

CÁTEDRA
FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA
Y RELIGIÓN



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

1446 Julio-Agosto 2020

Razón y Fe. Revista de cultura fundada en 1901

razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

Editoriales

Tiempo de descanso, tiempo de evaluar

El envejecimiento global

Entrevista

Ignacio Bosque, académico de la Real Academia Española

Artículos

De pandemias y *Nuevas Atlántidas*: Una reflexión ética y legal sobre la ciencia y la política en el contexto de la crisis provocada por la Covid-19

Federico de Montalvo Jääskeläinen

«Querida Amazonia» La emergencia de una hermenéutica genético-inductiva y la inculturación teológico-cultural de la doctrina

Rafael Luciani

Más allá del yo protegido

Josep F. Mària Serrano, SJ

“Dios no puede separarnos”: una teología mediterránea

Josep M^a Margenat, SJ

Deliberación pública y tertulias: algunas reflexiones críticas

Elena San José Alonso

Razón y fe en la Geología del siglo XIX: en el segundo centenario de *Vinditiae Geologiae* (1820) de William Buckland

María Dolores Prieto Santana

Julio-Agosto 2020

Nº 1446 • Tomo 282

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 282
julio-agosto 2020

tomo 282
1446 julio-agosto 2020
revista bimestral

Editoriales

- Tiempo de descanso,
tiempo de evaluar 5
- El envejecimiento global 9

Entrevista 17 Ignacio Bosque, académico
de la Real Academia Española

Artículos

- De pandemias y Nuevas Atlántidas: Una
reflexión ética y legal sobre la ciencia
y la política en el contexto de la crisis
provocada por la Covid-19 25 Federico de Montalvo
Jääskeläinen
- «Querida Amazonia»
La emergencia de una hermenéutica
genético-inductiva y la inculturación
teológico-cultural de la doctrina 41 Rafael Luciani
- Más allá del yo protegido 57 Josep F. Mària Serrano, SJ
- “Dios no puede separarnos”:
una teología mediterránea 69 Josep M^a Margenat, SJ
- Deliberación pública y tertulias: algunas
reflexiones críticas 81 Elena San José Alonso
- Razón y fe en la Geología del siglo XIX:
en el segundo centenario de *Vinditiae*
Geologiae (1820) de William Buckland 93 María Dolores Prieto Santana

Arte-Cine-Narrativa

- La canción de los nombres olvidados*,
de François Girard 105 Francisco José García Lozano
- El ADN del fascismo 109 Fátima Uríbarri

Libros 113

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) Rafael Fraguas de Pablo (Periodista y analista geopolítico)
COLABORADORES HABITUALES	Francisco José García Lozano (Facultad de Teología, Granada) Jorge Sanz Barajas (Colaborador del Centro Pignatelli. Área de Cultura) Fátima Urbarri (Periodista)
EDITA	Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión
DEPÓSITO LEGAL	M. 920-1958
ISSN	0034-0235 / ISSN electrónico 2659-4536
CIF	R2800395B
DIRECCIÓN Y REDACCIÓN	Alberto Aguilera, 25 - 28015 Madrid. Teléfono: +34 91 542 28 00 E-mail: ryfsecretaria@comillas.edu www.razonyfe.org
ADMINISTRACIÓN	Servicio de Publicaciones c/ Universidad Comillas 3-5 28049 Madrid Teléfono: +34 917343950 Ext. 2545 E-mail: revistas@comillas.edu
FORMAS DE PAGO	Transferencia bancaria a la cuenta BANKIA 2038 1760 89 6000482372 Código IBAN ES56-2038-1760-8960-0048-2372. Código SWIFT: CAHMESMM. Si el banco le dice que el código SWIFT le diera error, ponga CAHMESMMXXX. Talón bancario a nombre de: Universidad Pontificia Comillas. Domiciliación bancaria (sólo bancos en España): Código IBAN (24 dígitos alfanumérico), Código BIC/SWIFT (12 dígitos alfanumérico). Pago con tarjeta: 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

Tiempo de descanso, tiempo de evaluar

El número de verano de *Razón y Fe* dedica su editorial a analizar de nuevo la compleja crisis provocada por el Covid-19, pero esta vez desde un ángulo muy particular: el del envejecimiento de la población. Según el último informe sobre perspectivas demográficas mundiales de la ONU (2019), en 2018, por primera vez en la historia, el número de las personas de 65 años o más superó en todo el mundo al de los niños menores de cinco años. Las proyecciones realizadas indican que en 2050 habrá el doble de mayores de 65 años que de niños menores de cinco. En las últimas décadas se ha debatido mucho sobre el empoderamiento de los jóvenes y de las mujeres sin mencionar a los mayores que habrán de luchar en los años venideros para adquirir visibilidad social. Ya se habla del “poder gris” para referirse no solo al incremento del número de mayores, sino asimismo al aumento de su capacidad de influencia en todas las esferas de la sociedad. La actual crisis es reflejo de este complejo proceso histórico.

Hablamos también con Ignacio Bosque, académico de la Real Academia Española, sobre su rica trayectoria profesional e intelectual. En la conversación con el profesor Bosque abordamos cuestiones tan diversas como la *Nueva Gramática de la Lengua Española*, el primer diccionario combinatorio moderno del español (REDES), las dificultades en la expresión escrita que manifiestan muchos alumnos universitarios, los nuevos usos lingüísticos en las redes sociales o la reciente propuesta de adecuar la Constitución a un lenguaje inclusivo que se acomode a la realidad de una democracia que transita entre hombres y mujeres.

Tras la entrevista, el primer artículo, del profesor de derecho de la Universidad Pontificia Comillas-ICADE, Federico de Montalvo Jääskeläinen, se titula “De pandemias y Nuevas Atlántidas: Una reflexión ética y legal sobre la ciencia y la política en el contexto de la crisis provocada por la Covid-19”. El presidente del Comité de Bioética de España afirma que la crisis de salud pública provocada por el Covid-19 ha planteado de nuevo el viejo debate del papel que en la toma de decisiones en nuestras democracias le corresponde a la política y a la ciencia. El profesor de Montalvo analiza cómo, en el contexto de la pandemia, se aprecia que la política ha dejado un papel estelar a la ciencia, bien por anticiparse en ocasiones ésta a aquélla en la propuesta de soluciones, o bien por propia estrategia premeditada ante la opinión pública, habiendo sido frecuente la referencia a la opinión de los científicos como criterio decisor o la presencia de éstos como verdaderos portavoces de la autoridad. Ello supone redescubrir la ciencia y la salud como instrumentos de poder, en términos que nos recuerdan lo que denunciara hace casi cincuenta años Foucault con su *Biopolítica*.

A continuación, el teólogo latinoamericano Rafael Luciani aborda la eclesiología de la última exhortación apostólica del papa Francisco, *Querida Amazonia*. El profesor de la Universidad Católica Andrés Bello sostiene que Francisco ha impulsado el inicio de un proceso de recepción creativa del Concilio Vaticano II. Más que reformar estructuras eclesiales, ha buscado convertir mentalidades y redireccionar los modos de proceder institucionales a la luz de un modelo de Iglesia misionera y sinodal. Luciani cree que podemos hablar de una Iglesia en transición, caracterizada por la coexistencia de distintos modelos eclesiológicos que han hecho resurgir debates en torno a las hermenéuticas de las afirmaciones conciliares y la evolución del magisterio. En esta encrucijada se situaron las discusiones sobre la exhortación *Querida Amazonia*.

El tercer artículo, del profesor de ESADE–Universitat Ramon Llull, Josep F. Mària Serrano, SJ, se titula “Más allá del yo protegido”. Tomando como referencia la monumental obra del pensador canadiense Charles Taylor, *La era secular* (2007), el teólogo y economista de Barce-

lona sostiene que la modernidad occidental parece haber expulsado al Dios de Jesús del horizonte humano. Sin embargo, en ocasiones incluso el occidental increyente experimenta visitas desde “más allá de la conciencia”. A veces dicha visita se da sin permiso, a pesar de la voluntad del sujeto. Mària identifica semejantes visitas sin permiso en tres biografías de europeos contemporáneos.

Adoptando una lente teológica, el también jesuita Josep M^a Margenat analiza, a la luz de la actual pandemia, la obra del escritor francés Albert Camus en el cuarto artículo: “‘Dios no puede separarnos’: una teología mediterránea”. A juicio del profesor Margenat, la consideración paralela de un agnóstico y de un creyente en la lectura de *La peste* de Camus permite contraponer la comunión en la diferencia, una actitud que está en la raíz de un modo de proceder teológico basado en la acogida, la escucha, el diálogo, la admiración y el encuentro fraterno, características de la llamada *teología mediterránea*. Recientes acontecimientos como el Encuentro de Bari han puesto de relieve nuevas posibilidades de esa forma de hacer teología. Ésta se configura como sabiduría cristiana en un tiempo y en un espacio de transiciones.

A continuación, el quinto artículo, “Deliberación pública y tertulias: algunas reflexiones críticas”, de Elena San José Alonso, centra su atención en el fenómeno de las tertulias. Según la politóloga española, las tertulias han jugado un papel central en la vida social y el desarrollo democrático de las sociedades y, desde esa centralidad, han construido un retrato bastante fiel del clima político de cada momento histórico: las cuestiones latentes de fondo, las distintas fuerzas en disputa, los anhelos de progreso. Este tipo de conversación informal, ya institucionalizada, ha sobrevivido a los cambios de época y ha sabido adaptarse a las transformaciones estructurales de las sociedades en las que se inserta; pero esa adaptación ha venido acompañada de cambios en la propia naturaleza de la tertulia que no siempre han jugado a su favor. En este artículo exploramos algunos de esos elementos y analizamos su relación con el tipo de ciudadanía que estas reuniones contribuyen a construir.

En el sexto y último artículo, María Dolores Prieto Santana, aborda un episodio poco conocido de la relación entre la ciencia y la religión. En el artículo "Razón y fe en la Geología del siglo XIX: en el segundo centenario de *Vinditiae Geologiae* (1820) de William Buckland", la educadora y antropóloga Prieto recuerda que, hace 200 años, en el año 1820, el Reverendo William Buckland (1784-1856) publicó *Vinditiae Geologiae*, un breve y ardoroso manifiesto de historia de la ciencia, en la línea de la Teología de la Naturaleza. Buckland intentaba confirmar con los datos de la geología el relato del Génesis. Fue muy debatido en su tiempo y este debate espoleó la emergencia de la geología. Gracias a esto, durante el siglo XIX se constituye así el verdadero paradigma de la geología moderna. En este proceso, las figuras de Charles Lyell y Charles Robert Darwin fueron determinantes para la construcción de una geología no dependiente de las ideas religiosas.

Por último, *Razón y Fe* incluye una sección de crítica literaria y cinematográfica, además de una selección de recensiones bibliográficas. Esperamos que, en este tiempo veraniego, *Razón y Fe* te acompañe, entretenga y, sobre todo, te ayude a iluminar nuestra compleja, rica y cambiante realidad. ■

El envejecimiento global

La pandemia generada por el covid-19 ha tenido como involuntarios protagonistas en la sombra a nuestros mayores. Han sido las personas más vulnerables a los mortales efectos de la enfermedad y el colectivo que ha registrado mayor número de fallecimientos. La Fiscalía española está investigando las muertes de personas mayores en residencias geriátricas a causa del coronavirus, pero no es el único país en el que la situación en este tipo de instituciones ha ocupado las primeras páginas de los periódicos. En un asilo para veteranos del área de Seattle se registró uno de los brotes de coronavirus más mortales de los Estados Unidos, e Italia informó igualmente de diversas irregularidades. En otros países, como Bélgica o Holanda, se aconsejó que se dejara morir a los ancianos en las residencias para no saturar los hospitales; y en Francia, Alemania o el Reino Unido, los fallecidos en geriátricos no constaron en las listas de víctimas por la covid-19 durante las primeras semanas. Al hilo de tan tristes acontecimientos los europeos descubrimos con estupor que el aumento de la esperanza y la calidad de vida de los seres humanos, uno de nuestros mayores logros, ha convertido al envejecimiento en un problema global.

La longevidad: una “mega-tendencia” demográfica

Según el último informe sobre perspectivas demográficas mundiales de la ONU (2019), en 2018, por primera vez en la historia, el número de las personas de 65 años o más superó en todo el mundo al de los niños menores de cinco años. Las proyecciones realizadas

indican que en 2050 habrá el doble de mayores de 65 años que de niños menores de cinco. A mediados de siglo se espera asimismo que los ancianos sobrepasen al número de adolescentes y jóvenes de entre 15 y 24 años y se estima que una de cada seis personas del mundo tendrá 65 años o más. Todas las sociedades del globo están envejeciendo, debido a la disminución de la mortalidad, al aumento de la esperanza de vida, a la existencia de una sanidad pública, a la disminución de la natalidad y a los flujos migratorios norte-sur de jubilados que se establecen en países como el nuestro por la benignidad del clima.

En el informe se recalca que, de no modificarse las políticas públicas actuales, el envejecimiento de la población podría causar un colapso de los sistemas asistenciales y afectar a las economías nacionales; aunque también se señala que esta situación no conduce necesariamente a un desastre macroeconómico: implementando las políticas de reforma necesarias podría ocurrir todo lo contrario.

Según la plataforma Envejecimiento en Red, surgida a partir de la colaboración entre la Fundación General CSIC y su Instituto de Economía, Geografía y Demografía, actualmente los países de la Unión Europea con mayor número de personas mayores son Alemania (17,5 millones), Italia (13,5), Francia (12,9) y España (8,8). La Unión Europea, consciente de la necesidad de atajar este problema, publicó en 2012 un Eurobarómetro especial sobre el “envejecimiento activo”, un término que suena cada vez con más fuerza y alude al hecho de que actualmente las personas entre los 60 y los 80 años viven en una especie de “limbo” vital, social y jurídico. No responden a la imagen que teníamos de nuestros abuelos ni a los estereotipos de hace unas décadas, tienen otros intereses, mejor salud, mucha capacidad de trabajo y desean seguir siendo miembros activos de la comunidad.

Retrato de la vejez

Lejos quedan ya aquellos días en los que los ancianos eran respetados por su sabiduría y su experiencia, lejos las instituciones políticas

compuestas por los ancianos más respetables de la comunidad. Pocas personas recuerdan que Cervantes escribió la segunda parte de *El Quijote* a los 68 años y Goethe publicó su *Fausto* a los 80. Verdi estrenó su ópera *Otelo* a los 74 años y Winston Churchill fue elegido jefe del Gobierno británico a los 66. Actualmente, a las personas mayores se las considera improductivas y enfermas, más seniles que ancianos; y, de hecho, está muy extendida la costumbre de tratarlos y hablarles como si fueran niños. Los mayores han dejado de ser personas importantes y se han convertido en una "carga" para sus familias, para la sociedad y para el Estado. La vejez no se entiende como una época de plenitud o descanso, sino como una etapa de la vida en la que ya nada bueno puede acontecer.

En los países avanzados la consigna es permanecer joven gracias a la alimentación, al ejercicio, a la cirugía estética e incluso al "transhumanismo". Este movimiento propone el uso de implantes subcutáneos, prótesis biónicas y hasta la posibilidad de transferir el contenido del cerebro a una máquina para crear "mentes sin cuerpo", libres de los trastornos provocados por la decadencia del envejecimiento. En sociedades como las nuestras donde el culto a la juventud está a la orden del día, los ancianos han desaparecido de la esfera pública: sólo aparecen en los anuncios televisivos, sanos, sonrientes y guapos, haciendo cosas más propias de jóvenes. La juventud se ha convertido en un artículo de consumo, en una tiranía de la fuerza y la belleza que amenaza con arrebatar su identidad a los mayores, asociados a la fealdad y debilidad que supuestamente conlleva la edad.

Sin embargo, nuestras sociedades están pasando de una imagen negativa, homogénea y lineal a otras más heterogéneas, como corresponde a una época en la que existen diferencias significativas entre el grupo de edad de 60 a 80 años y el de los mayores de esa edad. Quizá deberíamos activar el sentido común ante los estereotipos negativos y constatar que nos encontramos con "personas de la tercera edad" en el cine, las manifestaciones y los gimnasios; y que, en países como el nuestro, los jubilados ayudan a sus hijos e hijas que trabajan ocupándose de los nietos. No todos los ancianos están enfermos o son dependientes, muchos desean seguir trabajando,

participan en la vida social y política (por ejemplo, con las manifestaciones regulares en las que se pide un aumento de las pensiones), siguen estudiando y formándose cuando (por fin) tienen tiempo para ello y aportan su experiencia vital y profesional siempre que se les pide. De hecho, se ha hablado de “gerontocracias” en la alta política mundial y en la Iglesia misma, una institución que sigue otorgando a los mayores la autoridad y el peso que se les concedía en las sociedades tradicionales.

Las necesidades de nuestros mayores

En general, los mayores pueden encontrarse con cuatro tipos de necesidades: 1) económicas, ya que al jubilarse disminuyen sus ingresos y con las pensiones públicas no pueden cubrir todos sus gastos; 2) sanitarias, que podrían acabar lastrando los sistemas públicos de salud de todos los estados de bienestar (España dedica un 55 por ciento del gasto total a los mayores); 3) de asistencia social, sobre todo en el caso de los mayores que no pueden vivir solos en sus domicilios y cuyos familiares no pueden/quieren hacerse cargo de ellos; y 4) de afecto y reconocimiento, tanto a nivel familiar como social.

El aumento de las pensiones de jubilación pasa por un cambio en el contrato social intergeneracional, que implica que los impuestos y las contribuciones de las personas con empleo financian las pensiones de los jubilados. Sin embargo, el número creciente de perceptores y el número decreciente de trabajadores que cotizan ha vuelto a poner sobre la mesa la cuestión de a quién corresponde la responsabilidad de mejorar las pensiones: ¿al Estado, a los empresarios o a los propios trabajadores?

Para hacer frente a los problemas de salud de nuestra población de más edad se están diseñando políticas preventivas que animan a los ciudadanos a cuidar su alimentación y hacer deporte durante toda su vida con el objetivo que, al llegar a la senectud, su forma física sea buena. Medidas como la asistencia domiciliaria de fisioterapeutas, psicólogos y enfermeras descargan los hospitales y facilitan al

anciano un cuidado menos invasivo para su intimidad. En Japón, por ejemplo, el país que cuenta con más personas mayores del mundo, cuidar a los parientes ancianos es una obligación jurídicamente exigible. El expresidente del Banco de Japón, Masaaki Shirakawa, señaló en una conferencia de prensa celebrada en 2018 que incrementar el PIB del país pasaba por reformar las estructuras sociales para paliar los efectos del envejecimiento demográfico.

El problema también está relacionado con la incorporación de las mujeres al mercado laboral a nivel mundial, una medida considerada necesaria para empoderarlas e incrementar el PIB. Sin embargo, en muchos países, la ayuda familiar sigue siendo imprescindible. Las mujeres que en la actualidad tienen 60 años cuidan de padres octogenarios, atienden a sus maridos mayores, y ayudan a sus hijas/hijos en el cuidado de los nietos. En el nuevo modelo familiar, caracterizado por un reparto más igualitario entre los cónyuges de las tareas del hogar, la aportación de ingresos a la familia y el cuidado de los dependientes, los miembros de la pareja se ocupan de los mayores indistintamente. El problema es que cuando ambos cónyuges trabajan fuera de casa los ancianos suelen acabar en geriátricos públicos o privados. Muy alarmante resulta la denuncia de malos tratos físicos y psicológicos, fundamentalmente en las residencias de la tercera edad, pero no exclusivamente. La OMS estima que al menos 4 millones de ancianos los padecen en la región europea.

Teniendo en cuenta la tendencia creciente a la contratación de servicios médicos y asistenciales en residencias geriátricas resulta alarmante el rápido incremento de la privatización de estos servicios bajo los gobiernos autonómicos en nuestro país. El sector privado concibe las residencias como un negocio con todo lo que ello conlleva: oscilación e incremento de los precios, graves déficits de personal médico y de enfermería en un sector donde la precariedad y los bajos salarios alcanzan cotas espectaculares y escasez de suministros de protección e higiene. Esta concepción de los geriátricos como centros de residencia y ocio ha creado establecimientos insuficientemente medicalizados que han demostrado ser una trampa mortal ante la amenaza de una epidemia como la que estamos viviendo.

Últimamente ha saltado la noticia de que quienes invierten en residencias de mayores y servicios relacionados son grandes fondos de inversión. No estamos hablando ya de empresas familiares ni de pequeños centros concertados cuya gestión es supervisada por una inspección pública, sino de grandes sociedades nacionales y extranjeras que pagan dividendos a sus accionistas. Según los datos publicados este año por la consultora DBK Informa, la facturación en España del sector de empresas gestoras de residencias para la tercera edad creció en 2018 un 3,4%, hasta situarse en los 4.500 millones de euros. Durante ese mismo periodo, la oferta de plazas en residencias privadas aumentó un 1,5%, hasta superar las 285.400. De estas, el 65% eran plazas privadas, mientras que el 35% restante correspondía a plazas concertadas con la Administración.

La mayoría de estas plazas están ocupadas por mujeres, dado que su esperanza de vida es mayor. No hay consenso en los estudios sobre los motivos que explican esta "feminización de la vejez". Se ha hablado de que las mujeres vivían con menos estrés y tenían menos adicciones como el alcohol o el tabaco. También se ha señalado el ciclo vital de las mujeres tiene muchas más variantes que la vida de los hombres. Los cambios que suponen tener hijos, que éstos abandonen el hogar familiar al hacerse adultos, trabajar fuera del hogar u ocuparse a temporadas de los dependientes de la familia, las hacen más versátiles a la hora de adaptarse a un nuevo ciclo de vida tras la jubilación. Hasta muy recientemente, el género ha sido el criterio primordial para la distribución de roles, lo que se refleja en la situación actual de las mujeres mayores. Las necesidades de conciliación y la brecha salarial entre hombres y mujeres deja a éstas últimas con pensiones de jubilación más reducidas que las de los varones, un problema a considerar en las nuevas políticas públicas basadas en el respeto al derecho a la igualdad entre otros principios.

Los derechos de nuestros mayores

Nos queda mucho por hacer para garantizar a nuestros mayores los derechos que les corresponden. La Unión Europea ya ha aprobado

como marco de referencia la Carta europea de los derechos y responsabilidades de las personas mayores (2010). Pero este mismo año 2020, la Comisión Europea, haciéndose eco del informe sobre envejecimiento global publicado en 2019 por la ONU, ha manifestado su voluntad de garantizar al conjunto de los ciudadanos el acceso a todo tipo de actividades independientemente de su edad. También alude a la necesidad que tiene Europa de utilizar plenamente el potencial laboral de las personas entre 60 y 80 años con el fin de hacer frente al incremento de la competencia mundial. Se han planteado soluciones como complementar la jubilación con trabajos de media jornada que aumenten los ingresos de los hogares de los mayores; y, por ende, de su capacidad de consumo. Aunque los expertos advierten que esta solución podría incidir negativamente sobre el paro juvenil, políticas de este estilo podrían reducir la desigualdad, incrementar la productividad y fomentar el crecimiento económico, pero suponen una inversión previa en educación permanente debido a la velocidad a la que avanza la tecnología, sobre todo en el ámbito de la comunicación y de la informática.

Las instituciones de alcance mundial y regional ya trabajan en la elaboración de un marco que, basándose en valores como la autonomía, la participación y la igualdad, permita encuadrar el diseño de políticas públicas que garanticen a nuestros mayores sus derechos básicos. Tienen derecho a una vida digna, cobrando pensiones suficientes, a cuidados de calidad y a una atención sanitaria pública, al bienestar físico y mental, a la intimidad, a optar por la atención domiciliaria a cargo de familiares o cuidadores. Deben poder participar en la vida pública, social y política retrasando su jubilación, si lo desean, o a través de actividades como el voluntariado, la protesta política o la colaboración en aquellos ámbitos en los que puedan transmitir su experiencia. Por último, los mayores tienen derecho a la libertad de expresión, a la libertad de culto y a una muerte digna, lo que exige que no se los infantilice y que se respete su capacidad de decisión.

Estos valores y derechos deben conformar los pilares de nuevas políticas públicas que promuevan la integración y el aprovechamiento de

la experiencia y las habilidades de estos “nuevos ancianos” cuyo lugar en las sociedades modernas aún está por determinar. Es evidente que habrá que emprender una reestructuración de las economías que responda a la evolución demográfica real. Los ancianos son un grupo social cada vez más numeroso que puede cumplir funciones sociales y políticas esenciales conservando así, de paso, esa dignidad que en ocasiones se les arrebatata. Dando por sentado que los mayores de 65 años ya no están en condiciones de hacer nada por sus sociedades se desperdicia su formación, su esfuerzo, su experiencia. En las últimas décadas se ha debatido mucho sobre el empoderamiento de los jóvenes y de las mujeres sin mencionar a los mayores que habrán de luchar en los años venideros para adquirir visibilidad social. Ya se habla del “poder gris” para referirse no solo al incremento del número de mayores, sino asimismo al aumento de su capacidad de influencia en todas las esferas de la sociedad.

Estamos ante una cuestión de alcance global e intergeneracional que nos afecta a todos, porque, con suerte, antes o después todos pasaremos a formar parte de las cohortes de más edad. Como señala Cicerón en su tratado sobre la senectud, escrito a los 62 años: “Quieran los dioses que lleguéis a ella, y que la podáis experimentar”. ■

Entrevista a Ignacio Bosque, académico de la Real Academia Española



Pregunta (P): Según su muy rica trayectoria profesional, intelectual y personal, ¿cómo preferiría definirse?: ¿Profesor? ¿Gramático? ¿Lexicógrafo? ¿Académico de la RAE (Real Academia Española)?

Ignacio Bosque (IB): Todos los profesores universitarios somos a la vez investigadores. En realidad, no concibo una de estas dos actividades sin la otra. Aun así, muchos profesores no pueden dar clase en

la Universidad sobre las mismas cuestiones en las que investigan. Yo he tenido la suerte de poder hacerlo casi siempre, aun cuando las clases nos obligan a simplificar la investigación y hacerla más didáctica.

En cuanto a mi ámbito de especialización, es, sin duda, la gramática, pero me diferencio quizá de otros especialistas en que me interesa mucho el léxico y su relación con la gramática. También me intere-

sa la lexicografía, en especial la más moderna, un interés que seguramente no comparten muchos especialistas en morfología y en sintaxis.

P.: En cierta ocasión dijo: “Deberíamos hacer que niños y adolescentes se hicieran grandes preguntas”. Y en otras muchas ha sostenido la importancia de la reflexión gramatical y del cuidado de la lengua para la formación de nuestros jóvenes. ¿Cree que, tal como se desarrollan los contenidos gramaticales actualmente en primaria, secundaria y bachillerato, se cumple con este principio?

IB.: Lo cierto es que los niños –todos los niños– hacen grandes preguntas sobre la naturaleza, sobre el mundo y sobre la esencia de las cosas, como saben bien los que

“Lo cierto es que los niños –todos los niños– hacen grandes preguntas sobre la naturaleza, sobre el mundo y sobre la esencia de las cosas, como saben bien los que han sido padres. Lo que debería preocuparnos a todos es que, curiosamente, empiezan a dejar de hacerlas cuando van al colegio”.

han sido padres. Lo que debería preocuparnos a todos es que, curiosamente, empiezan a dejar de hacerlas cuando van al colegio.

P.: A juzgar por las dificultades en la expresión escrita que incluso manifiestan muchos alumnos universitarios no parece que la respuesta sea afirmativa. ¿Cuál puede ser la razón? ¿Tal vez la percepción de falta de funcionalidad, de sentido, de los estudios de gramática? Muchos de estos alumnos sienten que el análisis sintáctico no sirve para escribir bien, no ven, por ejemplo, su relación con las normas de puntuación. ¿Cómo acercar al alumno a la reflexión gramatical con sentido?

IB.: En mi opinión, los problemas fundamentales de la enseñanza de nuestra materia son dos: el primero es el hecho de que la lengua se presenta a menudo a los estudiantes como un sistema ajeno con el que deben familiarizarse, en lugar de como una parte de sí mismos que deben conocer mejor. Esta forma de abordar la enseñanza tiene un gran número de consecuencias didácticas, entre las que destaca sobre todo el hecho de que muchos estudiantes de secundaria y bachillerato no se sientan en absoluto atraídos por las clases de lengua. El segundo problema es la formación lingüística de los

docentes. Me parece que los profesores de Lengua no siempre poseen los instrumentos necesarios para relacionar las formas con los significados de una forma que resulte a la vez profunda, accesible y atractiva.

“Me parece que los profesores de Lengua no siempre poseen los instrumentos necesarios para relacionar las formas con los significados de una forma que resulte a la vez profunda, accesible y atractiva”.

P.: A nadie se le oculta que vivimos en España desde hace años una polémica constante en relación con las políticas lingüísticas en determinadas comunidades y de “lucha” con el español. ¿Cómo ve el futuro del español en España? ¿Y en el mundo? ¿Y su relación con las otras lenguas oficiales del territorio español?

IB.: Los problemas de política lingüística son, como su propio nombre indica, problemas políticos, no lingüísticos. Lo único que puedo decir sobre estas cuestiones es que muchos de los problemas de convivencia de lenguas que

creen percibir las autoridades no son percibidos como tales por los ciudadanos. Es uno de los muchos casos en los que el mundo oficial y el mundo real van por caminos diferentes.

En cuanto a la presencia del español en el mundo, entiendo que el conocimiento de una pequeña parte de la variedad lingüística existente debería formar parte de la cultura general. Los hablantes deberían saber que su forma particular de expresarse es una de las muchas que existen. El hecho de que no coincida necesariamente con la de otras variedades geográficas no otorga mayor prestigio a unas ni a otras.

“Los hablantes deberían saber que su forma particular de expresarse es una de las muchas que existen. El hecho de que no coincida necesariamente con la de otras variedades geográficas no otorga mayor prestigio a unas ni a otras”.

P.: En la nueva sociedad de la comunicación y de la revolución digital, la relación con la lengua plantea múltiples interrogantes.

“Muchos de los problemas de convivencia de lenguas que creen percibir las autoridades no son percibidos como tales por los ciudadanos. Es uno de los muchos casos en los que el mundo oficial y el mundo real van por caminos diferentes”.

Entre ellos, ¿en qué medida hemos de hablar de nuevos usos lingüísticos en las redes sociales/blog? ¿Cuál es a su parecer el impacto más relevante de la nueva cultura digital en el uso de los diccionarios?

IB.: Empezaré por la segunda pregunta. Los diccionarios en papel están desapareciendo. No lo han hecho todavía completamente, a diferencia de las enciclopedias, pero se hallan en proceso de hacerlo, ya que el papel no es el formato más adecuado para las obras de consulta. La lexicografía electrónica es un campo que posee un magnífico futuro. En cualquier caso, exige la participación conjunta de informáticos y lexicógrafos, ya que ninguno de los dos grupos puede abordar por su cuenta empresas de tal envergadura.

En cuanto a la primera pregunta, el hecho de que en las redes sociales se use un lenguaje especialmente sincopado no me parece preocupante en sí mismo. Sí lo es, en cambio, el que los jóvenes no sepan cambiar adecuadamente de registro y no redacten con soltura y corrección un examen o un trabajo de clase. Se han detectado muy serios problemas en este ámbito, incluso entre estudiantes universitarios.

“El hecho de que en las redes sociales se use un lenguaje especialmente sincopado no me parece preocupante en sí mismo. Sí lo es, en cambio, el que los jóvenes no sepan cambiar adecuadamente de registro y no redacten con soltura y corrección un examen o un trabajo de clase”.

P.: En la historia de la reflexión sobre la lengua, desde los presocráticos, hay etapas y autores que han supuesto, a través de la identificación del lenguaje con el Logos y con su dimensión divina, el diálogo entre *Razón y Fe* como dos formas de conocimien-

to. “En el principio era el Verbo y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios” se afirma al inicio del evangelio de Juan. ¿Es tal vez la gramática la estructura, la forma de ese Verbo, con parte de su carácter divino?

IB.: La lingüística es una ciencia muy vasta, con un gran número de disciplinas y subdisciplinas. La gramática es tan solo una de ellas. Abarca el estudio de las palabras, su estructura y su combinatoria, pero también abarca –lo que a veces se olvida– el estudio de los significados que construimos juntando y combinando palabras de determinadas maneras. Los hablantes armamos o construimos a la vez formas y significados de notable complejidad. No es imprescindible buscar en esta creatividad un trasfondo religioso, pero sí es preciso reconocer en ella uno de los rasgos que más claramente nos hacen humanos.

P.: Su nombre estará indisolublemente unido a la obra de la RAE porque después de varios intentos frustrados de una gramática académica tras la de 1931, como el *Esbozo* o la gramática de Alarcos, usted ha sido el ponente que ha hecho posible la aprobación unánime de la *Nueva Gramática de la Lengua Española* en 2009. ¿Qué significa la NGLE para la

unidad y el estudio de la lengua española?

IB.: La *Nueva gramática* (NGLE) contiene muchas novedades, entre las que destacan dos especialmente: la primera es el hecho de que constituye una obra colectiva y colegiada, realizada conjuntamente por las veintidós academias de la lengua, una muestra de que es posible el trabajo en equipo a gran escala. La segunda es el hecho de que atiende a la variación del español en el mundo mucho más que ninguna otra gramática de nuestra lengua, sea académica o no.

P.: Una de las muchas virtudes de la NGLE –como hemos tenido oportunidad de manifestar en *Razón y Fe*– consiste en el giro semántico en la reflexión sobre el sistema. ¿Qué papel asigna usted al significado en la gramática y en la comprensión del sistema?

IB.: En la actualidad, el análisis gramatical debe atender esencialmente a tres factores interrelacionados: la forma, el significado y el uso. En cierto sentido, los tres contaban en el análisis tradicional, pero en la tradición se carecía de instrumentos de análisis suficientemente finos para relacionarlos. La gramática estructural se centró en el primero de ellos. Lo cierto es que poseía los instrumentos a

los que me refiero para la fonología, pero no exactamente para la sintaxis. Los lingüistas actuales suelen dividirse en función de su preferencia por uno de esos tres factores, pero creo que ninguno de ellos negaría la relevancia de los otros dos.

P.: Como director de la *Gramática Descriptiva*, en 1999, incluyó las aportaciones de gramáticos representantes de diversas corrientes teóricas. ¿En qué medida es importante el modelo teórico adoptado para la descripción gramatical?

IB.: Fui codirector de la GDLE, no exactamente director. El modelo teórico adoptado es siempre importante para hacer gramática, pero un estudio descriptivo que pretenda hacer divulgación —incluso alta divulgación— debe ser comprensible para la mayor parte de los lectores. Esto exige simplificar al máximo los tecnicismos y evitar las representaciones formales. Es lo que intentamos hacer en las dos gramáticas que ha mencionado usted.

P.: La RAE ha tenido que responder a la demanda de la vicepresidenta del Gobierno: proponer “la adecuación” de la Constitución a un lenguaje “inclusivo, correcto y verdadero” que se acomode “a la realidad de una democracia que

transita entre hombres y mujeres”. Como miembro de la comisión académica presentó el *Informe de la Real Academia Española sobre el lenguaje inclusivo y cuestiones conexas*. ¿Cuál sería la conclusión más relevante de la relación entre *identidad de género* y *género gramatical*?

IB.: Participé, en efecto, en la primera versión de este informe, que es también, como las gramáticas a las que usted se refería antes, una obra colectiva. Me parece que el texto que resultó está muy argumentado. Yo destacaría en él la demostración de que el sistema morfológico y el sintáctico (de nuestra lengua y de cualquier otra) no son el resultado de decisiones institucionales, sino que obedecen a la estructura y la evolución de las lenguas. No son tampoco, frente a lo que a veces se piensa, un reflejo directo de la sociedad. Por el contrario, se sabe que muchos aspectos del léxico lo son directamente.

P.: Su originalidad se ha manifestado además de en los estudios gramaticales también como lexicógrafo, como director del primer diccionario combinatorio moderno del español, el ya famoso REDES; como conocedor y estudioso de la enorme tradición lexicográfica española y como director de proyectos como el *Glosario de términos gramaticales*.

¿Cómo ve en la actualidad el desarrollo de la Lexicografía en español?

IB.: Me parece que nuestra lexicografía no ha alcanzado todavía los niveles de variedad y originalidad que caracterizan a otras, por ejemplo, la británica. Por otra parte, los aspectos que más me interesan de la lexicografía son los que la vinculan con la gramática y con la lexicología. En este campo queda todavía mucho por hacer. Es curioso que el único diccionario que conciben muchos hablantes es el que define palabras y distingue acepciones en ellas, o bien proporciona sinónimos y antónimos. Existen, sin embargo, otras muchas formas posibles de relacionar las palabras

“Es curioso que el único diccionario que conciben muchos hablantes es el que define palabras y distingue acepciones en ellas, o bien proporciona sinónimos y antónimos. Existen, sin embargo, otras muchas formas posibles de relacionar las palabras entre sí”.

entre sí. Deberían difundirse más los diccionarios que ya existen orientados en esas direcciones, y también deberían construirse otros similares a los que ya existen para otras lenguas. ■

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)

De pandemias y *Nuevas Atlántidas*: Una reflexión ética y legal sobre la ciencia y la política en el contexto de la crisis provocada por la Covid-19

Federico de Montalvo Jääskeläinen

Universidad Pontificia Comillas (ICADE) – Presidente del Comité de Bioética de España
E-mail: fmontalvo@icade.comillas.edu

Recibido: 3 de mayo de 2020

Aceptado: 21 de mayo de 2020

RESUMEN: La crisis de salud pública provocada por la enfermedad de Covid-19 ha recobrado el viejo debate del papel que en la toma de decisiones en nuestras democracias le corresponde a la política y a la ciencia. En este trabajo analizamos cómo en el contexto de la pandemia se aprecia que la política ha dejado un papel estelar a la ciencia, bien por anticiparse en ocasiones ésta a aquella en la propuesta de soluciones, o bien por propia estrategia premeditada ante la opinión pública, habiendo sido frecuente la referencia a la opinión de los científicos como criterio decisor o, más allá, la presencia de éstos como verdaderos portavoces de la autoridad. Ello supone redescubrir la ciencia y la salud como instrumentos de poder, en términos que nos recuerdan a lo que denunciara hace casi cincuenta años Foucault con su *Biopolítica*.

PALABRAS CLAVE: Bioética; biopolítica, salud pública; pandemia; democracia.

On Pandemics and *New Atlantis*: An Ethical and Legal Reflection on Science and Policy in the Context of the Covid-19 Crisis

ABSTRACT: The public health crisis caused by Covid-19 disease has brought back to the public arena the old debate of the role of politics and science in decision-making processes. In this paper we analyze, in the context of the current pandemics, how politics has left a stellar role for science, either because science has anticipated in its proposals to politics, or because politics has opted for it as a premeditated strategy. The references to the opinion of scientists as a decision-making criterion or, furthermore, their presence as true spokesmen for authority have been so frequent. This means rediscovering science and health as instruments of power, in terms that remind us of what Foucault denounced almost fifty years ago with his *Biopolitics*.

KEYWORDS: Bioethics; biopolitics; public health; pandemics; democracy.

1. Introducción: Francis Bacon y la Casa de Salomón¹

Es el cientifismo una enfermedad
[de que no están libres
ni aun los hombres de verdadera
[ciencia

MIGUEL DE UNAMUNO, 1907

Francis Bacon, en su novela utópica de *La Nueva Atlántida*, situaba su relato en una isla, la desconocida isla de Bensalem, a la que arribó un barco que, habiendo zarpado del Perú y dirigiéndose hacia China y Japón por los mares del Sur, se vio fondeando en dicho paraje desconocido por la imperiosa necesidad de avituallarse de provisiones. En la citada isla, los tripulantes tuvieron la oportunidad de conocer la existencia de la Casa de Salomón, la cual, en explicaciones del Gobernador insular, se dedicaba al estudio de las obras y criaturas de Dios, constituyendo el alma misma de la sociedad que la habitaba. La Casa de Salomón tenía encomendadas, entre otras funciones, anunciar las predicciones verosímiles de enfermedades y plagas, aconsejando acerca de lo que debía hacerse para evitar tales males y remediarlos.

¹ Este artículo es una versión abreviada de un trabajo que se ha enviado a la revista *Cuadernos de Bioética*.

La metáfora a la que recurre Francis Bacon a través de la Casa de Salomón le permite al autor (aunque la obra no está completa) exponer su opinión sobre la organización social y el porvenir de la ciencia y de la técnica, mostrando la utopía de un Estado ideal en el que la felicidad de sus ciudadanos descansa en una perfecta organización social, presidida en la toma de las decisiones políticas por científicos y técnicos, como si la resolución de éstos resolviera los de índole social.

Traemos a colación el conocido relato de Francis Bacon porque lo ahí narrado nos ha recordado a uno de los fenómenos que se han producido en el marco de la crisis de salud pública provocada por el coronavirus, la sustitución de la política por la ciencia. Y este fenómeno ha surgido de una doble manera: adelantándose la ciencia a la política en la propuesta de soluciones para alguno de los principales retos a los que nos ha expuesto la pandemia, la necesaria priorización de unos recursos sanitarios escasos para el volumen de la demanda asistencial, y permitiendo la propia política también que sea la ciencia, con carácter general, la que esté presidiendo la toma de decisiones sobre la pandemia.

Este fenómeno de la eclosión de la ciencia, desplazando a la política,

no ha sido el único fenómeno que ha podido observarse en esta crisis sanitaria. También ha tenido lugar otro que resulta de interés destacar por su conexión con el anterior: la transformación generalizada de los problemas en dilemas, de manera que las soluciones se ofrecen como absolutamente extremas.

Un ejemplo casi paradigmático de un problema transformado en dilema durante la pandemia es el de la casi absoluta exclusión del acompañamiento o de la asistencia espiritual durante el proceso de morir de muchos pacientes. Muchos de nuestros conciudadanos han muerto solos y sin asistencia espiritual porque la solución ha sido extrema, dilemática. Se ha partido de una regla general que se ha aplicado de manera taxativa a todos los casos, obviando una mínima reflexión acerca de las posibilidades de haber facilitado un mínimo acompañamiento o asistencia espiritual. ¿Han sido idénticos todos los casos? ¿ha sido el peligro de transmisión del virus el mismo? No lo creemos. Y no pretendemos en modo alguno minusvalorar ni la importancia y letalidad del virus ni, menos aún, la extraordinaria labor del personal sanitario que ha ido con creces más allá de sus deberes profesionales, incluso en el acompaña-

miento y cuidado de dichos pacientes, sino poner dicho déficit en el “debe” de nuestros responsables políticos y gestores.

Como señalara el Comité de Bioética de España en su Declaración sobre el derecho y deber de facilitar el acompañamiento y la asistencia espiritual a los pacientes con Covid-19 al final de sus vidas y en situaciones de especial vulnerabilidad², más allá del esfuerzo que los profesionales sanitarios –cualquiera que sea su estatus– ya están haciendo para paliar esta carencia afectiva, se debe estudiar el modo de permitir el acceso de, al menos, un familiar, sobre todo, en los momentos de la despedida. Y si bien es cierto, como señala el Comité en la misma Declaración, que las circunstancias forzadas por una infección con tan alta contagiosidad y letalidad hacen que sea imperativa la adopción de medidas muy estrictas para prevenir la transmisión de este virus, ello no obsta para que se reflexione sobre el modo de facilitar un entorno más compasivo en el morir de estos pacientes, lo cual forma parte de la auténtica calidad asistencial. En tiempos tan convulsos como los que se han vivido, la re-

² Puede accederse a dicha Declaración a través de la web del Comité, www.comitedebioetica.es

flexión sobre valores debe encontrar un mínimo espacio y no caer en la mera asunción de patrones de conducta que se desentienden de deberes tan esenciales en el ámbito asistencial como los de beneficencia y no maleficencia.

Por lo tanto, no puede negarse que la pandemia nos ha colocado frente a verdaderos dilemas, pero, pese a ello, no podemos transformar toda cuestión a resolver en dilemática, con renuncia a la búsqueda de los cursos de acción intermedios. Dicha generalizada transformación de lo problemático en dilemático está directamente relacionada, como ya anticipábamos antes, con el primer fenómeno que apuntábamos, porque para la ciencia es normal, no así para la política, la ética o el Derecho, que existan dos soluciones extremas, o, mejor dicho, una única respuesta correcta, con exclusión de cualquier propuesta distinta de ésta.

2. Cuando la ciencia se anticipó a la política: una reflexión jurídica

Decíamos en la introducción que este fenómeno de la suplantación en la toma de decisiones de la política por la ciencia se había producido de doble manera, primero, anticipándose ésta y,

después, aceptando o, incluso, promoviendo la primera que la segunda ocupara el papel estelar. Pues bien, la anticipación de la decisión científica a la decisión política se produjo en un momento concreto de la crisis sanitaria, pero un momento que tuvo un notable impacto en la propia opinión pública, provocando lo que, incluso, puede tildarse de crisis bioética dentro de la crisis sanitaria. Y nos referimos a cuando, ante una previsible insuficiencia de los recursos sanitarios, sobre todo, de las medidas de soporte vital en UCI, por el abrupto incremento del número de casos infectados que se preveía que iban a requerirlas, la Sociedad Española de Medicina Intensiva, Crítica y Unidades Coronarias, a través de su Grupo de Bioética, aprobó y dio a conocer a la opinión pública el documento “Recomendaciones éticas para la toma de decisiones en la situación excepcional de crisis por pandemia covid-19 en las unidades de cuidados intensivos”³.

Las *Recomendaciones* quedaban justificadas, según se expone literalmente al inicio, porque “una pandemia global, como la del SARS-COVID-19, puede abrumar la capacidad de las instalaciones

³ Puede accederse al mismo a través de la web, <https://semicyuc.org>

ambulatorias, los departamentos de emergencias, los hospitales y los servicios de medicina intensiva (SMI). Impacta en los recursos disponibles, tanto a nivel de estructuras, de equipamientos y de profesionales, con graves consecuencias en los resultados de los pacientes, de sus familias, de los propios profesionales sanitarios y de la sociedad en general” y “se produce, temporalmente, un desequilibrio entre las necesidades clínicas y la disponibilidad efectiva de los recursos sanitarios”.

Para la sociedad científica, “esta situación excepcional se debe manejar como las situaciones de “medicina de catástrofe”, aplicando una atención de crisis excepcional basada en la justicia distributiva y en la asignación adecuada de los recursos sanitarios”, pariéndose de “un marco de planificación basado en criterios científicos sólidos, en principios éticos, en el estado de derecho, en la importancia de participación del proveedor y en la comunidad, y los pasos que permitan la prestación equitativa, y justa, de servicios médicos a aquellos que los necesiten”. Porque, “ante una pandemia es prioritario el “deber de planificar”. La falta de planificación en situaciones de escasez de recursos puede llevar a la aplicación inapropiada de la situación de crisis, al desperdicio de

recursos, a la pérdida inadvertida de vidas, a la pérdida de confianza y a decisiones innecesarias de triaje / racionamiento”.

Y las *Recomendaciones* ya anticipan que “la situación pandémica puede conllevar un desequilibrio entre las necesidades de ventilación mecánica y los recursos disponibles en la fase más avanzada. Es imprescindible establecer un triaje al ingreso, basado en privilegiar la “mayor esperanza de vida”, y unos criterios de ingreso claros y de descarga de la UCI, basados en un principio de proporcionalidad y de justicia distributiva, para maximizar el beneficio del mayor número posible de personas”.

Como puede deducirse de dicha explicación, en este contexto de “medicina de catástrofe”, debe planificarse la utilización de los recursos, partiendo no solo de criterios científicos, sino también de principios éticos y de las propias exigencias del Estado de Derecho. Las *Recomendaciones* insisten, más adelante, en que “en una situación de pandemia prevalece ... el principio de justicia distributiva y ... se debe tener consciencia de la justa asignación de la distribución de recursos sanitarios limitados”.

Sin embargo, a continuación, las propias *Recomendaciones* establecen como criterios de prioridad en

la asistencia el de los “años de vida ajustados a la calidad (AVAC) o QALY (*Quality-Adjusted Life Year*)”, añadiendo a continuación que “en personas mayores se debe tener en cuenta la supervivencia libre de discapacidad por encima de la supervivencia aislada”. Se afirma también que “cualquier paciente con deterioro cognitivo, por demencia u otras enfermedades degenerativas, no serían subsidiarios de ventilación mecánica invasiva”. Las *Recomendaciones* se cierran con la que realmente ha generado el debate en la opinión pública: “Tener en cuenta el valor social de la persona enferma”.

Al margen de que el citado concepto de “valor social” es extremadamente ambiguo y, sobre todo, poco afortunado, como lo son algunas otras consideraciones que se recogen en dichas Recomendaciones, como sería la exclusión de la aplicación de las medidas de soporte vital a personas mayores de ochenta años, lo que provocó que algún autor entrara en el debate bajo el ilustrativo y cinematográfico título de “No es respirador para viejos”⁴, sin que podamos ahora

afrontar dicho debate para no alterar ni desviar el objeto de nuestro trabajo, lo que las Recomendaciones representan son un ejemplo paradigmático de anticipación y sustitución de la decisión política y jurídica por la ciencia.

Es decir, se produce un previsible contexto de escasez de recursos necesarios no solo para el bienestar de los ciudadanos, sino para garantizar su propia vida y su integridad, y no es la autoridad pública la que establece cómo se reparten dichos recursos sino una sociedad científica. Ello nos debe llevar a preguntarnos cuál es el papel de las sociedades científicas en estos tiempos, en los que no se trata tanto de establecer los criterios técnico-científicos en los que basar una asistencia adecuada, ajustada a la *lex artis*, sino en los que se deben establecer, con carácter previo, los criterios de distribución de unos recursos repentinamente insuficientes. La cuestión en concreto sería, ¿está ética y legalmente facultada una sociedad científica para establecer, no ya unos criterios técnico-científicos de priorización, sino una priorización en el acceso a los mismos?

⁴ Cf. P. DE LORA, “¿No es respirador para viejos? Sobre la “ética del bote salvavidas” y la COVID-19”, *Letras Libres*, 31 de marzo de 2020, en <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/politica/no-es-respirador-vie->

[jos-sobre-la-etica-del-bote-salvavidas-y-la-covid-19](https://www.letraslibres.com/espana-mexico/politica/no-es-respirador-vie-jos-sobre-la-etica-del-bote-salvavidas-y-la-covid-19)

3. ¿Debería una sociedad científica determinar el acceso a la asistencia sanitaria?

Una sociedad científica puede nutrir a la sociedad y a la propia Administración Pública de conocimientos técnicos, pero no establecer la priorización ante una limitación de recursos porque es la propia Constitución la que reconoce en su artículo 43 el derecho a la salud y su protección en un sentido integral, como bien individual y colectivo, añadiendo en su apartado 2 que “compete a los poderes públicos organizar y tutelar la salud pública a través de medidas preventivas y de las prestaciones y servicios necesarios. La ley establecerá los derechos y deberes de todos al respecto”. Así pues, por mandato constitucional, la tutela del derecho a la salud no puede quedar en manos de una asociación de Derecho privado, creada al amparo del derecho que se consagra en el artículo 22 de la Constitución.

Pero es que, junto a dicho mandato constitucional de los poderes públicos de tutelar el derecho a la asistencia sanitaria de los ciudadanos, existe también otro deber constitucional que exige hacerlo respetando la igualdad efectiva. Ello se deriva de las previsiones

contenidas no solo en los artículos 9 y 14 de la Constitución, sino también en el artículo 149.1.1 de la Constitución, que dispone que el Estado tiene competencia exclusiva sobre la regulación de las condiciones básicas que garanticen la igualdad de todos los españoles en el ejercicio de los derechos y en el cumplimiento de los deberes constitucionales. Así se plasmó en la Ley 14/1986 General de Sanidad que establece en su artículo 3.2: “El acceso y las prestaciones sanitarias se realizarán en condiciones de igualdad efectiva”, estando la política de salud, según su apartado 3, “orientada a la superación de los desequilibrios territoriales y sociales”.

El propio Real Decreto-ley 6/2020, de 10 de marzo, por el que se adoptan determinadas medidas urgentes en el ámbito económico y para la protección de la salud pública, dictado en el marco de la crisis del coronavirus y al amparo del estado de alarma, refiriéndose a dicha función de unificación de criterios de priorización, dispone, en modificación de la Ley Orgánica 3/1986, de 14 de abril, de medidas especiales en materia de salud pública, que “cuando un medicamento, un producto sanitario o cualquier producto necesario para la protección de la salud se vea afectado por excepcionales dificultades de

abastecimiento y para garantizar su mejor distribución, la Administración Sanitaria del Estado, temporalmente, podrá: ...b) Condicionar su prescripción a la identificación de grupos de riesgo, realización de pruebas analíticas y diagnósticas, cumplimentación de protocolos, envío a la autoridad sanitaria de información sobre el curso de los tratamientos o a otras particularidades semejantes". Es decir, se faculta expresamente al Ministerio de Sanidad para establecer los correspondientes protocolos de priorización en el acceso a los recursos sanitarios.

Igualmente, el Real Decreto 463/2020, de 14 de marzo, por el que se declara el estado de alarma para la gestión de la situación de crisis sanitaria ocasionada por el COVID-19, dispone en su artículo 12.2 que, si bien las administraciones públicas autonómicas y locales mantendrán la gestión, dentro de su ámbito de competencia, de los correspondientes servicios sanitarios, asegurando en todo momento su adecuado funcionamiento, el Ministro de Sanidad se reserva el ejercicio de cuantas facultades resulten necesarias para garantizar la cohesión y equidad en la prestación del referido servicio.

En todo caso, resulta obvio que la determinación del reparto de los recursos sanitarios es una función

que corresponde a la autoridad sanitaria y más en contextos extremos, en lo que también se debe garantizar el respeto a los derechos fundamentales. Tal decisión tiene naturaleza política y jurídica, no científica. Se trata de un acto normativo administrativo cuya fundamentación deberá atender, entre otros, a los criterios médico-científicos que suministren las sociedades científicas. Pero en modo alguno puede tratarse de una mera decisión científica.

En palabras de Ángel Puyol, la priorización sanitaria no es una cuestión puramente clínica, sino política, y su trasfondo es siempre ético: qué valores morales sustentan el hecho de priorizar a unos pacientes y no a otros. Tales valores pueden tener que ver con la compasión que nos produce el sufrimiento y la gravedad de los enfermos; con el deseo de favorecer a los que más beneficios sanitarios extraerán de los servicios médicos; con la convicción moral de que tenemos que ayudar a los que están peor (tal como definamos 'estar peor': en términos de dolor, de pronóstico, de falta de oportunidades, de dificultad para servir a la comunidad, etcétera); con el deseo moral de responsabilizar a las personas de sus acciones; con la voluntad de dar a cada uno lo que 'se merece' (tal como definamos el

merecimiento); con la voluntad de igualar las oportunidades de llevar una vida saludable; etc⁵.

Las diferentes normas que regulan las prestaciones sanitarias disponen con claridad que la decisión recae sobre la autoridad sanitaria, como no podía ser de otra manera al amparo del referido mandato constitucional. Véase, a título de ejemplo, el artículo 21.1 de la Ley 16/2003, de 28 de mayo, de cohesión y calidad del Sistema Nacional de Salud, el cual dispone que “La cartera común de servicios del Sistema Nacional de Salud se actualizará mediante orden de la persona titular del Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, previo acuerdo del Consejo Interterritorial del Sistema Nacional de Salud. El procedimiento para la actualización se desarrollará reglamentariamente”, añadiendo el siguiente artículo 25.1 que “En el seno del Consejo Interterritorial se acordarán los criterios marco para garantizar un tiempo máximo de acceso a las prestaciones del Sistema Nacional de Salud, que se aprobarán mediante real decreto. Las comunidades autónomas de-

finirán los tiempos máximos de acceso a su cartera de servicios dentro de dicho marco”.

Todo ello se deduce también de la doctrina de los Tribunales. Así, puede verse la Sentencia de la Sala de lo Contencioso-administrativo de la Audiencia Nacional de 31 de mayo de 2000 (ponente: Requero Ibáñez) que dispone que “para la prestación del servicio sanitario la Administración tiene un deber de puesta de medios, pero dispone de unos medios materiales y humanos limitados, medios que gestiona y con los que tiene que atender, en función de la organización sanitaria, a cierto número de beneficiarios. En este contexto la llamada lista de espera es en sí jurídica y como tal tiene su previsión legal. Así se deduce, por ejemplo, del artículo 16.2 de la Ley 4/86, de 25 de abril, General de Sanidad en relación con el artículo 28.2 del RD 521/87, de 15 de abril, sobre Hospitales gestionados por el INSALUD; también se refleja en la OM de 1 de marzo de 1999 o en el Acuerdo 4º de la Resolución de 26 de octubre de 1998; es más, algunas normas autonómicas regulan esa realidad como es la Ley Foral 12/99, de 6 de abril, o la Ley 2/89, de 21 de abril, del Servicio Aragonés de Salud”.

Igualmente, el Tribunal Supremo en su Sentencia de 31 de octubre de

⁵ A. PUYOL, “Ética y priorización en las listas de espera de sanidad”, en *VVAA, Listas de espera ¿Lo podemos hacer mejor?*, Cuadernos de la Fundación Victor Grifols i Lucas, núm. 10, Barcelona 2009, 34-35.

2000 (Ar. 10045), en la que se refiere a la libertad de prescripción del médico, ha venido a reconocer que el ejercicio de la libertad de actuación médica en el ámbito concreto de la prescripción de medicamentos ha de cohonestarse, dentro de un sistema público de protección de la salud, con el principio de uso racional de los medicamentos que consagra nuestro ordenamiento jurídico y que se encuentra auspiciado por la Organización Mundial de la Salud y el Consejo de Europa. Tal límite a la libertad de prescripción viene exigido por el carácter limitado de los recursos económicos para sufragar los productos farmacológicos existentes en el mercado, no pudiendo prescindirse mediante invocación a la libertad de prescripción médica de la realidad social y económica en que se inserta ese modo profesional.

Recuerda el Tribunal Supremo que los derechos, incluso los de reconocimiento constitucional, no son absolutos, y que la libertad de prescripción ha de venir condicionada por el deber de los poderes públicos derivado del artículo 43 de la Constitución de mantener un sistema público de salud, asequible a todos en condiciones de igualdad. El uso racional de los medicamentos en el Sistema Nacional de Salud, de la que forma

parte su financiación pública, es una exigencia lógica de un sistema público que, en defensa de los intereses generales, ha de buscar el equilibrio entre la racionalización del gasto, la limitación de los recursos, la gravedad de las patologías, la necesidad de ciertos colectivos y la utilidad terapéutica y social de los medicamentos.

En similares términos se ha expresado la Sentencia del Tribunal Constitucional en la que se enjuicia la constitucionalidad del Real Decreto-ley 16/2012, por el que se implementaron diferentes medidas de racionalización del gasto sanitario, empezando por la propia definición de la condición de beneficiario del sistema público de salud. Pues bien, el Tribunal Constitucional en fecha 21 de julio de 2016, declaró que el legislador posee una destacada libertad de configuración del derecho consagrado en el artículo 43.2 de la Constitución, dada la ubicación sistemática de este precepto de conformidad con lo dispuesto en el artículo 53.3. La sostenibilidad del sistema sanitario público impone a los poderes públicos la necesidad de adoptar medidas de racionalización del gasto sanitario, necesarias en una situación caracterizada por una exigente reducción del gasto público, de manera que las administraciones públicas

competentes tienen la obligación de distribuir equitativamente los recursos públicos disponibles y favorecer un uso racional de este Sistema (con cita del ATC 96/2011, de 21 de junio, FJ 6).

Así pues, si bien la sociedad científica, al amparo de la libertad profesional de los médicos, que consagra la propia Constitución, puede fijar cuáles son los criterios que determinan que tal libertad se ejerza adecuadamente de conformidad con las exigencias de la *lex artis*, ello no supone que pueda subrogarse funciones de organización de las prestaciones públicas de salud que únicamente pueden corresponder a los poderes públicos. La libertad de actuación médica, y, por ende, las facultades de las sociedades científicas deben ser interpretadas de conformidad con el deber que los poderes públicos tienen de mantener un sistema público de salud según se deriva del artículo 43 de la Constitución. Interpretar la libertad de actuación médica, es decir, el derecho consagrado en el artículo 35 de la Constitución de conformidad con tal deber que establece el artículo 43 no es limitar el derecho sino delimitar su contorno de eficacia dentro de un sistema público de salud. La libertad profesional del médico y de las asociaciones científicas que representan a las dife-

rentes especialidades se encuentra delimitada constitucionalmente por la previsión contenida en el artículo 43.

Este es el criterio, como no podía ser de otra manera, que defienden las propias sociedades científicas, sirviendo de ejemplo los Estatutos de la Federación de Asociaciones Científico Médicas de España (FACME) cuando, en relación a los fines de la Federación, señala en su artículo 3 que “Los fines de la Federación, siempre dentro de un contexto que suponga un mejor desarrollo y protección de los principios básicos y esenciales de la medicina, son: ... c) Intervenir ante los organismos pertinentes responsables de la educación, planificación y gestión sanitarias, con el fin de colaborar en garantizar el derecho constitucional a la protección de la Salud de todos los ciudadanos sin discriminaciones, sin perjuicio del derecho de las sociedades a comparecer por sí mismas, si procediere y así estimasen conveniente”⁶.

En palabras de Pemán Gavín, la posición jurídica del ciudadano en relación con el acceso a las prestaciones sanitarias reconocidas está

⁶ Puede accederse a dichos Estatutos a través de la página web de FACME, en <http://facme.es/informacion/estatutos/>.

sólidamente construida y queda configurada con todas las características del derecho subjetivo plenamente accionable en vía administrativa y jurisdiccional⁷. Por tanto, la limitación o suspensión del derecho a la asistencia sanitaria que supone la priorización de la asistencia, ya sea a través de la lista de espera quirúrgica, del triaje en urgencias o de la decisión acerca de qué pacientes y cuáles no tienen acceso a las UCIs o a determinadas medidas de soporte vital en el contexto de una pandemia no es un acto de naturaleza científica o médica, sino un acto necesariamente jurídico y que, como tal, debe estar previsto y regulado normativamente. Cuestión distinta es que dicho acto pueda adoptarse al margen de un criterio científico o sin atender a razones de índole médica, porque como tal acto jurídico debe estar fundamentado no solo en la racionalidad formal (véase, sustancialmente, el principio de proporcionalidad) sino también en la racionalidad material.

⁷ P. GAVÍN, J., "Las prestaciones sanitarias públicas: configuración actual y perspectivas de futuro", *RAP*, n. 156, septiembre-diciembre 2001, 115.

4. Cuando la política dio el protagonismo a la ciencia: una reflexión ético-política

Más allá de las citadas *Recomendaciones*, la aparición de la ciencia como protagonista estelar en la toma de decisiones frente a la pandemia se ha producido con carácter general en sede política. Las referencias a los expertos, a lo que defienden o proponen los científicos y los técnicos, han sido permanentes en las comparecencias de las autoridades públicas. Incluso, muchas de dichas comparecencias han estado presididas, no por responsables políticos, sino por los propios expertos. De este modo, se ha producido una aparente sustitución de la política por la ciencia, lo que creemos que nos obliga a reflexionar sobre cuál es el papel de la ciencia y cuál es el de la política desde una perspectiva más amplia a la que hemos desarrollado en el apartado anterior.

En todo caso, no se trata de un debate nuevo ni en la filosofía, ni en la ética ni en el propio Derecho público. En relación con el Derecho, José Esteve Pardo ha dedicado varios años de su más reciente investigación académica a dicha cuestión. Y así, denuncia que el carácter expansivo de la actividad científica y tecnológica no puede ir en detrimento del carác-

ter jurídico-político de la toma de decisiones por parte de las autoridades públicas. Son funciones de distinto contenido las que se encomiendan a los poderes científico y político. El poder científico tiene funciones de información, dictamen y, en definitiva, valoración de riesgos, pero no de decisión. La legitimación científica, por el conocimiento experto y especializado, no alcanza así al poder decisorio, que corresponde a las instancias públicas que tengan atribuidas –por determinación constitucional en último término– tales funciones⁸.

Esteve Pardo añade que, más relevante tal vez que las determinaciones constitucionales sobre las funciones de la ciencia y el Derecho, es la diferencia natural y de objetivos de estos dos poderes. Si a la ciencia no le compete la adopción de decisiones, ello no es sólo por falta de legitimación sino, sobre todo, porque ella misma no pretende decidir. No podemos esperar decisiones de la ciencia. No es solo que la ciencia es prudente por naturaleza, sino que sus investigaciones, sus informes, sus resultados frecuentemente

expresados en probabilidades, en términos relativos, están permanentemente abiertos a la discusión y la controversia. Existen controversias científicas no resueltas en torno a muchos de los riesgos para la salud que son hoy objeto de debate político y social, y sobre los cuales el Derecho, las instancias y órganos habilitados para ello, deben adoptar importantes decisiones. Esa facultad y obligación de decidir del Derecho, concluye, son al mismo tiempo la grandeza y la servidumbre del Derecho y de sus operadores⁹.

Daniel Innerarity nos recuerda que una democracia es un sistema en el que no son los expertos quienes tienen la última palabra, sino la ciudadanía, lo que se traduce en el hecho de que por encima de la administración están los políticos, es decir, quienes nos representan¹⁰. Pero para dicho autor el problema no solo es de legitimidad, sino también de autoridad y complejidad. Delegar la toma de decisiones políticas en los expertos puede resultar un recurso persuasivo, pero no parece ni que éstos tengan suficiente autoridad cuando sus opiniones son fácilmente contestables

⁸ J. ESTEVE PARDO, "Ciencia y Derecho ante los riesgos para la salud. Evaluación, decisión y gestión", *Documentación Administrativa*, nn. 265-266, enero-agosto 2003, 142.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ D. INNERARITY, *Una teoría de la democracia compleja. Gobernar en el siglo XXI*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2020, p. 189.

desde la propia ciencia ni paradójicamente reducen la complejidad del problema a resolver, antes al contrario, lo aumentan al producir mayor imponderabilidad y contingencia¹¹.

En el ámbito de la Bioética, Diego Gracia Guillén ha llevado a cabo una crítica similar bajo el término de la falacia tecnocrática. Y así nos dice que dicha falacia reduce los problemas éticos a meros problemas técnicos, trasladando, incluso, la gestión del propio poder a los expertos, de manera que éstos no solo tendrán la capacidad de gobernar su propio sector productivo sino, más allá, la sociedad en general¹². Para Gracia Guillén, esta forma de ejercicio del poder es una herencia del positivismo, donde los fenómenos morales son meras cuestiones de hecho, de modo que la ética queda disuelta en la ciencia o en la técnica. En esta tecnocracia moral todo conflicto moral será un problema técnico mal planteado y peor resuelto, siendo su máxima expresión la teoría de la elección racional¹³.

A través de esta referencia a la teoría de la elección racional podemos, además, conectar el fenóme-

no que estamos ahora analizando con el otro fenómeno que también hemos comentado que se ha producido durante la pandemia, como es el sesgo del dilematismo en expresión que hemos tomado de Diego Gracia Guillén. Así es, la teoría de la elección racional supone una aproximación puramente dilemática a los problemas morales de manera que de los dos posibles cursos de acción habría que optar por el correcto, que coincidiría con el más altamente probable o con el que tiene mayor posibilidad de éxito, y excluir el que no lo es, no existiendo alternativas a las soluciones extremas.

También se ha referido a esta confusión entre política y ciencia, con palabras muy elocuentes, la Pontificia Academia para la Vida (PAV), en su Nota sobre la emergencia Covid-19, bajo el título de Pandemia y Fraternidad Universal, de 30 de marzo de 2020. En la Nota, la PAV advierte de que “las decisiones políticas tendrán ciertamente que tener en cuenta los datos científicos, pero no pueden reducirse a este nivel. Permitir que los fenómenos humanos se interpreten sólo sobre la base de categorías de ciencia empírica sólo producirían respuestas a nivel técnico. Terminaríamos con una lógica que considera los procesos biológicos como determinantes

¹¹ *Ibid.*, 256.

¹² D. GRACIA GUILLÉN, *Bioética mínima*, Triacastela, Madrid 2019, 37-38.

¹³ *Ibid.*, 38.

de las opciones políticas, según el peligroso proceso que la biopolítica nos ha enseñado a conocer. Esta lógica tampoco respeta las diferencias entre las culturas, que interpretan la salud, la enfermedad, la muerte y los sistemas de asistencia atribuyendo significados que en su diversidad pueden constituir una riqueza no homologable según una única clave interpretativa tecnocientífica¹⁴.

Así pues, nuestras democracias que se mueven en las movedizas arenas de lo que Ulrich Beck tildara de sociedad del riesgo¹⁵ han de enfrentarse a nuevos retos complejos y en los que la ignorancia ocupa un gran protagonismo. Sin embargo, la nueva democracia del conocimiento no supone el gobierno por sistemas expertos, sino mediante la integración de

dichos sistemas en procedimientos de gobierno más amplios. La ciencia no es el proceso de formulación de políticas, sino solo una parte de él¹⁶.

Concluimos. Parece que la política ha podido redescubrir, inintencionadamente, una magnífica herramienta de control social, muy superior al dinero o, como describiera gráficamente hace unos años Lipovetsky, al propio mercado de consumo: la salud. Y, por tanto, la cuestión clave que debería observarse y sobre la que habrá que reflexionar en los próximos meses y que nos sirve para concluir con nuestro trabajo es si la biopolítica, en los términos de Foucault, ha venido o no para quedarse, cual isla de Bensalem con su Casa de Salomón, como soñara Francis Bacon en su *Nueva Atlántida*. ■

¹⁴ PONTIFICIA ACADEMIA PARA LA VIDA, *Pandemia y Fraternidad Universal*, Ciudad del Vaticano 2020, 4. Puede accederse a dicha Nota a través de la web de la Pontificia Academia, en www.academyforlife.va

¹⁵ Cf. U. BECK, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona 1998.

¹⁶ Anthony King en cita de Peter Gluckman. Cf. A. KING, "Science, politics and policymaking. Even though expert knowledge has become indispensable for policymaking, providing scientific advice to governments is not always easy", *EMBO Rep* 17/11 (2016), 1510-1512.

Bioética y cáncer

Rafael Amo Usanos (ed.)

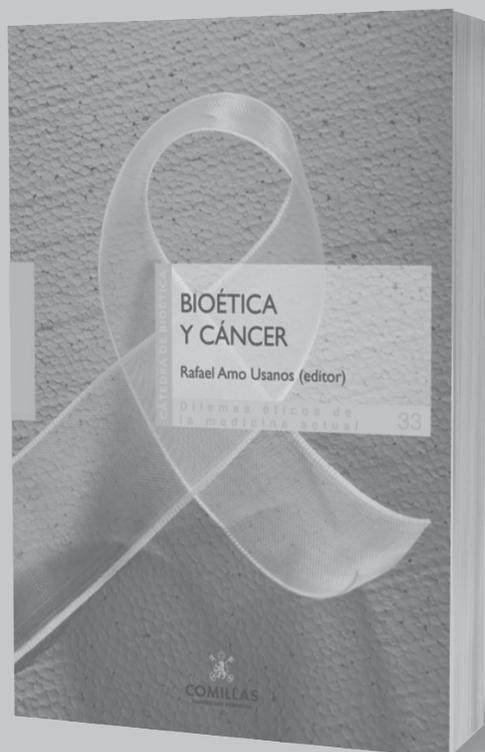
Este libro aborda los problemas fundamentales de la bioética en el caso concreto del cáncer (la autonomía del paciente, el consentimiento informado, la relación sanitario paciente, etc...), integrando varios modelos bioéticos: desde el principialismo hasta la ética narrativa, pasando por la ética del cuidado o de la responsabilidad y de la solidaridad.



Bioética y cáncer

Ettore Rocca

ISBN: 978-84-8468-833-4
Universidad Pontificia Comillas
2020.



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

«Querida Amazonia»

La emergencia de una hermenéutica genético-inductiva y la inculturación teológico-cultural de la doctrina

Rafael Luciani

Universidad Católica Andrés Bello - Boston College
E-mail: lucianir@bc.edu

Recibido: 16 de marzo de 2020

Aceptado: 13 de junio de 2020

RESUMEN: Francisco ha impulsado el inicio de un proceso de recepción creativa del Concilio Vaticano II. Más que reformar estructuras eclesiales, ha buscado *convertir mentalidades* y redireccionar los *modos de proceder* institucionales a la luz de un modelo de Iglesia misionera y sinodal¹. Podemos hablar de una *Iglesia en transición*, caracterizada por la coexistencia de distintos modelos eclesiológicos que han hecho resurgir debates en torno a las hermenéuticas de las afirmaciones conciliares y la evolución del magisterio. En esta encrucijada se situaron las discusiones sobre la nueva Exhortación Apostólica “Querida Amazonia” (QA). En este espacio, queremos ofrecer algunos criterios de interpretación del proceso sinodal y de la recepción que se inicia en esta nueva hora para la Iglesia latinoamericana.

PALABRAS CLAVE: Papa Francisco; Querida Amazonia; sinodalidad; reforma de la Iglesia; ministerios; inculturación; *virī probati*; Concilio Vaticano II; CELAM; Iglesia en América Latina.

“Querida Amazonia”

The emergence of a genetic-inductive hermeneutics and the theological-cultural inculturation of the doctrine

ABSTRACT: Pope Francis has promoted the beginning of a process of creative reception of Vatican II. Rather than reforming ecclesial structures, he sought to convert mentalities and redirect institutional modes of procedure in the light of a model of the missionary and synodal Church. We can speak of a Church in transition, characterized by the coexistence of different ecclesiological models that have given rise to debates about the hermeneutics of the Council’s statements and the evolution of the magisterium. The discussions on the new Apostolic Exhortation “Querida Amazonia” (QA) took place at this crossroads. In this space, we would like to offer some criteria for the

¹ Cf. CTI, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 2018, 53.

interpretation of the synodal process and the reception that begins in this new hour for the Latin American Church.

KEYWORDS: Pope Francis; Dear Amazonia; synodality; church reform; ministries; inculturation; *virī probati*; Vatican Council II; CELAM; Church in Latin America.

1. **“No todas las discusiones doctrinales, morales o pastorales deben ser resueltas con intervenciones magisteriales” (AL 3)**

Francisco suele aportar claves de lectura e interpretación al inicio de sus Exhortaciones. En *Amoris laetitia* (AL) se aprecia la emergencia de una hermenéutica *genético-inductiva* del magisterio a la luz de las relaciones entre las *Iglesias locales* y las *culturas*. Para el Papa, la inculturación de la doctrina precede a la formulación de leyes universales, ya que “las culturas son muy diferentes entre sí y todo principio general [...] necesita ser inculturado si quiere ser observado y aplicado” (AL 3). Así lo explica:

“Recordando que *el tiempo es superior al espacio*, quiero reafirmar que *no todas las discusiones doctrinales, morales o pastorales deben ser resueltas con intervenciones magisteriales*. Naturalmente, en la Iglesia es necesaria una unidad de doctrina y de praxis, pero ello no impide que subsistan diferentes maneras de interpretar algunos

aspectos de la doctrina o algunas consecuencias que se derivan de ella (...). En cada país o región se pueden buscar soluciones más inculturadas, atentas a las tradiciones y a los desafíos locales, porque «las culturas son muy diferentes entre sí y *todo principio general [...] necesita ser inculturado si quiere ser observado y aplicado*» (AL 3).

Esta perspectiva abre paso a la *evolución teológico-cultural de la doctrina* como consecuencia de los procesos de *inculturación* en cada Iglesia local. De ahí que sea de suma importancia comprender el criterio que aporta *Amoris Laetitia* al sostener que “*no todas las discusiones doctrinales, morales o pastorales deben ser resueltas con intervenciones magisteriales*”. No sólo las morales. También las doctrinales. La razón se encuentra en el mismo texto: “*todo principio general [...] necesita ser inculturado si quiere ser observado y aplicado*”¹.

¹ Esta hermenéutica *genético-inductiva* también aparece en relación con el magisterio social: “en lo que respecta a las cuestiones sociales, esto se puede

La inculturación es la clave fundamental para comprender la génesis de la vida eclesial –o *eclesio-génesis*–, y se realiza a partir de la iniciación de *procesos*, más no por la vía de las reformas estructurales ni por la declaración de principios. Por ello, el magisterio de Francisco concede primacía al ejercicio de discernimiento y la evolución de los modelos teológico-culturales que sostienen tanto a la doctrina como a las estructurales eclesiales. Lo explica aludiendo al principio según el cual “el tiempo es superior al espacio” (*Evangelii gaudium* 222), porque “darle prioridad al tiempo es ocuparse de *iniciar procesos más que de poseer espacios*. El tiempo rige los espacios, los ilumina y los transforma en eslabones de *una cadena en constante crecimiento, sin caminos de retorno*” (EG 223). Por tanto, “el objetivo de estos procesos participativos no será principalmente la organización eclesial, sino *el sueño misionero de llegar a todos*” (EG 31).

Esta lógica de los *procesos* define al estilo de magisterio de Francisco. Los procesos son siempre transversales, lo cual significa que la evolución de un aspecto puntual afecta al resto en virtud del princi-

pio según el cual “todo está conectado” (*Laudato Sí* 91). No podemos hablar de la relación con Dios sin el otro/a y sin la naturaleza, como tampoco podemos hablar de ecología integral o de inculturación si no se encuentran *canales y caminos eclesiales locales* que deriven también en *nuevos ministerios* que afecten al *modo de ser* Iglesia en su totalidad.

Esta hermenéutica que va emergiendo en el magisterio de Francisco tiene raíces hondas en su experiencia como jesuita. Se puede trazar desde los inicios de su pontificado a la luz de dos criterios: la opción por los procesos de *discernimiento* antes que la imposición de una rigidez doctrinal, y la noción del *pensamiento como realidad incompleta y abierta*. Así lo explicó él mismo en el 2013, durante una entrevista concedida a Antonio Spadaro SJ:

“el estilo de la Compañía no es la discusión, sino el *discernimiento*, cuyo proceso supone obviamente discusión. El aura mística *jamás define sus bordes, no completa el pensamiento*. El jesuita debe ser persona de *pensamiento incompleto, de pensamiento abierto*”².

constatar en el *desarrollo de la doctrina social de la Iglesia*, que está llamada a enriquecerse cada vez más *a partir de los nuevos desafíos*” (*Laudato sí* 63).

² ANTONIO SPADARO, *Entrevista al Papa Francisco*, *L'Osservatore Romano* (Ed. Esp), año XLV, 39 (27 de septiembre de 2013).

La conjunción de estos criterios está a la base de su comprensión de la evolución teológico-cultural de la doctrina. Francisco entiende que, aún cuando toda declaración será incompleta y abierta, se debe buscar una “unidad profunda o superior” (EG 226-230), sea en lo sociocultural como en lo eclesial. Esta unidad superior se encuentra buscando una nueva alternativa ante dos opciones, una “tercera manera, la más adecuada, de situarse ante el conflicto. Es aceptar sufrir el conflicto, resolverlo y *transformarlo en el eslabón de un nuevo proceso*” (EG 228). Todo proceso debe llevar a otro proceso, pues el discernimiento “jamás define bordes”.

El Papa aplica esta misma lógica al hacer su lectura de las distintas posiciones eclesiológicas y ministeriales que entraron en conflicto durante el Sínodo para la Amazonia:

“la verdadera respuesta a los desafíos de la evangelización está en la superación de las ‘dos propuestas’, *encontrando otros caminos mejores, quizás no imaginados*. El conflicto se supera en *un nivel superior* donde cada una de las partes, sin dejar de ser fiel a sí misma, se integra con la otra en una nueva realidad. Todo se resuelve «en *un plano superior* que conserva en sí las virtualidades valiosas de las polaridades en

pugna». De otro modo, el conflicto nos encierra, ‘perdemos perspectivas, los horizontes se limitan y la realidad misma queda fragmentada’” (QA 104).

La tercera vía, la que el Papa entiende como solución, pasa por la búsqueda de *un nuevo eslabón que genere otro proceso*. Se trata de una hermenéutica abierta, que nunca cierra temas, sino que los abre a nuevos procesos que lleven a un nuevo *eslabón* superador de los anteriores, con el reto de pensar, incluso, lo *aún no imaginado*. En fin, para Francisco, los procesos llevan siempre a otros procesos o “nuevos eslabones” (EG 223), “duros y prolongados” (EG 24), “inacabados y llamados a crecer” (AL 218), realizados durante un “camino largo” (EG 225), porque “se trata de generar procesos más que de dominar espacios”, tanto intelectuales como existenciales (AL 261).

El riesgo puede estar, sin embargo, en reducir el discernimiento a las posiciones en conflicto dentro del Aula Sinodal, sin tomar en cuenta ni reconocer la *autoridad teológica* de los procesos sinodales en todo su conjunto, vinculando los diversos eslabones. Sólo si los procesos previos de escucha son *vinculantes* a las discusiones de los padres sinodales y a las decisiones del primado, entonces podrán derivar en una nueva *eclesiología sinodal* capaz

de representar a todo el Pueblo de Dios. Es el pueblo entero, en su *totalidad*, quien no se equivoca cuando cree (EG 119). Por ello, no se trata de escuchar sólo la voz de los obispos, sino del *sensus ecclesiae*. No se puede reducir la sinodalidad a un Sínodo, ni entender al Sínodo como la figura más lograda de la sinodalidad. Por ello, la situación actual, en aras a una reforma eclesial, requiere avanzar en la aceptación de una unidad coherente y vinculante entre el *sensus fidei fidelium* y el *depositum fidei*. De otro modo, no se superará el modelo hasta ahora más reinante, piramidal y clerical, que sigue impidiendo *nuevos caminos* que favorezcan la construcción de una Iglesia sinodal.

2. “Una armoniosa, creativa y fructífera recepción de todo el camino sinodal” (QA 2)

A la luz de lo expuesto, el Sínodo para la Amazonia ha de ser leído como un *evento procesual abierto*. La *Exhortación* no puede ser leída como un texto aislado sin relación alguna con todo el proceso presinodal, el acontecimiento vivido en Roma durante la etapa de su celebración y el inicio del camino post-sinodal. Una lectura *interconectada* del Sínodo para la Amazonia (pre-durante-post), el *Documento*

Final del Sínodo y la nueva *Exhortación Pastoral “Querida Amazonia”* es fundamental, sabiendo que esta relación puede abrir una “nueva fase” en la recepción del pontificado de Francisco, antes que cerrarla o acabarla. Una fase en la que pudiera estar apareciendo el inicio del *principio de la evolución teológico-cultural de la doctrina*. Están dados los elementos para avanzar en esta dirección si se asume, con autoridad, una lectura interconectada que sea vinculante entre los distintos *eslabones* de todo el proceso sinodal.

La lectura de la *Exhortación* se sitúa, pues, en el marco de una *hermenéutica circular* entre el “Documento Final del Sínodo” (DF) y la “Exhortación Apostólica” (QA)³. Esta clave la ofrece en los primeros números de la *Exhortación*. Ahí

³ Algunos han entendido que ha sucedido un quiebre del actual pontificado paragonado a lo que ocurrió con *Humanae vitae* (1968) durante el pontificado de Pablo VI. Otros han hablado de la hora oscura de América Latina que ha traicionado a la *sinodalidad*. En ambos casos corremos el riesgo de leer el magisterio de Francisco con los criterios y estilos de los pontificados anteriores, sin valorar la novedad *genético-inductivo* de la hermenéutica que emerge, y la primacía a las Iglesias locales y a sus procesos propios de inculturación, con la consecuente evolución teológico-cultural de la doctrina.

dice que el texto de la Exhortación no sustituye al *Documento Final del Sínodo* (QA 2), sino que *lo asume* (QA 3) e invita, no sólo a *leerlo íntegramente* (QA 3), sino a *aplicarlo* (QA 4).

Independientemente de las interpretaciones que se puedan hacer, el Papa introduce una *circULARidad hermenéutica* entre el peso de un *Documento Final* de un Sínodo regional y el *Magisterio* pontificio que le sigue, al punto de llamar a *aplicar* un documento sinodal en el marco de una *“armoniosa, creativa y fructífera recepción de todo el camino sinodal”* (QA 2). En este proceso de recepción, la Exhortación pasa a ser *un eslabón más* (QA 2)⁴. Es importante notar que esta misma hermenéutica –entre el Documento Final de un Sínodo y la Exhortación Post-Sinodal– ya aparece, aunque incipientemente, en *Christus Vivit* 4, y es explicada,

⁴ “Con esta Exhortación quiero expresar las resonancias que ha provocado en mí este camino de diálogo y discernimiento (...). No desarrollaré aquí todas las cuestiones abundantemente expuestas en el Documento conclusivo. *No pretendo ni reemplazarlo ni repetirlo*. Solo deseo aportar un breve marco de reflexión que encarne en la realidad amazónica una *síntesis* de algunas grandes preocupaciones que ya expresé en mis documentos anteriores y que ayude y oriente a una *armoniosa, creativa y fructífera recepción de todo el camino sinodal”* (QA 2)

con mayor claridad, en su reciente mensaje para la Jornada Mundial de la Juventud 2020⁵.

El Sínodo para la Amazonía no terminó, pues, con la Exhortación Post-Sinodal, ni la Exhortación manifiesta una posición unidireccional ante todo lo discutido y aprobado en el Sínodo. Para Francisco, avanzar o no, requerirá de un involucramiento de “todo el Pueblo de Dios” en los caminos abiertos. De ahí que diga, casi como un grito: “Dios quiera que toda la Iglesia se deje enriquecer e interpelar por ese trabajo, que *los pastores, consagrados, consagradas y fieles laicos de la Amazonía se empeñen en su aplicación”* (QA 4). Esto deja abierta la puerta, según se defina la interacción entre los distintos sujetos que conforman el *pueblo de Dios* –pastores, consagrados/as, laicos/as–, a un discernimiento en conjunto que lleve a su aplicación (QA 4). Una tarea que

⁵ “Como podéis comprobar, el verbo común en los tres temas es *levantarse*. Esta expresión asume también el significado de resurgir, despertarse a la vida. Es un verbo recurrente en la *Exhortación Christus vivit* (*Cristo Vive*), que os he dedicado después del Sínodo de 2018 y que, *junto con el Documento Final*, la Iglesia os ofrece como un faro para iluminar los senderos de vuestra existencia”. Papa Francisco, *Mensaje 35 para la Jornada Mundial de la Juventud 2020* (11 de febrero de 2020).

exigirá, aún con mayor precisión, definir lo que es y cómo se ejerce la sinodalidad en la vida de la Iglesia.

En la primera etapa del proceso la sinodalidad se dio y se logró aplicar y madurar el *método genético-inductivo* de esta hermenéutica de un modo impecable, de abajo hacia arriba, siguiendo una eclesiología del Pueblo de Dios. Además, se consolidó el criterio de *evolución teológico-cultural* de la doctrina. Sin embargo, aún no se ve madurada la *diferencia entre Sínodo y sinodalidad*, lo cual provoca, en este caso, una especie de *ruptura* entre el proceso pre-sinodal y el actual post-sinodal en cuanto al aporte eclesiológico, mientras que en lo ecológico y sociocultural sí se reconoció al territorio como lugar teológico. Cabe la pregunta, entonces, si el *sensus fidei fidelium* vale sólo para la dimensión ecológica, excelentemente desarrollada y acogida, y no para la eclesiológica cuyo reconocimiento y asunción implicaría la necesidad de emprender una reforma estructural y no solamente de las mentalidades. Especialmente en relación con la teología de los ministerios y carismas eclesiales.

3. “Una nueva pastoral de conjunto con prioridades diferenciadas” (QA 97)

La Iglesia de América Latina tiene ahora el *reto* de hacer avanzar o no la recepción de todo el *proceso sinodal* (QA 2). Por ello, vivimos una etapa crucial que medirá si nuestra Iglesia regional está a la altura de asumir este desafío y hace caso al llamado a “desbordarse” que hiciera el Papa en el Aula Sinodal para avanzar en la formulación de una eclesiología que responda a “una nueva cultura eclesial marcadamente laical” (QA 94), antes que clerical.

Para comprender el estilo eclesial que pueda estar avizorando Francisco, podemos mencionar su discurso con ocasión del 40 aniversario de Puebla⁶, que coincidió con el inicio del Sínodo. Ahí habló del Concilio, señaló a *Evangelii nuntian-di* en relación con el camino sinodal emprendido por Pablo VI⁷, y men-

⁶ Papa Francisco, *Congreso Internacional con ocasión del 40 aniversario de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla* (3 de octubre de 2019).

⁷ Francisco recuerda lo que aconteció entre el magisterio de Pablo VI y el magisterio de la Iglesia latinoamericana. Así como *Medellín* hizo una recepción de *Populorum progressio*, especialmente en cuanto a la promoción humana (PP 20), Pablo VI introduce la *opción por los pobres*

cionó a las Conferencias de *Puebla* y *Aparecida* refiriéndose al magisterio Latinoamericano. En esta cadena, dice Francisco, se encuentran las raíces de *Evangelii gaudium*, la visión programática de su pontificado. A su vez, reafirmó que no podemos pasar por alto la eclesiología del Pueblo de Dios de *Puebla* y reconoció la labor profética de Gustavo Gutiérrez, fundador de la teología de la liberación.

Francisco recoge esta misma línea de recepción en *Querida Amazonia* (QA 61). Cita a “Medellín”, símbolo de una *Iglesia fuente* que representó un nuevo modelo eclesial a la luz de la opción por los pobres; luego se refiere a “Santo Domingo” que fue la Conferencia que aportó la noción de *conversión pastoral* y un modelo eclesial de comunidad de comunidades; si-

hecha en *Medellín* en la tríada Evangelización, Justicia y Liberación que aparece en la *II Asamblea General del Sínodo de los Obispos sobre la Justicia en el Mundo* en 1971. El tema será asumido nuevamente en la *III Asamblea General del Sínodo de Obispos* en 1974 bajo el lema “La evangelización del mundo contemporáneo”. El fruto de esta recepción del magisterio latinoamericano en Pablo VI queda incorporado en el magisterio universal en 1975 en *Evangelii nuntiandi*. En Francisco se aprecia esta misma circularidad en la que el magisterio latinoamericano nutre al magisterio universal, especialmente en la visión eclesiológica de *Aparecida* y *Evangelii gaudium*.

gue con “Puebla” que reafirmó la opción por los pobres y la opción por los jóvenes; y, finalmente, se refirió a “Aparecida”, que propone un modelo de Iglesia *discípula-misionera* y *en salida*, como aparece en *Evangelii gaudium*.

Al analizar esta serie de eslabones podemos sostener que, lo que ha hecho de América Latina una *Iglesia fuente*, ha sido su aporte a la eclesiología. Luego del Concilio, la novedad latinoamericana estuvo en haber traducido la *opción por los pobres* en el modelo de una *Iglesia pobre y para los pobres* como concreción de la eclesiología del Pueblo de Dios. Este mismo reto se presenta hoy en *Querida Amazonia*, cuyo llamado a la *conversión ecológica integral* debe aún traducirse en una *nueva eclesiología*, la de una *Iglesia Sinodal*⁸ llamada a repensar la *ministerialidad*, inculturada y pluriforme, y a la luz del modelo eclesial *Pueblo de Dios* como se manifiesta en el *Documento Final del Sínodo*.

La actual fase del pontificado de Francisco deriva de un proceso de *eclesiogénesis* que supone la asunción de distintos niveles de *conversión* que convergen entre sí: la

⁸ Cf. Francisco, *Discurso en la Conmemoración del 50 Aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* (17 de octubre de 2015).

conversión pastoral, que representa la raíz genuinamente latinoamericana de la recepción conciliar; la *conversión sinodal*, que expresa la continuidad y profundización de la letra y el espíritu del Concilio; la *conversión ecológica* que abre la Iglesia a una nueva relación con el mundo de modo intercultural e interdisciplinar; y la *conversión cultural* que propone procesos de inculturación decolonial. Pero estas conversiones tendrán sentido cuando den forma a *un nuevo modo de ser Iglesia* que se traduzca en una *conversión ministerial*.

Este es el horizonte teológico-cultural y pastoral que marca una nueva hora para la Iglesia latinoamericana después del Sínodo para la Amazonia. Lo complejo es que aún no está el nuevo modelo, porque nos encontramos en una fase eclesial de transición. Francisco habla de lo “aún no imaginado” (QA 104). Vivimos inmersos en una tensión entre el viejo modelo predominante, basado en una *cultura eclesial clerical y monocultural* que ha fracasado, y otro modelo apenas emergente, llamado a construir lo que será una *cultura eclesial laical*, que aún no encuentra el modo y la forma de responder ante los nuevos retos pastorales.

Un elemento importante para considerar es el llamado que hace la *Exhortación* a crear un nuevo orga-

nismo eclesial regional (QA 97). Esta estructura será clave para forjar una unidad entre la *conversión ecológica integral* y la *conversión eclesiológica ministerial*. Si esta conjunción se da, se podrá hablar de una *Iglesia con rostro amazónico* (QA 61,77,94) porque la finalidad propia de la nueva estructura eclesial está en articular e implementar “una *pastoral de conjunto con prioridades diferenciadas*” (QA 97), lo cual supone rescatar la autoridad de las Iglesias locales. Los procesos de discernimiento teológico-culturales deben ayudar a formular e implementar “nuevos ministerios” y “ritos propios” (QA 82). Por esta vía se podrá responder *pastoralmente* a los nuevos desafíos socioculturales de la región.

En el marco de una eclesiología de las Iglesias locales, y no universalista, se ubica este nuevo organismo llamado a constituirse entre las “Iglesias locales de diversos países sudamericanos”. Pedido que había sido hecho en el 2007 por los obispos reunidos en la Conferencia de *Aparecida*, como lo expresa Francisco:

“Aliento la profundización de la tarea conjunta que se realiza a través de la REPAM y de otras asociaciones, con el objetivo de consolidar lo que ya pedía *Aparecida*: «establecer, entre las iglesias locales de diversos países suda-

americanos, que están en la cuenca amazónica, una pastoral de conjunto con prioridades diferenciadas». Esto vale especialmente para la relación entre las Iglesias fronterizas” (QA 97).

Podemos afirmar, pues, que estamos ante el *inicio* de una *nueva hora de la Iglesia en América Latina*, que se presenta como oportunidad y reto porque nada ha sido “cerrado”. “El camino de recepción de todo el proceso sinodal continúa” (QA 2-4) pero se resitúa ahora en la responsabilidad y la *parresia* que tengan las *Iglesias locales* de la región. Aquí será determinante la visión que impulse el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), valiéndose de la tradición y la madurez de la Iglesia latinoamericana como *Iglesia fuente*.

4. **“Una forma encarnada de llevar adelante la organización eclesial y la ministerialidad” (QA 85)**

Hemos insistido que *Querida Amazonia* representa un magisterio abierto y en proceso que invita a abrir caminos “aún no imaginados” (QA 104), que se traduzcan en una nueva *ministerialidad* a partir de los procesos de *inculturación* de cada Iglesia local. Por ello,

“la inculturación también debe desarrollarse y reflejarse en una *forma encarnada de llevar adelante la organización eclesial y la ministerialidad*. Si se incultura la espiritualidad, si se incultura la santidad, si se incultura el Evangelio mismo, *¿cómo evitar pensar en una inculturación del modo como se estructuran y se viven los ministerios eclesiales?*” (QA 85).

Esta perspectiva aporta un matiz importante. Las Iglesias locales existen en “*una forma encarnada de llevar adelante la organización eclesial y la ministerialidad*” (QA 85), por tanto, no hay Iglesia local que no sea inculturada. Se supera, así, la pretensión de la eclesiología universalista que absolutizó a la cultura occidental como única vía de expresión y transmisión de la fe. Inculturar significa rechazar aquellas formas de evangelización que derivan en procesos de colonización cultural (QA 28). *Querida Amazonia* presenta el proceso de inculturación en términos de superación de la cultura occidental, reconociendo que “el cristianismo no tiene un único modo cultural y no haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde” (QA 69). Es un claro llamado a cambiar el modelo teológico-cultural que ha inspirado a la eclesiología durante el segundo milenio.

El proceso de evangelización presentado en *Querida Amazonia* se acerca a *Ad Gentes* que parte del *testimonio evangélico* (AG 24), de las pequeñas comunidades ambientales integradas por todos los fieles en torno a la Palabra (AG 15), y en diálogo con la realidad local (AG 6; 11). Desde esta experiencia de inculturación primera se debe llegar a nuevas expresiones ministeriales que respondan a cada realidad teológico-cultural (AG 15; 19). *Ad Gentes* es muy claro al señalar que

“no basta con que el pueblo cristiano esté presente y establecido en un pueblo, ni que desarrolle el apostolado del testimonio (...). Para la implantación de la Iglesia y para el desarrollo de la comunidad cristiana son necesarios varios ministerios, que, suscitados por el llamado divino en el seno de la misma comunidad de los fieles, deben ser favorecidos y cultivados por todos con diligente cuidado; entre estos ministerios se cuentan las funciones de los sacerdotes, de los diáconos y de los catequistas y la Acción Católica” (AG 15).

Por ello, dice el Papa, que “no se trata sólo de facilitar una mayor presencia de ministros ordenados que puedan celebrar la Eucaristía” (QA 93). “Este sería un objetivo muy limitado si no intentamos

también *provocar una nueva vida en las comunidades*” (QA 93). Poco avanzaríamos hacia la reforma de una Iglesia que sea sinodal y ministerial si nuestros esquemas pastorales siguen proponiendo formas clericales de atención y acompañamiento a las comunidades, que sólo obstaculizan la creación de nuevos ministerios y el favorecimiento de los carismas. Si recurrimos a la tradición latinoamericana podemos encontrar algunas luces para un nuevo modelo. *Medellín*, en 1968, invitó a pasar *de una pastoral de sacramentalización a otra de evangelización*. También *Aparecida*, en el 2007, pidió superar *la pastoral de conservación centrada en parroquias y sacramentos, e iniciar un proceso de conversión pastoral y misionera*. Es aquí donde podemos comprender la importancia histórica de este proceso sinodal llamado a dar el paso hacia una nueva *eclesiología misionera*.

La *Exhortación* ofrece a las Iglesias locales algunos elementos importantes a considerar para la creación de nuevos ministerios: deben tener formas “institucionales”, dotados de “estabilidad”, con “reconocimiento público” y bajo el “envío por parte del obispo” (QA 103). La finalidad que se establece para estos nuevos ministerios es incidir “en la organización y en las decisiones de las comunidades”.

Una de las formas de trabajo que propone es “pensar en equipos misioneros itinerantes” (QA 98). En todo caso, se trata de pensar un nuevo modelo no clerical, porque

“una Iglesia con rostros amazónicos requiere la presencia estable de líderes *laicos maduros y dotados de autoridad*, que conozcan las lenguas, las culturas, la experiencia espiritual y el modo de vivir en comunidad de cada lugar (...) concretamente para permitir el desarrollo de una cultura eclesial propia, *marcadamente laical* (...). que sólo es posible con un contundente protagonismo de los laicos” (QA 94).

Sin embargo, a la par de estos criterios, encontramos a largo del capítulo 4 un choque de eclesiológicas que no permite avanzar en la reforma o conversión ministerial. En su conjunto, este capítulo no logra superar la *cultura eclesial clerical* reinante. Cosa que sí hizo el *Documento Final*. De ahí que la *Exhortación*, si es leída como texto aislado, es un texto eclesiológicamente contradictorio, incluso preconiliar en ciertas afirmaciones sobre el ministerio ordenado y el rol de las mujeres. De ahí que se aprecia un retroceso, que la contradice, cuando se refiere a la figura del presbítero. Dicha involución se presenta en relación al Decreto *Presbyterorum Ordinis*

(PO 4) del Concilio. Este Decreto indica que “los presbíteros, como cooperadores de los obispos, tienen como obligación *principal* el anunciar a todos el Evangelio de Cristo, para constituir e incrementar el Pueblo de Dios, cumpliendo el mandato del Señor: *Id por todo el mundo y predicar el Evangelio a toda criatura* (Mc 16,15)”. Lo que da *primacía* a la identidad del ministerio presbiteral, según el Concilio, es «*primum habent officium Evangelium Dei omnibus evangelizandi*» (PO 4), es decir, que su identidad está “principalmente” en la “Palabra”, y no en el culto.

La *Exhortación* usa la palabra sacerdote más que presbítero. La palabra presbítero sólo aparece una vez (QA 90), mientras que habla de “sacerdocio jerárquico” (QA 87), que “derrama gracia” (QA 88) y cuya “gran potestad” (QA 88) se centra en los “sacramentos de la eucaristía y el perdón”, es decir, sólo en el culto. Es esto lo que, según la *Exhortación*, da su “identidad exclusiva” (QA 88), *quasi ontológica*. Sin embargo, el Concilio había sostenido que la Palabra, el *anuncio del Evangelio*, es *primum* –primero y ante todo (PO 4)–. Si esta visión de la figura del presbítero, entendido desde lo sacerdotal y sagrado es la que domina realmente y se asume, entonces se pierde toda la novedad que pue-

de representar la sinodalidad en la actual etapa eclesial. No puede haber Iglesia sinodal junto a esta noción de un presbiterado sagrado y cultural.

Esto evidencia una clara contradicción pastoral. Por una parte, se insiste en la necesidad de la celebración de la "Eucaristía" en lugares donde hay ausencia de presbíteros, pero, por otra, no se logra ofrecer ninguna solución pastoral a esta necesidad específica. ¿Cómo hacer si los laicos son los encargados de liderar las comunidades cuando todos sabemos que no hay presbíteros disponibles en la región para presidir los sacramentos de la eucaristía y la reconciliación? Sabiendo que este fue el argumento presentado por los padres sinodales, la *Exhortación* no prevé solución alguna. Aún cuando está consciente de que una comunidad auténtica se construye en torno a la Eucaristía y la Palabra (QA 84), pone de lado cualquier solución pastoral para que la Iglesia provea este derecho de las comunidades.

¿Qué hacer, entonces, mientras surge un nuevo modelo *marcadamente laical y centrado en las comunidades* que supere la pastoral de sacramentalización por la de evangelización? ¿cómo entender lo que planteó el *Documento Final* sobre los *virii probati*? El ministerio ordenado de los *virii probati* repre-

senta una posible solución, pero sólo en el marco de lo *provisional y transitorio*, ante la necesidad de velar por la cura pastoral. Aún cuando esto no fue aprobado en la *Exhortación*, se hace necesaria la *aplicación* (QA 4) de lo pedido en el *Documento Final* por vía de la legislación eclesiástica ya existente mientras se logre una reforma de la ministerialidad.

5. **Virii probati ¿una solución provisional, pero necesaria?**

Muchas expectativas fueron generadas en torno a la aprobación de los *virii probati*. Dos tercios de los padres sinodales votaron a su favor. Aún cuando el aporte de *Querida Amazonia* no pueda reducirse a la aprobación o no de los *virii probati*, tampoco podemos mirar hacia otro lado ante la *necesidad pastoral* de dar este paso en la Iglesia. El tema *no ha sido cerrado*. Por el contrario, está abierto en un proceso eclesial mayor cuando el Papa asume íntegramente el *Documento Final* y lo manda aplicar (QA 2-4). Por tanto, podemos estar al inicio de un nuevo *proceso de discernimiento pastoral que lleve a la evolución de la doctrina sacramental* y a la *reforma del ministerio ordenado*.

Se han abierto las puertas para que las Iglesias locales puedan iniciar procesos de “discernimiento y toma de decisiones” pastorales a partir de lo que ya establece el código de derecho canónico en relación con este tema. Vale la pena preguntarnos si los dos tercios de padres sinodales que votaron a favor de la aprobación de los *virii probati* son capaces de dar el paso que hace falta. La misma *Exhortación* pone este reto al decir que

“en las circunstancias específicas de la Amazonia, de manera especial en sus selvas y lugares más remotos, hay que encontrar un modo de asegurar ese ministerio sacerdotal. Los laicos podrán anunciar la Palabra, enseñar, organizar sus comunidades, celebrar algunos sacramentos, buscar distintos cauces para la piedad popular y desarrollar la multitud de dones que el Espíritu derrama en ellos. Pero necesitan la celebración de la Eucaristía porque ella ‘hace la Iglesia’ y llegamos a decir que ‘no se edifica ninguna comunidad cristiana si esta no tiene su raíz y centro en la celebración de la sagrada Eucaristía’” (QA 89).

Este texto sitúa a quienes no querían la figura de los *virii probati* en una triste contradicción respecto de la misión de la Iglesia y el derecho de los fieles, porque, al final, estarían sosteniendo que, en la mayoría de las comunidades de

la región –e incluso en otros países y regiones donde exista ausencia de clero– no hay comunidades cristianas, porque no hay celebración de la Eucaristía. ¿Cuál fue la propuesta del *Documento Final*?

“Muchas de las comunidades eclesiales del territorio amazónico tienen enormes dificultades para acceder a la Eucaristía. En ocasiones pasan no sólo meses sino, incluso, varios años antes de que un sacerdote pueda regresar a una comunidad para celebrar la Eucaristía, ofrecer el sacramento de la reconciliación o unguir a los enfermos de la comunidad (...). Proponemos establecer criterios y disposiciones de parte de la autoridad competente, en el marco de la *Lumen Gentium* 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” (*Documento Final del Sínodo para la Amazonía*, 111).

La vía abierta es la de recurrir a la aplicación de lo establecido en el *Código de Derecho Canónico* que

ofrece el procedimiento para que los obispos, luego de discernir las necesidades de las comunidades, puedan pedir la posibilidad de ordenar a hombres casados, así como implementar el diaconado, en función de las necesidades sacramentales de las comunidades. La Iglesia, a través de sus regulaciones canónicas, entiende que “ser varón casado” constituye un *impedimento* para ser ordenado (cf. can. 1042). Pero esto no es una irregularidad, sino un “impedimento de derecho eclesiástico”, más no “divino”. Por tanto, no toca al dogma ni a la doctrina sino a la *disciplina eclesiástica* (cf. can 85).

Ante los impedimentos, el propio código provee la posibilidad de otorgar la concesión de una “dispensa” que puede ser confirmada por la Sede Apostólica (“*reservatio*”: cf. can. 1047, §2,3), una vez que un obispo local la pida. El código establece que debe haber una

“causa justa y razonable” (cf. can. 90; también can. 97, §1 y can. 88). Los sacramentos no son una concesión de la Institución eclesiástica a un grupo de fieles, sino un *derecho* que tienen y deben recibir todos los fieles. Al ser derecho, las autoridades eclesiásticas tienen el *deber* de escuchar a los fieles y proveerles sus derechos. De otro modo, caerían en el *incumplimiento de la misión de la Iglesia*. Ciertamente esto es una solución provisional, aunque necesaria, debido a la cura pastoral. La meta debe ser un proceso de reforma del ministerio mismo.

Hasta que no se logre una nueva eclesiología *sinodal* y se coloque al centro a la comunidad como su eje estructurador, no se podrá superar la cultura clerical reinante. ¿Seremos capaces de acoger e impulsar esta nueva hora latinoamericana y convertirnos en una *Iglesia sinodal*? ■

KIERKEGAARD

Secreto y testimonio

Ettore Rocca

¿De qué nos sirve Kierkegaard hoy? Este libro no desea dar una respuesta directa a esta pregunta. Pero pone la obra de Kierkegaard en relación con diversas problemáticas que hoy en día nos ocupan y que nos ayudarán a ver la pervivencia o no de sus postulados filosóficos.



Kierkegaard

Secreto y tertimonio

Ettore Rocca

ISBN: isbn978-84-8468-839-6
Universidad Pontificia Comillas
2020.



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

Más allá del yo protegido

Josep F. Mària Serrano, SJ

ESADE - Universitat Ramon Llull

E-mail: pep.maria@esade.edu

Recibido: 26 de febrero de 2020

Aceptado: 14 de junio de 2020

RESUMEN: La modernidad occidental parece haber expulsado al Dios de Jesús del horizonte humano. Sin embargo, en ocasiones incluso el occidental increyente experimenta visitas desde “más allá de la conciencia”¹. A veces dicha visita se da *sin permiso, a pesar de la voluntad* del sujeto. Hemos identificado semejantes visitas sin permiso en tres biografías de europeos contemporáneos.

PALABRAS CLAVE: yo protegido; intimidad; irrupción; retorno de lo reprimido; Charles Taylor, secularización.

Beyond the buffered self

ABSTRACT: Western Modernity seems to have expelled the God of Jesus from the human horizon. Nevertheless, in certain occasions even the western non-believer receives visits from “beyond consciousness” (Bru Rovira). Sometimes this visit happens *without permission, in spite of the subject’s will*. We have identified such visits without permission in three biographies of contemporaneous Europeans.

KEYWORDS: Buffered self; intimacy; bursting in; return of the repressed; Charles Taylor; secularization.

¹ B. ROVIRA, *Áfricas. Cosas que pasan no tan lejos*, RBA, Madrid 2006, 170.

1. Introducción²

Un periodista catalán que visita uno de los más crueles escenarios del genocidio ruandés se siente invadido por un gozo incomprensible mientras revive dentro de sí un aria de Bach que proclama el consuelo de Jesús: un aria que él escuchaba en su infancia, antes de haber decidido abandonar toda creencia religiosa³. Un artista francés con una infancia torturada que había decidido firmar “un contrato de desamor” con Dios y con el mundo se siente invadido por la risa del público en un espectáculo como payaso; y acaba confesando el amor incondicional de Dios hacia todo ser humano⁴. Un famoso escritor francés increíble siente el gozo de la presencia de Jesús ante una joven trisómica que baila al son de una música religiosa y le mira con afecto⁵.

Estas tres visitas sin permiso nos han parecido interpretables desde el imaginario antropológico descrito por Charles Taylor como el

“yo protegido” (*the buffered self*)⁶. El sujeto moderno alza una frontera (*boundary*) o un “para-choque” (*buffer*) que genera una escisión entre el propio yo y “lo que haya más allá de la frontera” (*whatever is beyond the boundary*)⁷. En correspondencia con este imaginario, las tres experiencias brevemente descritas más arriba se pueden interpretar como ‘irrupciones’ del *whatever is beyond the boundary* (abreviadamente *whatever beyond*) en el yo protegido.

El presente escrito desarrolla esta conexión de imaginarios entre las tres irrupciones y el yo protegido. Creemos que dicha conexión resulta fecunda a la hora de profundizar en la comprensión del sujeto humano y sus relaciones con realidades que excluye de su ámbito de control, pero que le pueden visitar sin permiso.

Comenzamos definiendo el yo protegido según Charles Taylor. Seguidamente presentamos las tres experiencias en las palabras

² El autor agradece las sugerencias del profesor Manuel Reus, SJ a la redacción final del presente texto.

³ Cf. ROVIRA, *op. cit.*

⁴ A. VIGNEAU, “Bienaventurados los fracturados porque dejan pasar la luz”, *La Vanguardia*, (1 de abril de 2016).

⁵ E. CARRERE, *El Regne*, Anagrama, Barcelona 2015.

⁶ C. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007, 27. La expresión se ha traducido también como “yo impermeabilizado” o “yo impermeable”; cf. X. MORLANS, *Esclètxes en el jo impermeable a Déu. La proposta cristiana en un món secular*. Lliçó inaugural de la Facultat de Teologia de Catalunya curs 2018-2019. Barcelona 2018.

⁷ *Ibid.* 38.

de sus protagonistas y las interpretamos desde el yo protegido. Terminamos con unas breves conclusiones.

2. El yo protegido

El “yo protegido” responde al sujeto que emerge en el proceso de desencantamiento del universo y se completa con el aumento de la confianza de dicho yo en sus propios “poderes de ordenación moral”⁸.

El yo en el universo desencantado

En el universo encantado (Max Weber) el yo vive “poroso” ante espíritus y poderes que le atemorizan. Taylor analiza el caso de la “bilis negra”, que penetra al yo en el fenómeno de la melancolía.

⁸ “... la ciencia, al ayudar a desencantar el universo, contribuyó a abrir el camino al humanismo exclusivo. Una condición crucial para ello fue un nuevo sentido del yo y de su lugar en el cosmos: no abierto y poroso y vulnerable al mundo de los espíritus y los poderes, sino lo que yo deseo llamar ‘protegido’ [buffered]. Pero la producción del yo protegido supuso más que el desencantamiento; fue también necesario tener confianza en nuestros poderes de ordenación moral”: *Ibid.* 27.

“Consideremos la melancolía: la bilis negra no es la causa de la melancolía, sino que la encarna, es la melancolía. La vida emocional es de nuevo porosa aquí; no existe simplemente en un espacio interior o mental. Nuestra vulnerabilidad al mal, lo destructivo interiormente, se extiende a más que simplemente espíritus que son malévolos. Va más allá de ellos hasta objetos que no tienen voluntades, pero que sin embargo están impregnados de significados malévolos (...) La bilis negra es la melancolía. Ahora sabe que está en las garras de la cosa real”⁹.

En cambio, un habitante del universo desencantado (un “moderno”) que siente melancolía es capaz de distanciarse de ella porque la ciencia establece causas para dicho estado de ánimo.

“Un moderno se siente deprimido, melancolía. Le dicen: solo es la química de tu cuerpo, tienes hambre, o hay una disfunción hormonal, o lo que sea. Inmediatamente se siente aliviado. Puede poner distancia respecto a este sentimiento que es *ipso facto* declarado injustificado. Las cosas en realidad no tienen este significado; solo lo parece, lo cual es el resultado de una acción causal completamente

⁹ *Ibid.*, 37.

independiente de los significados de las cosas. Este paso de separación depende de nuestra distinción moderna mente/cuerpo, y relega lo físico a ser "solo" una causa contingente de lo psíquico"¹⁰.

El significado de las cosas ya no está en las cosas mismas, sino que depende del yo, que puede otorgarles dicho significado. El yo toma una distancia que le calma. Finalmente, lo decisivo en el sentido de las cosas es el interior, la mente humana:

"Para el yo moderno, protegido, existe la posibilidad de poner una distancia respecto a, separarse de, todo lo que está fuera de la mente. Mis últimos propósitos son los que surgen desde mi interior, los significados cruciales de las cosas son los que se definen en mis respuestas a ellas"¹¹.

El acceso al auto-control

La segunda fase de este proceso consiste en la consecución del auto-control:

"La segunda fase consiste en que el yo protegido puede formarse la ambición de separarse de lo que haya más allá de la

frontera ["whatever is beyond the boundary"], y de dar su propio orden autónomo a su vida. La ausencia de miedo no puede solamente ser disfrutada, sino considerada como una oportunidad de auto-control y auto-orientación."¹²

Pero el autocontrol del yo incluye "mantenerse retirado de", y controlar, el propio deseo y los propios sentimientos.

"Por supuesto, nuestros deseos todavía influyen, como inclinaciones de facto. Pero son privados de cualquier significado superior o aura. Son solo solicitudes de facto. Debemos ser capaces de mantenernos retirados respecto a todos ellos, y de determinar racionalmente la mejor manera de disponer de ellos"¹³.

"Tenemos que tomar de una vez por todas la posición correcta, la del control instrumental y racional, y entonces este mundo de sentimientos queda expresivamente muerto; lo que equivale a decir que se manifiesta en su naturaleza verdadera y desencantada. Este agente está, en cierto sentido, super-protegido"¹⁴.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, 38.

¹² *Ibid.*, 38-39.

¹³ *Ibid.*, 135.

¹⁴ *Ibid.*, 136.

La corporalidad y la intimidad

Con el paso del tiempo, el yo protegido añade a la separación/exclusión partes de la corporalidad: en los libros de etiqueta se excluye el compartir cubiertos en las comidas, la exposición de cuerpos desnudos de gente “civilizada” ante sus sirvientes, la presencia de sirvientes ante sus superiores cuando estos están haciendo necesidades biológicas, etc. “El desplazamiento incluye un crecimiento sostenido del umbral de malestar, diríamos incluso de asco, que es digno de mención”¹⁵.

Un último estadio incluye la separación del yo protegido respecto a las relaciones de intimidad, lo cual permite el acceso a la “auto-confianza, auto-suficiencia, autarquía, autonomía”:

“Estamos en una relación de intimidad cuando hay un flujo de sentimientos entre nosotros, cuando nuestras barreras están bajadas y podemos sentir las mutuas emociones. Es la relación que tenemos normalmente con la familia y con amigos cercanos.

Ontogenéticamente, estas relaciones son cruciales, dado que en nuestra infancia el reconocimiento que necesitamos para florecer y convertirnos en humanos

pasa por relaciones íntimas. Si somos suficientemente privados de ellas, no podemos llegar a saber quiénes somos; o bien nuestro mundo muere (...)

Todo esto es, por supuesto, aplastantemente verdad cuando somos pequeños. Pero más tarde ciertas personas son educadas para una identidad que está separada de aquellas relaciones cercanas e íntimas. Por ejemplo, varones jóvenes en sociedades guerreras son separados de las mujeres a una cierta edad. Necesitas todavía reconocimiento, pero ahora de parte de otros, jefes guerreros, y tus relaciones con ellos se abstraen de ciertas dimensiones de intimidad, igual como las relaciones con tus iguales. Hay bromas duras, payasadas, fanfarronadas, pero no ternura abierta, vulnerabilidad, como antes con las mujeres. Aquellas anteriores relaciones ya no son admitidas como definitivas.

Ahora la separación nos lleva un paso más allá en esta dirección... ahora toda disciplina gira en torno a un principio impersonal. Llevada al límite, la orden sería ahora: tanto como sea posible, confía en ti mismo; relaciónate con Dios o con el principio solo. Se te permite la ternura pero no en una relación definitiva. Ciertamente, en el límite todas las relaciones definitivas se supo-

¹⁵ *Ibid.*, 138.

nen 'absorbidas' (*aufgehoben*) en Dios/principio"¹⁶.

Emerge finalmente un yo autárquico:

"Y a lo que se apunta está ya reflejado en el carácter de estas relaciones; es una especie de auto-confianza, auto-suficiencia, autarquía, autonomía. Necesitamos reconocimiento para llegar hasta ahí, pero intentamos trascenderlo, tirar la escalera. (...) El sentido de la orgullosa soledad del ego en Freud es un ejemplo de ello. Los espacios intermedios entre seres humanos ya no son importantes. Nuestras grandes emociones son interiores"¹⁷.

En resumen, el yo se protege en el interior de la mente. Así pretende excluir y controlar en el *whatever beyond* el poder de los espíritus y demonios; el deseo y los sentimientos; parte de la corporalidad; y finalmente la intimidad como herencia de la infancia. El resultado de esta operación es cualificado por Taylor como "humanismo exclusivo": un humanismo que ha encerrado fuera ("exclusión") de la mente importantes dimensiones y relaciones del ser humano¹⁸.

¹⁶ *Ibid.*, 137.

¹⁷ *Ibid.*, 138.

¹⁸ *Ibid.*, 19. En este mismo sentido de exclusión antropológica, afirma Lluís

3. Irrupciones

El teólogo Xavier Morlans opina que existen ranuras (*esclètxes*) en el yo protegido de Taylor, a través de las cuales Dios puede acceder al yo¹⁹. En esta línea, tal como indicábamos más arriba, hemos identificado en tres testimonios europeos explícitamente increíbles experiencias en las que el *whatever beyond* accede al yo; pero de tal manera que podemos decir que 'irrumpe' en el yo²⁰. Dicha

Duch que la Ilustración pretendía haber descubierto "el verdadero ser del hombre, el cual consistía primordialmente en el uso de una libertad soberana por parte del individuo, la cual se fundamentaba en la razón y la ciencia y se ejercía al margen de todas las determinaciones apriorísticas de tipo "natural" o "cultural" (*sapere aude*)". L. DUCH, *Armes espirituals i materials: religió*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Montserrat 2001, 277. En todo caso, Taylor no desprecia al humanismo exclusivo y lo considera relevante en la fundamentación moderna del humanismo. Este autor sintetiza la contribución del humanismo exclusivo a la tradición humanista occidental en *A Secular Age*, 242-259.

¹⁹ Cf. MORLANS, *Esclètxes en el jo impermeable a Déu*, 15ss.

²⁰ En este sentido, véase la idea levinasiana de "verdad como revelación": "Si el develamiento [verdad como *aletheia*] consistía en correr un velo, la revelación, en cambio, consiste en *desgarrar* el velo. Revelación es violencia del Otro, que vence la resistencia de la subjetividad, como si ésta "se defendiera" de la tras-

irrupción incluye en los tres casos la dimensión religiosa, puesto que se trata de increyentes que asocian la presencia de Dios o Jesús a su experiencia. Presentamos las formulaciones de sus autores, que analizamos desde la perspectiva del yo protegido.

El genocidio y la infancia

El periodista Bru Rovira se encontraba en 1996 en Nyamata, un pueblo del sur de Ruanda donde la barbarie del reciente genocidio se palpaba por todas partes. En pleno genocidio, los que temían ser asesinados se reunían en iglesias con la esperanza de que los asesinos se compadecieran de ellos en un lugar sagrado. Pero no había sido casi nunca así. En la iglesia de Nyamata, Rovira observaba, abrumado, rastros de sangre en las paredes, ropas teñidas de sangre de las víctimas y signos de los impactos de bala o de los golpes de machete. Y explica:

“Agotado, triste y desconcertado, quise sentarme un rato en uno de los bancos del enorme templo. Cerré los ojos y pensé en la gente

endencia con el escudo de la forma o de la imagen”: J. F. MÀRIA, *E. Lévinas. Entre el deseo de pan y el deseo de Dios*, Cuadernos del Instituto de Teología Fundamental, n. 33, Sant Cugat del Vallès, 1997, 19.

que había sido asesinada allí, en la orgía criminal de los asesinos, los gritos de las víctimas, el ruido de los machetes, el polvo, el olor acre y dulzón de la muerte. Me hubiera gustado encontrar alguna oración que me ayudara a dialogar con ese sinsentido, pero fui incapaz de articular una sola palabra y sólo a medida que mis lágrimas brotaban irreprimibles sentí como me embargaba la música religiosa de mi infancia y sonaba en mi interior la melodía de una coral de Johann Sebastian Bach: *Jesús, alegría mía, el alma se eleva, alabándote Señor, qué larga espera hasta dejar atrás del mundo la tristeza* (Cantata 118). Yo, que había roto desde hacía tiempo y para siempre con la religión, descubría ahora cómo más allá de la conciencia hay algo de nuestra formación, de nuestra cultura, que permanece para siempre en los pliegues más íntimos de la memoria emocional, y cuando aflora nos arrastra hacia lo más profundo, el barro primigenio de que estamos hechos”²¹.

Los signos del genocidio como experiencia del ‘sinsentido’ le impiden ‘dialogar’. Y cuando callan las palabras emerge ‘irreprimible’ el sentimiento, surgido de “los pliegues más íntimos de la memoria emocional”. Al consuelo le acompaña la perplejidad, dado que “ha-

²¹ ROVIRA, *Áfricas*, 169-170.

bía roto desde hacía tiempo y para siempre con la religión”.

La antropología del yo protegido descubre en esta experiencia cómo la confianza infantil en Jesús sigue presente en la “memoria emocional”. El yo pretendidamente adulto y autónomo respecto a una religión con la que “había roto desde hacía tiempo y para siempre” pretendía haber “tirado la escalera” (Taylor) que le unía a la infancia. Pero se da cuenta de que dicha escalera sigue ahí, conectándole íntimamente y de forma consoladora con su infancia.

La herida y la payasada

Alain Vigneau es “actor, clown y pedagogo”²². Una infancia terrible le llevó a firmar “un contrato de desamor” con Dios y con el mundo.

“De niño me enfadé mucho con Dios y firmé un pacto íntimo y secreto. Algo así como ‘de acuerdo, si tengo que vivir en medio de estas circunstancias, lo haré, pero pagarán por ello’. Se trata de un contrato de desamor con el mundo, algo muy común.

¿Qué le ocurrió?

²² I. SANCHÍS, “Alain Vigneau: Bienaventurados los fracturados porque dejan pasar la luz”, *La Vanguardia* (1 de abril de 2016).

A mi madre la asesinó su amante. Yo tenía 7 años. Mi padre me sentó en sus rodillas y me dijo: ‘Tu madre se acabó’. Me comí un pañuelo y estuve un mes sin hablar.

...

El alma infantil es como plastilina, las cosas impactan como meteoritos, su razonamiento no es el del adulto. Obviamente, yo quería matar al asesino, pero se suicidó. Me quedé con esa carga de rabia y de desamparo dentro.

¿Sin refugio?

Tenía a mi abuela materna. Pero al cabo de cinco años encontró una granada de la Segunda Guerra Mundial que le explotó en las manos. Crecí con esos golpes que te hacen ver que la vida no es nada, es sólo ahora, y que tiene una dimensión violenta.

¿Qué fue de usted?

Viví sin rumbo. A mi padre apenas lo conocía y le temía. En el colegio me sentía distinto porque ellos tenían madre y yo no. Esa exclusión del club de los normales me dolía muchísimo.

¿Cómo transitó por la adolescencia?

Abandoné los estudios y me fugué a la montaña. Me hice pastor de ovejas. Durante diez años viví con mi pareja en una finca en ruinas, y allí tuvimos dos hijas que crecieron entre corderos, sin electricidad, sin agua caliente: una vida arcaica. Pero mi dolor y

mi locura no cejaron. Yo era un tipo violento.

¿Y quiso ser payaso?

Era otro de mis sueños. Mi madre pintaba payasos. Viajé muchísimo por el mundo con Payasos sin Fronteras y me di cuenta de que todos lloramos y reímos en el mismo idioma.

Y usted ¿aprendió a reír?

Por mi viejo contrato con Dios entendí muy pronto que la vida es algo muy serio y que hay un monstruo que si eres demasiado feliz se despertará porque duerme con un ojo abierto. Me costó más de diez años de actuaciones permitirme reírme de mí mismo.

¿Aconteció de repente?

Sí, en un momento del espectáculo me rendí a la felicidad del público y así me rendí a la mía propia, reí, solté el control, acepté... Fue revelador, y empecé a trabajar con Claudio Naranjo en los programas terapéuticos SAT que se imparten por medio mundo, creé Clown Esencial.

¿La terapia del payaso?

Sí, un espacio para celebrar juntos nuestra torpeza e inutilidad –este tragicómico intento de ser nosotros mismos–, para mirarnos sin culpas ni prejuicios protegidos por una nariz roja, y así desacralizar nuestra insignificante seriedad y transformar nuestro pasado en patrimonio.

(...) ‘Dios no nos quiere por cómo somos, sino por cómo es Él’²³.

En su infancia, Vigneau firma un contrato íntimo de desamor con Dios y con el mundo, pero vive como “un tipo violento”. Payasos sin Fronteras le conecta con la gente por medio de payasadas: espectáculos sin palabras en que el actor busca la risa del público con una presentación cómica de sí mismo. Al cabo de 10 años, de repente, inducido por la felicidad del público, se rinde a su propia felicidad y llega a aceptarse tal como es.

El “contrato de desamor” con Dios y con el mundo es la forma que toma la protección del yo en el caso de Vigneau. La irrupción de la felicidad se interpreta como una revelación (“fue revelador”): el velo protector (*the boundary*) ha sido corrido o rasgado, permitiendo que la felicidad del público (*whatever beyond*) haga emerger la felicidad del payaso. El contrato queda rescindido: el Dios excluido pasa a ser fuente de ternura, “por cómo es Él”.

El hombre de arriba y la danza

En su libro “El reino”, el escritor y guionista francés Emmanuel Ca-

²³ *Ibid.*

rrère narra una parte de su vida marcada por una crisis vital y psicológica que le lleva a la frontera de la increencia. Hacia el final de la narración, Carrère decide participar en un retiro en una Comunidad del Arca, en que conviven personas con y sin deficiencias mentales. Cuenta el autor:

“Al día siguiente, después de comer termina el retiro. Antes de separarnos y volver cada uno a su casa, todos entonan un cántico del estilo ‘Jesús es amigo mío’. La amable señora que se ocupa de Élodie, la chica trisómica, acompaña con la guitarra, y como se trata de un canto alegre, todo el mundo se pone a dar palmas, a seguir el ritmo con los pies y a moverse como en una discoteca. Con la mejor voluntad del mundo, no puedo participar sinceramente en un momento de un kitsch religioso tan intenso. Canturreo vagamente, con la boca cerrada, me balanceo entre un pie y el otro y espero a que termine. De repente, a mi lado surge Élodie, que se ha puesto a bailar una especie de farandola. Se me planta delante, sonrío, levanta los brazos al cielo, ríe con ganas y, sobre todo, me mira, me anima con la mirada, y en esa mirada hay tanta alegría, una alegría tan cándida, tan confiada, tan abandonada, que yo también me pongo a bailar como los demás, a cantar que Jesús es mi amigo, y los ojos se me llenan de

lágrimas mientras canto, bailo y miro a Élodie, que se ha buscado a otro compañero, y no tengo más remedio que reconocer que ese día, durante un momento, entreví lo que es el Reino”²⁴.

Pocas líneas más tarde termina el libro:

(...) “Este libro que acabo aquí... lo he escrito agobiado por lo que soy: un inteligente, un rico, un hombre de arriba: tres desventajas para entrar en el Reino. Pero lo he intentado”²⁵.

“Inteligente, rico, hombre de arriba”. La inteligencia moderna excluye la ingenuidad; la riqueza y la posición social requieren tomar el control racional de la propia vida. Pero Élodie no es inteligente en sentido moderno, y danza al son de un canto “kitsch religioso intenso” ante el que Carrère “con la mejor voluntad del mundo, no puedo participar sinceramente...” Sin embargo, la danza llena a Élodie de una alegría “cándida”, “confiada” y “abandonada” que transmite con la mirada a Carrère. Éste rinde “durante un momento” la protección que su yo ha levantado: “...los ojos se me llenan de lágrimas mientras canto, bailo y miro a Élodie...”. Pero pronto el yo vuelve

²⁴ CARRERE, *El Regne*, 513.

²⁵ *Ibid.*, 514.

a levantar barreras, a pesar de su coste emocional: “agobiado por lo que soy”.

4. Conclusión: la irrupción como retorno

Las experiencias narradas han sido interpretadas como la irrupción del *whatever beyond* en el interior de la protección exclusiva que el yo se ha construido ¿Por qué dichas irrupciones? Quizás, al excluir y pretender suprimir, lo que en realidad operaba el yo moderno era una represión. Y entonces las irrupciones constituyen “el retorno de lo reprimido”²⁶. Lo que retorna, cuando es aceptado o acogido (no parece ser finalmente el caso de Carrère), transforma al yo: “lo más profundo, el barro primigenio de que estamos hechos” (Rovira) retorna/emerge en forma de gozo para derribar protecciones/exclusiones levantadas por

el yo pretendidamente “auto-confiado, auto-suficiente, autárquico, autónomo” (Taylor). Este retorno del yo profundo es posible gracias al fracaso del yo racional adulto al intentar dar sentido a la realidad (el “sinsentido” de Rovira); fracaso del “contrato de desamor con el mundo y con Dios” (Vigneau); fracaso del yo “inteligente, rico, hombre de arriba” en su intento de sacudirse la condición de “agobiado por lo que soy” (Carrère). Fracaso evidenciado por relaciones gozosas con *whatever beyond*, y que habían sido excluidas por el yo protegido controlador.

Las formas que toman dichas relaciones gozosas en los casos presentados son la recuperación de la confianza infantil en Jesús (Rovira); la aceptación comunitaria e hilarante de nuestra torpeza (Vigneau); y la danza como abandono irracional y antiestético a la fraternidad sin méritos (Carrère). En la tradición judeocristiana, la aceptación de la infancia, el humor autoindulgente y la danza constituyen formas de relación con Dios y con la comunidad. Dichas formas de relación, que se encuentran igualmente en otras tradiciones religiosas y sapienciales, pueden constituir el fundamento para la transformación del sujeto moderno y de sus relaciones.

²⁶ “En el momento presente no es raro que aquello que retorna –o cuya presencia de incógnito se descubre como consecuencia de una nueva formulación en palabras con “medios” procedentes del “Oriente”, del chamanismo, de la diosa madre, del espíritu de la pradera, etc.– adopte el aspecto más bien inquietante del “retorno de lo reprimido”, para emplear una conocida expresión freudiana, que ingenuamente habíamos creído definitivamente suprimido”: DUCH, *Armes spirituales i materials*, 316-317.

En todo caso, en el fondo del retorno del *whatever beyond* se encuentra, según Lluís Duch, el deseo humano, que franquea fronteras porque tiene una “innata vocación de infinito”:

“Siempre y en todas partes, el deseo del hombre ha ido dirigido a franquear aquello que *a priori*

parecen ser sus fronteras ‘naturales’ y definitivas; las cuales, vistas en sus verdaderas dimensiones, no son sino un espejismo, porque el hombre, a pesar de todas las afirmaciones que se puedan hacer en sentido contrario, tiene una innata vocación de infinito...”²⁷. ■

²⁷ L. DUCH, *Mite i cultura. Aproximació a al logomítica I*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Montserrat 1995, 7. En este sentido, el poeta Màrius Torres formula precisamente dicha vocación de infinito como un “afán... de vivir en un presente un poco más ancho”, y atribuye a dicho afán/deseo una “raíz divina”: “Potser l'arrel divina que és soterrada en mi/ ¿és sols aquest afany, tan difícil de dir/ de viure en un present una mica més ample?": M. TORRES, *Al present* (3-1-1938).

“Dios no puede separarnos”: una teología mediterránea

Josep M^a Margenat, SJ

Cristianisme i Justícia. Barcelona

E-mail: margenat@uloyola.es

Recibido: 28 de abril de 2020

Aceptado: 7 de junio de 2020

RESUMEN: La consideración paralela de un agnóstico y de un creyente en la lectura de *La peste* de Camus permite contraponer la comunión en la diferencia, una actitud que está en la raíz de un modo de proceder teológico, basado en la acogida, la escucha, el diálogo, la admiración y el encuentro fraterno, características de la llamada “teología mediterránea”. Recientes acontecimientos como el Encuentro de Bari (febrero de 2020) han puesto de relieve nuevas posibilidades de esa forma de hacer teología. Ésta se configura como sabiduría cristiana en un tiempo y en un espacio de transiciones.

PALABRAS CLAVE: diálogo; lugar de transiciones; *La peste*; sínodo; teología mediterránea.

“God cannot separate us”: a Mediterranean theology

ABSTRACT: The parallel consideration of an agnostic and a believer in the reading of *La peste* of Camus allows to counterpose communion in difference, an attitude that is at the root of a theological way of proceeding, based on reception, listening, dialogue, admiration and fraternal encounter, characteristics of the so-called “Mediterranean theology”. Recent events such as the Bari Meeting have highlighted new possibilities for this way of doing theology. This is configured as Christian wisdom in a time and in a space of transitions.

KEYWORDS: dialogue; space of transitions; *La peste*; synod; Mediterranean theology.

1. El no creyente y los cristianos

Invitado por el dominico Jean-Augustin Maydiou para hablar sobre “el increyente y los cristianos”, el primero de diciembre de 1948 Albert Camus dio una conferencia en el convento del boulevard Latour-Maubourg, en el distrito séptimo de París. En sus obras completas, tanto en francés como en castellano, aparecen extractos de esta. En junio del año anterior había aparecido *La peste*. Camus, en aquella conferencia, se dirigió a sus oyentes sin pedirles nada en cuanto cristianos, pues les aclaró que no se consideraba en condiciones de hacerlo, sino que, al recordar algunos deberes sólo como hombre, sólo en lo que era común a cristianos y no cristianos, se preguntaba qué podían hacer los cristianos por los demás. En la respuesta invitó a superar la censura, para la que no se considera autorizado y se declara “pesimista en cuanto al destino humano, optimista en cuanto al hombre, (...) no en nombre del humanismo (...) sino en nombre de una ignorancia que trata de no negar nada”¹.

¹ Cfr. “El no creyente y los cristianos”, en A. CAMUS, *Obras*, 2, Alianza, Madrid 1996, 747-754 (traducción de Rafael Aragón, revisión de Concepción García-Lomas; edición original, *Actuelles I. Chroniques 1944-1948*, Gallimard, París 1950). En A. CAMUS, *Conférences et discours*

San Agustín antes de su conversión “buscaba de dónde viene el mal y no encontraba”. Camus, nacido en un pueblo cercano a Annaba (entonces Bône, antes Hipona), recordó al final de su intervención al gran padre la Iglesia africana. El premio Nobel de literatura expresaba su temor, como había hecho antes y haría después, ante las ambiguas respuestas de los cristianos ante el mal. “Tomaré a la Iglesia en serio cuando sus jefes espirituales hablen el lenguaje de todo el mundo y vivan la vida miserable y llena de peligros de la mayoría”, declaraba en 1948. Camus no podía aceptar ni la oscuridad del magisterio incomprensible para tantos, ni los “arreglos” (*compromis*) oportunistas; después, sentenciaba: “... los cristianos vivirán y el cristianismo morirá”. No obstante, se permitió concluir: “Sólo puedo hablar de lo que sé. Y lo que sé, y que constituye a veces mi nostalgia, es que, si los cristianos se decidieran, millones de voces –millones de voces, oigan bien– se unirían en el mundo al grito de un puñado de solitarios, que sin fe ni ley abogan hoy un poco por todas partes y sin descanso en favor de los niños y de los hombres”. En la otra recen-

1936-1958, París 2006, Gallimard (Folio) 86-108, que incluye dos versiones; la de *Vie intellectuelle*, páginas 93-108, es muy diferente de la anterior.

sión de la conferencia, publicada en abril de 1949 en la *Vie intellectuelle*, la revista de los dominicos, Camus fue más explícito: “decir toda la verdad que sabemos”, “no mentir nunca”, “hacer comunidades” con quienes han de defender “los valores de los que tenemos necesidad”. Para defenderlos, “los cristianos han de gritar”, no simplemente sonreír, deben permanecer fieles a sí mismos y rechazar sin matices las ideologías modernas. “Hay un trabajo de adaptación que a menudo ha sido la riqueza y la consecuencia del cristianismo, pero que puede ser funesto si no es capaz de arraigar en sus bases morales y tradicionales. (...) el cristiano ha de adoptar claramente su propio lenguaje. El mundo de hoy necesita cristianos que sigan siendo cristianos”. El agradecimiento y la petición explícita de Camus son seguidas de la afirmación de la diferencia. “Comparto con ustedes el mismo horror por el mal. Pero no comparto su esperanza y sigo luchando contra este universo donde hay niños que sufren y mueren”.

2. El diálogo entre el médico y el teólogo

En *La peste*, al final de un diálogo entre el médico agnóstico Rieux y el “erudito y militante” jesuita Paneloux, éste invita a aquél a “amar

lo que no podemos comprender (...) porque sobrepasa nuestra medida”. Para el creyente, dice Camus, hay una “hora de la tarde” propicia para el examen de conciencia (463,188)². En esas horas duras, Rieux corrige a Paneloux: “me hago otra idea del amor. Rechazaré hasta la muerte amar esta creación donde hay niños que son torturados” (496,221).

La personalidad de Paneloux se ha ido dibujando a lo largo de páginas anteriores. En las partes segunda y cuarta aparece ya con trazo enérgico. De él se nos dice que era una persona con prestigio en la ciudad, incluso entre las personas indiferentes en materia de religión (309,25) y un “defensor caluroso de un cristianismo exigente” (381,99), que durante quince días se sustrajo a sus trabajos sobre san Agustín y la Iglesia de África para preparar un sermón que, a causa también de su misma personalidad, marcó “una fecha importante en la historia de este período” (381-382,100).

² La primera referencia numérica siempre es de *La peste* en A. CAMUS, *Obras*, (traducción de Rosa Chacel), tomo 2, Alianza, Madrid 1996; la segunda es de A. CAMUS, *La peste*, Gallimard, París 2008 (Folio plus Classiques). En muy pocos casos he cambiado ligeramente la traducción por simples razones contextuales.

A veces se han contrapuesto simplistamente las personalidades y posiciones de Paneloux y de Rieux, del jesuita y del médico, del creyente y del agnóstico, pero cabe otra lectura que, sin negar los contrastes, subraya la calidad humana y espiritual de su relación y la enorme sensibilidad que les une. Frente al trazo grueso que subraya la pureza moral agnóstica, cabe una lectura respetuosa de ambos desde ese paralelismo progresivamente confluyente. Aun cuando en la obra aparecen otros personajes, algunos bien caracterizados como Rambert, Tarrou, Grand o Cottard, creo que no nos equivocamos si subrayamos que las visiones paralelas son las que se establecen entre Rieux, el médico, el héroe "a pesar suyo" y Paneloux, el ascético jesuita de naturaleza fogosa y apasionada.

En la primera larga parte dedicada a la predicación de Paneloux en la catedral de Orán, se nos dice que ésta estuvo "más o menos llena" durante toda la semana, que el domingo, el último día, llovía y que la gente llenó el templo: "Un olor a incienso y a telas mojadas flotaba en la catedral cuando el padre Paneloux subió al púlpito".

Después del exordio y algún que otro recurso retórico, al que ayudó el chaparrón que caía fuera, Paneloux proclama: "Si hoy la peste os atañe a vosotros es que os ha lle-

gado el momento de reflexionar... durante harto tiempo este mundo ha transigido con el mal, durante harto tiempo ha descansado en la misericordia divina. Todo estaba permitido: el arrepentimiento lo arreglaba todo", añadiendo un poco después "¡Pues bien!, esto no podía durar. Dios, que durante tanto tiempo ha inclinado sobre los hombres de nuestra ciudad su rostro misericordioso, cansado de esperar, decepcionado en su eterna esperanza, ha apartado de ellos su mirada. Privados de la luz divina, hemos aquí por mucho tiempo en las tinieblas de la peste" (384, 102-103).

Tras otro patético párrafo, "al final de tan largo período, el padre Paneloux calló" (385, 104), aunque luego añadió: "Sí, ha llegado la hora de meditar. Habéis creído que os bastaría con venir a visitar a Dios los domingos para ser libres el resto del tiempo. Habéis creído que unas cuantas genuflexiones le compensarían de vuestra despreocupación criminal. Pero Dios no es tibio. Esas reacciones espaciadas no bastan a su devoradora ternura. Quiere veros ante Él más tiempo, es su manera de amaros, a decir verdad, es la única manera de amar (...). Extendéis ahora una mirada nueva sobre los seres y las cosas desde el día en que esta ciudad ha cerrado sus murallas en torno a vosotros y a la plaga. En

fin, ahora sabéis que hay que llegar a lo esencial” (385-386,104).

Casi al final, sus palabras confirman lo presentido: “Hoy mismo, a través de este tropel de muerte, de angustia y de clamores, [Dios] nos guía hacia el silencio esencial y hacia el principio de toda vida” (387,105) y concluye con la afirmación de una esperanza cristiana que alcanza a todos. Nos dice el narrador en tercera persona que Paneloux “esperaba, en contra de toda espera, que, a pesar del horror de aquellos días y de los gritos de los agonizantes, nuestros conciudadanos dirigiesen al cielo la única palabra cristiana; la palabra de amor. Dios haría el resto” (387,106). Con ello acaba el capítulo.

La misma pregunta que nos hacemos los lectores, la dirige Tarrou a Rieux: “¿Qué piensa usted de la predicación de Paneloux, doctor?”, a la que éste responde con naturalidad: “he pasado mucho tiempo en los hospitales para que me guste la idea de castigo colectivo” (412, 132). A continuación, en boca del doctor, lo que quizá nos hace conocer la posición del propio Camus, sigue algo más interesante o inesperado: “pero, ya sabe usted, los cristianos a veces hablan así sin pensarlo nunca realmente. Son mejores de lo que parecen” (412, 132). Rieux se resiste ante la peste, aunque tampoco es capaz de res-

ponder con la misma naturalidad anterior, a una nueva pregunta que le hace su interlocutor: “¿Cree usted en Dios, doctor?”. Rieux dice: “No, pero qué quiere decir esto realmente. Estoy en la noche e intento ver claro. Hace tiempo que he dejado de encontrar esto original.” Como Tarrou insiste en conocer si es esto lo que le separa de Paneloux, el doctor asevera que el jesuita “...habla en nombre de una verdad” pero no ha visto morir a mucha gente, pues “es un hombre de estudio” ha aclarado antes. “El más sencillo párroco de pueblo... piensa como yo: curaría la miseria antes de querer demostrar la excelencia” (412-413, 133).

Rieux, un increyente entregado que amaba su profesión, vivía en la sombra, pero refiriéndose a Paneloux dice que ni siquiera él, que creía creer, “creía” en un Dios de este tipo. Como el jesuita, el médico agnóstico “creía estar en el camino de la verdad luchando contra la creación tal como era” (413, 133). “¿Ésta es la idea que usted se hace de su oficio?”, concluye Tarrou. Volviendo a dejar que su rostro retornase a la luz, Rieux responde: “Poco más o menos” (413,133).

3. No creyentes y cristianos miran en la misma dirección

En la cuarta parte de *La peste* aparecen de nuevo ambos personajes,

Rieux y Paneloux. El primero sigue al pie del cañón, el segundo en progresivo aislamiento (217,491). Rieux sufre viendo morir a un niño, minuto tras minuto. “El dolor infligido a estos inocentes no había dejado de parecerles lo que de hecho era: un escándalo. Pero, hasta ahora al menos, se escandalizaban de forma abstracta, puesto que nunca habían mirado de cara tan lentamente la agonía de un inocente” que al final “tomó en la cara la actitud de un crucificado grotesco” (493, 218).

Un diálogo, apenas iniciado entre Paneloux y Rieux, y una descripción tensa –una marea de sollozos estalló en la sala cubriendo la plegaria de Paneloux, “Dios mío, salva a esta criatura”– son seguidos del hundimiento de Rieux, agarrado a la barra de la cama, quien “cerró los ojos, como borracho de cansancio y de asco” y concluyó: “tengo que irme, no puedo soportarlo más” (494,220). Paneloux coge del brazo a Rieux cuando éste abandona la sala, quien le rechaza con energía y le dice: “– ¡Ah, éste al menos era inocente, ¡bien lo sabe usted!”.

Momentos después, mientras Rieux está sentado en el patio de la escuela –“el calor caía lentamente entre las ramas de los ficus”– llega Paneloux quien pregunta al médico por qué le ha hablado con enfado y añade: “para mí también

era insoportable”. Rieux intenta justificarse: “El cansancio es una especie de locura. Y hay horas en esta ciudad en la que sólo siento rebeldía”. El diálogo se va anudando. Paneloux responde a su vez: “Lo comprendo”, pues “supera nuestra medida” y concluye que quizá “debamos amar lo que no podemos comprender” (497, 221).

Rieux reaccionó “con toda la fuerza y la pasión de que era capaz” y dijo: “yo tengo otra idea del amor y estoy dispuesto a negarme hasta la muerte a amar esta creación donde los niños son torturados”. Paneloux acotó con tristeza: “acabo de entender eso que llamamos gracia”, a lo que Rieux “desde el fondo de un retornado cansancio” respondió con suavidad: “Estamos trabajando juntos por algo que nos une más allá de las blasfemias y de las plegarias. Sólo esto es importante”. Paneloux afirma que ambos trabajan por lo mismo (“sí también usted trabaja por la salvación del hombre”, “le *salut*”), a lo que Rieux apostilla: “La salvación del hombre es una frase demasiado grande para mí... Es su salud lo que me interesa” (“sa *santé*, d’abord”). (496,222). Cuando Paneloux hace el gesto de marcharse y lamenta no haber convencido a Rieux, éste responde: “¿Esto qué importa?”, añade: “Estamos juntos para sufrir y combatir [la muerte y el mal]” y, evitando mirarle, Rieux concluye: “Dios mismo ahora no

puede separarnos” (497, 221-222). Rieux y Paneloux miran en la misma dirección.

Al cabo de un tiempo, Paneloux, después de haber presenciado la agonía de aquel niño, estaba más tenso y parecía cambiado. Un día pidió a Rieux que acudiese a la predicación que iba a hacer. Esta vez Paneloux no dijo “vosotros”, sino que se refirió siempre a *nosotros*. “No hay que intentar explicar el espectáculo de la peste, sino intentar aprender de ella lo que se puede aprender (...) con respecto a Dios hay cosas que se pueden explicar y otras que no (...) el sufrimiento de un niño no se puede comprender. Y, a decir verdad, no hay nada sobre la tierra más importante que el sufrimiento de un niño, nada más importante que el horror que este sufrimiento nos causa ni que las razones que procuramos encontrarle”. Paneloux, según Camus, no recurrió “a fáciles ventajas”, sino que siguió “al pie del muro, fiel a este desgarramiento cuyo símbolo es la cruz, cara a cara con el sufrimiento de un niño” (501-502, 227). Rieux, escuchando a Paneloux, podía pensar que éste “estaba bordeando la herejía”, una palabra que ya había aparecido en otro sentido en el primer sermón, pero la religión de tiempos de la peste es una religión más exigente, no podía ser la religión de todos los días.

Con la peste Dios ponía a sus criaturas en una situación en la que tenían que asumir la más grande virtud y elegir entre Todo o Nada, entre “creer todo o negar todo” (502, 227). “¿Y quién entre vosotros, se atreverá a negar todo?”. Para Paneloux no se trataba ni de resignarse ni de humildad, sino de humillarse “porque el sufrimiento de un niño es humillante para la mente y el corazón, pero precisamente por ello hay que pasar por ello (...). El sufrimiento de los niños es nuestro pan amargo, pero sin este pan nuestra alma perece de hambre espiritual” (503, 228). En la última parte del sermón, Paneloux afirmó con energía “hay que ser ese que se queda”, en referencia a un fraile mercedario que fue el único de los que no murieron que no huyó del convento en la peste de Marsella del siglo XVII. El amor a Dios es un amor difícil, que implica el abandono total de sí mismo, la abnegación más honda, pues la muerte de un niño no se puede comprender y “lo único que nos queda es quererla”. Según Tarrrou, otro personaje, un creyente puede ir hasta el final o perder la fe; Paneloux había decidido ir hasta el final. Atendido por Rieux, *La peste* narra la muerte de Paneloux, (509-510, 235-236).

4. Una teología mediterránea en un lugar de transiciones

Albert Camus se había interesado por el cristianismo y así lo manifestó una y otra vez³: “Yo no soy cristiano. Nací pobre, bajo un cielo feliz, en una naturaleza que yo sentía en armonía conmigo, sin hostilidad”, declaraba Camus a una revista en 1948, y añadía “...comencé por la plenitud...me siento griego de corazón”⁴. En muchas ocasiones Albert Camus, nacido en Drean, entonces Mondovi, en el oriente argelino, una ciudad creada durante el segundo imperio tras la conquista por Napoleón III de la piemontesa Mondovi, se refirió a sus orígenes y subrayó lo esencial para entender su pensamiento. No se trata sobre todo de que naciese pobre, sino de que más tarde se hizo consciente de una condición de pobreza que había ignorado. Ser pobre no llega a ser real, si no se pone en relación con otros adjetivos: abandonado, sucio, rico o falto de recursos. Así en *El revés y el derecho*, cuando tenía veintidós

años, escribía un párrafo, que años después seguía considerando auténtico y válido: “...para las pequeñas [cosas] basta con la misericordia (...). Sólo pretendo dejar claro que la pobreza no implica forzosamente envidia”⁵.

En una reciente visita a un Congreso en la Facultad de Teología de Nápoles, el Papa hizo algunas consideraciones sobre la que desde entonces se viene denominando “teología mediterránea”, que puede resultar interesante releer a continuación del diálogo de *La peste* que acabo de presentar. El mar Mediterráneo siempre fue *lugar de transiciones*, según el papa Bergoglio⁶. En ese mundo mediterráneo las religiones pueden ser caminos en lugar de muros, caminos de auténtica fraternidad en lugar de muros de separación. En el mundo mediterráneo la teología transita desde la acogida al diálogo y desde éste a la experiencia fraterna. La acogida implica el reconocimiento de la realidad como es, es decir, sin negar sus contradicciones y dificultades, pero sin retrasar las soluciones. La

³ Sobre el tema, puede leerse Ch. MOELLER, “Albert Camus o la honradez desesperada”, en *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, Gredos, Madrid 1970, v. 1 (“El silencio de Dios”), 35-139 y A. BLANCH, *Nostalgia de una justicia mayor. Dos testimonios: Bertolt Brecht y Albert Camus*, Barcelona 2005, *Cristianisme i Justícia* (Quaderns n. 132), 3-5, 17-26, 27, 32.

⁴ Cfr. A. CAMUS, *Obras*, Alianza, Madrid 1996, vol. 2, 758.

⁵ A. Camus, *El revés y el derecho. Discurso de Suecia*, Alianza, Madrid 2014, 19.

⁶ Discurso de papa Francisco al congreso “La teología después de *Veritatis Gaudium* en el contexto mediterráneo”, organizado por la Pontificia Facultad de Teología de Italia meridional (sección sant Luigi) de Nápoles (21 de junio de 2019).

acogida reconoce el contexto en el que surge la pregunta por una teología “adaptada”. La acogida presupone la escucha. Así es la teología mediterránea.

Francisco se ha referido a La Pira varias veces en sus discursos de Nápoles (2019) y de Bari (2020). El mítico alcalde de Florencia (1950-1956 y 1960-1964, democristiano sin carnet, “por suerte la única *tesera* de la que uno no puede deshacerse es el bautismo”, declaró una vez), dejó escrito: “La riqueza que trae el otro”. En el contexto mediterráneo, el valor del nuevo paradigma de fraternidad o *convivialidad* (“me gusta esa palabra que habéis agregado al diálogo” apostilló Francisco), hospitalidad e integración, son etapas de un proceso difícil, aunque realizable, pues como concluyó el Papa en su homilía de Bari anterior al encuentro: “Si la meta fuera imposible, el Señor no nos hubiera pedido que la alcanzáramos”.

5. Un Sínodo del Mediterráneo, laboratorio de encuentros

En el Mediterráneo no podemos vivir instalados en un miedo que durante demasiado tiempo “nos ha paralizado”, declaraba el 22 de febrero pasado en el Encuentro de Bari el actual presidente del Parlamento europeo, Davide Sassoli, que se formó en su Florencia natal

en la escuela de La Pira⁷. “Miedo del otro, miedo de los otros, miedo de que en [los otros] países puedan formarse clases dirigentes orgullosas, que ya no estén dispuestas a malvender sus recursos, miedo a entrar en leal competencia, en una confrontación responsable. El vacío dejado por Europa hoy ha sido llenado por nuevos actores interesados en alimentar los conflictos en curso y en asegurarse su continuidad”, por lo que, a falta de una política europea, por un lado, “el foso entre norte y sur ha aumentado: no hemos sido capaces de llegar a acuerdos compartidos y ni siquiera de trabajar por el diálogo de los países de la orilla sur cuya incomunicación incrementa las crisis y los conflictos” y por otro, para muchos países europeos “parece más útil alimentar las divisiones”⁸. Sassoli afirmó en ese encuentro que Europa debía invertir para superar la desigualdad, promover el “partenariado”

⁷ Cfr. Paolo BIZZETI, “Mediterraneo, frontera di pace”: *La Civiltà cattolica* 4075 (2020), 56-67.

⁸ La Comisión de las conferencias episcopales de la Unión Europea (COMECE) ha pedido a los Estados de la Unión que adopten medidas coordinadas para evitar la muerte de numerosos migrantes en el Mediterráneo durante la pandemia, <https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/Monde/eveques-appellent-IEurope-pas-negliger-sort-migrants-durant-pandemie-2020-04-26-1201091264>

con los países de la orilla meridional, el desarrollo de sociedades sostenibles, las posibilidades del libre cambio y la dedicación de energías al diálogo intercultural e interreligioso.

La reflexión de Sassoli sobre la dimensión religiosa fue significativa y merece una cita amplia:

“(...) justamente la victoria sobre los ídolos, que en la antigüedad fue un espacio del más osado politeísmo, hizo del Mediterráneo el espacio del Dios único. Así lo atestiguan las frases de Jeremías e Isaías que encontramos casi literalmente en el Corán: ‘yo soy el primero y el último. Fuera de mí no hay Dios’ (...) No se trata de anular las diferencias, ya que sabemos que la idea de Dios único siempre provoca preguntas (...) se trata de responder ahora a las preguntas que con simplicidad el Corán hace a todos los que hoy navegan en un Mediterráneo tempestuoso: ‘Gentes del libro, ¿por qué os enfrentáis?’ / (...) En la Casa de la Sabiduría del califa de Bagdad Al Ma’mun se encontraban hebreos, cristianos y musulmanes para leer los libros sagrados y a los filósofos griegos. Hoy para muchos de nosotros, creyentes y laicos⁹, es necesario reedificar aquella casa para con-

tinuar combatiendo juntos contra los ídolos, abatiendo muros, construyendo puentes, dando cuerpo a un nuevo humanismo”¹⁰.

Facilitar “el acceso a la riqueza que trae el otro y que siempre constituye una oportunidad de crecimiento” debe ser el objetivo del encuentro en el Mediterráneo, según el Papa. “Cuando se renuncia al deseo de comunión, inscrito en el corazón del hombre y en la historia de los pueblos, se va en contra del proceso de unificación de la familia humana, que ya se está abriendo camino a través de mil adversidades”, continuó Francisco. “El Mediterráneo es el mar del mestizaje, ‘culturalmente siempre abierto al encuentro, al diálogo y a la inculturación mutua’¹¹. La pureza étnica no tiene futuro. El mensaje del mestizaje nos dice mucho. Mirar al Mediterráneo, por lo tanto, representa un potencial extraordinario: no dejemos que una percepción contraria se difunda a causa de un espíritu nacionalista (...). Sólo el diálogo nos permite encontrarnos, superar prejuicios y estereotipos, hablarnos y conocernos mejor. (...) Las nuevas generaciones, cuando se les garantiza el acceso a los recursos y se les coloca

⁹ En italiano, según el contexto, esta expresión “laico” se identifica con no religioso y se contrapone a creyente.

¹⁰ Cf. BIZZETI, *art. cit.*

¹¹ Cf. *Pace nel Mediterraneo. Il pensiero di Giorgio La Pira*, Florencia, Polistampa, 2019.

en las condiciones para convertirse en protagonistas de su camino (...) se revelan como la savia capaz de generar futuro y esperanza. Este resultado es posible sólo cuando hay una acogida no superficial, sino sincera y compasiva¹². Otras intervenciones en Bari destacaron también lo primordial de la experiencia del encuentro de las personas con Dios a través del testimonio, de la fe limpia y de la escucha de los pueblos, para ser una Iglesia capaz de desarmar los corazones y eliminar los muros del odio. El “Mediterráneo es el mar del mestizaje que nos recuerda que no existe identidad sin el otro”, escribía La Pira¹³.

Recientemente, la revista de los jesuitas de Milán ha propuesto que, de la misma forma que la Amazonia era un lugar concreto que podía configurarse como paradigma con valor universal, también el Mediterráneo podría llegar a ser algo similar¹⁴. El Sínodo sobre la Amazonia, celebrado en otoño de 2019, constituye una invitación para la creatividad desde una pluralidad de pers-

pectivas. Hay otras situaciones, diferentes y similares al mismo tiempo, como es el caso del Mediterráneo, una región con una identidad ambiental precisa, en la que durante milenios las relaciones de todo tipo y los conflictos han mezclado países, culturas y gentes diversas en sus lenguas y sus religiones, conformando una impronta común, por ejemplo, en la alimentación (la famosa dieta mediterránea o la tríada clásica no sin relación con dicha dieta: trigo, vid y olivo). En el centro de todo, el agua que une las orillas, que puede ser barrera y muro o puente y vía de encuentro. El Papa parece marcar también este camino (Bari 2018, Abu Dabi 2019, Marruecos 2019, Nápoles 2019, Bari 2020). De acuerdo con esos antecedentes, Giacomo Costa se pregunta: ¿por qué no soñar con un Sínodo mediterráneo? La posibilidad existe.

6. Conclusión

En este tiempo peregrino y crucificado, el Reino de Dios está ya presente en medio y a las afueras de la ciudad secularizada. Ésta no queda encerrada en sus estructuras mundanas, las dominadas por “el príncipe de este mundo” o por los ídolos de este “desorden establecido”, sino que se abre a otra interpretación porque las estructuras son un mundo ambivalente,

¹² Cf. FRANCISCO, *Discurso*, Encuentro con los Obispos del Mediterráneo, Bari (23-2-2020).

¹³ Cf. BIZZETI, *art. cit.*

¹⁴ Cf. G. COSTA, “Sinodo per la Amazonia. Perché coinvolgersi e come?”, *Aggiornamenti Sociali* (ago-sept 2019), 533-540.

ambiguo. Este mundo, ya salvado en esperanza por Cristo, es continuamente renovado por la rebeldía que busca y afirma y por la santidad que despierta y contempla. La obra de Dios en el mundo está oculta y ahí seguirá mientras dure la historia, una historia que está empezando. “Estamos aún en el alba, en la prehistoria, de la historia cristiana del mundo: la historia comenzará cuando hayamos radicado, en un cierto sentido hasta el fondo, el valor terreno y celestial del cuerpo humano que el Cuerpo resucitado de Cristo atrae hacia sí y modela a partir de sí”, escribía en 1970 Giorgio La Pira¹⁵.

“Pido a Dios que en esta tierra catalana se multipliquen y consoliden nuevos testimonios de santidad, que presten al mundo el gran servicio que la Iglesia puede y debe prestar a la humanidad: ser icono de la belleza divina”¹⁶. Con

esta expresión del papa Ratzinger quiero concluir. La consideración literaria de un agnóstico y de un creyente en la lectura de *La peste* de Camus, desde la comunión en la diferencia nos dan acceso al modo de proceder teológico, basado en la acogida, la escucha, el diálogo, la admiración y el encuentro fraterno, que, descrito como *lugar de transiciones* por papa Francisco, es la llamada “teología mediterránea”. Nuevos testimonios de santidad, nuevos iconos de la belleza que pueden abrir nuevos accesos a la verdad revelada, la sabiduría cristiana, una auténtica *sapientia cordis* que nos hace recordar aquella verdad escrita por el obispo de Hipona: “Dios nos tiene en su memoria, somos porque él nos recuerda”¹⁷. Existimos en la *memoria Dei*. ■

¹⁵ G. LA PIRA, “I veri «materialisti» siamo noi che crediamo in Cristo Risorto”: *Il focolare* (29-3-1970), reproducido en *L’attesa della povera gente*, Libreria Editrice Fiorentina, Florencia 1983, 89-95.

¹⁶ Cfr. BENEDICTO XVI, *Homilía*, Viaje apostólico a Barcelona. Dedicación de la Basílica de la Sagrada Familia (7-11-2010).

¹⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, XIV.

Deliberación pública y tertulias: algunas reflexiones críticas

Elena San José Alonso

Politóloga

E-mail: elenasanjosea@gmail.com

Recibido: 28 de abril de 2020

Aceptado: 3 de junio de 2020

RESUMEN: Las tertulias han jugado un papel central en la vida social y el desarrollo democrático de las sociedades y, desde esa centralidad, han construido un retrato bastante fiel del clima político de cada momento histórico: las cuestiones latentes de fondo, las distintas fuerzas en disputa, los anhelos de progreso. Este tipo de conversación informal, ya institucionalizada, ha sobrevivido a los cambios de época y ha sabido adaptarse a las transformaciones estructurales de las sociedades en las que se inserta; pero esa adaptación ha venido acompañada de cambios en la propia naturaleza de la tertulia que no siempre han jugado a su favor. En este artículo exploramos algunos de esos elementos y analizamos su relación con el tipo de ciudadanía que estas reuniones contribuyen a construir.

PALABRAS CLAVE: deliberación; tertulia; ciudadanía; comunicación; debate público; opinión política; democracia.

Public Deliberation and Talking Shops: Some Critical Thoughts

ABSTRACT: Talking shops have played a major role in social and democratic life of societies and, from that position, they have always faithfully portrayed the essence of every political period: the underlying issues, the forces in dispute, the longing for progress. This kind of informal but institutionalized conversation has survived changes over time and successfully adapted to the structural transformations of society. However, that adjustment has been accompanied by some important changes in the very nature of these gatherings –now usually talk shows– that are not very constructive. Throughout this article, we will address some of these elements and we will explore their relationship with the kind of citizenship they contribute to build.

KEYWORDS: deliberation; talking shops; citizenship; communication; public debate; political opinion; democracy.

1. Introducción

Hablar del ser humano es hablar de las palabras. De las pensadas, de las compartidas y también de aquellas que nunca serán dichas. Su relación con el ser humano es tal que ambos se necesitan mutuamente para existir, y así lo refleja, de forma condensada, el término *logos*. Este vocablo de origen griego comprende al mismo tiempo el pensamiento razonado, esencia última del ser humano, y el discurso por el que el individuo logra aprehenderlo; como la arista en la que confluyen dos planos de un mismo elemento. La palabra nos humaniza, literalmente.

Accedemos pues a la realidad a través del lenguaje; sin embargo, cabe preguntarse si existe una realidad *previa* al aterrizaje del acto comunicativo que le da sentido. Es una constante en la Historia: controlar el lenguaje es controlar la realidad, materializarla, deformarla. El dominio del verbo nos permite gobernar el resto de las esferas de la vida, por eso adquiere tanta relevancia en el desarrollo de las relaciones sociales.

Este nexo indisociable entre palabra y poder es evidente en contextos políticos dictatoriales; pero se vuelve incluso más notorio en los sistemas en los que el

ciudadano participa políticamente en los procesos de toma de decisiones. Las libertades públicas sobre las que se construyen las democracias convierten *de facto* la capacidad de persuasión en la protagonista indiscutible: triunfa el que consigue convencer a los demás de que su posición es la más conveniente, pues es la opinión, la *doxa*, la que en última instancia guía la acción política. Así, no solo se vuelve esencial la palabra, en abstracto, sino muy concretamente la comunicación, el diálogo que, cuando se produce en determinadas circunstancias, pasa a constituir lo que llamamos *deliberación pública*, elemento consustancial a la democracia.

Dentro de la esfera pública, hay distintas formas y espacios de deliberación, que van variando en función de sus participantes, de la cuestión objeto del debate o de la finalidad de la propia discusión. En este artículo vamos a centrarnos en la tertulia, un tipo de conversación informal pero bastante institucionalizada que, a pesar de su aparente espontaneidad, o precisamente por ella, ha servido de termómetro del clima político y social de todas las épocas en las que ha estado presente, que son muchas y muy diversas.

2. Las tertulias como espacios de socialización históricos

Las experiencias y prácticas humanas están inevitablemente ligadas a tiempos y espacios concretos que las hacen posibles o las dotan de sentido. A ese respecto, la aparición de las tertulias no podría entenderse sin sus inmediatas predecesoras: las academias y salones literarios de la Europa del siglo xvii. De origen italiano y francés respectivamente, se trataba de reuniones de poetas y hombres de letras convocadas por un o una noble que las hospedaba en su propio domicilio y en las que se conversaba sobre literatura y arte, como se adelanta en su propio nombre. En España se siguió este mismo modelo y las academias literarias pasaron a ocupar un papel central en la vida social y literaria del Siglo de Oro¹.

Sin embargo, más allá de la relevancia que pudieran tener en la producción artística de la época, eran espacios para la socialización y la conversación, primero de los círculos aristocráticos y después también de la burguesía. Y esos espacios fueron impregnándose de las corrientes de democrati-

zación que comenzaron a abrirse paso a lo largo de los siglos xviii y xix, convirtiéndose al tiempo en grandes impulsores de ese cambio. Las academias y los salones fueron dando paso a los cafés y las tertulias culturales, lugares de encuentro para la difusión de nuevas ideas y el debate sobre los asuntos públicos, formando –lo cultural y lo político– un tándem inseparable. La palabra se trasladaba a la calle porque la propia calle reclamaba su presencia, en un momento en el que la población comenzaba a multiplicarse y la vida social crecía a la misma velocidad. Así, por ejemplo, la Academia del Buen Gusto, fundada en 1749 y congregada en el palacete de la condesa de Lemos, dio lugar dos décadas después a la Tertulia de la Fonda de San Sebastián, en la que se reunirían algunos intelectuales próximos a las ideas de Rousseau y los ilustrados franceses, como Jovellanos o Francisco de Goya².

Con la España del Trienio Liberal las tertulias toman un nuevo impulso, que se extenderá hasta el siglo siguiente y terminará por institucionalizar del todo esta costumbre. La *Fontana de Oro* primero y el *Café Gijón* o el *Comercial* después, junto con el *Café de Fornos*, son algunos de los lugares emble-

¹ J. MARTÍN, “Cafés con tertulia en Madrid”, *Revista Historia España y Mundo*. Grupo Planeta, Barcelona 2011.

² *Ibid.*

máticos del Madrid ávido de cultura y de progreso. En su vertiente más feminista, destacarían los *Miércoles de Colombine*, instaurados por Carmen de Burgos en 1907, y los *Versos con faldas*, un oasis poético fundado por Gloria Fuertes en plena dictadura como respuesta al ninguneo de las mujeres en las tertulias frecuentadas por hombres. Así, en palabras de Francisco Umbral, la gente se reunía en los cafés “buscando otra temperatura física y moral”; aquella que faltaba en los hogares³.

De este modo, las tertulias y la progresiva extensión de la prensa crearon el caldo de cultivo necesario para la formación de un espacio de deliberación pública que traspasara los intereses individuales y permitiera el salto del burgués al ciudadano pleno, pues no hay democracia sin un *demos* que asuma su función cívica⁴. Y, al tiempo que se institucionalizaba el rol del ciudadano activo en la vida pública, se iría consolidando también el papel del intelectual comprometido con su tiempo, que se convertiría en una suerte de guía de la acción política. En ese sentido, el hito que marcó un antes

y un después fue el *Affaire Dreyfus*, el célebre caso de antisemitismo en el ejército francés de finales del siglo XIX que fue revelado por el escritor Émile Zola en un durísimo artículo titulado *J'accuse* ('Yo acuso'). Su denuncia no solo tuvo una gran repercusión en la sociedad francesa, sino que trascendió las fronteras y se ha acabado erigiendo en un símbolo, entre otras cosas, de la responsabilidad social del intelectual, al que se le presume una sensibilidad especial para percibir el fondo de las cuestiones y cierto atrevimiento provocador para invitar a la reflexión y la acción.

A lo largo del siglo XX y sobre todo con el restablecimiento de la democracia a finales de los años 70, se producen algunos cambios estructurales que van a verse reflejados en las tertulias. Los más importantes: la democratización de la política y la educación y la extensión de la radio y la televisión. Esta expansión conllevará la formación de un espacio de discusión paralelo al de la calle y el Parlamento que irá quitándoles protagonismo en favor de los medios hasta convertirse –estos últimos– en las máquinas de creación de opinión que conocemos hoy. Pero no siempre fueron así.

A diferencia de las tertulias que premeditada o espontáneamente

³ A. MARCOS, “El escondite de la palabra”, *El País* (9-05-2012).

⁴ F. VALLESPÍN, “La crisis del espacio público”, *Revista Española de Ciencia Política* 3 (2000), 77-95.

surgen en lugares casi pensados para ello (cafés, librerías, universidades...), las que se organizan en los medios de comunicación tienen una particularidad fundamental: los verdaderos protagonistas –oyentes y espectadores– no están presentes. Son tertulias pensadas para ser vistas o escuchadas, se proyectan hacia un afuera que no se ve pero que condiciona todo y que además está compuesto por un público muy heterogéneo. Aparece así una nueva función de las tertulias que no se había manifestado antes: la divulgación. *La trastienda* de la Cadena Ser y *La clave*, primero de TVE y después de Antena 3, fueron los primeros programas de radio y televisión respectivamente que adoptaron este nuevo formato que, como la España que comenzaba a abrirse paso, también abría sus espacios a la deliberación.

Estas tertulias, de gran pluralidad temática y expresiva, servían de complemento perfecto del género informativo. Eran entretenidas, pero también didácticas y reflexivas, y no renunciaban al valor de la palabra y del diálogo como mecanismos civilizadores. Así, por ejemplo, *La clave*, presentada por José Luis Balbín y creada a imitación del programa francés *Les dossiers de l'écran*, tenía una duración aproximada

de cuatro horas, divididas en dos partes: en la primera, se proyectaba una película relacionada con el tema objeto de debate; y, en la segunda, los invitados, elegidos previamente por el interés que su mirada pudiera tener sobre la temática del día, conversaban sobre la cuestión propuesta⁵. Bajo este formato se habló de temas tan diversos como la muerte de Lorca, el juego, la brujería, el Opus Dei, la educación o la guerra atómica. Y también la Cultura se hizo su lugar gracias a programas como *Encuentros con las letras* y *A fondo*, por los que pasaron personalidades tan destacadas como Octavio Paz, Salvador Dalí o Mario Benedetti⁶. Era una televisión que recogía el mejor legado de las tertulias literarias –aunque con una abrumadora ausencia femenina– y se servía de los avances tecnológicos para llevarlo a todos los hogares. Pero poco a poco se ha ido transformando en otra cosa.

⁵ M. PALACIO; C. CILLER, “La clave de TVE, un programa de debate en la historia de la televisión en España (1976-1985)”, *Estudios sobre el Mensaje Periodístico* 20 (2014), 227-241.

⁶ F. R. PASTORIZA, “La literatura en los programas culturales de la transición: una cierta Edad de Plata”. En: *Televisión y literatura en la España de la transición (1973-1982)*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2010, 25-51.

3. La tertulia política hoy

La imagen ha abierto todo un campo de posibilidades dentro de la comunicación, pero el instrumento ha acabado tomando el control sobre el fin y, en lugar de servir de complemento, lo audiovisual ha acabado reemplazando a la palabra y todo el universo que la rodea. Así, de la misma forma que las tertulias de los siglos XVIII y XIX ayudaron a consolidar el paso del burgués al ciudadano, las tertulias televisadas del siglo XXI –junto con la llegada arrasadora de Internet– han contribuido a transformar nuevamente la relación entre la política y la ciudadanía, a dar el paso “del *homo sapiens*, fruto de la cultura escrita, al *homo videns*, resultado del imperio de la imagen”⁷.

Como consecuencia, los círculos de discusión literaria y los de discusión política hoy no convergen tan fácilmente en los mismos espacios. Los primeros siguen produciéndose en los lugares de siempre, con especial impulso de las librerías, que siguen acogiendo lo político como parte inseparable de lo cultural. Pero las tertulias políticas por excelencia, aquellas que marcan hoy la vida pública de for-

ma notoria, son las radiofónicas y, sobre todo, las televisadas, en las que la cultura no ha encontrado tan buen asiento.

El modelo actual de tertulia en España responde en gran medida a dos momentos casi simultáneos que han marcado profundamente la actividad política y mediática: la crisis económica de 2008 y el surgimiento del Movimiento 15M en 2011; este último como consecuencia parcial del primero. El principal efecto ha sido, sin duda, la repolitización de la ciudadanía. La política ha vuelto a inundar las conversaciones cotidianas y las televisiones han respondido alimentando ese interés a través de las tertulias (*Al rojo vivo*, *La sexta noche*, *Espejo público*, *El programa de Ana Rosa*, *Los desayunos de TVE*, *El gato al agua*, *El cascabel*, *Las mañanas de Cuatro*, ...): programas de bajo coste y alto rendimiento, idóneos para la situación económica de poscrisis. Pero, además, se produce una particularidad fundamental, y es que dos de los principales líderes políticos del momento, Albert Rivera y Pablo Iglesias, no tienen todavía representación en el Parlamento estatal, por lo que la única forma de personarse en el debate público es a través de los medios de comunicación, sin los que ha-

⁷ G. SARTORI, *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Taurus 1998.

bría sido imposible su impulso⁸. Son, en cierto modo, un producto de la televisión, con la que establecen una relación mutuamente beneficiosa.

Todo ello, acompañado de la fuerza con que se imponen las imágenes, ha producido un desplazamiento del centro de la vida pública del Parlamento y los partidos a la televisión: la política no solo se narra en los platós, sino que se desarrolla *dentro* de ellos. Los ciudadanos militan en los medios más que en los partidos y los propios políticos han tenido que adaptar el lenguaje y las formas a la lógica televisiva⁹; con consecuencias tanto para el debate público como para el ejercicio de la política.

Uno de los elementos definitorios de esta reformulación de la tertulia es el papel que juega lo novedoso. La convergencia de la noticia y la novedad en el término inglés *news* y el francés *nouvelle* es elocuente al respecto. No hay un debate sosegado sobre las cuestiones de fondo, que cambian más lentamente de lo que parece;

se impone el ritmo de la novedad, aquello que cambia y rompe, aunque sea meramente anecdótico. En ese sentido, las tertulias no son un reflejo de la realidad, sino solo de la realidad 'noticiable', aquella que consigue retener la atención¹⁰.

Ese es el segundo factor fundamental: la competencia por la atención, el bien máspreciado en una sociedad que está sobrecargada de estímulos y fragmentada en términos de deliberación pública, pues no hay un gran debate nacional, sino muchos circuitos de discusión paralelos, una situación favorecida por la entrada de las redes sociales. En relación con esto, Belén García, directora de *Espejo público* y antigua subdirectora de *La noria*, reconocía lo siguiente:

“Para lograr audiencia son necesarias la confrontación, la distancia ideológica, la crispación. Una buena tertulia, en términos de *share*, requiere que el tertuliano sea en sí mismo un personaje reconocible, identificable, y que la bronca, de una manera u otra, retrate el maniqueísmo de las dos Españas, de los dos bandos”¹¹.

De nuevo, comprobamos que el protagonista real ya no es el ter-

⁸ El programa de tertulias creado y presentado por el propio Pablo Iglesias –*La Tuerka*– también es una buena muestra de la importancia de este formato en la difusión del contenido político.

⁹ A. CASTRO-RIPOLLÉS; P. LÓPEZ-RABADÁN (eds.), *Periodistas y políticos en España*, UOC, Barcelona 2016.

¹⁰ F. VALLESPÍN, *art. cit.*, 84-85.

¹¹ R. AMÓN, “Yo, tertuliano”. *El País* (25 de noviembre de 2015).

tuliano, sino el espectador. Pero el objetivo aquí no es la divulgación, sino obtener un buen porcentaje de audiencia. Para lograrlo, se recurre a la teatralización de la tertulia: se exageran las posturas deliberadamente y los participantes se convierten en una caricatura hiperbólica de sí mismos. El efectismo prevalece sobre la argumentación; los hechos y las opiniones se entremezclan; “hay una confusión entre lo público y lo privado y la distinción entre la información y el entretenimiento cada vez es más borrosa, dando lugar a un género híbrido conocido como *infoentretenimiento* político o *politainment*”¹². En definitiva, se pervierte el sentido de la conversación y se renuncia a la búsqueda honesta de la verdad; una abdicación que, como veremos a continuación, no solo es resultado de las dinámicas de la televisión (¿el continente hace al contenido?), sino que también es síntoma del desánimo colectivo en el que nos ha sumido la sociedad de consumo.

4. El triunfo del escepticismo

El estado anímico en el que se encuentra una sociedad determina los límites en los que se desarrolla

la acción, las posibilidades –o no– de progreso que se configuran en el horizonte. Porque todo proyecto humano tiene algo de profecía autocumplida, requiere ser imaginado previamente como algo verosímil, factible. Y la verosimilitud es un concepto construido; sus fronteras varían con el tiempo.

El fracaso de las grandes utopías y la instauración del neoliberalismo como sistema hegemónico a nivel global han traído consigo la pérdida de fe en los proyectos transformadores. Ningún sistema económico es solo económico; se sostiene sobre un sistema emocional y de pensamiento que le da coherencia y le permite perdurar en el tiempo, pues no es sino la materialización de una cosmovisión más amplia. En ese sentido, el consumismo neoliberal se mantiene sobre una base de euforia individual y desánimo colectivo. Y ese derrotismo se traduce en el abandono de las empresas comunes, entre las que sin duda se encuentra la deliberación pública. No hay diálogo posible desde la renuncia a lo común, desde la desconfianza hacia los demás.

En el ámbito que nos ocupa, esa pérdida de fe se manifiesta en distintas direcciones. Por un lado, se ha perdido la esperanza en la política como mecanismo de resolución de los conflictos. La ciu-

¹² A. CASTRO-RIPOLLÉS – P. LÓPEZ-RABADÁN, *op. cit.*, 119-120.

dadanía consume más contenido político que nunca, pero la política padece un descrédito absoluto¹³. Así, aunque las tertulias consiguen grandes cuotas de audiencia, paradójicamente, no logran aumentar el reconocimiento de la labor pública. Quizá, precisamente, porque la relación se desarrolla en términos de consumo y no de participación. No se apela a esa emoción movilizadora que nos proviene de la apatía, sino que se nos interpela desde lo visceral, como bien reflejaban las declaraciones de Belén García arriba citadas.

Por otro lado, se ha perdido la fe en la razón como instrumento de búsqueda de la verdad y el entendimiento, que es como decir que se ha perdido la fe en aquello que nos hace humanos. Y esto se observa muy claramente en dos dimensiones interrelacionadas. La primera, la de los hechos. Lo que llamamos *posverdad* no es más que un síntoma de la pérdida de confianza en la propia realidad, que ya no es percibida como obje-

tiva. Ciertamente, la realidad está compuesta por algo más que los hechos y difícilmente puede ser objetivo aquello a lo que accedemos a través del lenguaje (pues las palabras nunca son asépticas del todo); pero sí debe partirse de una base factual compartida por todos. Es imposible tener un intercambio honesto de pareceres cuando las interpretaciones se construyen sobre una realidad elegida a la carta.

En ese sentido, más que hablar de *posverdad*, término que acepta implícitamente la existencia de un momento posterior a la verdad, o de algo que la trasciende; parece más útil hablar de lo que se esconde detrás: “la información manipulada o no contrastada, o aquella que, perteneciendo al ámbito privado de una persona, se utiliza para desacreditar su actividad en la vida pública”¹⁴, algo muy característico del *politainment*. A este respecto, a pesar de que las redes sociales facilitan enormemente la difusión de bulos, algunos expertos alertan del protagonismo de los medios convencionales –como la televisión–, que son los que ver-

¹³ El Movimiento 15-M se rebela contra este abandono, pero el estado de apatía política dominante desde los años 90 persiste como uno de los elementos definitorios del *statu quo*. En consecuencia, ambas formas de relacionarse con la política coexisten en la actualidad, produciendo paradojas como la que venimos de señalar.

¹⁴ L. TERUEL RODRÍGUEZ, “Proteger la libertad de expresión, regular la ‘disinformation’”, *Agenda Pública* (2 de octubre de 2018).

daderamente logran llegar a una “audiencia significativa”¹⁵.

La otra gran dimensión es la de la argumentación. La deliberación se convierte en disputa cuando no hay una búsqueda honesta de la verdad. Si la razón ya no goza de autoridad, es imposible que triunfe el mejor argumento. Nuevamente, es difícil dirimir objetivamente cuál es el mejor razonamiento, pues entran en cuestión valores y consideraciones previas; pero precisamente para eso se delibera: el diálogo debe ser algo más que varios monólogos yuxtapuestos, la conversación debe evolucionar hasta llegar a la conclusión.

La pérdida de autoridad de la razón conlleva necesariamente la pérdida de influencia del intelectual que, en muchos casos, también se ha dejado llevar por la indiferencia y ha renunciado a su función social tradicional. Así, frente a su participación histórica en el debate público, hoy es frecuente encontrarse en las tertulias políticas a otros protagonistas, entre los que cabe destacar tres prototipos: el primero es el del político-tertuliano, cuyo objetivo principal es colocar un mensaje electoral, no conversar. Como

mencionábamos en el epígrafe anterior, el momento post-15M ha supuesto un cambio sustancial a este nivel. El segundo modelo sería el del periodista-tertuliano, que es sin duda el más frecuente. Se trata de periodistas que ya dirigen su propio medio o colaboran asiduamente en uno, por lo que no hay gran variedad de voces entre la prensa y el audiovisual. A pesar de ser generalistas, sus reflexiones suelen carecer de la profundidad que caracteriza las de los intelectuales, y su participación es habitual, independientemente del tema que se trate.

Finalmente, estaría la figura del técnico experto, frecuentemente de alguna rama social, como la ciencia política o el derecho. Con la creciente complejidad de la política y la sensación generalizada de que se pueden aplicar soluciones técnicas a los problemas sociales (otro síntoma de la pérdida de fe en la política), su participación ha ido aumentando, en detrimento de la del intelectual tradicional. A diferencia de los últimos, “los expertos no marcan la agenda pública, solo reaccionan ante los sucesos que previamente se han introducido en ella”; y sus aportaciones son siempre parciales, centradas en la rama en la que se han espe-

¹⁵ AGENDA PÚBLICA, “Necesitamos algoritmos que privilegien la calidad” (10 de julio de 2019).

cializado¹⁶. Es una consecuencia lógica de la paulatina fragmentación del conocimiento en compartimentos estancos; y sin duda se adaptan mejor a las exigencias del análisis del día a día, que requieren una inmediatez inviable en las reflexiones lentas y universales del intelectual al uso. El mundo de las letras y la sociedad civil son los grandes ausentes.

5. Epílogo: la vuelta a los clásicos

Si la democracia es el gobierno de la opinión, debemos ocuparnos de cómo se forma pues, en última instancia, esa opinión determina algo más importante: la voluntad, la dirección en la acción. Y esta puede construirse sobre la agregación de muchas opiniones individuales o sobre una gran deliberación en la que triunfen las mejores ideas. Aun con todas las dificultades que esto conlleva, el horizonte utópico de la tertulia se inserta en este segundo escenario, a pesar de que en los últimos tiempos ha tendido a colocarse dentro del primero, si-

¹⁶ M. DULLER ET AL. "Scholars as European public intellectuals? Media interventions in the 2014 European Parliament election campaign", *European Societies* 20/2 (2018), 322-353.

guiendo el modelo estadístico de la encuesta.

El dilema sobre cómo ha de conducirse la deliberación pública no es nuevo. La democracia es un invento antiguo y también lo es su relación con las palabras. Platón y Aristóteles ya se preguntaron por el papel de la argumentación, las emociones y la verdad dentro del discurso, y lo condensaron en la confrontación retórica *vs.* dialéctica, que parece pertinente retomar.

Las posiciones de ambos filósofos no son exactamente iguales, pero comparten algunas consideraciones relevantes. Frente a la retórica, en la que se usa la palabra para convencer a costa de utilizar cualquier medio (por ejemplo, la excitación de las pasiones); la dialéctica se presenta como un verdadero arte de la palabra, en el que la verdad juega el papel protagonista. En Platón aparecen claramente diferenciadas, pero su discípulo se esfuerza por configurar una retórica que se parezca, en la medida de lo posible, a la dialéctica, pues considera que ambas son "facultades de proporcionar razones"¹⁷.

Aristóteles considera que la deliberación debe producirse sobre aquellas cuestiones públicas

¹⁷ ARISTÓTELES, *Retórica*, Lib. I, 2.3, Gredos, Madrid 1990, 179.

que pueden resolverse de varios modos y cuyo destino depende de la acción humana¹⁸. Pero no solo eso: la persuasión sobre lo que es conveniente debe basarse en la racionalidad del propio discurso, dejando a un lado las cuestiones superficiales externas a él. La retórica se convierte en un arte paralelo a la dialéctica a través del compromiso ético¹⁹.

La dialéctica, por su parte, consiste en la búsqueda honesta de la verdad –nos dice Platón–. La verdad es comunicable y se llega a ella mediante el diálogo²⁰; que no es lo mismo que la disputa. La investigación es colectiva y dinámica, es un proceso vivo en el que se necesita un interlocutor; pero la verdad a la que se llega es impersonal y universal²¹.

Son planteamientos de hace más de 2000 años, pero reflejan a la perfección la problemática del debate público de hoy. Quizá no se pueda llegar a la verdad, pero la responsabilidad ética hacia ella debe guiar la conversación política, aunque sea como mera aspiración.

Decimos ‘te doy mi palabra’ cuando queremos sellar un compromiso y ese acto de entrega no es banal. Las palabras importan; establecen un pacto con la realidad que nombran y la tertulia bien entendida debe honrar ese pacto. Esa es la tarea pendiente: poner los medios al servicio de la deliberación y contribuir a restaurar la fe en la razón y en la política. Pues eso es, en definitiva, lo que nos convierte en ciudadanos: la palabra compartida y el progreso común. ■

¹⁸ *Ibid.*, Lib. I, 4.1, 183-199.

¹⁹ A. LÓPEZ EIRE, “Entre la dialéctica y la política”, *Habis* 30 (1999), 87-110.

²⁰ P. D. AZCÁRATE, “Platón, Fedro o de la belleza”, *Obras completas de Platón*, Madrid 1871, 261-349.

²¹ T. PADILLA LONGORIA, “La filosofía como diálogo”, *La lámpara de Diógenes* 14 (2007), 7-25.

Razón y fe en la Geología del siglo XIX: en el segundo centenario de *Vinditiae Geologiae* (1820) de William Buckland

María Dolores Prieto Santana

Educadora y antropóloga

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

Recibido: 8 de marzo de 2020

Aceptado: 19 de abril de 2020

RESUMEN: Hace 200 años, en el año 1820, se publicó *Vinditiae Geologiae*, escrito por el Reverendo William Buckland (1784-1856), un breve y ardoroso manifiesto de historia de la ciencia, en la línea de la Teología de la Naturaleza. Intentaba confirmar con los datos de la Geología el relato del Génesis. Fue muy debatido en su tiempo y este debate espoleó la emergencia de la Geología moderna. Gracias a esto, durante el siglo XIX se constituye así el verdadero “paradigma” de la Geología moderna. Esta adquiere ya el estatuto de “ciencia formalizada” con la capacidad de tener un cuerpo de doctrina unificada asumida por la comunidad científica, una racionalidad propia, capacidad para elaborar sus propias hipótesis y mantener una metodología científica basada en unos principios. Las figuras de Charles Lyell y Charles Robert Darwin fueron determinantes para la construcción de una Geología no dependiente de las ideas religiosas.

PALABRAS CLAVE: Buckland; geología; diluvismo; filosofía de la ciencia; Lyell; Hutton; Darwin; ciencia y religión.

Reason and Faith in the Geology of the 19th Century: in the second centenary of William Buckland’s *Vinditiae Geologiae* (1820)

ABSTRACT: 200 years ago, in 1820, *Vinditiae Geologiae* was published, written by the Reverend William Buckland (1784-1856), a brief and ardent manifesto of the history of science, in the line of Theology of Nature. It was trying to confirm the Genesis account with the Geology data. It was hotly debated in its time and this debate spurred the emergence of modern geology. Thanks to this, the nineteenth century is thus the true “paradigm” of modern geology. It already acquires the status of “formalized science” with the ability to have a unified body of doctrine assumed by the scientific community, a rationality of its own, ability to develop its own hypotheses and maintain a scientific methodology based on principles. The figures of Charles Lyell and Charles Robert Darwin were decisive for the construction of a Geology not dependent on religious ideas.

KEYWORDS: Buckland; geology; diluvism; philosophy of science; Lyell; Hutton; Darwin; science and religion.

1. Introducción

Los historiadores de las ciencias suelen considerar al anatomista y geólogo danés Niels Steensen (latinizado, Nicolás Steno, 1638-1686) como el fundador de la Geología. Fue el primero en enunciar en 1669 los principios epistemológicos sobre los que se asientan las Ciencias de la Tierra. Pero la introducción de la “modernidad” en el desarrollo del paradigma científico de la Geología no fue demasiado sencilla. Fue en Gran Bretaña donde la Geología se constituyó como ciencia. En ese tiempo, el debate entre razón y fe, la fe era siempre determinante de la ciencia. La llamada *Teología natural* desde los comienzos del siglo XIX en Gran Bretaña, intentaba mostrar que las ciencias confirmaban las verdades de la Revelación. Los datos científicos sólo eran aceptados si no entraban en contradicción con los datos de las Sagradas Escrituras. Y los datos científicos servían de apoyo al reforzamiento de las ideas teológicas. Este programa de investigación sobre la Razón y la Fe, la Ciencia y la Revelación, se inició con la publicación de un manifiesto programático [*Vindiciae Geologiae, las Vindicaciones de la Geología*] escrito por William Buckland y publicado hace 200 años, en 1820. Las críticas a las ideas de Buckland por

parte de geólogos no eclesiásticos (como Charles Lyell y Charles Robert Darwin) dieron lugar a la emergencia de un nuevo paradigma que consideraba a la Geología como una ciencia adulta dotada de su propia racionalidad, emancipada de tutelas religiosas y que no es muleta de la Teología. Lyell y Darwin especialmente, tuvieron que vencer las resistencias de los clérigos que dominaban la Universidad de Oxford.

2. La Vindicación de la Geología de William Buckland (1820)

El año 1812, el reverendo William Buckland (nacido el 12 de marzo de 1784 en Axminster, Devonshire–y fallecido 14 de agosto de 1856) fue nombrado Lector (Profesor) de Mineralogía en la Universidad de Oxford. En ese momento, Oxford era un bastión ideológico de la Iglesia de Inglaterra y los académicos de Oxford tenían que estar ordenados como ministros en esa Iglesia. En 1818 el rectorado de la Universidad de Oxford solicitó con éxito que la Geología se estableciera también como una disciplina de estudio y propuso como Profesor a William Buckland. En el año 1819, para inaugurar su nuevo cargo como profesor de Mineralogía y Geología, Buckland

impartió una conferencia magistral titulada *Vindiciæ geologicæ; or The connexion of geology with religion explained*, donde presentaba un manifiesto sobre el tema de “la conexión de la Geología con la religión”¹, y añade que confirma con la ciencia los datos del Diluvio expuestos en los escritos mosaicos y refuerza la Teología natural. Basado en textos de otros naturalistas, como Cuvier, de Newton o de Paley, refuerza que la obra de la naturaleza muestra la existencia y la potencia del Creador y que los datos de la Biblia concuerdan con los datos de los filósofos naturales.

Se puede considerar que este texto (que sólo tiene 38 páginas), ha sido reconocido por los historiadores de las ciencias como un manifiesto entusiasta del movimiento del diluvismo científico dentro de la más ortodoxa línea de la Teología natural. Consideramos que el discurso de Buckland se puede incluir dentro del género de los “manifiestos” programáticos más significativos de la historia del pensamiento diluvista y generó, como veremos, un debate que llegó a la construc-

ción del paradigma de la geología moderna con Lyell y Darwin. El escrito finaliza con un resumen de las pruebas científicas del Diluvio universal bíblico según el pensamiento de la Teología natural diluvista de Buckland.

Aunque en el texto del manifiesto no se aportan datos científicos concretos (que su autor publicó años más tarde, en 1823), el profesor William Buckland, de 35 años, tuvo un cuidado muy especial en afirmar que la Geología, al igual que otras ciencias, era totalmente compatible con la religión. De particular relevancia para este asunto fue su afirmación de que había evidencias geológicas de los acontecimientos mencionados en la Biblia y que, por tanto, la Revelación quedaba confirmada con los datos de las Ciencias de la Tierra.

Si bien Buckland no rehuyó defender en sus clases y en sus escritos –ya desde *Vindiciæ* (que podemos traducir como ‘vindicación’), como veremos– la creencia de que la Tierra como planeta había sido creado en una edad extremadamente antigua, que era la visión convencional entre los eruditos para entonces, enfatizó que:

“Por razones científicas decisivas e incontrovertibles se demuestra que en un tiempo no lejano hubo un Diluvio de carácter universal de cuyo acontecimiento hemos

¹ BUCKLAND, William. 1820 *Vindiciæ geologicæ; or The connexion of geology with religion explained*, in an inaugural lecture delivered before University of Oxford, May 15, 1819, on the endowment of readership in geology (William Buckland Publisher, Oxford).

oído hablar en las Escrituras... La Geología misma tiene que acudir a una catástrofe de este tipo para explicar los fenómenos de acción diluviana que se nos presentan universalmente, y que no son inteligibles sin recurrir a un Diluvio que hizo estragos en un período no más antiguo que lo anunciado en el Libro del Génesis”.

En ese momento, la mayoría de los geólogos estuvieron de acuerdo en que una ruptura global de tipo geológico importante con el pasado había tenido lugar en fecha relativamente reciente, y gran parte de los naturalistas (desde Cuvier a Buffon pasando por otros muchos) creía que esta gran catástrofe era de naturaleza acuosa; pero Buckland se quedaba prácticamente solo al datar esta catástrofe como de fecha tardía y al equipararla específicamente con el Diluvio Universal bíblico.

3. La Geología se constituye como paradigma científico

Durante el siglo XIX se constituyó el verdadero ‘paradigma’ de la Geología moderna. Esta adquiere ya el estatuto de ciencia formalizada con la capacidad de tener un cuerpo de doctrina unificada asumida por la comunidad científica, una racionalidad propia, capacidad para elaborar sus propias hi-

pótesis y mantener una metodología científica basada en unos principios similares a los que Galileo y Newton construyeron para la Física.

El geólogo James Hutton (1726-1797), al aceptar el principio epistemológico del actualismo (*the present is the key of the past*) en sus estudios sobre la Geología de las Islas Británicas, permitió a Charles Lyell (1797-1875) años más tarde elaborar y perfeccionar este principio metodológico haciéndolo operativo: es el *uniformitarismo*, regulador de un modo gradualista de hacer geología. De este *paradigma uniformitarista* se trata en este artículo en relación con la interpretación Lyelliana de la extinción de las especies, ligadas al cambio periódico del clima de la Tierra.

El uniformitarismo de Lyell permitirá a su coetáneo, el genial naturalista Charles Robert Darwin (1809-1882), elaborar y proponer una alternativa a la circularidad del estado estacionario del paradigma uniformitarista de Lyell: con Darwin se consolida una visión abierta del mundo, una visión “inacabada” del mundo que constituye lo que hemos dado en llamar el *paradigma evolutivo*.

Es uno de los casos más claros, en nuestra opinión, de la sustitución

de un paradigma, tal como describe Kuhn:

“La anomalía solo resalta sobre el fondo proporcionado por el paradigma. Cuanto más preciso sea un paradigma y mayor sea su alcance, tanto más sensible será como indicador de la anomalía y, por consiguiente, de una ocasión para cambiar de paradigma”.

4. La ruptura con el catastrofismo de la Teología de la Naturaleza: Charles Lyell

Hay ocasiones en que un cambio de paradigma se hace en muy pocos años. Tal ha sucedido recientemente con la Tectónica de Placas, que en muy pocos años trastocó la visión fijista de la dinámica continental de la Tierra. Del mismo modo, la derrota de las ideas catastrofistas fue una batalla breve. En ella intervino de forma dominante un abogado metido a geólogo que no procedía del mundo eclesiástico sino del mundo civil: Charles Lyell.

Lyell había nacido en Kinnordy (Escocia), el 14 de noviembre de 1797. Realizó en su juventud numerosos viajes por Europa que le permitieron construir un nuevo paradigma geológico de tipo *uniformitarista*. Sus ideas científicas se contienen especialmente en los

Principles of Geology (Principios de Geología), obra paradigmática con que se abre la geología moderna. Charles Lyell, colmado de honores científicos, falleció en 1875, mientras revisaba su obra para la publicación de la 12 edición de *Principles of Geology*. Fue enterrado con todos los honores en la Abadía de Westminster.

Para entender las ideas de Buckland es necesario contrastarlas con las ideas que en esa época defendía Charles Lyell. ¿Qué aportaciones introduce Lyell en el paradigma de la ciencia? ¿Qué idea defiende Lyell sobre la extinción de las especies biológicas? ¿Qué conflictos mantuvo con Buckland y otros eclesiásticos? ¿Por qué su resistencia a aceptar las ideas evolutivas? ¿Dónde radica el conflicto con la religión?

La sociedad victoriana culta y británica en la primera mitad del siglo XIX era una extraña mezcla de lo tradicional y lo moderno. Esta situación también se ve reflejada en las instituciones universitarias y científicas de la época. Hacia 1830 existían sólo dos universidades en Inglaterra y varias en Escocia. Pero para un auténtico inglés una formación universitaria sólo se adquiría en Oxford o en Cambridge, donde para ingresar había que ser varón y anglicano. Las Universidades de Oxford y

Cambridge no tenían el carácter secular que tienen en la actualidad, sino que entonces eran ba-luartes de la poderosa Iglesia anglicana. Cada Universidad se dividía en Colegios («*Colleges*») que se administraban por miembros adscritos a los mismos que tenían que ser solteros y clérigos anglicanos.

Aunque en los programas académicos para conseguir un título no se incluían disciplinas de “ciencias”, ni aún con carácter opcional, Oxford y Cambridge contaban con diferentes cátedras de asignaturas correspondientes a áreas de ciencias de la naturaleza. En Cambridge, entre estas cátedras, estaban las de Geología, de Mineralogía y de Botánica. Dentro de esta comunidad científica deben destacarse unas cuantas figuras de gran influjo y personalidad que van a tener un papel importante en el debate con Charles Lyell sobre la nueva Geología y la Religión.

5. El reverendo William Buckland interviene en el debate sobre la Razón y la Fe en la Geología

Buckland fundamentaba sus creencias geológicas en el catastrofismo de George Cuvier para el que había habido “períodos al-

ternos de tranquilidad y de grandes revoluciones geológicas”. De este modo, apoya la Teología de la Naturaleza. Buckland pensaba, como Cuvier, que una de estas catástrofes (la última acaecida en el tiempo) era el Diluvio Universal Bíblico, que dividía los animales en actuales y antediluvianos (es decir, anteriores al Diluvio Universal bíblico).

Las propuestas geológicas de Buckland se fundamentan casi todas en el estudio de fósiles extinguidos –según él– por efecto del Diluvio universal. Precisamente hace 200 años, en 1820 se descubrió una gruta en Yorkshire repleta de huesos de animales extinguidos (entre ellos un rinoceronte), que para Buckland representaban la confirmación contundente de su hipótesis del Diluvio. Se puede asegurar que hacia 1830 (cuando Lyell escribe su obra) gran parte de los geólogos británicos se inclinaban por las ideas diluvistas y catastrofistas de Buckland.

Buckland es conocido en el mundo científico por sus estudios paleontológicos y especialmente por la metodología de excavación y de interpretación geológica que le permitieron fundamentar sus ideas creacionistas y diluvistas en relación con la Teología natural, un intento teológico de fundamentar la existencia de Dios en la

Naturaleza. La influencia de las ideas catastrofistas y diluvistas de Georges Cuvier es manifiesta en algunos de los textos del discurso. Aunque en 1820 William Buckland ya conocía los fósiles de la cueva de Kirkdale, un primer avance de sus conclusiones lo expuso en el discurso *Vindiciæ geologicæ; or The connexion of geology with religion explained*, del que se cumplen ahora 200 años.

6. Las propuestas científicas de la nueva geología de Charles Lyell

¿Cómo se sitúa Lyell dentro de este ambiente universitario y científico de Oxford en el que dominaba la geología bíblica? A Charles Lyell se le suele considerar, junto con James Hutton y posteriormente con Charles Robert Darwin, como el padre de la moderna Geología.

La aportación más importante del abogado Lyell a las Ciencias de la Tierra, a juicio de sus historiadores, es la propuesta, seguida hoy por los geólogos, según la cual todos los hechos geológicos que se desarrollan en la superficie de la Tierra se explican sin acudir a intervenciones divinas. Se original de forma natural, debido a procesos físicos, químicos y biológicos que actúan de forma lenta,

gradual y continua a lo largo de los tiempos geológicos. Este concepto fue denominado por Lyell como ‘uniformitarianismo’. Con este principio, Lyell puso las bases para el desarrollo de las ideas evolucionistas de Darwin, aunque él mismo nunca las aceptó del todo.

Su mente elaboró nuevos principios de razonamiento geológico y llegó a concebir la idea de escribir un libro en el que buscaría explicaciones naturales (como opuestas a sobrenaturales) para todos los fenómenos geológicos. Su principio básico es este: *los procesos naturales ordinarios de hoy día no difieren ni en tipo ni en magnitud de los que actuaron en el pasado, y por ello la Tierra debe ser muy antigua porque hay evidencias de procesos actuales que son extraordinariamente lentos.*

7. Los viajes por Europa de Charles Lyell con Roderick Murchison.

La pasión por la Geología y la suerte de tener un padre tolerante y rico, le llevan de nuevo al continente europeo. Deseaba confirmar aún más con ejemplos tomados del continente europeo sus ideas gradualistas y actualistas. Acompañado por el entonces joven y ambicioso geólogo Roderick Murchison, compañero en la

Sociedad Geológica de Londres, Lyell exploró áreas extensas en Francia e Italia donde encontró pruebas que confirmaban sus hipótesis de trabajo. Desde el norte de Italia viajó hasta Sicilia. En la región cercana al Etna encontró evidencias de la acción lenta y continuada de procesos naturales para explicar el relieve de la Tierra y su gran antigüedad.

Los resultados de este viaje, que tuvo lugar entre mayo de 1828 y febrero de 1829, colmaron las expectativas de Lyell. Al regresar a Londres, se pone inmediatamente a la tarea de la redacción de su libro, los *Principles of Geology*. El primer volumen fue publicado en julio de 1830. Su método científico resultaba aún novedoso en su tiempo y algunos lo tacharon de herético. En esta época, Charles Robert Darwin (1809-1882; una docena de años más joven que él) iniciaba su viaje alrededor del mundo y llevaba consigo el primer tomo a partir del cual comenzó a ver la realidad de otra manera.

8. La Teología de la Naturaleza y la geología bíblica contra el uniformitarismo laico de Lyell

Tal como lo muestra la estructuración de los volúmenes de los

Principles of Geology, Lyell tenía gran habilidad para presentar sus ideas. La formación de abogado no había sido inútil. El texto siguiente, tomado de una carta a uno de sus defensores, es bien explícito:

“Si conseguimos no irritarles, aunque temo que no será así..., todos acabarán de nuestro lado. Si no te presentas como vencedor, sino que elogias la liberalidad y la sinceridad de la época actual, los obispos y los santos ilustrados estarán de nuestra parte al despreciar los fisiogeólogos antiguos y modernos”².

Pero la discusión se atascó pronto en uno de los temas básicos: los *Principles* desechaban la teoría del Diluvio. El debate fue lento y escapa a los límites de este artículo. La controversia entre catastrofistas (defensores de la Teología Natural y de la geología bíblica) como Buckland y uniformitaristas como Lyell, que animó las reuniones de la *Geological Society* durante los años 1830, se mantuvo siempre muy correcta. De hecho, existió un gran respeto mutuo, e incluso amistad, entre los más destacados participantes y Lyell era muy elogiado por todos, tanto por su honradez como por sus conoci-

² K.M. LYELL, *Life, letters and journals of Sir Charles Lyell* (vol. 1), Londres 1881, 271 y 273.

mientos. Con el tiempo, algunos de ellos fueron abandonando sus anteriores ideas sobre la existencia de pruebas del Diluvio bíblico.

9. Darwin y la dimensión del tiempo

En este proceso de construcción de un nuevo paradigma científico, superada la Teología de la Naturaleza, los concordismos bíblicos y la antigua problemática catastrofista de la Razón y la Fe, no puede obviarse a Charles Darwin (1805-1882). Darwin comenzó siendo un geólogo. Y más tarde extendió sus ideas geológicas al sistema de la biología. En una carta a su maestro John Stevens Henslow escrita en Río de Janeiro en mayo de 1832, Darwin insiste en que “la geología y los animales invertebrados serán mis objetivos principales de investigación durante todo el viaje”. Este era el proyecto de trabajo asignado a Darwin por el capitán del *Beagle*, Robert FitzRoy: ya que el *Beagle* debía –entre otras misiones– buscar puertos seguros en América del Sur y en los arrecifes de coral del Pacífico.

En su *Autobiografía*, el viejo Darwin escribe con cierta ironía: “las rancias lecciones de Jameson (en Edimburgo) me decidieron

a no leer en mi vida un libro de geología ni estudiar esta ciencia por ningún pretexto”. Pero cinco años más tarde, hacia 1833 o 1834, durante su viaje alrededor del mundo en el *Beagle*, exclama: “¡La Geología sobre todo!”.

¿Qué ha pasado para que en Darwin se dé tal mutación de actitud? En una carta escrita en 1838, siendo ya entonces secretario de la Sociedad Geológica de Londres, escribe: “nacé para ser naturalista”. En la *Autobiografía* hay datos significativos de su etapa inicial de aprendizaje: con nueve años mostraba gran afición a coleccionar piedras y animales. Esta afición fue creciendo (a pesar de sus profesores de Edimburgo entre 1825-1827). Participa en reuniones de aficionados y hace sus primeros trabajos científicos y literarios.

Darwin lee en esos días el *Diario* de Humboldt y se entusiasma con los viajes. Pero la geología que aprende Darwin de Henslow y de Sedgwick está enraizada en la Teología Natural entonces en boga. Las ideas catastrofistas y diluvistas de Sedgwick impregnan en esos días la mente del joven aprendiz de geólogo. Esas son las representaciones mentales que Darwin llevará al inicio de su viaje.

El itinerario intelectual que lleva del creacionismo al evolucionismo, del paradigma diluvista al paradigma evolucionista, tarda Darwin en recorrerlo cuarenta años. Es un itinerario que pasa primero por la geología. En especial, los años que van desde 1836 a 1859, son decisivos en el cambio conceptual y metodológico de Darwin respecto a la ciencia natural en general y la geología en particular. Sus cartas y el *Viaje de un Naturalista alrededor del mundo* (cuya primera edición es de 1839) son sus obras más interesantes para valorar el viaje.

Todo confluirá en la publicación de *The Origin of Species by means of Natural Selection* (1859). Al volver de su viaje alrededor del mundo (1836), Darwin inicia la catalogación de los cientos de kilos de materiales enviados pacientemente a su maestro y amigo Henslow. Se va introduciendo en el mundo científico y especialmente en el círculo de los geólogos de tradición Lyelliana. La geología va a centrar su interés en esta primera etapa de producción científica.

En 1837 Darwin conoce personalmente a Von Humboldt y a Charles Lyell. De esta fecha constan los primeros apuntes de *El origen de las especies* en los que relaciona los cambios biológicos con los geológicos. En 1838 es nombrado secre-

tario de la Sociedad Geológica de Londres. La lectura de los trabajos geológicos juveniles de Darwin pone de relieve que tres son los elementos geológicos que producirán en él un cambio conceptual y metodológico: los fósiles, los volcanes y las islas de coral.

Para Darwin, la consideración de la selección natural como “motor” de la evolución no puede separarse del hecho de la extinción. La Selección supone, no solo la supervivencia de los más aptos, sino también la extinción de los no adaptados. Cuando la selección natural actúa durante un largo período de tiempo, conducirá a la divergencia de estructura entre los descendientes y también al hecho de la extinción. La acción combinada de la divergencia continuada y la extinción de las formas menos adaptadas producirá un patrón ramificado de especies y géneros.

10. Conclusión

Hace 200 años, en 1820, se publicó *Vinditiae Geologiae*, un breve manifiesto de historia de la ciencia, filosofía y teología de la naturaleza diluvista muy debatido en su tiempo y que espoleó la emergencia de la Geología moderna. Presentamos aquí en este trabajo que contiene convergencias entre

la emergencia de nuevos paradigmas científicos, la confrontación filosófica y epistemológica y sus relaciones con las tradiciones religiosas, especialmente la protestante. La llamada Teología de la Naturaleza, la Geología bíblica, el catastrofismo y el creacionismo se confrontan con la emergente Geología y superan el viejo dilema de la Razón y la Fe, de la ciencia y la Revelación.

En un momento en que otros geólogos se oponían ya a las ideas diluvianas y estaban influidos por la teoría del actualismo adoptada por James Hutton, Buckland desarrolló su hipótesis de que la palabra “principio” en el Génesis significa un tiempo indefinido entre el origen de la tierra y la creación de sus actuales habitantes, en el que una larga serie de extinciones y de sucesi-

vas creaciones de nuevos tipos de plantas y animales se han producido. Así, su teoría catastrofista y diluviana incorporaba el creacionismo de todas las cosas en una fecha muy antigua de la historia de la Tierra.

En síntesis, el debate científico en Gran Bretaña en torno a las propuestas de Teología de la Ciencia de Buckland –y especialmente sobre la extinción de los seres vivos como atestiguan sus fósiles– fue determinante en la emergencia de un nuevo paradigma en las Ciencias de la Tierra, de tipo *laico* y *actualista* (Hutton), *uniformitarista gradualista* (Lyell) y *evolutivo* (Darwin). El debate científico, como en otras ocasiones, propició el conflicto entre paradigmas y la supervivencia del paradigma gradualista de la Geología. ■

Mística y acción

Dialéctica y destino de la voluntad en la obra del joven Blondel

Santiago García Moruelo

Este libro aporta una novedosa perspectiva de estudio de la primera obra de Maurice Blondel, *L'Action*, que el filósofo nacido en Aix-en-Provence (1861-1949), publicó en 1893 y que supuso un revulsivo para el quehacer teológico del siglo XX que perdura hasta nuestros días.

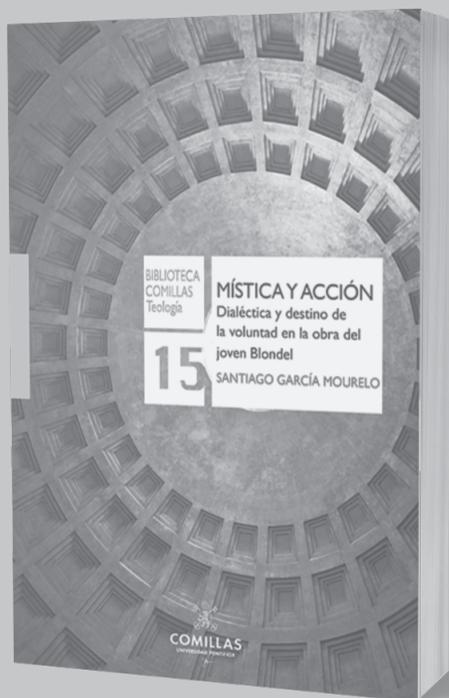


Mística y acción

Dialéctica y destino de la voluntad en la obra del joven Blondel
Santiago García Moruelo

ISBN: 978-84-8468-835-8

Universidad Pontificia Comillas,
2020.



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

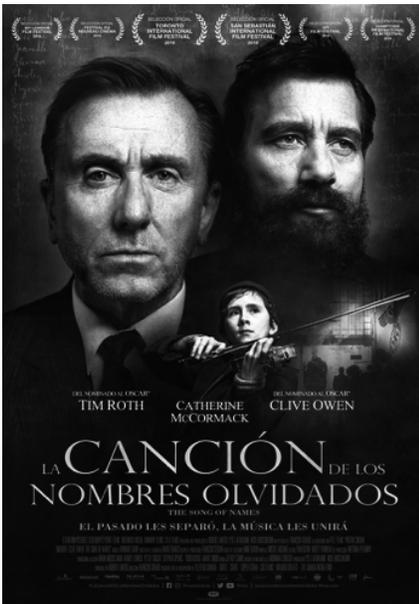
<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

La canción de los nombres olvidados, de François Girard

Francisco José García Lozano

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



No es la primera vez que François Girard se vale de los mecanismos del cine como mera vía para plasmar lo que realmente le interesa: la música. Ya lo hizo en *Sinfonía en soledad: Un retrato de Glenn Gould* (1993), sobre el excéntrico virtuoso del piano Glenn Gould; en *El violín rojo* (1998), hace su particular homenaje al compositor John Corigliano y al violinista

Joshua Bell; o en la más reciente y convencional *El coro* (2014) y la banda sonora de Brian Byrne. Al fin y al cabo, el canadiense también ha desarrollado una carrera como director escénico tanto en ópera como en teatro. *La canción de los nombres olvidados* adapta la novela de Norman Lebrecht, que en su idioma original se limita a llamarse “The Song of Names”.

El director canadiense ahonda en el recuerdo, cada vez más lejano, de los atroces crímenes nazis a través de una doble inmersión artística, sirviéndole el cine y la música como instrumentos expresivos para acercarse con sensibilidad y respeto a los miles de judíos asesinados durante la Segunda Guerra Mundial. Aunque el trabajo de Girard no presuma de ser una obra épica, como por ejemplo hace *El pianista* (2002) de Roman Polanski –quizá la película referente que une de manera simbólica la música, el horror y el cine–, *La canción de los nombres olvidados* busca desesperadamente mirar hacia atrás, reconciliarse con las

heridas todavía abiertas: en pleno estallido de la Segunda Guerra Mundial, el pequeño Dovidl acaba de llegar a Londres como refugiado judío desde su Polonia natal. Con tan solo 9 años, es un prodigio del violín, lo que propicia su acogida en una destacada familia británica, que le integra como un hijo más y promociona sus estudios musicales. Dovidl se convierte en el mejor amigo de su nuevo “hermano” Martin y en la gran promesa familiar. Años después, Dovidl está a punto de ofrecer su primer y esperado concierto, pero horas antes desaparece sin dejar rastro provocando la vergüenza y la ruina de la familia y dejando a Martin sumido en la tristeza y la incertidumbre. Convertido en profesor y experto musical, Martin (Tim Roth), ya adulto, descubre por casualidad a un joven violinista que le muestra una filigrana estilística que sólo Dovidl podría haberle enseñado, despertando en él sentimientos que permanecían olvidados. Martin comienza en ese momento una búsqueda que le llevará a recorrer medio mundo y a adentrarse en su propio interior para dar respuesta a las preguntas silenciadas durante tantos años.

Tanto el desarrollo de dos tramas paralelas como la presencia de Tim Roth, encarnando a un Mar-

tin ya mayor que no abandona la búsqueda accidentada de su medio-hermano polaco, recuerdan inevitablemente a *La leyenda del pianista en el océano* (1998) la fábula oceánica situada a finales del siglo XIX en la época de las emigraciones masivas europeas a los EE.UU. Dirigida por Giuseppe Tornatore, un trompetista se empeña en reivindicar la presencia del pianista que dedicó toda su vida a entretener a los pasajeros de la nave Virginia (de la que nunca decidió bajarse).

Las partituras del compositor Howard Shore (*El Señor de los Anillos, El silencio de los corderos*) aportan cuerpo a la adaptación de la novela homónima de Norman Lebrecht. Su ritmo confiere la atmósfera de pesar que envuelve la tragedia de su violinista, Dovidl Rapaport, las cuerdas de su instrumento vibran con el dolor de la pérdida y la emoción de la tristeza sin caer en imágenes del holocausto en las que regodearse. Esta musicalidad perdura en cada escena a lo largo de la película. Desde los conciertos con público hasta los instantes solitarios marcados por la reflexión sobre el ayer, las melodías de Howard Shore sobrevuelan dando forma a los sentimientos que permanecen en sus protagonistas. Este ejercicio musical alcanza su punto culmi-

nante con la canción que da título al largometraje, cuyo sonido es capaz de enmudecer a las audiencias dentro y fuera de la pantalla.

La canción de los nombres olvidados, como sabemos, cuenta la historia de Dovidl y Martin, dos protagonistas, pero para los que utilizan tres actores para dar vida a cada uno de los protagonistas. Esto se debe a que la película recorre distintas fases de sus vidas. El papel de Dovidl está interpretado por Luke Doyle con 10 años, Jonah Hauer-King con 21 años y por Clive Owen con 55 años. Luke no tenía experiencia como actor, pero *sí es un artista* y virtuoso del violín.

Lo que tienen en relación estos tres actores es que nos transmiten la misma personalidad en Dovidl, aunque pase desde la inocencia y picardía de un niño, la adolescencia hasta las preocupaciones de un adulto. Todos muestran las mismas vibraciones con lo que se puede ver que hay un gran trabajo de dirección y guion detrás e incluso se llega a creer que es una misma persona en las distintas fases de su vida. Creo que incluso hay en dos escenas que se utilizan a otros dos actores distintos más para este personaje.

Por su parte Tim Roth da vida a Martin, que en su faceta joven lo interpretan los actores Misha

Handley con 10 años y Gerran Howell con 21. Con estos actores ocurre exactamente lo mismo, retratan las mismas personalidades y tienen unos gestos que realmente logran transmitir muy bien las emociones.

Tanto Tim Roth como Clive Owen comparten escenas estelares marcadas por la contención. Ambos digieren el cúmulo de emociones siendo capaces de exponerlas en la naturalidad de sus miradas y de sus gestos. Su dilatada experiencia queda demostrada en una obra cuya desgracia es no concederles mayor tiempo en pantalla.

En la película hemos encontrado temas complejos, como la culpa que a veces experimentan los supervivientes de una masacre y la necesidad de recordar a quienes ya no están, y algunos de esos temas se exploran y se representan de manera convincente, bien. Sobre todo, en los compases finales, cuando la canción de los nombres olvidados empieza a tomar forma. Esta película tiene, en general, el tono y el estilo de otras del mismo corte, como *La ladrona de libros* (2013), con líneas temporales variadas, un sentimiento generalizado de pérdida y una necesidad de conservación, y un tipo de arte que nos conduce durante todo el visionado.

La canción de los nombres olvidados es una película sencilla en su desarrollo, pero llamativa por su música y sus actores principales. Una película emocional que nos habla de los recuerdos, las cadenas que nos atan, voluntaria o involuntariamente, al pasado, y la necesidad de saldar cuentas pendientes, con nosotros mismos y con los demás. ■

Título en V.O: The Song of Names.

Director: François Girard.

Año: 2019.

País: Canadá.

Guion: Jeffrey Caine (novela: Norman Lebrecht).

Duración: 111 m.

Reparto: Clive Owen, Tim Roth, Saul Rubinek, Catherine McCormack, Jonah Hauer-King, Gerran Howell, Stephen Graham, Richard Bremner, Julian Wadham, Jeffrey Caine.

Género: Drama. Música.

Web oficial:

<https://www.filmmax.com/peliculas/la-cancion-de-los-nombres-olvidados.130>

El ADN del fascismo *

Fátima Uríbarri

Periodista

E-mail: fauribarri@gmail.com

“Hombre de pensamiento y de acción, escritor eficaz e incisivo, orador persuasivo y vivaz, podría convertirse en un caudillo, un matón temible”. Eso decía sobre Benito Mussolini el informe del inspector general de Seguridad Pública Giovanni Casti, emitido en la primavera de 1919. Un dictamen muy premonitorio. Tenía olfato Giovanni Casti: Mussolini se convirtió en un caudillo y un matón temible. Lo explica al detalle *M. El hijo del siglo*, la colosal biografía novelada del Duce escrita por el escritor, investigador y periodista italiano Antonio Scurati.

Lo primero que llama la atención de esta obra voluminosa (de 819 páginas) es lo pormenorizada que es. Arranca en 1919 y termina en 1925, con el nombramiento de Benito Mussolini como presidente del Consejo de Ministros Reales de Italia. Son solo seis años de la



vida del político narrados con un rigor extraordinario.

Antes de arrancar la lectura del libro hay una página donde Antonio Scurati advierte de que

* ANTONIOSCURATI, *M. El hijo del siglo*, Alfaguara, 2020, 824 pp. ISBN: 9788420437941.

“los hechos y personajes de esta novela documental ‘no’ son fruto de la imaginación del autor”. La labor de documentación realizada por Scurati es titánica. *M. El hijo del siglo* rezuma información, rebosan los detalles. Se nota que este periodista italiano –profesor, además, de literatura contemporánea– ha trabajado en el Centro de Estudios sobre el Lenguaje de la Guerra y la Violencia de la Universidad de Bérgamo, porque domina el tema.

Los acontecimientos están absolutamente documentados, el escritor italiano sigue los pasos de su protagonista de tal manera que parece que ha realizado un viaje en el tiempo convertido en la sombra de Mussolini y por eso sabe qué dijo, qué bebió y comió o cuándo bostezó. Es admirable la reproducción de los discursos, las reuniones, los artículos periodísticos, los episodios violentos, los encontronazos con sus oponentes... todo está detallado.

Se palpa la investigación histórica, pero no estorba. Es muy loable que esta abundancia documental no frene el avance en la lectura. La clave está en la prosa vigorosa y el manejo de la acción, donde Antonio Scurati demuestra una pericia sorprendente. Bien provisto de información y con un brillante empleo de la palabra y del ritmo

narrativo, Antonio Scurati reconstruye la personalidad de un hombre determinante en la Historia de Italia y retrata también el espíritu del país.

M el hijo del siglo arranca tras el fin de la Primera Guerra Mundial. Italia se siente maltratada en la Conferencia de Paz de París: ha participado del lado vencedor, pero no le toca nada del botín, eso siente. Sus soldados regresan a casa hambrientos y empobrecidos. El descontento anida en cada casa. No hay trabajo, no hay futuro, eso es lo que percibe la población.

Ese malestar es una mina para quien sepa manejarlo. Y Mussolini sabe. Es hábil en “alimentar ciertos estados de ánimo que afloran en este crepúsculo de la guerra”, dice Antonio Scurati. Se trata de fomentar los odios, de exacerbar los resentimientos. Italia está bien abonada para esa siembra. Hay pobreza, paro, huelgas, desencanto a toneladas.

En *M. El hijo del siglo* se descubren, por ejemplo, las largas colas en las que enjambres de hombres inquietos esperan en busca de empleo; entre ellos hay muchos excombatientes, pero también guardan cola “jóvenes furiosos porque la guerra ha terminado antes de que ellos también pudieran zurrar a alguien, tropeles de adolescentes

a los que nadie prestó atención". Ahí hay una masa de futuros partidarios de Mussolini.

A pesar de haber militado en el bando vencedor, la guerra ha dejado en Italia "la bilis de la derrota", explica Antonio Scurati. Alguien sacará partido de esa desazón que se ha expandido por el país. "En Florencia todos peroran, nadie calla y el sentimiento de traición crece de forma universal", escribe Scurati. Es durante ese tiempo en el que impera el abatimiento nacional cuando comienzan a reunirse los Fascios de Combate.

Y Benito Mussolini –que había sido socialista furibundo– los lidera y se enfrenta a cara de perro con sus antiguos compañeros. No necesita disimular su afición por la violencia ni su desprecio por la democracia. Su estrategia es brutal y eficaz: "Vale más una bomba que cien mítines", explica Scurati. Así, con frases cortas, con pocas palabras que atesoran enormes contenidos, el escritor italiano va desplegando los acontecimientos y de paso desnuda a los personajes. Los describe con una impaciente precisión: "Con esos ojos suyos de loco, oscuros y profundos, con esa mirada suya desprovista de objeto, con la virilidad de ese cuerpo plebeyo y ultrajante de animal perseguido". Ese es Benito

Mussolini en su camino hacia el poder.

Se erige en líder y se coloca a la cabeza de un ejército de insatisfechos, desclasados y fracasados, una gente que gasta los días "sacando brillo a sus puñales". En mayo de 1920, Mussolini da el giro definitivo hacia la derecha. Entonces hay en Italia solo 2.375 fascistas afiliados.

El país vive tiempos convulsos. Se multiplican las rebeliones campesinas y Mussolini se adapta a todo. Es revolucionario o conservador según las circunstancias. "Es solo un reactivo. Hay que dar tiempo a las moléculas para que choquen unas con otras de forma violenta", explica Antonio Scurati. Así de eficaces son sus imágenes. El futuro dictador demuestra su buena cintura al atraer consigo a los empresarios, industriales y banqueros a los que tanto odió y fustigó en el pasado. Ahora se necesitan mutuamente. No hay reparos en aliarse con quien convenga.

El autor de *M. El hijo del siglo* sigue los vaivenes de Benito Mussolini. Los desbroza y explica. Es un eterno traidor, un experto en modelar las creencias, los ánimos y las emociones de otros de modo que siempre queden como a él le interesa. Negocia y engaña a

todos. Y es un genio de la oratoria. “¡Cambiemos el miedo por el odio y lancémonos contra el enemigo! ¡Hagamos un ariete de todas nuestras vidas!”, proclama desde las columnas del periódico *Il Popolo d'Italia*.

“En la bolsa de valores de los por-dioseros se está intercambiando el metal pesado de la angustia por la preciada moneda del odio mortal”, continúa explicando Antonio Scurati. Y así, con minuciosos detalles, con el vigor de su prosa, con sus vibrantes imágenes, este investigador de la Historia lleva a los lectores hasta la victoria de Benito Mussolini.

Es un gran libro *M. El hijo del siglo*. Permite presenciar la Historia, vivirla. Traslada a los lectores a

los escenarios, hace que tiemblen con los disparos y se estremezcan con las arengas. Es este un libro aleccionador, de lectura imprescindible para comprender cómo determinados movimientos políticos acaban calando en los pueblos y para darse cuenta de cuáles son las herramientas que utilizan para llegar al poder: lo sencillo que puede ser manipular a las masas. Antonio Scurati narra el camino emprendido por un hombre hábil en ese menester. Termina con su llegada a la meta. “Roma, 3 de enero de 1925. Parlamento del Reino, Cámara de Diputados. Y nadie se levanta para detener al hijo del siglo. El hemiciclo responde con un único grito, respetuoso, devoto, entusiasta: ¡Todos contigo! ¡Todos contigo, presidente!”. ■

Libros

CAMUS, Albert: *La Peste*, Edhasa, Barcelona 2010, 351 pp. ISBN: 978-84-350-1881-4.

Hay libros en los que la metáfora es tan evidente como los hechos mismos que nos cuentan. No se trata solo de narrar una historia con valor por sí misma, sino de que esa historia evoque otra, que es, sin duda, la decisiva. Entonces, el contexto de la lectura se vuelve mucho más importante y moldea para el lector de hoy el significado del libro. Este es el caso de *La peste*, probablemente una de las novelas más leídas y releídas durante esta pandemia de la Covid-19. Unos tiempos de confinamiento, enfermedad y muerte que nos han hecho asomarnos a estas páginas con una mirada distinta, seguramente mucho más centrada en lo médico y en lo sociológico que en lo político.



Aunque durante estos meses hay quien ha recuperado la retórica de la guerra para dar aliento ante la dificultad, lo que *prima facie* quedaba subrayado en *La peste* no era esa metáfora del mal que siempre vuelve, esa especie de virus de la civilización que es la barbarie y la violencia. No aparecían tan claras, como imágenes dibujadas con limón sobre las hojas, las siluetas del nazismo. Lo que se ponía en primer plano al comenzar nuestra lectura eran las calles y las gentes de una ciudad, Orán, que vivía despreocupada y ligera ante la posibilidad de la tragedia, ni siquiera imaginándola. Sensación en la que se incide muchas veces al principio de la novela: nada hacía presagiar esto, debía tratarse de una broma. Desde las primeras líneas nos damos cuenta de que el libro está escrito también para nosotros. Lo que se narra en él nos toca.

Y nos toca porque es una historia de personas, de distintos modos de ser y de situarse frente a la tragedia. En ella podemos intuir a un Camus escondido sutilmente detrás del personaje de Rieux, el médico humanista que ya no aspira a ser santo, que ya no habla de salvación, pero que se desvive en las calles y en las casas por devolver la salud a sus conciudadanos. Su mirada que ya no es de fe, pero que no está exenta de valores, no totalmente descreída. Mirada lúcida,

aunque un tanto cansada, quizá, de que su misma lucidez no le permita instalarse nunca en un optimismo vacío e inconsistente. Rieux no valdría para hacer eslóganes políticos, pero sí lo habríamos visto hoy trabajando hasta el agotamiento en hospitales y UCI.

Camus alega varias veces en favor de tocar lo concreto del sufrimiento y de cómo eso nos hace cambiar. El existencialista que hay en él se rebela contra cualquier tipo de abstracción, contra todo intento de encapsular el dolor humano en conceptos y sistemas. Quizá el ejemplo más evidente de esto es el del jesuita Panneloux. A través de su personaje vemos cómo evoluciona la mirada religiosa frente a la peste. En el viaje personal que le lleva de su primera a segunda homilía, Camus le reconoce al jesuita la posibilidad de cambiar, aunque sin llegar a identificarse nunca del todo con él. Será después de ver a un niño morir a causa de la enfermedad cuando Panneloux deje de hablar de la peste como castigo, y pase a un discurso en el que la muerte del inocente obliga a dar el salto de la fe, a elegir entre Dios o la nada. Como creyentes, su personaje nos pone delante la enorme responsabilidad que supone intentar un discurso religioso en estos tiempos, y lo peligrosas que pueden llegar a ser ciertas imágenes de Dios.

Otros muchos elementos se cruzan entre el relato de Camus y el nuestro: el inicio incrédulo de la enfermedad, su terrible avance, la separación a la que obliga respecto de los seres queridos que viven en otro lugar, los ejemplos de generosidad y de egoísmo, las nuevas amistades generadas durante la epidemia, el cuidado de los enfermos, la soledad de las muertes, lo frío de los números... Sin embargo, en su avance, la historia —también la nuestra— nos devuelve poco a poco a la política. Después de la hipertrofia de lo médico, queda una sociedad que necesita organizarse, y es aquí donde el libro de Camus vuelve a funcionar como advertencia. Porque el mal del que habla el autor francés va más allá del causado por unas ratas que aparecen muertas de repente en la ciudad. La enfermedad que Camus tiene en mente no es solo la peste bubónica, sino algo atávico que nos acompaña misteriosamente como humanidad casi desde su inicio. Lo podemos llamar de muchas maneras: egoísmo, violencia, barbarie... pero de lo que Rieux-Camus está convencido es de que sigue ahí, y volverá: “que el bacilo de la peste no muere ni desaparece jamás, que puede permanecer durante decenios dormido en los muebles, en la ropa, que espera pacientemente en las alcobas, en las bodegas, en las maletas, los pañuelos y los papeles, y que puede llegar un día en que la peste, para desgracia y enseñanza de los hombres, despierte a sus ratas y las mande a morir en un dichosa ciudad”. La peste continuará como amenaza después de la peste.

No sabemos qué opinaría Camus con respecto a la posibilidad de vivir de otra manera después de este tiempo. Lo que sí parece claro es que no se lanzaría a un optimismo bobalicon. Quizá diría: lo que nos hace enfermar y morir como sociedad seguirá, bajo otra forma, después de este tiempo, y nos seguirá golpeando, pero también habrá “hombres que, no pudiendo ser santos, se niegan a admitir las plagas y se esfuerzan, no obstante, en ser médicos”.

Carlos MAZA SERNEGUET, SJ

VALLEJO, Irene: *El infinito en un junco. La invención de los libros en el mundo antiguo*, Siruela, Madrid 2019, 472 pp. ISBN: 9788417860790.

Dice George Steiner que tras la lectura de algunas páginas de la Biblia hebrea —Job, Qohelet, ciertos salmos, el segundo Isaías— resulta imposible imaginar cómo la mano que está detrás de las palabras ha regresado a la normalidad del mundo, a las tareas comunes en que la carne humana se tiene que ocupar. Esta mañana de mayo, luminosa y tranquila, me ocurre algo semejante, pues dudo si la autora de este libro, cuando coronó con el fin su obra, cogió el metro, hizo la compra en un supermercado o llevó el coche a pasar la revisión. Más normal me parece que, libre y alada, marchase de vuelta a ese lugar mágico e inaccesible donde cultiva el néctar que transforma después en letra impresa.



Irene Vallejo (Zaragoza, 1979) ha logrado en este ensayo que un libro sobre el arte y el misterio del libro seduzca a legiones de lectores. El mérito —¡librenos Dios del reino de la cantidad!— no reside en el puesto que la obra ocupa en las listas de ventas, sino en la capacidad de haber creado en muchos un espacio íntimo de encuentro. No en vano la autora, filóloga clásica, sabe que el logos aguarda siempre tras una llave, una puerta y un umbral que, una vez cruzado, encara como seres únicos a los tantos que aquí llegan.

El infinito en un junco se divide en dos grandes partes —I. *Grecia imagina el futuro* (pp. 23-250) y II. *Los caminos de Roma* (pp. 251-398)—, enmarcadas por un prólogo, un epílogo, una bien surtida bibliografía y un índice onomástico que recoge la miríada de personajes que desfilan por la obra. Quien recorra todas las páginas del libro tendrá, cuando llegue al final, la sensación armoniosa que ofrece la contemplación de un conjunto y, contemporáneamente, la certidumbre del viajero que sabe haber estado en tierras múltiples y diversas.

Es muy difícil hacer lo que Irene Vallejo ha hecho: un tejido de telas diferentes donde varios momentos de la historia, sin perder nunca la línea temporal, se cruzan y entreveran, una sinfonía para viento en que percuten, sin estridencias, golpes de tambores y es atravesada por el llanto de la cuerda. Ha logrado que lo general y lo concreto, lo palpable y lo lejano se descompongan y se ofrezcan al lector como delicadas piezas que, ensambladas, regalan la felicidad del acabamiento de un puzle.

Aquí hay, de hecho, varias historias. La del libro, por supuesto, que arranca en las orillas del gran río de Egipto y llega hasta las pantallas de nuestros teléfonos

de bolsillo. La historia secreta de los anónimos lectores de los siglos pasados que confundieron sus propias vidas con las de las palabras que movían su sol y sus estrellas. La de la propia autora que, sin quebrar nunca los límites del pudor, permite que nos asomemos a esas zonas de sí misma que espejan en nosotros el rostro que somos y también el que hemos perdido y el que anhelamos tener.

¿Será que, como sostiene también el maestro Steiner, la literatura y las artes son los testigos perceptibles de esa libertad humana de llegar a ser? ¿Será verdad que leer un texto responsablemente es apostar por una relación entre la palabra y el mundo? Irene Vallejo afirma en su libro estas intuiciones y las convierte en relato sobre cómo el ser humano se busca a sí mismo —su misterio, sus heridas, su riesgo, sus carencias— en códices y en pergaminos, en historias, dramas y poemas trazados sobre la piel de un cordero o transformando en sílabas un sueño gracias a la plasticidad de un vegetal.

Yo, que no sé leer sin anotar, he convertido los márgenes de este libro en un despliegue de glosas que, en diferentes colores, expresan la sorpresa y celebran la maravilla. Hay lugares en él que la memoria lectora no podrá olvidar, números de páginas a los que atrapar en un círculo para acudir a ellos como a una fuente de agua buena. No se resistirá quien frecuente *El infinito en un junco* al encantamiento con que la autora recrea la antigua Alejandría, o al deseo que nacerá en su alma de hundir su cuerpo en las entrañas de papel y tinta de Oxford. Hay secciones, como la titulada *La piel de los libros*, donde en apenas unas páginas vamos desde Mesopotamia hasta Florencia, pasando por aquel Leningrado donde Anna Ajmátova descubre en las heridas de su rostro la incisión del dolor en la arcilla humana, nos asomamos a una película de Christopher Nolan y nuestras manos sostienen un códice de Petrarca.

Irene Vallejo escribe muy bien. Véanlo ustedes mismos. Esta es apenas una muestra de las muchas frases bien trabadas —cadenciosas, estrictas, serenas— que *El infinito en un junco* contiene:

“Al acariciar las páginas del códice, vino a mi mente la idea de que aquel maravilloso pergamino había sido un día el lomo de un animal después degollado. En solo unas semanas, el ganado podía pasar de la vida en el prado, el establo o la pocilga a convertirse en la página de una biblia” (p. 83).

Otro de los dones que nos da la autora —y no es un regalo menor— son los frutos que, en forma de citas y referencias literarias, penden de sus ramas generosas: durante todos los años de su vida lectora —desde que era esa niña que acompañaba a sus padres a las librerías y volaba en los aviones nocturnos de palabras que éstos construían para ella—, ha hecho germinar un árbol en cuya sombra nosotros nos cobijamos a leer. Leerla a ella es leer lo que ella ha leído —nos transformamos en lo que comemos, en lo que soñamos, en las novelas, los ensayos y los poemas que hemos hecho nuestros—, y, por eso, quien abra este libro estará abriendo puertas que le conducen a Platón, a las noches de Aulo Gelio, a Borges y a Bolaño, a los epigramas de Marcial, a los pies viajeros de Heródoto, a los himnos sagrados

de Enheduanna, poeta, sacerdotisa y astrónoma que comparó el *ars poetica* con el amor que lleva a la concepción y al nacimiento.

En esta primavera en que las mascarillas no nos dejan ver el bosque, recludos todos para evitar así la expansión de la pandemia, es consolador pensar cómo, y con más fuerza que el virus, lo bueno se difunde e irradia su bondad y beneficios. Lo veo claramente en este libro —prolongación de ella misma—, que Irene Vallejo lanzó al mundo hace algunos meses y está haciendo que todos seamos mejores y que lo sean, cuando lo descubran y lo hagan suyo, las generaciones que vendrán.

Víctor HERRERO DE MIGUEL, OFM Cap

SCHMID, Konrad: *Historia literaria del Antiguo Testamento. Una introducción*, Trotta, Madrid 2019, 349 pp. ISBN: 978-84-9879-744-2.

Por más que abunden las introducciones al Antiguo Testamento, no es frecuente encontrar quien se ocupe de cómo se han desarrollado los textos veterotestamentarios y del modo en que se establecen relaciones entre ellos. De este tema, interesante pero para minorías, se ocupa la obra de Konrad Schmid.

Este autor suizo desarrolla su planteamiento a lo largo de ocho capítulos. En el primero de ellos, el más denso y extenso, se ocupa de presentar los fundamentos del estudio y plantear su ambiciosa pretensión. Él busca presentar e interpretar las obras literarias del Antiguo Testamento “en sus contextos intrínsecos, sus relaciones y en sus propios desarrollos históricos” (p. 19). Antes de lanzarse a la tarea, ofrece un detallado recorrido histórico de los intentos, problemas y posibilidades que, a lo largo de los siglos, se han ido encontrando los autores a la hora de emprender a una aventura como la suya.

En este complejo e intenso primer capítulo, antes de presentar el método empleado en su investigación, toca diversas temáticas que afectan a su proyecto, como las tendencias actuales en la investigación veterotestamentaria, los aspectos sociológicos de la producción y recepción literaria o las posibilidades y límites que tiene cualquier intento de reconstrucción histórica.

Los siguientes seis capítulos se ocupan de la historia literaria en diversos momentos. En ellos se mantiene siempre una estructura similar, abordando en primer



lugar el trasfondo histórico de esa etapa determinada, se apunta hacia algunas consideraciones teológicas y, en el punto más relevante de cada capítulo, se presentan los ámbitos de la tradición en los cuales se desarrollaron los textos bíblicos.

Al abordar los comienzos de la obra escrita en el antiguo Israel (s. x-viii a.C.), el autor presenta las tradiciones culturales y sapienciales, así como aquellas narrativas y de anales en ambos reinos. Aunque es probable que haya documentos de esta época, resulta difícil determinarlos con claridad tras el trabajo redaccional con el que han llegado a nosotros. Alguno de los Proverbios, que se transmitirían de modo individual antes de que, al agruparlos, se ampliara su sentido, algún salmo, con la dificultad que estos poemas tienen para ser datados, el núcleo del ciclo de Jacob o parte de la tradición sobre David podrían haber nacido en torno a esta época.

A medida que van pasando los siglos resulta más certero, aunque nunca seguro, determinar el momento histórico en el que se van configurando los textos. Schmid presenta cuatro corrientes teológicas que se pueden ubicar en el período Asirio (s. viii-vii a.C.). Una de ellas está configurada por las tradiciones que acusan al pueblo o al rey como responsables de la amenaza asiria. La generación de leyendas sobre los orígenes de Israel sin referencias a la monarquía formaría una segunda línea teológica. Otra tendría que ver con cierta tendencia sapiencial y sálmica de ensalzar el ideal del rey y, finalmente, una corriente anti-asiria que, ya a finales del s. vii a.C., traslada a YHWH la exigencia de fidelidad que el imperio reclamaba a sus pueblos vasallos.

El cuarto capítulo del libro se ocupa de la literatura nacida en el período babilónico (s. vi a.C.). Algunos de los aprendizajes hechos con la caída del Reino del Norte ayudaron a conservar la religión de Judá tras la destrucción de Babilonia. Lo acontecido fue interpretado teológicamente desde diversas perspectivas: en contra de la teología de Sion, que consideraba Jerusalén inexpugnable, culpando a los monarcas de la situación o, más adelante, responsabilizando al conjunto del pueblo.

No solo hubo que interpretar de forma creyente el drama de la victoria de Nabucodonosor, sino que también estas circunstancias variaron la percepción de YHWH. De esta época son las afirmaciones de monoteísmo estricto, el imaginario de un santuario celestial, la angelología o la personificación de la sabiduría como modo de contrarrestar el monoteísmo rígido y la reflexión sobre la condición humana.

El período persa (s. v-iv a.C.) es analizado en el quinto capítulo. Siguiendo la misma estructura, también se presentan las claves teológicas que caracterizan este momento histórico. Schmid propone dos características de esta época: una revisión redaccional de los materiales previos con cierta tendencia unificadora y la diversificación de posturas dentro de las posibilidades que ofrecía la ortodoxia. Estos posicionamientos se mueven entre la percepción de la situación política como un momento salvífico que Dios completará, la convicción de que el dominio

persa lleva la historia de salvación a su meta o la negación de que este escenario sea salvador. Se percibe al imperio dominante como instrumento divino, o como representantes del dominio de YHWH o como muestra del juicio al que Israel está sometido.

El sexto capítulo está consagrado al período ptolemaico (s. III a.C.). En esta época el autor plantea tres factores que impactaron teológicamente: la caída del imperio persa y del encabezado por Alejandro Magno, el encuentro con el helenismo y la incipiente discusión sobre cómo orientar la Torá, bien en clave teocrática o bien escatológica. Desde estas perspectivas de ideologización o escatologización, Smith va haciendo repaso de la orientación que fueron adquiriendo las diversas tradiciones. El nacimiento de la literatura apocalíptica en esta época merece un excursus del autor en las páginas 234-235.

El penúltimo capítulo se dedica al período Seléucida (s. II a.C.), que se caracterizó por un contacto muy estrecho con el helenismo. De esta época serán tanto tradiciones que defiendan la compatibilidad de esta cultura con el judaísmo, aunque la sabiduría se identifique con la Ley, como posturas antagónicas. La experiencia del martirio llevará a formular la esperanza en la resurrección. El último capítulo aborda la cuestión del canon bíblico. En él se plantea que la historia de la literatura y la de la formación del canon del Antiguo Testamento están muy relacionadas, pero no coinciden.

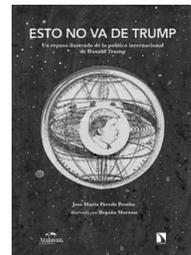
Nos encontramos ante una obra compleja pero muy necesaria. Se trata de un referente para los estudiosos de la Escritura, aunque excesiva para quienes no cuentan con cierto bagaje de conocimientos bíblicos.

Ianire ANGULO ORDORIKA

Facultad de Teología de Granada

PEREDO POMBO, José María: *Esto no va de Trump. Un repaso ilustrado de la política internacional de Donald Trump*, Catarata y Atalayar, Madrid 2020, 159 pp. ISBN: 978-84-9097-919-8.

José María Peredo, Catedrático de Comunicación y Política Internacional en la Universidad Europea de Madrid, nos presenta una obra tan oportuna como necesaria en la que, a partir de la figura de Donald Trump, hace un recorrido fascinante en el que disecciona los temas fundamentales que han copado la agenda global durante los últimos cuatro años.



La propia estructura y formato del libro facilita su lectura puesto que se trata de una recopilación de los principales artículos que el autor ha escrito desde 2016. Para ello, ordena el contenido en tres partes íntimamente relacionadas (ideas y redes; política americana; y, finalmente, política exterior). En consecuencia, un estilo dinámico que complementa con el rigor científico que desprenden todas sus afirmaciones.

Acercarse a la figura del actual presidente norteamericano implica dejar de lado las filias y fobias que tanto aquél como su país suscitan en la opinión pública. El Profesor Peredo lo consigue con solvencia (consecuencia de su conocimiento del objeto de estudio) y con valentía (uno de los argumentos principales que permean a lo largo del libro es la defensa a ultranza de la democracia liberal, de la cual considera a Estados Unidos un referente acreditado). No obstante, también enfatiza que la democracia liberal viene sufriendo una crisis galopante en los últimos tiempos. Este fenómeno se aprecia en el incremento de las opciones populistas (de derecha y de izquierda) y en el atractivo que generan ciertos dirigentes autoritarios con tendencia a socavar libertades fundamentales de los ciudadanos, en particular la de expresión.

Trump representa un ejemplo de esta última tendencia, de tal modo que se podría incluir en una lista integrada por Putin, Xi Jinping, Maduro o Ergodan. Sin embargo, es ahí donde entra en juego el apego que los estadounidenses muestran hacia su trayectoria constitucional, garante de sus derechos a lo largo de más de dos siglos. Dicho con otras palabras: Estados Unidos disfruta de un sólido edificio institucional que evita que el presidente mute en un gobernante autoritario.

Al respecto, esta estabilidad ha evitado la implementación de algunas de las recetas tan populistas como cortoplacistas que condujeron a Trump a la Casa Blanca (por ejemplo, la construcción del Muro con México). Todo ello ha provocado también la capitulación de quienes se regocijaban hablando de un final inminente de la democracia en Estados Unidos. En este sentido, el Doctor Peredo sentencia que “la política en democracia es más compleja que en sistemas autoritarios o de signo populista que, como en Venezuela, mantienen a dirigentes de la oposición en la cárcel” (p. 153).

En política exterior, los planes que Trump transmitió a sus compatriotas durante la campaña electoral de 2016 también han sufrido profundas alteraciones, si bien envueltas en vaivenes constantes. En efecto, el aislacionismo se ha visto superado por la defensa de la oposición venezolana perseguida por el chavismo-madurismo así como por las intervenciones militares en Siria contra Al-Assad: “ha elegido, entre las tres opciones presentadas por su Estado mayor, la que causaba menos víctimas. Siete. Ha continuado con la estrategia del presidente Obama de marcar líneas rojas, pero al contrario que su predecesor ha sabido encontrar el momento para decirle al mundo y a los asesinos que la guerra solo está legitimada si se concibe como la antesala de la paz y se desarrolla con medios proporcionales y no asesinos” (pp. 131-132).

Otro aspecto fundamental por el que debemos leer la obra del Profesor Peredo descansa en que explica y contextualiza la historia reciente de la política exterior norteamericana. No se trata de un aspecto meramente descriptivo. Por el contrario, la finalidad del autor es de mayor enjundia: señalar las notables diferencias que ha introducido Trump con relación a sus inmediatos predecesores en el cargo, ninguno de los cuales cuestionó el rol de los aliados de Estados Unidos, ni optaron por el proteccionismo comercial como fórmula mágica, a modo de bálsamo de fierabrás, para solventar los problemas económicos del país.

En este punto, el autor valora principalmente el rol desempeñado por Ronald Reagan y Barack Obama. Con relación al primero, el Profesor Peredo subraya que “la memoria de Reagan nos recuerda algunos logros de un presidente republicano con intención de recomponer la grandeza de América. Primero, si no hay valores liberales, respeto a las instituciones democráticas y aliados, no hay América. Segundo, la seguridad y el aumento del gasto en defensa no tiene que ir de la mano del militarismo” (p. 97). En cuanto a Obama, pone en valor su multilateralismo y la defensa de la diplomacia, en claro contraste con el unilateralismo que caracterizó a la administración de George W. Bush, cuyas intervenciones militares en Afganistán e Irak reprocha por la desestabilización regional que generaron: “los atentados del World Trade Center forzaron, sin embargo, la respuesta militar americana y consolidaron una estrategia unilateralista con consecuencias devastadoras para Oriente Medio” (p. 46).

Con todo ello, a pesar de los virajes de Trump, durante su gobierno se ha mostrado rotundo en cuestiones geopolíticas trascendentes, tales como la consolidación de la alianza con Arabia Saudí e Israel en Oriente Medio o la revitalización del NAFTA bajo la forma de USMCA. Sin embargo, otras decisiones que certifican su desprecio por el multilateralismo (el rechazo del Acuerdo de París y de los tratados comerciales con Europa y Asia-Pacífico), además de ser controvertidas, podrían generar consecuencias adversas en el corto y medio plazo para los intereses norteamericanos.

En definitiva, una obra fundamental para conocer lo que realmente ha significado la Administración Trump. José María Peredo, además, introduce algunos interrogantes que provocarán que el lector preste atención a lo que suceda en Estados Unidos durante los próximos meses y sea capaz de extraer conclusiones alejadas de tópicos y de lugares comunes. Para tal finalidad, este libro le brinda material de un incalculable valor.

Alfredo CRESPO ALCÁZAR

Profesor de la Universidad Antonio de Nebrija y Vicepresidente 2.º de ADESyD

TEMPLETON, John Marks – GINIGER, Kenneth Seeman (eds.): *Evolución espiritual. Diez científicos escriben sobre su fe*, Sal Terrae, Santander 2019, 197 pp. ISBN: 978-84-293-2841-7.



Esta breve colección de diez autobiografías de científicos creyentes financiada por la Templeton Foundation se publicó por primera vez en inglés en 1998. Dos décadas más tarde, ve la luz por primera vez en lengua castellana. Se trata de un libro peculiar tanto por el tema que aborda —científicos que dan razón de su fe— como por la diversidad de estilos y modos de narrar la experiencia personal que llevó a este selecto grupo de científicos a abrazar o (en la mayoría de los casos) conservar la fe cristiana. Dada la gran diversidad de trayectorias personales, resulta difícil encontrar un hilo conductor de todos los relatos, aunque hay algunos elementos comunes.

En primer lugar, resulta llamativo que la mayoría de los científicos provienen del ámbito de la física y, en menor medida, de la biología, la bioquímica o la medicina. Es evidente que, por *ciencia*, los editores entienden *ciencias naturales*.

Hay un segundo denominador común identificable en la mayoría de las autobiografías: la escasa conflictividad que supuso la vivencia de la fe a lo largo de su desarrollo personal e intelectual: “Jamás he tenido la sensación de haber detectado una colisión frontal entre ellas”, afirma John Polkinghorne, profesor de física matemática de Cambridge. Frente a la percepción habitual de un inevitable divorcio o guerra entre la ciencia y la religión, los autores narran un camino de complementariedad, profundización y enriquecimiento mutuo entre los dos ámbitos de la experiencia humana. Quizás porque, tal y como afirma el benedictino Stanley L. Jaki: “La ciencia, si se usa apropiadamente, puede ser de gran ayuda en la construcción de argumentos teológicos, incluso en teología bíblica” (p. 133). Y en no pocos casos, además, se sugiere la posibilidad de una síntesis entre ellas. Tal y como confiesa Arthur Peacocke, antiguo director del Ian Ramsey Centre de la Universidad de Oxford: “mi síntesis de los aspectos científico y cristiano de mi vida y mi pensamiento se producía crecientemente a través de los sacramentos y de los aspectos sacramentales de la vida” (p. 153).

En tercer lugar, en la que es la sugerencia más provocadora y arriesgada de todas, se llega a sostener que la ciencia moderna no solo no entra en conflicto con el cristianismo, sino que le debe su origen y sus *condiciones de posibilidad*. Así lo formula el físico nuclear Peter E. Hodgson: “Desde luego, la ciencia misma se basa en creencias muy específicas sobre el mundo natural que no se encuentran en otras culturas. Un examen adicional muestra que son creencias cristianas, y esta es la razón por la que la ciencia tal como la conocemos solo tuvo un nacimiento viable en Europa occidental durante la Alta Edad Media” (p. 91). Algo similar

expresan el médico internista Larry Dossey, “la ciencia nació de una motivación espiritual, del deseo de confrontarse con lo real de forma no mediada” (p. 49), o la cosmóloga cuáquera S. Jocelyn Bell Burnell cuando comenta el modo como su espiritualidad se relaciona con el método científico: “El científico trabaja experimentando, anotando el resultado del experimento, reformulando su comprensión a la luz de ese resultado, diseñando experimentos adicionales y repitiendo el ciclo. De un modo análogo, los cuáqueros tienen experiencia de la acción de Dios en el mundo, revisan su comprensión a la luz de esa experiencia y ponderan qué es lo próximo que se requiere de ellos” (p. 37). Jaki, por su parte, afirma que “el panteísmo fue la causa de los partos fallidos de la ciencia y de que solamente el monoteísmo cristiano posibilitó el nacimiento de la ciencia como criatura viable” (p. 131).

Por otro lado, se percibe también una sincera preocupación pastoral respecto al efecto secularizador de la cultura científica contemporánea. Esta inquietud lleva a plantear la urgente necesidad de procesos formativos y catequéticos que presenten la fe en categorías y estilos inteligibles: “El prestigio de la ciencia impresiona fuertemente a los jóvenes, quienes se alejan del cristianismo. Este es un problema que solo puede ser abordado convincentemente por cristianos con formación científica” (p. 93), sostiene Hodgson. La tarea que se presenta por delante es, por tanto, enorme. “Se necesita un inmenso trabajo de educación general por doquier para que la fe religiosa pueda comenzar a confrontarse creativamente con las nuevas percepciones del mundo que la ciencia ofrece en la actualidad” (p. 157), afirma Peacocke.

Aunque la sensibilidad pastoral y pedagógica viene acompañada a menudo de una actitud combativa, apologética, que denuncia la “asimetría” en el modo de expresar las propias convicciones: “Los profesores ateos pueden expresar —y a menudo expresan— sus opiniones personales en los cursos que imparten; en cambio, aludir a las creencias cristianas de uno de manera análogamente enérgica acarrearía sin duda acusaciones de proselitismo” (p. 72), observa Owen Gingerich, catedrático emérito de astronomía en la universidad de Harvard. Para Jaki, es necesario rehabilitar el denostado concepto de apologética: el científico está invitado a reconocer que “toda enseñanza es una suerte de apologética pura. La apologética es un alegato a favor de una idea, de una doctrina” (p. 128).

Hay que señalar también la centralidad que juega el amor como experiencia espiritual fundante y como clave de la vivencia de la fe y del modo de comunicarla: “Nuestra única respuesta adecuada al amor persuasivo de Dios, al amor de la preocupación última, es la pasión infinita” (p. 28), afirma el biólogo australiano Charles Birch. Al fin y al cabo, como nos recuerda el físico Russell Stannard, “a nadie se le persuade con argumentos para que entable una relación amorosa con Dios” (p. 187).

La prudencia del científico y la humildad del creyente se entretajan para bordar el rico tapiz de este pequeño gran libro: “Ser capaz de decir: ‘no lo sé’, requiere

la habilidad de vivir con cuestiones irresueltas, que es una forma de madurez” (p. 40).

Jaime TATAY NIETO, SJ
Universidad Pontificia Comillas

Otros libros

Evangelización

CODINA, Víctor: *¿Ser cristiano en Europa?*, Cuaderno de Cristianisme i Justícia n.º 218, Barcelona 2020.



En su primera intervención pública como papa, la misma noche de su designación, Francisco salió a la plaza de San Pedro y dijo “Parece que nuestros hermanos cardenales, a la hora de escoger un obispo de Roma, lo han ido a buscar al fin del mundo”. He recordado esto al leer el último cuaderno de Cristianisme i Justícia *¿Ser cristiano en Europa?* (Cuaderno n.º 218) de Víctor Codina, jesuita catalán que ha pasado los últimos años en Bolivia. Parece que un análisis sobre lo que le pasa al cristianismo europeo no puede hoy realizarse solamente desde el viejo continente, sino que necesita de una mirada externa que nos ayude a escapar del laberinto en que nos encontramos.

Es la mirada de alguien que desde la realidad latinoamericana observa con amor y dolor la profunda crisis que sufre la Iglesia y el cristianismo en Europa. Pero que no se queda solo en la lamentación, o en el recuerdo nostálgico de una cristiandad eurocentrista, sino que intenta proponer a través de las páginas del cuaderno una propuesta que haga viable seguir pensando e imaginando que sí, efectivamente, se puede seguir siendo cristiano en el viejo continente.

Para el veterano teólogo, la palabra clave es ‘mistagogía’, es decir, iniciación o reinitación a la fe. Seguir pensando en categorías de cristianismo cultural o de reconquista cristiana es engañarse sobre la actual situación. La Iglesia en cambio, desde la humildad, debe ser capaz de generar espacios donde sea posible cultivar las condiciones de posibilidad de un cristianismo adaptado a los nuevos tiempos.

Para ello el autor parte de los conocimientos de la misma fenomenología de la religión que sitúan claramente aquellos pasos (catecumenado, segregación, ritos...) como ne-

cesarios para que una persona pueda iniciarse o reiniciarse en el camino de la fe. Hay, por tanto, un elemento de revalorización de lo religioso en cuanto a camino pedagógico, un camino que no será seguramente el mismo para personas que ya tuvieron en su día una iniciación a la fe que para aquellas cuyo acceso se realiza desde lugares de profunda y total secularización. Pero en ambos casos, habrá que realizar un esfuerzo de actualización del lenguaje teológico para hacerlo comprensible, y para liberarlo de todos aquellos elementos que dificultan su inculcación. Ello, y el autor lo tiene claro, no significa ni diluir ni relativizar, sino al contrario ayudar a descubrir aquellos elementos esenciales de la fe cristiana para que sean significativos para la persona que se acerca a ellos por primera vez o que vuelve a ellos después de años de alejamiento.

En el tercer capítulo es donde el autor sitúa su propuesta, enumerando aquellos aspectos que deberían ser objeto de revisión por parte de la teología, la eclesiología, la pastoral... para que se convirtieran no en impedimento sino en condición de posibilidad para la fe. Para ello, resultará básico para el autor la revalorización del encuentro personal con Jesús, y desde esta perspectiva propone la mistagogía de los ejercicios ignacianos, como una mistagogía válida para el momento actual.

Más allá de la brevedad y el carácter enumerativo de las propuestas, el cuaderno puede ser una herramienta útil para catequistas, pastoralistas y todas aquellas personas preocupadas por la transmisión y la iniciación de la fe en una Europa, donde a pesar de todo aún es posible ser cristiano.—Santi TORRES ROCAGINÉ

Espiritualidad

GRÜN, Anselm: *Cuarentena. Cómo lograr la armonía en casa*, Herder, Barcelona 2020, 42 pp. ISBN: 978-84-254-4605-4.

En breves páginas, sin salirse de la situación y atendiendo al mundo, el monje benedictino A. Grün recupera en un brevísimo texto claves esenciales para este tiempo de confinamiento desde su sabiduría monástica, ampliamente difundida en cientos de libros anteriores.

Planteado como un tiempo de intensidad mayor, semejante a la cuaresma, la cuarentena es reto y oportunidad en todos los sentidos y dimensiones de la persona, también la espiritual, la relacional, la escatológica. En su deseo más íntimo, compartir el tesoro de los monjes, sus caminos y soluciones para el confinamiento.

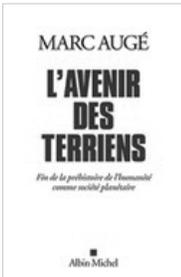
Comienza en el libro con San Benito, su tiempo convulso y una lectura actualizada en la que conducir todo a Dios. En lenguaje que, a mi entender, muchas personas pueden comprender, hace presente las prácticas concretas y detalles en los que una persona puede ir ejercitándose en esta tarea de ordenación de la vida y el mundo hacia Dios. Algo que para Grün es una apertura radical de la persona a la realidad con su belleza.



A partir de ahí, la persona se mueve siempre en la disyuntiva entre lo de antes y ahora, en una especie de salto de novedad, en la exigencia de la época presente y su novedad. Algo está esperando, como llamada a renovar nuestra vida, en este acontecimiento singular, que nos pide conversiones y no meras adaptaciones resignadas a las circunstancias. ¿Seremos capaces de generar, y desde dónde, este espacio para Dios y su gracia, en tiempos de confinamiento? Para el autor, en línea con lo mucho escrito con anterioridad, las emociones, el corazón, la conciencia de sí y las vivencias íntimas se revelan como la clave auténtica en la que escuchar a Dios sin miedo. Y en su acogida y purificación, se podrá vivir -o no- este tiempo desde Dios. En suma, una invitación a la acción y responsabilidad en lo más cotidiano, en lo más directo, en la máxima proximidad y convivencia; frente a dejar pasar la gracia que Dios siempre regala en forma de bendición, “pase lo que pase”.—José Fernando JUAN SANTOS

Antropología

AUGÉ, Marc: *L'avenir des terriens. Fin de la préhistoire de l'humanité comme société planétaire*, Albin Michel, París 2017, 139 pp. ISBN: 978-2-226-39388-3.



El ensayo del veterano antropólogo francés Marc Augé es fruto de una conferencia impartida en Turín el año 2013. La idea central de su breve ensayo gira en torno al concepto de “cambio de escala”, el proceso contemporáneo de transición hacia una sociedad planetaria—que ha dejado atrás las dos fases previas de la *mundialización* (colonial y política) y la *globalización* (mediática, tecnológica y económica).

Para Augé, esta transición es “el hecho mayor de nuestra época” (p. 66). En este incierto horizonte, el de la *planetarización* (geográfica y ecológica), las sucesivas crisis nucleares, migratorias, financieras, climáticas —y, ahora, habría que añadir también sanitarias— de nuestro tiempo han puesto de relieve la necesidad de repensar el papel de la ciencia y la tecnología como guías de la política y la gobernanza global.

Para el pensador francés, sin embargo, la función de las ciencias sociales, y en especial la antropología, sigue siendo imprescindible. A su juicio, una “antropología comprometida” (*anthropologie engagée*) debería asumir no sólo una función académica o de investigación, sino también una “tarea pedagógica, de formación intelectual y moral” (p. 132). Una de las tareas principales de la antropología del futuro consistiría en desarrollar un pensamiento simbólico capaz de repensar los conceptos de espacio, tiempo, relación, progreso y utopía en el nuevo contexto planetario, así como “aportar respuestas a los cuestionamientos del conjunto” (p. 10).

Augé es conocido, principalmente, por acuñar el concepto de “sobremodernidad” (o “hipermodernidad”). También se ha popularizado su idea de “no lugar” desarrollada en el ya clásico *Non-lieux, introduction a une anthropologie de la surmodernité* (1992). En uno de los capítulos más interesantes del ensayo retoma, dos décadas después, aque-

lla idea para reafirmar que los espacios de la circulación, el comercio y la comunicación siguen constituyendo este tipo de lugares, aunque el nuevo contexto planetario ha modificado su significado.

Por ejemplo, en el ámbito comunicativo, y en referencia a las nuevas redes sociales —inexistentes en la década de 1990— afirma que resumen “las contradicciones de la situación actual”. “El hombre es un animal simbólico y tiene necesidad de relaciones inscritas en el espacio y el tiempo, tiene necesidad de ‘lugares’ en los que su identidad individual se construye en el contacto y el contraste con los otros” (p. 67). En una entrevista reciente afirmó que “con la tecnología llevamos ya el ‘no lugar’ encima, con nosotros”.

Resulta también oportuna, en un contexto cultural marcado de forma creciente por los nacionalismos y por la reafirmación de las identidades culturales y religiosas, su apuesta por un “retorno a lo universal” del ser humano. Frente a la crítica poscolonial de la supuesta neutralidad de lo universal, Augé retoma la intuición de Durkheim de unas *formas elementales* —que no inferiores— de la vida humana (religiosa), no reductible a los nuevos paradigmas cuantitativos y estadísticos: “un retorno explícito al paradigma moderno de lo elemental es por tanto indispensable y urgente” (p. 95). —Jaime TATAY NIETO

Espiritualidad

MULLER-COLARD, Marion: *La intranquilidad*, Fragmenta, Barcelona 2020, 96 pp. ISBN: 978-84-17796-24-2.

“**L**amo falso cristiano a aquel para quien el cristianismo es una coartada, un refugio identitario, una tarjeta de visita en el vasto mundo de la moral, un confort reencontrado en el nido acolchado del repliegue sobre uno mismo”.

Esta provocadora frase extraída del libro de Marion Muller Colard nos ayuda a hacernos una idea de la tesis central de este librito de apenas 90 páginas. Esta teóloga protestante francesa se ha propuesto recuperar y reivindicar la intranquilidad como categoría fundamental de la espiritualidad cristiana. En principio, nada nuevo, pues el eco de la antigua inquietud agustiniana resuena entre sus páginas. Ella misma se encarga de rescatarla en algún momento del texto.

Pero que la propuesta y la experiencia no sean nuevas no impide ofrecerlas otra vez, porque a menudo volvemos a pedirle a nuestras creencias que nos protejan de una vida cada vez más compleja, en la que no es fácil orientarse.

Entrelazando experiencia personal y Escritura, reflexión e imagen poética, Marion Muller nos cuenta cómo el descubrimiento de la intranquilidad en el centro mismo del Evangelio es, paradójicamente, portadora de paz. “No hay más intranquilo que el que se pasa la vida huyendo de la intranquilidad”, escribe en una de sus páginas. Se



intuye la potencia que esta luz ha tenido en su propia vida. Parece como si la intranquilidad ejerciera ahora de enganche y de clave de lectura de lo más fecundo de la Buena Noticia para ella.

Lo que deja con hambre del libro es que no hay mucho más, al menos en cuanto a ideas de fondo. La tesis está lanzada ya desde el comienzo, y no hay muchas más intuiciones. Quizá esa en la que la autora reinterpreta lo que sea la esperanza: "Acaso sea esto la esperanza: la posibilidad de vivir sin garantías". A pesar de la falta de certezas, de verdades absolutas, la vida es posible.

A falta de otros aportes, el elogio de la intranquilidad se aquilata con los ejemplos de personajes centrales del Evangelio. María, sacudida por lo Inaudito en el anuncio del ángel. Zacarías, que acepta la novedad del nombre de su hijo. La sirofenicia, mujer extranjera que convierte a Jesús "a su propia Palabra". Y, por supuesto, el mismo Jesús, que no tiene dónde recostar la cabeza.

El estilo es agradable, ágil, propio de un libro breve destinado a decir una palabra de ánimo. Una palabra para la vida, más que para adentrarnos en sesudas reflexiones. Unas páginas para decirnos que, si habíamos experimentado que el Evangelio no lo graba curarnos del todo de nuestra intranquilidad, es que estamos en el buen camino, porque el Evangelio mismo es intranquilidad. Intranquilidad fecunda, de la que sabe que "la oportunidad del niño es justamente no estarse tranquilo".—Carlos MAZA SERNEGUET, SJ