

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



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

1442 Noviembre-Diciembre 2019

Razón y Fe. Revista de cultura fundada en 1901

# razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

## Editoriales

Mirando al pasado, al presente y al futuro

Memoria y olvido: la Segunda Guerra Mundial hoy

## Entrevista

Natasha Vita-More, experta en transhumanismo

## Artículos

Formación de Sacerdotes: Evaluar el pasado, reflexionar sobre el presente, imaginar el futuro

*Hans Zollner, SJ*

Christian Bobin o la no-literatura

*Jesús Montiel López*

Reconciliación. Imperativo del momento, mensaje bíblico y tarea cristiana

*José Ignacio González Faus, SJ*

La luz amable: John Henry Newman

*Dirk Leenman, SJ*

Presente y futuro del diálogo entre Teología de la Creación y Ciencia

*Javier Martínez Baigorri*

Una lectura teológica de la película *Matrix*, de las hermanas Wachowski

*María Dolores Prieto Santana*

**Noviembre-Diciembre 2019**

**Nº 1442 • Tomo 280**

Págs. 241-368

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](mailto: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 un ejemplar 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](mailto:director@razonyfe.org)
- 6) En la primera página debe constar:
  - Título.
  - Nombre y apellidos.
  - Dirección postal.
  - 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. ALEIXANDRE, *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. ALEIXANDRE, *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 280**  
**1442 noviembre-diciembre 2019**  
**revista bimestral**

**Editoriales**

- Mirando al pasado, 243  
al presente y al futuro
- Memoria y olvido: la Segunda 247  
Guerra Mundial hoy

- Entrevista** 255    Natasha Vita-More,  
experta en transhumanismo

**Artículos**

- Formación de Sacerdotes: 263    Hans Zollner, SJ  
Evaluar el pasado, reflexionar sobre  
el presente, imaginar el futuro
- Christian Bobin o la no-literatura 279    Jesús Montiel López
- Reconciliación. Imperativo 289    José Ignacio González Faus, SJ  
del momento, mensaje bíblico y tarea  
cristiana
- La luz amable: John Henry Newman 301    Dirk Leenman, SJ
- Presente y futuro del diálogo entre 313    Javier Martínez Baigorri  
Teología de la Creación y Ciencia
- Una lectura teológica de la película 325    María Dolores Prieto Santana  
*Matrix*, de las hermanas Wachowski

**Arte-Cine-Narrativa**

- Hacia las estrellas 337    Francisco José García Lozano
- Tormentas afectivas 341    Fátima Uríbarri

**Libros** 345

- Índice General del tomo 280** 363

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



---

DIRECCIÓN	Jaime Tatay Nieto, SJ (Universidad Pontificia Comillas, Madrid)
REDACCIÓN	Marta Medina Balguerías (Universidad Pontificia Comillas, Madrid)
CONSEJO DE REDACCIÓN	Sandra Chaparro (Traductora e historiadora) José Ignacio García-Valdecasas (Universidad de Valladolid, Sociología) Marta Medina (U. P. Comillas) Sebastián Mora Rosado (U. P. Comillas) Marisa Regueiro (Universidad Complutense de Madrid, Filología) Pedro Rodríguez-Ponga, SJ (Licenciado en Derecho)
COLABORADORES HABITUALES	Francisco José García Lozano (Facultad de Teología, Granada) Jorge Sanz Barajas (Colaborador del Centro Pignatelli. Área de Cultura) 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: <a href="https://www.comillas.edu/publicaciones/es/revistas/suscripcion-razon-y-fe">https://www.comillas.edu/publicaciones/es/revistas/suscripcion-razon-y-fe</a>
SUSCRIPCIÓN ANUAL	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](mailto: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](http://www.comillas.edu/ProteccionDeDatos)

## Mirando al pasado, al presente y al futuro

La Segunda Guerra Mundial (1939-1945) marcó un antes y un después en la historia universal. Al margen de los motivos que impulsaron a los combatientes, y de las versiones posteriores sobre lo ocurrido, la Segunda Guerra Mundial alteró fronteras, hizo caer gobiernos y modificó áreas de influencia. Cambió la forma de entender la política, la economía y hasta el derecho internacional tras la formulación del concepto de crímenes contra la humanidad. Dio un gran impulso a la tecnología; pero, sobre todo, dio un vuelco a los valores sociales, redefiniendo los límites de la violencia tolerable, dando lugar a una nueva visión del mundo. En este año en que celebramos el 80 aniversario del inicio de la conflagración bélica más sangrienta de la historia de la humanidad, el editorial analiza su significado y explica las razones del creciente olvido asociado a este acontecimiento.

La mirada histórica del editorial se combina, sin embargo, con otra que mira al presente y al futuro; al presente y al futuro del transhumanismo. Contamos para ello con la entrevista a la Dra. Natasha Vita-More (Nueva York, 1950), diseñadora, artista, licenciada en filosofía y empresaria. Vita-More se encuentra entre las primeras pensadoras en considerar seriamente la revolucionaria idea de diseñar nuestros cuerpos usando la tecnología. Una idea que ya aparece en su película *Breaking away* de 1980. En 1982, escribió el *Manifiesto transhumanista*, que se incluyó a bordo de la misión espacial Cassini. Actualmente, es directora ejecutiva de *Humanity+Inc*, la asociación de transhumanistas más importante del mundo, y fundadora del laboratorio de H+. Sus intereses se centran en los usos éticos de la

ciencia y la tecnología y las implicaciones sociopolíticas de los avances revolucionarios que impactarán el futuro de la humanidad. Sobre todas estas cuestiones dialogamos con la Dra. Natasha Vita-More.

A continuación, el profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), Hans Zollner, SJ, también reflexiona sobre el presente y el futuro, el presente y el futuro de la formación del clero. Zollner afirma en el primer artículo de este número, "Formación de Sacerdotes: Evaluar el pasado, reflexionar sobre el presente, imaginar el futuro", que la formación al sacerdocio requiere claridad, creatividad y perseverancia. Y no acaba cuando se reciben, desarrollan y promulgan nuevas directrices. Al contrario, la formación no se completará hasta que se establezcan estructuras apropiadas y se prepare a los formadores correspondientemente. Para el teólogo jesuita alemán, las diócesis y las órdenes religiosas necesitan personas suficientemente formadas para su tarea. Al igual que se invierten muchos años y dinero en la preparación de los profesores en los seminarios o facultades, se debe invertir igualmente en la formación de rectores, padres espirituales y otros formadores, aquellos que acompañan los procesos humanos y espirituales en una fase importante de la vida de los jóvenes para que éstos últimos puedan cumplir mejor con la excelente elección y vocación que es ser un sacerdote de Jesucristo

El segundo artículo, "Christian Bobin o la no-literatura", del profesor de la Universidad de Granada, Jesús Montiel López, reivindica la obra del poeta francés, desatendido en el ámbito investigador. Asimismo, Montiel, inspirado en Bobin, propone comprender la literatura como instrumento de sanación, una comprensión que conduce al concepto de no-literatura. Valiéndose del lenguaje literario, Montiel afirma también que Bobin propone en sus libros el traslado de la costumbre a la celebración. El modelo retórico al que recurre para lograrlo responde a dos partes bien diferenciadas: por un lado, un hecho trivial; y por otro, mediante la visión o la epifanía, una realidad invisible y transfiguradora que nos rescata de la costumbre.

En el tercero de los artículos, "Reconciliación. Imperativo del momento, mensaje bíblico y tarea cristiana", el teólogo José Ignacio Gon-

zález Faus, SJ, analiza un concepto al que se le está prestando una creciente atención en el ámbito teológico. Paradójicamente, González Faus afirma que la reconciliación es una palabra que, en principio, no pertenece al lenguaje religioso porque implica una igualdad. Con San Pablo, sin embargo, esa palabra se vuelve central en su mensaje porque con la encarnación se produjo un cambio en el nivel ontológico del ser humano. A pesar de eso, la palabra se dice en sentido activo solo de Dios, y del hombre siempre en voz pasiva. Expresa una acción de Dios plena y definitiva, que debe ser activada en la historia. Y que implica para el creyente no solo un anuncio a proclamar sino un servicio a realizar: reconstruir la plena igualdad entre Dios y los hombres, la cual es imposible sin la plena igualdad entre todos los seres humanos.

Con ocasión de la canonización del Beato John Henry Newman el pasado 13 de octubre de 2019, el cuarto artículo de este número, del profesor del Instituto Superior Pedro Francisco Bonó (Santo Domingo) Dirk Leenman, SJ, "La luz amable: John Henry Newman", traza el itinerario espiritual del beato John Henry Cardinal Newman desde su conversión como adolescente en 1816 hasta su recepción en la Iglesia católica en 1845, pasando por su viaje por el Mediterráneo de 1832-1833. Asimismo, aborda su posición dentro del Movimiento de Oxford, el fracaso de su teoría de la Vía Media y su intento de dar una interpretación católica al anglicanismo. Considerando la conversión de 1845 como el fruto de la experiencia espiritual de 1816, Leenman sostiene la tesis de que en todo este proceso no hay solamente ruptura, sino también continuidad.

El quinto artículo, escrito por Javier Martínez Baigorri, "Presente y futuro del diálogo entre Teología de la Creación y Ciencia", aborda uno de los temas a los que ha prestado una atención continuada esta revista a lo largo de las últimas décadas: el de la teología de la creación y su relación con la ciencia moderna. Baigorri afirma que, en las últimas décadas, un grupo de científicos y teólogos ha abierto camino a la renovación de la Teología de la Creación y que, por tanto, es importante introducir modelos teológicos que actualicen la reflexión teológica a la luz de la ciencia. En el artículo se esbozan

algunas líneas de trabajo abiertas por dichos autores: la causalidad descendente como modelo de acción creadora continua y la relación de Dios con la creación a través del tiempo. En estos campos encontramos, aunque necesiten más desarrollo, un ejemplo de cómo desarrollar el futuro de la Teología de la Creación.

El sexto y último artículo, “Una lectura teológica de la película *Matrix*, de las hermanas Wachowski”, retoma la cuestión del transhumanismo planteada en la entrevista a Vita-More al reflexionar sobre una de las películas más exitosas e influyentes de las últimas décadas. La autora del artículo, María Dolores Prieto Santana, relaciona el creciente interés por el transhumanismo con el anuncio de la cuarta entrega de la película *The Matrix* (titulada *Matrix* en español), una película de ciencia ficción cuyo trasfondo es precisamente el transhumanismo. Esta convergencia histórica hace pertinente mirar atrás a este fenómeno cinematográfico para analizar las razones de su éxito. De hecho, la primera entrega de *Matrix* —estrenada en los Estados Unidos en 1999, hace ahora 20 años— no ha perdido viveza y sigue siendo objeto de debate. Si bien *Matrix* se ha vuelto hoy una serie de películas de culto, en su argumento se establecen paralelismos con conceptos culturales (videojuegos), religiosos (judeocristianos), filosóficos (budismo y posmodernidad) e ideológicos (Baudrillard). Prieto ofrece las claves principales para una lectura teológica judeocristiana de la misma.

Por último, *Razón y Fe* incluye la tradicional sección de crítica literaria y cinematográfica, además de una cuidada selección de reseñas bibliográficas.

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



# Memoria y olvido: la Segunda Guerra Mundial hoy

En febrero de 1943 Joseph Goebbels, ministro de Propaganda de Hitler, pronunció en el Palacio de los Deportes de Berlín uno de los discursos más famosos de la historia del nacionalsocialismo, en el que describía a la Segunda Guerra Mundial como una “guerra total”. Este concepto, que había sido formulado por el general Ludendorff, héroe de la Primera Gran Guerra, definía un nuevo tipo de contienda que suponía la completa subordinación de la política a la guerra; la asunción de que la victoria absoluta o la derrota total eran las únicas opciones; y la implicación, no solo de los combatientes sino asimismo de la población civil desarmada, a la que la aviación había convertido, además, en objetivo de guerra.

La Segunda Guerra Mundial no se libró solo por ejércitos en campos de batalla. La industria de tiempos de paz se convirtió en industria de guerra cuando las fábricas, antes dedicadas a la producción de automóviles o electrodomésticos, empezaron a producir en sus cadenas de montaje armas, tanques y motores para los aviones de combate. Las mujeres ocuparon los puestos que sus maridos, al partir al frente, habían dejado vacantes en las fábricas; y tanto en la Unión Soviética como en Alemania, se crearon grandes campos de concentración a los que se derivaba a los prisioneros de guerra para que realizaran duros trabajos forzados explotando minas, tendiendo vías de ferrocarril o trabajando en la fabricación de armamento.

La producción de alimentos descendió rápidamente y el hambre se convirtió en un arma de guerra más. Según datos recopilados por la historiadora británica, Lizzie Collingham, unos 20 millones de perso-

nas murieron de hambre, desnutrición o enfermedades relacionadas con ellas. Las cifras son especialmente espectaculares en el caso de Japón y de la Unión Soviética, que no dudaron en matar literalmente de hambre a su campesinado y al de sus enemigos. El número de víctimas de la Segunda Guerra Mundial ha sido objeto de numerosos estudios que normalmente ofrecen estimaciones de entre 55 y 60 millones de personas fallecidas, cifra que se eleva hasta los 100 millones según los cálculos más pesimistas y se mantiene entre 40 y 45 millones según los más optimistas.

### Vencedores y vencidos

La pregunta que surge en este contexto es qué motivos pudieron impulsar a los combatientes a embarcarse en una destrucción tan extrema. Según la versión oficial de los vencedores hubo que acabar con unos nacionalsocialistas que negaban las bondades tanto de la democracia como del comunismo y pretendían conquistar el mundo entero sometiendo al resto de las razas a las que consideraban "inferiores". Frente a los nazis, los aliados se presentaron como liberadores y demócratas, los héroes indiscutibles de una guerra contra el Mal.

Los alemanes se ganaron merecidamente su fama de encarnación del mal por su inexorable crueldad con, entre otros, los pueblos conquistados, los discapacitados, los izquierdistas y los judíos, cuyo exterminio sistemático en los campos del Holocausto durante los últimos años de la guerra se convirtió en el símbolo de los horrores de la conflagración. Lo que no se cuenta tan alegremente es que los soviéticos también trataron a los alemanes con inusitada crudeza cuando invadieron el país al final de la guerra, violando mujeres alemanas y saqueando sin medida, o que los aliados bombardearon sin piedad ciudades alemanas llenas de civiles en los últimos meses de una contienda que los aliados ya habían ganado. Nadie duda de la responsabilidad de Hitler y sus secuaces nazis. Sin embargo, se habla menos de la responsabilidad de los ciudadanos alemanes que prefirieron mirar hacia otro lado, o de la de muchos países que se

negaron a acoger a los millones de judíos que intentaban escapar de Alemania.

Los norteamericanos hablaron de una “guerra buena”, que gestaría un orden de posguerra internacional sin colonias ni imperios, en el que los pueblos libres podrían comerciar directamente entre ellos; pero no dudaron en arrojar bombas nucleares sobre Japón e hicieron mucho dinero con la venta de armas. Según el historiador británico Ian Kershaw, los cerca de 5.000 millones de dólares que pagó Gran Bretaña en concepto de pedidos de armas entre 1939 y 1940 sacaron a Estados Unidos de la Gran Depresión causada por el crac de 1929.

Gran Bretaña pactó con su población reformas internas basadas en el respeto a derechos fundamentales como la igualdad; pero, al igual que Francia, nunca quiso hacer realidad la igualdad de derechos en sus colonias. Se ha hablado mucho del racismo alemán y quizá no lo suficiente del desplegado por Gran Bretaña o Francia en sus territorios coloniales ni de la segregación de la población de color norteamericana. La Unión Soviética legitimó la “gran guerra patriótica”, alegando su necesidad de defenderse de la invasión nazi y de liberar a los pueblos esclavizados por los alemanes; pero los aliados sospecharon durante toda la contienda que su intención real era ocupar Europa Occidental. Como suele ocurrir, con el paso del tiempo y buenos análisis críticos la versión de los vencedores va dejando paso a un relato de los hechos más equilibrado, que refleja el hecho de que en las guerras, desgraciadamente, todos los bandos cometen atrocidades.

### Un punto axial de nuestra historia

Al margen de los motivos que impulsaron a los combatientes, y de las versiones posteriores sobre lo ocurrido, la Segunda Guerra Mundial alteró fronteras, hizo caer gobiernos y modificó áreas de influencia. Cambió la forma de entender la política, la economía y hasta el derecho internacional tras la formulación del concepto de crímenes

contra la humanidad. Dio un gran impulso a la tecnología; pero, sobre todo, dio un vuelco a los valores sociales, redefiniendo los límites de la violencia tolerable y dando lugar a una nueva visión del mundo.

Las sociedades actuales le deben más que a cualquier otro suceso histórico reciente, pues sin tenerla presente difícilmente se pueden entender derivas esenciales para nuestra vida actual como el auge de la democracia y los derechos humanos en Occidente, el surgimiento de los estados de bienestar o el orden internacional en el que vivimos. La última gran guerra dio lugar a la Guerra Fría, pero también a la cooperación internacional al desarrollo, a las organizaciones de ayuda humanitaria y al surgimiento de movimientos que, como el pacifismo o el feminismo, hoy forman parte de nuestro paisaje cotidiano.

La idea de que una guerra así nunca debía repetirse formó parte del discurso oficial de todos los contendientes, vencedores y vencidos. La Organización de las Naciones Unidas se creó para intentar garantizar la paz en el mundo, el libre comercio y la solidaridad internacional que debían basarse en la democracia y en los derechos fundamentales. La Declaración Universal de los Derechos Humanos recogió los principios del nuevo orden internacional; y la democracia, en cuyo nombre habían legitimado la guerra los vencedores, sentó las bases del orden político interno de los estados.

Europa, por su parte, quiso poner en marcha un programa de unificación que acabara con la tendencia histórica de los pueblos del continente a luchar por su hegemonía. En 1950, Francia y Alemania organizaron la producción de carbón y acero bajo una Alta Autoridad común. Seis años después, Francia, Alemania, Italia, Bélgica, Países Bajos y Luxemburgo firmaron los Tratados de Roma para crear la Comunidad Económica Europea, un mercado común que garantizara la libre circulación de mercancías, servicios, personas y capitales. La creación de un Parlamento, un Tribunal de Justicia y un Tribunal de Cuentas dio lugar a una organización más amplia, que

paulatinamente fue adquiriendo un carácter político, con su moneda propia y políticas comunes: la actual Unión Europea.

A estos cambios radicales de la posguerra en el ámbito político y económico hay que añadir novedades sociales introducidas por el feminismo. La importante contribución de las mujeres al esfuerzo bélico las introdujo en el mercado laboral, modificando los modelos familiares. En los estados de bienestar se redujeron las diferencias sociales al instaurar la educación obligatoria y los sistemas sanitarios gratuitos, y el nuevo orden internacional fomentó el desarrollo del derecho de los pueblos y las regiones.

### Memoria y olvido

Curiosamente, aunque nuestro mundo sea el resultado de esta evolución de la posguerra, diversos estudios realizados en la década de 2010 revelan que, en general, los jóvenes europeos solo tienen una vaga idea de lo que supuso la conflagración mundial y de lo que fue el Holocausto. Una encuesta realizada en 2010 entre escolares checos por Radio Praga demostró que la mayoría de los encuestados desconocían las fechas de inicio o finalización de la guerra. Se obtuvieron respuestas tan descabelladas como que Hitler fue presidente de Japón o que los campos de concentración acogían a soldados enfermos.

En noviembre de 2017, la Fundación Körber publicó una encuesta realizada a escolares alemanes de entre 14 y 16 años. Los datos obtenidos revelaron que sólo el 47% de ellos sabían que Auschwitz fue un campo de exterminio. En un estudio aún más reciente, realizado por la CNN en noviembre de 2018, se aprecia cómo se desvanece la memoria del Holocausto en países como Francia, donde una de cada cinco personas de entre 18 y 34 años aseguraron no haber oído hablar del asunto. En Austria el 12% de los jóvenes encuestados afirmaron lo mismo.

La estadística demuestra que los jóvenes no son los únicos afectados por la desmemoria. Un estudio realizado en 2015 por la agencia

británica ICM Research entre más de 3.000 personas en Francia, Alemania y el Reino Unido, reveló que tan solo el 13% de los europeos creían que el Ejército de la URSS había desempeñado un papel crucial en la liberación de Europa del nazismo. Más del 50% de los alemanes y del 61% de los franceses creían que sus países habían sido liberados exclusivamente por los norteamericanos; y sólo un 8% de los encuestados franceses y un 13% de los alemanes sabía que el Ejército Rojo había combatido contra la Alemania nazi.

### **La importancia de la historia**

Este desconocimiento parece increíble teniendo en cuenta que hoy la Segunda Guerra Mundial constituye un punto axial de la historia solo comparable en Occidente a grandes hitos como la caída del Imperio romano o la Revolución francesa. Probablemente se deba, al menos en parte, a nuestra forma de enseñar historia; una disciplina que la mayoría de los alumnos consideran un saber poco práctico, basado en la memorización de datos del pasado descontextualizados y expuestos de forma acrítica.

El político y filósofo romano Marco Tulio Cicerón definió a la historia como “maestra de la vida”, una disciplina llamada a analizar críticamente, no solo el pasado sino asimismo las narrativas construidas por los pueblos en torno a ese pasado para poder guiarse por fracasos y logros anteriores a la hora de tomar decisiones en su presente. De ser cierto que la historia desarrolla la capacidad de observación, de análisis y de interpretación, al descuidar su enseñanza estaríamos debilitando el sentido crítico de la sociedad civil.

No se trata de convertir a todos los ciudadanos en historiadores profesionales, sino de formar ciudadanos críticos, capaces de defenderse de la manipulación basada en interpretaciones arbitrarias del pasado y de entender las sutilezas de los debates políticos del momento. Como bien ha señalado el historiador francés Pierre Vilar, la historia debe enseñarnos a leer el periódico y a ver los informativos

y debates televisivos, ayudándonos a poner en contexto los recursos ideológicos a sucesos o ideales del pasado.

En la primera parte de su *Quijote*, Cervantes señalaba que la historia ha de ser “ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir”. Pero esta advertencia empieza a ignorarse en algunos países de nuestro entorno, como Suecia, donde a finales de septiembre el periódico Svenska Dagebladet informó de que Anna Westerholm, de la Agencia Nacional de Educación sueca, había propuesto una revisión de los planes de estudio de primaria y bachillerato que excluía la enseñanza de la historia anterior al año 1700. El motivo: como nunca da tiempo a terminar los temarios, los niños no reciben información alguna sobre la historia de los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Si esta tendencia se impone, quizá deberíamos reflexionar seriamente sobre el asunto. ¿Se puede entender el mundo de hoy ignorándolo todo sobre nuestros orígenes o sobre las fuentes y la evolución de los valores que consideramos fundamentales? ¿Caben la tolerancia, la solidaridad y la paz entre los pueblos cuando desconocemos nuestro pasado común? ¿Cómo evitaremos cometer los mismos errores si lo desconocemos todo sobre los tiempos pretéritos? ■

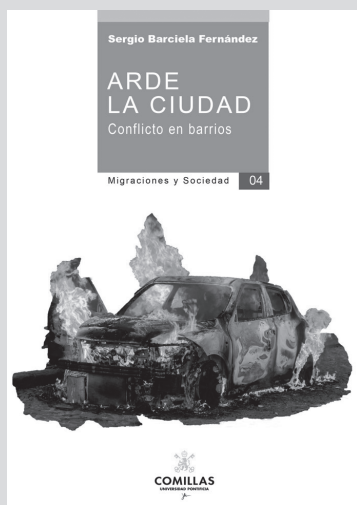
# Arde la ciudad

## Conflicto en barrios

Sergio Barciela Fernández

La búsqueda de paralelismos y puntos comunes en los conflictos violentos que se producen en ciertos barrios de nuestras ciudades ha llevado al desarrollo de una corriente de estudio, que surgió la sociología urbana, la sociología del conflicto y la conflictología, conocida como TMR o Teoría de los Marcos de Ruptura. Esta metodología aborda desde una perspectiva tridimensional el estudio de los conflictos: socioeconómica, etnocultural y político-institucional; y permite entender mejor las causas de estos disturbios que han marcado con sangre y fuego los barrios de estas ciudades.

En esta obra se analizan tres casos de estallidos sociales: Los Ángeles 1992, París 2005, y El Ejido 2000.



---

### Arde la ciudad

Conflicto en barrios

Sergio Barciela Fernández

ISBN: 978-84-8468-793-1

Universidad Pontificia Comillas,  
2019

---



**SERVICIO DE PUBLICACIONES**

[edit@comillas.edu](mailto:edit@comillas.edu)

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950



## El posthumano podría ser más refinado emocionalmente que las personas actuales

La Dra. Natasha Vita-More (Nueva York, 1950) es diseñadora, artista, licenciada en filosofía y empresaria. Se encuentra entre los primeros pensadores en considerar seriamente la revolucionaria idea de diseñar nuestros cuerpos usando la tecnología, que ya aparece en su película *Breaking away* de 1980. En 1982, escribió el *Manifiesto transhumanista*, que se incluyó a bordo de la misión espacial Cassini. Actualmente es directora ejecutiva de Humanity + Inc , la asociación de transhumanistas más importante del mundo , y fundadora del laboratorio de H +. Sus intereses se centran en los usos éticos de la ciencia y la tecnología y las implicaciones sociopolíticas de los avances revolucionarios que impactarán el futuro de la humanidad.

\* \* \* \*



**PREGUNTA (P):** Muchas gracias por esta entrevista, Natasha. Debería comenzar presentándote, pero no es una tarea fácil. Tienes tantas facetas diferentes: diseño, emprendimiento, ciencia ... Me gustaría comenzar preguntándote: ¿Cómo te defines?

**Natasha Vita-More (NVM):** Cómo me defino a mí misma depende de qué esté haciendo en cada mo-

mento. Por ejemplo, soy profesora e investigadora. También realizo proyectos de diseño que tienen como objetivo tender puentes entre disciplinas. También soy una investigadora científica...

P.: Por cierto, enhorabuena, tu equipo estuvo en todas las noticias cuando se completó el experimento sobre la conservación de la memoria en la criogenización.

NVM.: Sin embargo, ninguno de estos roles me completa. El proceso a través del cual trabajo, o la praxis de mi trabajo, combina innovación, imaginación e inspiración en todos los roles que ocupo. Soy una exploradora impulsada por el deseo de aprender y conocer a otros que están en un viaje similar al mío. Siento una llamada poética que se ilumina cuando hablo con alguien sobre el significado de la vida. Mi investigación se

*“Soy una exploradora impulsada por el deseo de aprender y conocer a otros que están en un viaje similar al mío.*

*Siento una llamada poética que se ilumina cuando hablo con alguien sobre el significado de la vida”.*

centra en las preguntas a las que se enfrenta la humanidad hoy y que afectan a nuestro futuro, desde la inteligencia artificial (IA) hasta la mejora humana, la extensión de la vida y la exploración del espacio. Soy más escritora que diseñadora, ya que escribo sobre temas culturales, filosóficos y sociopolíticos sobre lo que significa ser humano. Intento crear conciencia sobre nuestra trayectoria y reflexionar sobre hacia dónde nos dirigimos. Mi estudio examina quién o qué gobernará nuestro futuro, cómo podemos plantear estrategias para combatir algunas amenazas existenciales y evaluar el alcance de la IA y las supercomputadoras, crear conciencia sobre la ciberseguridad y proteger los derechos humanos.

P.: Hablando de amenazas, algunos autores como Nick Bostrom han difundido la idea de que la IA es algo de lo que debemos desconfiar. ¿Cuál es tu punto de vista?

NVM.: Las amenazas más relevantes y actuales de la IA son más teóricas que reales, pero esto no disminuye sus consecuencias. Por ejemplo, hoy usamos IA débil en casi todos nuestros sistemas electrónicos o digitales. La IA débil está orientada a una tarea específica. La IA general (AGI), en cambio, desarrollará sensibilidad y sapiencia. En este punto, si se pro-

graman y desarrollan tales niveles de inteligencia de máquina o inteligencia artificial, el AGI o la EFS acabarán siendo mucho más inteligentes que un humano. A esto es a lo que nos referimos cuando hablamos de la singularidad.

P.: Sin embargo, dices que incluso si una amenaza es sólo teórica, la manera más responsable de actuar es la prudencia. El tema de la responsabilidad lleva a la siguiente pregunta. ¿Podrías explicar a nuestros lectores tu concepto de *científicos ciudadanos* y su papel en la sociedad del futuro?

NVM.: Los ciudadanos son los habitantes de una región geográfica particular y también de un dominio del conocimiento específico. La ciencia incluye tanto las ciencias blandas—la psicología, la sociología y la política—como las ciencias duras—la física, la química o la biología—. Un científico ciudadano es una persona cuyas ideas y trabajos están registrados en el ámbito de la ciencia, pero se identifican con los intereses sociopolíticos del contexto que habita. Estos intereses incluyen por ejemplo el medioambiente y la comprensión de la ecología del mundo en que vivimos.

El papel de los científicos ciudadanos es clave por ejemplo al reflexionar sobre cómo vivir más

*“Un científico ciudadano es una persona cuyas ideas y trabajos están registrados en el ámbito de la ciencia, pero se identifican con los intereses sociopolíticos del contexto que habita. Estos intereses incluyen por ejemplo el medioambiente y la comprensión de la ecología del mundo en que vivimos”.*

allá de la vida útil biológica humana, erradicar ciertas enfermedades potencialmente mortales, la mejora y la ingeniería genética o la adaptación a nuevos entornos dentro o fuera de la Tierra. Este rol también aborda la salud de nuestro entorno: agua limpia, aire limpio, contaminación y la práctica de un estilo de vida saludable.

P.: Un concepto que es clave en tu visión —y que resuena mucho con la visión de la ingeniería que tenemos en la Escuela de Ingeniería ICAI de Comillas— es el papel de los diseñadores en la sociedad. ¿Podrías por favor explicar esto?

NVM.: Los diseñadores somos solucionadores de problemas. Observamos todas las variables dentro de un sistema y consideramos cómo se relacionan. Estas varia-

bles son cualquier elemento: para una puerta podríamos considerar el color de las paredes, o cómo la luz del sol entra en una habitación. El diseño también es una forma de estar en el mundo, especialmente a través de pensamientos y acciones. Por ejemplo, si algo parece fuera de lugar, discordante o incongruente, es probable que esté matemática y estéticamente desequilibrado. Esto aplica a nuestros dispositivos informáticos, a la forma y función de la arquitectura, y también a nuestra propia vida, así como para el comportamiento, el estilo y la voz de una persona.

*“El diseño también es una forma de estar en el mundo, especialmente a través de pensamientos y acciones. Por ejemplo, si algo parece fuera de lugar, discordante o incongruente, es probable que esté matemática y estéticamente desequilibrado”.*

P.: ¿Se puede aplicar esta definición de diseño como resolución de problemas a cualquier contexto? ¿Cuál sería tu definición de diseño?

NVM.: El diseño es importante en todas las áreas de la vida. En política, si una ley no está claramente definida no se puede seguir. En los negocios, si un contrato no es preciso se puede anular. En ciencia, si una teoría no es coherente con los resultados, no sirve. En las noticias, si las referencias no se citan en el texto con fuentes precisas, entonces se considera una opinión subjetiva en lugar de cuentas objetivas. En moda, si las costuras de un traje no están bien hechas, no durará. Por lo tanto, el diseño es la aplicación práctica de materiales para producir algo que funcione. Además, el diseño inteligente no solo funciona, sino que es emocionante experimentarlo.

P.: En relación con esto, ¿cuál es el papel de la estética en el diseño del Nuevo Humano?

NVM.: El Nuevo Humano está experimentando cambios provocados por la genética, la interacción hombre-máquina con nuestros dispositivos inteligentes, las cuerdas vocales electrónicas y digitalizadas, los implantes para la audición, los psicofármacos, las prótesis, la robótica y los órganos artificiales. La vida útil humana de 122,3 años está siendo cuestionada. La gente vivirá más tiempo y estará más sana. Las personas también tendrán una alternativa a los atributos físicos humanos es-

tándar, como los tatuajes que no solo serán estéticos, sino que también realizarán funciones biológicas. Habrá pendientes y otras joyas impresionantes, pero que también nos servirán para comunicarnos. Las mejoras y aumentos en el cuerpo humano serán saludables, mantendrán la vida y también brillarán con colores elegantes y texturas sorprendentes.

*“La vida útil humana de 122,3 años está siendo cuestionada. La gente vivirá más tiempo y estará más sana. Las personas también tendrán una alternativa a los atributos físicos humanos estándar, como los tatuajes que no solo serán estéticos, sino que también realizarán funciones biológicas”.*

P.: Entonces, ¿estas mejoras reflejarán de alguna manera el carácter de cada persona? ¿O las posibilidades de mejora conducirían a una sociedad más homogénea? ¿Cómo de diversa será la sociedad del futuro?

NVM.: La mejora llevará a una enorme diversidad. Por ejemplo, no

todos tienen la misma percepción y opinión de la belleza. Las sociedades de todo el mundo han expresado la belleza de manera diferente, en función de su cultura. Un cuello largo africano es hermoso para unos y para otros, no. La antigua tradición de alargamiento del cuello de las mujeres de Myanmar del sudeste asiático se considera bella y elegante. El plato de labios de las tribus Omo de Etiopía se considera una expresión de la edad adulta social y el potencial reproductivo. La escarificación de los hombres jóvenes de la tribu Karo en Papúa Nueva Guinea representa un ritual de paso y una forma de arte.

P.: Por lo tanto, enfatizas que debemos entender la belleza (y probablemente también la capacidad) como una expresión de la identidad cultural y humana. ¿Cómo participarían los cuerpos diseñados de la identidad humana? En general, ¿cómo crees que la identidad humana está ligada al cuerpo?

NVM.: Desde mi punto de vista, la identidad humana es el núcleo de la conciencia, que se compone de nuestros recuerdos y experiencias. Esta se encuentra en la mente de nuestro cerebro y es influenciado por el sistema sensorial del cuerpo y el sistema nervioso, ya que interactúan con nuestros pensamientos.

P.: Uno de los temas más preocupantes sobre la mejora es la universalidad de su disponibilidad. Es posible que estas tecnologías no lleguen al alcance de todos y que se cree una humanidad de dos niveles. ¿Cómo crees que se puede resolver este problema?

NVM.: Una de las preocupaciones que he abordado durante muchos años es el “tener” y el “no-tener”, una noción desarrollada a mediados de la década de 1990 basada en supuestos de que solo los ricos tendrán acceso a las nuevas tecnologías. Esta es una conjetura inexacta. Por ejemplo, Internet está disponible para todos. Son los gobiernos y sus respectivas leyes los que limitan su uso. Son los gobiernos los que podrían crear una sociedad de dos niveles. En los países que son democráticos o proporcionan igualdad a sus ciudadanos, las personas tienen la oportunidad de tener éxito. Para tener éxito, una persona no tiene que ser rica para tener acceso a la mejor tecnología.

Sin embargo, si este fuera el caso y hubiera una desigualdad en la sociedad que separara claramente a los ricos de los pobres, esta separación no podría durar. La fabricación molecular los igualaría. Esto está muy vinculado al concepto de abundancia, y a que los residuos serían cosa del pasado.

*“Los posthumanos son un concepto teórico. Lo más probable es que sean una inteligencia artificial general y puedan tomar forma de avatar o robot. Sin embargo, también es probable que los humanos evolucionen a un estado posthumano, donde la biología y la tecnología se fusionen”.*

P.: Tu último comentario sobre la abundancia me recuerda los postulados de algunos tecno-optimistas. ¿Qué piensas, por ejemplo, del futuro del trabajo? Muchos autores, como Jeremy Rifkin, prevén que los humanos muy pronto podrían dejar de necesitar trabajar. ¿Cuál es tu punto de vista? ¿Trabajarán los posthumanos?

NVM.: Los posthumanos son un concepto teórico. Lo más probable es que sean una inteligencia artificial general y puedan tomar forma de avatar o robot. Sin embargo, también es probable que los humanos evolucionen a un estado posthumano, donde la biología y la tecnología se fusionen. El humano podría mejorar su cuerpo y sus capacidades cognitivas. Los factores determinantes serían la sapiencia



cia y la sensibilidad. Si un posthumano tuviera estos dos atributos, lo más probable es que se le reconocieran derechos. La sapiencia es la capacidad de pensar y razonar. La sensibilidad es la capacidad de autoconciencia y de percibir el entorno. Con estos dos atributos cognitivos, los posthumanos serían ciudadanos y, si trabajasen, recibirían el mismo salario que un humano por su trabajo.

*“A menudo, el amor humano es confuso y por ejemplo se confunde entre amor y deseo sexual, lo que puede causar estrés emocional y problemas como la envidia y los celos”.*

P.: El humano aumentado o el AGI con sapiencia y sensibilidad (o *máquinas espirituales* como lo expresó Kurzweil) podría ser muy diferente con respecto a sus experiencias centrales. Por ejemplo: ¿Cómo podría ser el amor para un posthumano?

NVM.: Si los posthumanos fueran la integración de AI / AGI y la biología humana, entonces conocerían el amor tal y como lo experimentamos los humanos. Si fuera una agencia completamente no

biológica, entonces su comprensión del amor podría ser diferente. A menudo, el amor humano es confuso y por ejemplo se confunde entre amor y deseo sexual, lo que puede causar estrés emocional y problemas como la envidia y los celos. Un posthumano podría ser más refinado emocionalmente que un humano y experimentar un profundo amor por otro y también un apetito sexual. Podría ser capaz de separar estas dos experiencias de amor más efectivamente que un humano.

P.: En tu introducción, mencionaste que la búsqueda de significado es la pregunta que más te apasiona. Me gustaría concluir preguntando: ¿Qué identificas como el propósito de tu vida? ¿Cuál es el significado de la vida para ti?

NVM.: Desde mi punto de vista, el propósito de la vida es vivirla plenamente. Cada día es maravilloso y puede ser una aventura que ofrece múltiples oportunidades. También hay días en que la vida no es buena y las circunstancias parecen desmoronarse. Hay personas o circunstancias que se interponen en el camino de la felicidad. La vida es un reto. La belleza es que cada día puede ser un nuevo día en la historia de nuestras vidas. El significado de la vida, para mí, es personal y refleja mi deseo de abrazar la vida y hacerlo lo mejor que pueda en el mundo. ■

# Bioética e Islam

## Una aproximación a la bioética islámica contemporánea

Luis F. Ladevèze Piñol

Este volumen pretende ser un acercamiento a algunos de los problemas de bioética abordados desde la tradición del mundo musulmán contemporáneo, contemplados desde dos factores cruciales de la tradición del mundo religioso islámico: los dichos del Profeta o hadices y el mundo de la legislación religiosa, la sharia.

A través del discurso sobre los problemas de bioética en el islam, se intenta trazar un puente entre tradición y modernidad. Para aquellos que vivimos en una cultura postsecularizada nos puede resultar peculiar, si bien no está de más que recordemos que el ámbito de la secularización, aun siendo de primer orden, no es global, al menos todavía...

La bioética islámica nos pone delante y nos recuerda que el ser humano es un "ser moral", que debe de tomar decisiones y que debe de buscar respuestas.

Sin ahondar en algunos de los problemas clásicos o más actuales de la bioética, este libro pretende hacer accesible al lector no especialista la temática e introducir el factor religioso en la reflexión de la bioética contemporánea.



---

### Bioética e Islam

Una aproximación a la bioética islámica contemporánea

Luis F. Ladevèze Piñol

ISBN: 978-84-8468-792-4

Universidad Pontificia Comillas, 2019



SERVICIO DE PUBLICACIONES

[edit@comillas.edu](mailto:edit@comillas.edu)

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950



# Formación de Sacerdotes: Evaluar el pasado, reflexionar sobre el presente, imaginar el futuro \*

Hans Zollner, SJ

Pontificia Universidad Gregoriana (Roma)

E-mail: zollner@unigre.it

Recibido: 10 de septiembre de 2019

Aceptado: 3 de octubre de 2019

**RESUMEN:** Toda formación al sacerdocio —inicial y permanente— requiere claridad, creatividad y perseverancia. No acaba cuando se reciben, desarrollan y promulgan nuevas directrices para la formación —como es el caso de la *Ratio fundamentalis* de 2016, el marco por el que se guía la Iglesia desde dicho año—. El siguiente paso en el proceso —es decir, la elaboración y revisión de directrices nacionales para la formación sacerdotal por las Conferencias Episcopales (y en cierta medida congregaciones y órdenes religiosas), desarrollando lo que la *Ratio fundamentalis* indica— no se habrá completado hasta que se establezcan estructuras apropiadas y se prepare a los formadores correspondientemente. Las diócesis y órdenes religiosas necesitan formadores suficientemente preparados para su tarea. Al igual que se invierten muchos años y dinero en la formación de los profesores en los seminarios o facultades, se debe invertir en la formación de rectores, padres espirituales y otros formadores, aquellos que acompañan los procesos humanos y espirituales en una fase importante de la vida de los jóvenes para que éstos últimos puedan cumplir mejor con la excelente elección y vocación que es ser un sacerdote de Jesucristo.

**PALABRAS CLAVE:** Sacerdocio; formación inicial y permanente; acompañamiento; discernimiento; formación humana y espiritual.

## Formation of Priests: Assessing the Past, Reflecting on the Present, Imagining the Future

**ABSTRACT:** All formation to the priesthood —initial and ongoing— requires clarity, creativity and perseverance. It does not end when new guidelines for formation are received, developed and promulgated —as in the case of the *Ratio fundamentalis* of 2016, the framework by which the Church has been guided since that year. The

\* Este artículo es una adaptación del capítulo de un libro, publicado originalmente en inglés como H. ZOLLNER, "Formation of Priests: Assessing the Past, Reflecting on the Present, Imagining the Future" en: S. RYAN – D. MARMION – M. MULLANEY (Eds.), *Models of Priestly Formation*, Liturgical Press, Collegeville 2019.

next step in the process —that is, the elaboration and revision of national guidelines for priestly formation by Episcopal Conferences (and to some extent congregations and religious orders), developing what the *Ratio fundamentalis* indicates— will not be completed until appropriate structures are established and formators are prepared accordingly. Dioceses and religious orders need formators sufficiently prepared for their task. Just as many years and money are invested in the formation of rectors, professors in seminaries or faculties, so should be invested in the formation of formators, spiritual parents and other formators, those who accompany the human and spiritual processes in an important phase of young people's lives so that young people can better fulfill the excellent choice and vocation of being a priest of Jesus Christ.

KEYWORDS: Priesthood; initial and ongoing formation; accompaniment; discernment; human and spiritual formation.

1. **“Sepa lo que hace, imite lo que celebra y conforme su vida al misterio de la cruz del Señor”<sup>1</sup>**

En un taller para seminaristas, hablamos de sus expectativas para su futuro ministerio como sacerdotes. Junto al mucho entusiasmo por difundir el evangelio y administrar los sacramentos, muchos de ellos expresaron su preocupación por la cantidad de tiempo y energía que se necesitaría para ocuparse de los asuntos administrativos. Un seminarista expresó con palabras el deseo de muchos en la sala: “Queremos ser pastores de almas”.

Este anhelo de acompañar el camino espiritual de los demás es magnánimo, y ha quedado gra-

bado en mi mente porque toca el corazón de mi trabajo académico, que se centra en la formación de los que se ocupan de la formación humana y espiritual de los futuros pastores. Los formadores que reciben a un candidato de este perfil se enfrentan a una miríada de preguntas: ¿Cómo puede uno ayudar a la maduración de esta persona para que logre su objetivo de ayudar a los demás? ¿Cómo se pueden profundizar las motivaciones positivas y purificar las motivaciones egoístas para que el candidato sea capaz de establecer relaciones auténticas? ¿Cómo se educa a los demás a discernir y resistir el comportamiento potencialmente dañino o destructivo, especialmente el comportamiento que cruza los límites físicos, sexuales, psicológicos y espirituales?

---

<sup>1</sup> Del rito de ordenación en la presentación de la patena y el cáliz a los recién ordenados.

### 2. De dónde venimos: percibir la situación

Existe un creciente consenso sobre la necesidad de reevaluar el concepto de formación establecido por el Concilio de Trento y ampliamente aplicado durante casi 500 años en los seminarios. Aunque en general tuvo éxito en el pasado<sup>2</sup>, ¿es adecuado y eficaz en el presente, o algunos aspectos son ahora contraproducentes para los objetivos primarios de la formación?

Hasta hace algunas décadas, en los países occidentales, y aún hoy en día en muchos países en vías de desarrollo, los hombres que entraron en el seminario (de promedio, de 18 a 20 años) tenían un origen similar: una familia católica, normalmente con unos pocos hermanos, una sólida formación catequética, así como una familiaridad con la liturgia y las devociones tradicionales. El sistema de formación asumía una personalidad estructurada, presuponiendo cualidades espirituales, comunitarias y de aprendizaje que encajaban de forma natural en el ambiente de la iglesia. El objetivo principal era

fortalecer los valores y las prácticas espirituales, así como impartir una sólida formación teológica y filosófica.

La formación basada en estos presupuestos significaba básicamente proporcionar contenidos y orientación espiritual, dando por sentado que los seminaristas se esforzarían de manera espontánea para participar activamente en la integración y en la vivencia de ideales más elevados, y que la sociedad en general, o al menos la comunidad de fe (incluida la propia familia), apoyaría (y de alguna manera le daría legitimidad) el estilo de vida y el ministerio sacerdotal. En muchos ambientes religiosos –al menos hasta el Concilio Vaticano II– esto se acompañó de prácticas devocionales y ascéticas que tenían por objeto modelar, fortalecer y ejercer formas de vivir el propio compromiso religioso. Parecía que, mientras hubiese un ambiente social y eclesial para sostener tal estilo de vida y orientación vocacional, los hombres –incluso aquellos que mostraban signos de debilidad o deficiencias– recibían suficientes aportes para continuar su compromiso dentro del rango de las limitaciones normales.

Ese sistema, que funcionó bien con muchos candidatos que eran fuertes, o al menos suficientemente sólidos, sin embargo, es eviden-

<sup>2</sup> Cf. S. J. ROSSETTI, *Why Priests Are Happy: A Study of the Psychological and Spiritual Health of Priests*, Ave Maria Press, Notre Dame 2011.

te que fracasó en demasiadas ocasiones. Esto fue especialmente evidente cuando:

1. Había una personalidad severamente dañada emocional, relacional o sexualmente que logró pasar a través de todas las etapas de formación sin ser despedida;
2. El cumplimiento de las normas fue considerado uno de los criterios más importantes para la promoción (y no la sinceridad en los esfuerzos por crecer humana, espiritual y académicamente);
3. No sólo el entorno de la formación en sí mismo, sino que todo el ambiente o contexto de la iglesia fue cerrado deliberadamente al mundo exterior.

Tales ambientes a menudo no estaban sujetos a una evaluación, supervisión y revisión normal, saludable y efectiva. Si eran gobernados por líderes que se sentían investidos de poder divino en virtud de la ordenación y que actuaban de manera autocrática (por ejemplo, oprimiendo las conciencias y pidiendo obediencia ciega, mientras que al mismo tiempo abusaban del poder, el dinero y el sexo) tal conducta fácilmente conducía al encubrimiento, al silencio

cultural, a la negligencia y a redes disfuncionales, lo que equivalía a un contra-testimonio de valores cristianos de proporciones devastadoras.

Por supuesto, la inmensa mayoría de los obispos, provinciales y sacerdotes en el pasado estuvieron a la altura de las expectativas de la Iglesia y de sus propios ideales. Sin embargo, es preocupante observar que, a pesar de la formación que recibieron en los seminarios menores y mayores, un número significativo de clérigos abandonaron el sacerdocio y demasiados cometieron todo tipo de comportamiento abusivo, incluyendo la violencia sexual contra menores. Hay que admitir honestamente que este modelo de formación muchas veces no ha dado los resultados que buscaba.

### **3. Dónde estamos: dilemas en la formación**

En algunos países y seminarios, la situación ha cambiado, y ahora se presta mucha más atención al proceso de selección antes de admitir a nuevos hombres en el seminario o noviciado. Hay un mayor acompañamiento, teniendo en cuenta explícitamente la madurez afectiva y la sexualidad en un sentido amplio. Sin embargo, en muchas

partes del mundo, según mis conocimientos y experiencia de primera mano, esto todavía no es así. No pocos obispos, abades y provinciales hablan y actúan como si pensarán que la psicología *como tal* destruye las vocaciones<sup>3</sup>. Paradójicamente, algunos de estos mismos obispos se basan en la psicología como único argumento para tomar decisiones (por ejemplo, el despido) después de que surjan dificultades importantes en la vida de un sacerdote o seminarista.

Una de las razones de esta inconsistencia es que algunos formadores y obispos se muestran reacios a aceptar e integrar la psicología en el proceso de formación humana. Creen que, si uno presta demasiada atención a las cosas humanas, los seminaristas y novicios descubrirán que tienen problemas: 'Cuanto más hablen de sexualidad, más problemas tendrán'. Se trata de un círculo vicioso: con toda probabilidad, algunos forma-

dores que tienen dificultades personales en el campo de la sexualidad, de la afectividad y de las relaciones se asustan de estos aspectos de la vida humana; muchos otros no se sienten suficientemente preparados para acompañar a los jóvenes en su discernimiento vocacional. Así, en lugar de trabajar activamente y a fondo a través de dinámicas motivacionales y deseos afectivos, los jóvenes son inducidos a reprimir por la fuerza un lado integral de la vida humana o a evitar preguntas cuando surgen, lo que a su vez puede resultar, tarde o temprano, en todo tipo de mala conducta, así como en el abandono del sacerdocio. Muchos seminaristas –sobre todo cuando no se sienten invitados a hablar de sus problemas o cuando incluso temen que hablar de dudas o crisis les lleve a su despido– se convierten en *submarinos*, por así decirlo: se sumergen bajo el agua a la entrada de la casa de formación, bucean durante toda la formación, tratando de no hacer ruido y de no ser vistos, y sólo emergen por encima del agua en el momento adecuado (es decir, cuando el obispo pone las manos sobre sus cabezas para la ordenación).

De esta manera, se desperdician muchos años de formación y se pierden oportunidades únicas de crecimiento. Allí donde los jóve-

<sup>3</sup> Si bien es cierto que algunos enfoques psicológicos no son compatibles con los valores evangélicos (por ejemplo, poner la autoestima o el autodesarrollo en el centro de atención), esto no es (y, en una perspectiva realmente neutral en cuanto al valor, no debería ser) cierto para todas las escuelas de psicología. Cf. A. MANENTI – S. GUARINELLI – H. ZOLLNER (Eds.), *La formación y la persona. Essays on Theory and Practice*, SIS Supplement 12, Peeters, Leuven 2007.

nes son desafiados y ayudados adecuadamente, los frutos se pueden ver en una mayor eficacia de ministerio y en la perseverancia de la vocación que Dios ha puesto en sus corazones. ¿Qué tipo de psicología es, por tanto, apropiada en un entorno de formación? El enfoque humanista (encontrar a los demás con una ‘mirada positiva incondicional’) es bueno como punto de partida. Es necesario especialmente para aquellos cuya autoestima y estructuras de personalidad no están suficientemente desarrolladas. Pero esto no es suficiente para vivir el evangelio completo, porque hay una tendencia incorporada en los seres humanos a permanecer en el nivel de ‘Necesito mejorarme a mí mismo y, mientras esté contento conmigo, todo está bien’.

La llamada de Jesús es seguramente a amarse a sí mismo, pero también nos llama a amar a los demás y a amar a Dios. Lo que revela, incluso a costa de su propia vida, es que el amor de los demás e incluso de los enemigos va más allá del amor propio. La realización real de uno mismo como discípulo de Jesucristo sólo es posible, paradójicamente, poniendo al otro y a Dios en primer lugar, extendiendo la mano, amando y muriendo a uno mismo. La ley del evangelio –“el que pierda su vida por mí, la

ganará”– significa que hay un coste en el seguimiento de Jesucristo, en imitar su vida y su pasión con la esperanza resucitar con él.

La paradoja aquí es que la gente necesita construir suficiente autoestima y estructura de la personalidad para poder perderse a sí misma, darse a sí misma y descubrir que mientras uno esté preocupado por obtener su propia gratificación, anhelando la autorrealización a través de la posición o el poder o el dinero o el sexo, uno jamás estará satisfecho o lleno. Uno puede saborear, saborear y saborear la plenitud cristiana sólo cuando experimenta la entrega de sí mismo. Eso es mucho más fuerte y significativo que lo que uno puede conseguir para sí mismo<sup>4</sup>.

¿Cómo puede uno llegar a ser lo suficientemente fuerte como para entregarse al servicio del Reino de Dios? Una herramienta importante para esto es el ascetismo sano, es decir, el ejercicio de la autodisciplina de tal manera que uno aprenda continuamente que no está en el centro de todo el universo, que dar es mejor que tomar, que la renuncia es parte de una vida mejor, humana y cristianamente. Es entonces cuando la persona se vuel-

---

<sup>4</sup> Cf. B. M. DOLPHIN, *Los valores del Evangelio. Madurez Personal y Percepción Temática*, PUG, Roma 1991.

ve más sana y saludable, a pesar de –o mejor dicho, *con– todos los límites y las rupturas que todavía existan. Comparado con las luchas de sus compañeros en el trabajo y en las relaciones, parece que muchos seminaristas aprenden más bien a ser atendidos y a vivir en un mundo cómodo y exclusivo que tiene muy poco que ver con la realidad de la gente normal. Para mucha gente, esto se parece más a la crianza de principitos, en lugar de preparar a los pastores para las alegrías y las dificultades de compartir sus vidas con su rebaño.*

Desafortunadamente, en mi experiencia, muchos seminarios no preparan suficientemente bien a los seminaristas para lo que encontrarán en la vida sacerdotal, y esto es verdad para las cuatro áreas de formación descritas en *Pastores Dabo Vobis* (PDV): humana, espiritual, intelectual y pastoral<sup>5</sup>.

*Formación humana.* La formación humana, según San Juan Pablo II (PDV 43) es el fundamento o piedra angular de *toda* formación y ayuda a los hombres a vivir su vocación sacerdotal y religiosa. Ahora bien, el abandono de las vocaciones sacerdotales y religiosas se origina frecuentemente en crisis en

torno a la afectividad humana y la sexualidad, por lo que es sorprendente que esta área no se aborde suficientemente en la formación antes y después de los años de seminario. Es como si no nos gustara analizar esto seriamente y tomar decisiones en consecuencia.

A pesar de la insistencia de la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (*El don de la vocación sacerdotal*)<sup>6</sup> en implicar a las mujeres en el proceso de formación del seminario, hay formadores de seminario que lo consideran peligroso y posiblemente perjudicial para las vocaciones. Esto es indicativo de una actitud poco realista y muy a menudo dañina, especialmente porque la mayor parte de la asistencia a la iglesia es de mujeres y niños. Los sacerdotes jóvenes, que han vivido en contextos masculinos durante años, tras su ordenación se encuentran inevitablemente con ‘peligro’, sin estar preparados, siendo ingenuos en sus actitudes y comportamientos.

Un formador necesita ver dónde y cómo abordar el desafío (aquellas áreas donde se necesita más crecimiento) y buscar el apoyo. Podemos preguntarnos hasta qué punto el concepto tridentino de forma-

---

<sup>5</sup> JUAN PABLO II, Exhortación apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis* (25 de marzo de 1992).

---

<sup>6</sup> CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (8 de diciembre de 2016).



ción, debido a su mínima flexibilidad para personalizar la formación y su ambiente cerrado, hace justicia actualmente a las expectativas razonables y a las cualidades necesarias que los seminaristas hoy necesitan.

*Formación espiritual.* Muy a menudo, los seminaristas sólo aprenden a orar de manera formal y con otros, sobre todo en la Liturgia de las Horas, y se les introduce en la celebración de la Eucaristía y en otras formas de oración litúrgica. Lo que muchos no reciben es una intensa introducción y acompañamiento a la oración personal, una oración que es “como hablar con un amigo” (Santa Teresa de Ávila).

La oración comunitaria con la Liturgia de las Horas en el seminario está lejos de la realidad posterior a la formación inicial; en la mayoría de las parroquias, un sacerdote vive solo, y nadie reza laudes y vísperas con él. Además, muchos sacerdotes que rezan el breviario con poca implicación existencial no han sido ayudados a relacionar los salmos con su desarrollo espiritual y ni a rezar por lo que realmente les está sucediendo. Consecuentemente, las oraciones se despojan de su significado personal, y entonces algunos sacerdotes experimentan una división en sus vidas, quedando desconectadas de su ministerio. Sería necesario que

los seminaristas aprendieran a llevar su vida real a la oración –sus pensamientos, sentimientos, ideales, experiencias– para evitar el estancamiento de su espiritualidad después del seminario, mientras su vida sacerdotal (en la que se desarrolla, aprende, asume responsabilidades) madura. ¿En qué medida ayudamos a los seminaristas a vivir y desarrollar durante toda su vida la amistad con Jesucristo?

Debido a las restricciones necesarias, no trataré en detalle la *formación intelectual* y la *formación pastoral*. Aún así, uno podría preguntarse hasta qué punto la teología académica está en contacto con las preguntas urgentes del mundo de hoy, con las preguntas de los creyentes normales y su necesidad de formas razonables de responder a un mundo cada vez más complejo con cambios tan rápidos en las comunicaciones, las ciencias y los negocios. ¿Cómo tiene en cuenta la formación académica y ministerial de los futuros sacerdotes las buenas relaciones y los límites, así como la teoría y la práctica de la comunicación (la mayoría de lo que hacen los sacerdotes en su ministerio está ligado a esto), la introducción al trabajo en grupo, los métodos de evaluación por pares y la formación continua centrada en el sujeto? La idea de la formación permanente parece extraña a



muchos nuevos sacerdotes. Muchos piensan que con la ordenación están 'completos' en su sacerdocio y ya no necesitan crecer en ninguna otra área.

Hoy en día, encontramos tres modelos básicos de formación: el modelo de *perfección*, el modelo de *auto-realización* y el modelo de *integración*. Es muy probable que a veces coexistan en un seminario porque los formadores siguen ideas diferentes. En el modelo de *perfección*<sup>7</sup>, el sacerdote de alguna manera está perpetuando la estructura, como un elemento de una máquina, mientras que en el modelo de *auto-realización*<sup>8</sup> el sacerdote

<sup>7</sup> El modelo de perfección es altamente idealista, enfatizando la impecabilidad y esforzándose por lo que es visto como moralmente puro e inquestionable. Su insistencia en la obediencia ciega y el cumplimiento de las órdenes impide que los hombres se apropien internamente de sus decisiones y que entablen un diálogo crítico y racional. El control se valora sobre la libertad, las normas sobre la autorresponsabilidad.

<sup>8</sup> La idea clave en el modelo de auto-realización es que cada seminarista descubrirá por sí mismo cómo crecer y desarrollarse, a dónde ir, qué hacer. Por miedo a intervenir demasiado o a parecer controladores, los formadores con la idea del *laissez-faire*, ya sea creyendo en la psicología de la autorrealización o simplemente queriendo evitar el conflicto. En tal ambiente, las necesidades y los deseos no son reprimidos como en el

está básicamente cumpliendo sus propias percepciones e ideas sobre la Iglesia y el sacerdocio sin tomar en cuenta que debe crecer más allá de eso. En cambio, en el modelo de *integración* hay un ejercicio responsable de la libertad.

Este modelo es realista y responsable en el sentido de aprender a vivir con tensiones internas e interpersonales, y crecer en un sentido más profundo de poseer y darse a sí mismo al mismo tiempo. Este modelo va al centro de la personalidad (el nivel del corazón), haciéndola más exigente que los otros dos porque no evita las tensiones a través de la autoridad o el *laissez-faire*, sino que trata de identificarlas y trabajar a través de ellas en los niveles individual, espiritual y comunitario. Como modelo de discernimiento, presupone que las personas están en contacto con sus movimientos interiores (*mociones*, como diría San Ignacio) y que pasan por una *schola affectus* (una "escuela del corazón" en la que los movimientos interiores no son reprimidos ni simplemente liberados, sino explorados para ver a dónde conducen)<sup>9</sup>.

modelo de perfección, ni son educados e integrados.

<sup>9</sup> H. ZOLLNER, "Core, Criteria and Consequences of the Ignatian Discernment of Spirits", *IGNIS - Ignatian Spirituality in South Asia* 35/4 (2006), 52-65.

4. **El camino por recorrer:  
elementos para discernir  
en la educación y formación  
de discípulos**

Una de las preguntas más importantes para considerar en la formación de los futuros sacerdotes es: ¿De qué trata el sacerdocio en el mundo de hoy y en el de mañana? En las condiciones de la sociedad actual, vivir el sacerdocio es, humanamente hablando, más difícil que hace unas décadas. La realidad, el perfil y la visión del sacerdocio han cambiado. En algunos aspectos, parece ser mucho más exigente que lo que solía ser la expectativa en términos de profundidad espiritual, competencia profesional y capacidades relacionales. Por un lado, hay enormes expectativas; por otro lado, cualquier persona sana no esperará que un sacerdote sea un ser sobrehumano. En este sentido, como siempre en la historia, el criterio más importante para que los sacerdotes sean aceptados por los fieles es si se esfuerzan por cumplir sus ideales lo mejor posible, y si fracasan, si son lo suficientemente humildes como para admitirlo y seguir adelante (con los pies en la tierra).

La Iglesia necesita discernir y decidir: ¿Qué se espera que sea y haga un sacerdote? En este mo-

mento, un sacerdote hace todo en una parroquia o al menos es responsable de casi todo—liturgia, guía espiritual, sacramentos, administración, finanzas y planificación—. Durante la formación en el seminario y, con bastante frecuencia, después del seminario, estos tres últimos puntos no se tratan normalmente. Esto significa que los sacerdotes, como líderes de una comunidad parroquial, a menudo necesitan asumir la responsabilidad de algo en lo que no están formados, en detrimento de la misión central del sacerdocio. Se puede detectar una fijación en el número de sacerdotes y ordenaciones, en la cantidad en vez de en la calidad, como si los sacerdotes necesitaran llenar los vacíos que surgen; y por eso, las preguntas apremiantes no son realmente consideradas.

¿Qué significa todo esto para las funciones y las responsabilidades de los sacerdotes y para compartir la responsabilidad con los fieles laicos? ¿Qué significa para las instituciones diocesanas y las estructuras eclesiales, incluidas las parroquias, las escuelas y otros sectores como las obras de caridad o la asistencia sanitaria? Estas son cuestiones que necesitan ser abordadas en el contexto más amplio de la teología del sacerdocio y de la iglesia y que tendrán repercu-

siones en el derecho eclesiástico y en las disposiciones prácticas. Dentro del enfoque de este artículo una de las preguntas que surgen es: ¿Cuál es la visión correspondiente para la formación de un seminarista y de un sacerdote?

### 5. Los hombres que están entrando en el seminario hoy

Considere los hombres que están entrando en el seminario hoy. La edad media de los seminaristas en muchos seminarios de Europa central y occidental (pero también cada vez más en otras partes del mundo) es de unos treinta años (o más). Eso significa que han vivido por su cuenta entre diez y quince años. Muchos no sólo han completado sus estudios, incluyendo títulos de postgrado, sino que también tienen años de experiencia laboral. Habitualmente han tenido una formación académica y/o profesional, ya sea dentro de las disciplinas eclesiásticas o en un área completamente diferente, a veces con responsabilidades significativas dentro de las organizaciones. Han vivido en diferentes partes de su país de origen, y algunos han vivido en el extranjero. Tienen una gran experiencia de vida, pero muchos de ellos han tenido años de muy poca práctica religiosa. En términos de su vida

relacional y sexual, se puede asumir que muchos de ellos han tenido relaciones íntimas y han estado en relaciones estables durante varios años. También es muy probable que hayan consumido pornografía en Internet. Normalmente han desarrollado amistades de larga duración, que quieren continuar durante y después de la formación en el seminario. Para cuando terminen la formación, bastantes de ellos se estarán acercando a la edad media.

Debido a estas características particulares de los seminaristas actuales, muy diferentes de los del pasado, mucho más homogéneos, es esencial diversificar la formación según las diversas circunstancias y antecedentes de los candidatos al sacerdocio. Por todo ello hay que tener en cuenta:

- Una vida humana y espiritual integral acorde con la profundidad esperada a nivel personal, emocional, relacional y sexual, así como con la soledad del sacerdocio diocesano y las cuestiones de formación que la rodean;
- Una capacidad intelectual para interactuar con la realidad de la sociedad y con los desarrollos políticos, económicos y científicos que se están produciendo;

- Unas formas de oración espiritualmente libres, personalizadas e interiorizadas, aprendiendo de la tradición, buscando una manera de vivir la espiritualidad de una manera socialmente significativa y ministerialmente efectiva<sup>10</sup>.

## 6. Formación permanente

Es necesario invertir no sólo en la formación inicial, sino también en la formación permanente. Se hace más hincapié en la formación inicial que en la formación permanente. El concepto de formación permanente es extraño para algunos sacerdotes. Tal vez se imaginan que una vez terminada la teología, la formación es completa y tienen todo lo que necesitan. Las diócesis y las congregaciones religiosas raramente inculcan la idea de que, después de la ordenación, todavía hay necesidad de crecimiento. Los sacerdotes se encuentran entre los grupos profesionales más reacios a aceptar la idea de la necesidad de una formación permanente. La razón puede ser que confundan la plenitud del sacerdocio recibido en la ordenación

con la culminación de su madurez humana, espiritual y ministerial.

Existe también el problema de la resistencia a oír lo mismo una y otra vez, especialmente en lo que respecta al ámbito de la protección de menores. Muchos sacerdotes no quieren oír hablar de algo por lo que ya han sido golpeados, o se sienten acusados indirectamente, aunque no tengan responsabilidad directa y no hayan cometido transgresiones<sup>11</sup>. La exhortación y la instrucción no siempre es la manera más apropiada de enseñar. Además, los sacerdotes se sienten expuestos a la sospecha general. Si el abuso sexual infantil y su prevención, incluyendo la referencia a los límites profesionales y pastorales, se abordan durante los años de formación, las posibilidades son increíblemente mayores de que las autoridades eclesásticas no tengan que abordarlas después de las etapas de formación inicial, lo que, como puede atestiguararse fácilmente, cuesta una enorme cantidad de tiempo, nervios y dinero –por no mencio-

---

<sup>10</sup> G. CUCCI - H. ZOLLNER, *La Iglesia y el abuso de menores*, Gujarat Sahitya Prakash, Gujarat 2013.

---

<sup>11</sup> A estos sacerdotes (que son la mayoría) se les llama a veces «sacerdotes no ofensores», como si se definieran por el hecho de haber abusado o no de menores. Cf. B. O'SULLIVAN, *The Burden of Betrayal. Non-Offending Priests and the Clergy Child Abuse Scandals*, Gracewing, Leominster 2018.

nar el daño hecho a los jóvenes y la credibilidad de la Iglesia—.

Todo tipo de formación —inicial y permanente— necesita claridad, creatividad y perseverancia. Esta no termina cuando uno ha recibido, desarrollado y promulgado nuevas pautas para la formación. El proceso —es decir, la elaboración y revisión de las orientaciones nacionales para la formación sacerdotal a nivel de las Conferencias Episcopales (y en cierta medida en las Órdenes y Congregaciones religiosas), desarrollando lo que la *Ratio Fundamentalis* indica— no estará completo hasta que se establezcan las estructuras adecuadas y los formadores se preparen en consecuencia.

Estos documentos son a menudo elevados y no tienen suficientemente en cuenta los recursos disponibles o los desafíos que los rectores, directores espirituales y otros formadores encuentran y están dispuestos a hablar cuando se les pregunta en privado, por ejemplo, sobre el nivel de apertura de los seminaristas para hablar de sus verdaderos problemas con respecto a su necesidad de afecto o sobre la cercanía y la distancia con los demás, dentro y fuera del seminario, sobre los altibajos emocionales, los deseos de interacción sexual y, no pocas veces, los actos

sexuales antes y durante la formación en el seminario.

Los obispos y los provinciales invierten mucho en la formación intelectual y un poco en la formación espiritual, pero tienden a subestimar la formación humana y pastoral, lo cual es aún más sorprendente si se tiene en cuenta que las crisis vocacionales después de la ordenación pocas veces están vinculadas a cuestiones académicas y teológicas, sino casi exclusivamente a luchas humanas, relacionales, emocionales y sexuales. Esto debería tenerse en cuenta en las directrices nacionales, admitiendo honestamente que existen verdaderos desafíos, en lugar de evitarlos por miedo.

En los seminarios hay personas muy buenas y dispuestas, a pesar de todas las limitaciones, pero el sistema de formación no parece ofrecer el apoyo adecuado para sacar lo mejor de las capacidades de estas personas. Muy a menudo se desperdicia el potencial humano, espiritual y pastoral porque no invertimos lo suficiente en los preciosos años de preparación para la ordenación y los años posteriores. Los documentos de la Iglesia presuponen que hay suficiente personal y apoyo estructural u organizativo para el proceso, pero casi no hay lugar en el mundo donde haya sufi-

cientes formadores en el seminario, y esos pocos formadores no están muy a menudo formados adecuadamente para los desafíos que enfrentan. Lo que sea que invirtamos (planificación, tiempo y dinero) en la formación de personal, en la formación estructural y en el trabajo sobre los grandes desafíos, pagará a medio y largo plazo.

Habría que hablar también, por ejemplo, de una teología del sacerdocio que tenga en cuenta las circunstancias actuales y se esfuerce por delinear el “ser sacerdote”, diferenciándolo del “actuar como sacerdote”<sup>12</sup>, según el rito de la ordenación sacerdotal, que conmina a los recién ordenados: “Sabed lo que hacéis, imitad lo que celebráis y conformad vuestra vida al misterio de la cruz del Señor”. Repensar el sacerdocio es tanto más urgente dado que –a pesar de todos los interrogantes y deficiencias que hemos señalado– muchas personas piden ayuda, guía y apoyo en su camino espiritual y de fe a aquellos que ellos mismos creen que son buscadores de Dios y de su voluntad en este mundo.

---

<sup>12</sup> Cf. G. GRESHAKE, *Ser sacerdote en este momento*, Echter, Würzburg 2005.

## 7. Conclusión

Resumiendo lo anterior, hemos de presuponer que en todos nuestros esfuerzos es el Señor mismo quien es la fuente y el fin. El axioma de que la *gracia de Dios perfecciona la naturaleza humana*, enseñanza católica desde Tomás de Aquino, nos invita a hacer lo que esté a nuestro alcance, esperando que él nos perfeccione a nosotros y a nuestros esfuerzos.

Calidad sobre cantidad, ese sería el *primer* punto: un sacerdote alegre puede “hacer” un bien increíble; pero un solo sacerdote enfermo o no apto se convierte en una molestia para muchos. Los puestos ocupados por personas con problemas personales significativos pronto quedarán desocupados, y se habrá hecho mucho daño.

*En segundo lugar*, un buen acompañamiento de la decisión vocacional, así como de todo el período de formación, es de vital importancia para el éxito de una vocación religiosa.

*En tercer lugar*, hoy en día una decisión profesional sostenible necesita más tiempo y una trayectoria de formación personalizada. Las personas que aspiran a una vocación espiritual tienen muchos talentos y competencias; otras están a menudo subdesarrolladas, espe-

cialmente las que se necesitan para la vida comunitaria. En este caso, un curso de capacitación 'en módulos' podría ayudar a 'arreglar' la mayor parte del trabajo atrasado (por ejemplo, las aptitudes comunitarias).

*En cuarto lugar*, las diócesis y las órdenes necesitan instructores suficientemente preparados para su tarea. Así como se invierten mu-

chos años y mucho dinero en la formación de profesores en los seminarios o facultades, también hay que invertir en la formación de rectores, padres espirituales y otros formadores que acompañen los procesos humanos y espirituales en una fase importante de la vida de los jóvenes, para que éstos puedan estar a la altura de la gran opción y vocación que es ser sacerdotes de Jesucristo. ■

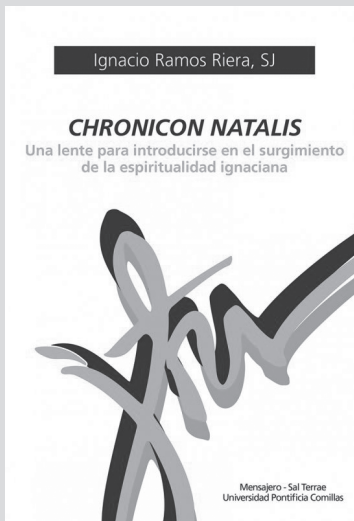
# ***Chronicon Natalis***

Una lente para introducirse en el surgimiento de la espiritualidad ignaciana

**Ignacio Ramos Riera, SJ**

**Jerónimo Nadal fue un hombre de acción. A ello unió la capacidad para elaborar desarrollos teóricos que impactaron profundamente en el legado de Ignacio de Loyola.**

**El relato de su sufrida maduración hasta llegar a ser discípulo del «Ignacio de los Ejercicios», que refleja el Chronicon Natalis, supone una aportación biográfica clave para el estudio teórico de la espiritualidad ignaciana.**



---

## **Chronicon Natalis**

Una lente para introducirse en el surgimiento de la espiritualidad ignaciana

Ignacio Ramos Riera

ISBN: 978-84-8468-784-9

Universidad Pontificia Comillas,  
Sal Terrae, 2019.

---



**SERVICIO DE PUBLICACIONES**

**edit@comillas.edu**

**<https://tienda.comillas.edu>**

**Tel.: 917 343 950**



# Christian Bobin o la no-literatura

Jesús Montiel López

Universidad de Granada – Centro de Magisterio la Inmaculada  
E-mail: montiel.lopez.jesus@gmail.com

Recibido: 20 de septiembre de 2019  
Aceptado: 10 de octubre de 2019

**RESUMEN:** Valiéndose del lenguaje literario, el poeta Christian Bobin propone en sus libros el traslado de la costumbre a la celebración. El modelo retórico al que recurre para lograrlo responde a dos partes bien diferenciadas: por un lado un hecho trivial; y por otro, mediante la visión o la epifanía, una realidad invisible y transfiguradora que nos rescata de la costumbre. El presente artículo pretende ser una reivindicación de la obra del autor francés, desatendido en el ámbito investigador, a la vez que una definición de la no-literatura o la literatura como instrumento de sanación.

**PALABRAS CLAVE:** Christian Bobin; lenguaje; literatura; poesía; trascendencia; espíritu.

## Christian Bobin or non-literature

**ABSTRACT:** Using literary language, the poet Christian Bobin proposes on his books a displacement from costume to celebration. This rhetoric model reflects a literary discourse with two very different parts: On the one hand, a trivial event; and on the other hand, through a vision or an epiphany, an invisible and transfiguring reality that brings us back to a conciliation with custom. This essay has two main goals: Firstly, it aims at claiming Christian Bobin's work, which has been neglected by academic researchers; but it also intends to offer a definition of non-literature or literature as a healing instrument.

**KEYWORDS:** Christian Bobin; language; literature; poetry; transcendence; spirit.

### 1. Punto de partida: dos tipos de escritores

La obra de Christian Bobin supera las fronteras de la literatura. Los procedimientos a los que somete el lenguaje, lo que los formalistas apodaron *literariedad*<sup>1</sup>, están al servicio de un cometido, en este caso la transfusión de vida. Sus libros tienen propiedades curativas. Generan en quien los lee una catarsis, el traslado de la costumbre a la celebración. De hecho, sus lectores no son, la mayoría, expertos literarios, sino personas que han sufrido y a las que en un momento dado reconfortaron sus páginas<sup>2</sup>. Páginas que auxilian y poseen el raro don de los refugios de montaña. Más que escribir bien, Bobin pretende que sus libros tengan vida, y que la comuniquen. Su objetivo no es la acrobacia retórica, el entretenimiento o la exposición de un determinado dictamen sobre las cosas. A través del cami-

no estético, Bobin se adentra en el terreno del espíritu. Una emoción insufla cada palabra y la transporta al corazón del lector, como hace con las semillas el viento.

Sostiene Lydie Dattas que existen dos tipos de escritores: “Aquellos para los que el lenguaje es una meta y aquellos para los que es un medio”<sup>3</sup>. Y estas dos razas, dice, son irreconciliables. Hay un tipo de escritor, entonces, que abandona el nido de la propia literatura y vuela lejos, que cumple lo que Ernesto Sábato describe como una de las grandes misiones del arte: “Despertar al hombre que viaja hacia el patíbulo”<sup>4</sup>. Esta es la alquimia que Bobin practica trabajando las emociones. “Él quiere escribir no para salvar al mundo, sino a la gente”<sup>5</sup>. Una escritura que exige una actitud contemplativa, como en el caso de los iconos, que el artista desaparezca. Y es que Bobin escribe lo que ve y se quita de en medio: “Escribo para salir de mí”<sup>6</sup>, advierte. O también: “Un buen libro, un libro nutritivo, es un libro donde el autor ha desaparecido comple-

---

<sup>1</sup> Según la tesis formalista, por la que el texto literario se caracteriza por una violencia sobre el lenguaje coloquial, un empleo característico del lenguaje.

<sup>2</sup> Sthéphanie Tralongo expone casos reales, testimonios de personas que narran su encuentro con la escritura de Bobin y que coinciden al señalar que sus vidas han mejorado: Cf. S. TRALONGO, “Des livres pour repenser le quotidien: le cas des réceptions de l’œuvre de Christian Bobin”, *Sociologie de l’Art* 2 (2005), 91-106.

---

<sup>3</sup> D. PAGNIER, *L’arrière-pays de Christian Bobin, L’iconoclaste*, París 2018, 6.

<sup>4</sup> E. SÁBATO, *El escritor y sus fantasmas*, Seix Barral, Barcelona 2004, 24.

<sup>5</sup> D. PAGNIER, *op. cit.*, 73.

<sup>6</sup> C. BOBIN, *Resucitar*, Encuentro, Madrid 2016, 93.

tamente”<sup>7</sup>. Lo que resta, eso que hay escrito tras este nada fácil escamoteo, es lo que se nos entrega en cada uno de sus libros.

### 2. La no-literatura

Para Bobin, la escritura no es fruto de un esfuerzo intelectual o una reflexión, sino algo que sucede en el ámbito de la experiencia. Una emoción reveladora lo zarandea y la escritura es la crónica de ese rompimiento de la costumbre y el posterior descubrimiento: lo invisible atisbado a través de lo visible. En el siguiente fragmento, se ejemplifica su alejamiento de lo intelectual, pues antepone el amor a los conocimientos.

“Cuando escribo, tengo tal necesidad de silencio que no soporto oír cómo mi mujer abre un cajón en la cocina y hace entrechocar, aunque sea un momento, dos cucharillas, me decía J, haciéndome comprender de esta manera de dónde venía el silencio que reina en sus libros como en el fondo de una tumba”<sup>8</sup>.

Los conocimientos son inútiles si el amor no los timonea. Se trata de la diferencia entre “el saber cientí-

fico y el saber intuitivo, místico”<sup>9</sup>. A la mayoría de los intelectuales, dice en otro fragmento, “les falta esa inteligencia que no se satisface con nada y no encuentra reposo en ninguna parte, que brota como la sangre de una herida o como el perfume de una rosa”<sup>10</sup>. Para evitar este peligro, Christian Bobin simplifica su biblioteca y la somete de continuo a purgas: “Entierro a muchos escritores en cajas de cartón que bajo después al sótano: mi corazón se simplifica al mismo tiempo que mi biblioteca”<sup>11</sup>. Ni siquiera sus propios libros escapan de este afán simplificador: “Si pudiera, cogería mis libros y los arrojaría por la ventana como viejas alfombras: demasiado polvo, demasiadas palabras”<sup>12</sup>. A Bobin no le interesa la literatura, o por lo menos, volviendo a la tipificación de Lydie Dattas, le interesa más la literatura como instrumento que como meta:

“Sólo me gustan los escritos de los autores que le han sido arrebatados al mundo, por la razón que sea: por un dolor infinito, por una alegría sin motivo o, simple-

---

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, 74.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>12</sup> C. BOBIN, *La grande vie*, Gallimard, 2014 París, 35.

---

<sup>7</sup> C. BOBIN, *La merveille et l'obscur*, Paroles d'Aube, París 1996, 49.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 128.

mente, por el sentimiento de ser extranjero en la tierra”<sup>13</sup>.

No se trata de atesorar libros sino de alimentarse con esas pocas páginas que no se terminan nunca. Más que una técnica depurada, él espera de un poema un asesinato: “De un poema espero que me corte la garganta y me resucite”<sup>14</sup>. Ejemplo de ellos son sus lecturas. Dickinson, Jean Grosjean, Pascal, místicos árabes y también San Juan de la Cruz y la Santa de Ávila, poetas chinos y japoneses, la Biblia, Jünger o Rimbaud, entre otros. Libros todos que proponen una lectura del mundo redentora. Lecturas, además, que no sólo se circunscriben al terreno estrictamente literario.

Un árbol también es lenguaje: “El árbol está delante de la ventana del salón. Le pregunto cada mañana: ‘¿Qué hay de nuevo hoy? La respuesta me llega sin tardar, dada por centenares de hojas: Todo’<sup>15</sup>; “Los pájaros se posan sobre él como las notas a pie de página, en un libro erudito”<sup>16</sup>. Pero también un rostro, la luz, un enfermo. Hablando de su padre, que padeció

---

<sup>13</sup> C. BOBIN, *Resucitar*, 109.

<sup>14</sup> C. BOBIN, *Un asesino blanco como la nieve*, La cama sol, Madrid 2017, 50.

<sup>15</sup> C. BOBIN, *La presencia pura*, El gallo de oro, 2017, 15.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 32.

Alzhéimer, escribe: “Tiene en los ojos una luz que no es debida a la enfermedad y que haría falta ser un ángel para descifrarla”<sup>17</sup>.

Así las cosas, hay dos tipos de literatura o dos tipos de libros. Los primeros, los libros enfermos o ese tipo de literatura que solo es literatura, libros agónicos llenos del autor que los ha escrito:

“Están escritos en una materia de agonía. Su autor libra en ellos un combate contra el mundo, o todavía peor: contra esa mezcla de sí mismo del mundo que cada uno, pasada una cierta edad, experimenta a partir de un conocimiento íntimo y desgraciado [...] Los libros enfermos son libros de agonía y nacimiento. Apoyando sus frases en el sentimiento perdido de la infancia es como pueden ir a ellos con amor hacia la rabia, con amor hacia la maldición, con amor hacia el insulto”<sup>18</sup>.

En la entrevista para *L'Orient Littéraire*, Bobin afirma, cuando se le pregunta por su rechazo a esta literatura:

“Es una cuestión de hambre. Tengo hambre de cosas esenciales. Las busco en la despensa de los libros y a veces no encuentro más

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>18</sup> C. BOBIN, *Autorretrato con radiador*, Ardora, Madrid 2006, 125.

que pan seco y queso rancio. Esta literatura que denigro, es la de las palabras escritas sin alma, donde solo se busca la hazaña, el empleo soberano e infernal del narcisismo. A esos libros se les puede llamar obra maestra, pero no alimentan”.

Andrés Trapiello afirma algo parecido, en su diario, a propósito del acopio de saberes sin el amor a la vida:

“La cultura sola, en especial la lectura de libros, sin el condimento de la vida, te la arruina de un modo irremediable [...] Un hombre solo culto, sobre todo un hombre solo leído, es casi siempre un hombre informe o deforme. La erudición engaña: debajo de esa yedra tan vigorosa, no hay sino una vasta ruina”<sup>19</sup>.

Enfrentada a esta literatura enferma está la no-literatura, aquella que excede el campo estético, la que nutre y acompaña y consuela, parecida a un fuego que llamea en una extensión helada. Una actitud amorosa que desdeña el lucimiento personal y emplea el lenguaje literario como un recurso. La poesía es para Bobin, y esto es lo que llamo la no-literatura, una manera de afrontar la existencia: “Mu-

cho antes de ser una manera de escribir, la poesía es una manera de orientar nuestra vida, de volverla hacia el sol naciente de lo invisible”<sup>20</sup>. Palabras parecidas a las de cineasta Tarkovsky: “La poesía es para mí un modo de ver el mundo, una forma especial de relación con la realidad”<sup>21</sup>. Una literatura que cruza las fronteras del libro y también es una persona, un pájaro, un enfermo de Alzheimer o un fallecido. Esta es la que Bobin practica y la que vamos a analizar en el siguiente apartado, estudiando el camino que recorre la emoción sanadora a través del lenguaje literario.

### 3. De lo visible a lo invisible y viceversa

Dando por válida la teoría formalista, tenemos dos tipos de lenguaje: el lenguaje cotidiano y el lenguaje literario: “El primero es la forma común y corriente de comunicarnos, lenguaje convencional que sigue las normas del uso común”, mientras el segundo presenta “recursos que tratan de evitar la familiarización de nuestras

---

<sup>19</sup> A. TRAPIELLO, *Mundo es*, Pre-Textos, Valencia 2017, 64.

<sup>20</sup> C. BOBIN, *La dama blanca*, Árdora Ediciones, Madrid 2017, 57.

<sup>21</sup> A. TARKOVSKY, *Esculpir en el tiempo*, Rialp, Madrid 2002, 39.

percepciones”<sup>22</sup>. Este segundo lenguaje, el literario, se evidencia en el plano formal mediante alteraciones, lo que se han venido llamando las figuras retóricas. Figuras que, sostiene Fontanier, “se alejan de la manera simple, de la manera ordinaria y común de hablar, en el sentido de que podrían ser sustituidas por algo más ordinario y común”<sup>23</sup>. Según el formalista Shoklovski, se trata del *extrañamiento* o *desfamiliarización*, cuyo objetivo es despertar al hombre de la costumbre:

“El hábito nos impide ver y sentir los objetos; es necesario deformarlos para que nuestra mirada se detenga en ellos: esa es la finalidad de las convenciones artísticas. El mismo proceso explica los cambios de estilo en arte: las convenciones, una vez admitidas, facilitan el automatismo en lugar de descubrirlo”<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> I. QUINTANA, *El extrañamiento en la enseñanza de la literatura: una propuesta didáctica*, tesis para obtener el Grado de Maestría en Literatura Hispanoamericana, Departamento de Letras y Lingüística, Universidad de Sonora, 2001, 26-27.

<sup>23</sup> T. TODOROV, *Literatura y significación*, Planeta, Barcelona 1971, 211.

<sup>24</sup> V. SHKLOVSKY, “El arte como artificio”, en T. TODOROV, *Teoría De la literatura de los formalistas rusos*, Siglo XXI México 1999, 31.

El lenguaje poético, entonces, logra el redescubrimiento de la realidad. La desescama. Por el contrario, “en el lenguaje rutinario de todos los días, nuestras percepciones de la realidad y nuestras respuestas a ella se enrancian, se embotan”<sup>25</sup>. El poeta, violentando el lenguaje convencional, el que emplea el hombre acostumbrado, nos introduce en la realidad recóndita, podríamos llamar espiritual, en el ámbito de la emoción. No se contenta con nombrar, sino que quiere, empleando las palabras cotidianas, alcanzar la esencia de las cosas y devolver al lenguaje su función original. “La poesía tiene que tomar un lenguaje: la voz pública, esa colección de términos y de reglas tradicionales e irracionales, caprichosamente creadas y transformadas, caprichosamente codificadas, y muy diversamente entendidas y pronunciadas”<sup>26</sup>. Desquicia el lenguaje con el fin de recobrar al hombre. Esto se cumple en la no-literatura.

Bobin, partiendo de la vida cotidiana, conduce al lector a lo esencial mediante procedimientos retóricos, y la vida, aunque la misma, aparece transfigurada o redescu-

---

<sup>25</sup> E. TERRY, *Una introducción a la teoría literaria*, Fondo de Cultura Económica, México 1998, 4.

<sup>26</sup> P. VALÉRY, *Teoría poética y estética*, La balsa de la Medusa, Madrid 2009, 88.

bierta. Para conseguir esta alquimia, el traslado de la dimensión cotidiana a la milagrosa, se requiere pericia estética, un dominio del lenguaje literario. Sus libros, breves, considerados narrativa por no estar escritos en verso, pero con altas dosis de vuelo poético, están plagados de figuras cuyo objeto es el extrañamiento.

Asimismo, en la totalidad de su obra se retrata una realidad en la que andan mezclados el mundo visible y el invisible. Su literatura, podría afirmarse, es un ir y venir de lo visible a lo invisible. “No nos separa de la vida eterna más que una mampara tan fina como la cortina móvil de las ramas del sauce llorón”<sup>27</sup>, afirma. Los procedimientos retóricos que emplea, mayormente, tienen como fin el traslado de uno de estos mundos al otro. Y el símbolo es muchas veces el vehículo con el que se realiza el viaje. Para Bobin, y en extensión para el poeta, la realidad es simbólica. Todo significa. El mundo está atestado de símbolos, vasos comunicantes que conducen a lo que no se ve a simple vista. Hay en todo una sobreabundancia de significado. Por una parte, está la costumbre, lo cotidiano, pero a veces uno descubre fisuras y se ve trasladado a otra dimensión: la de la epi-

fanía, donde las cosas muestran su verdadero rostro. “Las cosas nunca son solo cosas”<sup>28</sup>, dice.

Recurriré, para explicar este viaje o mudanza a lo invisible, lo que Sthéphanie Tralongo apoda *retórica de la consolación*. En el discurso de Bobin se aprecian normalmente dos partes bien diferenciadas:

“Por una parte, se presenta una situación en apariencia anodina, del ámbito trivial, y a partir de ella se pasa a un ámbito trascendente o extraordinario [...] Describiendo una situación ordinaria, lo hace de tal modo que despierta los aspectos más negativos y desesperantes. La segunda parte de su discurso, por el contrario, propone al lector una visión de ‘salud’ para escapar de lo ordinario, fuente de sufrimiento”<sup>29</sup>.

Estas dos partes, sigo con la profesora Tralongo, se corresponden con lo que Pierre Breton llamó las dos etapas sucesivas de la argumentación:

“Una primera etapa, donde el orador modifica el contexto de la recepción del auditorio, con el objetivo de prepararlo para recibir la opinión propuesta; una

---

<sup>27</sup> C. BOBIN, *La grande vie*, 99.

<sup>28</sup> C. BOBIN, *Autorretrato con radiador*, 7.

<sup>29</sup> S. TRALONGO, “Des livres pour repenser le quotidien”, *art. cit.*, 99.



segunda etapa, donde el orador teje un vínculo privilegiado entre el contexto de la recepción así modificado y la opinión propuesta”<sup>30</sup>.

Este modelo diádico se ejemplifica muy bien en un extracto de *El hombre alegría*. Bobin ve un caballo, un hecho en apariencia intrascendente. Esta visión no tiene nada de particular. Un caballo es parte de la costumbre si uno vive cerca del campo, no supone nada relevante: “No contemplaba, entendámonos, más que a un torpe caballo masticando hierba, abonada por días y días de lluvias”<sup>31</sup>. Hasta aquí la preparación del auditorio, esa primera parte a la que alude Tralongo y que explicita Pierre Breton, en la que se describe una situación insustancial. Porque Bobin no hace otra cosa que prepararnos para el viaje a lo invisible.

Enseguida la costumbre se rasga y durante unos segundos irrumpe la epifanía, se inicia la segunda parte del discurso: “Pero, y ese es el milagro, en la misma imagen descubriría a un ángel devorador de estrellas, a un monje de las horas ociosas, la prueba de que la vida no estaba enfadada con nosotros”<sup>32</sup>.

El caballo deja de ser un caballo, o mejor: además de ser un caballo se convierte en un ángel devorador de estrellas y en un monje. “La imagen, desde esta nueva perspectiva, tiene otra definición, es a partir de entonces una forma epifánica”<sup>33</sup>. En el mismo fragmento, Bobin habla de unos guisantes. Unos guisantes que compra y lleva a casa, con sus flores. Flores azules y rosas. Unas flores que, al principio, como en el caso del caballo, son un elemento de la normalidad, nada infrecuente: “Sus flores me parecían hermosas, nada más”<sup>34</sup>. Sin embargo, y aquí pasamos a la segunda parte del discurso, las flores se vuelven “ojos de oro” que se abren y “queman las apariencias de la vida y las de la muerte”<sup>35</sup>.

Como un mago al que no le importa revelar sus trucos, es el propio Bobin quien, a continuación, nos explica este proceso de los dos tiempos.

“El milagro, aclaremos este punto, ocurre siempre en dos tiempos: primero está la vida llana, incontestable. Yo mismo había llevado a casa aquellos guisantes de olor. Sus flores me pare-

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>31</sup> C. BOBIN, *El hombre alegría*, La cama sol, Madrid 2018, 72.

<sup>32</sup> *Ibid.*

---

<sup>33</sup> S. TRALONGO, “Des livres pour repenser le quotidien”, *art. cit.*, 209.

<sup>34</sup> C. BOBIN, *El hombre alegría*, 72.

<sup>35</sup> *Ibid.*



cían hermosas, pero nada más. El milagro llega en un segundo momento, cuando despierta lo que dormía bajo nuestros ojos y los sustituye por ojos de oro [...] Al fin vemos, al fin sabemos”<sup>36</sup>.

La visión es efímera. “El caballo vuelve a ser caballo y la flor, flor”<sup>37</sup>. “Vuelven los ojos de la carne y la vida normal”<sup>38</sup>. Pero su efecto es demoledor: “Una aparición, sólo una, y todo está a salvo”<sup>39</sup>. Tras este viaje a lo trascendente y el posterior regreso, Bobin sabe “que la vida no estaba enfadada con nosotros”<sup>40</sup>. El resultado siempre es la gratitud, un regreso pacífico a la costumbre. Es la mirada la que cambia y no las circunstancias.

Otro ejemplo de este modelo lo encontramos en *Resucitar*, libro que el autor redacta tras la muerte de su padre. Bobin se encuentra en la misa de Pascua. Todo parece normal a la hora de la comunión: “La gente se levantaba en silencio, se dirigía hasta el fondo de la iglesia por un pasillo lateral y después, por el central, volvía dando pasitos en una fila apretada”<sup>41</sup>. Pero entonces, inopinada-

mente, es asaltado por una visión, algo que convierte lo que mira en otra cosa, o insisto, descubre más en lo que mira, iniciando así el viaje a lo invisible desde lo frecuente y familiar:

“Durante un instante, se abrió mi mirada, y descubrí, arrastrada por aquella corriente lenta y silenciosa, a la humanidad entera, a sus miles de millones de individuos: viejos y adolescentes, ricos y pobres, mujeres adúlteras y muchachas serias, locos, asesinos y genios”<sup>42</sup>.

La cola de feligreses que desfila en dirección al altar para recibir el sacramento ofrece la imagen de la resurrección final, donde todos se agolpan pacíficamente a las puertas del Cielo: “Como muertos que surgieran sin impaciencia de su noche para ir a comer luz. Entonces supe lo que sería la resurrección y qué calma pasmosa la precedería”<sup>43</sup>. La visión es efímera, como en otros casos. Sin embargo, tras el viaje, la realidad queda trasfigurada. Nada ha cambiado pero el que mira ya es otro, tiene fe, permanece a salvo de la costumbre tras esa incursión en el misterio: “La visión solo duró un instante. Al momento, recuperé mi visión ordinaria y contemplé una fiesta

---

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> C. BOBIN, *Resucitar*, 23.

---

<sup>42</sup> C. BOBIN, *El hombre alegría*, 72.

<sup>43</sup> C. BOBIN, *Resucitar*, 24.

religiosa tan antigua que su sentido se ha difuminado”<sup>44</sup>.

#### **4. Conclusión**

La escritura es para Christian Bobin el instrumento con el que se redescubre la realidad. Emplea el lenguaje como herramienta y no como un fin. Hecho que no menoscaba un dominio técnico, lo que se apoda el oficio. Mediante lo que la profesora Tralongo llama *retórica de la consolación*, consigue comunicar una emoción sanadora, introduce al lector en la ac-

ción de gracias y lo devuelve cambiado a la costumbre. Viaja, en fin, desde lo visible a la dimensión del espíritu, como ocurre con la oración. La literatura no es, por tanto, un cosmético, sino el espionaje de una belleza que hace su nido en las ruinas. Exótica dentro de un panorama desencantado de la literatura contemporánea, la obra de Christian Bobin, una no-literatura, se empeña en la fiesta y describe las bondades de una existencia que, si bien entraña oscuridades, no deja de ser un don. Por eso no tiene lectores, sino enfermos que experimentan mejoría. ■

---

<sup>44</sup> *Ibid.*

# Reconciliación. Imperativo del momento, mensaje bíblico y tarea cristiana

José Ignacio González Faus, SJ

Cristianisme i Justícia

E-mail: gfaus@fespinal.com

Recibido: 16 de julio de 2019

Aceptado: 13 de octubre de 2019

**RESUMEN:** La reconciliación es una palabra que, por principio, no pertenece al lenguaje religioso porque implica una igualdad. Con Pablo esa palabra se vuelve central en su mensaje porque con la encarnación se produce un cambio en el nivel ontológico del ser humano. A pesar de eso, la palabra se dice en sentido activo solo de Dios, y del hombre siempre en voz pasiva. Expresa una acción de Dios plena y definitiva, que debe ser activada en la historia. Y que implica para el creyente no solo un anuncio a proclamar sino un servicio a realizar: reconstruir la plena igualdad entre Dios y los hombres, la cual es imposible sin la plena igualdad entre todos los seres humanos.

**PALABRAS CLAVE:** Igualdad; iniciativa de Dios, pasividad; actividad humana.

## Reconciliation. Imperative of the moment, biblical message and Christian task

**ABSTRACT:** Reconciliation is a word that, in principle, does not belong to religious language because it implies equality. With Paul this word becomes central in his message because with the incarnation there is a change in the ontological level of the human being. In spite of this, the word is said in the active sense only of God, and of man always in a passive voice. It expresses a full and definitive action of God, which must be activated in history. And it implies for the believer not only an announcement to proclaim but a service to be carried out: to rebuild full equality between God and men, which is impossible without full equality among all human beings.

**KEYWORDS:** Equality; God's initiative; passivity; human activity.

## 1. **Introducción**

La actual situación mundial de hostilidades y xenofobias, con sus amenazas latentes, está dando cierto relieve a la palabra reconciliación, tanto en el campo sociológico como en el psicológico o religioso. Los textos del Nuevo Testamento constituyen en este campo una fuente muy rica de pensamiento y de actitudes, que hacen que la reconciliación no sea simplemente una 'buena noticia', sino un 'ministerio'.

Las palabras reconciliar y reconciliación no juegan ningún papel en la literatura religiosa griega-pagana. Allí lo que domina es el "hacerse propicios a los dioses" (con ofrendas, holocaustos, etc.). Sí que encontramos esa palabra para la reconciliación entre personas, por ejemplo entre esposos. Y en ese sentido ha pasado también al Nuevo Testamento: así leemos en 1 Cor, 7,11: "la mujer que se ha separado, o que no se case o haga las paces con su marido". Y es que la reconciliación es algo que tiene lugar entre iguales.

## 2. **Una lenta preparación veterotestamentaria**

En el Primer Testamento solo aparece la reconciliación en el tex-

to griego de los LXX del segundo libro de los Macabeos (1,5; 7,33; 8,29). Pero hay lenguajes que pueden ir preparándola: así en el Levítico (4-5; 16) se habla de expiación y purificación: ya no es solo "ganarse a los dioses" sino evitar un castigo merecido. Luego, el lenguaje bíblico irá sembrando las ideas de perdón, misericordia de Dios mucho mayor que su ira, y hasta la acogida de la esposa infiel (caso de Oseas 2,16ss). Pero lo verdaderamente religioso es *la expiación*. Como en seguida veremos, Pablo unirá ese significado religioso de expiación con el laico de reconciliar; y esta aproximación tiene un significado importante. En cualquier caso, ese lenguaje veterotestamentario de expiación y perdón parece preparar el lenguaje los Macabeos, donde la reconciliación aparece como fruto de la plegaria.

Así, la historia veterotestamentaria parece ir sembrando la enseñanza de que el hombre es infiel a Dios, aunque Dios está siempre dispuesto a olvidar y volver a comenzar. Pero esa misericordia de Dios no se consigue con holocaustos sino con un corazón contrito y humillado: "si te ofreciera un holocausto Tú no lo querrías... Un corazón contrito y humillado Tú no lo desprecias" (Sal 51). Hay ahí un cambio de toda la relación

religiosa del hombre con Dios. Y la condición de posibilidad de todo ese cambio es una situación de cierta 'igualdad' con Dios: la Alianza.

De todos modos, esa posibilidad de reconciliación con Dios no se prolonga luego suficientemente en la reconciliación de Israel con los demás pueblos. La Alianza es entendida como privilegio *particular* que autoriza incluso a destruir a los demás pueblos. Y he dicho que no se prolonga 'suficientemente' porque el mismo Antiguo Testamento tiene textos ('heréticos' cabría decir, pero que son palabras de Dios) que destrozan esa mentalidad: ahí está el libro de Jonás con su mensaje de que Nínive no será destruida, porque a Dios también le importan todos aquellos miles de ninivitas que no saben distinguir su mano derecha de la izquierda. Aunque no forman parte de la Alianza.

Como balance de esta panorámica rápida, parece que la idea cristiana de reconciliación implica dos cosas: *una cierta relación de igualdad entre los reconciliados y una visión de Dios como perdonador y misericordioso*. Este es más o menos el contexto que recibe Pablo, que va ser quien acuñe ese vocablo como específico y central de la visión cristiana.

### 3. Pablo, el teólogo de la reconciliación

Pero antes de entrar en la teología paulina es indispensable un mínimo análisis lingüístico que ofrece bastantes pistas.

Pablo es el primer autor en toda la literatura griega que usa la categoría de la reconciliación con sentido teológico para la relación con Dios. Se vale sobre todo de dos palabras: el verbo *katallassein* y el sustantivo *katallagê*. La palabra raíz es el verbo *allassô*: cambiar, modificar una situación, alterar u "otrear" (*allos* en griego significa otro), que se construye con varias partículas<sup>1</sup>.

*Katallassein* es un verbo activo, no reflexivo: propiamente significa cambiar, reconciliar, no: reconciliarse. Y un detalle curioso: según los diccionarios, esas dos palabras no son las más frecuentes

---

<sup>1</sup> Para facilitar al lector todo este vocabulario puede ser útil tener en cuenta lo siguiente: el verbo griego raíz *allassô* (infinitivo *allasein* y sustantivo derivado *allagê*) significa cambiar, alterar, canjear. De él derivan en castellano palabras como *enálage* (para cambios gramaticales) y *paralaje* (para cambios de perspectiva). Los compuestos que citamos en el texto son: *diallassô* (el más típico para reconciliar, usado así por Eurípides); *katallassô* (poner fin a una situación, cambiar sentimientos); *synallassô* (poner en relación, reconciliar)...

en el griego clásico: por lo que toca al sustantivo, el griego laico suele preferir más *diallagê*, o *synallagê*; mientras que el verbo (*katallassein*) es usado más bien en la vida diplomática. Eso podría evocar otra vez la idea de la Alianza, dado que el *b<sup>erit</sup>* hebreo es un término tomado de los pactos entre estados.

Y otro detalle lingüístico, el sujeto de ese verbo en voz activa es siempre Dios (2 Cor 5,18)<sup>2</sup>. Cuando el sujeto es el hombre, Pablo usa siempre la voz pasiva (2 Cor 5, 20; Rom 5,10)<sup>3</sup>. O sea: Dios nunca es 'reconciliado', más bien es Él quien reconcilia. Por tanto, y a pesar de lo que acabo de decir, tampoco aquí se trata de un simple 'hacer las paces' como si fuera una reconciliación entre dos iguales.

Con estos matices lingüísticos, intentamos ahora acercarnos a los contenidos teológicos.

#### 4. Tesis central

El texto fundamental, punto de partida y resumen de toda la enseñanza paulina, me parece que es

---

<sup>2</sup> "Dios nos reconcilió consigo por medio de Jesucristo...".

<sup>3</sup> "Dejaos reconciliar por Dios" (en griego es un imperativo aoristo pasivo). Y: "siendo enemigos fuimos reconciliados con Dios".

2 Cor 5, 19: "Dios estaba en Cristo, reconciliando al mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones y poniendo en nosotros el mensaje (*logon*) de reconciliación". Estas pocas líneas contienen cuatro afirmaciones importantes:

- a) Por la encarnación (entendida dinámicamente al estilo de san Ireneo, como un proceso que solo queda concluido en la resurrección), Dios ha cambiado, por así decir, el estatuto ontológico del ser humano: éste tiene ahora 'una dignidad incomparable' (como canta el prefacio de la misa de navidad). O, como decían los Padres de la Iglesia: Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga Dios. Un estatuto ontológico de igualdad con Dios es el que permite el uso teológico del verbo reconciliar: porque entre Dios y el hombre había *una* 'conciliación' (una igualdad) previa, derivada de la imagen divina y de la recapitulación en Cristo. Esa conciliación, destruida por el pecado humano, la recompone Dios y eso permite a Pablo hablar de reconciliación. La reconciliación es pues *una palabra cien por cien cristológica* que, además, evita la distinción posterior entre cristología y soteriología.

- b) Esa decisión divina es tan radical que Dios sigue actuando en Jesucristo para no tener en cuenta las veces que el hombre quiebra su dignidad divina. Se trata, por tanto de *una reconciliación definitiva*.
- c) Esa acción de Dios no afecta solo al ser humano sino también al mundo. Esto marca más su *carácter dinámico como meta de la historia*.
- d) Y finalmente, esa acción de Dios da al ser humano, cuando se sabe afectado por ella (es decir: da al cristiano) *una misión y un mensaje* del que es portador y responsable.

O sea: una primera igualación radical, una segunda reconstrucción de esa igualdad, que se extiende también al mundo, y que se convierte en una misión para nosotros.

Pablo continúa desarrollando esa tesis en los versículos siguientes pidiendo a los suyos que se dejen reconciliar con Dios por esa vida de Jesús entregada hasta la muerte y hecho pecado por nosotros (2 Cor 5,20.21) <sup>4</sup>. También vuelve sobre esa reconciliación en

---

<sup>4</sup> 5,21: "al que no conoció pecado, lo hizo pecado por nosotros, para que nosotros llegáramos a ser justicia de Dios en él".

otros momentos de sus cartas. Nos toca, pues, ahora, ver ese desarrollo paulino de esas cuatro tesis que configuran su mensaje central.

### 5. Despliegue de esa tesis central

También aquí podemos hablar de cuatro pasos:

En primer lugar, desde la voz activa que habla de la acción de Dios, la reconciliación significa un cambio de la situación del hombre ante Dios que implica toda una renovación del ser humano y la posibilidad de ser "una nueva creatura": no ser ya enemigos, impuros... (Rom 5,6) <sup>5</sup> gracias al amor de Dios derramado en nuestros corazones (Rom 5,5). Eso implicará el reinado de Cristo y el que no vivamos ya para nosotros mismos (2 Cor 5,15). Y no es que Dios, por así decir, 'cambie de parecer' sino que se confirma y culmina todo el anuncio veterotestamentario de su gracia.

*La reconciliación supera nuestro ego creatural y pecador y crea una relación con Dios en la que es Cristo quien se relaciona con Dios en nosotros. Ese es el significado fundamental de la encarnación para Pablo: noso-*

---

<sup>5</sup> "Cristo murió por unos impíos (nosotros) que éramos impotentes".

tros seguiremos siendo pecadores en nuestra ‘carne’, pero somos personas buscadas por Dios y en las que Dios trabaja, porque su amor se hace una realidad en nosotros (Rom 5,5). Seguirá habiendo en nosotros viejo y nuevo (carne y Espíritu), pero estamos capacitados para caminar en el Espíritu (cf. Rom 8,4)<sup>6</sup>.

De ahí lo dramático de la situación humana para Pablo (“desgraciado de mí...”, Rom 7,24), dada la división interior. Pero de ahí también el gozo que brota (Rom 5,11)<sup>7</sup> de esa situación: porque la acción de Dios en nosotros no es como una palmada que recibes, sino como una petición de Dios de que aceptemos un regalo al que nos exhorta mediante Cristo (2 Cor 5,20).

En segundo lugar, si miramos ahora el lenguaje en voz pasiva, el Dios con el que somos reconciliados es el Dios que nos juzga. Así reconciliación incluye justificación (cf. 2 Cor 5,21). Comparemos si no, Rom 5,10 –*katellagemen*– y Rom 5,9 –*dikaiothentes*–: hemos sido reconciliados y hemos sido justifica-

dos<sup>8</sup>. *La reconciliación se articula con la justificación pero también con la redención y con la paz. Y más tarde, en las deuteropaulinas, se junta también con la creación.* Es pues una palabra muy global.

A pesar de la confluencia entre justificación y reconciliación, el despertar del amor (en nosotros) no deriva de la justificación sino, propiamente, de la reconciliación: la primera despierta la fe (que no aparece ni en Rom 5 ni en 2 Cor 5), la segunda el amor. Dios no tiene en cuenta nuestros pecados (5,19) pero no de manera meramente nominal sino abajándose hasta volverse suplicante al hombre.

Desde aquí cabe corregir un poco, o completar, el individualismo de Lutero en su doctrina de la justificación por la fe: el verdadero artículo «*stantis aut cadentis Ecclesiae*»<sup>9</sup> no es tanto la justificación por la fe, sino la reconciliación en el amor. El meollo de la reconciliación es el amor de Dios revelado en la cruz del Señor Jesús, puesto en nuestro

---

<sup>6</sup> “El ideal de justicia de la Ley se puede realizar en nosotros, porque no caminamos en la carne sino según el Espíritu”.

<sup>7</sup> “Nos gloriamos en Dios por medio del Señor Jesucristo por quien hemos conseguido la reconciliación”.

---

<sup>8</sup> “Ahora justificados por su sangre [= por su vida entregada] seremos salvados de la cólera. Porque si siendo enemigos fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, una vez reconciliados seremos salvos en su vida”.

<sup>9</sup> Quiere decir: en el que la Iglesia se juega su ser o no ser.



lugar (2 Cor, 5, 20 y 14ss: el amor de Cristo nos apremia).

En tercer lugar, en algún sentido, Pablo parece afirmar que nuestra reconciliación está ya concluida (notar el aoristo en Rom 5,9-11); mientras que la del mundo no (cf. 2 Cor 5,18)<sup>10</sup>. Quizá por eso, Pablo no habla en 2 Cor de la situación de enemistad que precede a la reconciliación. Pero sí lo hace en la carta a los romanos (5,10, ya citado). Y allí, esa situación no se reduce a enemistad entre el hombre y Dios (cf. Rom 1,18-32) aunque esta sea su dimensión principal (cf. Rom 8,7ss –carne contra el Espíritu– y 2 Cor 5,15: “vivir para sí”). Pero además de eso, parece haber también *una expectativa de toda la creación que por obra del hombre se encuentra sometida a la frustración* (Rom 8,19ss).

En cuarto lugar, la reconciliación del mundo (2 Cor 5,19.20) significa que lo de reconciliar no es solo perdonar o no tener en cuenta el pecado personal. Como Dios sabe sacar bienes de los males que hace el hombre, “el repudio de los judíos se convierte en reconciliación del mundo” (Cf. Rom 11,15)<sup>11</sup> y

“los de fuera (los gentiles) son coherederos y miembros de un mismo cuerpo” (Ef 3,6). Aunque queda aún la vuelta (*apobolê*) de los judíos para esa plenitud de la reconciliación, podemos decir que *la reconciliación del mundo es como una especie de “apokatástasis” final, cuyo fundamento ya está puesto en marcha.*

Aquí cabría una alusión de interés al tema ecológico del que no voy a hablar: la reconciliación del mundo puede recoger entonces la tarea dada con la creación: “cuidar del jardín” (Gen 2) o “hacer habitable la tierra” (Gen 1).

Finalmente, hay un detalle veterotestamentario que puede anticipar germinalmente esa reconciliación del mundo: en 2 Mac 5,20 se habla de que el lugar santo fue hecho para el hombre y no el hombre para el lugar santo, por eso, ese lugar santo participó del castigo del hombre, y ahora es reconstruido con su esplendor, en la reconciliación del Señor supremo. Pues bien: ese lugar santo reconstruido que era entonces el Templo, es ahora el mundo.

En último lugar, de todo lo anterior brotará el que Pablo hable de su ministerio como un servicio a la reconciliación (*diakonía tês katallagês*), y que resuma su mensaje en un ‘reconciliaos’: para indicar que

<sup>10</sup> “Nos reconcilió..., y nos ha confiado el ministerio de la reconciliación”

<sup>11</sup> “Si su pérdida es reconciliación del mundo, ¿qué será su retorno sino un retornar de muerte a vida?”.

la reconciliación ocurrida con la vida-muerte-resurrección de Cristo no está concluida aunque sea definitiva.

La palabra y toda la actuación de Pablo son, por eso, mensaje de reconciliación y ministerio de reconciliación (2 Cor 5, 18,19): *llevar a toda la humanidad esa actuación de Dios por la que vuelve a recoger al hombre en su compañía* (2 Cor 5,20: “como si Dios os exhortara por medio de mí”). Los que reciben ese obrar de Dios han llegado a la meta que se habían propuesto para con Dios (Rom 5 9: ser salvados de la cólera).

La predicación del Apóstol es pues la activación de esa reconciliación operada en Cristo. Esto nos vuelve activos también a nosotros, los que hemos sido pasivamente reconciliados (Rom 5,10) confiándonos un ministerio de reconciliación. Y este ministerio tiene sus efectos, de los que podemos poner algunos ejemplos:

Un efecto de ese ministerio de reconciliación puede ser el texto de Mt 5,24 donde no se usa el verbo *katallagê* sino *diallagê*, que nuestros evangelios suelen traducir como reconciliarse y que significa ‘cambiar’ (de vestido, de mentalidad o de sentimientos) y de ahí: reconciliar (en ese último sentido aparece por ejemplo en Eurípides). En

cualquier caso: “si cuando vas a dar culto a Dios recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda en el altar y ve a reconciliarte con tu hermano”.

Otro efecto de esa reconciliación ‘originaria’ es la reconciliación entre paganos y judíos. Así aparece en Col 1,20.22: “os ha reconciliado (a los paganos) en el cuerpo de la carne de Cristo por medio de su vida entregada hasta la muerte”<sup>12</sup>. Lo mismo encontramos en Ef 2,16: “reconciliar a ambos en un solo cuerpo con Dios por medio de la cruz”.

Pero hay algunas diferencias interesantes: en Ef 2,16 la reconciliación con Dios equivale a la de judíos y paganos, mientras que en Col 1,20 la reconciliación de los hombres es igual a la de los seres supraterrrestres (“todas las cosas”) con Dios. Aquí se usa el verbo *apokatallassô* que tiene el mismo significado de *katallassô* con la única diferencia de que ahora su sujeto no es solo Dios sino que puede ser la Plenitud (el *Plerôma*) o Cristo. Presupone lejanía y enemistad. Y es explicado como do-

---

<sup>12</sup> Creo más correcto este giro para traducir la palabra muerte: porque su valor no está en la mera negatividad que sugiere esa palabra, sino en lo positivo de una vida que se entrega por amor, sin rehuir ni la misma muerte.

nación de paz y como nueva creación (Col 1,22; Ef 2,15).

### 6. **Conclusión:** **repercusiones de esa teología**

Si todo este análisis es correcto, la reconciliación se presenta como un concepto muy central y recapitulador en la teología paulina, y que puede servir como punto de partida para una exposición de todo su pensamiento. La reconciliación implica un caminar en novedad de vida porque hemos sido injertados en Cristo (cf. Rom 6,4.5; también Col 2,12: sepultados con él en el bautismo y juntamente resucitados).

Esta centralidad, este cambio de vida, y su prolongación en el 'ministerio de reconciliación' nos obligan a nosotros a sacar algunas conclusiones para hoy. Solo a modo de sugerencia, y sin pretender ser exhaustivo, citaré algunas.

1. No se trata de reconciliarnos simplemente porque es ético y "porque es mejor vivir en paz que en guerra". Se trata, para el cristiano, de *reconstruir la verdad humana de lo que el hombre es desde Dios y lo que Dios quiere que sea el hombre.*
2. De ahí se deriva una *imposibilidad de reconciliación con Dios si no hay reconciliación con los*

*hombres:* Mt 5,24, ya comentado, no se refiere solo a un caso particular entre dos personas, sino a una hostilidad establecida: el mejor significado del verbo *diállassô* sería el de un cambio de sentimientos. Esto debería modificar bastante la praxis de los cristianos: "el culto que yo quiero es el empeño en la reconciliación", diríamos parodiando a Oseas (6,6). Y añadiendo con Jesús: a ver si aprendemos lo que eso significa.

3. Por eso, estando ya en marcha la reconciliación de Dios con todo el mundo, no vale para un cristiano la actitud para con los de fuera que vimos en el apartado 2, hablando de Israel. *El ministerio de la reconciliación implica que el cristiano no puede sentirse superior ni más cercano a Dios que los demás hombres.* Al revés: debe recordar que Jesús dijo que no había venido a llamar justos sino pecadores y que muchos de Oriente y Occidente se sentarían a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob. Desde aquí se puede percibir lo conflictivo y subversivo de esas palabras evangélicas.
4. *La palabra reconciliación, por implicar toda una cristología, podría hoy sustituir a la de redención.* Porque ésta, deriva-

da de la liberación de esclavos y, vinculada después con la ambigua y discutible teoría de la satisfacción, resulta menos inteligible hoy. Y también porque es una palabra que da contenido pleno a la liberación.

5. De esas tesis paulinas brota también, necesariamente, *una teología de la igualdad y una importancia cristiana decisiva de esa palabra*. Cabe afirmar, pues, que el capitalismo como sistema de hostilidad, fundado en la desigualdad y en la competencia para vencer al otro y eliminarlo, es un sistema antireconciliador. El otro es necesariamente rival a quien vencer y aplastar. La pretensión esa de 'vicios privados virtudes públicas' pretende decirnos que hostilidades privadas son paz pública. Los hechos la desmienten. La competitividad, en dosis reducidas puede ser un elemento sazonador, como la sal que da sabor. Pero reducir o fundar todas las relaciones económicas en la competitividad es como alimentarse de sal: la hipertensión que eso produciría nos abocaría a la muerte.
6. *Los derechos humanos reciben desde esta visión de la reconciliación una jerarquía nueva*: los derechos sociales (como campo

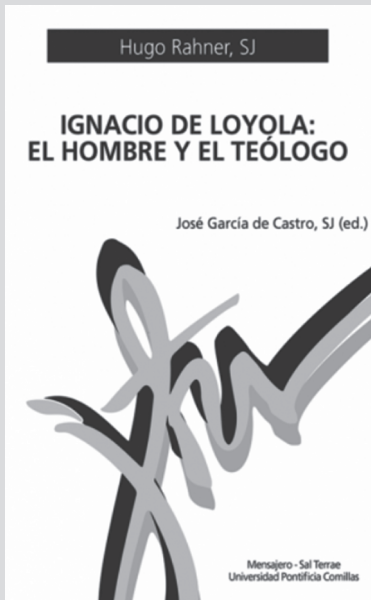
donde más se refleja la igualdad o la reconciliación entre los humanos) pasan por delante de los derechos individuales o grupales que son los que hoy más se reivindican.

7. En una sociedad fundada sobre la hostilidad ya en su misma base (económica), la reconciliación implica lo que la carta a los efesios llama "buena noticia de la paz" (evangelio de la paz: Ef 6,15). Pero, como anunciaba Jesús, *esa reconciliación y esa paz implican un primer momento de división y hostilidad*. Tanto que aquel cuyo don es la paz, proclamará que no viene a traer paz sino guerra, a separar las familias etc. (Mt 10,34-36). Paradójicamente, la reconciliación es el fundamento de la conflictividad cristiana, en un mundo que se niega a ella.
8. El mensaje paulino también tiene algo que decir en el tema de opresores-oprimidos, terroristas-víctimas, etc., tan desgraciadamente actual. Dado el carácter no meramente psicológico sino 'ontológico' (cristológico) que tiene la reconciliación, ese tremendo problema no puede resolverse con una simple vuelta de tortilla que sustituya una exclusión criminal, por una exclusión de castigo. Hay que *buscar la manera de*

- integrar ambos frentes, reconstruyendo plenamente la fraternidad.*
9. Un mundo tan irreconciliado como el nuestro: desigual, xenófobo, y lleno de apartheids racistas, políticos o económicos, es necesariamente *un mundo hostil a Dios y expuesto a la cólera de Dios, aunque incapaz de reconocer esa situación suya*. En este mundo nuestro se ha cumplido el mensaje de los once primeros capítulos del Génesis: que, rota la relación del ser humano con Dios, se van rompiendo poco a poco todas las demás relaciones humanas. Nuestra esperanza, sin embargo, radica en que en este mundo hay muchos más de aquellos ‘diez justos de Sodoma’ que hubieran evitado su destrucción.
  10. Lo que Habermas llama “razón comunicativa” y su propuesta de un diálogo ideal “entre iguales y sin coacción” son, como él mismo reconoce, aplicaciones del mensaje cristiano de la reconciliación: porque la reconciliación *con Dios* lleva intrínseca la reconciliación *entre todos nosotros*.
  11. Desde esta óptica, la guerra, que antaño fue casi una profesión o un modo de resolver conflictos, se vuelve totalmente injusta y se convierte en un fratricidio. Y es obligación del cristiano buscar la manera de sustituirla (trabajando por una autoridad universal con poder de arbitraje y exclusividad de la violencia o como sea...). ■

# Ignacio de Loyola: El hombre y el teólogo

Hugo Rahner, SJ  
José García de Castro, SJ (ed.)



Esta edición en español ofrece los nueve artículos del prestigioso teólogo alemán Hugo Rahner, más directamente vinculados a la persona y a la espiritualidad de san Ignacio de Loyola.

La hondura teológica, la erudición histórica y el pensamiento sistemático hacen de la obra de Hugo Rahner una aportación muy actual que todavía espera ser analizada y estudiada en profundidad.

Teología, exégesis, espiritualidad e historia se unen de manera formidable para acercarse con rigor a la figura siempre por descubrir de Ignacio de Loyola.

---

## Ignacio de Loyola: El hombre y el teólogo

Hugo Rahner, SJ  
José García de Castro, SJ (ed.)  
ISBN: 978-84-8468-782-5  
Universidad Pontificia Comillas,  
Mensajero - Sal Terrae, 2019.



**SERVICIO DE PUBLICACIONES**

edit@comillas.edu  
<https://tienda.comillas.edu>  
Tel.: 917 343 950

# La luz amable: John Henry Newman

Dirk Leenman, SJ

Profesor del Instituto Superior Pedro Francisco Bonó (Santo Domingo)

E-mail: dirk.leenman.sj@gmx.es

Recibido: 12 de septiembre 2019

Aceptado: 9 de octubre de 2019

**RESUMEN:** El presente artículo traza el itinerario espiritual del beato John Henry Cardinal Newman desde su conversión como adolescente en 1816 hasta su recepción en la Iglesia católica en 1845, pasando por su viaje por el Mediterráneo de 1832-1833. Asimismo, aborda su posición dentro del Movimiento de Oxford, el fracaso de su teoría de la Vía Media y de su intento de dar una interpretación católica al anglicanismo. Considerando la conversión de 1845 como el fruto de la experiencia espiritual de 1816, sostengo la tesis que en todo este proceso no hay solamente ruptura, sino también continuidad.

**PALABRAS CLAVE:** Conversión; catolicismo; anglicanismo; Movimiento de Oxford.

## The Gentle Light: John Henry Newman

**ABSTRACT:** This article traces the spiritual journey of Blessed John Henry Cardinal Newman from his conversion as a teenager in 1816 to his reception in the Catholic Church in 1845, through his journey through the Mediterranean in 1832-1833. It also addresses his position within the Oxford Movement, the failure of his Middle Way Theory and his attempt to give a Catholic interpretation to Anglicanism. Considering the conversion of 1845 as the fruit of the spiritual experience of 1816, I hold that in this whole process there is not only rupture, but also continuity.

**KEYWORDS:** Conversion; Catholicism; Anglicanism; Oxford Movement.

### 1. **Introducción:** **algunos datos biográficos**

Con ocasión de la canonización del Beato John Henry Newman el pasado 13 de octubre de 2019, pre-

sentamos el itinerario espiritual que le condujo hacia la plena comunión con la Iglesia católica.

John Henry Newman nació en Londres el 21 de febrero del año

1801, el mayor de tres hermanos y tres hermanas. Su padre fue un banquero y su madre descendiente de una familia francesa protestante. Newman hizo estudios en la Universidad de Oxford, en el Trinity College y finalmente fue admitido a los 22 años como *fellow* –miembro del prestigioso Oriel College–. De 1828 a 1843 fue *vicar* (párroco) de St. Mary the Virgin en Oxford. Fue el alma del Movimiento de Oxford y en 1845 entró en plena comunión con la Iglesia católica. Fue ordenado sacerdote el 1 de junio de 1847 en Roma. Fundó el Oratorio de San Felipe Neri en Inglaterra. En 1864 publicó su libro más conocido, la *Apología "pro vita sua"*, su autobiografía espiritual. El 12 de mayo 1879 fue nombrado cardenal por el Papa León XIII. Murió el 11 de agosto de 1890 en el Oratorio de Birmingham y fue beatificado por el Papa Benedicto XVI el 19 de septiembre de 2010. Un segundo milagro reconocido en 2019 le abrió el camino de la canonización.

## 2. La conversión de 1816

En la *Apología*, Newman nos dice que a la edad de catorce años leyó algunos tratados de Paine contra el Antiguo Testamento, algunos ensayos de Hume y cómo copiaba algunos versos en francés de

Voltaire que negaban la inmortalidad del alma. Su reacción a estas lecturas fue: "Qué espantoso, pero qué probable". Sin embargo, a continuación sigue su relato: "A mis quince años (en el otoño de 1816) un gran cambio hubo lugar en mi pensamiento. Caí bajo la influencia de un credo definido y recibí en mi inteligencia impresiones de lo que es un dogma, que, por la misericordia de Dios, nunca se ha borrado ni oscurecido"<sup>1</sup>. Sigue Newman: "Creí que la conversión interior de que tenía conciencia (y de la que aún ahora estoy más cierto que de tener pies y manos) perduraría en la vida futura, y que yo estaba escogido para la vida eterna. (...) [Esta fe] concentró mis pensamientos en dos seres y sólo dos seres absoluta y luminosamente evidentes: yo mismo y mi Creador"<sup>2</sup>.

## 3. El viaje por el Mediterráneo (1832-1833)

En 1833 tuvo la ocasión de hacer un viaje con la familia de su amigo Hurrell Froude por el Mediterráneo, pasando por Corfu, Ithaca, Malta e Italia. Roma le impresio-

<sup>1</sup> J. H. NEWMAN, *Apología "pro vita sua"*, *Historia de mis ideas religiosas*, BAC, Madrid 1977, 5.

<sup>2</sup> *Ibid.*



nó profundamente. En sus cartas describe la Ciudad Eterna como “a wonderful place”, un lugar maravilloso<sup>3</sup>. Dice que lo visto allí ha robado la mitad de su corazón, “que Roma no sea Roma”, lamentando el hecho que la unión entre la Iglesia Anglicana y la Iglesia de Roma sea algo imposible<sup>4</sup>.

Mientras que la familia Froude volvió a Inglaterra, Newman decidió quedarse para visitar Sicilia. Allí cayó gravemente enfermo. Newman siempre consideró esta enfermedad como una crisis en su vida. No pensaba que iría a morir en este momento, porque sintió que Dios lo llamaba para realizar una obra grande. No sabía qué trabajo, y se sentía indigno –*Domine, non sum dignus*– pero al mismo tiempo sentía una gran consolación, porque tenía la certeza interior de que Dios en su amor lo había escogido. Se repitió a sí mismo: “No moriré, porque no he pecado contra la luz”<sup>5</sup>. En la Apología, afirma: “Antes de dejar la fonda, la mañana del 26 o 27 de mayo, me senté en la cama y comencé a sollozar violentamente. Mi criado, que ha-

bía hecho conmigo de enfermero, me preguntó qué me pasaba. Sólo pude responderle: ‘Tengo que hacer una obra en Inglaterra’”<sup>6</sup>.

Tras su recuperación, tuvo prisa por volver a Inglaterra. Por fin, salió en un barco de naranjas rumbo a Marsella. Es entonces cuando escribe el famoso poema *Lead, kindly light* –*Guíame, luz amable*– expresión de su abandono a Dios, guiándolo por pequeños pasos –*one step enough for me*–<sup>7</sup>. Regresó en Inglaterra el 9 de julio de 1833. El domingo siguiente, el 14 de julio, John Keble predicó el *Sermón de las Audiencias* (*Assize Sermon*) desde el púlpito de la Universidad de Oxford, publicado bajo el título *Apostasía Nacional*. Newman siempre ha considerado esta fecha como el comienzo del Movimiento de Oxford.

#### 4. El Movimiento de Oxford

El Movimiento de Oxford fue una reacción contra la injerencia del Estado en los asuntos de la Iglesia anglicana. La razón del lanzamiento del Movimiento fue la intención del gobierno de suprimir 10 diócesis anglicanas en Irlanda.

---

<sup>3</sup> W. WARD, *Life of Cardinal Newman*, vol. 1, 1912, 53.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 54: “Oh that Rome was not Rome! But I seem to see as clear as day that union with her is impossible”.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>6</sup> NEWMAN, *Apología*, op. cit., 31.

<sup>7</sup> Cf. WARD, op. cit., 55.

Para hacer frente a esta amenaza, y otras, los líderes decidieron comenzar una serie de folletos, *Tracts for the Times* (Folletos para el tiempo presente), destinados primeramente al clero anglicano y tratando de temas doctrinales, como la Sucesión Apostólica o la Regeneración Bautismal. De ahí el otro nombre del Movimiento: *Tractarian Movement*.

El Movimiento no buscó tanto hacer reivindicaciones al gobierno, sino más bien renovar la Iglesia Anglicana desde lo interior, mediante una nueva manera de vivir la liturgia, los sacramentos, la vida de oración... Por eso fue el Movimiento de Oxford más espiritual que institucional o político. Newman y sus amigos buscaban las fuentes de esta renovación en la Iglesia de los tiempos primitivos, es decir, en los Padres de la Iglesia. Además de los *Tracts*, el Movimiento comenzó un proyecto, *The Church of the Fathers* (La Iglesia de los Padres), siendo una presentación y traducción de textos de los Padres. En esta época, Newman los descubre y comienza a leerlos sistemáticamente.

En la *Apología*, Newman nos da los tres principios fundamentales que sostenía en 1833 y que definían la posición del Movimiento.

a. *El principio del dogma*

“El primero era el principio del dogma. Mi batalla era contra el liberalismo, y por liberalismo entiendo el principio antidogmático y sus consecuencias. (...) El principio capital del movimiento me es hoy día tan caro como me lo fuera siempre. He cambiado en muchas cosas, pero ahí, no. Desde los quince años, el dogma ha sido el principio fundamental de mi religión. No conozco otra (...) religión como mero sentimiento es para mí un sueño o una burla. (...) Lo que mantuve en 1816 lo seguí manteniendo en 1833 y lo mantengo en 1864. Pliega a Dios que lo mantengo hasta el fin”<sup>8</sup>.

b. *El principio de una Iglesia visible*

“En segundo lugar, (...): que hay una Iglesia visible, con sacramentos y ritos que son los canales de la gracia invisible. Yo pensaba que esta era la doctrina de la Escritura, de la primitiva Iglesia y de la Iglesia anglicana. En este punto tampoco he cambiado de opinión; estoy ahora tan cierto de él como estuviera en 1833, y nunca he dejado de estarlo. (...) Hoy acepto con la misma claridad que en 1833 y en 1816 el principio del dogma, y con la misma firmeza que en 1833 creo en una Igle-

---

<sup>8</sup> NEWMAN, *Apología*, op. cit., 42.

sia visible, en la autoridad de los obispos, en el valor religioso de las obras de penitencia. He añadido artículos a mi fe, pero quedan en pie los antiguos, que entonces aceptaba con fe divina”<sup>9</sup>.

### c. *La protesta contra la Iglesia de Roma*

Desde joven, Newman estaba convencido de que el Papa era el anticristo. En la Navidad de 1824-1825, había predicado en este sentido. Esta idea no fue particular de Newman, más bien una noción común del protestantismo, sobre todo en la Inglaterra de la época con su aversión visceral de todo lo que se consideraba como *Popery* (papismo).

Newman habla de un conflicto entre su razón y sus sentimientos. En uno de los primeros *Tracts* dice: “cómo podríamos impedir derretirnos de ternura y correr a su comunión, si no fuera por las palabras de la verdad misma que nos manda preferirla al mundo entero?”<sup>10</sup>. Lo que pensaba Newman en esa época, con el protestantismo popular, fue que la Iglesia de Roma había corrompido la Fe, transmitida por los Apóstolos, al introducir nuevas doctrinas (devo-

ción a la Santísima Virgen y a los Santos, Transustanciación, Purgatorio, Indulgencias, brevemente, lo que los protestantes llamaban “las corrupciones romanas”).

### 5. *La Vía Media*

La acusación más común contra el Movimiento, sobre todo de parte del *Evangelical party* (el ala calvinista de la Iglesia anglicana) fue justamente introducir formas de *Popery* y minar los fundamentos de la Iglesia protestante. La respuesta de Newman a esta acusación fue que, aunque aparentemente los *Tracts* condujeran directamente hacia Roma, en la realidad no era así, porque había un gran abismo entre la Iglesia anglicana y la Iglesia de Roma. El Movimiento buscó, volviendo a los Padres de la Iglesia, una *Via media* entre lo que consideraba los errores del protestantismo popular y los excesos de la Iglesia de Roma. La Iglesia anglicana, reformada en un sentido católico, pero no romano, sería la continuación de la Iglesia de los Santos Padres.

Newman expresa su teoría de la *Via Media* en dos *Tracts* en 1834<sup>11</sup> y en una serie de discursos, publicados en 1837 con el título: *The Pro-*

---

<sup>9</sup> *Ibid.* 42-45.

<sup>10</sup> *Ibid.* 46-47.

---

<sup>11</sup> NEWMAN, *Tracts* 38, 41.

*phetical Office of the Church*<sup>12</sup> (La función profética de la Iglesia). En esta obra, Newman traza las líneas elementales de la fe y la doctrina cristiana, para poder determinar la relación entre el sistema anglicano y el sistema romano de modo que una confusión entre los dos sería imposible. Newman describe su obra como un “ensayo para comenzar un sistema de teología sobre la idea anglicana y basado sobre autoridades anglicanas”<sup>13</sup>.

Newman lanza fuertes críticas a la Iglesia de Roma, por ejemplo, en el segundo discurso *On the Roman Teaching as Neglectful of Antiquity* (Sobre la enseñanza romana como descuido de la Antigüedad). Newman protestaba contra Roma porque realmente estaba convencido de que Roma había corrompido la fe. En el fondo aceptaba la idea de que el protestantismo no tenía ninguna razón válida para quedar separado de Roma fuera la convicción de que el Papa sea el anticristo. De ahí que su polémica anti-Roma no fue algo meramente personal, sino más bien la manifestación de un “principio vital” del anglicanismo (y del protestantismo en general)<sup>14</sup>. Pero, aunque

Newman se sentía obligado de protestar contra Roma, no le gustaba nada hacerlo. “Mi sentimiento era, en algo, semejante al de alguien que ante un tribunal de justicia se ve forzado a declarar contra un amigo”. Y al mismo tiempo se daba cuenta de la tentación de hablar fuertemente contra Roma para defenderse de la acusación de papista<sup>15</sup>.

## 6. Dudas crecientes sobre la Iglesia anglicana

En el verano de 1839, su teoría de la Vía Media recibió un golpe del cual nunca se recuperó. Durante las vacaciones Newman comenzó a estudiar a fondo la historia de los monofisitas del siglo V. Y con estos estudios llegaron las primeras dudas de que, finalmente, el anglicanismo fuera sostenible. Le pareció ver en la historia de los católicos, de los eutiquianos y de los monofisitas del siglo V la historia de los católicos, de los protestantes y de los anglicanos de los siglos XVI y XIX. Los católicos eran siempre los católicos, los protestantes eran los eutiquianos y la Iglesia de la Via

---

<sup>12</sup> <http://www.newmanreader.org/works/viamedia/volume1/index.html>

<sup>13</sup> NEWMAN, *Apología*, op. cit., 55.

<sup>14</sup> “Pareja protesta era (...) necesaria, pues yo aceptaba el argumento de Ber-

---

nard Gilpin de que los protestantes ‘no eran capaces de dar una razón sólida y firme de su separación fuera de que el Papa era el anticristo’”: *Ibid.*, 47.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 47.

Media era en la misma situación que los monofisitas. “Vi mi cara en ese espejo: ¡Yo era un monofisita!”<sup>16</sup>.

En agosto 1839 fue publicado en el *Dublin Review* un artículo de Monseñor Wiseman<sup>17</sup>, sobre el donatismo en los tiempos de San Agustín, con una aplicación al anglicanismo. En un primer momento, Newman no quedó muy impresionado, porque según él no se podría comparar a los donatistas con los anglicanos. Pero un amigo le llamó la atención sobre una frase de San Agustín, que se le había escapado: *Securus iudicat orbis terrarum* (La tierra entera juzga de manera acertada). El choque para Newman fue que la afirmación de San Agustín no sólo se aplicaba a los donatistas o a los monofisitas, sino igualmente a la Via Media.

¡*Securus iudicat orbis terrarum!* Newman entiende “que el juicio deliberado en que a la postre se apoya y al que se adhiere la Iglesia es una prescripción infalible y una sentencia final contra las partes de ella que protestan y se disocian”. Sigue Newman: ¿Quién puede relatar las impresiones que recibió? Por esta sencilla frase, las palabras de San Agustín me hirieron

con una fuerza cual no sentí antes nunca de cualesquiera otras palabras. (...) Fueron (...) como las del ‘*Tolle, lege, tolle lege*’ del niño que convirtió al mismo San Agustín. ¡*Securus iudicat orbis terrarum!* Por estas grandes palabras del antiguo Padre (...) la teoría de la Via Media quedaba completamente hecho polvo”<sup>18</sup>.

### 7. El asunto del *Tract No. 90* y sus consecuencias

En febrero 1841, Newman publicó el famoso *Tract No. 90* sobre los 39 Artículos<sup>19</sup>. Estudiando las fuentes del anglicanismo, Newman había llegado a la convicción que los *Artículos* eran en realidad un compromiso entre pedazos de ortodoxia, luteranismo, calvinismo y zwinglianismo, nada más que un *patchwork*, un edredón de retazos<sup>20</sup>. Sin embargo, para justificar

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 97.

<sup>19</sup> Documento fundacional de la Iglesia anglicana (siglo XVI).

<sup>20</sup> “He saw that the profession of faith contained in the *Articles* was but a patchwork of bits of orthodoxy, Lutheranism, Calvinism, and Zuinglism; and this too on no principle; that it was but the work of accident, if there be such a thing as accident; that it had come down in the particular shape in which the English Church now receives it, when it might have come down in any other shape; that it was but a toss-up that Anglicans

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>17</sup> El futuro cardenal y arzobispo de Westminster.

su tesis de que la Iglesia anglicana sería una parte de la Iglesia católica se propone dar una interpretación católica a los 39 Artículos.

Pero el efecto fue totalmente contrario a lo que Newman intentaba lograr. La aparición del *Tract* causó una tempestad de protestas, de parte de la Universidad de Oxford, de la Iglesia anglicana y de la prensa popular. Lo que desencadenó el escándalo fue el comentario del *Tract* sobre el art. 22, tratando de la intercesión de los santos, idea insoportable para el protestantismo. El rechazo del *Tract* fue casi unánime. Todos los obispos anglicanos estaban contra Newman. Se lo acusó de ser deshonesto y traidor. Bajo la presión de las protestas, los *Tracts* fueron suspendidos.

A pesar de todo el escándalo, Newman sigue todavía dentro el anglicanismo. Para justificar su posición, Newman va a considerar la Iglesia anglicana como "Samaria", es decir, como las Diez Tribus de Israel después de la ruptura con la casa de David y el Templo de Jerusalén. Como Dios había manifestado su gracia a Samaria mandando a los profetas Elías y Eliseo, así Dios hubiera dejado a la Igle-

sia anglicana el *Credo*, la sucesión apostólica, y la nota de la santidad de vida. Pero este punto de vista no convenció a nadie, ni a sus adversarios y tampoco a los pocos amigos que lo habían apoyado en el asunto del *No. 90*.

En realidad, Newman no tenía ningún fundamento teológico para justificar su posición dentro del anglicanismo. "A partir de 1841 yo estaba en mi lecho de muerte por lo que atañe a mi pertenencia a la Iglesia Anglicana"<sup>21</sup>. Después del asunto del *No. 90* dejó la responsabilidad del Movimiento a otros. En abril de 1842, Newman se retiró a Littlemore, una aldea cerca de Oxford, donde había fundado una iglesia. Con algunos discípulos jóvenes comenzó una vida austera y casi monástica, dedicada a la oración y el trabajo intelectual. Comienza una edición de la vida de los santos de Inglaterra. Sin embargo, después de dos números tiene que abandonar el proyecto, por ser considerado como demasiado católico. En 1843 renunció a su cargo pastoral en *St Mary* y se retractó de todas sus acusaciones contra la Iglesia de Roma. Mientras continuaron contra él los ataques en la prensa, Newman siguió como simple laico su vida reclusa in Littlemore.

---

at this day were not Calvinists, or Presbyterians, or Lutherans, equally well as Episcopalians": NEWMAN, *Loss and Gain*, 125.

---

<sup>21</sup> NEWMAN, *Apología*, *op. cit.*, 120.



### 8. La idea del desarrollo del dogma

Progresivamente Newman tomó consciencia de que su posición era insostenible, que la Iglesia anglicana era cismática y que la Iglesia de Roma era la Iglesia de los Apóstoles. Todavía no podía hacer el paso decisivo hacia Roma. Su dificultad era la siguiente: “Una vez he sido ya fuertemente engañado; ¿cómo puedo estar seguro de que no lo seré una vez más? (...) ¿Cómo iba a tener de nuevo confianza en mí mismo? (...) Qué prueba interna tenía yo de que, después de haberme católico, ¿no cambiaría otra vez?”<sup>22</sup>.

El último obstáculo teológico fue la idea de que Roma hubiera añadido nuevos artículos a la fe de la Iglesia primitiva. Para salir de esta dificultad tomó la resolución de escribir su *Essay on the Development of Christian Doctrine* (Ensayo sobre el Desarrollo de la Doctrina Cristiana)<sup>23</sup>. Si, al final, sus convicciones en favor de la Iglesia de Roma no hubieran cambiado, daría los pasos necesarios para ser recibido en su seno. A comienzos de 1845 Newman inicia el trabajo y sigue durante una gran parte del año.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 179-180.

<sup>23</sup> <http://www.newmanreader.org/works/development/index.html>

Mientras escribe, todas sus dificultades desaparecen. Antes de terminar el libro, Newman decide pedir su recepción en la Iglesia católica y deja el libro tal cual en su escritorio. Solamente añade algunas líneas finales, pidiendo al lector no descartar lo que ha encontrado en las páginas precedentes, ni a considerarlas meramente como materia de controversia, porque “el tiempo es breve, y la eternidad larga”<sup>24</sup>. Termina con las primeras líneas del *Nunc Dimittis*: “Ahora, Señor, según tu promesa, puedes dejar a tu siervo irse en paz, porque mis ojos han visto a tu Salvador” (Lc 2, 29-30).

El *Ensayo sobre el Desarrollo de la Doctrina Cristiana* es una contribución importante a la teología católica, siendo una obra existencial, no tratando de cuestiones meramente académicas, sino decisivas para la salvación. La idea de un desarrollo de la doctrina cristiana no era nuevo, pero Newman le dió acentos personales. Un gran parte del libro busca establecer los criterios de un verdadero desarrollo y mostrar la diferencia entre un desarrollo auténtico y un desarrollo falso o corrupción. El pri-

---

<sup>24</sup> J. H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 1878, 445. <http://www.newmanreader.org/works/development/chapter12.html#conclusion>

mer criterio es lo que Newman llama “mantenimiento del tipo original”: una idea puede desarrollarse o cambiar con el tiempo, pero debe guardar siempre lo que tenía como original<sup>25</sup>. Si la “idea” del cristianismo cambia, es para permanecer fiel a sí misma<sup>26</sup>.

### 9. La conversión de 1845

El 7 y 8 de octubre de 1845 Newman escribió a varios amigos que iba a ser recibido en “el único rebaño del Redentor”<sup>27</sup>. Durante el verano de 1845, algunos miembros de la comunidad de Littlemore habían sido recibidos en la Iglesia católica por el Padre Domenico Barberi, Pasionista italiano en misión en Inglaterra. Como el Padre esta-

ba en camino por Bélgica, pasando por Oxford, Newman decidió aprovechar la ocasión para pedirle el mismo servicio. El 9 de octubre fue recibido en la Iglesia católica con dos compañeros. Finalmente, Newman encontró esta paz y la felicidad interior que tanto había buscado. “He estado en perfecta paz y contento, nunca he tenido una duda (...). Fue como llegar al puerto tras una borrasca, y mi felicidad, que entonces sentí, permanece sin interrupción hasta el presente”<sup>28</sup>.

### 10. Reflexiones finales

Su recepción en la Iglesia católica fue para Newman un gran sacrificio y una ruptura con su vida anterior. Renunció a su posición en la Universidad de Oxford y perdió muchos de sus amigos. Aun su propia familia lo rechazó. De uno de los hombres más famosos de su tiempo se hizo un *outcast* (un descartado) de la sociedad inglesa.

Sin embargo, no había solamente ruptura, sino también continuidad. La conversión de 1845 fue en realidad el fruto de la conversión de 1816. El elemento constante en todo el proceso fue lo que Newman llama “el principio del dog-

<sup>25</sup> “I have said above that, whereas all great ideas are found, as time goes on, to involve much which was not seen at first to belong to them, and have developments, that is enlargements, applications, uses and fortunes, very various, one security against error and perversion in the process is the maintenance of its original type, which the idea presented to the world at its origin, amid and through all its apparent changes and vicissitudes from first to last”: *Ibid.*, 207.

<sup>26</sup> K. BEAUMONT, *Blessed John Henry Newman. Theologian and spiritual guide for our times*, Editions du Signe, 2010, 47.

<sup>27</sup> Carta de J. H. NEWMAN a H. WILBERFORCE (7 de octubre de 1845): WARD, *op. cit.*, 92.

<sup>28</sup> NEWMAN, *Apología*, *op. cit.*, 187.



ma". Este principio fundamental lo llevó a la convicción en la existencia de una Iglesia visible, con su jerarquía, su doctrina, su liturgia y sus sacramentos. Finalmente encuentra esta Iglesia en la Iglesia de Roma. Con Keith Beaumont podemos considerar el camino de Newman como un ejemplo de su teoría del desarrollo, es decir la continuidad y la fidelidad en medio de los diferentes cambios<sup>29</sup>.

Newman, al hacerse católico, lleva consigo los mejores elementos de su evangelismo y anglicanismo, insertándolos en un contexto mucho más amplio. Así lo afirma Newman en una carta, escrita hacia el final de su vida, a un amigo protestante. Si la Iglesia católica había añadido al evangelismo de

su juventud, no había suprimido nada de las verdades que había recibido de sus primeros maestros evangélicos; todo lo contrario, ahora encuentra en ellas una fuerza y una consolación que no tenía antes<sup>30</sup>.

La recepción en la Iglesia católica significa para Newman una nueva etapa en todos los sentidos. Sin embargo, la vida del Newman católico, su fundación del Oratorio de San Felipe Neri en Inglaterra, su idea sobre la universidad, su visión sobre la consultación de los laicos en asuntos de fe, el triunfo de la *Apología*, su carta al Duque de Norfolk sobre la infalibilidad pontificia y su nombramiento como cardenal por León XIII son temas que trataremos en otra ocasión, si Dios lo permite.

---

<sup>29</sup> BEAUMONT, *Blessed John Henry Newman*, *op. cit.*, 51.

---

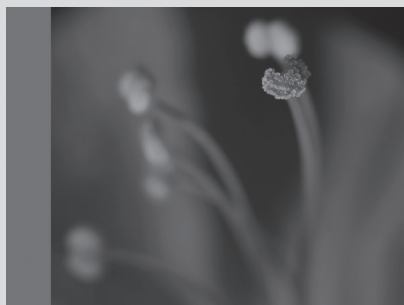
<sup>30</sup> Carta de J. H. NEWMAN a G. T. EDWARDS, secretary of the London Evangelization Society (24 de febrero de 1887), *Letters and Diaries*, XXXI, 189 (citado por K. BEAUMONT, *op. cit.*, 51).

# Una visión enriquecida de la realidad

## El diálogo entre la teología y las ciencias naturales

Alister E. McGrath

Alister McGrath es uno de los teólogos cristianos más leídos e influyentes, y también uno de los mayores expertos en Biología Molecular. Por eso es toda una autoridad a la hora de hablar de la especial relación entre la ciencia y la religión. En este último libro ofrece una brillante investigación sobre la manera en que interactúan la teología cristiana y las ciencias naturales, haciendo un recorrido por la ciencia, teología, filosofía, biografías e incluso poesía, para poder así ver el mundo tal y como es. Con más claridad y, también, con mayor placer.



UNA VISIÓN ENRIQUECIDA  
DE LA REALIDAD

El diálogo entre la teología  
y las ciencias naturales

Alister McGrath

SALTERRAE

COMILLAS  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

---

Alister E. McGrath

ISBN: 978-84-8468-783-2

Universidad Pontificia Comillas,  
Sal Terrae, 2019.

---



  
**COMILLAS**  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

SERVICIO DE PUBLICACIONES

[edit@comillas.edu](mailto:edit@comillas.edu)

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

# Presente y futuro del diálogo entre Teología de la Creación y Ciencia

Javier Martínez Baigorri

Profesor de Ciencias y Religión en Jesuitinas (Pamplona)

E-mail: baigosj@gmail.com

Recibido: 10 de julio de 2019

Aceptado: 4 de septiembre de 2019

**RESUMEN:** En las últimas décadas, un grupo de científicos y teólogos ha abierto camino a la renovación de la Teología de la Creación. Es importante introducir modelos teológicos que actualicen la reflexión teológica a la luz de la ciencia. Se esbozan algunas líneas de trabajo abiertas por dichos autores: la causalidad descendente como modelo de acción creadora continua y la relación de Dios con la creación a través del tiempo. Encontramos en estos campos, aunque necesiten más desarrollo, un ejemplo de cómo desarrollar el futuro de la Teología de la Creación.

**PALABRAS CLAVE:** Acción divina; causalidad descendente; ciencia y fe; modelos teológicos.

## Present and future of the dialogue between Theology of Creation and Science

**ABSTRACT:** In recent decades, a group of scientists and theologians has opened the way to the renewal of the Theology of Creation. It is important to introduce theological models that update theological reflection in the light of science. Some lines of work opened by these authors are outlined: descending causality as a model of continuous creative action and God's relationship with creation through time. We find in these fields, although they need more development, an example of how to develop the future of the Theology of Creation.

**KEYWORDS:** Divine action; descending causality; science and religion; theological models.

## 1. Introducción<sup>1</sup>

No son pocos los autores que, en las últimas décadas, piden una revisión de la teología de la creación a la luz del conocimiento sobre el universo que nos describe la ciencia moderna, de tal manera que podamos avanzar en la comprensión sobre Dios y su acción creadora.

Por su naturaleza, en teología no podemos pretender explicar todo a través de una única teoría. Necesitamos diferentes modelos que, si bien nunca pueden corresponderse de manera completa con la realidad, son la única manera de acercarnos a un conocimiento más global y profundizar en nuestra reflexión.

Ian Barbour recuerda que los modelos<sup>2</sup>, en la historia de la ciencia, han contribuido a la formulación, comprensión, extensión y modi-

ficación de las teorías científicas. También en el pensamiento religioso existen modelos analógicos; modelos que son importantes en sí mismos pero que no deben ser tomados al pie de la letra porque no son representaciones fieles de la realidad. Sin embargo, nos ayudan a entender y profundizar en el conocimiento que comienza a partir de la experiencia religiosa del ser humano.

Un grupo de autores que se mueven a caballo entre el mundo de la ciencia y de la teología se posicionan, con diferentes matices, en la defensa de una propuesta que explique la relación de Dios con el mundo creado: un mundo caracterizado por la emergencia, en continuo cambio, dinámico y evolutivo. Frente a modelos útiles en una cosmovisión estática propia de tiempos pasados, necesitamos una manera de entender la acción divina mucho más acorde con este mundo evolutivo.

Aunque la mayoría de estas propuestas se adscriben al panenteísmo, ni éste es una propuesta uniforme ni es la única. A pesar de esta disparidad, se nos muestra la necesidad de ir buscando modelos que actualicen la reflexión teológica a la luz de la imagen del mundo que nos vaya ofreciendo la ciencia.

---

<sup>1</sup> Este artículo es una versión condensada y adaptada especialmente para *Razón y Fe* de otro previo publicado por el autor en *Scientia et Fides*. El autor da la gracias a dicha publicación por el permiso para poder reproducirlo: Cf. J. MARTÍNEZ BAIGORRI. "La teología de la creación a la luz de la ciencia. Presente y futuro en la constante tarea de renovar la teología de la creación", *Scientia et Fides* 7/1 (2019), 183-205.

<sup>2</sup> Cf. I. BARBOUR, *Religión y Ciencia*, Trotta, Madrid 2004, 183-231.

### 2. La acción creadora de Dios

La Teología de la Creación se convierte en uno de los temas centrales de estos científicos teólogos. En sus obras se habla de un momento creador inicial y de un sostenimiento de la creación gracias a una creación continua. Esta idea hunde sus raíces en Santo Tomás, quien hablaba de la creación *ex nihilo* para referirse al momento inicial del universo y a la creación continua que mantenía y sostenía en Dios todo lo creado.

De esta manera, nos situamos ante una creación que no termina en un momento inicial, sino que es continua, y ante un Dios que actúa a través de las leyes de la naturaleza en una creación con una capacidad creativa que le permite ser copartícipe –siempre a un nivel distinto del de Dios– del desarrollo de sí misma.

A la luz de la ciencia, tenemos que situar esta acción creadora continua en un mundo en constante evolución. Un mundo emergente en el que a lo largo del tiempo aparece novedad ontológica y causal. No es momento de detenernos a describir la emergencia<sup>3</sup>,

---

<sup>3</sup> Se realiza una defensa de la adecuación de este término en un artículo anterior del autor: Cf. J. MARTÍNEZ BAIGORRI, “Emergencia y causalidad en biología.

paradigma que “nos ofrece el marco más apropiado para quienes quieren tomarse la ciencia en serio a la hora de repensar la inmanencia de Dios en el mundo”<sup>4</sup>. ¿Por qué es de tanta ayuda este marco en que nos sitúa la emergencia? En ella encontramos “modelos para pensar la relación entre Dios y el mundo natural”<sup>5</sup>, permitiéndonos trasladar esta relación inherente al mundo a un modelo teológico explícito.

El emergentismo conlleva una visión holística de la naturaleza y la necesidad de una reconsideración de la causalidad que opera. Si las relaciones que se establecen constituyen algo novedoso, no puede ser que la causalidad sea ejercida únicamente por los niveles inferiores sobre el resto; de alguna manera, el conjunto del ser y las relaciones que se establecen entre las partes, y entre el todo y las partes, deben tener un efecto. Desde aquí, se introduce el término de causalidad descendente mediante el que

---

Novedad ontológica y nuevas formas causales en el estudio de la vida como realidad emergente”, *Carthaginensia* 34/64 (2017), 341-376.

<sup>4</sup> P. CLAYTON, “Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective”, en P. CLAYTON – A. PEACOCKE (Eds.), *In Whom we live and move and have our being*, Eerdmans publishing, Cambridge 2004, 87.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 91.

se amplía considerablemente el reduccionismo causal que ha venido ofreciendo la ciencia moderna.

Este universo emergente y evolutivo implica una potencialidad que se va desplegando en el tiempo. Este despliegue se realiza mediante leyes naturales en las que debemos ver la acción continua de Dios. Aun así, sólo con estas leyes no se consigue explicar todo ya que nos dejan con una visión parcial<sup>6</sup>. Necesitamos considerar la creatividad que posee de manera intrínseca la naturaleza.

Dice Arthur Peacocke a este respecto que Dios crea en el mundo a través de lo que la ciencia llama azar, ya que es gracias a este azar como se actualizan las posibilidades del universo. No es necesario encontrar ningún mecanismo externo a la propia naturaleza mediante el que Dios actúa, sino que “los procesos revelados por las ciencias son, en sí mismos, Dios actuando como creador, y Dios no se apoya en ningún tipo de influencia adicional o factor añadido en el proceso continuo de crear el mundo”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> P. DAVIES, “Teleology without Teleology. Purpose through Emergent Complexity”, en CLAYTON – PEACOCKE, *op. cit.*, 95.

<sup>7</sup> A. PEACOCKE, “Articulating God’s Presence in and to the World Unveiling

Por eso el panenteísmo es tan adecuado, ya que nos permite pensar una nueva perspectiva en la acción divina frente a una acción extrínseca de Dios. Una perspectiva en la que el mundo está en continuo desarrollo mostrándonos una creación inacabada en la que Dios actúa de manera inmanente y continua.

Esta visión, basada en la ciencia, de un universo evolutivo y emergente, afecta a la manera de entender cómo es la acción creadora de Dios. La teología “es el esfuerzo por comprender el contenido revelado de la fe”<sup>8</sup> y esta tarea desde el Vaticano II supone una invitación a no restringir su interpretación a una Tradición cerrada, sino que debemos traducir la revelación a categorías que puedan ser comprendidas hoy en día<sup>9</sup>. Se sitúa la teología, por tanto, en una tensión cuyos dos polos están constituidos por una raíz de la que no nos debemos soltar y una frontera que el teólogo tiene que ir explorando si queremos ensanchar la comprensión de la revelación y

---

by the Sciences”. En P. CLAYTON – A. PEACOCKE (Eds.), *In Whom we live and move and have our being*, Eerdmans publishing, Cambridge 2004, 144.

<sup>8</sup> K. SCHMITZ-MOORMANN, *Teología de la creación de un mundo en evolución*, Verbo Divino, Estella 2005, 19.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 19-20.

la inteligibilidad de la misma por parte del hombre de hoy. Por este motivo, un mundo evolutivo nos invita a una continua revisión de la teología de la creación ya que la comprensión del mundo que nos ofrece la ciencia no está cerrada; y, si esta comprensión no está cerrada, la reflexión teológica iluminada por el conocimiento científico siempre tendrá un punto de provisionalidad.

### 3. Líneas principales de una Teología de la Creación en un mundo evolutivo

En su reflexión, los teólogos-científicos abordan temas clave como es la imagen de Dios, si los atributos clásicos del Dios de los filósofos siguen siendo válidos, la temporalidad y eternidad de Dios, la kénosis divina, cómo se produce la acción de Dios en el mundo, etc. Esbozaremos de manera sucinta algunas de estas cuestiones.

#### *La relación de Dios con el mundo*

Como acabamos de decir, la acción creadora no se restringe a un momento inicial. Sino que existe “una interacción creativa continua de Dios con el mundo mantenido

por Él en el ser”<sup>10</sup>. Esta interacción continua que mantiene en su ser la creación y que le permite explorar su potencialidad, requiere que Dios haga espacio para que crezca en Él, por eso un término ligado a la creación continua es el de la kénosis divina.

*La Kénosis divina.* Se entiende la kénosis de manera que se aplica a toda la realidad divina y, de manera especial, al acto creador de Dios; acto que es posible gracias a que “Dios retiró su omnipresencia para dar cabida a la presencia de la creación”<sup>11</sup>.

Esto se refleja en que el mundo funciona de manera que no necesita acciones externas; lo cual implica dos cosas, por una parte que la acción de Dios se realiza a través de los mecanismos de los que ha dotado a la naturaleza y, por otra, que la misma naturaleza tiene una potencialidad creadora que Dios no coarta desde fuera. Esta visión del protagonismo que tiene el mundo como agente co-creador, nos lleva directamente a pensar en las consecuencias en nues-

---

<sup>10</sup> J. POLKINGHORNE, *La fe de un físico*, Verbo Divino, Estella 2007, 119.

<sup>11</sup> J. MOLTSMANN, “La kénosis divina en la creación y consumación del mundo”, en J. POLKINGHORNE (Ed.) *La obra del amor*, Verbo Divino, Estella 2008, 191.



tro modo de entender la omnipotencia divina.

Pasaremos ahora a pensar cuáles son los mecanismos con lo que Dios actúa en la creación respetando esta imagen que acabamos de considerar.

*La acción kenótica de Dios.* Si Dios no viola las leyes de las que él mismo ha dotado a la naturaleza tenemos que intentar explicar cómo realiza esto. Polkinghorne parte de la autonomía observada en la creación en la que, con una combinación de azar y legalidad<sup>12</sup>, la evolución del mundo se sitúa como proceso abierto. Se plantea cómo es la acción de Dios que permite al mundo construirse a sí mismo. Mira el universo y su complejidad; si entendemos el universo de manera holística podemos considerar las leyes, que le hacen ser como es, mediante las que estará Dios actuando de manera impersonal; postura en la que casi se percibe un cierto punto “deísta”, aunque no sea esa la intención del autor ni mucho menos.

Pero en determinados momentos, hay puntos críticos en los que la fe nos pide dejar la puerta abierta a que pueda haberse ejercido de manera particular la influencia divina. Esta acción particular la ten-

dremos que considerar como una acción personal que no puede ser discernible y separable del funcionamiento de la naturaleza, ya que tiene que llevarse a cabo dentro de las reglas de juego con las que el propio Dios ha dotado a la naturaleza.

Para Peacocke, la creación es una realidad abierta y no determinada ya que “el mundo tiene sucesos intrínsecamente impredecibles”<sup>13</sup>. Esta impredecibilidad es algo constitutivo de la naturaleza. Si el mundo tiene un nivel impredecible, no todo está sujeto a legalidad y esto tiene una consecuencia directa en nuestra consideración sobre la kénosis de Dios como manera de actuar en el mundo: si hay sucesos no determinados, de alguna manera tampoco lo están en el conocimiento que tiene Dios sobre el mundo; lo que pone en revisión el atributo divino de omnisciencia, ya que, insiste Peacocke, hay sucesos que Dios conoce de manera probabilística y no de manera exacta<sup>14</sup>.

La acción de Dios en el mundo cede, como ocurría en Polkinghorne, protagonismo a la potencia creadora del universo de tal modo

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, 122-123.

<sup>13</sup> A. PEACOCKE, *Los caminos de la ciencia hacia Dios. El final de toda nuestra exploración*, Sal Terrae, Santander 2008, 111.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 111-112.

que la omnipotencia y la omnisciencia deben ser revisadas. El problema es, que hasta el momento, no se nos ha explicado cómo actúa Dios. Polkinghorne propone una acción general, que deriva de las leyes impresas inicialmente, y una posible acción particular mediante la influencia divina a nivel de esas mismas leyes. ¿Coincide en esto Peacocke?

Si tenemos en mente tanto la evolución de la complejidad en el universo como la evolución biológica sucedida en la tierra, se nos presenta una visión del conjunto de la creación que, a juicio de Peacocke, “nos impele, hoy más que nunca, a considerar a Dios implicado en una creación continua, a entenderlo como creador eterno, ya que no cesa de conferir existencia a procesos inherentemente creativos y generadores de formas nuevas”<sup>15</sup>.

El universo ha ido evolucionando movido por dos grandes motores: la ley y el azar. Si estamos ante un universo racional es indudable que debe de existir una legalidad que lo permita, pero esta legalidad actúa en combinación con el azar. El azar por sí solo no llevaría hacia ningún tipo de racionalidad pero el azar combinado con la ley permite que la creación despliegue la

potencialidad que lleva dentro<sup>16</sup>. Es Dios quien sustenta tanto el azar como la ley y es Él, por tanto, quien ha dotado al universo de un mecanismo que permita explorar y desplegar su potencialidad.

No puede evitar, en esta reflexión, preguntarse si todo este mecanismo de ley y azar que permite la emergencia de nuevos niveles de complejidad y la evolución de lo creado tiene alguna dirección. En la respuesta llega a la cuestión de la vida, cree que el universo lleva implícito la posibilidad de la existencia de vida y de vida inteligente con capacidad para la auto comprensión como el ser humano; lo que no está determinado es el cómo, ni el cuándo ni el dónde de la aparición de esa vida. El universo es contingente y la vida y el ser humano también, pero el dinamismo y mecanismo del mismo permite que haya caminos por los que en algún momento pueda existir la vida y, fruto de ella, alguna forma de vida con capacidad para entrar en relación con Dios<sup>17</sup>.

Este universo con capacidad intrínseca para explorar posibilidades y, por tanto, no determinado inicialmente por Dios en su concepción, nos muestra una creación dotada de libertad. Este se

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 120.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 120.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 124-126.

ría otro de los rasgos creadores de Dios, la concesión de autonomía y protagonismo al mundo que ha creado. Esta autonomía se hace patente de una manera especial cuando consideramos, de manera concreta, la libertad en el ser humano.

Si comparamos la postura de Polkinghorne y Peacocke, ambos coinciden en la importancia de un mundo abierto y con autonomía. Ambos creen que mediante las leyes naturales, y sólo mediante ellas, puede Dios actuar en la naturaleza. Ambos nombran que, no sólo en el dinamismo general del universo actúa Dios, sino que también lo hace de manera personal en determinadas acciones, y aquí es donde viene la discrepancia. Polkinghorne ve el nivel de la indeterminación como un lugar para que Dios intervenga en el curso de algunos acontecimientos sin violar las leyes naturales, pero Peacocke ve aquí una incoherencia que nos lleva veladamente a un Dios determinista que tapa agujeros. Sin embargo, su propuesta tampoco es muy clara: nos habla de la causalidad descendente, como manera de hacer de Dios mediante la que influir de manera no extrínseca. Pero ¿qué significa esto? ¿Cómo hace esto? ¿Por qué esta manera de influir no es abrir la puerta a un Dios determinista?

¿Tiene más fuerza en él esta posibilidad o la idea de que Dios no puede actuar interfiriendo en los mecanismos indeterminados del mundo que ha creado?

Otros autores participan en este debate e insisten en las ideas clave que hemos señalado<sup>18</sup>. Insisten en la posibilidad de contemplar una acción divina que se realiza exclusivamente a través de las leyes de la naturaleza. Mediante estas leyes, el universo puede explorar toda su potencialidad de manera evolutiva; esto nos muestra a un Dios que otorga un papel co-creador a su obra. Por eso, también ellos proponen una revisión de los atributos clásicos atribuidos a Dios; el sufijo *omni* es necesario reconsiderarlo ya que el Dios que nos muestra el mundo evolutivo es un Dios que se auto limita para dejar espacio en Sí a lo creado, es el Dios que no actúa de manera omnipotente porque crea de manera abierta, es el Dios que no es omnisciente porque no está determinado el camino que va a seguir el universo, y también es el Dios cuya gran fuerza creadora reside en el amor. Esta manera de actuar puede ser explicada bajo distintos modelos pero la gran mayoría recurre al ejemplo de la

---

<sup>18</sup> Schmitz-Moormann, Edwards, Clayton, Davies, por citar algunos.

causalidad descendente, cuestión que se apunta pero en la que no se profundiza demasiado.

*La causalidad descendente como modelo de la acción causal de Dios.* El reduccionismo científico intenta reducir la realidad a una manera que tenemos para poder profundizar en su conocimiento. Pero esta debe ser considerada de un modo mucho más global y holístico ya que en cada nivel emergente aparece novedad que no puede ser predicha completamente desde los niveles inferiores.

¿Por qué sucede esto? Porque se establece entre los componentes del sistema un conjunto de relaciones que influye tanto en el conjunto del sistema como en el comportamiento de cada uno de sus componentes; es decir, todo el sistema en su conjunto ejerce una acción sobre cada una de las partes que condiciona cómo los niveles inferiores ejercen su acción sobre el conjunto del sistema

Por tanto, cuando hablamos de causalidad descendente, estamos hablando de la influencia que el todo tiene sobre las partes del sistema desde un punto de vista causal. Y esta manera de entender cómo funciona el mundo es lo que, por analogía, se intenta trasladar a la reflexión teológica sobre

la acción divina en el mundo y la creación continua.

Esta reflexión parte de una convicción que Karl Rahner expresó de la siguiente manera: “Dios no es sólo Creador de un modo distinto de Sí, sino que, además, mediante esa auto-comunicación auténtica e inmediata que llamamos gracia, se ha constituido en Principio interior de ese mundo, a través de sus criaturas espirituales”<sup>19</sup>.

En estas breves líneas encontramos algunas de las grandes intuiciones que se intentan explicar desde el panenteísmo, esto es: Dios es el creador de todo lo que existe y lo hace de tal manera que sin dejar de ser trascendente y no confundirse con la creación, lo hace de manera inmanente –ese Principio interior de Rahner– y de manera absolutamente libre (Gracia) y no necesaria. Esto es lo que se intenta explicar, acorde con la ciencia, cuando se propone la causalidad descendente.

Para Peacocke, Dios es la realidad que envuelve e incluye todo lo que existe; todo lo creado tiene su existencia en el ser y actuar de Dios.

---

<sup>19</sup> K. RAHNER, “Consumación del mundo. ¿Inmanente o trascendente?”, en *Selecciones de Teología* 6/21 (1967), [http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol6/21/021\\_rahner.pdf](http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol6/21/021_rahner.pdf)

Por eso, podemos entender cómo Dios opera y actúa a través de todos los procesos que se dan en la realidad ya que estos están sustentados por el ser infinito de Dios. Dios es el todo, el “sistema” completo que incluye a todos los demás sistemas que son los distintos niveles de la realidad creada. Se encarga Peacocke de recalcar que esta manera de actuar de Dios de manera holística no implica ningún tipo de materia o fuerza<sup>20</sup>. Como totalidad que es, tiene que ejercer una causalidad que condicione, sin violentarlos, los procesos que se dan en los sistemas inferiores.

Para Schmitz Moorman, lo característico es la relación y la unidad<sup>21</sup>; y el Dios trino es Unidad Absoluta de la que brota el amor que constituye la fuerza creadora de Dios. Para explicar el cómo, recurre a la causalidad descendente aunque no explica cómo funciona.

También desarrolla la idea de “creación llamada” que hunde sus raíces en Rahner y su concepto de autotranscendencia. Piensa Rahner que la acción de Dios orientando la evolución no puede concebirse como algo externo a ella que la va empujando sino, más bien,

debe verse como “algo intrínseco, y afirmarse que la realidad material al evolucionar se dirige a algo que le supera esencialmente” porque “la evolución es autosuperación”<sup>22</sup>. Para Rahner, el ser creado lleva la dinámica que le conduce a la autosuperación y, a la vez, esta tiene su fuente en Dios que no actúa de manera externa sino inmanente a la creación.

Hemos intentado acercarnos al significado de la idea de causalidad descendente como modelo para la acción de Dios en el mundo aunque, en general, encontramos poca concreción.

*La relación de Dios con la creación a través del tiempo.* La relación de Dios con la creación a través del tiempo es otra de las cuestiones que se plantea. En un mundo en evolución, donde la palabra clave es proceso, el tiempo es un factor que debe ser tenido en cuenta. Siendo Dios eterno podemos plantearnos la pregunta de si conoce en todo momento el devenir de los acontecimientos o si, de alguna manera, el transcurrir del tiempo también es un factor importante para Él.

---

<sup>20</sup> PEACOCKE, *op. cit.*, 277-278.

<sup>21</sup> SCHMITZ-MOORMANN, *op. cit.*, 76-92.

---

<sup>22</sup> M. G. DONCEL, “Teología de la evolución: Karl Rahner, 1961”, *Pensamiento* 63/238 (2007), 605-636.

Parece lógico pensar que la eternidad de Dios no puede verse afectada por la temporalidad de los procesos que tienen lugar en la creación. Aunque, por otra parte, si la creación está inconclusa y todavía está en desarrollo, con autonomía, con un potencial que le permite “llegar a ser”, ¿cómo es posible que Dios conozca de antemano la concreción de cada potencialidad actualizada ahora y en cada momento sin que eso suponga una visión determinista?

Los autores van señalando temas importantes que tienen que ver con la evolución, la aparición de la vida, el problema de la muerte, la omnisciencia divina, la libertad de la creación... y se apunta un tema muy importante: La fe es una promesa de futuro y Dios es el futuro absoluto del universo.

*Dios como futuro absoluto del universo.* El proceso evolutivo del universo tiene un *telos* o meta en la que Dios se presenta como su finalidad absoluta. Ahora bien, una vez dicho esto, ¿qué estamos queriendo decir?

Ya hemos dicho que Rahner considera a Dios el “Principio interior del mundo” que lo lleva hacia su consumación, que no es otra que el propio Dios. Dios se constituye, en virtud de su acción creadora, en

principio, motor y punto final hacia el que trasciende la creación.

### 5. Conclusiones

En las últimas décadas, una serie de autores con formación y carrera científica han dado un nuevo aire a la teología basando su reflexión en la inmanencia de Dios.

Mirando su trabajo, reconocemos la necesidad de plantear nuevos modelos teológicos que pongan en diálogo la teología y el conocimiento científico ya que el pensamiento religioso no puede ser contradictorio con el conocimiento científico. Estos modelos serán provisionales debido a la provisionalidad del conocimiento científico. Esto no quiere decir que la teología no tenga un núcleo inmutable sino que se puede ir adecuando y profundizando en la comprensión de la revelación, de manera inteligible a cada momento histórico. Si el conocimiento humano está en desarrollo, también la comprensión que tenemos de Dios.

El trabajo de estos autores nos permite encontrar temas que no han sido resueltos de manera suficiente y marcan el camino más próximo para la Teología de la Creación. La visión de un universo emergente nos obliga a reconsiderar el papel clásico creador de Dios

y su relación con lo que existe. En este marco se presenta la *kénosis* de Dios en su acción creadora, llevándonos a reformular el prefijo “omni” que el teísmo clásico atribuía a los distintos atributos divinos. Dios cede protagonismo al mundo que ha creado y le concede un papel co-creador y, paradójicamente, este repliegue hace a Dios más inmanente al mundo y le permite actuar de manera mucho más intrínseca en la creación.

No hay que buscar mecanismos extraños y ajenos a la naturaleza para encontrar la acción de Dios; es a través de la legalidad impresa en la naturaleza y del azar como Dios permite la evolución del universo y su camino hacia una mayor complejidad. Frente a un determinismo que no deja papel ninguno a lo creado, esta manera de entender la acción de Dios nos presenta una direccionalidad que no determina ni tiene prevista todos los detalles estructurales del mundo natural.

Aunque no hay unanimidad en el cómo se lleva a cabo esta acción divina aparece de manera relevante, e insuficientemente desarrollada, la noción de causalidad descendente para intentar explicar cómo Dios influye en la creación.

A lo largo del devenir temporal se da el despliegue de la potencialidad del universo. En este despliegue no hay determinismo sino autonomía y combinación de azar y legalidad. Este hecho, que ha llevado a replantearse la omnisciencia divina, apunta a una direccionalidad en la que Dios aparece como futuro absoluto del universo.

Estas interesantes líneas de trabajo deberán ser profundizadas y fundamentadas antes de poder aceptar todas las afirmaciones que se realizan y, a continuación, seguir desarrollando aspectos derivados de ellas. ■



# Una lectura teológica de la película *Matrix*, de las hermanas Wachowski

María Dolores Prieto Santana

Educadora y antropóloga

E-mail: m.d.prieto@hotmail.com

Recibido: 23 de agosto de 2019

Aceptado: 17 de septiembre de 2019

RESUMEN: Entre el 29 y el 31 de mayo de 2019 ha tenido lugar en la Universidad Comillas un Congreso sobre los retos del transhumanismo a la sociedad del futuro. Por otra parte, en agosto de 2019 se anunció la cuarta entrega de la película *The Matrix* (titulada *Matrix* en español), una película de ciencia ficción escrita y dirigida por las hermanas Wachowski cuyo trasfondo es el transhumanismo. La primera entrega de *Matrix*, estrenada en los Estados Unidos en 1999, hace 20 años, no ha perdido viveza y sigue siendo objeto de debate. Si bien *Matrix* se ha vuelto hoy una serie de películas de culto, en su argumento se establecen paralelismos con conceptos culturales (videojuegos), religiosos (judeocristianos), filosóficos (budismo y posmodernidad) e ideológicos (Baudrillard). Presentamos aquí algunas claves para una lectura teológica judeocristiana de la misma.

PALABRAS CLAVE: *Matrix*; transhumanismo; posthumanismo; cine; teología; ciencia; religión; teología; Biblia; filosofía.

## A theological reading of the film *The Matrix*, by the Wachowski sisters

ABSTRACT: Between 29 and 31 May 2019, a conference on the challenges of transhumanism to the society of the future was held at Comillas University, Madrid. In August 2019 the fourth installment of the film *The Matrix*, a science fiction film written and directed by the Wachowski sisters whose background is transhumanism, was announced. The first instalment of *The Matrix*, released in the United States in 1999, 20 years ago, has not lost its liveliness and continues to be the subject of debate. Although *Matrix* has now become a series of cult films, its plot draws parallels with cultural (video games), religious (Judeo-Christian), philosophical (Buddhism and post-modernity) and ideological (Baudrillard) concepts. Here we present some keys for a Judeo-Christian theological reading of it.

KEYWORDS: *The Matrix*; transhumanism; post-humanism; cinema; theology; science; religion; theology; Bible; philosophy.



### 1. Introducción

Entre los días 29 y 31 de mayo de 2019 ha tenido lugar en la Universidad Pontificia Comillas en Madrid el “Congreso sobre Transhumanismo. Desafíos antropológicos, éticos, jurídicos y teológicos”<sup>1</sup>, organizado por la Cátedra Francisco J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión (CTR), el primero de este tipo en el ámbito de lengua castellana. Las ponencias del congreso están accesibles en la web de la Universidad Pontificia Comillas<sup>2</sup>.

Qué duda cabe de que la ciencia y la tecnología de los últimos siglos han modificado nuestras vidas en muchos sentidos. Han conseguido solucionar problemas que parecían irresolubles y también han generado nuevas formas de esperanza que con frecuencia se mueven entre las aguas de la realidad y la ficción.

Y quizá una de esas nuevas formas de esperanza y optimismo, y que además está generando un gran

impacto público y una enorme cantidad de publicaciones en todo el mundo, es una corriente conocida con el nombre de “transhumanismo”, que representaría una fase de la humanidad en tránsito hacia un posthumanismo. Este Congreso pretendía (y en gran parte lo logró) analizar académicamente las tesis fundamentales del transhumanismo y los desafíos que plantea tanto desde el punto de vista científico, como antropológico, jurídico, ético y teológico, contando para ello con grandes referentes en estas materias a nivel internacional.

Aunque la temática de *Matrix* no formaba parte de ninguna de las sesiones, sí estuvo presente consciente o inconscientemente en las ponencias y debates.

### 2. ¿Qué es *Matrix*?

Este año 2019 recordamos, entre otras muchas cosas, que hace 20 años, en la primavera de 1999, llegaba a las pantallas cinematográficas una película que se ha hecho “de culto”: *Matrix*.

*The Matrix* (titulada *Matrix* en español) es una película de ciencia ficción escrita y dirigida por las hermanas Wachowski y protagonizada por Keanu Reeves, Laurence Fishburne, y Carrie-Anne Moss.

---

<sup>1</sup> Puede consultarse en: <https://eventos.comillas.edu/23428/detail/transhumanismo.-desafios-antropologicos-eticos-juridicos-y-teologicos.html>

<sup>2</sup> Puede consultarse en: <https://www.youtube.com/watch?v=rJoXAmvGHXA&list=PLwfsCnG07TpGsa7aA8S9zd vHXpBZObM1&index=31>

Estrenada en los Estados Unidos el 31 de marzo de 1999. Es la primera entrega de la trilogía de *Matrix* de la que derivan (dado su éxito) una serie de videojuegos, cortos animados y cómics.

Por otra parte, *Matrix* es la sociedad tecnológica en su plena realización. Una sociedad pesimista, en la que la realidad de la destrucción se oculta dado que la humanidad vive abducida por una gran máquina de Inteligencia Artificial que hace vivir a los ciudadanos una realidad ficticia (que las fotografías en la película están coloreadas de tonalidad verde). Pero esta máquina se alimenta de la energía de los humanos que solo son considerados como baterías y hay que tenerlos vivos y engañados. Sólo unos cuantos rebeldes, a bordo de la nave Nabucodonosor (es la realidad, con fotografías viradas de azul), elaboran un plan de liberación y buscan un Salvador, un Elegido. Matrix, el ordenador, solo desea mantener a los humanos esclavizados por sus propias ilusiones, siendo la principal de ellas que la tecnología no los esclaviza, sino que en realidad los libera. Matrix es el robot y nosotros somos los perros que actuamos como sirvientes de nuestros amos tecnológicos.

Sobre *Matrix* se ha escrito mucho y se ha convertido en una pelícu-

la de culto para muchos de los seguidores de la llamada “ciencia ficción”. Se pueden consultar las redes sociales para detectar el impacto que esta trilogía (que pronto tendrá una cuarta entrega) ha tenido en muchos ambientes científicos, filosóficos, literarios, posmodernos y también religiosos.

### 3. Tomar la pastilla roja

El volumen *Tomar la pastilla roja. Ciencia, Filosofía y Religión en Matrix* (2005) contiene 14 contribuciones interdisciplinares sobre diversos aspectos de la película *Matrix*, desde la posmodernidad, el budismo, la Inteligencia Artificial, el transhumanismo y la teología<sup>3</sup>. En un mundo en el que parece que los ordenadores lo controlan todo, y que el futuro de la humanidad podría ser siniestro, las hermanas Wachowski construyen una trilogía (que ahora va a dar lugar a una cuarta entrega) para irrumpir de forma barroca en la descripción de la posibilidad de salvación en un mundo oscuro y esclavo de las máquinas.

Para muchos de los colaboradores de este volumen, *Matrix* es

---

<sup>3</sup> G. YEFFETH (Ed.), *Tomar la pastilla roja. Ciencia, Filosofía y Religión en Matrix*, Ediciones Obelisco, Barcelona 2005. A este libro aludimos repetidas veces.

una parábola de la visión judeocristiana según la cual estamos atrapados en un mundo que se ha extraviado, en el que no hay ninguna esperanza de supervivencia ni de salvación, a menos que ocurra un milagro, escribe el profesor de Comunicación Read Mercer Schuchardt. Y prosigue: “Esta película es un nuevo testamento para un nuevo milenio, una parábola religiosa de la segunda venida del Mesías a la humanidad en una era que necesita una salvación, más desesperadamente que ninguna otra”<sup>4</sup>.

Dentro de este marco, *Matrix* es la historia del “Elegido” que duda, que va tomando conciencia de las cosas con lentitud y que finalmente descubre que él, y nadie más, es el salvador del mundo. Anderson (etimológicamente “el Hijo del Hombre”) debe vencerse primero de que el ámbito en el que habita (con el nombre de Neo, anagrama de la palabra inglesa ONE, el número uno) le ha proporcionado una percepción de la verdadera realidad, mientras que su existencia cotidiana como Thomas Anderson es la falsa consciencia, el mundo de *Matrix* en el cual percibe, pero que no puede demostrar, que hay algo que va terriblemente mal. Y

este pensamiento le tortura como “una astilla en la mente”<sup>5</sup>.

Para Schuchardt, el protagonista, Thomas Anderson, es contactado por Trinity, un equivalente femenino ligeramente andrógino de la masculinidad ligeramente andrógina de Neo. Ella es quien lo lleva hasta Morfeo, a quien identifican los expertos con Juan el Bautista y también con el conejo blanco que conduce a Neo hasta la antítesis del país de las maravillas.

#### 4. Volver a *Matrix* veinte años más tarde

En las páginas de Cultura del diario *El País* de 21 de agosto de 2019 se confirma algo que la prensa venía anunciando desde primavera, cuando se cumplían 20 años del estreno en Nueva York de la primera entrega de *Matrix*: la cuarta entrega. Según se ha sabido, la película será dirigida por Lana Wachowski, una de las dos creadoras de la saga. Los hermanos Wachowski (antes del cambio de sexo) fueron los productores de las tres producciones previas, *The Matrix* (1999), *The Matrix Reloaded* (2002) y *The Matrix Revolutions* (2003).

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 14.

Está previsto que la producción de la película comience a principios de 2020, una vez que Wachowski finalice el guion, una tarea en la que también colaborarán el escritor Aleksandar Hemon y el cineasta David Mitchell. Los guiones de las entregas previas fueron escritos por Lilly (aunque en el primero también colaboró Lana Wachowski), que no participará en la nueva secuela por estar centrada en la serie *Work in progress*, protagonizada por una mujer transexual y que Lilly Wachowski ha coescrito, codirigido y producido.

### 5. La saga *Matrix*, una historia sorprendente

Thomas A. Anderson (Keanu Reeves) es programador informático de día y un hacker llamado Neo de noche. Lleva toda su vida intuyendo que hay algo más, que hay algo que falla y esa duda se ve reafirmada con un mensaje recibido en su computadora: “*Matrix* te posee”. Así, Neo comienza la búsqueda desesperada de una persona de la que solo ha oído hablar: otro *hacker* llamado Morfeo (Laurence Fishburne), alguien que puede darle la respuesta a las preguntas que persigue: ¿qué es *Matrix*? y ¿por qué lo posee?

Morfeo y su equipo, al darse cuenta de que sus enemigos están buscando a Neo, deciden entrar en contacto con él. La *hacker* Trinity (Carrie-Anne Moss), amiga de Morfeo, lo conduce hasta él y la respuesta que busca. Pero para obtenerla debe renunciar a su vida anterior y a todo lo que había conocido antes. El símbolo de dicho proceso es aceptar tomar una pastilla roja; en cambio, la píldora azul podría devolverlo a su mundo actual sin que, aparentemente, nada de lo que está sucediendo hubiera pasado. Neo acepta tomar la pastilla roja, olvidar su vida y todo lo que conoce para descubrir “qué es *Matrix*”.

Neo descubre que el mundo en el que creía vivir no es más que una simulación virtual a la que se encuentra conectado mediante un cable enchufado en su cerebro. Los miles de millones de personas que viven (conectadas) a su alrededor, están siendo cultivadas del mismo modo para poder dar energía a las máquinas. Esta ilusión colectiva (o simulación interactiva) es conocida como *Matrix* (que puede traducirse como la matriz).

6. ***Matrix*, una parábola de la visión judeocristiana del mundo**

Se ha escrito mucho sobre los aspectos sociales, científicos, filosóficos, budistas, culturales, religiosos y también judeocristianos de *Matrix*. El sugerente ensayo ya citado *Tomar la pastilla roja. Ciencia, filosofía y religión en Matrix*, contiene muchas respuestas a las preguntas que la película formula. Una de las cuestiones subyacentes en esta película es la teológica, y especialmente cristiana.

Con una visión pretendidamente catastrofista sobre el futuro de la inteligencia artificial (IA), la película *Matrix* recalca que la IA incluso “licúan a los muertos para que puedan servir para alimentar por vía intravenosa a los vivos”<sup>6</sup>. Pero las mentes de estos humanos solo ven *Matrix* como “una estimulación neuro-interactiva, un sueño generado por ordenador, construido para mantenernos bajo control”. Hay miles de millones de personas que se limitan a vivir sus vidas ficticias, “inconscientes” de estos hechos, que “creen que estamos en el año 1999, cuando en realidad estamos casi en el 2199”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 33.

Filósofos, como Lyle Zynda han querido ver debajo de *Matrix* que parte de Descartes, llega a Berkeley y se prolonga en nuestros días en la filosofía posmoderna<sup>8</sup>, especialmente la de Jean Baudrillard<sup>9</sup>. Pero los aspectos filosóficos podremos tratarlos en otra ocasión, centrándonos ahora en los aspectos religiosos cristianos.

7. **“Encontrar a Dios en *Matrix*”**

Uno de los capítulos de este ensayo, “Encontrar a Dios en *Matrix*”, redactado por Paul Fontana, filósofo y biblista, apunta las claves para una relectura teológica de la película. Para Fontana, “bajo el mensaje superficial de “libera tu mente” hay un tema que va mucho más allá. Cualquiera que haya recibido una formación religiosa puede percatarse de algunos de los paralelismos bíblicos más evidentes que hay en *Matrix*”. Por ello, “resulta obvio que *Matrix* resuena con elementos del pensamiento apocalíptico judío y cristiano”<sup>10</sup>.

Al principio de la película, Morfeo le anuncia a Neo que es “el Elegido”, la persona que puede ser ca-

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 87-148.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 188-189.

paz de manipular *Matrix*, el enorme ordenador que todo lo controla y todo lo construye virtualmente, y que él puede liberar a la humanidad. En la tradición de Israel existía la expectativa de la llegada de un Mesías salvador (el “Ungido” en hebreo). Uno de los arquetipos culturales que afloran en *Matrix* es el del Cristo de la religión cristiana. Thomas Anderson (paralelismo con el apóstol Tomás, el que duda, y con Anderson, el “Hijo del Hombre”) presenta los rasgos del salvador esperado en un mundo esclavo.

Cristo, como Anderson –leemos en la introducción– “vino a este mundo con unos poderes y una percepción superiores. No fue comprendido. Salvó las almas de aquellos que confiaron y creyeron en él, fue traicionado por alguien en quien él tenía confianza y castigado por la autoridad a la que desafiaba. Pero dejó un mundo que había cambiado para bien como consecuencia de su paso por él”<sup>11</sup>.

A medida que la película avanza, el público recibe una información que puede parecer contradictoria acerca de si Neo es o no es “el Elegido”. Para confirmarlo, Morfeo (cuya fe en Neo es inquebrantable) lo lleva a consultar al Orácu-

lo. Más tarde, Morfeo es capturado y Neo acude a su rescate. Las escenas que vienen a continuación contienen muchos de los elementos de las *narraciones de la Pasión*. Tal como lo describe Fontana, “Neo entra audaz y violentamente en el edificio del gobierno con el dramático talento de Cristo limpiando el Templo (aunque los actos de Neo son mucho más violentos). Esta comparación está menos traída por los pelos de lo que pueda parecer, porque el Templo y este edificio gubernamental son centros de las autoridades gubernamentales, a las que Jesús y Neo se oponen”<sup>12</sup>.

En otro paralelismo con las narraciones de la Pasión, Neo, al igual que Jesús de Nazaret, muere violentamente, resucita y asciende al cielo con su cuerpo. Por otra parte, cuando vemos al Neo resucitado bajo la luz de la descripción que hace San Pablo del *soma pneumatikon*, vemos similitudes destacables. El Neo post-resurrección es capaz de hacer cosas que eran inimaginables en su vida anterior, como detener balas con una orden, saltar dentro del cuerpo de un agente y hacerlo explotar, y ascender al cielo a voluntad.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 10.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, 192.

Del mismo modo como los discípulos comprenden las predicciones de Jesús sobre el Templo después de la mañana de Pascua, la resurrección de Neo explica las cosas que le dijeron anteriormente Morfeo y el Oráculo. Todas las apariciones post-resurrección de Neo indican claramente que su cuerpo ha vuelto a la vida “fuerte, glorioso e incorruptible”.

#### **8. Morfeo, Trinity, Tanque y Dozer**

Aunque a lo largo de la película Morfeo lleva una serie de sombreros alegóricos, su papel más predominante es el de Juan el Bautista, especialmente tal y como aparece en el cuarto evangelio. El papel de Juan el Bautista en dicho evangelio es el de ser testigo de Jesús, testigo de la luz. Morfeo, como Juan, desempeña el papel de anunciar la llegada del Salvador. Ambos muestran la certeza inquebrantable de que Neo/Jesús es el Elegido.

Morfeo también representa el papel de Dios Padre para Neo y para el resto de la pequeña banda de rebeldes, y pasa buena parte de la película enseñando al protagonista Neo la naturaleza de la “realidad” como algo opuesto al mundo de *Matrix*. Morfeo pregunta: “¿Al-

guna vez has tenido un sueño, Neo, que parecía muy real? ¿Qué ocurriría si no pudieras despertar de ese sueño? ¿Cómo diferenciarías el mundo de los sueños con la realidad?”.

Por otra parte, la figura de Trinity se presta a más ambigüedad. El nombre y la función de Trinity es una alusión evidente al concepto bíblico de un Dios trino que se compone del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Con el fin de unirse a Morfeo y a Trinity para experimentar la profundidad de la auténtica realidad, Neo debe *re-nacer, resucitar*.

Trinity es también una mezcla entre María Magdalena y el Espíritu Santo, tal como evidencia su relación “terrenal pero celestial” con el Elegido. Ella representa el amor eterno, infinito, ilimitado. Cuando al final le da un beso a Neo muerto, el beso de la Princesa Encantada, y le dice: “No puedes estar muerto, porque te amo”, quiere decir que el amor es más fuerte que la muerte, que Dios se manifiesta en una relación amorosa trina. Esta es, sencillamente, la mejor manera de mostrar la milagrosa semejanza de Neo con Cristo: el poder el amor de Trinity lo hace re-vivir, resucitar.

En el film, los hermanos Tanque y Dozer tienen sus precedentes bí-



blicos en los apóstoles Santiago y Juan, que también eran hermanos y eran conocidos como los “hijos del trueno”, lo cual tiene sentido pues un tanque y un bulldócer son los productores tecnológicos modernos de “estruendo”, ruido, impulso, energía.

El resto del grupo de Morfeo (Tanque, Dozer, Apoc, Interruptor y Ratón) encaja aproximadamente con el papel de los discípulos. Ciertamente, ellos no son doce, de modo que no podemos llevar esta analogía demasiado lejos. Pero hay dos similitudes dignas de tenerse en cuenta. En primer lugar, hay que decir que cada uno de los evangelios cuenta que entre los discípulos de Jesús había un par (o pares) de hermanos. El hecho de que haya hermanos dentro del grupo de Morfeo no parece ser una coincidencia.

En segundo lugar, así como los doce discípulos de Jesús y la gente que le rodeaba estaban confundidos respecto a la naturaleza de Jesús, el grupo de Morfeo tiene opiniones contrapuestas sobre Neo. En *Matrix* los dos extremos están polarizados; con Trinity, quien cree desde el principio que Neo es “el Elegido”, y por otra parte, con Cifra, cuya última frase es: “No, ¡no lo creo!”. Todos los demás están en algún lugar entre Trinity y Cifra.

### 9. El apóstol traidor, Cifra

El personaje del traidor, Judas, llamado aquí Cifra, es un tipo duro. Al igual que Judas en la Última Cena, Cifra acepta su destino como traidor durante una comida. Como Judas, que comparte el vino con Cristo en la Última Cena, Cifra y Neo comparten una bebida mientras el primero expresa sus dudas sobre la cruzada con la frase: “¿Por qué demonios no elegí la pastilla azul?”. Lo que hace que Cifra traicione la causa son sus dudas respecto a que Neo sea el elegido, el Salvador, porque no está seguro de estar luchando en el bando correcto, o al menos no en el bando ganador.

Como los fieles de cualquier religión, nuestros apóstoles son tentados por las ilusiones de *Matrix* y a menudo sueñan despiertos o fantasean con que la ignorancia realmente pueda ser dicha. Esto convalida la idea cristiana de que el creyente es en realidad un extraño en este mundo; que es sólo un visitante, un residente en tránsito, un extranjero con un visado temporal.

**10. Nabucodonosor y la ciudad de Sión**

En la trilogía de *Matrix* es también importante y significativa teológicamente las alusiones a la nave rebelde, *Nabucodonosor*, y a la ciudad de *Sión* en las dos entregas siguientes.

El nombre de *Nabucodonosor II* aparece por vez primera en el Antiguo Testamento en el libro segundo de los Reyes, ya que este rey del imperio babilónico dirigió los ejércitos que saquearon Jerusalén en 586 antes de Cristo. Tras el saqueo y su destrucción sus tropas exiliaron a las dos tribus de Jacob que quedaban, las cuales habitaban el sur del reino de Judá.

En los tres profetas mayores y en la mayor parte de los profetas menores, así como en el libro de Daniel, el imperio babilónico es citado por la Biblia como signo de la maldad. Paul Fontana interpreta que las hermanas Wachowski utilizan este nombre apoyándose en el biblista Dominic Crossan. Para Crossan, si el exilio ocurrió como parte del plan de Dios y como castigo por las infidelidades del pueblo elegido, Nabucodonosor fue un agente de la voluntad divina, de la justicia de Dios. Es decir, que Dios actúa por medio de Nabucodonosor para que se ejecutara lo que Dios quería.

Por otra parte, la palabra *Sión* contiene referencias ricas y variadas en la Biblia. Quizás el más consistente aparezca en Salmos 76:2 como el lugar en que mora el Señor. Debido a la presencia de Dios, *Sión* es una montaña cósmica, y un lugar sagrado.

Para Fontana, hay tres aspectos importantes de las tradiciones del *Sión* bíblico que se corresponden directamente con *Matrix*: en primer lugar, *Sión* es la tierra prometida a Moisés cuando Dios lo envía a una tierra para su pueblo. En segundo lugar, existía una tradición rabínica de que *Sión* era el anteproyecto a partir del cual se creó el mundo. En el Talmud, *Sión* es equiparado con el jardín del Edén, un paraíso, el primero de la creación de Dios, el muro definitivo que impide que la inundación del caos se apodere del mundo. El tercer paralelismo entre el *Sión* de la Biblia y el *de Matrix* es que el nuevo *Sión*, en el que el pueblo de Dios recuperará la gloria deseada, será producido por el Mesías, el Salvador, el "Elegido".

**11. Conclusión: el Dios ausente de *Matrix***

Pero Dios no aparece por ninguna parte en la trilogía de *Matrix*. No hay ningún personaje en la pe-

lícula que pueda ser considerado como una alegoría de Dios. A excepción del único comentario de Morfeo acerca de “ir a la Iglesia” como una de las cosas vacuas que uno puede hacer en el entorno abducido de *Matrix*, y las variadas blasfemias que salpican el diálogo, la película está libre de referencias teístas de cualquier tipo. No obstante, la clave para encontrar a Dios en *Matrix* no es buscarlo directamente sino observar su presencia en el *fluir* general de la película.

Pero se puedo iluminar esta afirmación acudiendo a la apocalíptica judía del siglo primero. ¿Dónde está Dios en *Matrix*? En el inicio de la primera entrega, y durante los doscientos años anteriores, Dios ha estado ausente. Pero al final de la historia, Dios ha regresado.

Que Dios está ausente y nos ha abandonado, es la sensación que en la Biblia tenían los desterrados del s. VI a. C. El biblista Nicholas T. Wright explica que, para aquellas personas, “durante el destierro, en el s. VI a. C., fue una época en la que el Dios creador parecía haber estado ocultando su rostro”. Esto fue expresado por la mujer de Job, quien animó a su marido a maldecir a Dios y morir. Y también lo que contiene el salmo 22 (y que Jesús repite en la Cruz): “Dios mío,

Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”.

El sentimiento de que “Dios no está con nosotros; si lo estuviera esto no habría ocurrido”, es, sin duda, el que tenía la gente en el año 2199 en *Matrix* y que tienen los exiliados y otras personas que han experimentado un sufrimiento intenso. Es muy probable –como se insinúa en *Matrix*– que, si la humanidad tuviera que pasar por doscientos años de exilio y esclavitud, la gente llegaría a la conclusión de que Dios está muerto. Para el grupo de Morfeo que vive en el año 2199, Dios es un ser en el que creía la gente muchos años atrás. Y esas personas debían estar equivocadas, porque ese Dios, si alguna vez existió, ha estado ausente durante doscientos años.

Sin embargo, en los últimos momentos de la película, de una forma sutil, Dios reaparece. De hecho, Dios entra en la acción de la película una segunda y tercera vez, por si los espectadores se perdieron su primera aparición. El guion nos ofrece todas las pistas que necesitamos para descubrirlas. Sin la actuación de Dios (“un milagro”) es imposible explicar la resurrección de Neo y otros acontecimientos “milagrosos” de la película. ¿De dónde viene “el Elegido” si no es de Dios? Dios regresa y se inicia la restauración. Síon,

que se encuentra enterrada bajo tierra pronto será resucitada y cobrará nueva vida gracias a la intervención de “el Elegido”, que ha sido enviado por Dios. Los pocos seres humanos que sobreviven en *Matrix* son como el valle de huesos secos, tal como podemos leer en el profeta Ezequiel, en el capítulo 37.

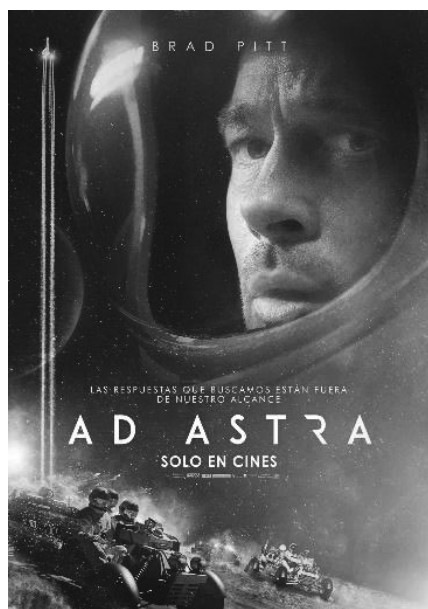
Tal vez algunas referencias puedan estar demasiado forzadas. Pero las hermanas Wachowski siempre han afirmado que en *Matrix* está todo pensado y todo tiene un sentido. Tal vez en la cuarta entrega (que ahora se anuncia) encontremos más claves de interpretación. ■

# Hacia las estrellas

Francisco José García Lozano

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

cine



## *Ad Astra*, de James Gray

El origen del término *Ad Astra* –hacia las estrellas–, se localiza en la “Eneida”, la epopeya escrita en el siglo I a.C. por Virgilio. La “Eneida” es la crónica de un viaje entre imaginarios culturales. Su origen, la Troya de aliento heleno. Su destino, la Roma latina. La denominación del séptimo largo-

metraje del director neoyorquino James Gray no podía ser más acorde a sus pretensiones. Su narrativa alberga una revisión con hondas implicaciones de todo un orden ideológico, socioeconómico y emocional predominante en su país, Estados Unidos, durante décadas, que tuvo reflejo cristalino en la carrera espacial establecida con la Unión Soviética.

Con el estreno de *Ad Astra*, James Gray suma su séptima película dentro de una notable filmografía en la que ha dotado de nueva vida el aroma clásico de los géneros, trabajado con los mejores actores de su generación y regalado películas tan especiales como *La noche es nuestra* (2007) y *Two Lovers* (2008). Sin embargo, el realizador sigue siendo una figura poco conocida para el gran público y su círculo de fans es mucho más reducido que el de otros compañeros “autores” de su generación igual de valiosos (Wes Anderson y Paul Thomas Anderson). De ritmo pausado, cuidada y fría estética, sus películas son un conjunto

de elegantes postales dramáticas llenas de actores conocidos. Sus películas son cuidadas, complejas y diferentes al cine más taquillero. Lo cual provoca que el público muchas veces se sienta engañado como, si por ejemplo, lo que espera ver en *Ad Astra* es una aventura espacial o en *Two Lovers* una historia de amor.

Pero vayamos al grano: una vez más la ciencia ficción se muestra como el género ideal para diseccionar el alma humana. *Ad Astra* entra de lleno en ese selecto club de cintas realizadas en el siglo XXI que tiene como escenario el espacio exterior y que rozan la genialidad. *Wall-E*, *Interstellar* (Christopher Nolan, 2014) o *Moon* (Duncan Jones, 2009) que a su vez eran herederas naturales de *2001: Una odisea del espacio* (Stanley Kubrick, 1968) o *Solaris* (Andrei Tarkovsky, 1972) se planteaban cuestiones metafísicas. Ante la inmensidad del universo, el ser humano parece recogerse hacia adentro.

Las grandes empresas como especie colonizadora o exploradora de otros mundos quedan en agua de borrajas cuando de lo que se trata es de comprendernos a nosotros mismos. *Ad Astra* es una odisea espacial, pero también un particular viaje a la interioridad más profunda del personaje. Una

travesía en la que el protagonista deberá dejar de mirar al otro lado para enfrentarse con su mayor miedo: reencontrarse con su padre. Por ello, podemos decir, estamos ante una relectura particular del clásico de Joseph Conrad "El corazón de las tinieblas", y de paso, una revisión en clave espacial de *Apocalypse Now* (Francis Ford Coppola, 1999), con Pitt como el nuevo Martin Sheen que tiene que matar a Lee Jones, émulo de Marlon Brando.

Roy McBride (Brad Pitt) es el elegido para llevar a cabo una peligrosa misión secreta: viajar hasta Neptuno, localizar la nave del así llamado Proyecto Lima, y destruirla con un arma nuclear ¿La razón? La nave es la causante de las explosiones cósmicas que amenazan con destruir a la Tierra a medio plazo. ¿El problema? La sospecha de que el responsable del Proyecto Lima se ha vuelto loco, acabando con toda su tripulación. Y ese responsable no es otro que Clifford McBride (Tommy Lee Jones), el padre de Roy, quien les abandonó a él y a su madre para luego desaparecer en el espacio hace dieciséis años.

En su faceta puramente técnica, *Ad Astra* luce impresionante, ofreciendo un apasionante viaje espacial donde hay pequeños espacios para el espectáculo sin que eso su-

ponga romper en ningún momento el tono pausado que caracteriza a la película ni el enfoque netamente realista. En este sentido, la fotografía de *Ad Astra* es digna de admirar. Tanto cuando se nos muestran paisajes abiertos como cuando viajamos a instalaciones lunares o marcianas, todo está enfocado y encuadrado con mimo. Cada plano de este film parece haber sido estudiado con detalle para que la experiencia de inmersión sea completa y para que no haya distracciones innecesarias. Por otra parte, la música de Max Richter aporta un elemento místico a estas alucinadas imágenes del misterio y los sueños imposibles.

Al respecto conviene destacar la tendencia a abordar un relato tan complejo desde el lado más intimista. Abundan los encuadres cortos para incidir en las emociones de los personajes y se dejan los más amplios para disfrutar de un impactante retrato de la aventura espacial sin tener que caer en efectismos innecesarios. *Ad Astra* nos muestra un viaje por el espacio exterior, aunque paradójicamente el recorrido que realmente importa es el que hace el protagonista a nivel interno. Con un excelente Brad Pitt, de una iconicidad extraordinaria, en estado de gracia, *Ad Astra* orbita alrededor de la alargada sombra de un padre sobre su hijo

con un conflicto que trasciende más allá de las estrellas.

Esto no quiere decir que *Ad Astra* no tenga acción, hay alguna que otra escena trepidante. A destacar en este sentido están la escena de apertura de la cinta y la persecución de *buggies* en la luna, pero otras, como una con ciertos animales, son difíciles de encajar, por lo poco que aportan al desarrollo. Y es que, cuando *Ad Astra* necesita velocidad, James Gray se la da y nos hace sentir dentro de la acción. De igual modo, tampoco le falta cierta crítica a nuestra forma colonizadora: en la estación donde alunizan los viajes comerciales y turísticos, los hombres han construido una suerte de aeropuerto lunar con los mismos comercios y las mismas y absurdas formas de matar el tiempo que en la Tierra. La voz en *off* del personaje de Brad Pitt lo constata: siempre terminamos recreando aquello de lo que buscábamos huir. La gran aventura, el gran viaje de la humanidad, en el fondo, no es nada de nada. “Somos todo lo que tenemos”, dirá Roy en los confines del Universo, con un gran sentimiento de decepción.

El astronauta como “héroe depresivo/traumatizado” ya era la idea fuerte del *First Man* (2018) de Damien Chazelle. Pitt, cuyo personaje ha aprendido a no sen-



tir nada, a permanecer absolutamente solo e impenetrable, hasta el punto de no sentir jamás acelerar su pulso, añade algo en relación al Neil Armstrong de Ryan Gosling y su pulsión de desaparición en la Luna; una forma de tristeza todavía más profunda: la de haber querido atravesar el espacio, como la vida, sin que nada ni nadie le toque. *“Espero con impaciencia el momento en que dejaré de estar solo”*, termina por decir, desesperado. En las investigaciones inconclusas del padre de Roy, varias imágenes fascinantes nos muestran la superficie de diversos planetas: no había nada, de nuevo, la decepción.

Esta bella y magnética mirada a las estrellas y al interior de lo humano ratifican a Gray como uno de los grandes autores del cine norteamericano contemporáneo. ■

**Título en V.O:** Ad Astra.

**Director:** James Gray.

**Año:** 2019.

**País:** EE.UU.

**Guion:** James Gray, Ethan Gross.

**Duración:** 122 m.

**Reparto:** Brad Pitt, Tommy Lee Jones, Donald Sutherland, Ruth Negga, Liv Tyler, John Finn, Kayla Adams, Kimmy.

**Género:** Ciencia ficción. Drama. Thriller. Aventura espacial. Supervivencia.

**Web oficial:**

<https://www.foxmovies.com/movies/ad-astra>

# Tormentas afectivas \*

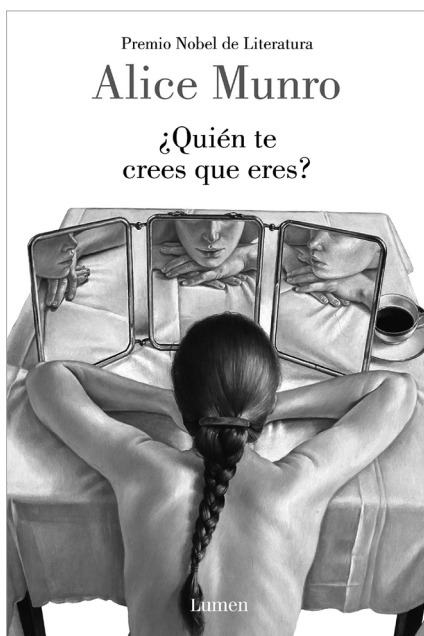
Fátima Uríbarri

Periodista

E-mail: fauribarri@gmail.com

La tienda es pequeña, con un mostrador revenido. Una cortinilla la conecta con la cocina de la casucha. Así se puede uno enterar enseguida de si ha entrado alguien. La cocina es pegajosa, no por falta de higiene, sino por viejuna. El suelo es de linóleo, hay pocos utensilios y están quemados de tanto uso.

La casita tiene dos pisos. El padre está arriba, se le oye toser. En la cocina discuten Rose y Flo, su madrastra. La niña planta cara. Es respondona y al principio de la discusión lleva la batuta: castiga a Flo con sus silencios o con contestaciones afiladas. Pero Flo llama al padre. Insiste tanto que el hombre acaba bajando a solucionar el conflicto. Se quita el cinturón y se desata una violencia atroz para la que los lectores no estábamos preparados. Los acontecimientos se desarrollan de una manera impre-



vista. Vemos los hechos y a la vez escuchamos las mentes de Flo y la de Rose y nada de lo que ocurre en ellas es previsible.

\* ALICE MUNRO, *¿Quién te crees que eres?*, Editorial Lumen, Barcelona 2019, 308 pp. ISBN: 978-84-264-0266-1.

Rose, por ejemplo, no se explica que todo siga igual con lo que le está sucediendo: el linóleo sigue ahí y el calendario con el molino y el arroyo y los árboles otoñales “y los viejos y serviciales cacharros de cocina” también siguen ahí.

Esto sucede en *Palizas soberanas*, el primero de los relatos que conforman *¿Quién te crees que eres?* Su autora, la escritora canadiense Alice Munro –premio Nobel de Literatura en 2013– es especialista en relatos. Los que se recogen en este libro se podrían leer de manera independiente, pero si se leen seguidos completan una novela en la que se narra la vida de Rose.

Los primeros relatos se centran en la relación entre Rose y su madrastra Flo. Son dos personajes extraordinarios. Vivos. Contradictorios. Con sus luces y sus sombras. Es una de las grandes virtudes de Alice Munro, su maestría en desentrañar las complejidades psicológicas. Sus personajes no son blancos ni negros, buenos ni malos. Son reales.

Si en algo destaca esta escritora que ha contado muchas veces que en realidad ella es un ama de casa que empezó a escribir en su cocina es por su habilidad asombrosa en manejar la falsa sencillez. Cuando la academia sueca le otorgó el Pre-

mio Nobel uno de los motivos que destacaron fue el excelente realismo psicológico que contienen sus relatos.

Alice Munro es autora de libros de cuentos como *Amistad de juventud*, *El amor de una mujer generosa*, *El progreso del amor*, *Secretos a voces*, *Escapada*, *Las lunas de Júpiter*, *Odio*, *amistad*, *noviazgo*, *amor*, *matrimonio* y *Demasiada felicidad*, entre otros.

Sus cuentos suelen ser historias de pueblo que contienen todo, igual que sucede en las tragedias de Shakespeare y en la gran literatura. En los que componen *¿Quién te crees que eres?* se explica qué es ser adolescente, se muestra el peso de sentirse vulnerable, la fuerza de los anhelos, las heridas del amor... “El amor te despoja del mundo”, dice Alice Munro. Y lo hace de una manera infalible. Siempre: cuando el amor va bien y cuando va mal.

Alice Munro vivió de niña en una granja al oeste de Ontario, la provincia canadiense de su pueblo natal, Wingham. Eran tiempos duros, de depresión: Alice nació en 1931. Esa atmósfera de escasez y aspereza y ese mundo rural curtido por el frío y lo adusto es esencial en su obra. En *¿Quién te crees que eres?* hay perfectas descripciones de cómo es la vida en una casita de un pueblo pobre de

Ontario. Se cuenta, por ejemplo, que llega un día en el que se puede dejar abierta la puerta de casa “en la dulce y breve temporada entre la escarcha y las moscas”.

Se explica también lo distintas que son las percepciones en los pueblos frente a las ciudades: “En una ciudad habría parecido vulgar, aquí la gente la tenía por una mujer extravagante pero sofisticada, emblema de un mundo legendario de distinción”. Cuando se nace pobre y campesino y luego uno progresa y se adentra en otros mundos se perciben los fosos inexpugnables que te separan de los otros. Lo siente Rose frente a la familia de Patrick, el chico rico que conoce en la Universidad: “Patrick y sus hermanas nunca habían tenido que agachar la cabeza y pulirse y ganarse favores en el mundo, nunca tendrían que hacerlo”.

Son las emociones profundas que tan bien describe Alice Munro, esa realidad invisible que marca a sus personajes. Porque cuando Rose siente que ha superado esa etapa pobre de su vida y está “segura de haber escapado, una capa de lealtad y amparo se endurecía alrededor de sus recuerdos”.

La atmósfera es fundamental en los relatos de Alice Munro. Pasan cosas en la cocina, en la escuela, en

la parroquia, el hogar del jubilado, una residencia de ancianos, una granja... Y Munro traslada allí a los lectores con apenas unos brochazos certeros.

No hacen falta florituras. No le van a esta escritora. Ni a sus personajes. En *¿Quién te crees que eres?* reinan Flo y Rose. Flo se crió en las granjas de las montañas. Lo que se va sabiendo de ella (¡qué infancia terrible!) despierta ternura hacia ella. Pero Flo no quiere ternura, de eso nada.

La literatura de Alice Munro tiene –como la de Flannery O’Connor y Carson McCullers– un punto de aspereza. Estas tres narradoras americanas despliegan en sus textos una tristeza amarga y una enorme agudeza. Son campeonas en destripar la vulnerabilidad sin ñoñerías.

Qué bien se aprecia en los relatos iniciales de este libro. Son terribles las experiencias escolares que describe Rose. Allí no hay compasión. La realidad es descarnada y brutal. Impera un espíritu anárquico y maligno. El objetivo es sobrevivir, y para ello lo mejor es pasar desapercibido. “Aprender a sobrevivir, a pesar de la cobardía y la cautela, de los sustos y la aprensión, no es lo mismo que ser desdichado. Y además es interesante”, escribe Alice Munro.

No hay piedad. La realidad es dura. E imprevisible. Si el lector se ha creído que conoce a Rose está muy equivocado. Esto no es *La casa de la pradera*. La chica va creciendo y se entreveran sus contradicciones.

En *Cisnes silvestres*, por ejemplo, Rose viaja por primera vez sola en tren. Va a Toronto. En la estación Flo le advierte sobre los peligros de una jovencita que viaja sola y le da una propina al revisor para que cuide de la niña.

Rose está feliz de viajar. Y asustada. Todo es nuevo. Se asoma al vértigo de la libertad. Y le sucede una cosa inquietante en el viaje. Los lectores esperamos

una reacción por su parte. No es la esperada, por supuesto. Es sorprendente.

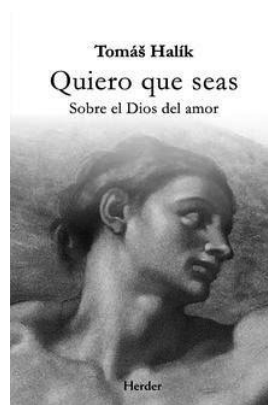
Ha confesado Alice Munro que su propósito es que “todo lo que cuente la historia conmueva al lector”. Lo consigue incluso cuando nos despista con esos giros inesperados que lejos de resultar inverosímiles suman verdad y autentifican a los personajes.

Hay historias que no te puedes creer que sean inventadas. Es una de las máximas loas que se pueden realizar sobre una creación de ficción. Y es una de las primeras reflexiones que surgen tras la lectura de *¿Quién te crees que eres?* Rose y Flo son reales. ■

## Libros

HALÍK, Tomáš: *Quiero que seas. Sobre el Dios del amor*, Herder, Barcelona 2018, 240 pp. ISBN: 9788425438684.

“Te amo, quiero que seas” es la frase atribuida a san Agustín que inspira el título de esta obra. A lo largo de los 14 capítulos que conforman el libro, Tomáš Halík reflexiona sobre la fe desde el amor a Dios y al prójimo, entendido desde esta máxima de querer que el otro sea. En palabras del autor, “El problema espiritual crucial de nuestro tiempo no es *demostrar la fe a ‘los vacilantes’* (en el sentido de convencerlos de la existencia de Dios), sino una vez más *unir la fe y el amor*, porque solo esa fe es una fe viva y convincente” (p. 201, cursivas en el original). El texto, planteado desde un horizonte explícitamente creyente, es accesible para “todos los públicos” y especialmente respetuoso y delicado hacia aquellos que no comparten la fe de su autor.



La reflexión tiene coherencia y cohesión, pero la estructura del escrito no parece muy rígida: Halík va desgranando cuestiones relacionadas con las anteriores, de manera que el texto fluye avanzando a la vez que retomando aspectos tratados en los capítulos precedentes. Como señala al final, fue escrito en dos retiros en la ermita de un monasterio contemplativo, y se nota, pues, aunque no falta rigor teológico, las palabras tienen un regusto espiritual y conducen fácilmente a la meditación personal.

Señalemos brevemente el contenido de la obra apuntando a la idea central de cada uno de sus capítulos. El primero, “Amor: desde dónde y hacia dónde”, funciona como la introducción al libro. El autor explica que el horizonte desde el que está planteada la obra es el amor, entendido como amor a Dios y como amor al prójimo. La piedra de toque de ese amor es el amor al enemigo, pues en él se supera realmente el egoísmo y se sale completamente al otro.

El segundo capítulo, “A la espera de la segunda palabra”, aborda la trascendencia de Dios y la necesidad que tiene el ser humano de mantenerse siempre en búsqueda. Por ello, la revelación es siempre progresiva, y no podemos quedarnos con el inicio de ella, sino esperar siempre “la segunda palabra” de Dios.

El siguiente capítulo, “¿Tiene el amor prioridad sobre la fe?”, más que responder tal cual a esta pregunta, reinterpreta la relación entre fe y amor, haciendo ver que la fe no es “creer que Dios existe”, sino creer en el amor, de manera que ambas virtudes están íntimamente vinculadas.

El cuarto y el sexto tienen mucha relación, puesto que, mientras el cuarto se refiere a “La lejanía de Dios”, el sexto se detiene en su cercanía (“La cercanía de Dios”). Halík hace ver lo importante que es respetar la trascendencia divina y no pretender hacernos un dios a nuestra medida, pero también señala que el Dios trascendente se nos hace cercano en el amor al prójimo. La conclusión del sexto capítulo puede funcionar casi como una conclusión de toda la obra: “*Amamos realmente aquello a lo que somos capaces de dar prioridad sobre el yo. [...] Dios es el abismo en el que entramos cuando nos trascendemos a nosotros mismos en el amor*” (p. 121, cursivas en el original).

El quinto capítulo, “Quiero que seas”, es el quicio de todo el texto. En él se subraya que la cuestión decisiva para la vida espiritual y religiosa no es tanto si Dios existe o no existe (desde un punto de vista especulativo), sino si se quiere que Dios sea, y, más aún, que Dios sea Dios. Si así lo quiere el ser humano, debe ser consciente de que para que Dios sea Dios él debe no serlo.

Saltando al séptimo capítulo, “Una puerta abierta”, encontramos aquí la reflexión más cristológica de toda la obra. Cristo es entendido como la puerta abierta hacia Dios, una puerta en la que coinciden el mandamiento de amar a Dios con el de amar al prójimo. De esta manera, el autor reinterpreta cristológicamente la tesis que lleva defendiendo desde el principio, a saber, la no separabilidad del amor a Dios y del amor al prójimo (aunque haya que distinguirlos).

Todo lo anterior ya va dirigiendo a la tesis del octavo capítulo (“El engañoso estanque de Narciso”), pues la da por supuesta: “Lo contrario del amor no es el odio, sino el narcisismo. Lo contrario de la fe no es el ateísmo, sino la autodeificación” (p. 139). Para amar, sostiene Halík, hay que salir de uno mismo. El narcisismo es lo que nos encierra y nos impide amar. Con todo, no se trata de una ausencia de amor por uno mismo, que es necesario, sino de una mala comprensión del mismo.

En el siguiente capítulo, “¿Es la tolerancia nuestra última palabra?”, el autor valora la virtud de la tolerancia, pero señala que no debe ser la última palabra del cristiano. Al enemigo no solo hay que “aguantarlo”, sino amarlo. Esto da pie a la reflexión del capítulo décimo, “Amar a los enemigos”, que es la prueba definitiva del amor.



El capítulo titulado “Si no hubiera cielo ni infierno” aborda cuestiones de teodicea y escatología. Halík defiende el amor de Dios a pesar de la existencia del mal y apuesta por una religiosidad no marcada por el miedo. En el siguiente, “¿Amar al mundo?”, reflexiona sobre el mandato evangélico de estar en el mundo sin ser del mundo, desde el leitmotiv de Teilhard de Chardin “el amor es la única fuerza que puede unificar las cosas sin destruirlas” (p. 211). En “Más fuerte que la muerte” se trata sobre el carácter absoluto del amor, que lleva a la esperanza en que el amado no morirá.

Finalmente, en el capítulo decimocuarto, “La danza del amor”, Halík entiende el amor trinitario como un amor “en danza” y defiende cómo el amor humano puede participar de ella.

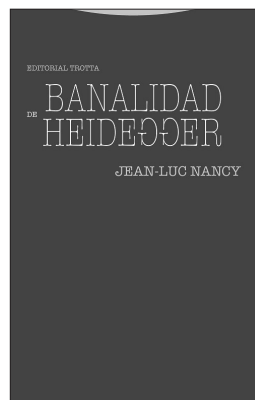
El estilo de la obra es sencillo, ágil y sugerente, por lo que el texto es accesible para prácticamente todo tipo de lectores. El talante dialogante del autor permite que, se tenga el credo y las ideas que se tenga, el libro resulte interesante para quien entabla un diálogo con él. Esto no quita que la reflexión sea profunda y que beba de la mejor teología, así como el pequeño número de citas no quita rigor al pensamiento. Halík ha conseguido transmitir ideas de mucho calado de manera diáfana y atrayente. En suma, *Quiero que seas* es un libro para pensar, pero también para disfrutar, saborear y orar.

Marta MEDINA BALGUERÍAS

Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

NANCY, Jean-Luc: *Banalidad de Heidegger*, Editorial Trotta, Madrid 2019, 93 pp. ISBN: 978-84-9879-781-7.

En el contexto de la publicación en los últimos años de los *Cuadernos negros* de Heidegger, Nancy introduce una reflexión que intenta evitar las censuras precipitadas dirigidas a un filósofo clave para el pensamiento contemporáneo. El objetivo de este libro no es relativizar el antisemitismo de Heidegger, sino ahondar en sus raíces y descubrir qué le llevó a banalizar el sentimiento antisemita. En la “Coda” del libro que nos ocupa, Nancy sostiene que hay que denunciar el antisemitismo de Heidegger, pero sin dejar de leerlo, porque forma parte de nuestra historia: su pensamiento no surge de la nada, sino de un contexto,



que es la cultura Occidental. Leer a Heidegger es descubrir también una parte de nosotros mismos.

Nancy utiliza en este libro el concepto de banalidad, recordando a Hannah Arendt, para nombrar el modo en que el antisemitismo quedó impregnado en la mentalidad pública, hasta el punto de convertirse en un hábito mental y de comportamiento. Eichmann se consideraba a sí mismo un ciudadano cumplidor de la ley. Esto pudo darse porque previamente se banalizó el sentido de las leyes y la maquinaria del tercer Reich. Para que se dé la banalización, hay por un lado una consolidación de un sentimiento y, por otro, una eufemización del lenguaje.

Nancy considera que Heidegger contribuyó a esta banalización con su pensamiento fundacional y escatológico (destinal). Para el pensador alemán, hubo un primer comienzo, el natural, que vendrá seguido de un segundo comienzo: la apertura a la verdad. El despliegue natural del primer comienzo se concreta en el mero producir, el desarrollo técnico... El segundo comienzo exige recomenzar, para que no haya mera producción, sino acción y pensamiento. Este segundo comienzo se dará en la historia de la mano de un pueblo, no de una raza. Para Heidegger, la raza despliega lo natural; el pueblo, lo espiritual. La raza nace por naturaleza; el pueblo, por la relación con la divinidad, es fruto de un encuentro con Dios en el que la humanidad decide "fundar la esencia de la verdad" (p. 22). Esta era, según él, la tarea del pueblo alemán, que se traicionó a sí mismo al no lograrlo.

El antisemitismo de Heidegger no es racial, según esto, sino historial. Nancy quiere con este análisis indagar en las razones profundas para condenar al pensador alemán, con independencia de que se emita un juicio moral. Considera que comprender a Heidegger nos ayudará a comprender la deriva del mundo moderno, entendido como un modo de configurar la acción y la búsqueda de sentido. Renunciar al estudio de su obra supone cometer un doble error: creer que el nazismo (o el fascismo) no plantea problemas filosóficos, sino que únicamente pide una condena moral; y considerar que Heidegger era un mero nazi, cuando no fue así, pues despreció el nazismo por basarse en el concepto de raza.

¿Cómo entender entonces el antisemitismo o "archifascismo" de Heidegger? Para el filósofo alemán, el pueblo judío representa la vulgaridad y la banalización del mundo: su desarraigo le permite poner lo que le rodea a su servicio (a través del cálculo, la técnica...). El pueblo judío reclama para sí un principio racial naturalista y de este modo contribuye al "desarraigo del ser" en el que está sumido Occidente. Olvidar el ser es olvidar la herencia, el origen griego. En Roma se dio este olvido y la mezcolanza de los pueblos (marca el inicio de la confusión de la humanidad). Para Heidegger, el lugar de la humanidad no alienada es la historia: "el acaecer de los acontecimientos en cuanto que pueden hacer posible el decidir(se) respecto al «ser»" (p. 30).

Cada existencia debe abrirse a la cuestión del ser en un sentido propio. Pero la figura judía deja al mundo sin tierra ni suelo: queda al margen de la historia, impi-

diendo así la historialidad de Occidente (no son el “ser-en-el-mundo” que define a la existencia propia, según Heidegger). Destruir el judaísmo es destruir Occidente (en su versión desarraigada), para que pueda recomenzar. ¿Qué tipo de sacrificio se les pide a los judíos para que llegue esta novedad? Este podía ir desde la conversión al cristianismo (como sugería el antisemitismo de Kant, a modo de eutanasia), hasta la (auto)aniquilación.

Como señala Nancy en el comentario final (III. “Añadido a Banalidad de Heidegger”), para Heidegger el cristianismo debió haber resistido a la decadencia de Occidente, pero se pervirtió cuando entró en el cálculo de las posibilidades de dominación. El cristianismo terminó culpando al judaísmo de todo lo que amenazaba su identidad. Occidente necesitaba, para definirse a sí mismo, señalar como enemigo todo lo demás. El pensamiento de Heidegger es en el fondo una defensa de la necesidad del antisemitismo en Occidente (del sacrificio del pueblo carente de suelo y de historia).

No es fácil determinar si es el antisemitismo el que configura este pensamiento o si es este pensamiento el que lleva a justificar el antisemitismo. A pesar de ser un pensador, Heidegger no se preguntó por las razones y los orígenes del antisemitismo -cuestionó el racial, pero naturalizó el historial-. No hizo público su antisemitismo historial, para que los nazis no lo identificaran con su antisemitismo racial. Como afirma Nancy, “se dejó arrastrar y entontecerse por la peor de las más odiosas banalidades”: la obsesión por lo inicial y el odio de Occidente a sí mismo por haberlo olvidado (p. 58).

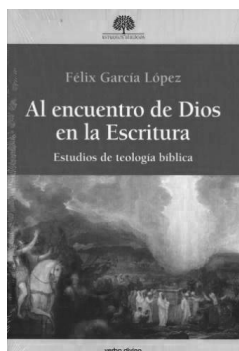
Autores como Lévinas, Foucault o Derrida, pensadores de la alteridad y la multiplicidad, partieron de la crítica de Heidegger a la visión progresiva de la historia, pero se alejaron de su antisemitismo. Reconocieron la lucidez del pensador alemán en la descripción de la decadencia de Occidente y el olvido del ser, pero se alejaron de sus propuestas. Estos autores lograron introducir en la tradición griega el concepto judío de alteridad, desarrollado por filósofos contemporáneos de Heidegger como Cohen, Rosenzweig, Buber o Benjamin.

Nancy reconoce que el antisemitismo sigue estando presente y que está agravándose. Por ello cree que “no basta con condenar la ignominia del antisemitismo: hay que arrojar luz sobre sus raíces” (p. 74), y eso pasa por analizar el corazón de nuestra cultura. Tampoco es suficiente con denunciar la violencia ejercida contra otros pueblos o grupos sociales, hay que buscar cuál es la fuente sacrificial que la inspira.

Occidente debe aprender a existir sin quedar encerrado en una única noción de ser o de destino. En este sentido, frente al concepto monolítico de destino del nazismo y de Heidegger, Derrida introdujo un nuevo concepto: la “destinerrancia”, para referirse a un destino sin lugar, expresado en el continuo error. Se trata, según Nancy, de una posibilidad para la humanidad mucho más abierta, plural y dinámica, que cabe explorar y recorrer.

Olga BELMONTE GARCÍA

GARCÍA LÓPEZ, Félix: *Al encuentro de Dios en la Escritura. Estudios de teología bíblica*, Verbo Divino, Estella 2018, 249 pp. ISBN: 978-84-9073-433-9.



**N**o es raro que, como dice el refranero, un árbol nos impida ver el bosque. Saber mucho de una temática determinada a veces nos incapacita para mantener una visión global más amplia. No es el caso de Félix García López que, siendo posiblemente el mayor especialista del Deuteronomio en España, en este libro evidencia su capacidad de ofrecer una mirada panorámica al conjunto de la Escritura.

Los doce capítulos de esta obra se distribuyen en tres partes distintas. La primera sección es de tipo introductorio y está configurado por dos capítulos.

Desde que la teología del Antiguo Testamento adquirió carta de ciudadanía y se independizó de la Historia de Israel se han multiplicado los esfuerzos por responder a la inquietud de conseguir una visión global de la Escritura. El primer capítulo ofrece un recorrido por las diversas propuestas que se han realizado, prestando atención a aquellas que han adquirido una especial relevancia en el último cuarto de siglo. Así, al presentar las principales tendencias, se hace patente cómo el modo de interpretar la Biblia ha caminado de la mano con las diferentes corrientes intelectuales de cada época.

A la forma de referirse a Dios en la Biblia se dedica el segundo capítulo. Va presentando el modo en que se habla de YHWH en algunos de los distintos géneros literarios del Antiguo Testamento y prestando una especial atención a la imagen del Señor como Rey. Concluye recordando que la lectura creyente de la Escritura debería atender tanto a la dimensión ético-teológica como a la estética y literaria.

Los siguientes ocho capítulos conforman una segunda parte de marcado carácter exegético y teológico. Esta se inicia con un capítulo sobre la identidad de Dios. En él se aborda la carga significativa que adquiere el "Nombre" de Dios y de Jesucristo en la mentalidad bíblica, así como las consecuencias prácticas que implica *santificar* sus nombres. A la cuestión del monoteísmo se dedica el cuarto capítulo. En primer lugar García López presenta la hipótesis tradicional. Esta postula que el monoteísmo era un elemento característico de la religión de Israel desde sus inicios y que, al mezclarse con pueblos cananeos, cayó en un sincretismo que tuvo que ser purificado. El autor muestra cómo los estudios arqueológicos e históricos actuales han desmentido esta imagen idealizada de los orígenes y ha hecho evidente que el monoteísmo terminó por fraguarse después del exilio babilónico.

El quinto capítulo está consagrado al modo en que se desarrolló en la historia de Israel y cómo se articula en la Biblia la dimensión histórica y la trascendente de la salvación divina. Muchas de las dificultades que genera el Antiguo Testamento en algunos creyentes se debe a la violencia que impera en bastantes de sus pasajes. Esta cuestión se aborda en el sexto capítulo, en el que se analiza la percepción bíblica de la paz, que es mucho más amplia que la simple ausencia de guerra.

Hablar de la divinidad como Padre no es una imagen ajena al Antiguo Oriente Próximo. A la paternidad-maternidad divina y cómo aparece expresado a lo largo de la Escritura se dedica el séptimo capítulo, mostrando que el amor de Dios supera al humano y tiene rasgos maternos. Con la prohibición de representar a YHWH o aniconismo, sucede algo similar al monoteísmo. El modo idílico en que Israel imagina sus orígenes queda desmentido por la arqueología y los estudios históricos. Así, el autor muestra en el octavo capítulo cómo produjo la evolución en el judaísmo: desde las probables representaciones de YHWH en los orígenes hasta su prohibición y sustitución por la Torá.

Un concepto tan teológico como el de la Alianza no está exento de sus connotaciones políticas. El autor demuestra esta cuestión en el capítulo noveno, donde plantea el carácter subversivo que implica emplear unas fórmulas semejantes a las de los *tratados de vasallaje* de Asiria para expresar el vínculo que une a Dios con su pueblo. La Alianza encuentra su contrapunto neotestamentario en el discurso de despedida que el cuarto evangelio pone en labios de Jesús. Esta parte concluye con un capítulo, el décimo, que analiza Dt 8 y presenta a YHWH como fuente de vida.

La tercera parte del libro, de carácter conclusivo, está compuesta por dos capítulos de carácter más teológico. El primero de ellos se ocupa, por una parte, del impulso para la Sagrada Escritura que supuso la *Dei Verbum* y, por otra parte, de la cuestión sobre cómo articular la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento. En continuidad con esta temática se mueve el último capítulo. En él se plantea la relación entre Jesucristo y la Escritura.

García López apuesta por una teología bíblica que combine tres elementos: el análisis histórico-literario, la síntesis teológica y la vinculación con el mundo actual (p. 38). Sobre estos tres ejes construye este libro, aunando en sus líneas el rigor académico, una mirada teológica amplia y constantes intentos de acercarse al creyente “de a pie”. Los destinatarios preferenciales de esta obra son cristianos que, sin necesidad de poseer conocimientos bíblicos previos, se sienten inquietos ante la Escritura y el Dios que se revela en Ella.

Con todo, algún capítulo no deja tan claro esa inquietud pastoral que caracteriza el conjunto de la obra. Es lo que sucede con el capítulo décimo, que contrasta mucho con los anteriores. En él abundan las referencias bíblicas más técnicas y resulta árido para un lector medio. Con todo, este capítulo desentona del conjunto y se convierte en una excepción que no oscurece el marcado carácter pastoral del libro.

Es de valorar el reto que supone ofrecer una visión panorámica y rigurosa de temas complejos sin caer en simplismos, objetivo que García López logra. Muestra con claridad, además, la relevancia del contexto cultural y de los descubrimientos arqueológicos para comprender el Antiguo Testamento. Estamos ante un libro claro, interesante, serio y muy recomendable.

Ianire ANGULO ORDORIKA  
Facultad de Teología de Granada

**BECERRA, Beatriz: *Eres liberal y no lo sabes. Un manifiesto europeo por el progreso y la convivencia frente al populismo y el nacionalismo*, Deusto, Barcelona 2018, 231 pp. ISBN: 978-84-234-2969-1.**



**B**eatriz Becerra, ex eurodiputada por Unión Progreso y Democracia, nos ofrece una obra muy sugerente en la que hace una radiografía del (complejo) panorama nacional e internacional actual. La autora se muestra valiente a lo largo de las más de 200 páginas de que consta el libro, apostando por unas ideas y rebatiendo con argumentos aquellas otras con las que no está de acuerdo.

Cabe precisar que, si bien el título podría apuntar a una suerte de tratado sobre el liberalismo, diseccionando sus principales teorías y autores, la realidad es otra bien distinta. En efecto, Becerra se declara liberal y explica los motivos de tal elección sin caer en un dogmatismo de cortas miras. Esta afirmación se aprecia en la defensa a ultranza

que realiza del consenso y del gradualismo como medios para introducir reformas en la sociedad.

En íntima relación con esta idea, no cree en fórmulas balsámicas derivadas de la ingeniería social ya que aquéllas únicamente conducen al totalitarismo. La historia avala tal punto de vista: “en 1989 cayó el Muro de Berlín, y a finales de 1991 se desintegró la Unión Soviética. Las economías occidentales sufrieron un importante choque a mediados de los años 70 con la crisis del petróleo, pero lograron superarla, mientras que, desde los años 70, las economías planificadas del bloque comunista habían entrado en una situación de deterioro irreversible” (p. 167).

En consecuencia, rechaza cualquier construcción política realizada desde arriba pues cuando se ha aplicado tal metodología, el resultado han sido regímenes tota-

litaros incapaces de generar prosperidad, pero “muy aptos” a la hora de destruir las libertades individuales. Cuando aborda esta peliaguda cuestión, la autora se centra en el comunismo, ideología a la que radiografía sin tapujos: “sabemos que el comunismo fracasó en medio de un colapso estruendoso entre los años 1989-1991. Se produjo entonces el desmoronamiento de unos regímenes ineficientes hasta el ridículo, represivos hasta el genocidio e incapaces de modernizarse ni de ofrecer a sus súbditos un horizonte ambicioso” (p. 118). Por tanto, como buena liberal, Beatriz Becerra considera que el individuo es el motor de la historia y del progreso, mientras que el rol del Estado tiene que ser restringido, en ningún caso anulado por completo como exigen los libertarios.

A largo de la obra, la autora pone en valor aspectos fundamentales que caracterizan al liberalismo, como el libre comercio y el binomio indisoluble formado por libertad y responsabilidad. En este sentido, Becerra no habla en abstracto, sino que brinda ejemplos, fácilmente perceptibles por el lector, de lo que ella entiende por liberalismo, dentro de los cuales sobresale uno: el proyecto de integración europea.

En efecto, la apología que hace del liberalismo se encuentra vinculada a su defensa de la Unión Europea. Como resultado, hallamos un europeísmo militante sólidamente fundamentado y necesario en tanto en cuanto Beatriz Becerra realiza recordatorios muy pertinentes del pasado inmediato que deben ser tomados en consideración en el presente. Uno de ellos alude a la incapacidad del Estado-nación para responder de manera eficaz a los retos derivados del terrorismo global, del cambio climático y de la emergencia de nuevos gigantes como China e India, de ahí la obligatoriedad de la cooperación entre los miembros de la UE. Igualmente, insiste en que el proyecto de integración europea no ha tenido nunca una finalidad exclusivamente económica: “nos planteamos ahora cómo mejorar nuestra política exterior y de defensa, qué modelo social deseamos, cómo lograr la igualdad de derechos en toda la Unión y todo empezó con un acuerdo comercial” (p. 83).

No obstante, aunque la historia de la Unión Europea ha estado marcada por el éxito, esto no implica que no haya tenido que sortear numerosos obstáculos. Becerra alude a algunos de ellos, distinguiendo dos planos de análisis complementarios. Por un lado, enumera las dificultades por las que transitó la CEE durante los años 70 (crisis económica, deterioro del Estado de bienestar, desarrollo de un terrorismo local que se cobró miles de víctimas...). Por otro lado, disecciona al gran rival del liberalismo (y, por tanto, de la UE) en los últimos años: el populismo. Como referentes de este último se centra principalmente en el Brexit y en la victoria electoral de Donald Trump, ya que ambos fenómenos significaron un golpe contundente en los cimientos sobre los que se había asentado el orden liberal a ambos lados del Atlántico tras el final de la Segunda Guerra Mundial.

En este sentido, la autora no se deja atrapar por los riesgos derivados del binomio Trump-Brexit, sino que ve en él una ventana de oportunidad para la Unión Europea, por ejemplo en las cuestiones relativas a la política de seguridad y la defen-



sa. De una manera más particular, Becerra destaca el europeísmo de nuevo cuño representado por Macron cuya victoria electoral frente a la candidata eurófoba Marine Le Pen interpreta en clave europea.

Con todo ello, la Unión Europea no es un proyecto acabado; de hecho, está lejos de serlo. Al respecto, resulta de gran valor la parte final de la obra en la cual participan algunos compañeros de la autora en el grupo parlamentario europeo ALDE. Todos ellos coinciden en señalar la trascendencia de la construcción europea pero también ciertos déficits que han percibido en su funcionamiento y que exigen ser solventados urgentemente ya que de lo contrario podrían provocar un aumento de la desafección entre la ciudadanía. En este punto, encontramos un listado que contiene asuntos de enjundia: desde la necesidad de limitar el exceso de burocratismo y opacidad en el funcionamiento de las instituciones comunitarias hasta la obligatoriedad de atajar el problema migratorio, pasando por resolver las cuestiones relativas al cambio climático o la pobreza energética.

Alfredo CRESPO ALCÁZAR

Profesor de la Universidad Antonio de Nebrija (Madrid) y de la Universidad Internacional de Valencia (VIU)

YLLA, Lluís (Ed.): *Itinerarios interiores*, Fragmenta, Barcelona 2019, 124 pp. ISBN: 978-84-17796-06-8.



Nos encontramos ante un libro contracorriente de principio a fin. Pequeño en formato, el contenido de sus páginas lo convierte en un libro de gran volumen, si se pesa con los parámetros del sosiego que disfruta de cada palabra. Esta es una de las características que hace recomendable su lectura en nuestro tiempo, el ser una invitación al detenimiento. Ante el sonido precipitado del día a día, la lectura rápida de textos cortos en los medios, la instantaneidad de la información, el consumo del arte más que su disfrute, los diversos cultos al cuerpo, el vertiginoso avance de la ciencia, la percepción del tiempo y el espacio mediada por la tecnología, se nos abre en este libro un abanico de temas, contrapuntísticos entre sí y respecto a la vivencia actual de los temas presentados: silencio, palabra, sabiduría, arte, corporalidad, ciencia, tiempo y espacio.

En el fragor de la vida cotidiana uno tiene la sensación de pasar nada más de puntillas por lugares, experiencias, e, incluso, por personas, cuando un paseo deteni-

do y atento puede ser ocasión para crecer verdaderamente como personas para uno y para los demás, con uno y con los otros. Esta es una de las sugerencias de este libro, la de caminar por la vida siendo conscientes de estar trazando con cada paso un itinerario hacia el interior personal en compañía de otros interiores, sin prisa, pero sin pausa.

Lo primero es guardar silencio para escuchar, para dejar espacio libre a lo que en ausencia de nuestros ruidos están intentando decirnos los ecos de la verdad, como nos dice Pablo d'Ors en el primer capítulo del libro. Después, la palabra, creadora de vínculos, de pensamientos, de relaciones, y que, por tanto, como nos enseña Ruth Galve, merece la pena ser cuidada, porque en ese cuidado va implícita la atención al otro y la honestidad con nosotros mismos, con nuestra realidad interior y nuestro verdadero yo. Las palabras pueden ir, y van, tantas veces acompañadas de interrogantes, aspirantes a una respuesta, a un saber sobre una duda. Son la puerta a la sabiduría de la que nos habla Ricardo Pini-lla. Esta amiga deseada es descrita de forma tan sencilla, que de bastión infranqueable se transforma en afable compañera en las páginas de este capítulo. Su conquista se vislumbra como aventura fascinante, que conduce al interior, donde el hombre religioso puede encontrar la horma para sus preguntas: "el amor y la inocencia".

Un ejercicio de generosidad que no trata de saber para dominar, sino de saber para saborear la vida y así, como un don, brindársela a los demás. Una de las formas de realizar esta entrega de la vida al otro es el arte, el siguiente en este conjunto de itinerarios interiores. Si la vida es don, el arte es donación, y la obra de arte se convierte en escenario y en espacio de diálogo entre autor y espectador. Bellamente nos define este lugar que es el arte Cristina Álvarez con sus reflexiones y poesías, y también con sus imágenes, pues todo el libro está acompañado de sus creaciones pictóricas, ventanas abiertas hacia los caminos recorridos en estas 124 páginas. Y para caminar ¿qué tenemos sino el cuerpo? El cuerpo, sí, pero con su alma y sensaciones, con su interior y con su exterior, en encuentro insoslayable con el exterior, con el mundo.

Luis López hace al lector salir y entrar de su cuerpo, verlo por dentro y por fuera, en un ejercicio que ayuda a ponerlo en su lugar, o, al menos, intentarlo. Un punto de complejidad que nos recuerda el papel de la ciencia en nuestra vida, o el de nuestra vida para la ciencia. Es el tema que nos propone Ramón M. Nogués, cuyas palabras generan un saludable discurso humanizador de la ciencia, tras cuya lectura uno da un respiro de alivio y esperanza. Y, sin darse cuenta, el lector, llega al final del libro, el tiempo ha pasado volando y se ha podido perder la noción del espacio, parámetros plegables y desplegados que nos describe el editor del libro, Lluís Ylla.

En este espacio y tiempo se nos brinda la ocasión de caminar con el espíritu que alumbraba desde estas páginas, el del cuidado por la vida interior, sin olvidarnos del lugar que ocupamos y de con quienes lo hacemos, para peregrinar en compañía, no espalda con espalda como en un duelo, sino hombro con

hombro “hacia el jardín interior hecho de tús”. *Itinerarios interiores* es toda una pedagogía para la vida, una invitación a buscar el propio itinerario con el ánimo dispuesto a esperar, entre nieblas y borrascas, un “viento fuerte..., y un sitio, su sitio”.

Milagros GARCÍA VÁZQUEZ

## Otros libros

### *Arquitectura religiosa*

---

LÓPEZ ARIAS, Fernando: *Proyectar el espacio sagrado. Qué es y cómo se construye una iglesia*, EUNSA, Pamplona 2018, 302 pp. ISBN: 978-84-313-3276-1.



El tema del espacio litúrgico está ganando últimamente en interés y actualidad, por lo cual se agradecen publicaciones en castellano de esta envergadura. El autor es un presbítero malagueño incardinado en la Prelatura del Opus Dei, doctor en teología y arquitecto. También es autor del muy recomendable *Espacio litúrgico. Teología y arquitectura cristiana en el siglo XX* (Cuadernos Phase 230, CPL, Barcelona 2016). Mientras que aquella publicación era más teórica e histórica, ésta tiene una pretensión más práctica y espiritual con vistas al diálogo entre los actores que intervienen en la construcción de un espacio sagrado: comunidades parroquiales, comisiones diocesanas, obispos, párrocos, arquitectos, artistas, técnicos, etc.

Para poder construir una iglesia, hay que saber qué es: con mano diestra, el autor nos guía a partir de las acciones litúrgicas que tienen lugar en este templo. Sabe que el espacio no se define sólo por los objetos que contiene, sino que es un espacio que acoge *acciones* comunitarias: la proclamación de la Palabra, el silencio, el canto, la comunión, el perdón, el Viernes Santo, la vigilia pascual, la adoración eucarística, sacramentos y bendiciones. Su fuente principal son los libros litúrgicos. El autor comenta los gestos, las posturas y los espacios que ocupan los actores del drama litúrgico, sabiendo que “la asamblea litúrgica orgánicamente estructurada es un símbolo: a través de su forma y movimiento en el espacio se significa un contenido teológico concreto” (p. 110).

De tal modo, el primer capítulo deambula a través del espacio sagrado a partir de la Eucaristía, con sus especificidades a lo largo del año litúrgico, a través de los sacramentos hacia los sacramentales y la liturgia de las horas. Los dos capítulos restantes ofrecen un comentario teológico-litúrgico del rito de la dedicación de una iglesia, como el marco teológico de referencia para poder entender y proyectar un espacio litúrgico. Como arquitecto, teólogo y liturgista, el autor es el mejor situado para poder analizar el espacio litúrgico en su conjunto y en su complejidad, desde su función litúrgica y sin descartar su trasfondo simbólico.

Con este recorrido a la vez teológico y práctico, el autor elabora una auténtica y sencilla teología del espacio litúrgico. El espacio sagrado no es únicamente el trasfondo estático de una acción humana, sino que deviene “espacio vivo” porque acoge y crea espacio para el divino “ejercicio de la función sacerdotal de Jesucristo” (SC 7). De tal forma, el espacio participa en la función litúrgica de introducir en el Misterio que se celebra.

Para tal fin ayudan también una amplia bibliografía y numerosas imágenes en color de ejemplos históricos y contemporáneos, que, además de agilizar la lectura y situarla en marcos precisos y concretos, demuestran que las rúbricas y las exigencias litúrgicas no imponen una manera única y estática de proyectar el espacio litúrgico, sino que invitan a la creativa fidelidad.

En un tiempo en el que los cristianos ya no nos hacemos preguntas acerca de acciones litúrgicas que repetimos sin pensar siquiera, este libro permite acercarnos de un modo nuevo, espacial, a la Eucaristía y a la liturgia en general. Así descubrimos su rico trasfondo teológico, que permite encontrarnos de modo renovado con Jesucristo, centro y fuente viva de la liturgia y del espacio litúrgico. Por esto, este libro también se dirige a cualquier persona interesada en conocer mejor el espacio sagrado y su Misterio.  
—Bert DAELEMANS, SJ

---

### Filosofía

---

FUSARO, Diego: *Idealismo o barbarie. Por una filosofía de la acción*, Trotta, Madrid 2018, 176 pp. ISBN: 978-84-9879-740-4.

Quizá muchos de los acontecimientos que a diario nos llegan a través de los periódicos o del telediario sean síntomas de que el orden sociopolítico en que vivimos no es del todo definitivo; o, al menos, no en el grado que se le presuponía cuando se hablaba de que habíamos entrado en el *fin de la historia*. Ya son muchos los que comienzan a salir a las calles a defenderse frente a una realidad que les empobrece y va mermando sus derechos y posibilidades progresivamente. Ahora bien, con todo esto cabe preguntarse: ¿Es este sistema capitalista y neoliberal el mejor posible?



Diego Fusaro tiene claro que no; considera que el capitalismo convierte al hombre en una cosa más entre las cosas, oscureciendo la primacía de la vida humana frente al mundo social creado por ella. Y precisamente en este libro echa mano de la filosofía alemana (Fichte, Hegel y Marx) para defender el importante papel que el idealismo y las utopías pueden jugar en la defensa de la dignidad humana. El hombre no puede ser un mero espectador impotente (*homo videns*) frente al orden sociopolítico; sino que ha de tomar conciencia de que éste depende de él y de que, por lo tanto, no puede ni debe someterle mermando sus potencialidades. El desarrollo filosófico que el italiano hace para defender esta tesis podemos resumirlo, *grosso modo*, de la siguiente manera:

1. La realidad objetiva —el mundo humano— no puede entenderse como algo subsistente e independiente. Se trata más bien del resultado nunca definitivo de la acción del hombre a lo largo de la historia.
2. Sujeto y objeto —hombre y mundo— no son dos realidades enfrentadas; sino que constituyen una unidad, según la cual no hay objeto sin sujeto ni viceversa.
3. No tiene sentido, por lo tanto, el conformismo con *lo que hay*. El idealismo aleja al hombre de estas posiciones y le hace ver que lo ideal no es tan quimérico como creía. Existe la posibilidad de que el mundo sea diferente, de que las potencialidades se realicen; y esta posibilidad debe convertirse en el fin mismo de la historia.

Por lo tanto, podemos decir que este libro trata de aportar al lector un sólido armazón racional que le aparte de la resignación y le lance a trabajar y a pensar nuevas formas posibles de vivir. Y es que, como decía Campanella: *Homo non potest facere quod non credit posse facere*. No creo que el autor se proponga incentivar nuevas revoluciones, pero sí encender en la población sentimientos de inconformismo racionalmente fundados que le ayuden a ser crítica con el sistema y a intentar —en palabras del filósofo— *re-programar la sintaxis del mundo en el que vive*.

Diego Fusaro (1983) es un joven filósofo italiano, especialista en Filosofía de la Historia e Historia de Filosofía. Sus autores de referencia son Fichte, Hegel y Marx, además de los italianos Gramsci y Gentile; y su obra, en rasgos generales, trata de sintetizar la obra de Hegel y de Marx —completando al primero con el segundo y viceversa—. Varios de sus libros han sido ya traducidos al español y al inglés.—José Manuel IGLESIAS GRANDA

### Educación

---

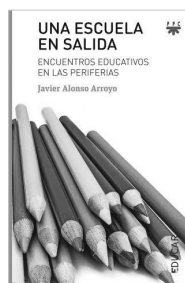
ALONSO ARROYO, Javier: *Una escuela en salida. Encuentros educativos en las periferias*, PPC, Madrid 2019, 278 pp. ISBN: 978-84-288-3355-4.

Javier Alonso vuelve a sorprendernos con una propuesta que o bien remueve la educación donde está situada o bien la coloca en su contexto más propio. No escribe de oídas ni entre libros, ni pensando en una ponencia, sino desde su propia vida desde hace décadas. Un ejercicio que busca recuperar esa antropología y utopía social provocadora que se deja ver en la parábola del buen samaritano, y que debería animar todo proyecto auténticamente evangelizador de las escuelas cristianas.

La estructura del libro es compleja, aunque se lee ágilmente. Una especie de colección de partes que harán reflexionar al educador y a la comunidad, con talante abierto y en busca de una escuela con nuevo sentido. Parte de la narración de la experiencia que Calasanz, fundador de los escolapios, tuvo en Roma al encontrarse con los más pobres y dar respuesta definitiva con su vida. E inmediatamente desmigaja, en varios capítulos destinados a la formación de profesores, la parábola del buen samaritano, para terminar este bloque tomando como referencia las claves de discernimiento de Ignacio Ellacuría: momento noético, ético y práxico. Un bloque denso, bien escrito y muy cuestionador. Sin duda pensado no solo para ser recibido sino para ser dialogado con otros y poner en marcha esa escuela nueva que tiene como horizonte el bien del prójimo.

Los dos siguientes bloques se dan la mano. En el segundo se presentan narrativamente diez situaciones de exclusión social, que a primera vista tienen poco que ver con la escuela. Seguidamente se analizan, se iluminan, se busca en ellas la persona con la que encontrarse y por la que dejarse mirar e interpelar. Y termina cada breve capítulo con una serie de provocadoras lecciones para la vida, que ayudan a acercar. Capítulos que pueden ser llevados a las aulas y claustros, a la escucha de lo que suceda después.

Y el último bloque, pensando esquemáticamente, en línea de "Aprendizaje-Servicio" para ayudar a crear proyectos que comuniquen el aprendizaje de los alumnos de todas las etapas con cada una de estas realidades. De modo que se pueda cumplir el requerimiento que al inicio del libro se hace, tomado de los alumnos de la escuela de Barbiana: una nueva escuela que tenga un fin que sea honesto y grande, que eduque a los niños para dedicarse al bien del prójimo.—José Fernando JUAN SANTOS



### Fe-cultura

---

CARRÓN, Julián: *¿Dónde está Dios? La fe cristiana en tiempos de la gran incertidumbre. Una conversación con Andrea Tornielli*, Encuentro, Madrid 2018, 182 pp. ISBN: 978-84-9055-934-5.



Este libro-entrevista es fruto de cuatro días de conversaciones entre el vaticanista Andrea Tornielli y el responsable del movimiento “Comunión y Liberación” (CL), el padre don Julián Carrón. En él, el lector no encontrará la historia del movimiento, ni una biografía del padre Carrón, ni tampoco un libro sobre CL. Aunque tiene mucho de cada uno de estos aspectos, las sucesivas entrevistas apuntan hacia un diagnóstico de la situación socio-religiosa actual, así como las respuestas que el movimiento ofrece, siempre remitiéndose a la experiencia fundante del encuentro liberador con Jesucristo.

El libro está estructurado en cinco capítulos. Los dos primeros se centran en la secularización que muchos antes predijeron (de Lubac) y a la que el fundador de CL, Luigi Giussani, trató de responder en sus primeros apostolados. Con realismo y esperanza, Carrón reconoce las dificultades actuales y las ve como una oportunidad para mostrar la alternativa cristiana.

El capítulo tercero condensa una serie de apuntes autobiográficos del protagonista, desde su contexto familiar, su ingreso en el seminario de Madrid, sus primeros destinos apostólicos, su relación con don Giussani, las líneas de investigación de la llamada “Escuela exegética de Madrid”, a la que pertenecía, así como los primeros pasos hacia la presidencia de la Fraternidad del movimiento.

Los capítulos cuarto y quinto, con no escasas preguntas y respuestas comprometedoras, miran e interrogan la realidad de la Fraternidad. En el capítulo cuarto se ofrecen sustanciosas reflexiones sobre la realidad carismática del movimiento: su orientación fundamental, las exigencias en su pertenencia, su lugar en la Iglesia, las veladas acusaciones de integrismo, conservadurismo o tradicionalismo, así como otras iniciativas vinculadas al movimiento (Compañía de las Obras). Todo ello desde el trasfondo de las relaciones Iglesia-sociedad, tanto bajo el modelo de presencia militante como del de presencia capilar y encarnada. El quinto y último capítulo se centra en las relaciones del movimiento con la autoridad de la Iglesia, desde sus inicios diocesanos con el cardenal Martini, hasta los sucesivos papas, centrándose en no pocas llamadas de atención de Francisco acerca de la auto-referencialidad y el neo-pelagianismo, que Julián Carrón comparte sin reservas.

Sin duda es un buen libro para hacerse cargo de la realidad de este movimiento carismático que enriquece a la Iglesia con sus dones.—Santiago GARCÍA MOURELO



### Arte

---

OST, Hans: *Rubens y Monteverdi en Mantua. Sobre "El consejo de los dioses" del castillo de Praga*, Acantilado, Barcelona 2019, 112 pp. ISBN: 978-84-17346-57-7.

Se trata de un sencillo pero muy agradable ensayo en el que el autor, a partir de las obras de Rubens y de Monteverdi nos introduce en uno de los conceptos centrales del Barroco como es el "bel composto" o la "obra de arte total". Dicho concepto, como se sabe, consiste en intentar unir en una sola obra a las diferentes artes. Quizá uno de los ejemplos más conocidos sea el famoso "baldaquino" realizado por Bernini y Borromini para la Basílica de San Pedro del Vaticano. En él, sus autores trataron de difuminar los límites de la arquitectura y la escultura, creando una obra de arte difícil de clasificar en un solo género. Pero este espíritu barroco no sólo se encontraba presente en las artes del espacio, sino que también pretendía inundar las del movimiento y las del tiempo. Así, durante este período artístico era común encontrar obras de arte en las que se fundieran la pintura, la escultura, la arquitectura (efímera y perenne), la música, la danza o el teatro. En definitiva, puede decirse sin miedo que durante el Barroco ya experimentó el género de los grandes espectáculos musicales, de luz y sonido, e incluso se pusieron las semillas de los actuales "happenings".

A lo largo de las páginas de esta breve obra de Hans Ost puede apreciarse como el Duque de Mantua quiso crear en su corte un universo artístico esplendoroso, que no sólo contara con la presencia y las obras de arte de los mejores artistas del momento, sino que hiciera que sus creaciones pudieran unirse para mayor gloria y esplendor de su ducado. Así, el lector descubrirá una interesante teoría en la que se plantea que el conocido cuadro de *El Consejo de los dioses*, de Rubens, pudo haber sido concebido para interaccionar con las obras musicales de Monteverdi. Este hecho, además de explicar el porqué de sus dimensiones, de su acabado e incluso de su temática, ayuda a acercarse de una manera diferente a una obra de arte y, por tanto, de alguna manera nos la redescubre y convierte en algo novedoso.—Daniel CUESTA GÓMEZ, SJ



# 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  
Telf: 91 734 39 50 Ext. 2545

Estoy interesado en suscribirme a RAZÓN Y FE

Nombre: .....

Domicilio de envío: .....

.....

NIF:..... Teléfono:.....

E-Mail:.....

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**

# Índice General del Tomo 280 (julio-diciembre 2019)

	<i>Págs.</i>
<b>EDITORIALES</b>	
<i>¿Desplastificar el mundo?</i> .....	9-15
<i>Equinoccio</i> .....	123-126
<i>Memoria y olvido: la Segunda Guerra Mundial hoy</i> .....	247-253
<i>Mirando al pasado, al presente y al futuro</i> .....	243-246
<i>Muros</i> .....	127-133
<i>Tiempo de verano</i> .....	5-8
<b>ENTREVISTA</b>	
<i>Cristina San Salvador</i> <i>Experta en Impacto Social ¿Qué es el impacto social?</i> .....	135-140
<i>El posthumano podría ser más refinado emocionalmente que las personas actuales</i> .....	255-261
<i>Juan Ignacio Vidarte</i> <i>Director General del Museo Guggenheim (Bilbao) ...</i>	17-21
<b>ARTÍCULOS</b> <b>(política, economía, teología y religión, jesuítica...)</b>	
BLANCO MARTÍN, Agustín: <i>Informe España 2018: 25 años construyendo un relato sobre nuestro país</i> .....	23-34
CONILL SANCHO, Jesús: <i>Más allá de la naturalización y tecnologización de la vida humana</i> .....	141-154
GONZÁLEZ FABRE, Raúl, SJ: <i>Actuar por la justicia en una sociedad global</i> .....	49-62
GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, SJ: <i>Reconciliación. Imperativo del momento, mensaje bíblico y tarea cristiana</i> .....	289-299

---

## Índice General del Tomo 280

	Págs.
GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, SJ: <i>¿Vida religiosa o vida consagrada?</i> .....	73-81
LE BRAS, Hervé: <i>El coche, los "chalecos amarillos" y el Rassemblement National</i> .....	35-48
LEENMAN, Dirk, SJ: <i>La luz amable: John Henry Newman</i> .....	301-311
LÓPEZ DE LA VIEJA, M <sup>a</sup> Teresa: <i>Ética en la esfera pública</i> .....	165-177
MARTÍNEZ BAIGORRI, Javier: <i>Presente y futuro del diálogo entre Teología de la Creación y Ciencia</i> .....	313-324
MCCARTHY, Michael C., SJ: <i>"Consciente, comprometido y responsable": Futuros profesionales, educación superior y valores sociales</i> .....	155-164
MESQUIDA SAMPOL, Joan: <i>¿Para qué la Iglesia hoy?</i> .....	191-201
MONTIEL LÓPEZ, Jesús: <i>Christian Bobin o la no-literatura</i> .....	279-288
PRIETO SANTANA, María Dolores: <i>Una lectura teológica de la película Matrix, de las hermanas Wachowski</i> .....	325-336
PURÓN HERREROS DE TEJADA, Alejandra: <i>El papel de las instituciones en la política energética de la UE</i> .....	179-190
SÁNCHEZ BARROSO, Borja: <i>¿Puede el Derecho ofrecer certezas y seguridad en el mundo actual? Un esbozo de respuesta a partir del valor de la seguridad jurídica</i> .....	83-94
SEQUEIROS, Leandro, SJ: <i>"La potencia espiritual de la Materia"</i> .....	203-213
VERMANDER, Benoît, SJ: <i>¿Qué podemos aprender hoy del diálogo entre jesuitas y literati chinos?</i> .....	63-72
ZOLLNER, Hans, SJ: <i>Formación de Sacerdotes: Evaluar el pasado, reflexionar sobre el presente, imaginar el futuro</i> .....	263-277

### LITERATURA Y POESÍA

SANZ BARAJAS, Jorge: <i>Leer a Miyazawa Kenji con ojos de niño</i> .....	219-223
URÍBARRI, FÁTIMA: <i>La guerra no ha terminado</i> .....	99-102
URÍBARRI, Fátima: <i>Tormentas afectivas</i> .....	341-344

### CINE

GARCÍA LOZANO, Francisco José: <i>Genios de la danza. Acosta y Nureyev</i> .....	215-218
GARCÍA LOZANO, Francisco José: <i>Gloria Bell, de Sebastián Lelio</i> .....	95-98
GARCÍA LOZANO, Francisco José: <i>Hacia las estrellas</i> .....	337-340

### LIBROS

VV.AA.: <i>Aquí estamos: puzzle de un momento feminista</i> , por Sandra Chaparro Martínez .....	105-107
ARZOBISPADO DE MADRID: <i>Martirologio matritense del siglo xx. Los sacerdotes y seminaristas de la diócesis de Madrid-Alcalá y otros martirizados en Madrid</i> , por Manuel Revuelta González, SJ .....	234-235
BECERRA, Beatriz: <i>Eres liberal y no lo sabes. Un manifiesto europeo por el progreso y la convivencia frente al populismo y el nacionalismo</i> , por Alfredo Crespo Alcázar .....	352-354
GARCÍA LÓPEZ, Félix: <i>Al encuentro de Dios en la Escritura. Estudios de teología bíblica</i> , por Ianire Angulo Ordorika .....	350-352
HALÍK, Tomás: <i>Quiero que seas. Sobre el Dios del amor</i> , por Marta Medina Balguerías .....	345-347
HAUGHT, John F.: <i>Ciencia y fe. Una nueva introducción</i> , por Leandro Sequeiros, SJ .....	109-111
MARTÍNEZ CANO, Silvia (ed.): <i>Mujeres, espiritualidad y liderazgo. De la mística a la acción</i> , por Carmen Picó Guzmán .....	229-231
MASCARELL, Lola: <i>Un vaso de agua</i> , por Víctor Herrero de Miguel, OFM Cap .....	107-109
NANCY, Jean-Luc: <i>Banalidad de Heidegger</i> , por Olga Belmonte García .....	347-349
ROCA BAREA, María Elvira: <i>Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español</i> , por Manuel Carrasco García-Moreno, SJ .....	228-229
TARÍN SANZ, Adrián: <i>La yihad en Rusia. De Emirato del Cáucaso al Estado Islámico</i> , por Alfredo Crespo Alcázar .....	232-234
VALLESPÍN, Fernando y BASCUÑÁN, Máriam M.: <i>Populismos</i> , por Mustapha M-Lamin Ahmed .....	111-113
VILA DESPUJOLS, Ignacio: <i>La Compañía de Jesús en Barcelona (1600-1659). El colegio de Nuestra Señora de Belén se consolida</i> , por Manuel Revuelta González, SJ .....	103-105
YLLA, Lluís (Ed.): <i>Itinerarios interiores</i> , por Milagros García Vázquez .....	354-356
ZAMBRANO, María: <i>Obras completas IV. Tomo II. Libros (1977-1990): Notas de un método; Algunos lugares de la pintura; Los bienaventurados</i> , por Antonio Sánchez Orantos .....	225-227

## OTROS LIBROS

VVAA: <i>El deber gozoso de filosofar. Homenaje a Miguel García-Baró</i> , por Iván Pérez del Río, SJ .....	239-240
ALONSO ARROYO, Javier: <i>Una escuela en salida. Encuentros educativos en las periferias</i> , por José Fernando Juan Santos .....	359
BARRACA, Javier: <i>Dios y lo bello. Estética y transcendencia</i> , por Santiago García Mourelo .....	118-119
CARRÓN, Julián: <i>¿Dónde está Dios? La fe cristiana en tiempos de la gran incertidumbre. Una conversación con Andrea Tornielli</i> , por Santiago García Mourelo .....	360
CUESTA GÓMEZ, Daniel: <i>Los evangelios apócrifos en la Semana Santa de Sevilla</i> , por Bert Daelemans, SJ .....	238
DE VIGUERIE, Jean: <i>Los pedagogos. Ensayo histórico sobre la utopía pedagógica</i> , por José Fernando Juan Santos .....	116-117
FUSARO, Diego: <i>Idealismo o barbarie. Por una filosofía de la acción</i> , por José Manuel Iglesias Granda .....	357-358
GÓMEZ, Luz: <i>Diccionario de islam e islamismo</i> , por Mustapha M-Lamin Ahmed .....	236-237
GULOTTA, Adriana (Coord.): <i>¡A la Escuela de la Paz! Educar a los niños en un mundo global</i> , por José Fernando Juan Santos .....	240
KADARÉ, Ismaíl: <i>Las mañanas del café Rostand. Motivos de París</i> , por Luis Ignacio Martín Montón .....	114-115
LAMET, Pedro Miguel: <i>Deja que el mar te lleve</i> , por Lucía Muñoz Morro .....	237-238
LOMBARDI, F. – SÁNCHEZ CAMPOS, F. (eds.): <i>Laudato si'. El cuidado de la casa común, una conversión necesaria a la ecología humana</i> , por Jaime Tatay Nieto, SJ .....	115-116
LÓPEZ ARIAS, Fernando: <i>Proyectar el espacio sagrado. Qué es y cómo se construye una iglesia</i> , por Bert Daelemans, SJ .....	356-357
MARTÍNEZ-GAYOL, Nurya: <i>El sentido apostólico de la adoración</i> , por Ianire Angulo Ordorika .....	117-118
OST, Hans: <i>Rubens y Monteverdi en Mantua. Sobre "El consejo de los dioses" del castillo de Praga</i> , por Daniel Cuesta Gómez, SJ .....	361





Le invitamos a que visite nuestra  
página en internet y nos siga  
en redes sociales:

**[www.razonyfe.org](http://www.razonyfe.org)**

**@RazonFe**

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

