

CÁTEDRA
FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA
Y RELIGIÓN



www.razonyfe.org
@RazonFe

1443 Enero-Febrero 2020

Razón y Fe. Revista de cultura fundada en 1901

razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

Editoriales

Hacer del mundo un lugar más habitable

El Sínodo para la Amazonía

Entrevista

Carlos Sallé, director de Políticas Energéticas y Cambio Climático de Iberdrola

Artículos

COP25: Un aviso urgente a todas las personas de este planeta

María del Carmen Llasat

Santiago Ramón y Cajal, 85 años después de su muerte.

Apuntes sobre su última obra literaria

Julio Salvador Salvador

Algo más que la experiencia

Teresa Careta – Laura Guindeo – Jaume Maranges – Josep F. Mària, SJ

Espiritualidad ignaciana y empoderamiento humano

Thomas M. Kelly

Diego de Pantoja, pasado y presente de una propuesta misionera

Enrique Sáez Palazón

Misticismo en Teilhard de Chardin. ¿Panteísmo o pan-en-teísmo crístico?

Luis O. Jiménez Rodríguez, SJ

Enero-Febrero 2020

Nº 1443 • Tomo 281

Págs. 1-128

ISSN 0034-0235 Madrid (España)



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA *John*

razón y fe

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



Indicaciones para los autores

- 1) La revista *Razón y Fe* acepta trabajos originales en lengua castellana, pudiendo citar en otros idiomas.
- 2) Las temáticas girarán en torno a: teología, espiritualidad, Iglesia, familia, sociedad, política, economía, cultura, artes, ciencia y tecnología.
- 3) Los manuscritos serán recibidos por el Director (director@razonyfe.org), quien los evaluará, reservándose el derecho de consultar para su aceptación a miembros del Consejo de Redacción, Marta Medina (Cátedra CTR) y/o a evaluadores externos. Los autores ceden en exclusiva los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo *Razón y Fe* publicarlos en cualquier soporte, así como ceder dichos derechos de explotación a un tercero.
- 4) Los autores recibirán: su trabajo en formato pdf y 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
- 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".

razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

tomo 281
enero-febrero 2020

tomo 281
1443 enero-febrero 2020
revista bimestral

Editoriales

- Hacer del mundo 5
un lugar más habitable
- El Sínodo para la Amazonía 9

- Entrevista** 17 Carlos Sallé, director de
Políticas Energéticas y
Cambio Climático de
Iberdrola

Artículos

- COP25: Un aviso urgente a todas las 29
personas de este planeta María del Carmen Llasat
- Santiago Ramón y Cajal, 43
85 años después de su muerte. Julio Salvador Salvador
Apuntes sobre su última obra literaria
- Algo más que la experiencia 55 Teresa Careta – Laura
Guindeo – Jaume Maranges –
Josep F. Mària, SJ
- Espiritualidad ignaciana 67
y empoderamiento humano Thomas M. Kelly
- Diego de Pantoja, pasado 79
y presente de una propuesta misionera Enrique Sáez Palazón
- Misticismo en Teilhard de Chardin. 91
¿Panteísmo o pan-en-teísmo crístico? Luis O. Jiménez Rodríguez, SJ

Arte-Cine-Narrativa

- Le Mans '66*, de James Mangold 101 Francisco José García Lozano
- Hannibaaal*, mucho más 105
que novela histórica Jorge Sanz Barajas

Libros 109

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)
COLABORADORES HABITUALES	Francisco José García Lozano (Facultad de Teología, Granada) Jorge Sanz Barajas (Colaborador del Centro Pignatelli. Área de Cultura) Fátima Uríbarri (periodista)
EDITA	Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión
DEPÓSITO LEGAL	M. 920-1958
ISSN	0034-0235 / ISSN electrónico 2659-4536
CIF	R2800395B
DIRECCIÓN Y REDACCIÓN	Alberto Aguilera, 25 - 28015 Madrid. Teléfono: +34 91 542 28 00 E-mail: ryfsecretaria@comillas.edu www.razonyfe.org
ADMINISTRACIÓN	Servicio de Publicaciones c/ Universidad Comillas 3-5 28049 Madrid Teléfono: +34 917343950 Ext. 2545 E-mail: revistas@comillas.edu
FORMAS DE PAGO	Transferencia bancaria a la cuenta BANKIA 2038 1760 89 6000482372 Código IBAN ES56-2038-1760-8960-0048-2372. Código SWIFT: CAHMESMM. Si el banco le dice que el código SWIFT le diera error, ponga CAHMESMMXXX. Talón bancario a nombre de: Universidad Pontificia Comillas. Domiciliación bancaria (sólo bancos en España): Código IBAN (24 dígitos alfanumérico), Código BIC/SWIFT (12 dígitos alfanumérico). Pago con tarjeta: https://www.comillas.edu/publicaciones/es/revistas/suscripcion-razon-y-fe
SUSCRIPCIÓN ANUAL 2020	Impresa+Digital: España: 60€ (IVA incluido); Europa: 90€; Otros países: 95€ Digital: 45,45€ (sin IVA)
NÚMERO SUELTO	España: 12€ (IVA incluido); Europa: 15€; Otros países: 15€
IMPRIME	Ediciones Gráficas ORMAG Avda. de la Industria, 8. Nave 28. 28108 Alcobendas (Madrid) Teléfonos.: +34 91 661 78 58 – 91 661 84 81 E-mail: ormag@graficasormag.com

PUBLICADA POR LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

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

PROTECCIÓN DE DATOS

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

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

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

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

Hacer del mundo un lugar más habitable

Entre el 6 y el 27 de octubre de 2019, obispos y representantes de Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guayana Francesa, Guayana, Perú, Venezuela y Surinam se reunieron con el papa Francisco en Roma. El *Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica* buscó nuevos caminos de transmisión del evangelio, especialmente entre los pueblos indígenas, poniendo de relieve al mismo tiempo el papel que desempeña uno de los ecosistemas biológicamente más importantes —y amenazados— del planeta. Tres términos ayudan a interpretar parcialmente lo sucedido durante esos días en Roma: sinodalidad, *aggiornamento* y conversión integral.

La mirada eclesial del editorial sobre el futuro de un ecosistema biológicamente tan importante como la Amazonía y la mirada empresarial de Carlos Sallé, director de Políticas Energéticas y Cambio Climático de Iberdrola, se complementan con el primer artículo, de la profesora María del Carmen Llasat. Para la profesora de la Universitat de Barcelona y miembro del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC), cuatro años después de la firma del Acuerdo de París y de la promulgación de la encíclica *Laudato si'* por el Papa Francisco, el reto del calentamiento global sigue constituyendo una amenaza existencial para el futuro de la humanidad. Llasat sintetiza los principales resultados de los últimos informes del IPCC centrándose en los efectos de las diversas predicciones de cambio climático en el Mediterráneo. También contextualiza el desarrollo de la COP25 celebrada en Madrid el pasado diciembre de 2019 llamando a una acción concertada y decisiva por parte de todos los actores de nuestra sociedad.

El segundo artículo, del doctorando Julio Salvador Salvador, se titula "Santiago Ramón y Cajal, 85 años después de su muerte. Apuntes sobre su última obra literaria". En el octogésimo quinto aniversario de la muerte de Santiago Ramón y Cajal, premio Nobel de Medicina en 1906, Salvador se centra en la última de sus obras, haciendo una lectura retrospectiva de la misma de la atalaya que ofrece la historia española contemporánea. El mismo año de su fallecimiento, Ramón y Cajal publicó *El mundo visto a los ochenta años. Impresiones de un arteriosclerótico*, conjunto literario a medio camino entre las memorias y la miscelánea, en el que, consciente de su vejez, reflexionaba sobre todo tipo de temas de índole social, cultural y científico. La obra destaca por las diferentes referencias literarias que se observan. También llama la atención un capítulo dedicado al fenómeno del secesionismo en España.

Los artículos tercero y cuarto abordan temáticas similares relacionadas con las condiciones que posibilitan la transformación personal y comunitaria. En el artículo titulado "Algo más que la experiencia", escrito por un grupo de profesores de ESADE, se afirma que explicar teorías o "dar sermones" no mueve a los jóvenes a transformar sus actitudes y conductas. Por ello los educadores tienden a proponerles *experiencias transformadoras*, a veces olvidando la *elaboración* de dichas experiencias. Los autores exponen el proceso de evaluación y seguimiento de una experiencia universitaria de solidaridad en América Latina, con un énfasis especial en la etapa posterior de elaboración. La secuencia de elaboración sigue las fases de la pedagogía ignaciana: *experiencia, reflexión, acción y evaluación*, enmarcadas en un *contexto*. En concreto, dichas fases se contemplan desde el punto de vista de la idea de *consigna* (Carlos Cabarrús, SJ). Este concepto estructuró el fin de semana de reflexión posterior a las Prácticas Profesionales Solidarias (PPS) de alumnos de ESADE de verano de 2019. El artículo presenta la idea de consigna, expone el proceso de PPS de ESADE y evalúa los puntos fuertes y puntos débiles de la aplicación de la idea de consigna al fin de semana de reflexión de octubre de 2019.

En un sentido análogo, el cuarto artículo, del profesor Thomas M. Kelly de Creighton University, afirma que la espiritualidad es esencial para el desarrollo humano integral tal como lo entiende el Pensamiento Social Católico. Sin un empoderamiento humano personal y comunitario, algo que solo proviene de la espiritualidad, el trabajo de desarrollo nunca tendrá éxito. La espiritualidad ignaciana es particularmente efectiva para empoderar a quienes sufren de pobreza y marginación. El artículo se centra en el ministerio del P. Rutilio Grande, SJ para ilustrar su tesis principal. A juicio de Kelly, cada semana de los *Ejercicios Espirituales* puede servir para guiar a una comunidad a través de niveles crecientes de responsabilidad y, en última instancia, hacia el desarrollo humano integral.

El quinto artículo, escrito por Enrique Sáez Palazón, "Diego de Pantoja, pasado y presente de una propuesta misionera", analiza la fascinante biografía del primer español en pisar la Ciudad Prohibida: el jesuita Diego de Pantoja. Los cuarenta y siete años de vida de Pantoja son un ejemplo de diálogo y encuentro entre mundos lejanos. Su formación intelectual y su intuición pastoral posibilitaron algunos hitos difícilmente repetibles: además de entrar en la Ciudad Prohibida es el primer español que consigue los honores con licencia para enterrar en suelo chino a Mateo Ricci y el que dará la cara por defender una forma de trabajo e inserción evangélica que conllevaba el respeto por la cultura del país hospedante. Sus *refutatios* y memoriales finales fueron un vano intento por defender un estilo misionero.

El último artículo, "Misticismo en Teilhard de Chardin. ¿Panteísmo o pan-en-teísmo crístico?", de Luis O. Jiménez Rodríguez, SJ, retoma una cuestión muy querida por la Cátedra de Ciencia, Tecnología y Religión: la vida y obra de Teilhard de Chardin. El profesor Jiménez presenta la relación entre el misticismo de Teilhard de Chardin y su visión del modo de presencia de Dios en un mundo en evolución. Analiza la experiencia religiosa del científico jesuita, expresada en varios de sus textos, mostrando que no era panteísta sino un tipo particular de pan-en-teísmo crístico, también llamado pan-cristismo. Expone la evolución espiritual de Teilhard: de la superación de la

tentación panteísta que experimentó en su juventud hacia la maduración de su espiritualidad influenciado por su vivencia de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, especialmente del ejercicio llamado 'Contemplación para alcanzar el amor'.

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 del nuevo año que comienza con este nuevo número de *Razón y Fe*. ■

El Sínodo para la Amazonía

Entre el 6 y el 27 de octubre de 2019, obispos y representantes de Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guayana Francesa, Guayana, Perú, Venezuela y Surinam se reunieron con el Papa Francisco en Roma. El *Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica* ha buscado nuevos caminos de transmisión del evangelio, especialmente entre los pueblos indígenas, poniendo de relieve al mismo tiempo el papel que desempeña uno de los ecosistemas biológicamente más importantes —y amenazados— del planeta.

Tras el revuelo mediático generado durante el sínodo, conviene posar una mirada sosegada sobre lo allí vivido para tratar de comprender el alcance histórico de este acontecimiento eclesial. Tres términos sintetizan las preocupaciones y los centros de interés en torno a los cuales gravitó el sínodo: *sinodalidad*, *aggiornamento*, *conversión integral*.

Sinodalidad

La colegialidad es una idea que procede de la Iglesia primitiva, en la que los padres conciliares profundizaron durante los cuatro años que duraron las deliberaciones del Concilio Vaticano II (1962-65) y que fue institucionalizada, más tarde, por S. Pablo VI en forma de *sínodo*. Desde entonces, la Asamblea General del Sínodo de los Obispos se ha convocado en 16 ocasiones, tres de ellas por Francisco: el "Sínodo sobre la familia" (2015), el "Sínodo sobre los Jóvenes, la fe

y el discernimiento vocacional" (2018) y el recientemente concluido "Sínodo para la región Panamazónica" (2019).

Ahora bien, ¿qué es exactamente un sínodo? No existe una respuesta fácil a esta pregunta. En principio, es un procedimiento diseñado para articular una adaptación del mensaje evangélico y una forma más colegiada de gobierno, capaz de adaptarse a un mundo en perpetuo cambio, casi siempre debido a dinámicas culturales sobre las cuales la Iglesia no tiene control.

El desarrollo de este modo de gobierno eclesial ha sido, sin embargo, muy desigual. Los obispos del Vaticano II confiaron en que la Iglesia local entendería mejor las necesidades de la gente de culturas como las de la Amazonía, alejadas de los grandes centros de poder político y eclesial, y en que sería por tanto capaz de inculcar, es decir, adaptar el evangelio de modo acorde a la realidad de cada pueblo. Este intento de adaptación se ha realizado en mayor medida en Latinoamérica, región del mundo que concentra a buena parte de los católicos.

Aunque las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano —Río (1955), Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007)— no fueron propiamente sínodos, sí desarrollaron en mayor medida que otras conferencias o regiones del mundo la dinámica planteada por el Vaticano II, ejerciendo una fuerte influencia en la Iglesia universal a través de sus documentos finales. No es casualidad que el cardenal Jorge Mario Bergoglio (posteriormente el papa Francisco), quien desempeñó un papel importante en Aparecida, haya decidido reactivar la intuición conciliar tras ser elegido Pontífice, convocando en un breve espacio de tiempo tres sínodos, dos temáticos y uno regional. Las cuestiones abordadas en cada uno de ellos han sido muy diferentes, pero todos han coincidido en el deseo de revitalizar la colegialidad y la sinodalidad para intentar dar una respuesta actualizada y enraizada en la tradición a los nuevos retos que enfrentan el mundo y la Iglesia. El reciente sínodo de la Amazonía, por tanto, no puede entenderse sin

asomarse a la historia eclesial y al esfuerzo de creatividad y renovación del Concilio Vaticano II.

Aggiornamento

Un segundo concepto clave para comprender lo sucedido en Roma, también vinculado al Vaticano II, es el de *aggiornamento* ('puesta al día'). En teoría, la Iglesia lleva 500 años en la Amazonía, aunque en la práctica su influjo siempre haya sido débil, su presencia fragmentaria y nunca se haya establecido en los lugares más remotos. Por ejemplo, en la mayoría de los poblados de la Amazonía la celebración de los sacramentos tiene lugar sólo una vez al año, dada la dificultad para formar un clero local, así como para recorrer las enormes distancias que existen entre las distintas comunidades. Como afirmaba el sacerdote y teólogo Paulo Suess, el objetivo es "ser Iglesia de presencia, no de visita".

Sin embargo, para que la Iglesia se transforme en una presencia permanente y una institución enraizada, tendrá que inculturarse, adaptarse a la realidad y a la particularidad de aquellos pueblos. Aquí es donde han surgido algunas de las cuestiones polémicas que han recibido más atención por parte de los medios de comunicación: la adaptación de la liturgia, la posible creación de un rito propio amazónico, el establecimiento de nuevos ministerios laicales de liderazgo, la conveniencia de volver a plantear el diaconado permanente femenino —institución que existió en la Iglesia primitiva— o la posibilidad de ordenar sacerdotes casados —tal y como ya sucede entre las Iglesias orientales fieles a Roma— entre aquellos diáconos permanentes que hayan dado muestras de madurez humana, profundidad espiritual y fidelidad conyugal. Merece la pena reproducir el párrafo donde se plantea esta cuestión:

Considerando que la legítima diversidad no daña la comunión y la unidad de la Iglesia, sino que la manifiesta y sirve (cf. LG 13; OE 6), lo que da testimonio de la pluralidad de ritos y disciplinas existentes, proponemos establecer criterios y disposiciones de parte de la autoridad competente, en el marco de la *Lumen gen-*

tium 26, de ordenar sacerdotes a hombres idóneos y reconocidos de la comunidad, que tengan un diaconado permanente fecundo y reciban una formación adecuada para el presbiterado, pudiendo tener familia legítimamente constituida y estable, para sostener la vida de la comunidad cristiana mediante la predicación de la Palabra y la celebración de los Sacramentos en las zonas más remotas de la región amazónica. A este respecto, algunos se pronunciaron por un abordaje universal del tema (Documento Final del Sínodo, n. 111).

Un caso particularmente relevante en el esfuerzo de inculturación del evangelio que no ha recibido gran atención por parte de los medios de comunicación, pese a su gran interés teológico, es el de los Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario (PIAV) o Pueblos Indígenas en Aislamiento y Contacto Inicial (PIACI). Se afirma que la responsabilidad de la Iglesia “debe manifestarse en acciones específicas por la defensa de sus derechos, concretarse en acciones de incidencia para que los Estados asuman la defensa de sus derechos mediante la garantía legal e inviolable de los territorios que ocupan de forma tradicional” (n. 50). Al mismo tiempo, para los participantes en el sínodo, “en todo momento se debe garantizar el respeto a su autodeterminación y a su libre decisión sobre el tipo de relaciones que quieren establecer con otros grupos. Para ello será preciso que todo el pueblo de Dios, y en especial las poblaciones vecinas a los territorios de los PIAV/PIACI, sean sensibilizados sobre el respeto a estos pueblos y la importancia de la inviolabilidad de sus territorios” (n. 50).

La tensión entre la defensa activa de los derechos de los pueblos indígenas y el respeto a su decisión de permanecer aislados plantea un dilema misionero de difícil solución: ¿cómo acercarse, defender y evangelizar a quienes desean permanecer aislados de todo influjo cultural externo, incluido el religioso? La respuesta a esta difícil pregunta, quizás, sólo pueden darla otros pueblos recientemente contactados, capaces de estimar mejor los tiempos más oportunos y los modos más adecuados en los que podría establecerse el intercambio cultural. Dicho de otro modo, es la propia Iglesia local, enraizada e

inculturada, la que debería concretar el modo de traducir el mensaje evangélico.

Ahora bien, no podemos olvidar que en la actualidad existen fuerzas globales muy poderosas que hacen del aislamiento voluntario una opción cada vez más difícil, por no decir imposible. Su influencia se revela en la llegada de infraestructuras de comunicación a los lugares más remotos de la selva amazónica; infraestructuras asociadas —casi siempre— a un proceso de deforestación y explotación minera, agrícola o ganadera y al desplazamiento forzoso de los pueblos indígenas.

Conversión integral

Por último, el *Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica* puede y debe interpretarse también como un esfuerzo de adaptación de la Carta encíclica *Laudato si'* (LS) del papa Francisco a una región concreta. Junto a la llamada al *aggiornamento* del Concilio Vaticano II, la segunda gran fuente de inspiración del sínodo ha sido el magisterio sobre ecología de los últimos 50 años, recopilado y sistematizado en LS. Los documentos del magisterio pontificio van dirigidos a toda la Iglesia, pero precisan siempre de una adaptación o contextualización cultural como la que ha realizado el sínodo.

En la región panamazónica confluyen sin duda muchas de las cuestiones abordadas en LS: la globalización, la degradación de la naturaleza, la desigualdad económica, la marginación de los más vulnerables, la imposición de un “paradigma tecnocrático” en las decisiones políticas, la urgente necesidad de establecer debates sinceros entre todos los actores implicados, etc. Es en esta región donde se escucha con gran claridad “tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres” (LS 49). Y es también aquí donde se pone en evidencia de forma paradigmática que:

Es fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales. No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social,

sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza (LS 139).

La propuesta de la *ecología integral* que ha articulado la Iglesia al plantear los grandes retos globales de la sostenibilidad como “una sola y compleja crisis socio-ambiental” se refleja en la llamada a una *conversión integral* que se hace en el documento final del sínodo. Una invitación a concretar la transformación personal a la que todo cristiano está llamado, prestando atención a cuatro dimensiones especialmente urgentes en el contexto amazónico: *pastoral, cultural, ecológica y sinodal*.

Conversión *pastoral*, propia de una Iglesia “en salida” —como le gusta decir a Francisco—, capaz de acompañar a los pueblos indígenas, pero también a los jóvenes, a los migrantes y a los habitantes de las ciudades amazónicas. Conversión *cultural*, propia de una Iglesia en la cual lenguaje, ritual, catequesis y teología sintonizan con la piedad popular y los valores de los pueblos amazónicos. Conversión *ecológica*, propia de una Iglesia con la valentía necesaria para denunciar las injusticias sociales generadas por la degradación ambiental, pero también con la creatividad requerida para proponer modos alternativos de desarrollo y formas de cuidar la “casa común”. Conversión *sinodal*, propia de una Iglesia capaz de vivir “en camino”, adaptando los ministerios eclesiales a las realidades y las necesidades de los pueblos amazónicos estableciendo, por ejemplo, un Organismo Eclesial Regional Postsinodal para la región y una universidad amazónica.

Conclusión

Sinodalidad, *aggiornamento*, conversión integral: estos tres términos ayudan a interpretar parcialmente lo sucedido en Roma del 6 al 27 de octubre de 2019. Como en tantos otros acontecimientos eclesiales de importancia histórica, la principal tarea que se plantea tras su

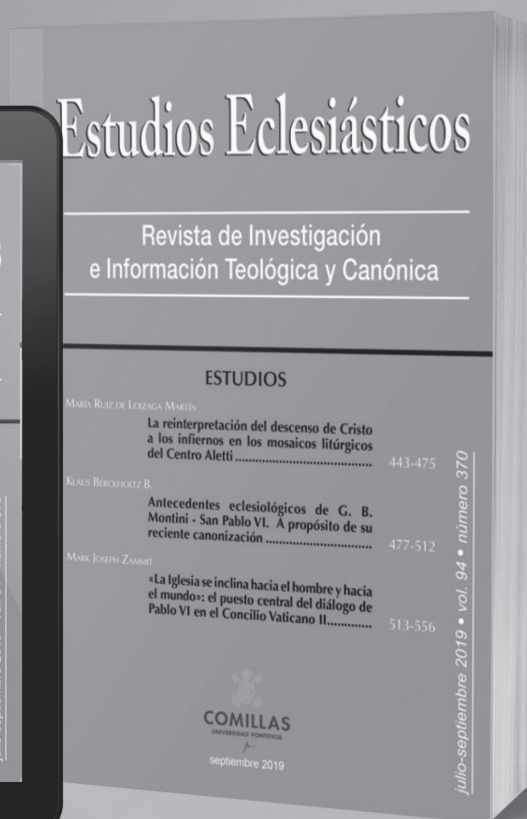
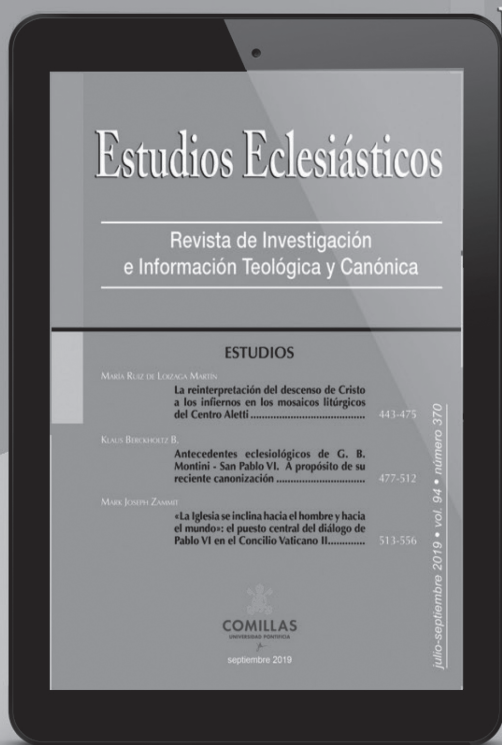
finalización es la de la recepción: ¿Cuál será el desarrollo de las propuestas del sínodo? ¿Cuál será el fruto de la semilla allí plantada?

Al cierre de la edición de este número de *Razón y Fe* aún no sabemos cómo será la exhortación apostólica postsinodal —el documento firmado por el Papa, que posee autoridad magisterial, a diferencia del *instrumentum laboris* con el que se trabaja durante el sínodo y el *documento final* fruto de este—. Desconocemos si asumirá en todo o en parte la propuesta del sínodo y, en cualquier caso, cómo se recibirá la decisión.

Sea como fuere, el sínodo, fuente de esperanza para todos los pueblos indígenas del mundo y para la Iglesia universal, ha puesto en marcha un modo de proceder antiguo y nuevo a la vez, enraizado en la tradición y orientado al futuro, anclado en Roma y abierto al mundo. ■



YA PUEDES DISFRUTAR DE *La revista Estudios Eclesiásticos* EN ACCESO ABIERTO EN SU VERSIÓN DIGITAL



ENCUÉNTRALO EN
[REVISTAS.COMILLAS.EDU](https://revistas.comillas.edu)
O ESCANEANDO ESTE CÓDIGO



Entrevista a Carlos Sallé, director de Políticas Energéticas y Cambio Climático de Iberdrola

PREGUNTA (P): ¿Cuál es el principal problema que, en su opinión, enfrenta la humanidad?

CARLOS SALLE (CS): Desgraciadamente es complicado elegir. La Agenda 2030 que aprobó la ONU en 2015 describe muchos problemas (pobreza, hambre, desigualdades, deterioro medioambiental, guerras...) de mucho calado que se tratan de resolver con los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS). Pero hay un consenso bastante extendido de que el cambio climático, que trata de resolver el ODS 13, no sólo genera numerosos y graves problemas de manera directa (incrementos de temperatura, derretimientos de glaciares, incremento del nivel del mar, fenómenos extremos cada vez más frecuentes, más duraderos y más intensos) sino también que induce otros muchos, afectando negativamente a casi todos los problemas que trata de resolver cada uno del resto de los ODS. Por ejemplo, el



cambio climático genera condiciones que aumentan la pérdida de biodiversidad (ODS 14 y 15); aumenta las sequías y, con ello, la pobreza (ODS 1), el hambre (ODS 2), el acceso al agua (ODS 3), principalmente en zonas deprimidas, con especial incidencia en mujeres (ODS 5) y niños; destruyendo infraestructuras y sistemas productivos (ODS 8) y empleos (ODS 9); aumentando las desigualdades (ODS 10); generando grandes migraciones hacia las ciudades, que se ven presionadas socialmente (ODS 11) y dando lugar al agrava-

miento de situaciones susceptibles de generar conflictos (ODS 16)...

P.: Por eso resulta clave para resolver otros grandes retos.

CS.: Resolver el problema del cambio climático permite resolver los numerosos problemas directos que genera y facilitar el trabajo necesario para conseguir las metas del resto de los ODS. Por eso siempre digo que luchar contra el cambio climático no es costoso, porque los costes para hacerlo son mucho menores que los costes de los problemas que está generando ya, como pérdidas de infraestructuras, de biodiversidad, de cosechas, de productividad, de vidas humanas, etc. Lo que pasa es que la gente no es consciente de que ya estamos pagando muchas cosas a

“Luchar contra el cambio climático no es costoso, porque los costes para hacerlo son mucho menores que los costes de los problemas que está generando ya, como pérdidas de infraestructuras, de biodiversidad, de cosechas, de productividad, de vidas humanas, etc.”

través de los impuestos para resolver los problemas que genera el cambio climático (hospitales, apoyo a agricultores por las pérdidas de sequías o tormentas extremas, etc.), y que lo que hay que hacer es evitar las causas para que no se sigan dando esos costes.

P.: Ha afirmado anteriormente que necesitamos “reconciliar a *Homo sapiens* con la naturaleza”, ¿qué quiere decir con esa expresión?

CS.: En un artículo que escribí recientemente aludía a la obra *Sapiens* del escritor israelí Yuval Noah Harari, que desarrollaba de manera contundente cómo, a lo largo de la historia, los seres humanos habíamos sido un mal “compañero de viaje” para el resto de las especies que hemos poblado el planeta. Se ha destruido a lo largo de la historia mucha biodiversidad. Pero hasta hace pocos años el ser humano no era consciente de lo que ello significaba en términos de sostenibilidad. Ahora sí que sabemos lo que estamos haciendo, sus efectos acumulados y lo que puede ocurrir a futuro.

Pero, a diferencia de nuestros ancestros, tenemos la capacidad de revertir parte de la situación que hemos creado y, por lo tanto, reconciliarnos con la naturaleza y que dejemos de ser su principal

enemigo. Tenemos que entender que somos parte de ella. Y que tenemos que cuidarla no sólo por problemas de ética y moral hacia todas las especies, incluidos los humanos, actuales y futuras, sino por un enfoque egoísta, ya que los problemas no son algo futurible, sino que lo estamos sufriendo ya. Nos hacemos daño a nosotros mismos. Un daño que tiene crecimiento exponencial.

P.: El año 2015, la ONU aprobó la Agenda 2030. ¿Qué papel está jugando el mundo empresarial en la consecución de los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) allí planteados?

CS.: Los problemas que plantea resolver la Agenda 2030 son de tal magnitud que no los pueden resolver de manera aislada los organismos multilaterales; o actuando solas las ONG; ni los gobiernos tomando decisiones unilaterales; ni mucho menos las empresas actuando por su cuenta. Es un tema de todos, y que sólo puede ser resuelto por la unión de todos aportando lo mejor que cada uno pueda hacer. Y por eso se añadió el ODS 17, que habla de esas “nuevas infraestructuras” que son las alianzas en el mundo de los ODS. Las empresas tienen capacidad de innovación, de generar empleos, de gestionar logísticas complejas, de financiar y

ejecutar inversiones sostenibles y posteriormente operarlas; son generadoras de conocimiento, de capacidad de contratación y de ejecución... Pero de nada sirve todo ello en un mundo sin buenas instituciones que garanticen la estabilidad; en un mundo en que las injusticias generen inestabilidad social; en un mundo en que las ONG no reconozcan el papel motor de las empresas, o con el viejo paradigma empresarial de que el único objetivo que debe buscar la empresa es maximizar el beneficio al accionista... Todos formamos un eco-sistema que debe funcionar asignando a cada uno un papel que los otros actores le reconozcan.

P.: En este escenario tan complejo, ¿cuál es el papel de la empresa?

Las empresas están integrando la Agenda 2030 en su forma de actuar. Hay veces que se querría que fuese más rápido, pero esta adaptación gradual al mundo de la Agenda 2030 también le está pasando al resto de los actores. En las empresas cada vez hay más tendencia a pasar del concepto de búsqueda de maximizar el dividendo financiero a los accionistas a entender que lo que hay que hacer es maximizar el dividendo social (que incluye el dividendo a sus accionistas, pero también lo que aporta la empresa como divi-

dendo medioambiental y como dividiendo social a la sociedad en la que está integrada) para un colectivo de actores mucho más amplio que el de sus accionistas.

P: ¿Vamos por el buen camino para alcanzarlos?

CS.: Sí y no. Sí porque está habiendo un movimiento muy intenso de adopción de la Agenda 2030 por parte de Administraciones, Empresas, Academia y Sociedad Civil en General. Y no, porque los problemas son tan grandes, y en muchos casos –como el cambio climático– creciendo de manera exponencial, mostrando que el ritmo que estamos siguiendo no es el adecuado.

Necesitamos más ambición y más urgencia por parte de todos. Y cuando digo todos, incluyo no solo a los actores señalados anteriormente (empresas, administraciones, universidades, ONGs...) sino, sobre todo, a los ciudadanos. Es importante que el ciudadano sepa del poder de sus pequeñas actuaciones diarias (sean de consumo, de inversión, de selección de partidos en las votaciones, de elegir empresas en las que trabajar...) porque lo que hacemos todos los ciudadanos cada día suman billones de actuaciones que pueden llegar a cambiar muchas cosas: promulgación de leyes, éxi-

“Es importante que el ciudadano sepa del poder de sus pequeñas actuaciones diarias (sean de consumo, de inversión, de selección de partidos en las votaciones, de elegir empresas en las que trabajar...)”.

to de empresas sostenibles y fracaso de las no sostenibles; etc.

Pero también necesitamos políticas que apoyen y aceleren las actuaciones sostenibles y penalicen y ayuden a desterrar las no sostenibles (por ejemplo, que se implemente el principio de “quien contamina paga”). Y necesitamos empresas que innoven e inviertan en tecnologías y modelos de negocio sostenibles; necesitamos sistemas financieros que ayuden a quien vaya en la dirección de la sostenibilidad y restrinjan el acceso a los mercados de capitales a los que no son sostenibles. Necesitamos una sociedad civil que actúe de notario y que sepa separar a los actores sostenibles de los que no lo son; una religión que siga promulgando la defensa de la “casa común” que es el planeta en el que vivimos y en el que vivirán las generaciones futuras de todas las especies; unos jóvenes que nos recuerden

“Necesitamos una sociedad civil que actúe de notario y que sepa separar a los actores sostenibles de los que no lo son; una religión que siga promulgando la defensa de la ‘casa común’”.

nuestras obligaciones para con su futuro. Y necesitamos centros formativos y científicos que sigan señalándonos cómo será el futuro si lo hacemos bien y si lo hacemos mal, y formen a los ciudadanos en la senda de solucionar los problemas que afronta la Agenda 2030.

P.: A menudo se señala a las grandes empresas energéticas como “culpables” de los problemas ambientales –en especial el del cambio climático– y como *lobbies* que o bien generan confusión en torno a las bases científicas del problema o bien presionan políticamente para ralentizar las políticas de descarbonización de la economía. ¿Qué respondería a esas críticas?

CS.: Lo primero es reconocer que gran parte del problema del cambio climático y de la contaminación local proviene de un modelo de crecimiento industrial de hace dos siglos, que generó el insostenible actual modelo de producción y

consumo. Hay que reconocer que dicho modelo de crecimiento económico generó avances sociales muy importantes, pero a costa de un importante deterioro medioambiental agravado sobre todo en el último medio siglo. Y dicho modelo de crecimiento se alimentaba a su vez de un modelo energético esencialmente basado en la quema de combustibles fósiles, tanto para producir electricidad como para transportarnos, calentarnos, refrigerarnos o producir distintos bienes.

Lo segundo es que hay que saber distinguir distintos sectores y empresas, dentro de ese “cajón de sastre” que se denomina “empresas energéticas” o “sector energético”. Y hay que distinguir desde diferentes perspectivas: a) Perspectiva de *base tecnológica*: hay empresas que se basan en tecnologías bajas en carbono (renovables, vehículos eléctricos) y otras en tecnologías que utilizan principalmente combustibles fósiles; b) Perspectiva de *estrategia de descarbonización*: hay empresas que, aunque tengan activos contaminantes, tienen planes estratégicos ambiciosos tendentes a disminuir su huella de carbono de manera que se adapten a un mundo que no supere los objetivos del Acuerdo de París; c) Perspectivas de *concienciación y ambición*: hay empresas que niegan la

existencia del cambio climático y que plantean que no es necesario actuar; empresas que lo reconocen pero plantean soluciones lentas porque señalan la transición energética como algo doloroso en términos de crecimiento y de pérdida de empleo; y hay empresas que reconocen el problema y que, además, actúan de manera urgente y con ambición.

“El coste de descarbonizar es mucho menor que el de no hacerlo”.

P.: Y la empresa para la que usted trabaja, ¿qué perspectiva ha adoptado?

CS.: Tenemos un parque de producción bastante bajo en emisiones, un plan de descarbonización muy ambicioso y creemos en la lucha contra el cambio climático como una obligación ética y moral pero también como una fuente de oportunidades. No nos gusta que nos metan en el mismo cajón de sastre que otras empresas que son muy diferentes a nosotros. De hecho, nuestros comentarios públicos en los trámites de audiencia que enviamos a la Administración, de cualquier signo que esta tenga, es siempre el mismo: el coste de

descarbonizar es mucho menor que el de no hacerlo. Y que cuanto más se tarde en actuar, más costoso será solucionar el problema. Ese es nuestro “mantra”.

Finalmente, no hay que olvidar que hay sectores, como la agricultura y la ganadería –que a su vez son claves en un modelo de alimentación actual que tiene muchos inconvenientes para el planeta– que también deben incorporarse a la solución del problema de sostenibilidad medioambiental. Como comenté antes, es tan grande el problema que no se puede dejar de tocar ninguna tecla.

P.: A pesar de que la Agenda 2030 ha identificado como objetivo el establecer alianzas entre los diversos actores que conforman nuestra sociedad (ODS 17), ¿Por qué existe todavía desconfianza entre las organizaciones de la sociedad civil y las empresas a la hora de aliarse para conseguir metas comunes y alcanzar la tan deseada sostenibilidad?

CS.: Yo creo que este tema está cambiando, y cada vez se están llevando a cabo más alianzas entre agentes que antaño era imposible que colaborasen. Hay siempre una primera fase, que yo llamo de “derribo de las barreras de desconfianza” que hay que pasar para ajustarse unos a otros y trabajar

en marcos de confianza: las ONG y las administraciones deben entender que los proyectos deben tener una rentabilidad que los haga sostenibles; las empresas y la administración deben entender la visión ciudadana y medioambiental que plantean las ONG y las empresas y las ONG deben entender el complejo papel que tienen las administraciones a la hora de establecer los marcos normativos.

En proyectos pilotos, como uno muy bonito (Alianza Shire) llevado a cabo para temas de electrificación en el campo de refugiados de Shire en Etiopía y que tuvo protagonistas de diversa índole (ACNUR, la AECID, ONG locales, empresas privadas —Iberdrola, Fundación Acciona y Philips, el ITD de la Politécnica de Madrid...—), se pudo comprobar que una vez superada la fase de barreras de desconfianza, el proyecto ha aprovechado de verdad lo mejor de cada una de las partes, permitiendo que 1+1 sea más de 2.

P.: Desde su experiencia en Iberdrola durante estos años: ¿Qué espacio real hay para la generación de “empleo verde”? ¿Y cuánto hay de “greenwashing”?

CS.: Nuestra experiencia demuestra que se pueden hacer inversiones alineadas con la sostenibilidad del planeta y la salud de los ciuda-

“Nuestra experiencia demuestra que se pueden hacer inversiones alineadas con la sostenibilidad del planeta y la salud de los ciudadanos y al mismo tiempo ser una empresa atractiva para los accionistas”.

danos y al mismo tiempo ser una empresa atractiva para los accionistas. Iberdrola hace 20 años hizo una apuesta muy fuerte por seguir las señales medioambientales que en su día daba el Protocolo de Kioto, empezando un proceso de inversión muy fuerte en energías renovables —en particular en eólica, donde recuerdo que éramos una especie de bicho raro, tanto que algún competidor nos llamaba “la empresa de los molinillos”— y empezando un cierre ordenado de nuestras centrales de petróleo y carbón. Pues bien, 20 años después, habiendo cerrado todas nuestras centrales de petróleo, y anunciado el cierre hace dos años de nuestras dos últimas centrales de carbón en el mundo; habiéndonos convertido en líder mundial de producción de eólica; siendo en los últimos tres años el principal emisor de bonos verdes; habiendo cambiado nuestro gobierno corpo-

rativo para incluir el Dividendo Social, los ODS y el cambio climático como un *driver* estratégico de la compañía; habiendo presentado públicamente ambiciosos planes de mitigación de emisiones para 2020, 2030, haciéndonos neutros en carbono en 2050; nuestros accionistas han visto, no sólo que no hemos comprometido nuestro crecimiento al apostar por la economía verde, sino que hemos pasado de ser la vigésima empresa del sector por capitalización bursátil a ser una de las cinco primeras, siendo líderes en producción de energía eólica a nivel mundial.

Además de lo ya hecho, tenemos claro que en el futuro hay que seguir la misma línea de invertir en energías bajas en carbono, como lo atestigua nuestro plan de inversiones de 34.000 a 2022. Todo esto, evidentemente, no es “*greenwashing*”. Claro que existe *greenwashing* en aquellas empresas que dicen que harán cosas en un futuro lejano pero que no han hecho nada a la fecha. Una empresa puede tener o provocar en la actualidad muchas emisiones porque sus activos no son bajos en carbono, y bienvenidas sean sus estrategias de descarbonización, pero las mismas deben concentrarse en el corto plazo y no en promesas para el largo plazo. Se necesitan actuaciones ambiciosas y urgentes.

P.: ¿Cuál es el papel de las empresas en un escenario de economía circular puro en el que debemos reducir, y mucho, el nivel de consumo, también el de energía?

CS.: La economía circular es una obligación, pero al igual que la lucha contra el cambio climático está llena de oportunidades para aquéllos que las quieran aprovechar. Donde unos ven residuos, otros ven posibles insumos aprovechables en procesos, existentes o nuevos, que mejoran la eficiencia global. Los productos que surjan de esa economía circular serán más atractivos para una sociedad y ciudadanía que, esperamos, sea cada vez más exigente. Como dije, el papel del ciudadano es clave.

También es importante señalar que un elemento clave de la descarbonización es la eficiencia energética. Y ello va a significar un trasvase de energías desde procesos actualmente ineficientes hacia procesos que mejoran el uso de la energía de manera significativa. Tal es el caso del uso del motor eléctrico en vez del de gasolina, que requiere consumos energéticos que llegan a ser la cuarta parte que los de un coche convencional; o la bomba de calor eléctrica que por su altísimo rendimiento desplazará a las calderas o aires acondicionados que usan gas; o las lámparas con tecnologías led... Esto significará

un aumento de la electricidad en detrimento de los combustibles fósiles, con una mejora global de la intensidad energética gracias a esa mayor eficiencia que aportan los equipos eléctricos.

P.: En los medios de comunicación se identifican varios actores clave de la transición ecológica: los organismos internacionales, las administraciones públicas, las empresas, las organizaciones de la sociedad civil y las universidades. ¿Echa alguno en falta? ¿En qué medida las tradiciones humanistas, la filosofía y la religión pueden también contribuir a este debate?

CS.: Yo creo que el listado dado es exhaustivo, sin perjuicio de que haya una involucración y concienciación mayor o menor en distintos colectivos. Es interesante el papel relevante que están adquiriendo en el proceso de descarbonización las administraciones sub-nacionales, como regiones o ciudades, estableciendo compromisos, nuevas normativas y restricciones para disminuir su huella de carbono en la lucha contra el cambio climático, y también para disminuir otros contaminantes que se generan también en la quema de combustibles fósiles (NOx, SOx y partículas), y que son tan nocivas para la salud.

Estas administraciones son muy ágiles en sus decisiones (más que, por ejemplo, las que requieren normas nacionales o acuerdos internacionales como el Acuerdo de París) y están muy cercanas a los problemas de salud de los ciudadanos. Siempre he pensado que la lucha por resolver el problema de la contaminación local, que no es cambio climático pero que está generado por las mismas fuentes (quema de combustibles fósiles) y tiene casi las mismas soluciones (renovables, vehículo eléctrico, bombas de calor, eficiencia...) va a ser un importante apoyo a la lucha contra el cambio climático.

También querría destacar el importante papel que está teniendo la juventud en reclamar la toma de soluciones por parte de quienes ostentan en este momento la capacidad de llevarlas a cabo.

Y, desde luego, es clave la movilización que se genera por parte de las tradiciones humanistas, los filósofos y las religiones. Se requiere de la concienciación y de la presión continua de todos, sobre todo de aquellos que son referentes de la sociedad. Estamos en lo que se ha venido en denominar una emergencia climática, ¡ahí es nada! Todas las religiones han tomado partido por la defensa de la casa común que es el planeta en que vivimos y en el que vivirán las

siguientes generaciones. El papa Francisco tiene un especial papel, no solo planteando una posición activista en su encíclica *Laudato si'*, sino en actuaciones y declaraciones posteriores.

Cada uno en su papel, sea institucional o sea individual, debe adoptar un papel de activista en la lucha contra el cambio climático. Nos jugamos mucho en ello y no podemos dejar de contar con nadie.

P.: ¿Cree que el sistema universitario español está ayudando a la transición ecológica que plantea la Agenda 2030 o, al contrario, está perpetuando el modelo de conocimiento que ha generado los problemas que enfrentamos?

CS.: Siempre he dicho a los amigos que tengo en la Universidad que ellos son clave para resolver los

“Cada uno en su papel, sea institucional o sea individual, debe adoptar un papel de activista en la lucha contra el cambio climático. Nos jugamos mucho en ello y no podemos dejar de contar con nadie”.

problemas que plantea la Agenda 2030. ¿Por qué? Porque vivimos en un mundo muy cortoplacista y sin luces largas (con muchas administraciones siempre mirando a las siguientes elecciones; con muchas empresas mirando solamente resultados anuales...) y muy radicalizado, con posturas poco empáticas para generar alianzas y crear situaciones “gana-gana”. Lo primero que puede ofrecer la Universidad es generar espacios de encuentro y debate entre los distintos actores, ya que, en general, es un territorio que tiende a ser visto como “neutral” y tendente a eliminar el radicalismo. En segundo lugar, también tiene que ser un aportador de las soluciones a los problemas planteados en la Agenda, no solo analizando y desarrollando nuevas tecnologías sostenibles en todos los campos del conocimiento que ayuden a resolver los problemas; nuevas formas de actuar; nuevas formas de relacionarnos; nuevas formas de cooperar; etc. Requerimos una universidad que lidere proyectos demostrativos pilotos, en alianza con ONG, empresas, administraciones, etc.

Es verdad que para que la universidad maximice el papel relevante que debería tener en la Agenda 2030, debe resolver los problemas que actualmente le impiden alcan-

zar dicho potencial en este nuevo entorno. Como le pasa a todo el resto de actores.

P.: Para alcanzar los ODS necesitamos investigación, innovación, financiación, valentía política y movilización social. Ahora bien, ¿en qué medida piensa que serán también necesarias transformaciones culturales profundas, que van más allá de la economía, la ciencia, la técnica y la política?

CS.: Efectivamente, requerimos lo que se denominaría una solución integral u holística. Hay que tocar todas las palancas dinamizadoras. Y si tenemos un modelo de producción y consumo insostenible que no sólo pone en riesgo el medioambiente, sino que genera desigualdades entre los seres que habitamos el planeta, tenemos que cambiar la cultura que lo soporta. Debemos ser capaces de hacer lo mismo usando menos. O incluso hacer menos cosas que son superfluas en algunos casos. Y activar mecanismos de redistribución del bienestar. La solidaridad muchas veces se impide o se anestesia por la existencia de trabas administrativas o de procesos bloqueantes o, incluso, porque en partes de la sociedad percibimos los graves problemas que existen en el planeta como algo lejano o ajeno. Y hay que ser realistas: la globalización tiene cosas buenas, pero también

“ Debemos ser capaces de hacer lo mismo usando menos. O incluso hacer menos cosas que son superfluas en algunos casos. Y activar mecanismos de redistribución del bienestar ” .

acerca los problemas antaño lejanos. El ébola, o las avispas asiáticas por poner solo algunos ejemplos actuales, pueden llegar al supuestamente “seguro” primer mundo en lo que tarda un viaje de avión. El uso y desecho de los plásticos, y su entrada en la cadena alimenticia de los animales que luego nos comemos, es un problema global. El calentamiento global y todos sus numerosos problemas colaterales que genera nos afecta a todos, aunque sean unos los que contaminan y otros no lo hagan.

Con lo anterior, ¿qué quiero decir? Que en el mundo de los ODS requerimos muchas de las palancas que han sido citadas, pero también un cambio de enfoque en nuestras relaciones humanas. Requerimos mucha más empatía para entender las necesidades y problemas de otros; requerimos más solidaridad para no dejar a nadie detrás e, incluso desde el punto de vista egoísta a quien no le apele todo

lo anterior, necesitamos ayudar a los otros a resolver sus problemas porque, en este mundo globalizado, sus problemas tarde o temprano, serán los nuestros. Miren sino las presiones migratorias que generan los problemas no resueltos en origen, la re-aparición de enfermedades que se pensaban ya erradicadas, o la rapidez de extensión de enfermedades a lo largo de diferentes geografías, la generación de conflictos armados por la existencia de situaciones insostenibles, etc.

Tenemos la Agenda 2030, que es la primera hoja de ruta para resolver los problemas del planeta que es compartida por todo el mundo.

Disponemos de mecanismos para apoyar a los colectivos vulnerables a través de transferencias financieras, formativas o tecnológicas. Tenemos la gran ventaja de que la tecnología existe para ayudarnos a solucionar gran parte de la Agenda 2030 de manera eficiente. Solo falta activar ese ecosistema de gobiernos, instituciones, ONG, empresas, universidades, y ciudadanos para implantar las soluciones cuanto antes. Al sapiens de hace 2000 años no le podríamos exigir que resolviese los graves problemas que tiene el planeta porque no tendría las capacidades para hacerlo. Nosotros no tenemos excusas, por lo que no tendríamos perdón. ■

COP25: Un aviso urgente a todas las personas de este planeta

María del Carmen Llasat

Universitat de Barcelona - Departamento de Física Aplicada *
E-mail: carmell@meteo.ub.edu

Recibido: 1 de diciembre de 2019
Aceptado: 13 de diciembre de 2019

RESUMEN: Cuatro años después de la firma del Acuerdo de París y de la promulgación de la encíclica *Laudato si'* por el Papa Francisco, el reto del calentamiento global sigue constituyendo una amenaza existencial para el futuro de la humanidad. El presente artículo sintetiza los principales resultados de los últimos informes del IPCC centrándose en los efectos de las diversas predicciones de cambio climático en el Mediterráneo. También contextualizan el desarrollo de la COP25 celebrada en Madrid el pasado diciembre de 2019 llamando a una acción concertada y decisiva por parte de todos los actores de nuestra sociedad.

PALABRAS CLAVE: COP25; IPCC; calentamiento global; Acuerdo de París; *Laudato si'*; Mediterráneo.

COP25: An urgent warning to all the people on this planet

ABSTRACT: Four years after the signing of the Paris Agreement and the promulgation of the encyclical *Laudato si'* by Pope Francis, the challenge of global warming continues to constitute an existential threat to the future of humanity. This article synthesizes the main findings of recent IPCC reports focusing on the effects of the various predictions of climate change in the Mediterranean. It also contextualizes the development of the COP25 held in Madrid last December 2019 calling for concerted and decisive action by all actors in our society.

KEYWORDS: COP25; IPCC; global warming; Paris Agreement; *Laudato si'*; Mediterranean.

* Catedrática de Física de la Atmósfera. Revisora del 3^{er}, 4.º, 5.º y 6.º Informe del IPCC y del informe especial de 1,5°C. Miembro del *steering committee* de MEDECC. Miembro del grupo de Ética y Sostenibilidad de Cristianismo y Justicia.

1. Introducción: De la encíclica *Laudato si'* a la COP24

Han pasado más de seis años desde aquel 19 de marzo de 2013, en que el papa Francisco, en su primera homilía, hizo una llamada a “todos los hombres y mujeres de buena voluntad: seamos “custodios” de la creación, del designio de Dios inscrito en la naturaleza, guardianes del otro, del medio ambiente”. Y el próximo mayo celebraremos los cinco años desde que publicó su encíclica *Laudato si'*. Sobre el cuidado de la Casa Común (LS) donde el Papa proponía una “ecología integral”. Es tiempo ya suficiente para dar un vistazo rápido a lo que ha pasado desde entonces.

LS se dio a conocer en mayo de 2015, entre la presentación de síntesis del 5.º Informe del IPCC (Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático) hecha en 2014¹, y a pocos meses vista de la cumbre de París celebrada en diciembre, la COP21 (Conferencia de las Partes), en cuyos acuerdos incidió decisivamente junto a otros líderes religiosos.

¹ IPCC, *Cambio climático 2014: Informe de síntesis. Contribución de los Grupos de trabajo I, II y III al Quinto Informe de Evaluación del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático* (Ginebra, 2014).

Por primera vez el IPCC acordaba que no había ninguna duda de que la actividad humana era la principal causa del aumento de temperatura global detectado en el planeta, y alertaba de que si no se tomaban medidas urgentes ese aumento superaría 1,5°C antes de final de siglo.

La COP21 se consideró un éxito porque era la primera vez que 195 países firmaban un acuerdo vinculante para limitar el aumento de temperatura por debajo de 2°C a finales de siglo con respecto a los valores preindustriales. Estaba destinado a sustituir en 2020 el Protocolo de Kyoto. Pocos meses antes, en septiembre de 2015, se había aprobado el programa de Naciones Unidas para el período 2015-2030 conocido como la *Agenda 2030* (que incluye 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible), influido tanto por el último informe del IPCC como por las diferentes cumbres de la Tierra sobre Desarrollo Sostenible, especialmente la de Río de Janeiro del año 2012 (Río + 20).

El 25 de septiembre de 2015 el Papa llevó a cabo su discurso en la ONU. En él insistió en que “El clima es un bien común, de todos y para todos” y el “cambio climático es un problema global con graves dimensiones ambientales, sociales, económicas, distributivas

y políticas, y plantea uno de los principales desafíos actuales para la humanidad” cuya respuesta “debe incorporar una perspectiva social que tenga en cuenta los derechos fundamentales de los más postergados”. Ya que “el abuso y la destrucción del ambiente, al mismo tiempo, va acompañado por un imparable proceso de exclusión”. Poco después volvió a intervenir en la sede de Naciones Unidas en Nairobi, el 26 de noviembre de 2015, donde dijo que “En este contexto internacional, donde se nos plantea la disyuntiva que no podemos ignorar de mejorar o destruir el ambiente, cada iniciativa pequeña o grande, individual o colectiva, para cuidar la creación indica el camino seguro para esa generosa y digna creatividad, que muestra lo mejor del ser humano”.

En octubre de 2016, 200 países firmaron el Acuerdo de Kigali sobre eliminación de gases HCFC. Se trataba de los gases que sustituían a los CFC o cloro-fluorocarbonados, responsables en gran parte del agujero de ozono detectado principalmente en la Antártida. Aunque directamente el agujero de ozono no era un fenómeno vinculado con el cambio climático sí afectaba seriamente a la salud al debilitarse mucho la capa protectora de las radiaciones ultravioleta

más cancerígenas procedentes del sol. Sin embargo, se encontró que si bien los HCFC no afectaban a la capa de Ozono sí que eran gases con un considerable efecto invernadero. El acuerdo de Kigali, del que apenas se habló, constituyó también un paso hacia adelante.

En noviembre de 2016 se celebró la COP22 en Marrakech con el principal objetivo de acordar la Proclamación de Marrakech, una declaración de intenciones para afirmar su compromiso con la acción por el calentamiento global. El acuerdo fue firmado por 112 estados que representaban el 77% de las emisiones globales. Los países anunciaron aportes por más de 81 millones de dólares al Fondo de Adaptación, superando la meta anual del mismo efectuada el año anterior. Estas ayudas iban destinadas a los países en desarrollo que no habían contribuido al cambio climático, si bien se manifestarían en forma de apoyos y proyectos de cooperación.

Fue durante su celebración cuando el presidente de EE.UU., Donald Trump anunció que se retiraba de los acuerdos. La decisión cayó como un jarro de agua fría sobre los comisionados, pero por otro lado ayudó a crear un frente común para apoyar el *Acuerdo de París*. Como ya se contaba con esta posibilidad, se había preparado

una normativa muy estricta según la cual cualquiera de las partes podía denunciar el texto mediante una notificación por escrito al depositario, “en cualquier momento”, después de que hubiesen transcurrido “tres años a partir de la fecha de entrada en vigor” del Acuerdo. EE.UU. podía salirse de la CMNUCC (Convención Marco de Naciones Unidas sobre el Cambio Climático) en un año si lo aprobaba el Senado. Para dejar el Acuerdo de París, Trump tendría que denunciarlo con posterioridad al 5 de noviembre de 2019. Además, para que esto surtiera efecto se demoraría un año más, como pronto hasta el 5 de noviembre de 2020, al final del mandato de Trump.

La COP23, celebrada en Bonn en noviembre de 2017, apenas tuvo incidencia mediática o política. En esta COP se dio especial relevancia a las islas del Pacífico, que ya estaban empezando a sufrir los estragos del cambio climático, a las comunidades indígenas y a aumentar el papel de la mujer en los procesos de la Convención Marco. La Cumbre del Clima de Bonn impulsó el Diálogo de Talanoa de 2018 que perseguía una acción climática más ambiciosa antes de 2020 limitando el aumento de temperatura a 1,5°C y promoviendo un discurso inclusivo y parti-

cipativo que permitiese a todos los actores, tanto estatales como no estatales, compartir y proponer ejemplos de buenas prácticas. Esta sugerencia nacía del hecho de que más allá de los encuentros oficiales entre los políticos y representantes de los diferentes países, los eventos celebrados en paralelo iban en aumento. Entre ellos estaban los encuentros del mundo empresarial, de elevada importancia si se atiende a que es en el sector privado en donde el *Acuerdo de París* ponen parte de sus mayores esperanzas. O los encuentros de Organizaciones No Gubernamentales, con un impacto no despreciable en cuanto a incidencia en la sensibilización de la población. O, también, los encuentros interreligiosos, fundamentales para sustentar y promover el compromiso individual asentado en un valor trascendente.

En 2018 se celebró la COP24 en Katowice, Polonia. El objetivo principal de la Conferencia era llevar a la práctica el Acuerdo de París a través de reglas claras para evaluar los compromisos que cada país asumió en su momento. Ese objetivo se consiguió aprobando por unanimidad el llamado “Reglamento de París”, que define los criterios de comunicación, control y revisión de los compromisos. Estados Unidos, Arabia Saudí y

Brasil dificultaron la consecución de compromisos más vinculantes y ambiciosos. A diferencia del año anterior se contó aquí con nuevas evidencias mostradas por el informe especial que el IPCC acababa de elaborar, y que dio a la situación un carácter de urgencia.

2. El Informe Especial del IPCC sobre 1,5°C, SR1.5 y los escenarios futuros

Tras el Quinto Informe del IPCC y el *Acuerdo de París* que esencialmente databan 2020 como año de inicio para tomar medidas de mitigación más drásticas, y viendo que la concentración de gases de efecto invernadero seguía en aumento, surgió la urgencia de elaborar un informe científico especial. Se había alertado que no se podía superar los 1,5°C de aumento de temperatura si se quería mantener las condiciones ambientales del Planeta tal como se habían conocido en el último siglo para que las futuras generaciones pudiesen disfrutar de las mismas. El Informe especial del IPCC tenía como objetivo determinar qué pasaría si la temperatura aumentase 1,5°C, 2°C y, en el peor de los casos, 3°C o más. Asimismo, actualizaba las tendencias de la temperatura y otras variables climáticas y medioambientales, y enlazaba todo ello

con el impacto que representaría en los Objetivos del Desarrollo Sostenible.

El informe SR1.5 fue presentado a finales de 2018 bajo el título de “Calentamiento Global de 1,5°C”². El informe comparaba, sobre todo, las diferencias en los impactos que se producirían si el calentamiento se limitaba a no superar los 1,5°C en comparación con lo que pasaría si se superasen los 2°C. Si el *Acuerdo de París* estableció que la temperatura media del planeta había aumentado 0,89°C entre 1901 y 2012 (IPCC, 2013), el nuevo informe mostraba un aumento aproximado a 1°C desde principios del siglo xx. De hecho, indicaba que, si se mantenía la tendencia observada hasta el momento, el calentamiento global posiblemente llegaría a 1,5°C entre 2030 y 2052. Y en 2100 estaría próximo a los 3°C. El nivel del mar en 2100 subiría globalmente 0,1 m más en un escenario de 2°C que en uno de 1,5°C, lo que comportaría una diferencia de más de 10 millones de perso-

² IPCC, “Summary for Policymakers”, en: *Global Warming of 1.5°C. An IPCC Special Report on the impacts of global warming of 1.5°C above pre-industrial levels and related global greenhouse gas emission pathways, in the context of strengthening the global response to the threat of climate change, sustainable development, and efforts to eradicate poverty* (In Press, 2018).

nas afectadas por ese aumento. Los impactos en la biodiversidad y los ecosistemas también serían mayores. Por ejemplo, de 105.000 especies estudiadas, un 9,6% de especies de insectos, un 8% de las de plantas y un 4% de las de vertebrados se reducirían a la mitad en el caso de un aumento de 1,5°C, mientras que si éste fuese de 2°C esta reducción afectaría a un 18%, 16% y 8% respectivamente.

El SR1.5 asociaba esta aceleración a un aumento del forzamiento radiativo debido a las actividades industriales, agrícolas, domésticas, transporte y deforestación, concretamente, un aumento del 37% entre 1990 y 2015, que en 2011 era un 43% superior a lo que se esperaba cuando se realizó el Cuarto Informe del IPCC³. Cabe decir aquí que cuando se habla de “aumento del forzamiento radiativo” se está refiriendo al aumento de la energía que queda atrapada en el Sistema Tierra-Atmósfera a consecuencia del aumento de gases de efecto invernadero, principalmente dióxido de carbono, metano, vapor de agua, ozono, y, en menor grado, compuestos

fluoroclorocarbonados y óxidos de nitrógeno. A ello hay que añadir la pérdida de masa forestal, cambios en usos del suelo y las partículas de carbón negro que hay en la atmósfera. Aunque la presencia de partículas contaminantes en el aire y el aumento de nubosidad en algunas regiones conlleva una disminución de la energía que queda atrapada, el balance es claramente positivo. A título de ejemplo, en 2011 el forzamiento era 2,29W/m² superior al que había en 1750, teniendo en cuenta que los cambios debidos a la variabilidad solar entre ambos períodos eran casi despreciables. Esa cantidad querría decir que, al cabo de un año, la energía atrapada en la atmósfera (esencialmente radiación en onda larga) habría aumentado más de 71 millones de Joules. Es este aumento del forzamiento radiativo el responsable del calentamiento global y de todo lo que se deriva del mismo. Por decirlo de una forma simple, el Planeta ha dejado de estar en equilibrio y avanza hacia un calentamiento de origen antropogénico sin precedentes.

Siguiendo el Informe SR1.5 algunos más de los impactos a escala planetaria, en comparación con los que habría si la temperatura aumentase en término medio sólo 1,5°C, serían los siguientes.

³ IPCC, *Cambio climático 2007: Informe de síntesis. Contribución de los Grupos de trabajo I, II y III al Cuarto Informe de evaluación del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático* (Ginebra, 2007).

Las personas expuestas a estrés hídrico aumentarían en un 9,5% para 2°C y un 17% para 3°C. Las más vulnerables expuestas a olas de calor aumentarían en un 50% para 2°C y un 100% para 3°C. Estas cifras se dispararían si hablamos de la pérdida de los rendimientos de los cultivos, pasando a aumentar un 900% y un 5.000% para 2°C y 3°C respectivamente. Y si hablamos de la degradación de los hábitats, ésta pasaría a ser un 650% y un 1.400% superior, respectivamente.

3. El Mediterráneo, una de las regiones del Planeta más afectadas

Se dice que la región Mediterránea es un *hotspot* (punto caliente) del cambio climático, es decir, una zona que requiere una atención especial. Hay varios motivos que sugieren esta concepción. El primero es que en la región habitan más de 500 millones de personas, y que es una de las regiones del planeta con más biodiversidad. El segundo es que es una zona estratégicamente importante; cuna de la civilización occidental; punto de encuentro de Europa, Asia y África, sus culturas y sus religiones; cuya riqueza se basa sobre todo en el intercambio comercial y el turismo; salpicado por con-

flictos bélicos que perduran en la actualidad, y puerta de entrada a Europa para cientos de miles de emigrantes procedentes del oeste asiático, Magreb y países subsaharianos. El tercero es que desde un punto de vista climático presenta una elevada complejidad, esencialmente por tres motivos.

El Mediterráneo es un mar cálido y casi cerrado, rodeado de una orografía caracterizada por un notable relieve montañoso, lo que favorece el intercambio de vapor de agua con la atmósfera, la formación de episodios de tiempo adverso como son las inundaciones súbitas o los fuertes temporales de viento, así como de otros fenómenos de pequeña escala. Además, la región se encuentra en una zona en la que pueden confluir entradas de masas de aire subtropicales y polares. Todo ello hace que la predicción del tiempo, y, por ende, la predicción climática, sean más complicadas de lo usual. En último lugar, aunque no menos importante, cabe decir que se trata de una región castigada por todo tipo de riesgos naturales (inundaciones, incendios, sequías, terremotos, volcanes, etc.) que, aunque no produzcan daños tan masivos en cada evento como puede suceder en el resto del mundo, presentan una elevada frecuencia.

Además, dentro de la propia región existen notables diferencias, siendo la distribución de recursos muy desigual. El Norte presenta un mayor bienestar, desarrollo económico y estabilidad gubernamental, mientras que el Sur y Oriente Medio se caracterizan por un rápido crecimiento demográfico, pasando de unos 105 millones de personas en 1960 a más de 440 millones en 2017.

El cambio climático agrava todas estas diferencias, más aún si se tiene en cuenta que una gran parte de la población habita en zonas costeras y se espera que en 2050 ésta represente el 70% del total. Es por ello por lo que durante la Med-COP21, en julio de 2015, se creó el Grupo de Expertos de Cambio Climático y Ambiental del Mediterráneo (MEDECC, *Mediterranean Expert Group on Climate and Environmental Change*). Su objetivo principal era la elaboración del Primer Informe sobre el Cambio Climático y Ambiental del Mediterráneo (*First Mediterranean Assessment Report*, MAR1) que saldrá a la luz en 2020. Sin embargo, algunos de sus resultados ya se han publicado y se han dado a conocer en foros públicos como la COP-24 o la Cuarta reunión de Ministros de Exteriores de la Unión del Mediterráneo celebrada en Barcelona en octubre de

2019⁴. De ellos es posible concluir que la región Mediterránea se ha calentado 1,4°C respecto al período preindustrial (unos 0,03°C/año) que viene a ser un 20% más de la media global⁵. Sin medidas de mitigación la temperatura aumentará unos 2,2°C en 2040 y superará los 3,8°C en algunas subregiones en 2100. Los mayores aumentos de temperatura se registran en verano, acompañados de una mayor frecuencia de las olas de calor y las noches tropicales (la temperatura mínima no baja de 20°C), agravado por el efecto de Isla Urbana de las ciudades que pueden incrementar esas temperaturas unos 4°C. Para muchas de las grandes ciudades de la región MENA (Norte de África y Este del Mediterráneo) el verano más fresco será más cálido que el mes estival más frío del presente.

Por cada grado que aumente la temperatura la precipitación disminuirá del orden de un 4%, sobre

⁴ W. CRAMER, *et al.*, "Climate change and interconnected risks to sustainable development in the Mediterranean", *Nature Climate Change* 8 (2018), 972-980.

⁵ MEDECC, *Risks associated to climate and environmental changes in the Mediterranean region. Preliminary assessment by the MedECC Network Science-policy interface* (2019), <https://www.medecc.org/medecc-booklet-isk-associated-to-climate-and-environmental-changes-in-the-mediterranean-region/>

todo en el Sur. Para más de 2°C, en algunas regiones puede llegar a disminuir un 30% (ej. Turquía) e incluso desaparecer la estación de heladas (ej. Balcanes). Los modelos muestran un aumento de las lluvias intensas en el Norte, que es precisamente la región más castigada por inundaciones, mientras que en el Sur se prevé que disminuirán. Por el contrario, las sequías extremas serán más frecuentes que en la actualidad. De hecho, ya se constata una mayor duración de los días consecutivos sin lluvia en toda la región, y también un aumento de sequías. El aumento en la duración de estas rachas secas se prevé que sea de un 7% para un aumento de 1,5°C. Para 2°C se calcula que el agua dulce disponible para su consumo puede disminuir entre un 2% y un 15%, lo que unido a un aumento de la demanda debido al crecimiento de la población (entre el 22% y el 74%) y a la disminución de recursos subterráneos, tanto en calidad como en cantidad, puede dar lugar a que en los próximos 20 años unos 250 millones de personas sean pobres en agua (menos de 1.000 m³/año), siendo la escasez mayor en el Este y el Sur. Además, se calcula un aumento entre un 4% y un 18% de las necesidades de agua para el riego (éste constituye entre un 50% y un 90% de la demanda total).

La temperatura del Mar Mediterráneo ha aumentado unos 0,4°C/década entre 1985 y 2006, aumentando más en el Este (unos 0,5°C/década) que en el Oeste (unos 0,3°C/década). Este calentamiento es mayor en mayo, junio y julio. En función de los escenarios de emisión se calcula que puede llegar a aumentar entre 1,8°C y 3,5°C en 2100. Los océanos absorben un 30% del dióxido de carbono antropogénico, aumentando su acidez y perjudicando los ecosistemas marinos. Se ha observado una disminución del pH de 0,1 y se calcula que continuará disminuyendo entre 0,018 a 0,028 por década. La acidificación y el aumento de temperatura del mar puede llevar a la pérdida de un 41% de los depredadores marinos (incluidos mamíferos), el aumento en la intensidad y extensión de colonias de medusas, y la invasión de más de 700 especies no autóctonas (plantas y animales), incluidos depredadores como el pez león, la mayor parte procedentes del Mar Rojo, que pueden provocar mayores pérdidas en el hábitat autóctono. A ello hay que añadir que la sobrexplotación pesquera ha conducido a la pérdida de un 34% de las especies de peces.

A consecuencia del calentamiento el nivel del mar Mediterráneo subió 1,1 mm/año entre 1970 y 2006,

lo que está siendo agravado por la pérdida de hielo de la Antártida y Groenlandia, calculándose que en 2100 podría haber aumentado entre 52 y 190 cm. Los impactos de estos cambios son muy graves ya que un tercio de la población vive en regiones costeras, siendo más de 37 millones de personas en el caso del Norte de África. En 2050 se considera que la mitad de las 20 ciudades del mundo que más sufrirán el aumento del nivel del mar se encuentran en el Mediterráneo. Estos impactos incluyen, entre otros, la erosión costera y afectación de infraestructuras situadas en la costa, el aumento de la intrusión salina y de las inundaciones costeras y la pérdida de playas, zonas de cultivo y marismas. Se cuenta también que puede afectar a la actividad turística debido al aumento de temperaturas extremas.

Los ecosistemas terrestres padecen la pérdida de biodiversidad tanto debido al cambio climático como al cambio de usos del suelo, sobrexplotación y contaminación. El abandono de las prácticas agrícolas y de las zonas de pasto de ganado, sobre todo en el Norte, es una de las causas principales, agravándose por el crecimiento de zonas forestales proclives a padecer incendios. Se habla entonces de megaincendios y de la

extensión del riesgo de incendios a mayores altitudes. Cabe decir, sin embargo, que la tendencia observada en la región Mediterránea, y con excepción de algunas zonas como Sicilia o Portugal, es de una disminución del área quemada. Esta tendencia negativa en un entorno climático que favorecería el aumento de los incendios forestales constituye un ejemplo de buenas prácticas, ya que es consecuencia del mayor grado de sensibilización de la ciudadanía y de la mejora de las medidas preventivas y de extinción. Aun así, los escenarios apuntan a un aumento próximo al 40% con un aumento de 1,5°C y de más del 100% si se llegan a los 3°C.

Los impactos en la salud humana se producen sobre todo a consecuencia de la propia contaminación (incluyendo la del agua), el aumento de las temperaturas extremas y la invasión de vectores que transportan enfermedades o elementos como el mosquito tigre. Esto se ve agravado a consecuencia del aumento de la vulnerabilidad de la población, tanto por la edad como por la falta de recursos. Además, el deterioro de la calidad del aire, el agua y el suelo agrava las enfermedades respiratorias y cardiovasculares, aumenta las intolerancias y alergias y reduce el acceso a una alimentación

saludable. La producción alimentaria se ve amenazada por numerosos factores, pero, sobre todo, por el aumento de la población y el aumento de las necesidades hídricas en un contexto de disminución del recurso, la reducción del ciclo fenológico que afecta a la calidad y la producción, el aumento de riesgos naturales y la sobreexplotación pesquera (con una caída de la disponibilidad del 49% en 2050).

Todo esto crea un panorama en el que aumentan las diferencias regionales respecto a la seguridad alimentaria y la dependencia de las importaciones, aumentan los riesgos para toda la población que habita en regiones costeras, se incrementan las diferencias sociales en un sistema sanitario que –ante unas peores condiciones ambientales– no puede llegar a todos, y crecen las diferencias atendiendo a la capacidad de adaptación que tengan los países, comunidades e individuos.

Se trata de un contexto proclive a las crisis migratorias a consecuencia de conflictos y de falta de recursos. Evidentemente no es la primera vez que la región se ha visto sacudida por crisis migratorias y conflictos bélicos más o menos relacionados con cambios climáticos. Así acabó el Imperio Romano, por ejemplo, o se gesta-

ron las revoluciones de finales del siglo XVIII. Pero que haya pasado no quiere decir que sea un objetivo deseable. Y, lo que es peor, a la variabilidad climática natural que tras las crisis volvía a recuperar períodos climáticamente óptimos, se ha sumado el cambio climático de origen humano. Y éste no tiene punto de retorno si no se actúa contundentemente.

4. ¿Ante la COP25, dónde estamos?

El Informe SR1.5 muestra la necesidad de marcar un punto de inflexión que rompa la tendencia creciente del aumento de temperatura. Para ello, propone en esencia dos caminos posibles. El primero considera una reducción rápida e inmediata en las emisiones de dióxido de carbono. El segundo se basa en una emisión a la atmósfera de este gas próxima a cero en 2055 y una fuerte reducción del forzamiento radiativo debido a todas las otras causas desde 2030. En el primer caso el objetivo sería mantener la temperatura por debajo o igual a 1,5°C. En el segundo, no se podría evitar superar este umbral a mediados de siglo, pero se iniciaría un descenso lento que llevaría a recuperarlo a finales de siglo. Para dar unas cifras significativas, si

en 2015 se estaban liberando unos 30.000 millones de toneladas de dióxido de carbono a la atmósfera, la segunda ruta superaría esta cantidad a principios de la próxima década y la mantendría por encima hasta finales de los años 30 para luego bajar bruscamente hasta cero emisiones en 2050. En cambio, la primera ruta se habría mantenido todavía un par de años en torno a los 30.000 millones, pero a mediados de los años 30 ya debería estar por debajo de la mitad, para descender gradualmente hasta cero en torno al 2060.

También deberían disminuir las emisiones procedentes de otros gases (*Non-CO₂ emissions*). Entre ellos está el metano, procedente sobre todo de la agricultura, la ganadería, la gestión de residuos y el gas natural. Preocupa, además, la gran cantidad de metano que se halla en el suelo por debajo del *permafrost* (la capa de hielo permanente) y del hielo ártico, y que podría liberarse a la atmósfera en caso de fusión del hielo. Para mantenerse por debajo de 1,5°C la reducción de metano debería superar el 60% a finales de siglo. El carbón negro presente en la atmósfera procede sobre todo de la combustión de combustibles fósiles, biocombustibles y biomasa, y su reducción a fina-

les de siglo debería aproximarse al 80%. Finalmente, el óxido de nitrógeno procedente sobre todo de la degradación de los fertilizantes nitrogenados, residuos de la ganadería y procesos de desnitrificación de los bosques debería reducirse cerca de un 30% en término medio para el mismo horizonte temporal.

Sin embargo, un reciente informe publicado por la UNEP (Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente) muestra que no es eso lo que muchos países tienen planificado en sus agendas⁶. Este informe analiza la diferencia que se está produciendo entre los compromisos adquiridos en los acuerdos de París (NDC, *Nationally Determined Contributions*) respecto a la producción de energías fósiles y la que se debería llevar a cabo para mitigar el cambio climático, es decir, disminuir las emisiones a fin de seguir uno de los caminos comentados anteriormente. De hecho, la diferencia aumenta entre 2015 y 2040. Según los planes de producción de energías fósiles de los países, en 2030 se alcanzarán las 39 gigatoneladas de dióxido de carbono, lo que equi-

⁶ SEI et al. *The Production Gap: The discrepancy between countries' planned fossil fuel production and global production levels consistent with limiting warming to 1.5°C or 2°C* (2019), <http://productiongap.org/>

vale a un 53% más de lo que se debería producir para no superar los 2°C y un 120% más respecto a 1,5°C. En la misma línea los planes gubernamentales contemplan alcanzar la producción de 5,2 gigatoneladas de carbón (un 150% y un 280% más de lo que debería ser para mantener el umbral de 2°C y 1,5°C, respectivamente) en 2030. Para 2040 contemplan unos 36 millones de barriles diarios de petróleo y 1.800.000 millones de metros cúbicos de gas, lo que supone un 43% y un 47% más, respectivamente, de lo que debería ser para mantener el umbral de 2°C.

El mismo informe identifica los siete países que más energías fósiles producen: China, Estados Unidos, Rusia, India, Australia, Indonesia y Canadá. China e India lo justifican por sus necesidades internas de crecimiento en tanto que la mayor parte de los otros países lo incluyen en sus necesidades de exportación. Además, otros países como Belice, Costa Rica, Francia, Dinamarca y Nueva Zelanda han promulgado edictos de moratoria en la exploración y extracción de petróleo y gas. En algunos casos, como Dinamarca, agravado porque es consecuencia del preocupante deshielo del Ártico que permitirá acceder a los

recursos naturales que se hallan bajo el mismo.

Pero no todo es desesperante. Naciones Unidas declaró en la Cumbre Climática celebrada en Nueva York en septiembre de 2019 que ya no se podía hablar de cambio climático sino de “crisis climática”, y que ésta requería acciones inmediatas y muy concretas. El propio Parlamento Europeo declaró la emergencia climática y ambiental el pasado 28 de noviembre, cinco días antes del inicio de la COP25. Pese a todas sus contradicciones, Europa sigue a la cabeza de la lucha para evitar que el cambio climático nos lleve a superar los umbrales aceptables de temperatura media planetaria. Alemania, Gran Bretaña y Noruega constituyen algunos de los países que se toman como ejemplares en esta lucha. El anuncio en España de acabar con la minería de carbón y los ambiciosos retos de producción a través de energías sostenibles hacen que haya empezado a formar parte de las listas de países con buenas prácticas. Pero queda un largo camino por recorrer.

La COP25 que se ha celebrado en Madrid es una llamada de urgencia a todos los países del mundo. Pero va más allá. Es una llamada de urgencia a cada persona de este Planeta, como ya avanzó el Papa Francisco hace casi cinco años.

Desde que la Organización Meteorológica Mundial alertó de que se estaba produciendo un aumento preocupante de la temperatura a consecuencia del aumento de dióxido de carbono vinculado a la actividad humana han pasado

cuarenta años. Hemos consumido cinco años desde que la *Laudato si'* hizo una llamada a una ecología integral. No tenemos tiempo que perder. Ha empezado la cuenta atrás. ■

Santiago Ramón y Cajal, 85 años después de su muerte.

Apuntes sobre su última obra literaria

Julio Salvador Salvador

Universidad Complutense. Doctorando en Lengua Española y sus Literaturas
E-mail: jusalvad@ucm.es

Recibido: 19 de noviembre de 2019

Aceptado: 10 de diciembre de 2019

RESUMEN: En octubre de 2019 se cumplió el octogésimo quinto aniversario de la muerte de Santiago Ramón y Cajal, premio Nobel de Medicina en 1906. El mismo año de su fallecimiento publicó *El mundo visto a los ochenta años. Impresiones de un arteriosclerótico*, conjunto literario a medio camino entre las memorias y la miscelánea, en el que, consciente de su vejez, reflexionaba sobre todo tipo de temas de índole social, cultural y científico. La obra destaca por las diferentes referencias literarias que se observan. También llama la atención un capítulo dedicado al fenómeno del secesionismo en España.

PALABRAS CLAVE: Santiago Ramón y Cajal; *El mundo visto a los ochenta años*; Literatura didáctica; Literatura de senectud; Miscelánea memorialística; Tema de España; Secesionismo.

Santiago Ramón y Cajal, 85 years since his death. Comments on his latest literary work

ABSTRACT: October 2019 marks the eighty-fifth anniversary of the death of Santiago Ramón y Cajal, Nobel Prize for Medicine of 1906. That same year, 1934, *El mundo visto a los ochenta años. Impresiones de un arteriosclerótico*, his last work, was published. This collection of essays, halfway between memories and miscellaneous, reflects all kinds of social, cultural and scientific issues, seen through Cajal's awareness of his old age. This work stands out for the different literary references that are observed. Also, a chapter is dedicated to the phenomenon of secessionism in Spain.

KEYWORDS: Santiago Ramón y Cajal; *El mundo visto a los ochenta años*; Didactic literature; Old age literature; Miscellaneous memorial; Theme of Spain; Secessionism.

1. Introducción

El 17 de octubre de 2019 se cumplieron ochenta y cinco años de la muerte de una de las personas más significativas de la historia reciente de España, Santiago Ramón y Cajal (Petilla de Aragón, 1852 - Madrid, 1934). El médico aragonés y premio Nobel de Medicina de 1906 falleció rodeado de los suyos y de antiguos alumnos como Francisco Tello y Fernando de Castro¹. Hasta el último día siguió trabajando, como atestigua la carta acerca de la estructura del asta de Ammon² que dirigió a su discípulo Lorente de No³. Cajal murió en el otoño de 1934, destrozado por el robo del borrador de la versión final de su magna obra, *Textura del sistema nervioso de los hombres y de los vertebrados*⁴, y por el ambiente

enrarecido de la sociedad española, instalada en la incertidumbre. Esto explica, como se verá más adelante, cómo “Cajal terminó contemplando con gran temor y recelo los movimientos políticos separatistas que se produjeron en Cataluña y el País Vasco, como se puede comprobar especialmente en su tan tierno como dramático libro de senectud [...]”⁵.

La conmemoración de la efeméride se ha centrado en recordar la trayectoria científica de Cajal: así lo atestigua la lectura continuada de su texto más trascendental, *Reglas y consejos sobre la investigación científica*, el día exacto del aniversario, en el vestíbulo de la Facultad de Medicina de la Universidad Complutense. También lo prueba la exposición organizada por la Universidad de Zaragoza, *Santiago Ramón y Cajal. 150 años en la Universidad de Zaragoza*, con la que, además de enseñar a los alumnos los aspectos más relevantes de su carrera investigadora, se busca hacer hincapié en el valor que tuvieron en Cajal el dibujo y la fotografía, dos disciplinas que enriquecieron sus indagaciones histológicas. Aparte de estos ac-

¹ J. M. LÓPEZ PIÑERO, *Ramón y Cajal*, Biblioteca Científica Salvat, Barcelona 1995, 198.

² “El asta de Amón [...] es una circunvolución adelgazada que acompaña caracoleando a la fascia dentada o cuerpo abollonado en su trayecto hasta confeccionar el hipocampo retrocomisural”, en I. INIESTA, “Sobre el origen del asta de Ammon”, en *Neurología: Publicación oficial de la Sociedad Española de Neurología*, 8 (2014), <https://www.elsevier.es/es-revista-neurologia-295-articulo-sobre-el-origen-del-asta-S0213485312001053>

³ J. M. LÓPEZ PIÑERO, *op. cit.*, 186.

⁴ J. FERNÁNDEZ SANTARÉN, “Prólogo”, en S. Ramón y Cajal, *Recuerdos de mi vida*, Crítica, Barcelona 2006, 71.

⁵ J. M. SÁNCHEZ RON, “Ciencia y Estado según Santiago Ramón y Cajal”, en *Cajal: una reflexión sobre el papel social de la ciencia*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2006, 36.

tos, entre otros, cabría destacar el anuncio del C.S.I.C. de que habilitará una sala para exhibir el legado que el famoso histólogo donó al instituto que lleva su nombre.

Este aniversario *cajaliano*, que se prolongará hasta bien entrado 2020, pone de relieve hasta qué punto es hoy más necesario que nunca recordar la figura del genial científico que postuló la teoría de la polarización dinámica de las neuronas⁶, más aún cuando en la actual legislación educativa va dirigida a no dotar de una consistente y completa formación a los alumnos, en pro de una mal entendida súper-especialización orientada al practicismo⁷. Quizás si se hiciera una reforma educativa en la que primasen unos contenidos –en vez de florituras ideológicas y mercantilistas– con los que se enseñase a los alumnos la existencia de trayectorias holísticas como la de Cajal, un científico que cultivó la reflexión filosófica y el arte –al igual que otros médicos humanistas como los renacentistas Andrés Laguna, Miguel Servet, Juan Huarte de San Juan o su coetáneo

Gregorio Marañón– los resultados serían más esperanzadores⁸.

Volviendo al tema principal, en 1934 Cajal contaba con 82 años, avanzada edad que no fue impedimento para que tuviese un año prolífico. Dio a conocer la monografía *¿Neuronismo o reticularismo?*, en la que defendía los basamentos doctrinales de su teoría de la neurona frente al repunte del reticularismo, hipótesis resucitada por Itsván Apáthy, Albrecht Bethe y Hans Held⁹. Dicha obra se convirtió en su testamento médico. En septiembre publicó el que sería su último libro de carácter ensayístico: *El mundo visto a los ochenta años. Impresiones de un arteriosclerótico*, un conjunto de reflexiones de corte autobiográfico cuyas cuatro partes se constituyen como una miscelánea de lecciones y pareceres sobre diversos temas: la estructura del ojo y el decaimiento visual del mismo; la arteriosclerosis; la retención de la memoria; un examen pormenorizado de los transportes de la época; los barbarismos en los usos lingüísticos; el tema de España, revestido de gravedad por los secesionismos; las teorías de la

⁶ J. M. LÓPEZ PIÑERO, *op. cit.*, 121.

⁷ Cajal denunció en algunos de sus textos la obsesión por la “manía practicista” en la educación. Véanse las *Charlas de café* en S. RAMÓN Y CAJAL, *Obras literarias completas*, Aguilar, Madrid 1950, 1126.

⁸ Sobre la crisis del sistema educativo consúltese J. ORRICO, *La tarima vacía*, Alegoría, Sevilla 2017.

⁹ S. RAMÓN Y CAJAL, “¿Neuronismo o reticularismo?”, en *Archivos de Neurobiología*, T. XIII (1933), 1.

época sobre la decadencia senil; o las lecturas más convenientes para un anciano.

Estas impresiones fueron el colofón de una obra literaria sucinta, pero variada, y deudora del género didáctico, que comenzó con la redacción en los años ochenta del siglo XIX de *Cuentos de vacaciones. Narraciones pseudocientíficas*, una pequeña colección que el propio Cajal expurgó¹⁰, publicando cinco de ellos en la imprenta de Fortanet en 1905. Además de los *Cuentos*, habría que destacar la autobiografía *Recuerdos de mi vida* –dividida en dos partes, una dedicada a su infancia y otra a su labor científica, cuya versión data de 1923–, *Charlas de café* (1921) –un conjunto de aforismos, apotegmas y minúsculos diálogos que componen un ejemplo de literatura sapiencial moderna– y el famoso ensayo pedagógico y de instrucción para jóvenes investigadores *Reglas y consejos sobre la investigación científica*. Podría profundizarse en el corpus literario *cajaliano* –cuestión llena de interés y que requeriría de un estudio en profundidad–, pero no conviene deslindar este artículo de su propósito.

¹⁰ Lo indica en el prólogo de los cuentos. Véase S. RAMÓN Y CAJAL, *Obras literarias completas*, 667.

2. *Vejezia: a medio camino entre las memorias y la miscelánea*

Si bien la mayoría de acercamientos a estas impresiones de senectud las conectan con la autobiografía (“autorretrato retrospectivo de los últimos años de su existencia”¹¹, “en el libro abundan las noticias autobiográficas [...] que resultan inapreciables para conocer la vida de Cajal durante sus últimos años”¹²), también hay críticos que las resumen como “un estudio de varios temas geriátricos”¹³. Quizás cabría definir las como un texto híbrido: en primer lugar, *El mundo visto a los ochenta años* podría recordar, en cuanto a sus elementos constituyentes y a su estructura, a una miscelánea al modo renacentista, al presentarse una serie de temas heterogéneos con gran variedad de estilo, al revés que el ensayo, pues aunque comparte con el ensayo la subjetividad, esta se potencia con la inclusión de evocaciones autobiográficas. Por ello, en segundo lugar, el texto podría

¹¹ J. MARTÍNEZ-FALERO, “Don Santiago: humanismo y obra literaria”, en *Primer centenario, concesión del Premio Nobel a Santiago Ramón y Cajal*, Real Academia de Doctores, Madrid 2006, 68.

¹² J. M. LÓPEZ PIÑERO, *op. cit.*, 178.

¹³ H. TZITSIKAS, *Santiago Ramón y Cajal: obra literaria*, México, Ediciones de Andrea 1965, 123.

considerarse dentro del género de las memorias, ya que está dominado por una voz narrativa que no solo expresa sus opiniones, sino que incluye dentro del discurso sucesos y emociones vividas por el propio narrador, pero siempre supeditadas a temas más generales, con lo que se acrecienta el carácter exterior de lo contado¹⁴, acotado a un momento vital en concreto¹⁵, en este caso la vejez.

De ahí que la variedad de temas y su estructuración sea lo que permita considerar *El mundo visto a los ochenta años* como una “miscelánea memorialística” dividida en cuatro partes: “Las tribulaciones del anciano”, “Los cambios del ambiente físico y moral”, “Las teorías de la senectud y de la muerte” y “Los paliativos y consuelos de la senectud”. Cada una de estas partes se subdivide en capítulos, de cantidad variable según cada bloque. Sin embargo, Cajal supedita la estructuración y el desarrollo del contenido a

“los diferentes puntos de vista que ya lo separan [...] de la mentalidad de los jóvenes. Son

cuestiones de estructura del texto que vienen dictadas por los propósitos del autor: el libro del octogenario ofrece balances, resúmenes de temas y vivencias, para los que la secuencia cronológica ni es fundamental ni haría otra cosa que encorsetar una narración [...]”¹⁶.

Tal vez Cajal fuese consciente de la inminencia de la muerte y esto propiciase que no siguiera el patrón cronológico que había utilizado en sus *Recuerdos*: la entrada en *Vejecia* acaecida en la primera frase del prólogo (“Hemos llegado sin sentir a los helados dominios de *Vejecia*, a ese invierno de la vida sin retorno vernal, con sus “honores y horrores”, según decía Gracián¹⁷) impone “[...] escapadas y digresiones hacia campos ajenos al tema principal”¹⁸ y una reducción de la presencia del yo para reforzar su condición de texto crepuscular, “ventilando el tufillo de hospital y evitando el pedantismo técnico de las historias clínicas”¹⁹. La *Vejecia* de Gracián no solo cobra

¹⁴ E. CUASANTE FERNÁNDEZ, “Tiempo de la narración y niveles narrativos en la literatura autobiográfica”, *Alpha* 40 (2015), 15.

¹⁵ J. L. BARRIO VALENCIA, “Memorias y autobiografías españolas”, *Castilla: Estudios de Literatura*, 5 (1983), 14.

¹⁶ M. D. ALBIAC BLANCO, “Las memorias de Santiago Ramón y Cajal”, en *Cajal: una reflexión sobre el papel social de la ciencia*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2006, 101.

¹⁷ S. RAMÓN Y CAJAL, *Obras literarias completas*, 285.

¹⁸ *Ibid.*, 287.

¹⁹ *Ibid.*, 288.

importancia como marco conceptual o temporal, sino también por el estilo. Prueba de ello sería la fusión entre el texto y el paratexto: la cantidad de aclaraciones a partir de notas a pie de página –para contraponer opiniones pasadas y presentes, los puntos de vista–, así como las opiniones y las numerosas citas de autoridad insertadas en cada capítulo, refuerzan la sensación de caos que ya otorgaba el carácter ecléctico del conjunto, lo que, incluso, sitúa al Cajal escritor como deudor de los *Ensayos* de Montaigne, del que llega a recomendar su lectura²⁰. A esta influencia no parece descabellado añadir la de algunos autores de la antigüedad como Diógenes Laercio y Plutarco, ya que, en la última parte de la obra, “Los paliativos y consuelos de la senectud”, Cajal muestra su admiración por ambos: “El noticioso y puntual Diógenes sigue siendo, desde hace veinte años, mi autor favorito, como si dijéramos mi libro de cabecera”²¹. De Plutarco, incluso, hace una prevención a aquellos ancianos que tengan afición por la lectura: “Plutarco es peligroso para leído por la noche. Escribe demasiado bien”²². El premio Nobel realiza una labor de “doxógrafo”, al recoger la

opinión de pensadores, científicos o políticos, sin establecer ningún tipo de sistema filosófico, a la manera de Diógenes en *Vidas de los filósofos más ilustres*. También, al pertenecer estas impresiones, como el resto del corpus literario de Cajal, al género didáctico, es capital el acento instructivo y hasta moralizante: los *Moralia* de Plutarco sobrevuelan, más si se tienen en cuenta las concomitancias con Montaigne.

El mundo visto a los ochenta años también presenta ciertas afinidades con el último Quevedo, a quien Cajal señala como profeta de la ancianidad: “En mi sentir, y cedo a inveterada y profunda convicción, las obras de Quevedo, príncipe de nuestros satíricos, constituyen la Biblia del anciano achacoso”²³. Las correspondencias se dan al comparar el tránsito de la edad madura a la ancianidad. Si “las actitudes de ese Quevedo *de senectute* [...] se distinguen de las del joven poeta satírico, y también de las del cortesano influyente que escribió en 1635 la *Carta* al rey de Francia”²⁴, en el médico regeneracionista tales cambios se hacen patentes en el prólogo de su

²⁰ *Ibid.*, 470.

²¹ *Ibid.*, 459.

²² *Ibid.*, 459

²³ *Ibid.*, 464.

²⁴ M. S. ARREDONDO, “Política, prisión y achaques del viejo Quevedo (1640-1645): dos rebeliones, dos memoriales y un panegírico”, *La perinola* 21 (2017), 132.

testamento literario: “Preguntará acaso el lector qué me propongo demostrar en el presente libro. Ya el título prejuzga la respuesta. Cotejar dos estados sociales separados por un intervalo de sesenta años”²⁵. Véase el capítulo VIII de la segunda parte, quizás uno de los más llamativos –y *quevedianos*– de esta miscelánea memorialística, y que sigue presentando una gran carga de actualidad. “El españolismo de ayer y la tendencia a la desintegración de hoy”, centrado en los movimientos secesionistas provenientes de Cataluña y el País Vasco, presenta todas las características vistas anteriormente, y añade una expresión más sentimental que introduce uno de los *leit motivs* del pensamiento de Cajal: el patriotismo. Cajal se adapta a la obra que está construyendo, como decíamos antes, pero sus reflexiones sobre el tema de España se siguen asemejando a las que había defendido en el pasado. El invierno de *Vejecia* no congeló sus convicciones.

3. La patria (moribunda) como tema de reflexión

Ya en el prólogo, Cajal hace una mención a la patria, no solo para

justificar la inclusión de algunas digresiones, sino para subrayar la importancia de dicha noción en su sistema de valores:

No es que me asusten los cambios de régimen, por radicales que sean, pero me es imposible transigir con sentimientos que desembocarán, andando el tiempo, si Dios no hace un milagro, en la desintegración de la patria y en la repartición del territorio nacional²⁶.

Téngase en cuenta que Cajal situó la voluntad como punto capital de su filosofía, y que esta debía servir a la patria para hacer progresar a la sociedad. En textos como *Reglas y consejos para la investigación científica* defiende que es una pasión que no se puede extinguir, pero sí aprovechar²⁷, lo que en el sabio provoca un efecto positivo: “ansía elevar el prestigio de su patria, pero sin denigrar a las demás”²⁸. Sin embargo, sin patria no hay ciencia: “De todos modos, cualesquiera que sean los progresos del cosmopolitismo, el sentimiento de patria conservará siempre su gran poder dinámico y continuará siendo el gran excitador de las competencias científicas e

²⁵ S. RAMÓN Y CAJAL, *Obras literarias completas*, 287.

²⁶ *Ibid.*, 287.

²⁷ *Ibid.*, 524.

²⁸ *Ibid.*, 522.

industriales”²⁹. La preocupación por la incertidumbre política va en aumento y provoca un tono más contundente en sus intercambios epistolares, como este del 31 de enero de 1934 dirigido a Gregorio García Arista:

[...] lo más doloroso de la política actual es la funesta crisis de patriotismo que padecemos, con una indiferencia suicida estamos asistiendo a la disgregación de España, proceso, que como afirma Royo, tiene carácter definitivo. Porque no estamos, por desgracia, en condiciones de recomponer las brechas abiertas en la geografía nacional. Tengo por seguro que ningún partido se atreverá ya a cargar con la tremenda responsabilidad de dos guerras civiles³⁰.

No es de extrañar, por tanto, que introduzca en *El mundo visto a los ochenta años* un análisis de la patria moribunda.

En las primeras páginas de este examen, después de recordar evocadoramente la historia común, Cajal señala que uno de los motivos que han provocado la situación de desintegración es la ignorancia. Los postulados de Costa, que él

siguió a inicios del siglo xx, aunque invirtiendo los términos de “escuela y despensa”³¹, cayeron en saco roto durante la crisis cubana, y esto provocó dos grandes problemas: “Las deplorables consecuencias del desastre colonial fueron dos, a cuál más trascendentes: el desvío e inatención del elemento civil hacia las instituciones militares [...] y, sobre todo, la génesis del ‘separatismo disfrazado de regionalismo’”³². Este regionalismo travestido, que tomó posiciones en Cataluña y el País Vasco, no le ciega para saber “[...] que catalanes y vascos consideran ilusorio tamaño peligro y hacen fervientes manifestaciones de su adhesión y amor a España”³³, lo que le lleva a poner el foco en las razones del desafecto de los dirigentes de estas regiones, el cual provendría de la economía:

La causa real carece de idealidad y es puramente económica. El movimiento desintegrador surgió en 1900 y tuvo por causa principal, aunque no exclusiva, con relación a Cataluña, la pérdida irreparable del espléndido

²⁹ *Ibid.*, 524.

³⁰ J. FERNÁNDEZ SANTARÉN, *Santiago Ramón y Cajal. Epistolario*, La Esfera de los Libros, Madrid 2014, 839.

³¹ E. LEWY, *Santiago Ramón y Cajal: el hombre, el sabio y el pensador*, CSIC, Madrid 1987, 168.

³² S. RAMÓN Y CAJAL, *Obras literarias completas*, 376-377.

³³ *Ibid.*, 379.

mercado colonial. En cuanto a los vascos, proceden por imitación gregaria³⁴.

Para Cajal el Estatuto no suponía un inconveniente, ni siquiera la cesión de algunas competencias; la delgada línea roja era atentar contra la unidad nacional³⁵. Sin embargo, el famoso histólogo no acepta, a pesar de ciertos desmanes “de celo unitarista, sobre todo en los tiempos de la Dictadura [de Primo de Rivera]”³⁶, el concepto de “incomprensión” que algunos defendían:

A las fundadas alarmas responden los catalanes con la frase estereotipada de “incomprensión”. Y nos prometen atenerse estrictamente a la letra y el espíritu de la constitución y del Estatuto concedido por las Cortes. Fuerza es convenir que, leído el documento estatutario, parece poco alarmante, aun contrayéndonos al problema vitando de la Universidad cuyas clases podrán darse indistintamente en los dos idiomas³⁷.

Pero la voluntad, como el propio Cajal sabía, puede llegar a abrirse camino por encima de los reglamentos:

³⁴ *Ibid.*, 380.

³⁵ *Ibid.*, 385.

³⁶ *Ibid.*, 386.

³⁷ *Ibid.*, 380.

Pero luego de implantada la autonomía universitaria se ha comprobado una vez más que la vida y el sentimiento desbordan siempre los artificiosos cauces legales. Sobre la letra siempre prevalece el espíritu, y más que el espíritu de una ley o reglamento las pérdidas intenciones de las personas encargadas de aplicarlos³⁸.

Lo que, a su juicio, provocó otro campo de conflicto: la política lingüística como elemento distorsionador de la convivencia. En una nota al pie comentaba sobre la Facultad de Medicina de Barcelona que:

[...] todos los profesores, menos dos, son catalanes y nacionalistas; por donde se explica la emigración de catedráticos y de estudiantes, que no llega hoy, según mis informes particulares, al tercio de los matriculados en años anteriores. Casi todos los maestros dan la enseñanza en catalán con acuerdo y consejo tácitos del consabido Patronato, empeñado en catalanizar a todo trance una Institución costeada por el estado³⁹.

Deseoso de alcanzar una solución, Cajal llega a proponer la creación

³⁸ *Ibid.*, 380-381.

³⁹ *Ibid.*, 380-381.

de dos universidades: una en español y otra en catalán⁴⁰.

Hacia la mitad del capítulo, señala ciertas paradojas históricas que le llaman la atención: “Y tampoco recuerdan estos nacionalistas enviados a las Cortes por Vizcaya, que, conquistada Euzkadi por los franceses, en el siglo XVIII hubo que rescatarla, cediendo al invasor, a guisa de honorarios, la isla de Santo Domingo”. Recuerda que el destino de Cataluña y del País Vasco hubiera sido más complicado bajo el yugo del vecino, pues Francia no admitía “bromas autonomistas”⁴¹, y censura que las élites secesionistas atribuyan a las regiones hermanas el saqueo de sus riquezas: “También los catalanes necesitan para fundamentar sus juicios situarse a espaldas de la Historia. Castilla no expolió jamás al Principado. Ella fue víctima, como Cataluña, de los funestos déspotas austríacos y borbónicos”⁴². En concreto, este sentimiento de desconocimiento y desagrado es ejemplificado de la siguiente manera: “¡Cuánta ingratitud tendenciosa alberga el alma primitiva y sugestionable de los secuaces del vacuo y jactancioso Sabino Arana y del descomedi-

do hermano que lo representa!”⁴³, juicio compartido con Unamuno, del que había alabado su lucidez intelectual⁴⁴.

Finalmente, Cajal se plantea la situación límite: “Pongámonos hipotéticamente en lo peor. ¿Qué debemos hacer si, desengañado nuestro optimismo, dos o más regiones estatuarias se declaran plenamente independientes?”⁴⁵. Párrafos antes el premio Nobel se mostraba tajante en cuanto a cómo defender la patria, para lo que toma de Costa la expresión del cirujano de hierro: “Es menester imponer la unidad moral de la Península, fundir las disonancias y estridores espirituales en una sinfonía grandiosa. Mas para ello hace falta el cirujano de hierro de que hablaba Costa”⁴⁶. Propuesta beligerante, Cajal la aprovecha para contraponer puntos de vista, para confrontar los juicios de la juventud y los de *Vejecia*. Primero manifiesta que “Si yo pudiera retroceder a mis veinticinco años, henchidos de patriotismo exasperado, contestaría sin vacilar: la reconquista *manu militari* y cueste lo que cueste [...]”⁴⁷. A diferencia del Quevedo que escribió los opúscu-

⁴⁰ *Ibid.*, 381.

⁴¹ *Ibid.*, 383.

⁴² *Ibid.*, 383.

⁴³ *Ibid.*, 382.

⁴⁴ *Ibid.*, 308.

⁴⁵ *Ibid.*, 388.

⁴⁶ *Ibid.*, 385.

⁴⁷ *Ibid.*, 388.

los en contra de la insurrección de catalanes y portugueses, la senectud *cajaliana* se caracteriza por la templanza y cierta resignación:

Pero en los tiempos aciagos en que vivimos, dos guerras civiles equivaldrían a la bancarrota irremediable de España y a la consiguiente intervención extranjera. [...] Fuerza es convenir en que la fuerza, aplicada a las pugnas intestinas de un país, no resuelve nada. Enconaría las antipatías y cerraría el paso a soluciones de cordial convivencia⁴⁸.

En un giro argumentativo muy original, que, además, refuerza la idea de que *El mundo visto a los ochenta años* se caracteriza por su eclecticismo, Cajal se esfuerza por proponer soluciones a un tema prospectivo, que se escapa de los límites de *Vejecia*. No obstante, aunque primen la frialdad y el pragmatismo, quedan supe-ditados a la patria, al españolismo. Cajal acaba planteando una "separación amistosa y hasta acompañada de algunas compensaciones fiscales"⁴⁹, las cuales estarían dirigidas a "industrializar a España todo lo más rápidamente posible"⁵⁰. Esto se debería acompañar de un plan de incentivos:

"Y para estimular las iniciativas individuales en las regiones unitarias, acaso fuera preciso dictar leyes de exención de contribuciones por un periodo de quince a veinte años [...]"⁵¹. *Vejecia* admite la audacia. Pero Cajal es consciente de que una acción de tal envergadura tendría consecuencias: "Quedarían naturalmente excluidos de las citadas iniciativas industriales los naturales y representantes de las regiones segregadas. Y el Estado debería prevenirse contra la posible inmigración de fábricas catalanas y vascas"⁵². A pesar de ello, tal circunstancia no le arredra ni le hace regresar a anteriores tonos nostálgicos: "Y no me detendría la consideración moral del achicamiento de la patria [...]. Además, como dijo Séneca, 'nadie ama a su nación por ser grande, sino por suya'"⁵³.

En conclusión, al igual que Quedo, la modulación de tono y estilo no provoca un cambio radical en su concepción del mundo⁵⁴, sino que Cajal se adapta al género literario en el que plasma sus impresiones, lo que no es óbice para que, en determinados momentos, someta la forma al contenido. Su patriotismo⁵⁰ exige un lugar pri-

⁴⁸ *Ibid.*, 388.

⁴⁹ *Ibid.*, 388.

⁵⁰ *Ibid.*, 388.

⁵¹ *Ibid.*, 388.

⁵² *Ibid.*, 389.

⁵³ *Ibid.*, 389

⁵⁴ M. S. ARREDONDO, *art. cit.*, 132.

mordial en su despedida literaria, quizás porque consciente de la cercanía de la muerte, sabía que la patria podría llegar a experimentar su particular *Vejecia*. A pesar de que su concepción de España haya suscitado diversas interpretaciones críticas que censuran su centralismo jacobino⁵⁵, por el que se le llegó a achacar que la Junta de Ampliación de

Estudios no dotase de mayores medios a la periferia del país⁵⁶, este capítulo dedicado a la patria moribunda sigue siendo una de las piezas literarias *cajalianas* más vigentes bien entrado el siglo XXI, al filo de sus inciertos años veinte: no es baladí rescatarlo del olvido para reflexionar sobre una más de las repeticiones de la historia de España. ■

⁵⁵ J. M. LÓPEZ PIÑERO, *op. cit.*, 40 y 178.

⁵⁶ Sánchez Ron defiende, con tino, que el españolismo *cajaliano* no era excluyente y comenta tales críticas, en *art. cit.*, 33-35.

Algo más que la experiencia

Teresa Careta – Laura Guindeo –
Jaume Maranges – Josep F. Mària, SJ

E-mail: teresa.careta@esade.edu; laura.guindeo@esade.edu;
jaume.maranges@esade.edu; pep.maria@esade.edu

Recibido: 3 de noviembre de 2019
Aceptado: 11 de diciembre de 2019

RESUMEN: Explicar teorías o “dar sermones” no mueve a los jóvenes a transformar sus actitudes y conductas. Por ello los educadores tienden a proponerles *experiencias* transformadoras, a veces olvidando la *elaboración* de dichas experiencias. En este artículo se expone una experiencia universitaria de solidaridad en América Latina, con un énfasis especial en la etapa posterior de elaboración. La secuencia de elaboración sigue las fases de la pedagogía ignaciana: *experiencia, reflexión, acción y evaluación*- enmarcadas en un *contexto*. En concreto, dichas fases se contemplan desde el punto de vista de la idea de *consigna* (Carlos Cabarrús, SJ). Este concepto estructuró el fin de semana de reflexión posterior a las Prácticas Profesionales Solidarias (PPS) de alumnos de ESADE de verano de 2019. El artículo presenta la idea de consigna, expone el proceso de PPS de ESADE y evalúa los puntos fuertes y puntos débiles de la aplicación de la idea de consigna al fin de semana de reflexión de octubre de 2019.

PALABRAS CLAVE: Educación universitaria; formación integral; prácticas solidarias; ESADE; experiencia.

Something more than experience

ABSTRACT: Explaining theories or “delivering homilies” does not lead young people to transform their attitudes and behaviors. That’s why educators tend to offer them transforming *experiences*, but forgetting oftentimes their *evaluation*. This paper exposes a solidarity experience for University students in Latin America, with a special focus on the stage of evaluation. The sequence follows the stages of Ignatian pedagogy: *experience, reflection, action and evaluation* – all of them framed in a *context*. Specifically, such stages are considered from the idea of *slogan (consigna)* (Carlos Cabarrús, SJ). This concept gave structure to a retreat held after the experience of Solidarity Internship of ESADE students in summer 2019. This article introduces the idea of *consigna*, exposes the process of ESADE Solidarity Internships and assesses the strengths and weaknesses of the application of this idea to the retreat held on October 2019.

KEYWORDS: Higher education; integral formation; ESADE; experience; solidarity; social immersion.

1. Introducción

Entre los que se dedican a la educación, una palabra parece estar de moda en estos últimos tiempos: *experiencia*. En efecto, los educadores hemos constatado que la teoría o los sermones acaban moviendo poco a las personas a reflexionar sobre sus actitudes y sus conductas. Por ello, nos lanzamos a invitar a las personas a quienes acompañamos a realizar *experiencias* que las transformen. Dado el contexto socioeconómico en que nos movemos, en ciertos casos las acompañamos a “salir de la burbuja” para que hagan *experiencia* de un mundo más amplio: marcado por la pobreza y el sufrimiento, pero también por la autenticidad, la solidaridad y la esperanza. Nuestro propósito es que estas experiencias *toquen sus corazones* y les transformen.

Pero a veces descuidamos que la transformación del corazón (las actitudes) y de las conductas pasa por *algo más que la experiencia*: por algo más que el impacto emocional del contacto con personas en situación de pobreza. Es también necesario que la persona *elabore* dicha experiencia, de forma que sea efectivamente movida a reflexionar sobre actitudes y conducta.

El presente artículo se acerca a este *algo más que la experiencia* desde un

punto de vista teórico y uno práctico. El punto de vista teórico proviene de la pedagogía ignaciana y se centra en la idea de *consigna*: un sentimiento repetido (“moción hegemónica”) que echa sus raíces en la psicología profunda de la persona y que puede conferir sentido a sus decisiones vitales de construcción de un mundo mejor¹.

El punto de vista práctico es proporcionado por el programa de Prácticas Profesionales Solidarias (PPS) de ESADE, consistente en una *experiencia educativa* de entre 2 y 3 meses en organizaciones de países en desarrollo. Efectivamente, el equipo de ESADE que gestiona las prácticas, el SUD (Servicio Universitario para el Desarrollo) hizo pivotar la etapa de reflexión tras la experiencia de los estudiantes en 2019 sobre la pedagogía ignaciana y sobre el

¹ C. CABARRÚS, “La osadía de dejarse llevar”, en: VV.AA., *La mesa del banquete del Reino. Criterio fundamental de discernimiento*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1998a, 15-72; *Ibid.*, “Aprender a discernir para elegir bien”, en: C. ALEMANY (ed.), *14 aprendizajes vitales*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1998b, 25-42; *Ibid.*, “El *magis* ignaciano. Impulso a que la humanidad viva. Apuntes a vuelapluma”, *Diakonía*, Septiembre 2003, 34-62; *Ibid.*, *Experimentarlo todo y quedarse con lo mejor. El discernimiento como camino creyente*, Instituto Teológico de Vida Religiosa, Gasteiz-Vitoria 2008.

concepto de *consigna*. En concreto, tras haber utilizado la consigna para estructurar una actividad de dos días (octubre de 2019) de reflexión para los estudiantes retornados, el equipo del SUD se formuló la siguiente pregunta: ¿Cómo ha configurado la idea de *consigna* nuestra reflexión con los retornados del SUD?

Para responder a dicha pregunta, comenzamos introduciendo la estructura básica de la pedagogía ignaciana y la idea de consigna que la desarrolla. A continuación, describimos el programa de Prácticas Profesionales Solidarias del SUD. Seguidamente, exponemos las dinámicas de los dos días de reflexión de octubre de 2019. Concluimos respondiendo a la pregunta de investigación.

2. La pedagogía ignaciana y la consigna

2.1. Pedagogía ignaciana

La pedagogía ignaciana utiliza como uno de sus conceptos centrales la idea de *experiencia*. En efecto, propone una secuencia en cuatro fases de transformación de las actitudes y las conductas del alumno: *experiencia*, *reflexión*,

acción y *evaluación*². Estas fases se consideran necesarias para que la experiencia desemboque en una transformación personal, pero deben enmarcarse en el *contexto* vital, social, económico, político y cultural de dicho/a alumno/a³.

La experiencia en tanto que fase inicial despliega diversas dimensiones de la persona. Dichas dimensiones se han resumido en la pedagogía ignaciana en forma de dimensiones (*utilitas*, *iustitia*, *humanitas* y *fides*⁴; o *espiritual*, *social* y *profesional*⁵) o de virtudes del/la alumno/a (*consciente*, *compasivo*, *competente* y *comprometido*⁶).

En todo caso, el reto de las fases señaladas por la pedagogía igna-

² J. A. MESA (ed.), *La pedagogía ignaciana. Textos clásicos y contemporáneos sobre la educación de la compañía de Jesús desde San Ignacio de Loyola hasta nuestros días*, Mensajero –Sal Terrae– UP Comillas, Madrid-Bilbao 2019, 403.

³ *Ibid.*, 392-393.

⁴ P. H. KOLVENBACH, “Discurso al consejo directivo de la Universidad de Georgetown (Roma, 10 de mayo de 2007)”, en: *Ibid.*, *Discursos universitarios*, UNIJES, Madrid 2007, 5-12.

⁵ BOSTON COLLEGE, *The Journey into Adulthood. Understanding Student Formation*, Boston 2006.

⁶ SECRETARIAT FOR EDUCATION SOCIETY OF JESUS, *Jesuit Education aims to Human Excellence: Men and Women of Conscience, Competence, compassion and Commitment*, Roma 2015.

ciana consiste en hacer consciente al alumno de la riqueza de su *experiencia*, para seguidamente acompañarle en una *reflexión* que integre dicha riqueza, provoqué un cambio de actitudes/valores y desemboque en una *acción* que transforme la realidad⁷. Dicha acción pone al alumno ante una *nueva experiencia* que reinicia las cuatro fases, pero partiendo de una conciencia diferente, ya que ha integrado la experiencia anterior. La consigna puede ser útil justamente como guía y expresión de dicha integración.

2.2. *La consigna como instrumento de reflexión en experiencias sociales*

En diversos escritos, Carlos Cabarrús define desde perspectivas diversas la idea de *consigna*⁸. Una definición general permite acercarnos a dichas perspectivas:

“Entonces definiríamos la *consigna* como la formulación, de la ma-

⁷ BOSTON COLLEGE, *The Journey into Adulthood*.

⁸ El autor reconoce que el término ha sido acuñado por él, pero que se aproxima a la idea de “vocación personal” según el jesuita H. ALPHONSO: *The Personal Vocation: Transformation in Depth Through the Spiritual Exercises* CIS, Roma 1990 (CABARRÚS, “El *magis* ignaciano...”, 41-42, nota 15).

nera que más se adapta a tu estilo –en una frase, en una imagen, en un movimiento, en una postura del cuerpo– del *modo como Dios siempre te ha venido llevando*, y donde lo que sencillamente te corresponde es dejarte conducir. La consigna –que como te digo pudiera tener otro nombre– es algo dado por Dios, tú no la escoges; más aún, tal vez sientas una cierta violencia –porque te desafía a derribar las resistencias a crecer, a vivir en libertad y plenitud–. Es algo que, con todo, es una invitación. Tú la puedes rechazar, pero si la sigues, por arduo que te parezca el camino, después encuentras plenitud, libertad, experimentas amor, deseos de cambiar el mundo y humanizarlo. La consigna es el estilo como Dios te ha captado y sabe que puedes crecer”⁹.

La consigna es, pues, un “estilo” personal:

- a) Resultado de mi historia (el “*modo como Dios siempre te ha venido llevando*”) más que de mi opción (“tú no la escoges”).
- b) Invitación que se puede rechazar (“arduo... camino”, “resistencias”, “violencia”).

⁹ CABARRÚS, *Experimentarlo todo y quedarse con lo mejor*, 67.

- c) Aceptada, lleva a “crecer, vivir en libertad y plenitud”, a experimentar “amor, deseos de cambiar el mundo y humanizarlo”.
- d) Expresada de formas diferentes: en una frase, en una imagen, en un movimiento, en una postura del cuerpo.

La consigna se despliega en diversas dimensiones:

- a) Dimensión *teológica*: “... consigna es la mediación del Espíritu, quien por el deseo del Padre modela el rostro de su Hijo en nuestra existencia”¹⁰.
- b) Dimensión *psicológica*: la consigna psicológica es “el camino personal de integración, sanación y crecimiento al que me convoca mi misma estructura psíquica”¹¹. Remite a la profundidad de la persona más allá de la compulsión porque *integra* la riqueza de la persona y de su experiencia, *sana* a la persona (de heridas del pasado) y la hace *crecer* (proyectándola hacia el futuro y liberándola de la nostalgia).
- c) Dimensión *espiritual*: la consigna es la moción “hegemóni-

ca, en la cual confluyen todas las otras”¹², o “la moción por excelencia”¹³: las decisiones que nos acercan a la consigna son de Dios, las que nos alejan de ella son “del espíritu de este mundo”. La consigna es “una manera compacta de discernimiento”¹⁴, o “el medio más eficaz hacia el *magis*”¹⁵.

- d) Dimensión *política*: “La denominación ‘consigna psicológica’ dadas las características comparables que tiene con las consignas políticas: se reciben, tienen en cuenta la situación concreta, dan identidad al grupo, se traducen en un programa de acción positiva y se orientan a la práctica... En palabras de Ira Progoff, la consigna sería lo que él llama ‘semillas de plenitud’”¹⁶.

3. Prácticas Profesionales Solidarias (PPS) de ESADE

En el contexto de un programa universitario de inspiración igna-

¹⁰ *Ibid.*, “La osadía de dejarse llevar”, 26.

¹¹ *Ibid.*, “Aprender a discernir para elegir bien”.

¹² *Ibid.*, “La osadía de dejarse llevar”, 25, nota 15.

¹³ *Ibid.*, *Experimentarlo todo y quedarse con lo mejor*, 69.

¹⁴ *Ibid.*, 69.

¹⁵ *Ibid.*, “El *magis* ignaciano...”, 42.

¹⁶ *Ibid.*, “Aprender a discernir para elegir bien”, nota 7.

ciana, pero abierto a no creyentes y a creyentes de diversas religiones, esta riqueza conceptual y en concreto su formulación *política* pareció sugerente al equipo SUD para estructurar una dinámica de reflexión para alumnos/as retornados de una experiencia de solidaridad en países en desarrollo.

En efecto, el programa de Prácticas Profesionales Solidarias (PPS) de ESADE se ofrece en diversos programas: los Grados, los Masters of Science en Management y el Full Time MBA. La mayoría de alumnos/as proviene de los Grados, y es a ellos a quien iba dirigida la experiencia de reflexión que presentamos¹⁷.

El PPS para los/as estudiantes de grado (Management, Derecho, Global Governance, Doble Grado en Derecho y Management) comienza en septiembre del curso académico de 3º o 4º (según el Grado). Los alumnos interesados deben cursar una asignatura optativa sobre cooperación al desa-

rollo en América Latina en que se entrelazan las sesiones teóricas con los testimonios directos de antiguos alumnos del PPS. En diciembre, los aprobados pueden mandar su candidatura; un ejercicio de introspección y reflexión en el que exponen sus razones vitales para participar en el programa y sus preferencias en relación con el país de destino, la persona con quien realizar las PPS y el tipo de prácticas (marketing, finanzas, estrategia, derecho penal, derecho civil...).

Tras una cuidadosa selección de candidatos a finales de enero, el equipo SUD visita las instituciones contrapartes y fija los proyectos que serán atendidos. En marzo se realiza la asignación de los estudiantes a cada proyecto y después de Semana Santa los estudiantes participan en un fin de semana intensivo de formación. En junio se incorporan a las prácticas, que duran un mínimo de 8 semanas (Derecho) o mínimo de 12 semanas (Management). Durante las PPS, los alumnos son visitados por miembros del equipo SUD.

A la vuelta comienza la etapa de cierre de experiencia y reflexión. Más allá de los frecuentes encuentros informales, cada estudiante presenta un informe sobre sus aprendizajes personales y profe-

¹⁷ Desde el inicio del programa SUD en 2003 hasta el año 2018, han pasado por las PPS un total de 835 alumnos/as. Han participado en más de 450 proyectos realizando más de 350.000 horas de consultoría en Management y Derecho, equivalentes a una inversión de más de siete millones de euros: Cf. SUD, *Presentación corporativa del SUD*, ESADE, Barcelona 2018, 17.

sionales. Es en esta etapa donde el equipo SUD introdujo en octubre de 2019 un fin de semana de reflexión.

4. El fin de semana de reflexión (octubre de 2019)

Una parte significativa de retornados del SUD encuentra dificultades para reintegrarse a la vida en Europa. El equipo SUD considera que dichas dificultades pueden elaborarse en tres direcciones:

- a) el *olvido*: esperar a que el tiempo disuelva el malestar.
- b) la *nostalgia*: volverse hacia el pasado y desear retornar a América Latina.
- c) la *integración*: recordar la experiencia, integrar su significado en un cambio de actitudes, y proyectar dichas actitudes hacia el futuro tomando decisiones congruentes.

El fin de semana de reflexión propuso actividades en esta tercera dirección. El postulado era que el proceso de PPS constituye un tiempo privilegiado de revelación de la identidad del/la estudiante en relación con el valor de la solidaridad. El equipo SUD decidió desarrollar la reflexión basándose en la pedagogía ignaciana y la

idea de *consigna*. Así, el hilo argumental seguía tres etapas:

- a) Memoria de la experiencia o *las raíces de la consigna*.
- b) Reflexión o *la formulación de la consigna*.
- c) Acción o *la proyección de la consigna*.

A lo largo de estas tres etapas, el estudiante llevaba consigo una libreta y un bolígrafo, para ir completando los ejercicios que se le proponían y poder recordarlos tiempo más tarde.

4.1. Memoria de la experiencia o las raíces de la consigna

Sin comunicar todavía la idea de *consigna*, esta primera fase invitaba a los estudiantes a recordar con el mayor detalle posible la experiencia en América Latina. Se trataba de revivir o contemplar las experiencias más impactantes (*mociones*, en lenguaje ignaciano) grabadas en la memoria del estudiante, intentando identificar en ellas la dimensión *personal* (vida interior o espiritual), *comunitaria* (o social) y *profesional*. Se realizaron tres actividades:

- a) Compartir en pequeño grupo tres objetos que recordaran a cada estudiante lo más significativo de la dimensión pro-

fesional, la dimensión comunitaria/social y la dimensión personal (vida interior o espiritual) de su estancia en América Latina.

- b) Recordar con detalle tres experiencias impactantes de su estancia, en base a la técnica de la contemplación ignaciana: en silencio debían recordar y escribir cada una de las tres historias. Seguidamente, se les invitó a compartir las tres experiencias con compañeros/as del grupo, a fin de “repetir” la contemplación y ampliar la conciencia de dichas experiencias.
- c) Resumir en una palabra cada una de las experiencias recordadas y compartidas. Tras la definición, debían identificar si dicha palabra les remitía a la dimensión personal y/o la dimensión profesional y/o la dimensión comunitaria de la experiencia.

La finalidad de estos ejercicios era hacerles conscientes de la dimensión de “mensaje recibido” que supone la consigna: no es algo que *invento*, sino que es algo que *descubro*, que me es *revelado* a través de las experiencias que dejan huella en mi memoria (*emociones*).

4.2 Reflexión o la formulación de la consigna

La segunda etapa comenzó con la presentación de la idea de consigna y la invitación a cada participante a formular la suya. Dicha presentación se realizó por diversos medios:

- a) Breve definición. “¿Qué es aquello que no quiero olvidar de mi experiencia en América Latina y a lo que debo ser fiel a partir de ahora?”
- b) Breve explicación. La consigna tiene cuatro dimensiones: es un mensaje recibido; responde a necesidades del mundo; es breve y contagiosa; me proyecta hacia la acción y hacia la comunidad.
- c) Enumeración de sinónimos. Tres miembros del equipo SUD fueron leyendo lentamente expresiones sinónimas de “consigna”. Los estudiantes debían anotar estas expresiones y verificar cuáles resonaban en su interior. Algunas de estas expresiones (elegidas por el equipo SUD) eran: “mi lema”, “mi buena noticia”, “mi proyecto”, “mi forma de vivir”, “mi testimonio ante el mundo”, “mi canción para el mundo”, “mi melodía”, “mi grito”, “mi carisma”, “mi llamado”, “lo que soy y quiero ser”,

“mi expresión”, “cómo quiero proyectarme”, “mi lugar en el mundo”, “cómo quiero vivir”, “mi misión”, “mi revelación”, “mi iluminación” (budismo: *nirvana*; hinduismo: *moksha*).

Tras esta introducción, se invitó a los alumnos a una *primera formulación* personal de su consigna.

Después de un descanso más largo, el equipo del SUD proporcionó a cada alumno dos documentos escritos por él/ella mismo/a en el pasado: el documento de presentación de la candidatura al programa SUD (diciembre de 2018) y la memoria de las PPS que escribieron a su vuelta (septiembre de 2019). Después de haber leído y comentado estos documentos en el contexto de un paseo por el bosque, los alumnos fueron invitados a una *segunda formulación* escrita de la consigna.

A continuación, se comunicó a los alumnos que la consigna es una realidad personal difícil de expresar solo con palabras. Se les proporcionó rotuladores de colores para que representaran gráficamente su consigna y se les invitó a experimentar individualmente gestos que les acercaran a la expresión corporal de dicha consigna.

Por la noche se convocó una reunión/celebración en torno a una

hoguera en la que todos los presentes (también los miembros del equipo SUD) fueron levantándose a leer su consigna y lanzarla al fuego; y a compartir el gesto que habían descubierto.

La práctica totalidad de los participantes compartieron su consigna escrita, pero solo dos personas compartieron el gesto corporal vinculado con la consigna. Algunas de las consignas que se compartieron en esta reunión/celebración nocturna eran:

“La felicidad en los pequeños detalles”, “Puedes con todo”, “Curiosidad, paz interior y felicidad a largo plazo”, “Solo el pueblo salva al pueblo”, “Sé testigo del Amor incondicional en un mundo desgarrado”, “Que el tiempo no pase en vano”, “Mi futuro empieza ahora”, “Siente el pensamiento, piensa el sentimiento”, “Déjate llevar”, “La cualidad más linda del revolucionario es sentir como propia cualquier injusticia cometida contra cualquier persona en cualquier parte del mundo”, “Aprende a querer quererte. Aprende a querer querer. Aprende a querer ser”, “No hay mayor éxito que el de saberse conveniente pero no imprescindible”, “Hay que dejar huellas pero no cicatrices”, “Saber estar”, “Éxito es el arte de crecer juntos”, “Estaré allá donde me halle”, “Empápate de aquellos sitios donde tus raíces

no paren nunca de crecer”, “Puedes hacer todo lo que te propongas a pesar de las circunstancias”, “Ir sin expectativas y dejarse sorprender”, “La ilusión es el motor del cambio”, “La pasión, el ímpetu y la valentía para superar tus miedos y conseguir tus sueños”, “Cuanto más conozco al mundo, más aprendo a relativizar mis problemas”, “Conectar ilusiones para el mundo”, “Sin pisar a nadie, dejar huella”, “Son cosas chiquitas”.

A la mañana siguiente, se celebró una eucaristía voluntaria. En ella se leyó el evangelio de la intervención de Jesús en la sinagoga de Nazareth (Lc 4, 16-21): “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque Él me ha unguido. Me ha enviado a anunciar la buena noticia a los pobres, a anunciar a los cautivos la liberación y a los ciegos el retorno de la vista, a liberar a los oprimidos, a proclamar el año de perdón del Señor.” Se comentó que esta era la consigna de Jesús formulada en palabras. Y que los dos gestos en que dicha consigna también se expresó fueron los brazos abiertos en la cruz y el partir el pan la noche antes de la muerte en cruz.

4.3. *Acción o la proyección de la consigna*

La tercera etapa invitaba a los estudiantes a enfrentar el futuro

desde la consigna. En primer lugar, un miembro del equipo SUD invitó a los participantes a recordar el trayecto recorrido el día anterior mediante un examen ignaciano colectivo. Seguidamente, cada estudiante fue invitado a formular tres decisiones que tuviera entre manos (una vinculada con su vida personal, otra con su vida profesional y una tercera con su vida social) y a preguntarse cómo puede jugar su consigna en estas decisiones.

En el debate general que siguió, el equipo del SUD subrayó que las decisiones vitales maduran lentamente, y compartió el siguiente texto de R. M. Rilke:

“Usted es tan joven, está tan antes de todo comienzo, que yo querría rogarle de la mejor manera que sé, querido señor, que tenga paciencia con todo lo que no está resuelto dentro de su corazón, y que intente *amar* las preguntas mismas, como habitaciones cerradas y libros escritos en un idioma muy extraño. No busque ahora las respuestas, que no se le pueden dar, porque usted no podría vivirlas. Y se trata de vivir todo. Viva usted ahora las preguntas. Tal vez después, poco a poco, sin darse cuenta, vivirá un día lejano entrando en la respuesta”¹⁸.

¹⁸ R. M. RILKE, *Cartas a un joven poeta*, Alianza, Madrid 1999, 44-45.

Se recordó también a los alumnos que la consigna del SUD es una frase de Eduardo Galeano reproducida en las camisetas y sudaderas del SUD: “Son cosas chiquitas”.

“Las realizaciones de la solidaridad son cosas chiquitas. No acaban con la pobreza, no nos sacan de la espiral de la violencia, no socializan los medios de producción y de cambio, no expropián las cuevas de Alí Babá. Pero han tenido la capacidad de desencadenar la alegría de hacer y de traducirla en actos. Y, al fin y al cabo, actuar sobre la realidad y cambiarla, aunque sea un poquito, es la única manera de probar que la realidad es transformable”¹⁹.

Se trata, pues, de ir aplicando la propia consigna a las decisiones (chiquitas o importantes) que se me van presentando. Finalmente, se invitó a los alumnos a ser conscientes de que vivir según mi propia consigna significa vencer resistencias²⁰; y que el camino que se abre entre vivir resistiendo y renunciar a mi consigna consiste en *formar comunidad*: seguir encontrándose para animarse a la fidelidad a la propia consigna en la toma de decisiones personales, comunitarias y profesionales.

¹⁹ E. GALEANO, *Ser como ellos y otros artículos*, Siglo XXI, Madrid 1992.

²⁰ CABARRÚS, *Experimentarlo todo y quedarse con lo mejor*, 67.

El último acto del fin de semana consistió en la distribución de pequeñas macetas en las que cada alumno/a escribió su consigna, plantó unas semillas y las abonó con las cenizas del fuego de la noche anterior. La maceta y la libreta se convirtieron en objetos personales significativos del fin de semana y de la consigna.

5. Evaluación y conclusión

El equipo SUD convocó a todos/as los/as estudiantes de grado del PPS 2019 (103, de las cuales 72% mujeres) y asistieron a la actividad 36 (de las cuales 81% mujeres): un 35% de las convocadas.

La evaluación de los participantes se realizó mediante una encuesta como última actividad del fin de semana. La contestaron 31 personas y tuvo los siguientes resultados (puntuaciones sobre 10):

¿Hasta qué punto venías removido/a al fin de semana?	7,33
¿El fin de semana ha sido un momento en el que te has sentido removido internamente?	9,00
¿El fin de semana ha contribuido a entender cuál es la situación y el momento en que te encuentras vitalmente?	8,08
¿El fin de semana te ha ayudado a identificar las áreas personales de trabajo?	7,08
¿El fin de semana te ha ayudado a clarificar propósito para los próximos años?	7,42
¿El fin de semana te ha resultado valioso para ganar claridad interna?	8,42

Entre los *comentarios en positivo* de las/os participantes, destacaban:

- “El fin de semana era muy necesario para acabar de interiorizarlo todo”.
- “El fin de semana era necesario para reunirnos y seguir manteniendo el sentimiento de pertenencia”.
- “Muy positivos los ejercicios de reflexión, la ceremonia de la noche y los silencios”.
- “Muy valiosos el ejercicio de la consigna y la maceta”.

Entre los comentarios de *aspectos a mejorar*, destacaban:

- “Han faltado actividades para desahogarse después de las reflexiones”.
- “Faltaban espacios libres para dialogar con los compañeros”
- “Faltó explicar mejor el tema de la consigna, ya que era un poco confuso”.
- “Las sesiones sobre la consigna han sido excesivas”.
- “Hay que ampliar el discurso sobre formas de seguir colaborando para animar a la gente a que se siga implicando”.

En relación con la *formulación individual de la consigna* por los parti-

cipantes (ver más arriba, apartado 4.2), cabe notar que las consignas compartidas desarrollan principalmente la dimensión personal y la comunitaria, pero poco explícitamente la dimensión profesional. Además, la formulación gráfica y la formulación en forma de gesto de la consigna se reflejaron muy poco en la celebración de la noche.

Los datos anteriores reflejan, en primer lugar, una alta valoración del fin de semana por los/as participantes. En segundo lugar, indican que se valoraron las actividades reflexivas, pero se echaron en falta más actividades de descanso y de diálogo entre los participantes. Y, en tercer lugar, parece que el hilo argumental de la consigna fue valorado por algunos, pero quedó algo confuso para otros.

En síntesis, la idea de consigna tiene potencial para articular un proceso de reflexión que permita “algo más que la experiencia” en el marco de la pedagogía ignaciana. Sin embargo, las actividades propuestas en torno a la consigna deben dosificarse y explicarse pacientemente porque se trata de un concepto difícil de comunicar y elaborar. ■

Espiritualidad ignaciana y empoderamiento humano

Thomas M. Kelly

Creighton University

E-mail: thomaskelly@creighton.edu

Recibido: 5 de noviembre de 2019
Aceptado: 13 de diciembre de 2019

RESUMEN: La espiritualidad es esencial para el desarrollo humano integral tal como lo entiende el Pensamiento Social Católico. Sin un empoderamiento humano personal y comunitario, algo que solo proviene de la espiritualidad, el trabajo de desarrollo nunca tendrá éxito. La espiritualidad ignaciana es particularmente efectiva para empoderar a quienes sufren de pobreza y marginación. Esto puede ilustrarse a través del ministerio del P. Rutilio Grande, S.J. Cada semana de los Ejercicios Espirituales puede servir para guiar a una comunidad a través de niveles crecientes de responsabilidad y, en última instancia, hacia el desarrollo humano integral.

PALABRAS CLAVE: Desarrollo humano integral; espiritualidad ignaciana; empoderamiento; Rutilio Grande.

Ignatian Spirituality and Human Empowerment

ABSTRACT: Spirituality is essential to integral human development as understood by Catholic Social Thought. Without personal and communal human agency, something that only comes from spirituality, development work will never succeed. Ignatian spirituality is particularly effective for empowering those who suffer from poverty and marginalization. This can be illustrated through the ministry of Fr. Rutilio Grande, S.J. Each week of the Spiritual Exercises can serve to guide a community through increasing levels of responsibility and, ultimately, integral human development.

KEYWORDS: Integral human development; Ignatian spirituality; empowerment; Rutilio Grande.

1. Introducción

Al final de dieciséis meses de deliberación, después de participar en varios escalafones jerárquicos de la Compañía de Jesús, las siguientes preferencias apostólicas universales para los años 2019-2029 fueron ofrecidas al Papa Francisco por el Padre Arturo Sosa, S.J.

- A. Mostrar el camino hacia Dios a través de los *Ejercicios espirituales* y el discernimiento;
- B. Caminar con los pobres, los marginados del mundo, aquellos cuya dignidad ha sido violada, en una misión de reconciliación y justicia;
- C. Acompañar a los jóvenes en la creación de un futuro lleno de esperanza;
- D. Colaborar en el cuidado de nuestra casa común¹.

Este ensayo defiende la conexión intrínseca de la prioridad A con la prioridad B. Lo hace sosteniendo que los *Ejercicios espirituales* de Ignacio pueden ser utilizados para facilitar el Desarrollo Humano Integral (DHI) enmarcado por el Pensamiento Social Católico. Comienza con la importancia de la

espiritualidad en general y de la espiritualidad ignaciana en particular. La espiritualidad entonces es integrada en la comprensión del empoderamiento humano. Segundo, podemos entender el DHI utilizando la espiritualidad ignaciana a través de la acción pastoral del Padre Rutilio Grande, S.J., un jesuita salvadoreño martirizado en 1977. Finalmente, este ensayo concluye con sumarios relacionados con el DHI a través de las cuatro semanas de los *Ejercicios espirituales*.

Ignacio de Loyola tuvo muchos atributos –noble, mendigo, soldado, predicador, militar– antes de su conversión. En cada una de estas fases fue con toda certeza un hombre de su época². Ignacio vivió en el ambiente de la corte española a finales de la época medieval sin mucha reflexión o conciencia de sí mismo. Después de sufrir una lesión en la batalla de Pamplona que puso fin a su carrera, todo cambió. Ignacio se convirtió en una persona diferente después de reflexionar sobre su vida, su Dios y el mundo en que vivía, mientras se recuperaba de una seria lesión

¹ CURIA GENERAL DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, *Preferencias apostólicas universales de la Compañía de Jesús, 2019-2029* (junio 2019).

² R. HANSEN, “El peregrino: San Ignacio de Loyola,” en *Un lector de la espiritualidad ignaciana: Escritos contemporáneos sobre San Ignacio de Loyola, Ejercicios espirituales, discernimiento y más*, G. TRAUB (ed.), Loyola Press 2008, 25.

sufrida en batalla. En este ensayo, “espiritualidad” se refiere a estas tres relaciones interconectadas –uno mismo, Dios, el mundo. El reformular estas relaciones fue la clave para la transformación de Ignacio– y es clave para entender la importancia de la espiritualidad en el empoderamiento humano.

El empoderamiento humano es la capacidad de una persona o comunidad para comprender, actuar y hacer realidad su propia visión y objetivos. El empoderamiento humano requiere conciencia de sí mismo, autorreflexión, conocimiento, compromiso y acción. Las personas a las que servimos deben convertirse en protagonistas de su propio DHI, o de lo contrario, ninguna financiación, acción o programa tendrá éxito. Cuando este empoderamiento es compartido con otros, es llamado *empoderamiento comunitario*. Sin este empoderamiento, una persona no puede desarrollarse como individuo ni tampoco puede un grupo de personas desarrollarse como comunidad. Es decir, no pueden convertirse en autores o protagonistas de su propia historia.

Muchos intentos por ayudar a aquellos que viven en la pobreza utilizan estrategias que minan el empoderamiento o la acción personal y comunitaria de los pobres. Por esta razón, fracasan. Para

aquellos que desean trabajar por el DHI, ¿cómo se facilita el empoderamiento tanto del individuo como de la comunidad? Para mejor entender esto, es necesario un manual básico sobre “espiritualidad.” La espiritualidad debe jugar un papel vital en el desarrollo humano integral. Desafortunadamente, a menudo es vista como un “complemento” o un “extra” –incluso como algo que se debe evitar en el verdadero trabajo de desarrollo–. La espiritualidad de San Ignacio es esencial para impulsar el empoderamiento a través de la formación de líderes y comunidades.

La ‘espiritualidad’ es algo inherente a la condición humana. Ya sea que nosotros seamos freudianos, cristianos, hindúes o nihilistas, todos nosotros vivimos una espiritualidad. Todos tenemos una relación con el “yo/el mí mismo” (de lo contrario no podríamos decir “Yo”). Todos nos encaminamos hacia un “fin” (por muy diferente que sea). Todos nosotros vivimos, actuamos y respondemos o reaccionamos al “mundo” de maneras concretas con fines concretos en la mente. La pregunta entonces no es *si* tenemos una espiritualidad, sino más bien, *¿qué tipo* de espiritualidad tenemos?

Cuando un paradigma del desarrollo humano empieza a partir de una espiritualidad –y para no-

sotros ésta es la espiritualidad ignaciana— se configuran y reconfiguran estas relaciones fundamentales con el “yo /el uno mismo,” el “fin,” y el “mundo” —ambos individual y comunitariamente—. Lo hace de acuerdo con el criterio de los *Ejercicios espirituales*. Esto es lo que está en juego en un paradigma de desarrollo basado en la espiritualidad ignaciana. Es mucho más que abarcar un conjunto de “valores” o “métodos” o “resultados deseados” los cuales son típicos de los enfoques seculares del desarrollo. Significa comprender a nuestras comunidades, a nuestro Dios y a nuestro mundo más extenso como lo haría Ignacio.

La pregunta de dónde comenzar con el DHI es importante. “Integral” significa lo que es necesario para el acabado del todo. De modo que es el factor unificador que da sentido a todo lo demás y lo mantiene en armonía o unido. Este factor unificador es la espiritualidad. Diferentes entendimientos del yo o uno mismo, de Dios, y del mundo (espiritualidad) conducirán a diferentes entendimientos de lo “integral.” Para nuestro propósito aquí, comenzamos con la espiritualidad ignaciana (en el contexto más amplio de una cosmovisión católica) para enmarcar de nuestra orientación fundamental.

2. La práctica ignaciana para el desarrollo

Cuando aspiramos al DHI como la orientación de nosotros mismos y de nuestras organizaciones, ¿por dónde empieza uno? ¿Comenzamos con la comunidad? ¿Comenzamos con los líderes? ¿Cómo decidimos? ¿Quién decide el liderazgo en una comunidad? Estas preguntas son importantes porque la misma identidad del “líder” y de la “comunidad” así como el propósito del desarrollo están en juego.

Poco después del Vaticano II, los obispos católicos de América Latina se reunieron en Medellín, Colombia (1968) donde aplicaron las conclusiones del Vaticano II a sus propios contextos. La intuición que sustentó o fundamentó su enfoque pastoral sobre cuestiones o asuntos de pobreza, sufrimiento y DHI fue basado en la importancia del empoderamiento humano o el obrar humano. “Nuestra misión pastoral es esencialmente un servicio para estimular y educar la conciencia de los creyentes, para ayudarlos a percatarse de las responsabilidades de su fe en su vida personal y en su vida social”³. Esa intuición era para estimular el empoderamiento de los líderes laicos

³ DOCUMENTO DE MEDELLÍN, *Documentos sobre justicia*, 6.

en la comunidad, para profundizar la fe en la vida de todos, en colaboración con los sacerdotes y los obispos que las apoyan. El elemento que faltaba era la manera de informar y formar a las personas para responder a su propia situación motivados y sostenidos por sus propios compromisos de fe.

Un jesuita que hizo grandes avances hacia esto en su propio trabajo pastoral fue un sacerdote salvadoreño llamado Rutilio Grande, S.J. Él era amigo del Santo Óscar Romero y su trabajo pastoral fue importante para demostrarle que uno podía trabajar por el Reino de Dios en este mundo, en un entorno altamente politizado, sin recurrir a filosofías seculares contradictorias al cristianismo. Como jesuita que se había integrado espiritualmente, él introdujo la espiritualidad ignaciana en las comunidades en las que trabajaba, no como un “extra” o un “complemento,” sino como elemento intrínseco a la transformación de los líderes y las comunidades a las que ellos servían.

Rutilio empezó su ministerio con un análisis social de El Salvador. Esto era consistente con el método de los Obispos de América Latina para abordar asuntos sociales, ver—juzgar—actuar. Esto fue esencial para comprender los problemas en ese contexto y él creía que tomaría o requeriría más que

el conocimiento de los problemas o el cambiar ‘estructuras’ para revertir las injusticias en esa sociedad⁴. Los marxistas en su contexto pensaban que el cambio estructural engendraría por sí solo justicia. La visión de Rutilio era mucho más amplia:

Necesitamos personas convencidas de la necesidad de modificar las estructuras existentes y quienes lo hagan a pesar del gran enemigo: el egoísmo humano. Cambiar únicamente las estructuras, solamente promovería una revolución dañina. Las personas con preparación y desinterés tienen la capacidad para cambiar las estructuras necesarias, pero esto también debe ser una lucha por la justicia y el desarrollo⁵.

Rutilio era partidario de una visión de justicia y desarrollo que implicaba o involucraba la conversión espiritual y el crecimiento personal.

Para Rutilio, en coherencia con el Vaticano II, la labor principal de Jesús de Nazaret fue “restaurar el Reino de Dios, o mejor dicho,

⁴ “Estructuras” son sistemas e instituciones en cuyo nombre se administra. Ellas incluyen las estructuras de educación, salud, sistemas tributarios, religión, instituciones gubernamentales, etc.

⁵ R. GRANDE, *Violence and the Social Situation*, ECA, 370 (la traducción es mía).

restablecer la relación pertinente o apropiada entre la humanidad y Dios, restablecer relaciones entre las personas, restablecer a Dios como el fin final para el mundo, para restablecer un sentido de Historia”⁶. En el Vaticano II, la Iglesia se puso al servicio del Reino de Dios⁷. El Reino de Dios se oponía a la arrogancia y al poder del Reino de la Maldad. Esta aceptación del Reino del Dios no sólo combatió el pecado personal –sino que también denunció el pecado social y las estructuras que lo encarnaba–. “Jesús combatió de manera práctica y devastadora contra las estructuras sociales del pecado, las obras de la ley y las apariencias, las estructuras opresivas y la esclavitud. Por ejemplo, él dijo que “el sábado está hecho para los seres humanos; los seres humanos no están hechos para el sábado”⁸. Este esfuerzo por enfrentar no sólo el pecado personal, sino también, el pecado social y estructural era la intención del término “liberación cristiana”.

⁶ *Ibid.*

⁷ CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, 9.

⁸ L. DE PROAÑO, “El Papel Del cristianismo En El Proceso De Desarrollo”, *Búsqueda, Órgano de la Comisión Pastoral de San Salvador* 3/2 (1975), 16.

3. La práctica pastoral de Rutilio Grande

El objetivo pastoral primordial de Rutilio era la “evangelización,” la cual definió como la “recreación de una iglesia de comunidades vivas, de personas nuevas como agentes de pastoral, conscientes de su vocación humana y que se convierten en gestores de su propio destino que los lleve al cambio de su realidad, según los lineamientos del Vaticano II y de Medellín”⁹.

El método para hacer esto iba a ser “Personalizador, dialogal, creativo y crítico, fundamentado en la pauta de acción-reflexión-acción, que teologizaría su realidad a partir de la solidaridad del amor, la fe, y la esperanza en esta persona, aquí y ahora. Para hacer que una persona diga su “palabra,” sea responsable y participe en el proceso histórico de reconstruir a nuevos individuos y comunidades”¹⁰. Nótese que el comienzo de la transformación es una espiritualidad vivida en comunidad que relea su propia

⁹ T. M. KELLY (Ed.), *Rutilio Grande, S.J., Homilias y escritos*, Liturgical Press 2015, 42, traducción de: R. GRANDE, “Aguilares: Una experiencia de evangelización rural parroquial”, *Búsqueda, Órgano de la Comisión de El Salvador* 3/8 (1975).

¹⁰ *Rutilio Grande, S.J., Homilias y escritos, op. cit.*, 42.

realidad con un Dios presente y activo en su DHI.

Sus objetivos incluían la “Modificación de su actitud y vida (fatalista que se resigna a la pobreza y a su situación) para recibir y aceptar a los desconocidos. Conocimiento para darse cuenta de la problemática que los rodea por medio de la reflexión y el análisis estructural. La *Concientización*: una actitud crítica constante en una unidad dialéctica de ‘acción-reflexión’ en servicio al continuo compromiso histórico”¹¹.

Al principio, Rutilio siguió el método establecido por Paulo Freire sobre la concientización, pero luego procedió de manera bastante diferente. El método de Freire inició su entrada en la comunidad, pero fue la espiritualidad ignaciana la que la complementó. En lo que sigue está cómo encuadró o enmarcó ambos en el desafío y el objetivo de un pueblo transformado.

Puesto nuestro hombre en el centro de las coordenadas Dios-mundo, el tiempo-historia, podemos afirmar, con el lenguaje concientizador de Paulo Freire, que la gran mayoría tiene una conciencia inmersa o quasi-inmersa, mágica e intransitiva de su realidad, de la cual no pueden distanciarse para objetivarla y

criticarla. La realidad domina y aplasta al hombre convirtiéndolo en objeto en vez de ser el sujeto y dominador. Esta persona no hace historia y sin esta, difícilmente puede darse liberación. Solo un número reducido tienen una conciencia emergente o en transición a una, aunque sea ingenua; se está desalojando de ella su opresor –patrón, cura, Dios–; hay un ensanchamiento del horizonte de percepción y una toma de conciencia de los problemas que el mundo en torno plantea, pero ya no es tan fácilmente manipulable y tiene capacidad de responder. Va siendo el sujeto de su liberación y comienza a hacer historia. Es el hombre en éxodo muy apto para recibir el mensaje Pascual del Hombre Nuevo, hermano de los hombres y Señor de la historia y del universo. Estos serán los que pueden construir la sociedad abierta, nueva en la que haya lugar para la Palabra y la crítica, para el diálogo y la responsabilidad, para ser gestores del propio destino y los creadores de la historia¹².

Uno puede ver en este texto un movimiento mucho más allá de la concientización secular ofrecida por Freire. Lo que se requiere para la transformación de la comunidad es más que una nueva teoría de la comprensión y la práctica

¹¹ *Ibid.*, 43.

¹² R. GRANDE, “Aguilares”, 34.

—si bien eso es muy importante—. Lo que es necesario o hace falta es una nueva espiritualidad. Si uno analiza el artículo escrito por Rutilio, describiendo su misión de dos años en los alrededores de Aguilares (El Salvador), las etapas de esa misión reflejan el movimiento de las cuatro semanas de los Ejercicios espirituales. Lo que sigue es un esfuerzo por comprender esas semanas a través de las meditaciones individuales y comunitarias sobre el DHI.

4. **Espiritualidad ignaciana:** **Primera semana**

La Primera semana de los ejercicios tiene dos focos. El primero tiene que ver con quién es Dios, el segundo es un reconocimiento de la fragmentación o del quebrantamiento humano a la luz de nuestro entendimiento de Dios. Rutilio fue claro acerca de sus propias perspectivas sobre la Iglesia y cómo Dios era entendido en el contexto salvadoreño ¹³.

Muchas organizaciones trabajan para el desarrollo con un enfoque en lo social, económico y político, la educación y la práctica. Rutilio sabía que primero era esencial cambiar o modificar cómo las per-

sonas se entendían a sí mismas y su empoderamiento. Esto requería primero autorreflexión, conciencia y conocimiento de sí mismo. Él hizo esto desafiando las percepciones tradicionales de quién es Dios y qué es lo que el Evangelio exige. Por esta razón, él comenzó todo el trabajo de desarrollo con lo que llamó la opción “religiosa”.

Rutilio empezó la iniciación del empoderamiento comunitario leyendo la Biblia con la comunidad y poniendo énfasis en el Jesús histórico en su práctica con los pobres y vulnerables. Él y su equipo pastoral no les enseñaron esto a ellos, él los acompañó mientras ellos leían los textos juntos, y los interpretaban a la luz de sus propias vidas. La gente a menudo exclamaba, “¡Yo no puedo creer que la Biblia diga esto!” Ellos siempre habían sido enseñados que su pobreza era la voluntad de Dios. Cuando Jesús fue entendido mejor en su contexto, Grande entonces le preguntó a la comunidad si las vidas de aquellos que él estaba evangelizando reflejaban la “voluntad de Dios” tal como la leían en las Escrituras. Porque él había investigado las realidades de las comunidades a las que servía, él podía decir, con convicción, que no es voluntad de Dios que la mitad de sus hijos murieran antes de los cinco años. No es voluntad de Dios que tantas

¹³ R. GRANDE, “Aguilares”, 33.

personas vivan sin seguridad alimentaria, viviendas adecuadas o salarios dignos. No es voluntad de Dios que las comunidades pobres sean oprimidas por los poderosos y sufran de una falta de derechos garantizados por su propia constitución. Estas cosas suceden, no porque es la voluntad de Dios, sino porque seres humanos desalmados organizan los asuntos humanos de maneras o modos egoístas. Vemos aquí en este encuentro inicial el contenido de la primera semana de ejercicios. Dios quiere el bien de todos. Los seres humanos sufren de la pecaminosidad que son ambas tanto personal como estructural.

Una vez que las personas en estas comunidades entendieron o vieron a Dios como un ser amoroso y comprometido con su prosperidad terrenal, comenzó el camino hacia el empoderamiento comunitario. Ellos no estaban solos, Dios los acompañaba. A través del proceso de leer las Escrituras juntos, surgieron naturalmente los líderes de la comunidad. Estos líderes eran participantes que habían participado plenamente en las conversaciones, se comprometieron a escuchar a los otros y mientras lo hacían brindaban algún servicio concreto. Esta etapa de la transformación de la comunidad correspondía a la Primera semana de los Ejercicios

espirituales, tanto a nivel personal como comunitario—Dios es amor y nosotros estamos quebrados.

5. Ejercicios espirituales: Segunda semana

Reflexionar sobre la Palabra de Dios es fundamental para todos los cristianos. Ignacio impulsó una forma única de acceder a las Escrituras a través de la imaginación propia. Se estimula a la persona o comunidad que está haciendo los *Ejercicios* a que se metan dentro de una escena, parábola o sección de la Biblia donde Jesús está presente y oren con él. Por ejemplo, Ignacio anima a la reflexión sobre la escena de la natividad y la extrema pobreza en la que nació Jesús. Debemos adentrarnos allí en ese granero frío con los animales y ver a esta pobre mujer dar a luz. “Me convertiré en un pobre, indigno y pequeñito esclavo, y como si estuviera presente, los miraría, los contemplaría y los ayudaría en sus necesidades con todos los homenajes y reverencias posibles”¹⁴. En esta oración nos imaginamos con Jesús y permitimos que nuestra imaginación reflexione sobre

¹⁴ IGNACIO DE LOYOLA, *Los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola basado en estudios del lenguaje del autógrafo*, Loyola University Press, Chicago 1951, 52.

la escena, ¿dónde estamos en ella? ¿qué sentimos? Observando qué trae consuelo y desolación. Ignacio también estimuló reflexiones imaginativas o imaginarias sobre la presentación en el templo, la huida al exilio en Egipto, etc.

Cuando imaginamos estas escenas bíblicas de la vida y el ministerio de Jesús, lo hacemos con un ojo en el aspecto social/comunitario de nuestras vidas, el contexto que tanto forma como informa nuestras perspectivas de la realidad. Esto llega naturalmente a muchas comunidades latinoamericanas. Cuando nos enfocamos en el Jesús de los Evangelios, dejamos atrás al Cristo abstracto de la doctrina y enfatizamos la “práctica de Jesús” cuando leemos e indicamos qué es lo más importante y por qué. Toda buena doctrina será consistente con las acciones de Jesús. Las personas mismas construyen su interpretación, con algunas guías de aquellos que ‘evangelizan’. Esto permite que su ‘voz’, su ‘palabra’, reluzca.

6. Ejercicios espirituales: Tercera semana

La tercera semana de los Ejercicios se enfoca en las consecuencias del amor de Jesús y la persecución que sufrió por ese amor. Nos imagi-

namos a nosotros mismos en las escenas de los viajes de Jesús a Jerusalén, de la Última cena al Jardín de Getsemaní y hasta su pasión y muerte. Usamos esta semana como un recordatorio de que habrá resistencia tanto dentro como fuera de nuestra comunidad al DHI –que esto es de esperar y es normal–. Cuando los pobres y los marginados ejercen empoderamiento, otras partes de la sociedad pueden sentirse amenazadas, incluso si ese empoderamiento no es violento. Nos preparamos para esa resistencia, entendemos que proviene del miedo, y nos comprometemos a apoyarnos mutuamente los unos a los otros a través del sufrimiento.

7. Ejercicios espirituales: Cuarta semana

La Cuarta semana de los *Ejercicios* nos pide contemplar y celebrar el triunfo de la resurrección de Jesús sobre la muerte. El amor triunfa sobre la muerte. En el contexto del ministerio de Rutilio en El Salvador, éste tomó la forma concreta de respuestas al sufrimiento y a la opresión en las comunidades en las que él servía. Estas respuestas fueron transformando la opresión de los pobres a través de acciones –de fe, esperanza y amor vividos en solidaridad–. Éste incluyó el establecimiento de cooperativas

agrícolas, la educación continua de los líderes de la comunidad a través de la Universidad Centroamericana (UCA), la enseñanza de análisis social a los líderes y cómo ser críticos de su propio contexto, el surgimiento de trabajadores pastorales en las comunidades que se dedicaban a servir a los otros y a la alfabetización de la gente. Todas estas acciones mejoraron la calidad de vida y celebraban la esperanza en el empoderamiento comunitario por medio de la transformación de una situación de sufrimiento y muerte en solidaridad y vida –valores asociados con el Reino de Dios–.

Mientras se contempla este amor y el triunfo de Jesús sobre la muerte, se llega a dos conclusiones o realizaciones con Ignacio. Primero, “el amor debe ser puesto más por obras que por palabras”. Segundo, el amor consiste en un compartir mutuo de bienes; es decir, el amante da y comparte con el amado lo que él o ella tiene, o lo que él o ella tiene o puede hacer, y viceversa. Gracias a mi gratitud por el amor dado en la vida, el ministerio y la muerte de Jesús, ahora puedo decir con Ignacio que yo debo vivir mi amor por los otros a través de acciones concretas.

8. Conclusión

En los años posteriores a la CG32, justicia era entendida principalmente en términos de trabajar para la transformación de las estructuras económicas, políticas y sociales. Dicho trabajo o labor fue ciertamente animado por el Decreto 4 (núm. 31), pero esa no era la única recomendación del decreto. *El documento también señaló que la justicia estaba incrustada en el corazón humano por lo que era necesario trabajar también en la transformación de actitudes y tendencias sociales* (núm. 31)¹⁵.

La espiritualidad debe ser intrínseca al DHI si el desafiar “actitudes y tendencias sociales” es necesario para un mundo mejor. Una sana espiritualidad ignaciana vivida auténticamente puede transformar el poder en liderazgo de servicio. Trabajar por la justicia a través del DHI requiere un programa de formación espiritual tanto para quienes acompañan a los pobres como para los mismos pobres. Respaldados por una espiritualidad convencida de que Dios quiere o desea ambos su empoderamiento y su florecimiento huma-

¹⁵ COMPAÑÍA DE JESÚS – SECRETARIADO DE ECOLOGÍA Y JUSTICIA SOCIAL, “La promoción de justicia en las universidades de la Compañía de Jesús”, *Promotio Iustitiae* 116 (2014), 10 (énfasis mío).

no. Acompañado por organizaciones comprometidas con el bien común global, los pobres pueden activar su propio empoderamiento y transformar su mundo individual y comunitariamente. Aquellos que trabajan para el DHI deben confiar en el empoderamiento humano como algo intrínseco a la condición

humana, permitirle que florezca y ayudar a guiar su actualización a través de una espiritualidad que libera. Solamente entonces podemos decir con Rutilio Grande que no caminamos delante o enfrente de aquellos a quienes servimos, o detrás de ellos, sino junto a ellos. Nosotros los acompañamos. ■

Diego de Pantoja, pasado y presente de una propuesta misionera

Enrique Sáez Palazón

Doctorando en Universidad Pontificia Comillas
E-mail: kikenavegante@gmail.com

Recibido: 13 de octubre de 2019
Aceptado: 24 de noviembre de 2019

RESUMEN: Los cuarenta y siete años de vida de Diego de Pantoja son un ejemplo de diálogo y encuentro entre mundos lejanos. Su formación intelectual y su intuición pastoral posibilitaron algunos hitos difícilmente repetibles: es el primer español en pisar la Ciudad Prohibida, el que consigue los honores con licencia para enterrar en suelo chino a Mateo Ricci y el que dará la cara por defender una forma de trabajo e inserción evangélica que conllevaba el respeto por la cultura del país hospedante. Sus *refutatio*s y memoriales finales fueron un vano intento por defender un estilo misionero.

PALABRAS CLAVE: Diego de Pantoja; China; misión; jesuitas.

Diego de Pantoja, past and present of a missionary proposal

ABSTRACT: Diego de Pantoja's forty-seven years of life are an example of dialogue and encounter between distant worlds. His intellectual formation and his pastoral intuition made possible some milestones that were difficult to repeat: he is the first Spaniard to set foot in the Forbidden City, the one who obtains the honours with license to bury Mateo Ricci in Chinese soil and the one who will face the challenge of defending a form of work and evangelical insertion that entailed respect for the culture of the host country. His *refutatio*s and final memorials were a vain attempt to defend a missionary style.

KEYWORDS: Diego de Pantoja; China; mission; Jesuits.

1. Introducción

Mucho se ha escrito en los últimos meses sobre Diego de Pantoja y sin embargo mucho queda aún por conocer de su figura para el gran público. Símbolo de encuentro intercultural, Diego de Pantoja se nos muestra como un hombre sabio y un misionero en continuo aprendizaje. Los frutos producidos por el reciente “Año Pantoja 2018” que incluyó un congreso internacional en Pekín, han refrescado las oportunidades de todo tipo que el jesuita español nos sigue ofreciendo. El proceso de inculturación evangélica iniciado por él y Mateo Ricci es lo que podríamos denominar una “misión de frente”, en diálogo –no discusión– con el contexto, en un momento, el de la dinastía Ming, en el que China se sentía plena de facultades.

Si se puede comparar, es algo diferente al gran desembarco misionero católico-protestante que tuvo lugar más tarde durante el llamado “siglo de la humillación”, cuando tras los tratados de Nankín (1842), se aprovechaban las aperturas forzadas que brindaba una China mermada de poderes, y que acabaron por desencadenar junto con otros factores la llamada Revolución de los Boxers (1899) que tan nefastas consecuencias tuvo en todos los sentidos, también en el religioso.

La China que Pantoja encuentra es una China en búsqueda intelectual, con veneración por el texto escrito y amplia curiosidad por los conocimientos que llegan del oeste. Un país con personalidades casi irrepetibles, Xu Guangqi, Li Zhizao, Yang Tingyun, Sun Yuanhua o Peng Duanwu, en el cual solo brillaba el que poseía amplias capacidades. Diego fue la semilla capaz al germinar de absorber todo el jugo de aquella tierra buena¹.

2. Inicios

Diego de Pantoja nace en 1571 en Valdemoro, tierra castellana, hoy provincia de Madrid. Aunque el apellido paterno es Sánchez, será el materno, Pantoja, el que por ser de linaje más importante, finalmente le represente. La familia Pantoja es singular en la comarca y su apellido rememora gestas y hazañas de otros tiempos en lugares lejanos, toda una premonición de lo que con el transcurso de los años habría de suceder.

Los Pantoja le envían a Alcalá para estudiar lógica², más tarde, con

¹ Decreto *Ad Gentes*, 22.

² “Se llamaba Diego de Pantoja, y era joven de dieciocho años, natural de la Villa de Valdemoro, en los contornos de Madrid; hijo legítimo de Diego Sánchez Delgado y de María Pantoja, y había na-

dieciocho años, nace su vocación pidiendo admisión en la Compañía de Jesús e iniciando así su noviciado en Villarejo de Fuentes (Cuenca). Completa después estudios en Ocaña, en el antiguo colegio jesuita, para finalizados estos, regresar otra vez a Alcalá con la formación teológica. La universidad de Alcalá, fundada algún tiempo atrás por el cardenal Cisneros (1499) era hija del proyecto educativo de la contrarreforma y acogía una plantilla de profesores de lo más avanzada para la época; por allá pasó el fundador, Ignacio de Loyola, estableciendo con su grupo de *ensalayados* las bases de una primigenia compañía.

Diego no coincidirá con Cardillo de Villalpando aunque su *Summa Summularum* –citada hasta en el Quijote– fuera para algunas disciplinas libro de texto en la universidad³,

cido por el mes de abril de 1571. Estudiando ahora la Lógica en la universidad de Alcalá, trató de renunciar al mundo y consagrarse a la Compañía de Jesús”: B. ALCÁZAR, *Crono-historia de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús*, cap. IV en *Diego de Pantoja, SJ (1571-1618)*, Xerión, Aranjuez 2018, 71-72 (transcripción de W. Soto Artuñedo).

³ “El método de enseñanza era excesivamente monótono: leer e interpretar a los clásicos, dividiendo sus libros por meses. Las lecciones eran en latín y a los profesores les estaba prohibido dictar sus enseñanzas. Lo deseable era dispo-

ni con Domingo de Soto o Francisco Suárez, quien en 1593 regresa a Salamanca, pero sí lo hizo con Gil de la Mata, quien le transmitió su experiencia misionera en Japón, y con Luis de Guzmán, quien será su rector. Pantoja se sentirá en conexión y deuda con aquellos formadores siendo una prueba de lo mismo su *Relación de la entrada de algunos padres de la Compañía de Jesús en la China, y particulares sucesos que tuvieron, y de cosas notables que vieron en el mismo Reyno*, dedicada a Guzmán, quien por entonces se hallaba en proceso de compilar la información misionera llegada del lejano oriente.

China alumbraba sueños misioneros y Alcalá se había encargado de moldearlos. Todavía no sabemos con precisión exacta la fecha de ordenación de Diego de Pantoja, pero debe rondar en torno al año de 1596. El 10 de abril de ese mismo año, inicia su gran aventura partiendo de Lisboa en la nave Conceição rumbo a Macao. Diego acompaña en este viaje a Gil de la Mata, quien en principio piensa para sí la idea de que el valdemoreño desempeñe su servicio en Japón,

ner de una brillante oratoria acompañada de las argumentaciones expuestas por insignes padres de la Iglesia”: L. M. GUTIÉRREZ TORRECILLA, *Aproximación a la historia de la universidad de Alcalá (siglos XVI-XIX)*, versión online, 26.

tierra de la cual él en aquel momento era procurador, pero un cambio en las circunstancias produce una nueva estrategia; Gil de la Mata escribe antes de partir desde Lisboa al general Acquaviva y es posible que Pantoja hiciera de amanuense en la redacción de la misiva⁴.

Un barco en aquella época y en un viaje de estas características era todo un microcosmos complejo; una prueba, cargada de interacción social, con un mundo en gran parte desconocido para alguien que acaba de salir de la universidad. Súmese a lo anterior las condiciones del viaje, los espacios diminutos y el hacinamiento en un navío la mayor parte de las veces sobrecargado; y añádanse finalmente las reducidas posibilidades que los viajeros tenían de llegar a puerto sin que la muerte se hiciera antes presente por enfermedad, asalto de piratas o naufragio; de ahí que Lisboa fuera conocida como el puerto de las lágrimas.

Las carracas seguían la conocida como ruta portuguesa; tras los vientos y tempestades del cabo de las tormentas arribaban a Mozambique produciendo cierto impac-

to en el pasaje⁵. Después, el salto a Goa. Goa era por entonces una ciudad cosmopolita, donde junto a los locales convivían de tres a cuatro mil portugueses, mercaderes de diferentes nacionalidades y misioneros franciscanos, agustinos, dominicos y jesuitas. Dominaban en el marco religioso el hinduismo y el islam. Diego estuvo en la isla casi un año, tiempo suficiente para configurar sus primeras valoraciones ante un hecho cultural diferente. Goa aparte de virrey poseía de un tribunal local de la inquisición y por los datos que tenemos, la fe cristiana solía imponerse por medios coercitivos, algo de lo que seguramente Pantoja tomaría nota⁶.

El 20 de julio de 1597 llegan a Macao, realidad también ecléctica y mestiza, una especie de atrio de lo que sería la entrada en China.

⁵ “En una carta escrita en octubre de 1578 después de llegar a Goa, Pasio comentó casi de pasada que su barco, el San Gregorio, había cargado a bordo trescientos o cuatrocientos negros, mientras estuvieron en Mozambique, y es bastante probable que el San Luis de Ricci cargara con otros tantos”: J. D. SPENCE, *El palacio de la memoria*, Tusquets, Barcelona 2002, 88.

⁶ “Por la ortodoxia religiosa velaba el tribunal local de la Inquisición, dirigido con intransigencia por Bartolomeu da Fonseca, que se jactaba de haber llenado la tierra con los huesos de los herejes”: M. Fontana, *Un jesuita en la corte de los Ming*, Mensajero, edición Kindle.

⁴ Muy interesante al respecto la información que W. Soto Artuñedo aporta extraída del *Monumenta Histórica Societatis Iesu, Monumenta Indica XVIII*, en *Diego de Pantoja, SJ (1571-1618)*, 79.

Allí en Macao, Diego continúa por unos años sus estudios de teología en el colegio San Pablo.

3. Del disfraz al revestimiento

Finalizando el mes de octubre de 1599 y aprovechando la celebración de una feria en Guangzhou, Diego de Pantoja y el italiano Lazzaro Cattaneo se mezclan con mercaderes portugueses para el 1 de noviembre, noche de todos los santos, disfrazarse al estilo chino e iniciar su travesía en barco por vía fluvial hacia Nankín, a donde llegarán en marzo de 1600. Pantoja lo cuenta así:

“Entré escondidamente (como todos los demás) digo sin licencia particular de ningún Mandarín; mas poco duró mi encubrimiento, como después diré. Fui de primera instancia sin detener a otra casa a Nanquín, adonde estuvimos cuatro meses tres Padres, que son el Padre Matheo Riccio superior, el Padre Lázaro Catanio, y yo, y un hermano chino, de dos que están recibiendo esta misión, y va todo próspero”⁷.

⁷ Y. NONG (ed.), *Escritos de Diego de Pantoja*, S.J., Guangzhou 2017, 404: “Relación de la entrada de algunos padres de la Compañía de Jesús en la China y particulares sucesos que tuvieron, y de cosas notables que vieron en el mismo Reyno”.

Como cita Pantoja, en Nankín se encuentra con Mateo Ricci; la amplia experiencia y capacidad del italiano serán clave para lo que se considera el principal objetivo de la misión, llegar a Pekín. Ricci está en otro momento vital, por distintos avatares ya ha fracasado previamente en el intento que ahora persiguen, pero conoce bien los procedimientos necesarios para la inmersión cultural; su riqueza de conocimientos sobre aquel contexto tal vez sea única en el mundo, circunstancias que permitirán a Diego beber de una fuente privilegiada. En aquella ósmosis, conceptual y vital, Pantoja asimilará algo más, la admiración por el pueblo chino.

Desde Nankín navegan a Pekín a través del gran canal, navegación amplia en todos los sentidos, la distancia hacia China no solo es física, también es mental. Diego continúa con el estudio del idioma, sin la lengua y los esquemas mentales del otro es imposible un enfoque pastoral serio, de ahí la importancia de la transferencia de Ricci.

Pongamos un ejemplo: ¿Cómo se dice ‘Dios’ en chino? El italiano había espigado los clásicos confucianos buscando zonas de intersección entre el confucionismo y el cristianismo, percibiendo una evolución del término: “Desde la era

de Confucio, las denominaciones como 'Shangdi', 'Huangtian', o 'Di' se sustituyeron sucesivamente por el nombre 'Tian' (Cielo), el cual tendía a ser visto como un organismo real, que era el universo natural. El misterioso 'Tian' con dominio solo existe en las creencias populares"⁸. A lo que Ricci en una de sus cartas concluía: "Tras leer varios libros antiguos, conozco que la única diferencia entre Shangdi y el Dios del cristianismo es el nombre y nada más"⁹.

Lo que al comienzo solo fue un disfraz para Diego poco a poco mudó a una conversión interior, espiritual y teológico-pastoral, hacia el lugar del otro, sus tradiciones y religión.

Tras algunos percances que casi dan al traste con la misión, el 24 de enero de 1601 Diego de Pantoja, Ricci y los dos hermanos misioneros chinos llegan a Pekín. Al día siguiente sus tributos son presentados al emperador Wanli, decimotercer gobernante de la dinastía Ming. De los regalos que traen consigo, los relojes y el clavicordio cautivarán especialmente la atención del gobernante. Más tarde ocurre algo insólito, reciben orden de acudir a

Palacio para poner en marcha los relojes y para que de paso algunos eunucos reciban clases con el extraño instrumento, tarea que será encomendada a Diego.

Posiblemente Pantoja ya traía de sus tierras castellanas algo de formación musical, de ahí que durante su estancia en Macao fuera escogido para intercambiar saberes sobre el clavicordio con Lázaro Cattaneo. Diego se convierte así en el primer español en entrar en la Ciudad Prohibida. Tras ello, y a causa de algunos malentendidos, los misioneros son detenidos por un tiempo en el llamado Palacio de los extranjeros (Hui tong guan) para posteriormente ser recibidos en audiencia por el emperador en el célebre episodio del trono vacío. Pantoja describe lo que ve, la grandeza del palacio, aunque no acaba de comprender el infinito mundo de los eunucos: "Eligen y escogen a estos eunucos de cuando en cuando, para suplir los que mueren; y este primer año que yo estuve aquí eligieron más de tres mil, para lo que concurrieron más de veinte mil (según dicen)"¹⁰.

Pekín, aquel mundo de funcionarios, parece el lugar ideal para el encuentro cultural y el desarrollo de la misión. Cerca del emperador

⁸ Z. KAI, *Diego de Pantoja y China*, Editorial Popular, Madrid 2018, 283.

⁹ Cfr. *Ibid.*, 287, sobre una carta de Ricci a Francesco Pasio de 1609.

¹⁰ Y, NONG, *Escritos de Diego*, 474.

pueden conocerlos y así fiarse de ellos, obviamente el proceso es lento y ni Ricci ni Pantoja desean caer en el error de la precipitación. Poco a poco, la itinerancia por la que han ido pasando parece cesar y se instalan cerca de la puerta de Xuanwu. Esta pérdida de itinerancia va a favor de poder consolidar determinados procesos de diálogo pero tal vez es un punto de llegada antes de tiempo.

Su residencia y la posterior iglesia que edificarán a la par favorece el poder recibir y atender a la gente que con curiosidad se les acerca, pero a la vez les resta otro tipo de movimientos, que pertenecen a los que no tienen hogar fijo. Aun así, objetivamente es un avance. Habrá encuentros con funcionarios, gente llegada de otros lugares o candidatos al examen imperial, como Xu Guangqi, quien tras su proceso de conversión en Nankín les alquila una habitación mientras prepara su candidatura al Dianshi (el examen de palacio).

En el sur, Nankín, Shaozhou, Nanchang, Hangzhou, por ser un contexto diferente, el proceso misionero camina a otra velocidad, lo cual parece agrandar en Roma, siempre ávida de conversiones. La zona meridional del país es de sustrato social más humilde y no posee una poligamia tan extendi-

da, aspecto que favorece la posibilidad del bautismo.

Podemos atisbar entre Pantoja y Ricci algunas diferencias, de ellas da fe una carta¹¹. El elemento nacionalista y la procedencia española de Diego, representante de otro imperio, pudieron pesar en las mismas, como tal vez también lo hicieran las opciones que con el tiempo cristalizarán en un estilo pastoral con matices diferentes. Pantoja por ejemplo suele viajar a aldeas periféricas¹². Pero es de justicia resaltar otro tipo de referencias en las cuales el italiano habla bien del valdemoreño.

¹¹ En una carta de Ricci a Acquaviva, afirma: "Tenemos aquí un compañero, el padre Diego de Pantoja, a quien el Padre Visitador declaró hace años como «digno de la profesión de los cuatro votos», que se ha comportado mal. Los hermanos jesuitas y los seminaristas de esta Misión llegan incluso a opinar que carece de virtud y de sensatez, y creo que tiene que sentir vergüenza, puesto que ya ha trabajado junto a mí por espacio de cinco o seis años": Z. KAI, *Diego de Pantoja y China*, 209.

¹² "En 1605 Pantoja llegó a una aldea con cerca de mil habitantes a una distancia de siete lis de la ciudad de Beijing, lugar que denominaría 'aldea de San Clemente'"; Cfr. *Ibid.*, 267. Posteriormente esta aldea es llamada de 'Todos los santos' y Ricci manda a Ferreira -luego ya no iba él- quien constata la fama de Pantoja y los frutos de su labor misionera.

No en vano, es a la muerte del superior italiano cuando encontramos la mayor prueba del respeto que Diego sentía por el de Macerata, siendo el español en sus súplicas al emperador, con la ayuda de algunos locales, quien conseguirá uno de los hitos más importantes para el cristianismo en aquellas tierras. Ricci va a ser el primer extranjero enterrado en suelo chino, cuestión para nada baladí en una cultura en la que el funeral es carta de presentación social sobre el lugar que cada cual ocupa en el mundo.

Las gestiones de Pantoja consiguen no solo que Mateo Ricci sea enterrado en Pekín, sino que además lo sea en un lugar donde ya se ubicaba una residencia y un templo budista. Zhalan, que así se llama el cementerio, fue un reconocimiento a la insigne labor del misionero italiano a la vez que una conquista para la misión cristiana. Así, el 1 de Noviembre de 1611, Ricci es enterrado en la nueva capital china; su entierro en todos los aspectos, incluido el musical, todavía hoy da que hablar. Nicolo Longobardi, quién había sido designado como su sucesor, presidió los oficios. La puesta en escena fue cuidada hasta el último detalle con la conciencia de que aquel evento sería casi imposible de repetirse en el tiempo, aparte de ser una oportu-

nidad para el encuentro con la clase intelectual por los vínculos que Ricci, Pantoja, Sun Yuanhua o Xu Guangqi (que ayudó a descender el féretro) habían establecido en la ciudad.

Que el sucesor de Ricci como responsable de la misión en China no fuera Diego de Pantoja es algo que da que pensar. Trece misioneros occidentales se encontraban en el país por entonces y no todos con licencia para ello, aunque se quitara importancia al asunto¹³. Ricci, conocedor de las estrategias pastorales presentes en el método Longobardi y a su vez de la forma de trabajar de Pantoja, opta sin embargo para su sucesión por el primero en un intento por incluir a la misión del sur o quizás por reconocer un tipo de resultados que

¹³ “No obstante algunos de nuestros padres me escriben diciéndome que no tienen tal licencia. Sobre esto digo que estamos seguros de que no requerimos ninguna licencia. Ya hemos sobrevivido a numerosas peticiones presentadas a los mandarines, para que nos echen de China... Creo que esto no es solo porque entiendo las razones y costumbres de este reino, sino porque hemos sentido la verdad con nuestras propias manos”: BEIJING CENTER PRESS, *Matteo Ricci, Letters from China*, Chicago 2019, 135. Traducida desde el inglés. Ésta es la penúltima carta de Ricci, dirigida a Francesco Passio, visitador de China, fechada el 15 de Febrero de 1609.

fuera de China eran especialmente valorados.

4. De lo universal a lo local

Pasadas las exequias de Ricci, se produce en Pantoja un periodo intelectualmente fecundo que obedece primero al trabajo en equipo, posibilitando que los conocimientos occidentales y orientales fructifiquen en nuevas comprensiones y acercamientos; y segundo, al deseo de dialogar con la riqueza sapiencial china desde dentro, a través de sus propios textos y parámetros culturales.

El espectro de trabajo que surge es amplio, preocupación científica que muchas veces obedece a encargos; y a otro nivel, debate teológico-moral. Ejemplo de lo primero es en 1611 la revisión de la *Geometría de Euclides* a petición de Xu Guangqi –trabajo realizado junto con Sabatino de Ursis–, la petición un año más tarde, por parte del ministerio de ritos de traducir al chino el calendario occidental, *El libro ilustrado sobre el reloj solar* en colaboración con Sun Yuanhua o los mapas sobre Geografía ilustrada que más tarde Aleni complementará para publicar *El mundo fuera de China*.

El taoísmo o el budismo, en continuidad con los juicios de Ricci,

son vistos bajo sospecha, pero la tradición confuciana es acogida con reverencia subrayando los paralelismos con la moral cristiana. Esta valoración positiva de la cultura local llega a puntos sorprendentes para un hijo de la contrarreforma. Sirva como muestra el siguiente texto hablando de la salvación para algunos de sus reyes: “Tuvieron muchos reyes antiguos, hombres muy buenos, que puede ser que en la ley natural se salvaran, por ser grandes las obras heroicas de virtud que ellos dicen, y ninguna noticia de adorar ídolos; antes alguna de adorar un Señor del Cielo y de la Tierra”¹⁴. O de su obra *Las siete victorias* (1614): “El que ama al prójimo le perdona. No hagamos al prójimo lo que no quisiéramos que nos hicieran a nosotros mismos. Esto es igual a lo dicho por Dios: amarás a tu prójimo como a ti mismo”¹⁵.

5. Conclusión

En 1617, en un largo episodio conocido como el incidente de Nankín, los misioneros Diego de Pantoja, Ursis, Vagnoni y Semedo son expulsados del país. Sería largo de explicar los pormenores de estos cambios, pero parecen ser

¹⁴ Y. NONG, (ed.), *Escritos de Diego*, 470.

¹⁵ Z. Kai, *Diego de Pantoja y China*, 331.

multifactoriales y muy ligados a la misión del sur. Por un lado, viejas rivalidades entre el entonces viceministro de Ritos en Nankín, Shen Que y Xu Guangqi, personalidad de gran prestigio en el nuevo cristianismo chino; por otro, la compra de propiedades, rivalidades entre el partido Donglin y los burócratas conservadores¹⁶, las diferencias pastorales entre el norte y el sur en la llamada política de adaptación jesuita¹⁷, la prohibición por parte de Longobardi de participar en los ritos chinos¹⁸ a los recién convertidos al cristianismo y, se quiera o no, un recelo sobre la cultura confuciana.

De alguna forma el incidente de Nankín parece una especie de preámbulo de lo que años más tarde será la condena de los ritos chinos (Clemente XI, 1704; Benedicto XIV, 1742).

Al año siguiente, en 1618, Pantoja muere en Macao. Pasado el tiempo y llegados a nuestro momento actual, la propuesta de su estilo misionero cobra cierta actualidad.

¹⁶ *Ibid.*, 379.

¹⁷ *Ibid.*, 392, Zhang Kai documenta cierta contraposición entre Vagnoni y Longobardi y se supone que también con Pantoja por prolongar en Pekín la línea de Mateo Ricci.

¹⁸ *Ibid.*, 393.

Analizo algunos aspectos a modo de conclusión.

a) “Pantoja estaba, desde luego, interesado en presentar el marco político de la China Ming como un sistema laico que permitía –y, por tanto, no se oponía– a la presencia de la iglesia porque, por principio, tampoco había tomado antes partido por ninguna religión en concreto”¹⁹. Y aunque es conocido y amplificado que actualmente existen algunos episodios concretos beligerantes hacia las religiones permitidas en China, es justo reconocer que, si se respeta el marco legal todavía hoy, como entonces, hay un amplio margen de movimiento que se debe valorar.

Sugería Pantoja al respecto la autonomía eclesial: “Debido a que China cuenta con muchas ciudades, muchos pueblos, asentamientos y numerosas personas, no se pueden cumplir todas sus necesidades aun si trasladamos aquí la mitad de los sacerdotes europeos. Cuando se inicie el verdadero proceso de la cristianización, en China habrá suficientes intelectuales de clase social alta que se califican por su integri-

¹⁹ I. RAMOS RIERA, *Diego de Pantoja, SJ (1571-1618)*, Madrid 2018, 58.

- dad moral y son bien respetados por el pueblo”²⁰.
- b) El aprendizaje del idioma chino por parte del misionero y de su escritura de manera competente para la comunicación debe estar acompañado por la aceptación de la tradición cultural del otro. Parece obvio, pero nos sobrevienen desde esta orilla del mundo continuamente valoraciones negativas, parciales y casi siempre politizadas de todo lo que acontece en China que producen estereotipos (para un país que tiene el tamaño de un continente) y que cuentan con frecuencia y repetición la historia que desde aquí se quiere oír. Diego de Pantoja supo desvestir la mirada de prejuicios y a su vez se dejó ver mostrando su tradición sin imposición ni arrogancia.
- c) Lo que en aquel momento fue el objetivo de llegar a Pekín, el acceso a la clase intelectual y por extensión a la corte imperial, posee hoy un paralelo en el estudio de los modernos intelectuales chinos y de los referentes y paradigmas culturales que en este momento dominan en China. Campo con frecuencia desconocido. El diálogo misionero con esta China moderna debiera aprender muchas pautas del diálogo fe-cultura que en su tiempo supo realizar con brillantez la misión jesuita, lo cual conlleva la elección de misioneros con perfil multidisciplinar.
- d) Urbe y periferia. Diego de Pantoja combinó ambas con maestría, sus pastorales en aldeas y su trabajo codo a codo con el funcionariado imperial son ejemplos de un balance trasladable hoy a mundos tan complejos y distintos como son la China de las grandes urbes –algunas ya cosmopolitas– y la China rural y en ocasiones étnica de otras provincias. ■

²⁰ Z. KAI, *Diego de Pantoja y China*, 246.

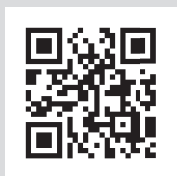
La naturaleza de la creación

Un estudio de la relación
entre la Biblia y la ciencia

Mark Harris

Por regla general se asume que la ciencia y la religión están en guerra. En la actualidad, muchos afirman que la ciencia ha tornado superflua la fe religiosa; otros recurren a una interpretación literalista de la creación bíblica para rechazar o reformular la ciencia; unos terceros intentan clarificar las ideas de Darwin con ayuda del Génesis. el presente libro aborda este complejo debate confrontándose con la ciencia moderna y con la exégesis bíblica a la vez.

La creación es un elemento central de la teología cristiana y de la Biblia y se ha convertido en un campo de batalla para científicos, ateos y creacionistas. Aquí se desarrolla una sostenida investigación teológica y crítica sobre qué dicen los textos creacionales de la Biblia y qué relación guarda ese mensaje con las modernas ideas científicas sobre los orígenes. Y muestra qué es lo que la ciencia y la religión comparten y en qué difieren y deben diferir.



La naturaleza de la creación

Un estudio de la relación
entre la Biblia y la ciencia

Mark Harris

ISBN: 978-84-8468-790-0

Universidad Pontificia Comillas,
Sal Terrae, 2019.



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

Misticismo en Teilhard de Chardin. ¿Panteísmo o pan-en-teísmo crístico?

Luis O. Jiménez Rodríguez, SJ

Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico.

Pontificia Universidad Javeriana (Colombia)

E-mail: luis_jimenez@pucpr.edu

Recibido: 17 de septiembre de 2019

Aceptado: 9 de diciembre de 2019

RESUMEN: Este artículo presenta la relación entre el misticismo de Pierre Teilhard de Chardin y su visión del modo de presencia de Dios en un mundo en evolución. Analiza la experiencia religiosa del científico jesuita, expresada en varios de sus textos, mostrando que no era panteísta sino un tipo particular de pan-en-teísmo crístico, también llamado pan-cristismo. Expone la evolución espiritual de Teilhard: de la superación de la tentación panteísta que experimentó en su juventud hacia la maduración de su espiritualidad influenciado por su vivencia de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, especialmente del ejercicio llamado ‘Contemplación para alcanzar amor’.

PALABRAS CLAVE: Teilhard de Chardin; evolución; mística; panenteísmo; panteísmo; diálogo ciencia y religión; Cristo cósmico.

Mysticism in Teilhard de Chardin. Pantheism or Christic pan-en-theism?

ABSTRACT: This article presents the relationship between the mysticism of Pierre Teilhard de Chardin and his vision of God’s way of being present in an evolving world. It analyzes the Jesuit scientist’s religious experience, expressed in several of his texts, showing that he was not a pantheist but a particular type of Christic pan-en-theist, also called pan-Christism. It exposes Teilhard’s spiritual evolution: from overcoming the pantheistic temptation he experienced in his youth to maturing his spirituality influenced by living the *Spiritual Exercises* of St. Ignatius, especially the exercise called ‘Contemplation to attain love’.

KEYWORDS: Teilhard de Chardin; evolution; mysticism; panentheism; pantheism; dialogue science and religion; cosmic Christ.

1. Una mística en el horizonte cultural de las ciencias y la técnica

Pierre Teilhard de Chardin, SJ (1881-1955) fue un presbítero jesuita, geólogo y paleontólogo que participó y contribuyó a la visión científica del mundo en estado de evolución. Articuló su visión científica con su fe y espiritualidad cristiana por medio de su visión de Cristo como el Punto Omega que atrae hacia la consumación el Universo y su proceso evolutivo¹.

La visión espiritual de Teilhard tiene como contexto el horizonte cultural técnico-científico contemporáneo donde las ciencias naturales han inducido una visión del mundo y del ser humano que influyen nuestra cultura global. Correlacionado con lo anterior, el desarrollo tecnológico ha producido una mayor capacidad de transformación del medioambiente. Otro aspecto que influye profundamente la mística del jesuita francés, como expondremos, es la espiritualidad que brota de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola que lanzan al ejercitante a buscar y hallar a Dios en todas las cosas.

¹ A. UDIAS, SJ, *La presencia de Cristo en el mundo. Las oraciones de Pierre Teilhard de Chardin*, Sal Terrae, Santander 2017, 10.

Como no pocas veces pasa con místicos que expresan una visión espiritual novedosa a partir de su experiencia, a Teilhard de Chardin se le acusó de no ser ortodoxo². Junto a esta imputación se le acusó de ser gnóstico³, de elaborar una gran fábula (“theology-fiction”) producto de su misticismo naturalista y filosófico⁴, de elaborar una cosmoteogonía hegeliana no cristiana⁵ y de tener una visión panteísta que identificaba la divinidad con el cosmos en estado de evolución⁶. En este artículo analizaremos el misticismo de Teilhard de Chardin y las perspectivas que su experiencia religiosa, expresadas en varios de sus textos, nos dejaron en términos de la relación con Dios en el mundo. Expondremos la tentación panteísta que experimentó en su juventud y el paso posterior hacia un misticismo que catalogamos como pan-en-teísmo crístico.

² Charles Journet, citado en J. MARITAIN, *El campesino del garona*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1967, 343.

³ *Ibid.*, 167, 171, 175.

⁴ Jacques Maritain en *Ibid.*, 167, 173, 342.

⁵ Claude Tresmontant, citado en *Ibid.*, 339.

⁶ Charles Journet, citado en *Ibid.*, 341. Ver también P. TEILHARD DE CHARDIN, *Notes de retraites. 1919-1954*, Seuil, París 2003, 14; P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'activation de l'énergie*, Seuil, París 1963, 149; J. ARNOULD, *Teilhard de Chardin*, Perrin, París 2005, 122.

2. **Inclinación y tentación panteísta en el joven Teilhard**

El término panteísmo, del griego *pan* (todo) y *theos* (Dios), está relacionado a un conjunto de creencias o de posiciones filosóficas cuyo elemento común es la identificación de la naturaleza o del universo con Dios. Un aspecto que aparece en varias corrientes panteístas es la tendencia hacia una fusión impersonal con el todo del mundo⁷, donde el individuo se disuelve en la realidad cósmica. Teilhard durante su juventud, particularmente durante su estadía en Egipto de 1905 a 1908⁸, se sintió inclinado hacia este tipo de panteísmo debido a su pasión por la naturaleza y su admiración por el mundo oriental. Cuenot describe este periodo como uno de profunda crisis religiosa⁹. Vestigios de este periodo quedan en sus *Escritos en tiempos de guerra* (1917-1919)¹⁰. El mismo Teilhard escribe en varios textos que tuvo una inclinación panteísta y usa fórmulas como “tengo un alma panteísta”, refiriéndose a

esta etapa¹¹. En su autobiografía espiritual, titulada *El corazón de la materia*, Teilhard menciona que en su juventud experimentó una inclinación hacia un “panteísmo de efusión y disolución”¹², donde aspiró a una fusión con el todo¹³.

Teilhard logró superar esta inclinación y crisis espiritual. Sin embargo, en varios de sus escritos posteriores sigue usando la expresión «panteísmo» a pesar de no referirse a una fusión impersonal con la naturaleza ni a una identificación cosmos-Dios. En *Como yo creo* (1923) hace referencia al “alma cristiana del panteísmo o el rostro panteísta del Cristianismo”¹⁴. Referencias como estas provocaron múltiples malentendidos y acusaciones. La intensión del jesuita era manifestar una visión llamada ‘pan-en-teísmo’, como veremos a continuación, y no la de afirmar un ‘panteísmo fusional’.

⁷ U. KING, *Toward a New Mysticism. Teilhard de Chardin and Eastern Religions*, Seabury, New York 1980, 25.

⁸ J. ARNOULD, *op. cit.*, 33, 38-39, 146, 168-169; U. KING, *op. cit.*, 24-25.

⁹ U. KING, *op. cit.*, 25.

¹⁰ *Ibid.*, 28.

¹¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Notes de retraites. 1919-1954*, 269 (nota 11); J. ARNOULD, *op. cit.*, 123.

¹² P. TEILHARD DE CHARDIN, *Autobiographie spirituelle. Le Coeur de la Matière*, Seuil, París 2013, 35.

¹³ *Ibid.*, 36, 69, 122.

¹⁴ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Panthéisme et Christianisme”, en *Comment je crois*, Seuil, París 1969, 73. Ver otros textos que son igualmente ambiguos en las páginas 74, 75, 76, 80.

3. La crítica del panteísmo y la afirmación pan-en-teísta

La atracción inicial a un panteísmo fusional se transformó en un misticismo teísta (Dios en todas las cosas)¹⁵ desde el cual el científico jesuita critica la postura panteísta como una pérdida de la conciencia personal¹⁶. Según Teilhard, bajo pretexto de unión de seres, el panteísmo fusional confunde y destruye la alegría de la unión¹⁷. En un texto claramente anti-panteísta, *El Medio Divino* (1926), Teilhard considera que el panteísmo es una perversión¹⁸ en contradicción con el cristianismo¹⁹. La diferencia entre ambos es que el panteísmo cree en la fusión, absorción e inconciencia en la que desaparece toda diferencia entre la persona y el cosmos, mientras que el cristianismo cree en un Dios que lleva hasta el extremo la diferenciación de las criaturas que se encuentran en Él²⁰. Posteriormente, en sus notas de retiros espirituales del 1937, Teilhard hace referencia a una unión con Dios

que siempre personaliza y no vacía la diferencia²¹.

La postura que va emergiendo con mayor claridad en los escritos de Teilhard es el panenteísmo (pan-en-teísmo). El término panenteísmo literalmente significa «Dios en todas las cosas» o «todas las cosas en Dios». Según el panenteísmo, Dios está presente en el mundo natural, pero a diferencia del panteísmo, no identifica Dios y el cosmos. Dios trasciende el mundo y no se confunde con la criatura ni la asimila borrando toda diferencia. Una definición comúnmente aceptada del panenteísmo es la siguiente:

“Es la creencia que el Ser de Dios incluye y penetra todo el universo, de tal manera que cada parte del este último existe en Él, pero (contra el panteísmo) Su Ser es más que el mismo universo y no es agotado por el mismo”²².

En el presente, muchos de los autores que reflexionan sobre el tema de la relación entre las ciencias y las religiones siguen la posición pan-en-teísta²³. Es la po-

¹⁵ U. KING, *op. cit.*, 26.

¹⁶ J. ARNOULD, *op. cit.*, 169.

¹⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Panthéisme et Christianisme”, 91.

¹⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, 31.

¹⁹ *Ibid.*, 97.

²⁰ *Ibid.*, 95. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Notes de retraites. 1919-1954*, 329.

²¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Notes de retraites. 1919-1954*, 329.

²² F. L. CROSS – E. A. LIVINSTONE, (eds.) “Pantheism”, en *Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, Oxford 1983², 1027.

²³ Como ejemplo vea A. PEACOCKE, *All That Is: A Naturalistic Faith for the Twen-*

sición a la que Teilhard se refiere en muchos textos cuando usa las expresiones, desafortunadamente ambiguas, “panteísmo absolutamente legítimo”²⁴, “panteísmo de unión”²⁵ o “panteísmo cristiano”²⁶, entre otras. Con dichas fórmulas Teilhard busca afirmar la expresión de San Pablo: “*En pâsi pantha Théos*”²⁷, es decir, “Dios en todas las cosas”. En Teilhard se trata de la omnipresencia divina en cada elemento y en cada acontecimiento del mundo²⁸.

4. Misticismo pan-en-teísta y crístico en Teilhard

El misticismo panenteísta de Teilhard aparece ya formulado en el *Medio Divino* (1926) en expresiones

como las siguientes: “Dios se halla tan extendido y es tan tangible como una atmósfera que nos bañara. Por todas partes Él nos envuelve como el propio Mundo”²⁹; “Dios nos espera en las cosas”³⁰; “el mundo está lleno de Dios”³¹. En el *Medio Divino* son muchos los textos que hacen referencia a la omnipresencia de Dios en el corazón del mundo³².

Es importante clarificar que el pan-en-teísmo teilhardiano es uno muy particular: se trata de un “panenteísmo crístico” o “pan-cristismo”, como lo afirma en el *Corazón de la materia*³³ y en el texto titulado *Lo Crístico*³⁴. Este panenteísmo crístico conjuga su visión del proceso de evolución con una transformación en el Cristo Total que va emergiendo en la creación³⁵, proceso que Teilhard llama la “cristogénesis”³⁶.

ty-First Century, Fortress Press, Minneapolis 2007, 21-22. En el mundo hispano parlante X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984, 155-156, 161 y 185.

²⁴ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Le Christ dans la matière”, en *Hymne de l’Univers*, Seuil, París 1961, 90 (nota 1).

²⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Notes de retraites. 1919-1954*, 269 (nota 11).

²⁶ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Panthéisme et Christianisme”, 91. G. MARTELET, *Teilhard de Chardin. Prophete d’un Christ toujours plus grand*, Lessius, Bruxelles 2005, 267.

²⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, “Le Christ dans la matière”, 90 (nota 1).

²⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Autobiographie spirituelle. Le Coeur de la Matière*, 66, 72-73.

²⁹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino*, 18-19.

³⁰ *Ibid.*, 20.

³¹ *Ibid.*, 96.

³² *Ibid.*, 92, 101, 110-111, 112-113, 118.

³³ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Autobiographie spirituelle. Le Coeur de la Matière*, 75, 84.

³⁴ *Ibid.*, 123.

³⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino*, 97, 102. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Autobiographie spirituelle. Le Christique*, 108, 117.

³⁶ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Notes de retraites. 1919-1954*, 121, 302 (nota 3). P. TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino*, 136. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu Divin*, 180. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Au-*

La omnipresencia de Cristo en el cosmos provoca que ese proceso de evolución vaya hacia la "Cristificación"³⁷. En un texto de 1955, escrito un mes antes de morir e insertado por los editores en el *Medio Divino*, Teilhard afirma su visión fundamental de "Cristo todo en todos; del Universo movido y compenetrado por Dios en la totalidad de su evolución"³⁸. Esta cosmovisión teilhardiana no es solo teórica, es fundamentalmente una experiencia mística pues, como afirma en uno de sus últimos textos, se trata de una presencia que se manifiesta en una "diafanía crística" que permite a aquel que ha purificado su mirada contemplar la presencia de Cristo en el universo³⁹.

tobiographie spirituelle. Le Coeur de la Matière, 72, 75.

³⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino*, Alianza Editorial, Madrid 1984, 103. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu Divin*, Seuil, Paris 1957, 137. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Autobiographie spirituelle. Le Christique*, Seuil, Paris 2013, 121.

³⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino*, 141.

³⁹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Autobiographie spirituelle. Le Coeur de la Matière*, 67 (n. 2).

5. Trasfondo de la espiritualidad teilhardiana: la espiritualidad ignaciana

El misticismo en Teilhard tiene como fuente la espiritualidad que emerge de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola, que los jesuitas hacen en una versión de un mes dos veces, al comienzo del noviciado y al final del largo periodo de formación en la etapa llamada Tercera Probación, y que repiten anualmente en una versión reducida de ocho días. Una influencia particular la tiene la *Contemplación para alcanzar amor* puesta al final de los *Ejercicios Espirituales* (Ej. 230-237). Como afirma Martelet en el prólogo de las notas de ejercicios espirituales de Teilhard, al sabio jesuita le habita el deseo ignaciano de hallar a Dios en todas las cosas⁴⁰, fórmula relacionada a la *Contemplación para alcanzar amor* (Ej. 236). Según otro biógrafo, Arnould, la espiritualidad de Teilhard es la de "ver a Dios en todas las cosas"⁴¹. Añade a esto el Padre De Lubac que la *Contemplación para alcanzar amor* influencia a Teilhard de Chardin por medio de su oración

⁴⁰ G. MARTELET, S.J., "Préface", en P. TEILHARD DE CHARDIN, *Notes de retraites. 1919-1954*, 22.

⁴¹ J. ARNOULD, *op. cit.*, 168.

habitual⁴². Desde dicha contemplación, Teilhard percibía la presencia de Dios en las criaturas⁴³ siguiendo la fórmula ignaciana de “mirar cómo Dios habita en las criaturas” (Ej. 235). Esa es la fuente de su panenteísmo crístico. Dicha influencia aparece ya en el *Medio Divino* (1926) cuando Teilhard afirma que el objetivo de este libro es “enseñar a ver a Dios por todas partes”⁴⁴. Esta inspiración continúa hasta el final de su vida cuando en diciembre de 1954 Teilhard le dice a su amigo Pierre Leroy “puedo decirte que ahora vivo constantemente en la presencia de Dios”⁴⁵. Finalmente, en su último texto, *Lo Crístico*, Teilhard llega a usar casi las mismas palabras del cuarto punto de la *Contemplación para alcanzar amor* (Ej. 237): “descendiendo de arriba [...] es la radiación de un amor que desciende”⁴⁶. El texto original de San Ignacio afirma que “todos los bienes y dones descienden de

arriba [...] como del sol descienden los rayos” (Ej. 237).

Esto demuestra la gran influencia de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio en el panenteísmo crístico de Teilhard. El mismo San Ignacio de Loyola, fundador de los jesuitas, describe en varios de sus textos el objetivo de la experiencia espiritual como ‘verdadera devoción’ que, según el lenguaje de la *Autobiografía*, se trata de la “facilidad de encontrar a Dios ... a cualquier hora que quería encontrarlo” (Au 99). En las *Constituciones* de la Compañía de Jesús San Ignacio menciona su deseo de que los jesuitas en formación “sean exhortados a menudo a buscar en todas cosas a Dios nuestro Señor, apartando cuanto es posible, de sí el amor de todas las criaturas por ponerlo en el Criador de ellas, a Él en todas amando y a todas en Él” [Co 288].

Cierto es que entre la visión del cosmos de Teilhard y la que subyace en los *Ejercicios Espirituales* hay una gran diferencia. En el texto de San Ignacio aparece la escala aristotélica de los seres según Santo Tomás: el ser, el vivir, el sentir y la inteligencia⁴⁷. En los textos de Teilhard aparece la visión de la materia y del cosmos en estado de

⁴² H. DE LUBAC, S.J., *La prière du Père Teilhard de Chardin*, Fayard, Paris 1964, 156-157.

⁴³ E. RIDEAU, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Seuil, Paris 1965, 15, 456-465.

⁴⁴ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino*, 18-19. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu Divin*, 17.

⁴⁵ J. ARNOULD, *op. cit.*, 378.

⁴⁶ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Autobiographie spirituelle. Le Christique*, 119.

⁴⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Ia, q.76, Art. 4, Resp. 3.

evolución. Pero el mismo Teilhard explica en una carta a P. Leroy que la diferencia entre su cosmología y la del Santo Fundador en sus Ejercicios era de expansión, pues su propia cosmología evolutiva era lo suficientemente compleja como para asumir la riqueza de los EE⁴⁸.

Las notas de Teilhard de sus retiros espirituales anuales son un testimonio de cómo su experiencia espiritual es una gran fuente de su misticismo pan-crístico. En las notas del 1921, afirma lo siguiente: “anteriormente, uno buscaba a Dios lo más lejos posible, encima del mundo. Ahora, nosotros lo buscamos en el corazón más profundo de las cosas”⁴⁹. En el 1922 Teilhard escribe: “Ir a Cristo (centro y medio) a través de todo”⁵⁰. En 1935 describe la misión como una de “Pan-cristificar” la evolución⁵¹. En su retiro de 1941, menciona que solo Cristo es adorado y adorable y habla de un universo que introduce al ser viviente en Dios, pero como ser diferente de la divinidad⁵². En el 1945 el jesuita pide la gracia máxima de contemplar al Señor como presente en todo y

animando todo⁵³ y hace referencia a las fuerzas crísticas de la evolución⁵⁴. En el 1950 escribe sobre la omnipresencia y multipresencia (diversos modos de presencia) de Cristo en el mundo⁵⁵, mencionando que su misión es la de promover la buena noticia de lo “crístico” y del “cosmos-crístico”⁵⁶. En el 1952 comenta sobre una nueva misa sobre el mundo donde el cosmos converge y se transfigura en un Cristo Universal⁵⁷. En el 1953 escribe sobre la vocación de Cristificar la evolución⁵⁸. Finalmente, en sus últimos EE en el año 1954, antes de morir el 10 de abril de 1955, Teilhard menciona en sus notas su tipo de pan-en-teísmo: el “pan-Cristismo”⁵⁹ donde concluye su intensión de abandonarse totalmente en las manos de Dios⁶⁰.

6. Conclusión

Pierre Teilhard de Chardin contribuyó en el diálogo entre las ciencias y la fe cristiana de múltiples maneras. Una muy conocida es su esfuerzo por articular la visión

⁴⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Notes de retraites. 1919-1954*, 324 (nota 2).

⁴⁹ *Ibid.*, 19.

⁵⁰ *Ibid.*, 13.

⁵¹ *Ibid.*, 14.

⁵² *Ibid.*, 15.

⁵³ *Ibid.*, 262.

⁵⁴ *Ibid.*, 265.

⁵⁵ *Ibid.*, 301 y 302.

⁵⁶ *Ibid.*, 306.

⁵⁷ *Ibid.*, 328

⁵⁸ *Ibid.*, 337 y 338.

⁵⁹ *Ibid.*, 348.

⁶⁰ *Ibid.*, 349 (nota 13).

científica del mundo en estado de evolución con la teología de la creación y la antropología cristiana. Otra, discutida en este artículo, es su contribución a la articulación entre la visión del cosmos inducida por las ciencias y su experiencia mística de contemplar la presencia de Dios y de Cristo en el mundo. En una frase suya el científico jesuita afirma: "llego incluso a tocar a ese Dios en toda la superficie y la profundidad del Mundo de la Materia en que me encuentro cogido"⁶¹. Teilhard adora a un Dios que encuentra y contempla en el mundo, pero su mística y la visión que brota de esta sobrepasan a la vez el fisicalismo reduccionista y el panteísmo fusional: ni vacía la trascendencia de Dios, ni la confunde con la criatura. Se trata de un culto al Dios omnipresente en el mundo, el pan-en-teísmo, inspirado en la expresión paulina de "Dios en todas las cosas" (1 Cor 15, 28) y la expresión lucana de "en él vivimos, nos movemos y existimos" (Hc 17, 28).

Para Teilhard, Dios se comunica al ser humano en la creación y no fuera de ella. Se comunica en un

acto de amor primero que Teilhard experimenta, en una vivencia muy personal, en los dones del mundo creado: "[...] *ahora que, merced a la manifestación de los poderes supra-humanos que te ha conferido la resurrección, transpareces para mí, Señor, a través de todas las potencias de la Tierra, ahora te reconozco como mi soberano y me entrego deliciosamente a ti*"⁶². Dios es tan personal que personaliza la creación en el ser humano⁶³ para transformarlo y unirlo a sí mismo por medio de una invitación-atracción que no borra la diferencia entre la divinidad y la criatura.

Fuente indispensable de esta vivencia mística de Teilhard lo fue la experiencia de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, particularmente la *Contemplación para alcanzar amor*. El misticismo teilhardiano, articulado con su visión científica del mundo, nos invita a experimentar toda la realidad como sacramento: signo de la presencia real y vivificante de Cristo, el Emmanuel, Dios con y en medio de nosotros. En este mundo, experimentado como zarza ardiente cósmica que nos comunica el amor desbordante de Dios,

⁶¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, "La Messe sur le Monde", 37. Traducción del español tomado de P. TEILHARD DE CHARDIN, "La misa sobre el mundo", en *El Himno del Universo*, Editorial Trotta, Madrid 2004, 33.

⁶² *Ibid.*, 52. Traducción tomada de P. TEILHARD DE CHARDIN, "La misa sobre el mundo", 39.

⁶³ H. DE LUBAC, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Arthème Fayard, París 1964, 218.

se vive un gran agradecimiento
que nos lanza a esa tierra sagrada
con la actitud de “en todo amar y
servir”. ■

Le Mans '66, de James Mangold

Francisco José García Lozano

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



Presentada en los pasados festivales de Toronto y Telluride de cara a la temporada de premios, *Le Mans '66* no se estrena sin cierta polémica a juzgar por unas declaraciones del hijo y sucesor de Henry Ford II. La película pretende ser un canto hacia los días de gloria de la industria automovilística americana tan derrotada en estos días y de paso también una

reivindicación hacia un estilo de cine, que no por casualidad pertenece a una época parecida en la que se enmarca la película, donde era posible ver ficciones populares y adultas en las salas de cine, sin que tuviésemos que hablar de milagros en la cartelera. Es una de esas películas en vías de extinción: dirigida a un público adulto y de presupuesto holgado. Dos variables que los grandes estudios están dejando de lado a menos que haya una capa ondeante de por medio que asegure el retorno de su inversión. 20th Century Fox –impulsora de este proyecto– era uno de los que más arriesgaba en este sentido pero con la compra de Disney queda por ver qué ocurrirá con esa estrategia. En el entretanto, mientras sigan saliendo películas como *Le Mans '66*, tocará disfrutar de ellas.

En el 2017, James Mangold llegó a la cartelera mundial para revolucionar por completo el universo *X-Men*. *Logan*, la última película dedicada al personaje interpretado por Hugh Jackman, fue un éxi-

to incontestable de crítica, taquilla y público. El director de *Noche y día* (2010) y *En la cuerda floja* (2005) volvía al estrellato con 619 millones recaudados y una nominación a mejor guion adaptado en los Oscar. Tras esto, Mangold ha estado trabajando durante los últimos dos años en el proyecto que nos atañe ahora.

La película nos sitúa en los años 60, en pleno corazón del automovilismo. En este mundo de coches y motor, nos encontramos con Henry Ford II (Tracy Letts) y a Enzo Ferrari (Remo Girone), entre los cuales hay una rivalidad cada vez mayor. La competición existente entre ambos se hace visible ante los ojos de cualquiera que les vea juntos y, especialmente, en carreras como, por ejemplo, las de Le Mans.

Esta carrera duraba un total de 24 horas y, en ella, el diseñador de automóviles Carroll Shelby (Matt Damon) y el piloto y mecánico Ken Miles (Christian Bale) hicieron todo lo posible por arrebatarse el triunfo al equipo Ferrari. Para ello contaban con el Ford GT40.

Hay dos maneras de ver *Le Mans '66* y por increíble que parezca, ambas se complementan y funcionan en la misma película. Por un lado, podemos atender únicamente a la recreación del hecho

real, a la ficción en sí misma, la apasionante historia de cómo una serie de pioneros decidieron unirse entre ellos y derrocar al que era hasta aquel entonces el líder del *status quo* dentro de las carreras automovilísticas como era Ferrari. Pese a lo obvio de su historia de superación y obstáculos, la película tiene los suficientes focos de atención como para no decaer el interés en ningún momento. La creación de los vínculos de amistad, fraternidad y respeto de Carroll y Ken –algo a lo que contribuye la inesperada química entre los dos actores principales, Damon y Bale–, la necesidad de superarse a sí mismo, el proceso de crecimiento y descubrimiento de los personajes, a los que el guion deja su tiempo para desarrollarse y respirar.

Por otro lado, podemos mirar *Le Mans '66* como una metáfora de la derrota de América, de un tiempo de pioneros que por desgracia parece que no volverá, como el momento justo donde el capitalismo acabó engullendo a todo aquello que hacía grande a EE.UU. Shelby y Miles, personalidades contrapuestas, uno Shelby, como el ejemplo de la esencia y grandiosidad del país y el otro, el talento inmigrante que con su pericia y trabajo continuado con-

tribuyeron a convertir a América en una potencia.

Le Mans '66 no solo deslumbra en lo relacionado con la historia y la trama, sino que todo el apartado técnico es de primera categoría. James Mangold rueda estas carreras automovilísticas con un desenfreno y una tensión envidiables, consiguiendo con ello un montaje y unas escenas y secuencias que harán vibrar al espectador en todo momento. La factura técnica de la película es de primera, al igual que esta en general. Quizá lo más debatible, controvertido y polémico que tenga sea su final, un final más amargo de lo habitual que puede no contente a todos los espectadores, ya que termina de una manera más abrupta y no muy acorde con alguno de los personajes.

Pero la clave, el alma y el eje fundamental de esta película son Christian Bale y Matt Damon. Este dúo se come por completo la cinta, gracias a su química y a sus personajes, con los que se empatiza desde el primer momento. Sin embargo, aquí solo puede haber un ganador, y ese es Bale. El actor que una vez interpretó a Batman ha vuelto a demostrar que es uno de los mejores actores del panorama cinematográfico actual, con una interpretación del piloto Ken Miles que se merece todas las ala-

banzas posibles. Damon y Bale lo bordan y alguna nominación recibirán, pero no están solos. Catriona Balfe, Jon Bernthal, Josh Lucas o Tracy Letts componen un fresco de personajes muy interesantes, o los defienden como pueden cuando el guion no está a la altura, como pasa con el "villano" de Josh Lucas. Es un punto donde la película no termina de convencer, con el supuesto villano de la función, o el antagonista mejor dicho. Un personaje demasiado plano que no tiene el empaque que necesita. Hasta el personaje de Bernthal tiene más recorrido dramático, aunque se desdibuje al final. No es ni mucho menos que el guion sea malo, no lo es. Es un muy buen guion pero tiene personajes mejor dibujados que otros.

Si en *Logan* James Mangold nos llevó a explorar la etapa más crepuscular de un personaje tan querido como Lobezno ahora hace lo propio con la edad dorada de Ford, algo que se traduce también en la fotografía del griego Phedon Papamichael, nominado al Oscar por la espectacular *Nebraska* en 2014. Aquí le saca todo el partido posible a los amaneceres, los atardeceres, las bajas luces y los planos en los que la silueta de los personajes y sus vehículos quedan bañados por la incipiente luz del sol. Tengamos en cuenta que en

una carrera que se desarrolla a lo largo de un día entero la iluminación es fundamental para mostrar el paso del tiempo y mostrar así la inmensa dificultad de la prueba.

En definitiva, *Le Mans '66* es entretenimiento puro y duro, que lo tiene todo para triunfar en el gran público: una historia potente de amistad y superación, emoción a raudales, un apartado técnico envidiable y un dúo de protagonistas en estado de gracia. ■

Título en V.O: Ford v. Ferrari.

Director: James Mangold.

Año: 2019.

País: EEUU.

Guion: Jason Keller, James Mangold, Jez Butterworth, John-Henry Butterworth (Libro: A.J. Baime).

Duración: 152 m.

Reparto: Matt Damon, Christian Bale, Jon Bernthal, Caitriona Balfe, Noah Jupe, Josh Lucas, Tracy Letts, JJ Feild, Ray McKinnon, Rudolf Martin, Ward Horton, Bridie Latona.

Género: Drama. Acción. Biográfico. Automovilismo. Amistad. Años 60.

Web oficial:

<http://www.fox.es/le-mans-66>

Hannibaal, mucho más que novela histórica *

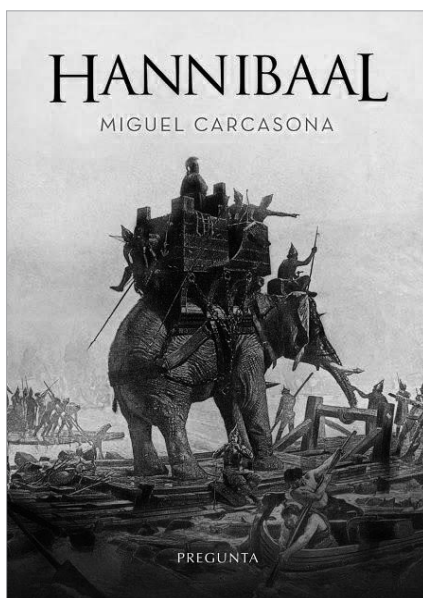
Jorge Sanz Barajas

Colaborador del Centro Pignatelli

Área de Cultura

E-mail: jsanzbarajas@gmail.com

La novela histórica corre el riesgo de convertirse en una mera escenografía episódica. El lector se conforma con ambientaciones más o menos fiables que le permitan entender de manera sencilla algo tan complejo como la historia. Eso está bien, siempre y cuando uno no crea que conoce la historia porque ha leído novelas. Simplificar es interesante si lo que se pretende es divulgar, pero para construir identidades compartidas es necesario algo más que un buen guion. Es cierto que novelistas e historiadores han vivido siempre en una edificante tensión creativa: Manuel Tuñón de Lara solía decir que para entender el siglo XIX, lo mejor era leer a Galdós, mientras que para comprender el XX, lo mejor era acercarse a Max Aub. Los buenos novelistas no prescinden de la tarea más interesante: la documentación.



Hay más de uno que (omitiré los nombres, por decoro) contrata esa faena y luego sale lo que sale... Hay también quien cree que podría contar la historia mejor que los historiadores: sin comentarios.

* MIGUEL CARCASONA, *Hannibaal*, Pregunta Ediciones, 2019, 223 pp. ISBN: 978-84-17532-22-2.

Sin embargo, nadie pondría en tela de juicio que la simbiosis entre unos y otros da lugar a artefactos más que interesantes.

Hoy sabemos que uno de los terrenos más fértiles para que esta simbiosis dé fruto es de la novela histórica, diríamos, “de interior”. Desde Marguerite Yourcenar a Gore Vidal, de Vargas Llosa a Emmanuel Carrère, encontramos novelas que recrean el poso que dejan los acontecimientos en la mentalidad de quienes los viven o los pergeñan. El *Hannibaal* del osense Miguel Carcasona sigue esta interesante estela literaria. Al final de sus días, el general cartaginés trata de responder a la pregunta más difícil, aquella que formulara el poeta Miguel Labordeta: “¿Quién fui yo?”. El hombre que puso en jaque a todo un imperio, al mando de un ejército construido a base de mercenarios, se plantea si valió la pena sacrificarlo todo, absolutamente todo, por la palabra dada en su infancia a su padre. La lealtad a los progenitores y a sus descendientes mueve a Hannibaal; también al joven Publio Cornelio Escipión, quien, con diecisiete años, en medio del fragor de la batalla de Cannas, se lanza a caballo y en solitario contra el ejército cartaginés para salvar a su padre, caído y amenazado de muerte. Hannibaal nunca

olvidará aquel gesto del hombre que será su peor enemigo y su mejor amigo, el único del que podrá fiarse, el discípulo que le derrota con sus propias armas, el único capaz de doblegarle haciendo uso del talento y el valor.

La novela es un viaje interior, encuadrado en fascinantes escenarios. El relato aviva la épica pero se detiene allí donde comienza a brillar la lírica de la introspección. Porque esta novela es un viaje interior por la médula moral de un héroe a escala humana, que ha hecho de la dignidad una bandera y del escepticismo, un método. Hannibaal es un estratega capaz de poner en jaque al Imperio pero, ante todo, de ponerse a sí mismo en cuestión. Estas podrían ser las tres vértebras que envuelven la médula de esta espléndida novela si el lector quisiera quedarse ahí: en el suceso. Pero si decide asomarse al interior, lo que hallará es la historia de un hombre de palabra condenado a seguir siéndolo, pase lo que pase, un arquitecto que anhela construir tanto como ha destruido, un narrador que quiere apurar su relato hasta el último instante de su vida.

Lo mejor de esta novela es la manera de narrar, la sintaxis precisa, el calibre con que Miguel Carcasona ajusta cada palabra en su caja para que la lectura fluya sin otra

melodía que la templada voz de Hannibaal, sin turbideces, sin estridencias. El lector podrá seguir el curso de la pluma de un héroe que considera vital escribir de su puño y letra el relato que entregará en la hora postrera al criado Sógenes, quien a su vez lo hará llegar a manos de Aristón. Nadie sabe cómo llegó al final a manos de Polibio o a Tito Livio. Esa sería otra buena historia.

Decíamos que la novela revela el metabolismo moral de Hannibaal. Más allá del guerrero, encontramos al hombre que admira a su enemigo y se sienta a su lado. Carcasona recrea varias escenas soberbias: el cartaginés, despidiendo a su traductor para poder hablar en latín con Escipión antes de la fatídica batalla de Zama; el general que acaba de perder a su esposa Himilce y decide entrar en su habitación tras años sin hollarla; el hombre, derrotado por sus propios recuerdos, hallando entre los vestidos de ella saquitos de olorosas hierbas de su tierra natal. También el fracasado, el políglota, el escéptico, el distante arquitecto de sí mismo, el hermano que ha enterrado a todos los suyos, el amante que renunció al amor de la cautivadora Cecilia en Salapia en favor del rigor, el amigo que se ha despedido de la amistad, el nómada que no encuentra un

lugar donde descansar, el anciano que ha visto todas las tierras y no ha poblado ninguna.

No hallará el lector un simple relato episódico. Las descripciones no son las de un militar sino las de un viajero. El casto Hannibaal emula a Alejandro Magno en su búsqueda del conocimiento. Los puertos de Bitinia, los caminos de la Galia, los escarpados senderos alpinos, las ciénagas de la llanura italiana, la luz de Éfeso, el mar de Samos, los aromas del mercado de Salapia, la hogareña paz Kar Hadast, Ispania como cordón umbilical entre la patria y el exilio, todos estos lugares van dejando en Hannibaal un poso que no halla en el desordenado afán de la conquista y el botín.

Sin embargo, ese poso va germinando en el general derrotado hasta convertirlo en un brillante estadista. Conserva la impronta moral, la energía del mando. No elude la derrota, pero sabe hacerle hueco a la resiliencia. Hannibaal, derrotado en Zama, a las puertas de Cartago, se convierte en su fete, la más alta magistratura de la ciudad, para terminar con la corrupción de los Hannón, enemigos ancestrales de los Barca. Hace cosas extrañas, modernas, impensables incluso hoy en día. Hannibaal, constructor, envía a su ejército a repoblar de olivos

los alrededores de Cartago. Hannibaal, magistrado electo, audita las cuentas municipales y lleva a cabo una profunda reforma fiscal que castiga a las grandes fortunas y desmonta las tramas corruptas de Cartago. Hannibaal, escéptico, destierra de su vocabulario la palabra entusiasmo para erigir la entrega y la constancia. Hannibaal, sin necesidad de elefantes, construye viviendas, diseña modernos barrios, alinea calles, reforma la administración.

En el relato conocemos a un Hannibaal que ambiciona experiencias y conocimiento, no riquezas. No siempre es comprendido por los suyos, que no acaban de entender su abstinencia sexual, su desinterés por el botín. Uno de sus fieles, Maharbal, le espeta: “sabes vencer pero no sabes aprovecharte de la victoria”. Ese es Hannibaal, hijo del rayo: un contemplativo encerrado en el cuerpo de un guerrero. Ni siquiera la victoria a lomos de los elefantes traídos de Libia, Numidia, Gatulia o las lejanas

estepas consiguen rescatar la palabra “entusiasmo” de su escéptica moralidad.

Hannibaal observa la realidad con un ejemplar distanciamiento, sabe que “la distancia iguala el brillo de la joya con el de la espada, el de la túnica de lino con el andrajo”. Sabe que la victoria es solo una cuestión de perspectiva, y que “un ejército te quita la comida si es amigo, y la vida si es enemigo”. Hannibaal acaba siendo un socrático que nada espera porque nada debe, un hombre cuya alma ha muerto antes que su cuerpo. Sabe que la única razón para seguir adelante es existir en construcción: hasta el final.

Es brillante el relato de la relación con Escipión, admirado rival, enemigo compañero. Tras leer esta espléndida novela de Miguel Carcasona, uno no deja de pensar que las vidas ejemplares asoman una y otra vez la nariz allí donde los gobernantes se empeñan en ignorarlas. ■

Libros

FUKUYAMA, Francis: *Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de resentimiento*, Deusto, Barcelona 2019, 208 pp. ISBN: 9788423430284.

A día de hoy, son múltiples los relatos que continuamente nos están llegando acerca de la actualidad geopolítica. Independientemente de la diversidad de los mismos, hay algo que resulta evidente: vivimos un momento convulso en el que parecen tambalearse algunos de los sólidos principios de convivencia que ya se creían consolidados.

Ante semejante maremágnum de información, Francis Fukuyama nos sorprende con un nuevo libro. El intelectual estadounidense relee e interpreta los acontecimientos de la historia reciente a la luz del concepto de identidad que, a su juicio, tiene un protagonismo especial a la hora de intentar comprender la actualidad. En escasas doscientas páginas —cargadas, eso sí, de datos históricos y conceptos filosóficos— el autor de *El fin de la historia y el último hombre* indaga en ese concepto que, para él, ha supuesto el punto de inflexión que explicaría el presente auge de los movimientos nacional-populistas.

¿En qué consiste ese punto de inflexión...?, y ¿por qué darle tanta importancia a la identidad? Pues bien, según Fukuyama, se ha venido produciendo en las últimas décadas un cambio progresivo pero contundente con relación al núcleo de las políticas en las democracias liberales. El protagonismo que antaño tuviera la política económica ha ido cediendo su lugar a las llamadas *políticas de la identidad*. Éstas ya no se enfocarían en la cuestión del reparto de la riqueza sino en el debate acerca del reconocimiento de las diversas identidades grupales o individuales; con lo que la clásica distinción entre izquierda y derecha parece difuminarse.

Ahora bien, nuestro autor no se queda en lo meramente descriptivo; sino que señala lo peligroso de este giro. Para ello, lleva a cabo un estudio de las raíces filo-



sóficas de la *política del reconocimiento* a la vez que estudia los diferentes acontecimientos sociopolíticos recientes a la luz de la misma. Tras este esfuerzo, hace una advertencia principal: el grave problema de un cada vez más desigual reparto de la riqueza ha dejado de ser abordado; y no solo eso, sino que ya ni siquiera está en el candelero de la arena política. La población ve menguar su poder adquisitivo año tras año, sin embargo, ya no sitúa el problema en las posibles causas reales de este hecho, sino que únicamente achaca su situación a un reconocimiento insuficiente de su identidad como ciudadanos de un país determinado. Aquel potencial votante de izquierdas indignado con el sistema ha comenzado a verse atraído por discursos nacionalistas que por su esencialismo lejos están de hacerse cargo de la realidad; y ello porque, a juicio de Fukuyama, la izquierda ha dejado de ocuparse de los problemas que le eran propios a favor de las ya mencionadas cuestiones identitarias. Por tanto, las políticas de la identidad han copado tanto la izquierda (multiculturalismo, apertura de fronteras, LGTBI) como la derecha (nacionalismo populista) y ya nadie se preocupa de los verdaderos *puntos flacos* del sistema.

Ante este panorama, el filósofo y politólogo hace una inteligente llamada al sentido común: las políticas de la identidad conducen —en su exceso— a la división y la polarización de la sociedad y no son para nada efectivas a la hora de conseguir la estabilidad nacional e internacional que las personas necesitan para vivir. Tras abordar brevemente la cuestión del nacionalismo, señala la importancia de las identidades nacionales, pero siempre desde la perspectiva de la inclusión y la unidad de destino. La democracia liberal necesita del sentimiento nacionalista —enfocado a la construcción de un proyecto común— pero no de un nacionalismo étnico o religioso que discrimine irreflexivamente al diferente. El sistema democrático y los derechos humanos fundamentales solo pueden garantizarse desde las naciones, por ello es fundamental que el ciudadano sienta vínculo y pertenencia hacia su país, y responda con lealtad al mismo; ahora bien, ello no legitima las actitudes xenófobas y excluyentes, ni tampoco aquellas tendentes a la generación de guetos y comunidades paralelas dentro de las naciones en cuestión.

Ve necesario abordar la cuestión del desigual reparto de la riqueza y también señala como clave abordar la cuestión de la inmigración desde una perspectiva ordenada que conduzca a la progresiva asimilación por la nación receptora de los recién llegados. ¿No han tenido mucho que ver las políticas de la identidad en la no integración de los inmigrantes y en la consiguiente reacción nacionalista que ahora sufrimos? Conceptos como “multiculturalismo” o “transculturalismo” requieren ser pensados en profundidad.

A partir de todo esto, pienso que estamos ante un libro no solo recomendable para el interesado en filosofía política, sino para todo ciudadano. Y es que, a mi modo de ver, constituye una útil herramienta para comprender la altura de los tiempos que nos ha tocado vivir.

La obra se estructura en catorce capítulos: los cuatro primeros están dedicados a abordar filosófica y antropológicamente la cuestión de la dignidad; el sexto y el séptimo hacen una lectura de los principales acontecimientos históricos con-

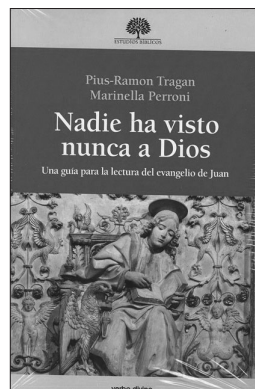
temporáneos a la luz de esa cuestión. Posteriormente, analiza la íntima relación entre la política de la dignidad, el nacionalismo y la religión y, a continuación, describe el proceso de consolidación de este tipo de políticas en detrimento de las políticas tradicionales centradas en el reparto de la riqueza. Y, finalmente, los últimos capítulos (12, 13, 14) tratan detenidamente la cuestión de la ciudadanía y los retos que plantea.

Francis Fukuyama es un escritor y politólogo estadounidense que saltó a la fama tras la caída del Muro de Berlín con la publicación de *El fin de la historia y el último hombre*. Se interesa por la evolución política de las sociedades poniendo un énfasis especial en la historia de las ideas y en los conceptos filosóficos subyacentes a los diferentes cambios y transformaciones sociales. Actualmente, trabaja en el Instituto Freeman Spogli de la Universidad de Standford, además de dirigir su propio centro para la Democracia, el Desarrollo y el Estado de Derecho. Sus obras más destacadas, además de la citada, son: *Orden y decadencia de la política* (2016), *Los orígenes del orden político* (2016), *Trust* (1998) y *América en la encrucijada* (2007).

José Manuel IGLESIAS GRANDA

TRAGAN, Pius-Ramon – PERRONI, Marinella: *Nadie ha visto nunca a Dios. Una guía para la lectura del evangelio de Juan*, Verbo Divino, Estella 2019, 309 pp. ISBN: 978-84-9073-442-1.

El cuarto evangelio es, sin duda, aquel que más atracción ha generado a lo largo del tiempo. Esa particular combinación de la más alta teología expresada a través del más sencillo de los lenguajes ha fascinado a muchos a lo largo del tiempo. Este libro, escrito originariamente en italiano, pretende convertirse en herramienta válida para adentrarse en la historia de su exégesis y, de este modo, sumergirnos en ese apasionante relato. Aunque se trata de una obra escrita a cuatro manos por dos estudiosos de Juan, entre sus líneas no se perciben voces diversas, sino una melodía armónica que pretende atraer a muchos y restituir a este evangelio su potencialidad cristológica.



La obra está estructurada en tres partes diferenciadas y de diversa longitud. La primera de estas secciones atiende a la forma y el fondo del cuarto evangelio, dedicando a ello cinco capítulos de desigual extensión. El primero de ellos nos sitúa ante Juan a modo de mirada panorámica. En sus páginas se ofrecen varias razones que justifican la

relevancia de este evangelio. Los motivos que los autores esgrimen para defender la importancia de Juan son los siguientes: la cuestión del Logos, su carácter cristocéntrico, el teocentrismo que presenta, la referencia al proceso creyente, la valoración de la humanidad y de la carne, la percepción de la creación, el papel que ostentan las mujeres y la concepción de la historia como revelación divina.

El segundo capítulo está consagrado a la estructura literaria del cuarto evangelio. Ofrece, a modo de ejemplos representativos, seis hipótesis de estructuración distintas: las de Bultmann, Boismard, Brown, Schenke, Theobald y Ringleben. Concluye afirmando que muchas de estas formas de estructurar a Juan son complementarias y que hacen patente el intenso trabajo redaccional que llevó adelante el evangelista. La peculiaridad del vocabulario y del estilo joánico es el tema abordado en el tercer capítulo. Antes de analizar el estilo particular del cuarto evangelio, los autores organizan su léxico en torno a cuatro grupos: aquellos términos que remiten al núcleo de la Buena Noticia, los que atienden a la disponibilidad de la predicación, las palabras que aluden al desconcierto que provoca Jesús y aquellas cuyo contenido tiene un sentido ambivalente.

Los discursos, los “signos” y el relato de la pasión son las tres columnas de Juan. En los capítulos que giran en torno a la pasión de Jesús se conserva una antigua tradición y se evidencia su intencionalidad teológica. Los milagros en este evangelio se denominan “signos” y se reducen a siete que conservan un esquema formal estable. Puesto que generan fe o rechazo en sus testigos, estos encierran un valor ambiguo en el texto evangélico. En los discursos el Nazareno revela su verdadera identidad y se dividen en aquellos que tienen una forma externa de diálogo y aquellos que se asemejan a los monólogos.

Esta primera parte de la obra culmina con un extenso capítulo dedicado al sistema doctrinal de Juan. En estas páginas se va haciendo un barrido sobre las dimensiones teológicas de este evangelio y de ciertos núcleos temáticos que le son propios: Logos, creer y mundo. Tras estas cuestiones se abre paso la segunda parte del libro, constituido por tres capítulos. El primero de ellos nos sitúa en el debate en torno al modo de abordar el estudio bíblico. Se describen los modos diacrónico y el sincrónico de estudio de los textos bíblicos considerándolos difícilmente complementarios entre ellos. Como se hará aún más evidente en el segundo capítulo de esta parte, los autores se decantan por los métodos histórico-críticos. Desde esta perspectiva se presenta la cuestión de la autoría, el contexto histórico-religioso en el que nace el cuarto evangelio, la resbalosa cuestión en torno a las fuentes que utiliza y su posible valor histórico.

La segunda parte de esta obra se cierra con un capítulo dedicado a la comunidad joánica. Manteniendo el interés por la diacronía que ostenta el conjunto del libro, se traza el trayecto que va desde el discípulo amado a las comunidades que se encuentran a la base del corpus joánico. En este capítulo se le da una relevancia especial al papel que, según parece mostrar el texto evangélico, debió ostentar la mujer en estas iglesias. Para los autores, la importancia de lo femenino en Juan sería reflejo de aquella que estas ostentaban en la comunidad.

La última sección del libro está consagrada al estudio de pasajes joánicos paradigmáticos. En los siete capítulos de esta parte se analiza las bodas de Caná, la curación del funcionario del rey, la sanación del paralítico, el discurso del pan de vida, la parábola del buen pastor, la resurrección de Lázaro, el lavatorio de pies y la aparición pascual a María Magdalena. Aunque no omite cierto acercamiento narrativo, la tendencia a la hora de abordar estos pasajes es fundamentalmente diacrónica. Coherente con la tendencia de estos autores a lo largo de toda la obra, el estudio histórico-crítico adquiere una notoria primacía en el modo de enfrentarse a estos textos.

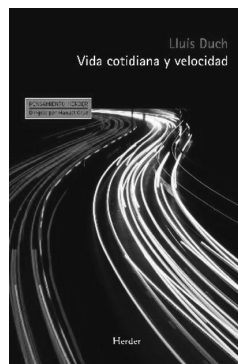
El libro termina con un útil apéndice en el que se lanza una mirada panorámica a cómo se ha ido interpretando el cuarto evangelio a lo largo de la historia. Esta parte de la obra hace patente uno de sus puntos fuertes: recoger de modo ordenado y hacerse eco del legado de tantos siglos de investigación en torno a Juan. Cabe destacar, de igual modo, la amplitud de la bibliografía ofrecida, que resultará muy útil para quien desee acercarse al estudio del cuarto evangelio.

El acento que se hace en los métodos histórico-críticos imprime en este libro un toque de originalidad, pues rompe con la actual tendencia a abordar los libros bíblicos desde una perspectiva sincrónica. Nos encontramos ante una obra actual que, sin prescindir del legado de tantos años de investigación joánica, es capaz de ofrecer claves importantes para ahondar en el texto joánico.

Ianire ANGULO ORDORIKA
Facultad de Teología de Granada

DUCH, Lluís: *Vida cotidiana y velocidad*, Herder, Barcelona 2019, 196 pp. ISBN: 978-84-254-4284-1.

Vivimos en un mundo acelerado y vivimos una vida extremadamente “sobrecelerada”. Pudiera parecer que se trata de una característica más de los tiempos que corren y que, simplemente, hay que adaptarse a ella. Sin embargo, la falta de sosiego a la que ha llevado la sobreceleración de la vida cotidiana actual dista mucho de ser inocua: muchas dimensiones de la existencia humana se están viendo alteradas, cuando no severamente dañadas. De esta constatación parte Lluís Duch en este ensayo, preocupación que después desgrana en los diversos capítulos al analizar varias de sus implicaciones.



El propio autor sintetiza así su preocupación en la introducción a la obra: “Creemos que el ‘nerviosismo difuso’ [...] posee en la actualidad una fortísima incidencia en los miembros de una sociedad cuya salud colectiva se halla gravemente conmocionada a causa de una acentuada y persistente erosión de las relaciones entre velocidad y sosiego, entre acción y reflexividad, entre paz y solidaridad, entre justicia y precariedad laboral. Es un dato incontrovertible que, muy a menudo, la *prisa* como consecuencia de la velocidad que queremos aplicar a nuestro vivir y convivir cotidianos se encuentra asociada directamente con una de las enfermedades más agresivas de nuestro tiempo: la *distracción*, con la falta de atención y deferencia hacia los que nos rodean” (pp. 12-13).

Tras la breve introducción sobre la cuestión de la aceleración, el libro comienza con un capítulo titulado “La función de la cultura en las sociedades humanas”, donde Duch profundiza en la centralidad de la cultura para el ser humano y, en concreto, en la importancia del lenguaje.

En el segundo capítulo ya aborda propiamente el tema central de la obra: el análisis de la cuestión de la “sobreaceleración” —como la denomina Duch— de la sociedad actual. Aquí se dan algunas pinceladas sobre el impacto del aumento de velocidad en nuestras sociedades, centrándose, sobre todo, en su influencia en la ciudad, la ética, la relacionalidad humana, el progreso tecnológico, el espacio, la moda y el calendario.

El tercer capítulo, “El impacto de la velocidad en las estructuras de acogida”, se centra en cuatro dimensiones humanas que el autor considera “estructuras de acogida” que se han visto alteradas con la aceleración actual: la codescendencia (donde tiene lugar un análisis del ámbito familiar y el individualismo que está sufriendo actualmente), la coresidencia (vecindad que también se ve afectada por el mencionado individualismo), la cotrascendencia (la cuestión de la religión y la nueva aproximación que se da a ella) y la comediación (donde se aborda principalmente la función de los *mass media* en la aceleración actual).

El libro termina con dos breves capítulos dedicados cada uno a un tema concreto: la influencia de la sobreaceleración en la memoria y el olvido y en la salud y la enfermedad, respectivamente, con las implicaciones sociales que ello comporta. La conclusión final recoge de manera muy sucinta la convicción que guía todo el libro: la necesidad de recuperar el sosiego y de vivir a una velocidad menos elevada para no perder la profundidad de la vida humana, amenazada con diluirse a base de “sobreaceleración”.

A nuestro juicio, el tema abordado por Duch es de gran actualidad y de suma importancia para la reflexión antropológica. Muchas de las afirmaciones del autor, pareciendo evidentes, no dejan de ser verdaderas y necesario expresarlas en un mundo que se está dejando llevar por la aceleración progresiva. Cuestiones tan graves como la disolución de la ética, el olvido de las tradiciones o la falta de cultivo de la interioridad, resultantes todas ellas del aumento de velocidad (al menos

entre otros factores), requieren un discernimiento serio y un replanteamiento de las lógicas sociales por las que nos estamos dejando llevar.

Aunque pueda parecer una obra de carácter divulgativo por su brevedad y ausencia de notas a pie de página, nos parece que el estilo de *Vida cotidiana y velocidad* hace un poco difícil el acceso a las ideas en él defendidas para un lector no especializado, porque es muy denso, maneja una gran cantidad de autores y lecturas y las frases y los párrafos son extremadamente largos. Por otra parte, el lector que busque un cariz más académico también se puede ver decepcionado por la ausencia de referencias, incluso cuando se citan frases textuales de otros autores. Finalmente, aunque el análisis que se lleva a cabo en el ensayo es concienzudo, se echa en falta que el autor sea más propositivo en algunos puntos.

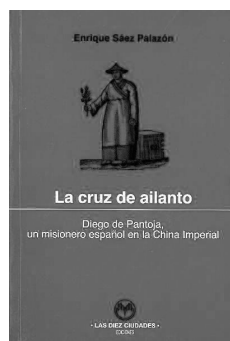
En suma, se trata de una obra que hay que leer con cierto esfuerzo, pero cuyo tema nos es cada día más esencial. Con sus límites y con sus aciertos, Duch ha puesto “el dedo en la llaga” en un tema que, como damos siempre por sentado, nos cuesta más abordar. Ser críticos con la sobreaceleración de nuestra vida y de nuestra sociedad nos invita a un cambio de vida que, a veces por pereza y a veces por miedo o (pretendida) incapacidad, no acabamos de asumir.

Marta MEDINA BALGUERÍAS

Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

SÁEZ PALAZÓN, Enrique: *La cruz de ailanto. Diego de Pantoja, un misionero español en la China Imperial*, Diez Ciudades, Albacete 2018, 330 pp. ISBN: 9788494495755.

A lo largo del pasado año la Embajada de España y el Instituto Cervantes de Pekín desarrollaron un proyecto cultural-diplomático de envergadura: “2018 – Año Diego de Pantoja”. Se trataba de poner de relieve la figura de aquel compañero de Matteo Ricci, el valdemoreño Diego de Pantoja, como extraordinario puente cultural y diplomático de la primera hora entre los otrora grandes imperios de España y China, todo un diamante sin pulir que, a la sombra de Ricci o Valignano, aún no había sacado a relucir su brillo propio. Estas iniciativas buscaban una corrección al tradicional escorramiento hacia el mundo iberoamericano por parte de la historiografía en español, pues, en efecto, también existió



una primera globalización que se extendía hacia Oriente y de la que Diego de Pantoja es pionero y figura de capital importancia simbólica.

El estudio de Enrique Sáez Palazón acerca de Diego de Pantoja se desarrolla en los mimbres de una novela histórica, y supuso el broche de oro a “2018 – Año Diego de Pantoja”. El autor es capaz de dialogar con el estilo chino de hacer arte: en su libro, como en una pintura “Shan-shui”, diferentes planos, tiempos y lugares conviven y dejan su sello. El autor va entretejiendo la historia de Diego en el cáñamo histórico de personajes, problemáticas e instituciones de la época (un aspirante a mandarín —jinshi—, unos doctores graduados en el examen imperial, un pintor chino, así como la gestión de la cuestión asiática por parte del imperio español, el nacimiento de la nueva orden jesuita y su política de adaptación misionera, las tensiones entre dominicos y jesuitas debido a la controversia “*de auxiliis*”, etc.). El hilo conductor del libro es, en cualquier caso, acompañar la historia de De Pantoja, desde su viaje hacia Beijing a través del Gran Canal Jing-Hang (1600), hasta su gestión del funeral de su maestro Matteo Ricci (1610) y su expulsión de China como consecuencia de los incidentes de Nanjing que aquella mentalidad misionera cerrada opuesta a la suya ayudaron a provocar (1617), pasando por sus apasionados encuentros con eunucos y mandarines en la Ciudad Prohibida o con oyentes del Evangelio en las regiones periféricas de Beijing. La presentación de las importantes contribuciones científicas y filosóficas de Pantoja también tiene cabida narrativa en el libro, con lo que la lectura va dejando un poso de inspiración e interés creciente en el personaje que llega a su cénit cuando en el capítulo final un Diego desterrado, al atardecer, va contemplando unos ailantos que crecen allí donde ninguna semilla parecería preparada para llegar a ser un árbol. Al evocar la parábola del sembrador, una pregunta viva, dramática y abierta surge en el corazón de Diego: “¿quién puede sobrellevar sin desanimarse un porcentaje tan alto de siembra improductiva?”. En efecto, este libro, además de presentar a esta figura de referencia para la primera misión moderna de inculturación del Evangelio en China, viene a sugerir una serie de puntos de vista reflexivos más de fondo acerca del sentido y los modos del encuentro intercultural. En ese sentido, proporciona material de reflexión pertinente tanto para agentes eclesiales, como para promotores de iniciativas interculturales o, en general, para aquellos interesados por las posibilidades del entendimiento mutuo entre culturas y sociedades diversas.

Quizá se deba a la procedencia manchega del autor que el ritmo de los capítulos sea fluido, breve y variado, como el que se puede encontrar en las andanzas del Quijote. Este rasgo hace la lectura fácil y amena. El libro fue publicado con premura para poder salir dentro del Año Diego de Pantoja y eso hace que merezca postreras ediciones más cuidadas o enriquecidas con alguna foto que ayudase a la comprensión de un contexto “exótico” para el lector occidental medio. En cualquier caso, supone una contribución significativa para los estudios historiográficos y para la novela histórica de raigambre hispánica de los siglos XVI y XVII. También ofrece la visión del que escribe palpando Oriente e introduciendo rasgos que solo quien conoce China y a los chinos en primera persona —como es el caso de Sáez Palazón— es capaz de reflejar. Penetrar lo recóndito de la vida de Pantoja es tan imposible como vivir la vida de otro, pero al rescatar su historia

en la forma en que este libro lo logra, puede entrarse en resonancia existencial con este personaje y sus profundísimos cuestionamientos y exploraciones sobre cómo hacer vida un ideal en tierras donde del ideal solo puede quedar su ADN, nunca el fenotipo clásico que se aprendió. Son precisos diálogos reflexivos con la historia como las que este libro ofrece en la piel de Diego de Pantoja para lograr entender un poco este mundo en cambio y crecientemente interconectado.

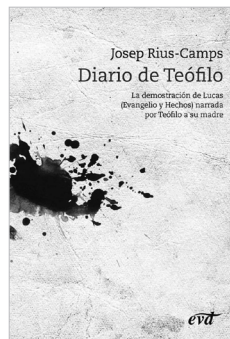
No se acerque a esta obra quien aspire a ver reflejadas las glorias del imperio español en el Extremo Oriente a través de sus misioneros, y sí, quien esté dispuesto a descubrir cómo China puede acogerse en un lienzo de textura ibérica sin miedo a que el encuentro haga imposible una síntesis artística bella e inspiradora. Diego de Pantoja es puesto en conexión existencial, en definitiva, con un ailanto de raíces valdemoreñas, tronco jesuítico, ramas confucianas y fruto universal, y ninguna de esas realidades tendría derecho a reclamarlo como exclusiva o primariamente suyo. Esta es la incomodidad que despierta el personaje a lo largo de las páginas del libro, pero también su carácter inspirador que ha hecho que se despierte interés por él en ámbitos chinos, españoles e iberoamericanos. Cabe al autor, Enrique Sáez Palazón, el mérito de haberse implicado personalmente en que Diego de Pantoja pueda ser recibido como se merece, a los 400 años de su muerte en Macao, en cuanto símbolo inspirador para muchos del mejor encuentro intercultural.

Ignacio RAMOS RIERA

RIUS-CAMPS, Josep: *Diario de Teófilo. La demostración de Lucas (Evangelio y Hechos) narrada por Teófilo a su madre*, Verbo Divino, Estella 2018, 320 pp. ISBN: 978-84-9073-440-7.

Josep Rius-Camps, reputado biblista e investigador de gran trayectoria, nos ofrece esta singular obra en la que combina la erudición de un sabio con el arte de la narración. Como él mismo señala en la introducción este trabajo está pensado como un complemento a la *Demonstración a Teófilo. Evangelio y Hechos de los Apóstoles según el Códice Beza* (Fragmenta Editorial, 2012) una obra que él lleva a cabo junto a Jenny Read-Heimerdinger y que recoge la edición y la traducción del texto de la obra lucana según aparece en el Códice Beza.

El autor considera que el Código Beza posee un texto griego mucho más cercano al original de Lucas que cualquier otro de los códices de la tradición alejandrina, lo



que es relevante teniendo en cuenta que desde el siglo II la obra lucana habría sufrido modificaciones en la medida que la Iglesia se va alejando de sus raíces judías incorporándose progresivamente en el mundo cultural pagano. Estos cambios buscan, por un lado, quitar las referencias judías que fuesen de difícil comprensión en el nuevo contexto y, por otro, confrontar las propuestas heréticas corrigiendo la presentación crítica que Lucas hacía de los apóstoles y de Pablo para ofrecer una visión de los comienzos más uniforme y segura.

A partir de la figura de Teófilo, a quien Lucas escribe la obra, Rius-Camps imagina los orígenes cristianos, planteando las grandes preguntas y las circunstancias históricas que acompañaron al movimiento cristiano en sus comienzos y que se reflejan con claridad en la obra lucana. Está pensada como un diario que Teófilo escribe a su madre a través del cual le va ofreciendo no sólo sus impresiones sobre la obra que Lucas ha escrito para él, sino también sus preguntas, sus inquietudes y las respuestas que va encontrando.

Esta obra de género narrativo busca, como el propio autor declara en la introducción, poner en manos de los lectores modernos un guion que facilite la comprensión de la obra de Lucas tal y como él la ha estudiado. De este modo se quiere invitar a los lectores modernos a ser de nuevo Teófilo e ir comprobando a su lado la verdad y la fuerza de la vida y el mensaje de Jesús.

Rius-Camps considera de relevancia comprender la obra de este autor cristiano como una obra única (algo ya bastante consensuado entre los estudiosos del Nuevo Testamento) aunque a partir del siglo II fuese dividida en dos libros ubicados también en lugares diferentes dentro del Nuevo Testamento. De este modo se presenta a Lucas organizando su obra en dos volúmenes con el objetivo de responder a la pregunta central propuesta por Teófilo de si Jesús es el verdadero Mesías esperado por Israel.

El relato se va articulando a partir de pequeñas cartas que el protagonista envía a su madre casi diariamente. El uso de personajes históricos que se recrean en la ficción de forma plausible e ilustrada posibilitan el contacto entre el contexto social y religioso del siglo I y la narrativa lucana abriendo la posibilidad de recrear claves significativas no sólo del texto de Lucas, sino también de la vida de las primeras comunidades cristianas y sus desafíos.

El drama existencial que se vislumbra en el relato que poco a poco va desgranado en el personaje de Teófilo muestra con viveza el difícil camino que los primeros grupos de creyentes en Jesús han de recorrer para comprender y luego *demostrar* no solo el mesianismo de Jesús sino además la universalidad de su mensaje. A lo largo del diálogo que de forma epistolar Teófilo entabla con su madre señala tanto la honda crisis que supuso para el judaísmo la destrucción del templo como el proceso de clarificación que fue necesario tras la Pascua para quienes fueron compañeros de Jesús durante su vida y para todos a aquellos que después se fueron incorporando al movimiento cristiano. Los caminos abiertos, los fracasos, los conflictos van surgiendo en una conversación que en ocasiones parece más

un monólogo que Teófilo entabla consigo mismo y con la propuesta que Lucas le hace en su obra.

En la narración se va introduciendo junto al escrito lucano la tradición oral viva y determinante en aquellos momentos con otros escritos contemporáneos como el evangelio de Marcos o el de Mateo. Testigos oculares de los hechos como Juana y Susana, que en la narrativa aparecen formando parte de la familia de Teófilo, ofrecen su propia versión de los hechos y confirman el trabajo lucano. Aparece también como relevante en el trasfondo de la historia la importancia de Antioquía de Siria y la comunidad de creyentes judeo-helenistas, la separación paulatina de los creyentes en Jesús de la sinagoga y el avance del movimiento a lo largo del vasto territorio del Imperio Romano.

El diario de Teófilo combina exégesis y narrativa histórica con agilidad y precisión. Poco a poco el autor va desvelando los principales códigos que permiten entender la obra de Lucas y va ofreciendo la exégesis de los textos de forma procesual, señalando las técnicas exegéticas judías que Lucas utiliza, la comprensión que tiene de los acontecimientos tanto de la vida de Jesús como de los primeros cristianos y su modo de presentar a los principales actores de la trama. Todo eso se explica sin salirse del género literario que se ha elegido, aunque en ocasiones puede más la exégesis que la narración y el diálogo epistolar de Teófilo con su madre se hace demasiado erudito y denso. Con todo se puede decir que esta obra es una clase magistral narrada con sencillez, calor y pasión. La misma que el autor muestra siempre en toda su obra investigadora.

El itinerario creyente que Teófilo va haciendo junto a su madre, no solo nos invitará a una nueva lectura de la obra de Lucas, sino que quizá vuelva a traer a nosotros/as las preguntas fundamentales de la existencia, del sentido de nuestra fe, despertando en nosotros/as la memoria de un pasado que nos incumbe y que nos invita a una nueva apropiación.

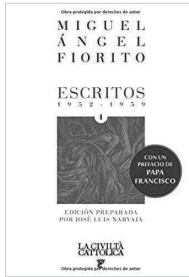
Este libro a caballo entre la ficción y la exégesis es un complemento al trabajo realizado por Rius-Camps en la *Demostración a Teófilo* y sin duda ambas obras se necesitan mutuamente para captar el valor y la relevancia del estudio exhaustivo y riguroso que este investigador ha realizado sobre el Códice Beza y su comprensión de la obra lucana.

Carmen SOTO VARELA

Otros libros

Espiritualidad

FIORITO, SJ, Miguel Ángel: *Escritos* (en cinco volúmenes), ed. por José Luis Narvaja SJ, La Civiltà Cattolica 2019, 394 pp. ISBN: 978-1698269962.



El pensamiento y la enseñanza del “Maestro Fiorito” –como lo llama el Papa Francisco en el prólogo de este volumen– está en la base del pensamiento de Jorge M. Bergoglio. Leyendo los escritos del Maestro Fiorito, podremos descubrir no sólo el origen de muchas de las ideas del discípulo Francisco, sino también comprender cómo se han ido estas desarrollando en el pensamiento del Pontífice al imbricarse con su experiencia personal plena de apertura a los signos de los tiempos. Además de servir como lente hermenéutica para la penetración del pensar y el obrar del Papa, estos estudios tienen, por otra parte, un valor en sí mismos para quienes buscan profundizar el conocimiento de la espiritualidad ignaciana. Serán útiles tanto para

aquellos que deseen colorear su vida espiritual de los matices que adornan el alma de Francisco, como para aquellos que necesiten hondura en el acompañamiento espiritual de personas diversas.

Los cinco volúmenes de los escritos del P. Miguel Ángel Fiorito sj han sido publicados por *La Civiltà Cattolica* y editados por José Luis Narvaja según un orden cronológico y no según un orden temático. Esto permite percibir el modo en que su pensamiento fue entreverando el interés por la espiritualidad ignaciana con otros temas y etapas del camino de su vida. En efecto, su método de trabajo trasluce un modo original de pensar y de desarrollar el propio pensamiento en diálogo con la historia, con los estudiosos de su tiempo y con sus mismos colegas y discípulos.

El *primer volumen* corresponde principalmente a su período como profesor de filosofía en las Facultades de San Miguel. En el *segundo volumen* encontramos una mayor dedicación a los temas referentes a la Compañía de Jesús: la oración en la legislación de la Compañía, el discernimiento de espíritus, los comentarios teológicos de los mismos Ejercicios, la relación del tema de la Alianza –para Fiorito una de las claves de la Escritura– con los Ejercicios Espirituales. El *tercer volumen* corresponde al período en que el Maestro comienza su actividad como director del *Boletín de Espiritualidad* e Instructor de Tercera Probación. Los artículos recogidos en el *cuarto volumen* tienen como novedad una mayor atención al contexto eclesial y social. El *quinto* – y último – *volumen* nos ofrece los estudios del Maestro en los últimos años de formador. Son los años de

madurez de su pensamiento y de su experiencia como director espiritual de jesuitas, religiosos y religiosas de otras congregaciones, sacerdotes seculares y laicos.

Se trata de un libro de referencia para comprender una escuela espiritual dentro de la matriz ignaciana que ha expandido en esta época sus ramas y frutos hasta el corazón de Roma y, con ello, hasta los confines del mundo.—Ignacio RAMOS RIERA

Literatura

CAVALCANTI, Klester: *492 muertos. Confesiones de un asesino a sueldo*, Península, Barcelona 2018, 222 pp. ISBN: 978-84-9942-724-9.

El periodista Klester Cavalcanti nos presenta el relato novelado de la vida real de un sicario brasileño, Júlio Santana, fruto de siete años de conversaciones entre ambos, en un primer momento solo a través del teléfono y posteriormente en persona, cuando Santana consideró estar preparado.

La historia comienza cuando el protagonista tiene apenas 17 años y se inicia en el truculento mundo de los asesinatos por encargo, y es precisamente eso a lo que asistimos: a la narración, no tanto de *cómo es* un asesino a sueldo, sino de *cómo* alguien *se convierte* en uno. No es ajena a este proceso la descripción que hace el autor del Brasil donde vive Júlio Santana durante tres décadas, un país donde resulta relativamente habitual resolver algunos problemas mediante la contratación de un pistolero para que lleve a cabo su trabajo acabando con el supuesto causante de dichos problemas, ya sean estos económicos, laborales, políticos, de infidelidades conyugales, por mera extorsión o de cualquier otro tipo. En este entorno no parece haber muchas salidas diferentes a la que toma el protagonista y más aún cuando resulta que tiene un don natural para ejercerlo.

Al inicio reconocemos a un joven ingenuo y de buen corazón, con reticencias y vacilaciones -a veces ingenuas y contradictorias- acerca de la *carrera* que está comenzando, y poco a poco se va convenciendo a sí mismo de que es una dedicación como cualquier otra, para más tarde admitir que “ya no sabe hacer otra cosa en la vida”, y que no ha cumplido las promesas que se hizo a sí mismo de joven cuando descubre que su mundo no ha estado nunca totalmente bajo su control.

Cavalcanti narra las confesiones de Santana para que entendamos sus decisiones y las vicisitudes por las que ha pasado, sin justificarle, demostrando en todo momento —en alguna ocasión especialmente— un gran respeto por las víctimas. Del monstruoso número de muertes que da título al libro —dado por cierto y de algún modo documentado por el ejecutor— el autor extrae alguna de ellas para entrar en detalle de los acontecimientos que rodearon al asesinato (el motivo del encargo, la preparación, la historia y personajes que hay detrás, el desarrollo en sí del crimen...), dando al relato



y al protagonista un carácter novelesco, que podría hacernos olvidar que estamos asistiendo a una historia real.

Al finalizar el libro pueden quedarnos dos dudas: por un lado, las confidencias de Santana plasmadas en el libro, ¿le han servido de expiación, de liberación, de alguna manera?; y por otro, ¿pudo elegir en algún momento no ser un asesino o, al menos, dejar de serlo antes de llegar a esa abominable cifra de crímenes? Posiblemente cada lector tenga sus propias respuestas, aunque la verdad solo la sabe el propio Júlío Santana.—Luis Ignacio MARTÍN MONTÓN

Fe-cultura

GONZÁLEZ FAUS, SJ, José Ignacio: *¿Apocalipsis hoy? Contra la entropía social*, Sal Terrae, Maliaño 2019, 280 pp. ISBN: 978-84-293-2867-7.



El autor de *¿Apocalipsis hoy?* justifica el título de su libro señalando que “vivimos hoy una época oscura” (p. 11) y que la apocalíptica es “una literatura que se escribe en épocas de calamidades, pero cuyo sentido es buscar una interpretación de la historia” (*ibíd.*). “Además de eso, la literatura apocalíptica despliega una crítica feroz de los poderes presentes y anuncia futuros mejores” (p. 12). No obstante, también pertenece al género apocalíptico la necesidad de utilizar símbolos y claves para “encriptar” de alguna manera su mensaje y defenderse, así, de los poderes que persiguen a sus autores. Pero si algo no es este libro, es “encriptado”. El discurso es meridianamente claro en su análisis, su denuncia y su anuncio. Por eso, en mi opinión, estamos ante una obra de talante profético, en la que predomina la denuncia profética, pero en la que también tienen cabida los “oráculos de salvación”.

González Faus ha estructurado su obra en cuatro grandes partes: el ser humano, la sociedad, la Iglesia y la teología. En ellas el autor se asoma al estado de cada ámbito de su reflexión en la sociedad contemporánea (especialmente la sociedad española) y lo juzga desde la sabiduría espiritual cristiana (aunque también la pone en diálogo con otras tradiciones, como la budista). Las dos primeras partes tienen más marcado el carácter de denuncia, aunque las dos últimas tampoco están exentas de él. En todas utiliza ejemplos muy concretos de la situación política, económica y cultural, sobre todo española.

La tesis que subyace a todo el ensayo es que el ser humano se ha dejado llevar por la ideología capitalista y ha entrado en una espiral de ambición en la que solo cuenta tener más, que ha generado unas desigualdades enormes y crecientes, además de un profundo vacío espiritual, y que se basa en la idolatría al “dios Dinero”. La propuesta cristiana, poniendo en evidencia esta idolatría, ofrece un camino en el que, descubriendo su filiación divina, el género humano recupera también la fraternidad. Cada

una de las cuatro partes está encaminada a abordar y profundizar en esta idea desde distintos ámbitos de análisis.

Aunque el pensamiento que aflora en estas páginas tiene coherencia, no se trata de un libro especialmente sistemático. El estilo es a veces polémico, a veces apologético, también irónico y en otras ocasiones esperanzado, pero siempre se trata de un discurso muy personal y no academicista. Podríamos decir que la obra reúne los principales temas de interés del autor, que los transmite haciendo hincapié en la importancia que para él tienen, lejos de pretender un discurso imparcial. Esto da originalidad al estilo y hace que la lectura sea bastante amena. Con todo, me parece oportuno señalar que *¿Apocalipsis hoy?* es un libro, sobre todo, para los cristianos. Lo que denuncia y lo que propone vale para todo el mundo, pero es probable que la contundencia de las críticas no resulte atractiva para quien vive aún sumido en el estilo de vida al que el autor se enfrenta. Por ello creo que es una necesaria llamada de atención para todos, pero que necesita otras vías complementarias para convencer a quienes aún no han hecho suyas estas profecías.—Marta MEDINA BALGUERÍAS

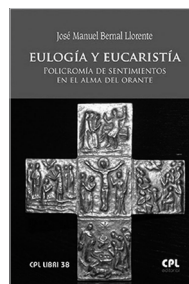
Liturgia

BERNAL LLORENTE, José Manuel: *Eulogía y eucaristía: policromía de sentimientos en el alma del orante*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2019, 130 pp. ISBN: 978-84-9165-186-4.

“**L**a celebración de la Eucaristía nos sumerge en un mar de sentimientos y de experiencias espirituales” (p. 10). Así comienza Bernal su libro, mostrándose próximo al orante normal y corriente, al que va todos los domingos a Misa a escuchar la Palabra, como es lo común en los libros que ha escrito este riojano.

Eulogía y eucaristía son dos términos que derivan del griego y se complementan. Como explica Bernal, se traducen por “acción de gracias” y por “bendición” respectivamente. Son el centro del discurso del autor, que en todo momento se muestra cercano y amable con el lector, principalmente destinado al público más joven, al que se inicia en este bello camino.

Los sentimientos y las emociones, aunque también las acciones, que nos suscita esta fiesta dedicada a Nuestro Señor son de variedad. Bernal detecta concretamente diecisiete, dedicando a cada uno un capítulo en este breve pero interesante libro. También hay que decir que son pasos que seguimos en cada celebración eucarística, pero creo que no somos conscientes de la envergadura de un evento de este calibre.



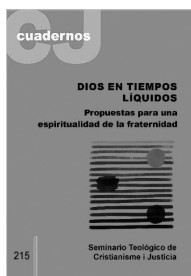
Por ello, es un libro que sirve tanto para la meditación como para la oración. También hay que destacar su dedicatoria a Gerardo Cuadra, sacerdote y arquitecto riojano, al que también hay que agradecer su propuesta.

Somos bendecidos, damos gracias, recibimos el anuncio profético... Pero también pedimos perdón. Son actos con muchos años de historia y que Bernal sintetiza a la perfección. Por ello, aun sin ser un manual de estudio, resulta de interés la lectura de este pequeño gran libro. Pequeño por su extensión, pero grande por su valor. Considero, asimismo, que este tratado resulta fácil de leer y cercano, tanto a los creyentes como a los no creyentes, puesto que puede servir tanto de recopilación, como de introducción, pero también de actualización. El objetivo del libro, indudablemente, es el de presentar un carácter polifacético de la oración, de donde surge el subtítulo de *policromía de sentimientos*.

El libro de Bernal es, por precisamente ese mismo motivo, altamente divulgativo, que, en ningún momento pone a prueba la paciencia del lector. (Cf. p. 28). Supone una manera de alabar a Dios y darle gracias. Un Dios que, como explica y define el autor, “no es un Dios lejano, [ni] estático, [ni] dormido en la inmensidad de su altísimo cielo [ni] despreocupado de los hombres” (p. 41).—Paula AGUADERO RUIZ

Espiritualidad

SEMINARIO TEOLÓGICO DE CRISTIANISME I JUSTÍCIA: *Dios en tiempos líquidos. Propuestas para una espiritualidad de la fraternidad*, Cuaderno CJ 215, Septiembre 2019.



Últimamente asistimos a dos fenómenos contrapuestos. Por un lado, unas búsquedas insistentes de espiritualidad (señales de una sensación de vacío), han provocado algunos “bestsellers” que buscaban responder a esos afanes. Por otro lado, dos documentos eclesiales que pretenden orientar sobre esas corrientes: el primero, de la congregación romana de la fe, alertaba sobre los peligros de buscar la salvación solo por uno mismo y de una salvación más de sabiduría (gnosis) que de amor. El segundo, de la comisión doctrinal del episcopado español, con enseñanzas muy válidas, pero con algunas frases tajantes de condena que han molestado por dos razones: porque

no saben reconocer que parte de la culpa de esas búsquedas ha sido una Iglesia más atenta a condenar que a iniciar e introducir en la experiencia creyente, y también porque no basta con decir: “eso no es cristiano”. Tampoco era cristiano Juan Bautista y sin embargo fue un precursor y Jesús le llamó el más grande de entre los nacidos. Ni era judío el centurión y Jesús dijo de él que en todo Israel no había fe como la suya.

El último Cuaderno de CJ incide en ese contexto. Es fruto de un seminario interno del área teológica de ese Centro. Ha tenido en cuenta algunos de los textos de esa nueva

espiritualidad (se nota en frases citadas entre comillas, pero sin mencionar a su autor), y procura buscar una síntesis entre el cuidado propio y el ajeno. Una espiritualidad que solo atienda al segundo puede acabar vacía; y una espiritualidad que solo atienda al primero (como se busca a veces) puede acabar en autista o en un “dios a la carta”. Ahí es donde se da la verdadera “no dualidad” (o *advaita*, palabra hindú muy de moda en esas corrientes).

La mirada a Jesús es decisiva para esta síntesis. Y una mirada a la historia enseña también que no puede justificarse todo apelando a un cambio actual de manera de ver (o “paradigmas”), suficiente para echar por la borda muchas cosas del pasado. Porque muchos “nuevos paradigmas” son en realidad recuperación de verdades olvidadas. Y porque en muchos paradigmas hoy superados latían ya algunas de las experiencias que hoy se presentan como totalmente nuevas. El afán del cuaderno parece ser no condenar, pero sí superar incorporando.

Algunas frases, que son citas casi literales, ayudarán a hacerse cargo del Cuaderno:

- J.B. Metz habló de la necesidad de ir “más allá de la religión burguesa”. Y un lenguaje sobre Dios en el que no aparezca ni una sola vez el sufrimiento, no pasará de ser una religiosidad burguesa.
- Dios no es solo consuelo sino, sobre todo, desafío.
- La indiscutible mentira de nuestro ego no excluye la absoluta dignidad de nuestro yo.
- Ética y mística se requieren mutuamente.
- Jesús no vino para superar el estrés sino para invitarnos a seguirlo por una senda estrecha. Lo otro vendrá “por añadidura”.

El Cuaderno se cierra con un breve glosario de términos novedosos y las clásicas preguntas para la reflexión, típicas de estos textos.—José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, SJ

REVISTAS COMILLAS

Próximos números



**PADRES
Y MAESTROS**

Próximo nº 381
Marzo 2020

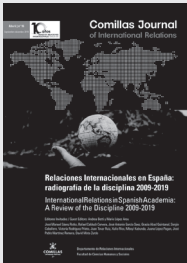
<http://revistas.comillas.edu/index.php/padresymaestros>



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

Próximo nº 151
Julio - diciembre 2019

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



**COMILLAS JOURNAL
OF INTERNATIONAL
RELATIONS**

Próximo nº 17
Enero - abril 2020

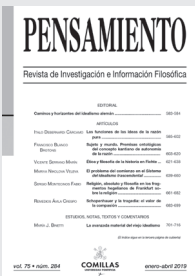
<http://revistas.comillas.edu/index.php/internationalrelations>



MIGRACIONES
Instituto Univ.
de Estudios sobre
Migraciones

Próximo nº 47
Diciembre 2020

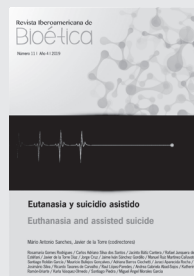
<http://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones>



PENSAMIENTO
Revista
de Investigación
e Información
Filosófica

Próximo nº 286
Sept. - diciembre 2019

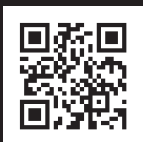
<http://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento>



**REVISTA
IBEROAMERICANA
DE BIOÉTICA**

Próximo nº 12
Enero - abril 2020

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



SERVICIO DE PUBLICACIONES
revistas@comillas.edu
<https://revistas.comillas.edu>
Tel.: 917 343 950

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 2020 impresa+digital: España 60 euros

Suscripción solo digital: 45,55 euros (sin IVA)

Le invitamos a que visite nuestra
página en internet y los perfiles
en redes sociales:

www.razonyfe.org

@RazonFe

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

