuentra una de las cifras de la humanidad. En su *Arte Poética* —hablando del papel del coro en la tragedia— el poeta romano cifró de este modo el credo del humanismo poético:

Que ayude y aconseje como amigo
a los buenos, modere a los furiosos
y dé su amor a los que tienen miedo
de fracasar. Que ensalce los manjares
de una mesa sencilla, la justicia
saludable y sus leyes, los momentos
serenos en que se abren nuestras puertas.

Así traduce Juan Antonio González Iglesias estos versos centrales del *Ars Poetica*. En ellos —y en su encarnación en poetas que, después también de los novísimos, han comprendido de nuevo que el futuro no consiste en apagar las luces del pasado— está mi esperanza en que la poesía nos labre una vida mejor.

Víctor HERRERO DE MIGUEL, OFM Cap
Escuela Superior de Estudios Franciscanos (Madrid)

MORTON, Timothy: *El pensamiento ecológico*, Paidós, Barcelona 2018, 205 pp. ISBN: 978-84-493-3487-0.



El ensayo del británico Timothy Morton, publicado en inglés en 2010 y traducido al castellano recientemente por Paidós, vio la luz después de su influyente *Ecology without Nature* (2007), el libro que le catapultó a los círculos académicos.

El “filósofo profeta del antropoceno” (así le apodó el periódico *The Guardian* en un reciente artículo) argumenta, en continuidad con su obra precedente, que el discurso ecológico contemporáneo ve la naturaleza y la civilización como dos cosas separadas, como si la naturaleza fuese algo de donde emergió la cultura y de la que, más tarde, se ha alejado. A juicio de Morton, resulta imprescindible disolver esa falsa dicotomía y entender la naturaleza como una construcción social inseparable de la civilización. Esa sería una de las

tareas principales del “pensamiento ecológico”, una labor de deconstrucción epistemológica y cultural.

El trabajo, bastante ecléctico en el uso de las fuentes y poco sistemático en el tratamiento de las diversas cuestiones, podría ubicarse en un espacio indeterminado entre la ética ambiental, la ontología, la epistemología y la crítica literaria y artística. Moviéndose con fluidez entre la filosofía, la biología, la psicología, la literatura, el arte visual y la cultura popular, el profesor de la tejana Rice University desarrolla de forma un tanto provocadora los conceptos de *malla*, *extraño forastero* e *hiperobjeto* —categorías centrales de su pensamiento a las que ha vuelto en obras posteriores— para introducirnos en un ámbito “sinistro” e inexplorado por el ser humano: el del pensamiento ecológico.

A juicio de Morton, tomar conciencia de las profundas interdependencias que nos conforman y atraviesan —de la *malla*— no es sólo una de las tareas a las que nos conduce la conciencia ecológica que emerge de la nueva visión ofrecida por las ciencias, es también una de las características definitorias de nuestro tiempo. El carácter siniestro y oscuro del pensamiento ecológico se fundamenta en un nuevo conocimiento —posibilitado por la visión reticular que nos ofrecen los descubrimientos de la física y la biología— de habitar un mundo en el que la frontera entre la vida y la no-vida es difícilmente delimitable: “A escala microscópica y macroscópica, las cosas son menos completas, están menos integradas y son menos independientes de lo que creíamos” (p. 56).

El mundo está conformado por *extraños forasteros*, pero no se trata solo de las realidades que encontramos más allá de nuestra percepción y nuestros sentidos, también “nosotros somos el extraño forastero” (p. 114). El pensamiento ecológico

nos confronta con “el plano subestético del ser”, el plano que trasciende la categoría de la belleza y de lo sublime y nos conduce a contemplar —y amar— a los seres extraños e inquietantes:

“Una de las tareas del pensamiento ecológico consiste en averiguar cómo se ama lo inhumano: no solo lo no humano (eso es más fácil), sino también lo drásticamente extraño, peligroso e incluso ‘maligno’, pues lo inhumano es el núcleo extrañamente extraño de lo humano” (p. 119).

Otra cuestión que atrae la atención de Morton son realidades tan distintas en apariencia como internet, el cambio climático, el plutonio enriquecido o el poliestireno; todas ellas muestran la sorprendente capacidad humana para generar objetos “impensables”. Se trata de aquellos objetos nóveles o *hiperobjetos* que “evocan un terror que va más allá de lo sublime y calan más hondo que el típico miedo religioso” (p. 163); al perdurar durante miles de años —trascendiendo el espacio, el tiempo y la muerte— requieren, en buena medida, una actitud espiritual para pensarlos.

La tercera sección del libro, titulada “reflexión anticipatoria”, es la parte más propositiva del ensayo. En ella, Morton remite a cuatro ámbitos culturales que pueden catalizar los cambios que precisamos: la ciencia, la filosofía, la economía y la política. En el ámbito económico, denuncia la infestación malthusiana de la economía y la ideología ambientalista, así como la falsedad de la “tragedia de los comunes” de Garrett Hardin. “Sólo hay camino, y es hacia delante, lo que implica hablar sobre la propiedad colectiva, tomar decisiones conscientes, gestionar bienes, etc.” (p. 154).

A diferencia de lo que sucedía hace 60 años, hoy, en la era del antropoceno, todo lo que hacemos es susceptible de plantear una pregunta ecológica. El pensamiento ecológico ya no forma parte solo de un debate académico, sino que ha salido a la calle y ocupa todos los ámbitos de la realidad. Actos cotidianos como vestirse, comer, viajar, encender la luz o hablar del tiempo ya no son acciones moralmente neutras, acciones insignificantes sin consecuencias éticas. Vivimos o, lo que es más importante, *sabemos que vivimos* en un mundo radical e irreversiblemente transformado por la acción humana en el que fenómenos como la creciente concentración de dióxido de carbono en la atmósfera, la presencia de isótopos radioactivos en la corteza terrestre, la acidificación del pH de los océanos, la acelerada extinción de especies o la existencia de microplásticos en mares y lagos solo se pueden explicar como resultado de la agregación de billones de pequeñas decisiones humanas, en apariencia insignificantes.

Esto constituye, para Morton, una auténtica revolución copernicana comparable a la que Darwin, Copérnico o Freud provocaron en su época. Las soluciones propuestas para vivir en la nueva era ecológica son, como su diagnóstico, eclécticas y poco sistemáticas. Por un lado, hay referencias implícitas al pansiquismo sugiriéndose que, bajo la nueva conciencia medioambiental, palpita “una versión actualizada del animismo”. Al fin y al cabo, “la ética del pensamiento ecológico

reside en considerar a los seres como personas, aunque no lo sean” (p. 25). Por otro lado, se hacen guiños también en varias ocasiones al pensamiento budista y a una religiosidad no-teísta, proponiendo incluso el cultivo público de la meditación: “Quizás la política empiece a incorporar la espiritualidad (¡difícil palabra!), en el sentido de un cuestionamiento y una apertura radicales” (p. 159). Valga una de las últimas frases del ensayo para sintetizar las claves escatológicas del *pensamiento ecológico* de Morton:

“La religión es un sucedáneo de la intimidad perdida. Si la Naturaleza es religión, entonces la intimidad perdida vuelve a encontrar en la ecología al extraño forastero. El pensamiento ecológico llora la pérdida de una Naturaleza que en realidad nunca existió, salvo en alguna utopía” (p. 168).

El pensamiento ecológico merece leerse. Pero debe leerse con detenimiento y sentido crítico. No es un libro para aquellos que deseen introducirse por primera vez en el tema; sí que lo es para aquellos que hayan dedicado tiempo para pensar en las raíces culturales de una de las cuestiones mayores de nuestra época.

Jaime TATAY NIETO, SJ
Universidad Pontificia Comillas

GARCÍA MAESTRO, Juan Pablo: *La opción misionera renovará la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2018, 224 pp. ISBN: 9788428554589.



Mucha es la literatura que desde hace varias décadas habla, reflexiona, plantea y señala líneas de renovación en torno a la Evangelización y la Nueva Evangelización. Aquí se presenta una obra quizás más fresca y actualizada a tener en cuenta para la reflexión personal y comunitaria.

Juan Pablo García Maestro, recogiendo el testigo que el Papa Francisco nos ha lanzado a todos los miembros de la Iglesia desde el inicio de su pontificado y que va en consonancia con la preocupación de sus antecesores, reflexiona con profundidad sobre este tema sin quedarse en la teoría o la especulación. Así tratará de ofrecer algunas indicaciones prácticas en torno a la nueva evangelización como opción misionera, iluminando aspectos, ámbitos e intuiciones renovadoras que permitan vivificar y despertar la misión y dimensión evangelizadora de la Iglesia. He aquí una de las

grandezas de este libro, que no pretende ser un manual para la Nueva Evangelización, sino una ayuda que nos haga caer en la cuenta que la Evangelización tiene más que ver con acción que con ideas y que al mismo tiempo es parte del fundamento más intrínseco de la Iglesia: Anunciar el Evangelio y vivir el Evangelio.

Desde esta gran intuición, sencilla y profunda, que afirma que evangelizar tiene que ver con anunciar y con vivir el Evangelio, en y con el contexto actual de al menos el mundo occidental, este libro nos anima en sus primeras páginas a no desalentarnos por los objetivos que no se hayan conseguido hasta este momento, sino que alienta la búsqueda eficaz de aquello que nos permita seguir avanzando en la misión evangelizadora.

A lo largo de las páginas de este libro ágil, ordenado y bien documentado, el autor nos invita a ser conscientes de la necesidad de la puesta en práctica de la Nueva Evangelización como respuesta a la llamada urgente de los últimos pontífices al contemplar un cierto fracaso en el espíritu evangelizador en los últimos tiempos. Así, de la mano del autor, partiendo de una reflexión crítica capaz de reconocer que no todo se ha hecho bien en esta acción propia y nuclear de la Iglesia, recorreremos el fundamento bíblico de esta dimensión fundamental para la Iglesia y para nuestro tiempo.

El autor considera que tenemos una oportunidad idónea desde el impulso misionero al que nos invita el Papa Francisco en su exhortación apostólica programática, *Evangelii Gaudium*, para poder vislumbrar algunas dimensiones particulares en las que llevar a la práctica de una manera más eficaz, transformadora y auténtica. De esta manera el capítulo central nos ofrece una sencilla reflexión de la invitación del Papa Francisco a cambiar el modo de evangelizar, quizás, curiosamente, volviendo al modo más apostólico de los inicios, con la fuerza testimonial, espontánea y en continua salida y descentramiento, como elementos claves para poder llevar a cabo la Nueva Evangelización que tanto necesita nuestro mundo.

Uno de los grandes logros de este libro es que no busca generar una visión catastrofista, ni idealista, sino un impulso misionero. Para lograrlo, las dimensiones que recorre como lugares donde renovar y repensar la misión evangelizadora son abordadas de manera muy directa y pragmática. Para ello localiza el punto de mira en cuestiones muy básicas que, iluminadas continuamente por el Evangelio y por la reflexión de los últimos Papas, aportan chispas de esperanza y abren cauces para poder seguir reflexionando y buscando la acción evangelizadora auténtica.

Por eso, a partir del cuarto capítulo recorre cinco dimensiones fundamentales que, según su visión, deben ser tocadas y renovadas por el nuevo modo de evangelización propuesto en *Evangelii gaudium*: la parroquia, la religiosidad popular, la catequesis, la liturgia, la acción social y la familia. Claramente, el autor, gran conocedor del magisterio del papa Francisco, es capaz de intuir que en estas dimensiones, abordadas en algunos de los últimos documentos del magisterio del papa

Francisco, se puede llevar a la práctica una renovación pausada y que suponga mayor autenticidad testimonial en el anuncio y en la vivencia del Evangelio.

La parroquia y la familia serán dos ámbitos privilegiados para poder poner en marcha el nuevo modelo de evangelización. La parroquia es el lugar de la comunidad, donde se reúne, vive, celebra y donde cada miembro de la misma, desde su identidad y misión puede aportar al conjunto siendo uno de las dimensiones con más posibilidades de renovación y de empuje en la opción misionera. En este apartado, el autor se deja iluminar también por la reflexión de un teólogo canadiense, James Mallón, que concibe la parroquia como parroquia misionera y no parroquia de mantenimiento, en respuesta a la crisis de identidad de las parroquias en el siglo XXI. La aportación de este teólogo ayuda a percibir la oportunidad y el reto que supone empezar la evangelización desde el corazón cotidiano de la vida de la Iglesia.

Sobre la familia recoge y ordena algunas de las líneas de renovación apuntadas por el magisterio del Papa Francisco y la necesidad de ampliar la mirada y buscar mayor acogida a la fuerza arrolladora de la familia en el siglo XXI con todas sus posibilidades.

En continuación con los dos anteriores ámbitos, dedica el autor el resto de la obra a la catequesis, la liturgia y la acción social, recuperándolas como tres dimensiones que han sido en parte descuidadas o en las que se ha vivido la evangelización de manera sesgada o no completa, y que por tanto serán ámbitos de especial atención en la renovación misionera de la evangelización.

Culmina el autor alentando a que el esfuerzo de hacer vida el Evangelio, no solo en la manera de anunciarlo, siempre lo realicemos con la mirada puesta en los orígenes. Deseando aprender de esos primeros cristianos que supieron ser testimonio vivo de aquello que anunciaban. Esa, según el autor de la obra, será la mejor opción: *volver a la receta original*.

Sergio GARCÍA SOTO, SJ

Otros libros

Psicología

NAVARRO, Tomás: *Wabi sabi. Aprender a aceptar la imperfección*, Zenith, Barcelona 2018, 320 pp. ISBN: 978-8408194576.

El autor, Tomás Navarro, es licenciado en psicología, autor de varios libros y da cursos y sesiones de formación con el objetivo de acercar las herramientas que ofrece la psicología a la vida cotidiana de las personas.

En su última obra, nos introduce en una tendencia estética japonesa de moda, el *Wabi sabi*. Esta técnica milenaria ha evolucionado durante siglos y en la actualidad es una filosofía de vida que, a juicio del autor, si se convierte en actitud, “puede ayudarnos a encontrar la serenidad, la inspiración y la libertad”. Con ella se pretende que la persona integre en su vida una serie de valores para aprender a vivir la vida con honra y profundidad. En nuestra sociedad occidental se desea una vida perfecta y completa para ser felices, y ahí se depositan anhelos –por lo general materiales, pero también personales–. Se piensa en la mujer y en el hombre perfectos, en la familia perfecta, en el trabajo perfecto... Son tantos esos anhelos, son tan grandes nuestras aspiraciones que, al toparnos cada día con nuestra realidad, se genera en nosotros frustración, huidas parciales para compensar la diferencia tan grande entre el anhelo y la realidad.

El *Wabi sabi* nos enseña a aceptar, a convivir con la realidad. Lo que la sociedad penaliza, “una vida imperfecta, incompleta y efímera”, esta técnica japonesa lo pone en valor. La clave no está tanto en aspirar a la perfección, sino en aceptar la imperfección de todo.

Los más exigentes podrían pensar que esto conduce a una especie de conformismo o resignación. Nada más lejos de la realidad. Aceptar no es un mero conformismo. Esta técnica nos invita a aceptar aquello que no podemos cambiar, para focalizarnos en aquello que tiene solución. En cambio, el conformista o el que se resigna, llega a verlo todo saludable y no es motor de cambio o iniciativa.

Se abordan cuestiones tan presentes en lo cotidiano como la motivación y la gestión de nuestras necesidades y nuestros propósitos. El *Wabi sabi* es una puerta para disfrutar de la belleza de lo humilde, lo modesto y lo no convencional.



En el inicio de cada bloque, tres en total en todo el libro, aparece una conversación entre un abuelo Hitoshi y su nieto Susumo. Ese es el pórtico de entrada de cada bloque, el marco sobre el que se construye todo el contenido. Nada mejor que una charla de este tipo para adentrarnos en esta técnica, una conversación sencilla y profunda, hecha en lo cotidiano, en la relación recíproca; hecha de pequeños detalles, esos que nos permiten disfrutar del día a día y captar la profundidad de todo lo creado —con su imperfección también—.—Iván PÉREZ DEL RÍO, SJ

Biblia

HAYA, Vicente: *Descolonizar a Jesucristo*, Akal, Ciudad de México 2018, 153 pp. ISBN: 978-607-97816-4-4.



Es difícil acercarnos a la persona de Jesús desarraigándolo de manera artificial de su contexto cultural y religioso. Este libro es un intento de devolverle a la lengua aramea la relevancia y las posibilidades que esta nos puede ofrecer para acercarnos al Jesús histórico. Vicente Haya tiene este legítimo deseo, que se convierte en el punto de partida de sus páginas. Para ello realiza la discutible opción de partir de los evangelios en su versión aramea (fechados en el s. v d.C.) para, desde ese idioma, “descolonizar” culturalmente a Jesús y cuestionar el modo en que este es presentado por la comunidad cristiana, fruto según Haya de malinterpretar sus palabras.

El libro está estructurado en diversas partes que, con títulos algo polémicos, plantean las consecuencias de este modo de acercarse al Galileo. En esta clave afirmará que al descolonizar a Jesús, se le devuelve su condición chamánica, se comprende que fue un libertador, vuelve a ser unitario como un judío y retoma su atribución de guía de los musulmanes. La última parte afirma que Jesús no se comprende sin una cosmovisión semita.

Resulta loable el esfuerzo de Haya por construir puentes para el diálogo entre el Islam y el cristianismo, así como por acercarse culturalmente a Jesús. Pero con frecuencia se centra de tal manera en lo filológico que parece olvidar que la amplitud de significado de los términos no permanece estática entre sus caracteres a lo largo de los siglos, sino que este se lo imprime el cambiante contexto cultural. De hecho, es difícil pensar que la comunidad cristiana arameo-parlante de la que nació la versión bíblica que emplea estuviera de acuerdo con el autor en que Jesús nunca se refiriera al pecado o que no era Dios.

Acercarse a la cosmovisión semita es necesario y urgente, pero desde el conocimiento del Antiguo Testamento y su teología. Este desconocimiento por parte

del autor le lleva a afirmaciones erróneas como que el pecado, la expiación o la redención sean “inconcebibles en arameo y desde la sensibilidad de Jesús” (p. 21). En este tipo de afirmaciones se evidencia que el autor remite a estos términos teológicos más desde prejuicios actuales que desde un ahondar sus raíces veterotestamentarias.

Aunque esta obra resulta interesante, abundan en ella los juicios de valor y los prejuicios negativos contra doctrinas cristianas mal comprendidas que muestran el desconocimiento teológico del autor.—Ianire ANGULO ORDORIKA

Educación

JUNQUERA GUARDADO, Consuelo: *Convivir. Gozo y desafío*, San Pablo, Madrid 2018, 339 pp., ISBN: 978-84-285-5542-5.

Consuelo Junquera tiene una larga trayectoria pensando sobre estos y acompañando a otros. El punto de partida, según ella misma escribe en la introducción, es que “no hemos crecido como personas. No sabemos convivir porque no hemos aprendido a amar”. De esto trata el libro, de presentar el desarrollo de la persona presentando el amor como la cuestión central de este crecimiento. Parte de una antropología someramente indicada, pero el grueso del volumen trata de la descripción de las etapas por la que pasa una persona hasta llegar a una sana relación consigo misma que haga posible una auténtica convivencia con el otro.



Tres serían estos estadios: un amor egoísta no reconocido, un amor narcisista reconocido y un amor genuino. Cada uno de ellos se describen en capítulos independientes, en los que se invita al lector, que se supone preocupado por sí mismo y en búsqueda, a mirarse e interrogarse. El estilo es ágil y los tecnicismos de la psicología no impiden una buena lectura. Pero donde Consuelo se detiene más es en trabajar la escisión personal, una brecha que se ha ido creando en la personalidad y que enfrenta conflictivamente el yo real y el yo ideal. Este sería el auténtico núcleo del libro y el principal desafío para el lector: el reconocimiento de la situación, tomando conciencia de ella de algún modo e identificando las consecuencias que tiene en la vida práctica, tanto en relación con uno mismo como con los otros. Sin el ánimo de meramente describirlo, esta profesora y terapeuta ofrece caminos para resolverlo, que se me atojan deben ser necesariamente acompañados por otros.

El libro termina con una mirada renovada sobre la persona, anclándose en la antropología del don. El amor, no reducido a sentimiento, sino ejercido con voluntad y como compromiso se muestra como el verdadero constructor de la persona

y su máximo liberador. Es un libro muy recomendable para profesores de ciertas etapas y para acompañantes que deseen recibir o refrescar una cierta formación personal.—José Fernando JUAN SANTOS

Espiritualidad

LECLERC, Éloi: *Sabiduría de un pobre*, Encuentro, Madrid 2018, 116 pp. ISBN: 978-84-9055-943-7.



A través de un relato sencillo (al menos en su apariencia) y de fácil lectura, Éloi Leclerc es capaz de introducirnos en la etapa más difícil que tuvo que vivir san Francisco de Asís: la amenaza de un cambio de rumbo de su Orden instigado por los que querían ser más “prácticos” debido al enorme crecimiento de la misma.

Aunque se trata de una novela, Leclerc se basa en fuentes históricas franciscanas para reconstruir la historia. No obstante, como señala con acierto Jesús Sanz Montes en el prólogo a la edición española, el autor “se permite una bella recreación literaria en algunos pasajes y diálogos” (pp. 9-10).

Esta recreación nos hace más posible entender lo que debió significar para san Francisco la noche oscura que vivió (según Sanz Montes, muy cercana a la que debió vivir el propio Leclerc), la crisis que supuso en su fe y el renacimiento que este proceso tuvo como fruto. Este fruto está condensado en las últimas páginas de la obra, de especial belleza y hondura espiritual, donde Leclerc refleja con maestría lo esencial del carisma franciscano: la pobreza como desposesión total de quien sabe que todo se lo debe a Dios y vive agradecido por ser Dios quien él es: lo único que basta. Como vemos a lo largo del relato, la vivencia profunda de esta experiencia lleva a vivir las pruebas sin amargura, con el mismo espíritu de sencillez del Señor y de acogida hacia todas las personas.

San Francisco entendió que ni su propia Obra, algo bueno y querido por Dios, le pertenecía a él. Esta actitud de humildad y sumisión pudiera parecer, en palabras del propio personaje de Francisco, “cobardía y pasividad, pero se trata de algo muy distinto. [...] la más alta actividad del hombre y su madurez no consiste en la prosecución de una idea, por muy elevada y muy santa que sea, sino en la aceptación humilde y alegre de lo que es, de todo lo que es. El hombre que sigue su idea permanece cerrado en sí mismo” (p. 112). Una advertencia que hoy necesitamos escuchar más que nunca.

Ya un clásico de la literatura espiritual, esta nueva edición de *Sabiduría de un pobre* es muy recomendable y accesible para un público bastante amplio, debido a la agilidad de la escritura, a la frescura de los personajes y la sencillez de la trama.

Libros

El prólogo resulta también esclarecedor para saber más del autor y del trasfondo de la novela. La brevedad y sencillez del relato no nos pueden hacer olvidar que el núcleo del Evangelio al que apunta no es algo fácil de encarnar en la propia existencia. Hace falta mucha humildad y pobreza espiritual. Creo que el relato las hace atractivas, o al menos nos hace plantearnos la necesidad de estas virtudes evangélicas.—Marta MEDINA BALGUERÍAS

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Rellene y envíe esta ficha a:

revistas@comillas.edu

o bien a:

Servicio de Publicaciones

c/ Universidad Comillas 3-5 • 28049 Madrid

Estoy interesado en suscribirme a RAZÓN Y FE

Nombre:

Domicilio de envío:

.....

Sistemas de pago:

- Transferencia bancaria a la cuenta BANKIA
Código IBAN ES56-2038-1760-8960-0048-2372.
Código SWIFT: CAHMESMM.
Si el banco le dice que el código SWIFT le diera error, ponga CAHMESMMXXX.
- Talón bancario a nombre de: Universidad Pontificia Comillas.
- Domiciliación bancaria (sólo bancos en España): Código IBAN (24 dígitos alfanumérico), Código BIC/SWIFT (12 dígitos alfanumérico).
- Pago con tarjeta: <https://www.comillas.edu/publicaciones/es/revistas/suscripcion-razon-y-fe>

.....

Suscripción anual 2019: España 60 euros

Suscripción on-line anual: 55 euros