

CÁTEDRA
FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA
Y RELIGIÓN



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

1450 Marzo-Abril 2021

Razón y Fe. Revista de cultura fundada en 1901

razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

Editoriales

A vueltas con la sinodalidad

Competencia, colaboración y conflicto en el espacio

Entrevista

Enrique Moradiellos

Artículos

Hacia una Iglesia sinodal

Card. Michael Czerny SJ

La sinodalidad, un camino de conversión comunitaria

Nathalie Becquart, xavière

A los cinco años de la *Laudato si'*. Sinodalidad ecológica

Ángel Luis Lorenzo Francisco

Rezar bien el Padrenuestro

José Ignacio González Faus, SJ

Neocolonización, máquina
y descolonización: el caso Odebrecht

Edwin Rafael Paniagua Gutiérrez

Marzo-Abril 2021

Nº 1450 • Tomo 283

Págs. 129-248

ISSN 0034-0235 Madrid (España)



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA *John*

razón y fe

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



Indicaciones para los autores

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

tomo 283
1450 marzo-abril 2021
revista bimestral

Editoriales

A vueltas con la sinodalidad 131

Competencia, colaboración
y conflicto en el espacio 135

Entrevista 143 Enrique Moradiellos

Artículos

Hacia una Iglesia sinodal 161 Card. Michael Czerny SJ

La sinodalidad, un camino
de conversión comunitaria 175 Nathalie Becquart, xavière

A los cinco años de la *Laudato si'*.
Sinodalidad ecológica 185 Ángel Luis Lorenzo Francisco

Rezar bien el Padrenuestro 197 José Ignacio González Faus, SJ

Neocolonización, máquina
y descolonización: el caso Odebrecht 207 Edwin Rafael Paniagua
Gutiérrez

Arte-Cine-Narrativa

Adam, de Maryam Touzani 221 Francisco José García Lozano

Lo inesperado 225 Fátima Uríbarri

Libros 229

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

A vueltas con la sinodalidad

El presente número de *Razón y Fe* analiza de forma casi monográfica una cuestión central para la Iglesia en este momento de la historia; una cuestión que, fuera de los ambientes eclesiales, también adquiere relevancia en una época marcada por el auge de los populismos y los autoritarismos de distinto signo: la sinodalidad.

Aunque, antes de abordar esta cuestión, el editorial mira al cielo y se pregunta por el futuro de la presencia humana en el espacio exterior. Allí está en juego una parte cada vez más importante del futuro de la Humanidad porque el espacio exterior es hoy escenario de una ambición creciente. Las estructuras visibles desplegadas para permanecer y operar allí arriba son tecnológicamente tan sofisticadas, que cabría afirmar que el espacio exterior se convierte en un desafío tecnológico perenne. El dilema actual, sin embargo, consiste en saber si allí arriba primarán la competencia ordenada y la colaboración o el conflicto generalizado.

En este número entrevistamos también a Enrique Moradiellos, Catedrático de Historia Contemporánea en el Departamento de Historia de la Universidad de Extremadura y académico electo de la Real Academia de la Historia. El profesor Moradiellos comparte con nosotros en esta larga entrevista su visión sobre la aceleración del tiempo histórico, el auge contemporáneo de los populismos y la legitimidad y los riesgos de establecer paralelismos con otros periodos de la historia. También nos ayuda a interpretar la Guerra Civil española y sus múltiples lecturas, tan actuales hoy como ayer.

El primer artículo, del Cardenal Michael Czerny, SJ, se titula "Hacia una Iglesia sinodal". El Subsecretario de la Sección Migrantes del Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Integral afirma que, cuando a la Iglesia se le aplica el término "sinodalidad", no se pretende designar un mero proceso decisorio que permita hacer una elección, dictar una resolución o adoptar una disposición, al modo de cualquier *collaborative decision making*. Se explicita más bien un rasgo fundamental de la identidad eclesial: Su principal dimensión comunal, su esencial misión evangelizadora, puesta bajo la guía del Espíritu Santo.

En el segundo artículo, Nathalie Becquart, Subsecretaria de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos, sostiene que la sinodalidad es un camino de discernimiento en común, a la escucha del Espíritu. Es una llamada a la conversión personal, comunitaria y eclesial. También es un camino de conversión espiritual y pastoral. Por ello, la sinodalidad supone y exige actitudes espirituales para su puesta en práctica, que podría resumirse en una espiritualidad del "nosotros eclesial" que tiene como objetivo la construcción de un pueblo, una comunidad eclesial fraterna y misionera al servicio del bien común de la sociedad. En este artículo queremos ofrecer algunas reflexiones que nos ayuden a comprender la sinodalidad como un proceso de conversión que nos propone a aprender el arte del discernimiento con el fin de caminar juntos en la Iglesia.

Ángel Luis Lorenzo Francisco invita en el tercer artículo, "A los cinco años de la *Laudato si'*. Sinodalidad ecológica", a releer la encíclica ecológica del Papa Francisco tras un lustro de su publicación. El subdirector del Instituto de Ciencias Religiosas 'Virgen de Guadalupe' (UPSAL), reflexiona sobre el proceso de recepción realizado en los últimos cinco años desde una óptica sinodal. Actitud de escucha y diálogo partiendo de una teología de la realidad. Caminando juntos, para seguir construyendo el futuro, a través de una participación concreta y activa. Siendo testigos-protagonistas de este desafío, en medio de un mundo de cambios fuertes, que exigen una renovación "urgente". Unidos bajo una doble causa: el cuidado de la dignidad humana y el cuidado de esta casa común.

El cuarto artículo, de José Ignacio González Faus, SJ, se titula "Rezar bien el Padrenuestro". El teólogo de *Cristianisme i Justícia* afirma en esta reflexión teológica y política que la quinta petición del Padrenuestro utiliza en griego un verbo que no significa perdonar, sino soltar, dejar ir. Ello parece deberse a que, en arameo, la misma palabra significa pecado y deuda. Los hombres solemos pensar que los pecados pueden ser expiados o perdonados pero las deudas "hay que pagarlas". En una sociedad inundada de deudas (como era la de Jesús y es la nuestra), eso sitúa al deudor insolvente totalmente a merced del acreedor. La concepción del pecado como deuda contraída ante Dios nos ayuda a comprender la gratuidad del perdón y nos obliga, cuando somos acreedores, a la misericordia para con el deudor insolvente. Eso, afirma González Faus, tiene serias consecuencias sociales.

En el *último* artículo de este número, "Neocolonización, máquina y descolonización: el caso Odebrecht", el profesor de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra, Edwin Rafael Paniagua Gutiérrez, plantea que en la actualidad la descolonización en América Latina, más que la violencia, implica el desmonte de la máquina colonizadora. Para ello, el investigador dominicano analiza la dimensión económica y comercial de la *neocolonización*, a partir del caso de la constructora brasileña Odebrecht (multinacional). De ahí, sugiere que, en democracias poscoloniales, las instituciones (en especial, la justicia) están llamadas a jugar un rol protagónico. La metodología que sigue el autor es la de analizar los conceptos de *La isla que se repite* (Benítez Rojo) y de *Los condenados de la tierra* (Frantz Fanon), así como varios reportes de la judicialización del caso Odebrecht.

Como es tradición, *Razón y Fe* dedica las últimas páginas a analizar una obra literaria y cinematográfica, además de proponer otras muchas lecturas en su selección de recensiones bibliográficas. Esperamos que este número de *Razón y Fe* sea de tu agrado. ■

Elegir en tiempos de incertidumbre

Decidir ignacianamente
en la cultura contemporánea

Cristian Peralta Núñez, SJ

Proponer hoy el modo de hacer una sana y buena elección que nos ofrece san Ignacio de Loyola en sus Ejercicios Espirituales implica tener una mirada comprometida, profunda, abierta y creativa sobre la cultura contemporánea.

La adaptación del método y la búsqueda de maneras acertadas para discernir implica: la necesidad de conocer a fondo la historia y acentos de la propuesta ignaciana; preguntarnos cómo Ignacio de Loyola y los primeros jesuitas aplicaron este método; escudriñar las luces y desafíos de la cultura contemporánea con ayuda de la sociología, la filosofía y la espiritualidad; y, finalmente, proponer algunos acentos pastorales que colaboren con la búsqueda de la voluntad de Dios hoy.



Elegir en tiempos de incertidumbre

Decidir ignacianamente
en la cultura contemporánea

Cristian Peralta Núñez, SJ

ISBN: 978-84-8468-847-1

Universidad Pontificia Comillas,
Mensajero - Sal Terrae, 2021.



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

Competencia, colaboración y conflicto en el espacio

Todos los sueños caben en el espacio exterior. El ideal enunciado por el dominico Giordano Bruno (1548-1600) desde la emoción poética, predijo la expansión humana hacia el Firmamento. Y lo hizo cuatro siglos antes de que tal acceso fuera científicamente posible. Él buscaba una divinidad omnipresente. Pero en nuestros días, la búsqueda no obedece, precisamente, a poéticos ni espirituales anhelos. Más bien el espacio extraterrestre se ve agitado por la búsqueda del poder no solo militar, económico y político sino también comunicacional, comercial y tecnológico. Por ello, en el espacio exterior es donde se destila hoy una cuota cada vez más importante del futuro de una Humanidad que, cuando más adversas se muestran las condiciones de vida sobre el suelo —hoy tan resbaladizo— que todos aquí pisamos, más eleva su mirada hacia el Universo. El dilema consiste en saber si allí arriba primarán la competencia ordenada, la colaboración o el conflicto generalizado. Todo parece posible.

La mirada humana al espacio tropieza en su trayecto con un imponente obstáculo: las dimensiones espaciotemporales de nuestro mundo terrestre se disparan allí. Como muestra cabe reparar en que la unidad sideral de medición es el año-luz, del cual cabe hacerse una idea al comprobar que la luz se desplaza por el espacio a una velocidad de 300.000 kilómetros por segundo. Así pues, la escala de las dimensiones espaciotemporales vigentes en el espacio exterior convierte en inhumano cualquier parámetro. El Sol, el astro más cercano de nuestra galaxia, es tan solo una de entre las 300.000 millones de estrellas existentes; pese a esa nimiedad respecto del conjunto, en su seno se consume cada segundo la fusión atómica de

unos 600 millones de toneladas de hidrógeno, con una descomunal estela de efectos derivados como vientos, temporales, erupciones y rayos solares...

Es manifiesta la hostilidad a la presencia humana en el vasto seno del espacio extraterrestre. No hay posibilidad natural alguna que permita hacer viable allí la existencia, ya que no hay oxígeno, ni agua, ni alimentos, ni posibilidad de adquirirlos; las temperaturas son, además, extremas; la soledad, infinita; la radiación, sin una atmósfera protectora, mortal. Todo pues convierte la vida en el espacio en una quimera imposible sin la obligada presencia de una tecnología muy sofisticada y, también, muy cara. La mera salida atmosférica de un cohete, dada la atracción gravitatoria de nuestro Planeta, eleva el consumo de combustible y lo encarece de manera exponencial.

Pese a todas estas dificultades, el espacio exterior es hoy escenario de una ambición creciente, incluso desmesurada, hasta ahora solo formalmente pacífica, versada hacia la ocupación de ámbitos de presencia e influencia cada vez más amplios. Las estructuras visibles desplegadas para permanecer y operar allí arriba son tecnológicamente tan sofisticadas, que cabría afirmar que el espacio exterior se convierte en un desafío tecnológico perenne.

El nuevo escenario presenta allí, por su amplitud, tantas oportunidades como riesgos y amenazas, desde que el cosmonauta soviético Yuri Gagarin saliera al espacio y orbitara la Tierra el 12 de abril de 1961, en el primer viaje extra-atmosférico de un ser humano. Pronto, la competencia en la carrera espacial quedó inserta en la *Guerra Fría*, en la que los dos colosos geopolíticos de entonces, Estados Unidos y la Unión Soviética, se disputaban el alarde de la estadía, la colonización y la conquista, casi *manu militari*.

Hoy, sin embargo, aquella bipolaridad competitiva ha dado paso a una presencia o posibilidad colaborativa —siempre potencialmente conflictiva— de acceso múltiple que incluye, amén de la presencia de los estadounidenses, la de rusos, franceses e ingleses, así como chinos, indios, brasileños, coreanos, iraníes, nigerianos, surafrica-

nos y ghaneses..., un sinfín de aspirantes estatales y —cada vez más— privados. Hasta doce Estados cuentan con plena capacidad infra y supraestructural para situar satélites en el espacio y solo cuatro de ellos, Estados Unidos, Rusia, China y la India pueden fabricar antisatélites, el arma más sofisticada de las que pueden desplegarse, pese a que el *Tratado sobre el Espacio Exterior* (1967) lo prohíbe.

Los 70 países que más exploran, investigan y realizan actividades versadas hacia el espacio se centran principalmente en la franja de los 200 kilómetros —denominada *Leo*— que marca el límite satelital por donde circulan hoy en día más de 1.800 artefactos de este tipo. Este número supone el 50% aproximadamente del número total de estos ingenios orbitales. La otra mitad, cuyos detalles suelen permanecer en secreto, transita a otras cotas que se elevan hasta los 600 kilómetros. El espacio exterior es ya un escenario más de la competitividad desencadenada entre potentes compañías privadas —el turismo espacial es una realidad próxima— y se estima que en el año 2040 circularán por la exosfera en torno a 55.000 satélites.

A este reciente desarrollo se opone un problema creciente, el de la denominada basura espacial, que puede causar daños a multitud de satélites y comprometer así las comunicaciones en nuestro planeta. Desde 1991, se han registrado al menos tres colisiones en la órbita terrestre por culpa de este tipo de residuos. Según la revista *Nature*, en la actualidad hay más de 9.000 objetos artificiales, con un peso total que supera las cinco toneladas. Por desgracia, la mayor parte de estos aparatos han dejado de funcionar y constituyen un gran riesgo para las misiones espaciales. Si no se limpian los desechos que se acumulan en la órbita terrestre, las colisiones irán en aumento incrementando, a su vez, el número de objetos peligrosos.

Empuje tecno-científico

Pese a este gran reto pendiente, el empuje tecno-científico es incesante. La miniaturización de los satélites permite ahorros muy considerables. Así, China se propone explorar la Luna en busca de un

elemento inexistente en la tierra, el denominado *Helio 3*, cuya combustibilidad puede aportar un extraordinario avance si se consigue convertirlo en fuente de energía.

Después de que el telescopio espacial Hubble abrió la mirada a la indagación del Universo a partir de 1990, los fines de la carrera espacial son múltiples: desde la búsqueda y detección de agua en planetas alejados hasta la posible extracción de recursos minerales, destacadamente las tan cotizadas tierras raras; desde el despliegue de nuevas formas de comunicación hasta el cada vez más mentado —y sorprendente— turismo espacial. Programas como los estadounidenses *Mercury*, *Apolo* u *Orión*, o el del *Sputnik* o el *MIR* de los soviéticos, han sido hitos cruciales en este proceso para hacer viables los precitados proyectos.

Pero conviene recordar que el arranque de la denominada carrera espacial, al igual que tantas otras innovaciones tecnológicas, no fue inocente, sino fruto de un conflicto bélico, la Segunda Guerra Mundial. Del desarrollo de cohetes ideado en la base hitleriana de Peenemünde derivarían las investigaciones occidentales que posibilitaron el hallazgo de vectores para permitir la salida al espacio. Y los vehículos pioneros fueron, precisamente, modelos semejantes a los mortales cohetes explosivos V1 y V2 que sembraron de horror y muerte a Inglaterra y Bélgica durante la contienda. El constructor de aquellos proyectiles letales fue Wernher von Braun, quien, pese a su contribución esencial al diseño y la fabricación de los mortíferos cohetes, sería convenientemente *reciclado* —en olvidadiza clave amistosa— por el Ejército de los Estados Unidos, como tantos otros colaboradores necesarios del nazismo.

El evidente talento del ingeniero germano no fue, desde luego, el único impulsor de aquel proceso, puesto que científicos soviéticos, británicos, franceses e italianos, desde presupuestos distintos, desarrollaron los estudios sobre la Física Teórica, los combustibles, los vectores y demás materiales que compondrían la necesaria infraestructura de la futura industria aeroespacial. La carrera por la conquista del espacio sería, durante décadas, una competición sin tregua.

Tanto como para detraer de los presupuestos estatales de las dos superpotencias, Estados Unidos y la URSS, cuotas cada vez más sustanciosas de recursos. Así, las partidas dedicadas a la carrera espacial llegaron en ocasiones hasta el 4,5% del presupuesto federal estadounidense. Sin embargo, las asignaciones no recorrieron un proceso lineal. Mostraron retrocesos y acelerones derivados de la práctica de pruebas con sus consabidos errores —muertes incluidas— y costosas rectificaciones.

Claves secretas

Cuando la gente de a pie se preguntaba cuál era la utilidad real de aquellos dispendios que iban a parar hasta parajes tan lejanos a la conciencia cotidiana, no encontraba respuestas claras ya que los Estados defendían sus escauceos aeroespaciales con argumentos tan ampulosos como inconcretos. El secreto veló herméticamente muchos de aquellos desarrollos. Durante años, reducidos grupos académicos y universitarios barajaron la posibilidad de que la carrera espacial escondiera una meta oculta, pero crucial: la búsqueda en el espacio extraterrestre de un lugar esterilizado e inocuo donde depositar los residuos radiactivos de alta intensidad procedentes de las centrales nucleares.

Las catástrofes en las centrales nucleares de Three Mile Islands, en Estados Unidos, y Chernobil, en Ucrania, donde los núcleos incandescentes permanecerán en actividad incesante —y durante siglos, incluso milenios— sepultados bajo meras capas de hormigón, espolearon la inquietud de Gobiernos y comunidades científicas por hallar nuevos enclaves en los que almacenar los desechos radiactivos. La principal dificultad para sacar de la Tierra los residuos de la fisión atómica no reside, como se piensa, en su transporte, sino en la cantidad, cualidad y coste de los combustibles necesarios para trasladarlos.

No obstante, tanto la carrera espacial como la escalada nuclear prosiguieron su curso. Incluso, se solaparían inquietantemente en una

fase de la competitividad entre las superpotencias en la que la militarización y nuclearización del espacio se erigió en prioridad para Washington y Moscú. Fue lo que se conoció como la *Guerra de las galaxias*, fase suprema —y geopolíticamente decisiva— de aquella vertiginosa etapa competencial de la *Guerra fría*. La pugna consistía en la necesidad de abordar la posibilidad de un ataque nuclear enemigo mediante un procedimiento preventivo y neutralizador que asignara a su usuario una ventaja decisiva frente a su adversario en el caso de un desencadenamiento de hostilidades.

Comoquiera que una de las principales tácticas de un conflicto con armas nucleares consiste en el lanzamiento de un elevado número de cohetes que son en realidad señuelos desprovistos de cargas atómicas, simulacro éste que encubre al misil que transporta el explosivo, se trataba de discriminar velozmente cuál era en realidad el cohete más mortífero. Los plazos para su detección se miden en un número de minutos peligrosamente escueto. El empleo teledirigido del láser era el único procedimiento capaz de detectar dónde viajaba la carga nuclear; y lo hacía antes de que los misiles intercontinentales impactaran sobre sus objetivos. La llamada *Guerra de las galaxias* consistía, pues, en ubicar en el espacio una suerte de gran espejo hacia el cual proyectar un rayo láser que detectaba inmediatamente la ubicación del misil provisto de la carga explosiva que, de tal manera, podía ser destruido con un antimisil; descartábase así el engaño que implicaban los señuelos.

Numerosos analistas consideran que fue precisamente la *Guerra de las galaxias* el factor decisivo que determinó la implosión de la Unión Soviética. Y ello habida cuenta de que Moscú, pese a su ventaja en el estudio de la Física Teórica reconocida por la comunidad científica, se vio en la imposibilidad de detraer más recursos sociales para sus programas militares, para evitar graves problemas políticos internos.

Por otra parte, entre sus múltiples aplicaciones, el láser permite adquirir el calor necesario para la fusión nuclear, meta considerada como panacea de una energía ilimitada. Y la versatilidad operativa,

productiva e industrial del rayo es asimismo ingente. Su aplicación requería una reforma profunda del aparato productivo, que Estados Unidos convirtió en negocio mientras la URSS no estaba en condiciones de asumir.

Demanda urgente

Como cabe comprobar, la carrera espacial, rubricada por la militarización potencial —formalmente prohibida pero siempre latente—, ha sido determinante en la pugna geopolítica entre las superpotencias. Por ello, el espacio es hoy el escenario de una rivalidad insospechada, de incesante toma de posiciones, que demanda con urgencia una legislación —la existente es muy limitada— acorde con el Derecho Internacional para transformarla en ordenada competencia y escenario de cooperación.

Los objetivos de esta nueva legislación serían, por un lado, evitar la acumulación de basura espacial para dejar libre el tránsito orbital. Y por otro, impedir una nueva variante de supremacismo militar o tecnológico, entendido así como mera proyección ampliada hacia el espacio exterior de la geopolítica terrestre que reproduzca verticalmente la hegemonía del Estado-nación de la superpotencia dominante. Su transformación en un paraje de control unilateral y dominio sería la forma más dañina de truncar la posibilidad de convertir el espacio exterior en un ámbito de paz, cooperación y desarrollo.

Además de las superpotencias, poderosas compañías privadas, con satélites de su propiedad, poseen numerosas e inquietantes capacidades de suscitar acontecimientos, ya que podrían cegar, interferir o manipular las comunicaciones de cualquier país, vigilar o destruir sus fuentes de riqueza o sus recursos naturales, así como indagar o inducir el curso de sus mercados e, incluso, amenazar o destruir sus defensas.

Sin embargo, una cooperación igualitaria y honesta entre Estados y compañías, que integrara el mayor número de contribuciones científico-técnicas a la carrera hacia el espacio, podría abrir las puertas

del Universo extra-atmosférico a una presencia humana allí establecida. Tal presencia se ve urgida por las consecuencias previsibles de la irracionalidad observada en tan amenazadoras situaciones como las que albergan en los arsenales nucleares, acrecentadas además por tantas decisiones geopolíticas, tensiones militares o errores posibles, que estremecen hoy a los moradores de nuestro atribulado Planeta.

La ley y el Derecho internacional, tan devaluados por las prácticas de las superpotencias, tienen aquí y ahora una oportunidad única para regular allí en clave competencial amistosa, de colaboración y no conflictiva, una realidad tan nueva y ensoñada como la que ideara Giordano Bruno antes de ser quemado vivo por la Inquisición en el *Campo de fiore* de Roma, un infausto 17 de febrero de 1600. ■

Entrevista a Enrique Moradiellos

Enrique Moradiellos (Oviedo, 1961) es Licenciado y Doctor en Historia por la Universidad de Oviedo. En la actualidad es Catedrático de Historia Contemporánea en el Departamento de Historia de la Universidad de Extremadura y académico electo de la Real Academia de la Historia. Con anterioridad ha sido Investigador y Profesor de la misma materia en la Universidad de Londres y en la Universidad Complutense de Madrid. En el año 2017 recibió el Premio Nacional de Historia del Ministerio de Educación por la obra *Historia mínima de la Guerra Civil Española*.

* * * *



Pregunta (P): Braudel habló de la *aceleración del tiempo histórico*... parece que pensaba en nuestro tiempo: Pandemia, Brexit, Trump, el auge de populismos de todo signo y, ahora, el asalto al Capitolio. ¿Cuál es su percepción, como historiador, del tiempo en el que vivimos?

Enrique Moradiellos (EM): Hace ya varios decenios, prácticamente desde el final de la Guerra Fría y del paralelo despegue de los pro-

cesos de Globalización económica y tecnológica, hay muchos indicadores de que el “tempo” histórico estaba acelerándose de manera casi vertiginosa. Al menos si lo cotejamos a partir de la duración de una vida humana media (que, por cierto, ha pasado a duplicarse prácticamente en apenas dos siglos, nada menos). Basta comprobar que la obsolescencia de un artefacto de última generación tecnológica (por ejemplo, un teléfono móvil o un ordenador portátil) se ha reducido a mínimos mensurables en meses, más que en años o en decenios, como sucedía hasta hace poco. También es verdad que la reciente pandemia por la enfermedad Covid-19 ha sido un potente catalizador inesperado en este mismo sentido. De repente, cuando nadie lo esperaba (al menos en público y entre la opinión pública; y dejo de lado a los expertos en epidemiologías) esta súbita reaparición de uno de los tres jinetes del Apocalipsis (tras la guerra y el hambre) nos pone a prueba a todos, personal y colectivamente. Pone a prueba en primer término a los Estados en su capacidad para adoptar las medidas necesarias de control y prevención contra la enfermedad, con los resultados que estamos viendo, más o menos penosos o notables. Pero también pone a prueba a los individuos, a los que exigen una fortaleza de la

fibra moral que se resiente porque, al menos en los países más desarrollados, su ciudadanía estaba acostumbrada a pensar que el presente de bienestar y paz era eterno y sólo cabía ir a mejor.

Este cúmulo de reveses e incertidumbres provocados por la pandemia, con sus efectos socio-económicos y sobre el temple moral y las expectativas vitales individuales, se muestra como una pesadilla distópica casi incomprensible para las personas acostumbradas al presentismo imperante en las sociedades occidentales durante los últimos decenios. Pero es una ocasión para romper esa dinámica presentista porque la propia pandemia resulta mucho menos singular si echamos la vista al registro histórico para comprenderla en sus justas proporciones. Entre otras cosas, quiero pensar, porque esta crisis sin duda nos recuerda cruelmente la fragilidad de

“Esta crisis sin duda nos recuerda cruelmente la fragilidad de la vida humana sobre el planeta y sus límites infranqueables. Pero también nos ofrece la ocasión para resistir su embate y volver a vencer y renacer”.

la vida humana sobre el planeta y sus límites infranqueables. Pero también nos ofrece la ocasión para resistir su embate y volver a vencer y renacer, como después de la crisis del siglo XIV, por ejemplo.

P.: La palabra del año de 2020 fue finalmente “confinamiento” pero bien podría haber sido “polarización”. El debate sereno entre posturas discrepantes, la cordialidad dentro de la diferencia... en el debate político, en los medios de comunicación y en la calle está en sus horas más bajas. Parece que no aprendemos las lecciones de la historia del siglo XX. ¿Qué lecciones nos enseña la historia para salir de la trampa de la polarización?

EM.: En esta cuestión sí que es preciso adoptar una perspectiva histórica de “larga duración” para contextualizar esos procesos de polarización y radicalización en un marco geo-político certero, sobre todo para entender su efecto en los países occidentales de estructura democrática. Y encontramos que estamos viviendo una época de re-emergencia acelerada de las grandes culturas de Asia centro y sur-oriental, que hasta mediados del siglo XVIII tenían el mismo o similar nivel civilizatorio que el Occidente preindustrial y todavía no habían sufrido los efectos de la “gran divergencia”

generada por el despegue industrial y modernizador del mundo occidental. De hecho, todos los análisis socio-económicos y geoestratégicos apuntan a una realidad irreversible: el eje atlántico en su conjunto está perdiendo peso por un progresivo desplazamiento del protagonismo universal hacia los países del océano Pacífico, al compás del crecimiento económico y demográfico experimentado por China, India, Japón, Indonesia y otros “pequeños dragones” asiáticos. Estos procesos explican en parte el desconcierto de los gobernantes y ciudadanos de los países occidentales por la evidente pérdida de su significación internacional, aunque también ofrecen claras oportunidades para readaptarse a la nueva situación imperante.

P.: ¿Este desplazamiento hacia Oriente explica lo que estamos viviendo?

EM.: Sobre ese fondo cabe apreciar mejor los procesos que nutren la inestabilidad socio-política y el malestar cultural reflejados en las últimas consultas electorales y en las encuestas de opinión de ámbito occidental. Dicho rápidamente, el lento pero sostenido declive económico del mundo occidental se ha cebado con las clases medias y populares, empobrecidas durante la reciente recesión. Como ha demostrado Branko Milanovic,

“El lento pero sostenido declive económico del mundo occidental se ha cebado con las clases medias y populares, empobrecidas durante la reciente recesión”.

son las “grandes perdedoras de la Globalización” y hacen sentir su desasosiego de múltiples formas, electorales y de otro tipo. Su desencanto con la democracia representativa que parece incapaz de evitar estas dinámicas está detrás del inesperado apoyo de muchos segmentos sociales a otras fórmulas políticas de repliegue nacionalista, retracción proteccionista o inclinación filo-autocrática, ya sea de derechas (como vemos en Hungría o Polonia) o de izquierdas (como hemos visto en Grecia y acaso, de forma *sui generis*, en España).

¿Qué cabe hacer desde la Historia frente a estos procesos? Pues lo que siempre ha hecho la disciplina: tratar de explicar sus orígenes, causas, líneas de desarrollo fundamentales y efectos. Entre otras cosas, los análisis históricos servirían para comprender la naturaleza de esos procesos, apreciar su dirección y resituar así el empequeñecimiento del mundo occidental en el marco de esa intensa globaliza-

ción en curso. Así también se explicaría que el creciente enfado de estos inesperados “perdedores de la Globalización” no se arregla con derivas nacionalistas proteccionistas ni tampoco con recursos a la vieja retórica autoritaria y xenófoba, como si fuera posible retornar a la Arcadia Perdida o edificar aisladamente el Edén terrenal en el viejo solar europeo o americano (o en parte de él, si prosiguen las tendencias fraccionarias ya perceptibles en muchos países, incluyendo la propia España).

P.: Muchos comparan el momento que vivimos con el auge de los totalitarismos en la década de los treinta del siglo pasado. La historia no se repite, pero ¿comparte en algo ese argumento?

EM.: Después de más de dos siglos de existencia de la Historia como disciplina científico-humanista, tajantemente se puede decir que nada se repite en la historia, pese a las posibles similitudes o parecidos de algunos procesos históricos. De hecho, la Historia que va configurándose entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX lo hace sobre un vector conceptual inexcusable: el respeto a la “flecha del tiempo”, a la naturaleza direccional, asimétrica y acumulativa del paso del tiempo en sentido necesario desde un pasado fijo a un futuro abierto pasando por un

“Tajantemente se puede decir que nada se repite en la historia, pese a las posibles similitudes o parecidos de algunos procesos históricos”.

presente activo y sin bucles, círculos o regresiones azarosas. Esta novedosa concepción temporal, surgida de la revolución científica y tecnológica del siglo xvii y expandida al compás de la Ilustración en el xviii, implica la superación de otras concepciones sobre el fluir temporal hasta entonces dominantes en la historia.

Por ejemplo, la concepción estática del Presente Eterno que suponía la inmutabilidad de las condiciones de existencia social y natural. También la concepción cíclica del Eterno Retorno, derivada del curso de los ritmos orgánicos naturales (sucesión del día y la noche o de las estaciones, etcétera). La Historia nos demuestra que el tiempo (medido cronológicamente del modo que sea) es un factor de evolución histórica irreversible e impone la exclusión de cualquier anacronismo (incompatibilidad de momentos temporales diferentes) o ucronía (ausencia de coordenadas temporales) en las narraciones elaboradas por la historia científica. Puede haber fenómenos si-

milares en momentos históricos diferenciados, pero son por eso mismo fenómenos distintos necesariamente.

En el caso que menciona, la similitud con los años treinta del siglo xx, con esa etapa crítica que medió entre las dos grandes guerras mundiales, es notoria en un primer análisis acaso superficial. Pero hay también tantas diferencias entre ambas épocas que la comparación se vuelve artificiosa y hasta impostada: las gentes de entonces y las de ahora difieren y mucho en entidad numérica de sus sociedades de masa, tiempo medio de vida, nivel de bienestar material general, tasas de alfabetización y de formación educativa, grado de movilidad territorial y transnacional, usos de instrumentos tecnológicos y consecuentes experiencias vitales y colectivas de participación en la vida sociopolítica, en la actividad económica y en el despliegue cultural, ideológico y comunicativo. Si acaso, esas similitudes son el resultado de una mirada conscientemente dirigida hacia aquella época porque apreciamos (o nos hacen apreciar) que entonces las sociedades occidentales afrontaron desafíos vitales parecidos a los que ahora nos acechan: ¿Cómo afrontar los cambios planetarios sin perder el norte y la seguridad anhelada? ¿Qué alternativas se ofrecieron para su-

perar esos retos y cuáles eran sus perfiles?

P.: Eso es lo que muchos nos preguntamos en nuestro país.

EM.: En esta línea, creo que es probable que, en la actualidad, en España y en el resto del mundo donde hay sistemas democráticos, esté reproduciéndose una situación de triple alternativa de resolución de los desafíos parecida, *mutatis mutandis*, a la que se fue configurando en los años treinta. Y de ahí la mirada hacia ese tiempo, cercano generacionalmente a todos nosotros por razones obvias: es el tiempo de los abuelos o bisabuelos. Así, por ejemplo, si tomamos como parámetro la democracia como eje de posicionamiento político, cabe adoptar ahora como entonces tres opciones básicas: mantenerla mejorada, derribarla para volver atrás a regímenes autoritarios o destruirla para ir más allá hacia regímenes revolucionarios. En el caso de España, por ejemplo, las filias y fobias hacia nuestro pasado histórico tienen mucho que ver con simpatías y antipatías del presente.

Los demócratas verán en la República incruenta de 1931 un precedente noble de la democracia actual; los revolucionarios verán en la República radical de 1936 el listón honorable de sus anhelos; y los reaccionarios contemplarán en

Miguel Primo de Rivera o en Franco la muralla contra la pesadilla revolucionaria y contra la debilidad democrática para frenarlos. Quizá por esa sencillez de analogías, fecundas, pero también equívocas, estamos presenciando el reverdecimiento de miradas mitománicas sobre la guerra civil según esos derroteros presentistas. Y por eso, con frecuencia, se vuelve a poner de moda el léxico, la cartelística y hasta los estilos estéticos de las tres alternativas de aquella coyuntura lejana temporalmente, pero cercana emocionalmente. Basta pensar en el abuso de los términos “fascista” y “rojo”, “femininazi” o “chequista”, la bandera republica-

“ Los demócratas verán en la República incruenta de 1931 un precedente noble de la democracia actual; los revolucionarios verán en la República radical de 1936 el listón honorable de sus anhelos; y los reaccionarios contemplarán en Miguel Primo de Rivera o en Franco la muralla contra la pesadilla revolucionaria y contra la debilidad democrática para frenarlos ”.

na o la bandera franquista, la Cruz de San Andrés o la Hoz y el Martillo, etc. Mientras esas inspiraciones sean movimientos marginales, no hay motivo especial de preocupación. Pero si se convierten en movimientos masivos, entonces habría motivos para la alarma. No es el caso ahora mismo, afortunadamente.

P.: Ha recibido el Premio Nacional de Historia por su *Historia Mínima de la Guerra Civil Española*. La guerra terminó en 1939, pero parece que estamos empeñados en lucharla de nuevo cada legislatura. Según su análisis, ¿qué queda de la España 1936-1939 en la España de 2021? ¿Qué debería quedar?

EM.: Hay que empezar por recordar lo obvio, pero que a veces se olvida o deforma. La guerra civil fue un cataclismo colectivo que partió por la mitad a la sociedad española y abrió las puertas a un aterrador infierno de violencia y sangre. Cobró la vida de no menos de 200.000 muertos en combate, quizá hasta 350.000 muertos por penurias y carencias alimentarias y sanitarias inducidas por la contienda y un volumen de víctimas mortales por represión política interna de más de 130.000 a manos franquistas y del entorno de 55.000 a manos republicanas. Un conflicto de esta entidad sigue formando

parte de nuestro presente al menos por tres razones combinadas: es el tiempo de nuestros abuelos, muchos de los cuales todavía viven porque eran “niños de la guerra”; pervivió como hito fundacional del régimen dictatorial triunfante en la misma, que duró casi 40 años más, hasta finales de 1975; y, por último, su legado de dolor y sufrimiento perdura, aunque sólo sea en forma de fosas anónimas todavía pendientes de exhumar.

Por eso la guerra sigue siendo referencia frecuente de identificación política e ideológica pese a los años transcurridos. Y por eso se utiliza a menudo como factor de crítica contra el adversario político actual, en una visión cortoplacista y miope, sin duda. No es una rareza de los españoles porque esta pervivencia de los traumas es natural en sociedades legatarias de fracturas históricas de ese calado y sólo basta mirar al entorno para ver las dificultades de Alemania con su pasado nacional-socialista y el exterminio judío, de Japón con su trayectoria imperialista en China y Corea, o de Francia con su legado colonial o la evidencia de su extensa colaboración con el invasor entre 1940 y 1944. Pero la tarea de la historiografía es, por definición, superar esos condicionantes y ofrecer una lectura interpretativa superadora de las simplificaciones maniqueas

y mono-causales. Es difícil, pero no imposible.

Por eso mismo, cualquier análisis histórico de la guerra civil debe superar la perspectiva maniquea de verla como resultado de una división dicotómica de la sociedad española. Como en el resto de Europa, en el país entonces había una dinámica de conflicto entre tres grandes proyectos de reestructuración del Estado y la sociedad: la reforma democrática siguiendo el modelo franco-británico; la reacción autoritaria o totalitaria siguiendo los ejemplos de Portugal o de Italia; y la revolución social colectivista que definía la Rusia bolchevique. Con sus matices, todos los países continentales sufrieron los efectos de esa dinámica, a tono con sus tradiciones culturales, niveles de desarrollo económico y perfiles socio-culturales. Lo lamentable en el caso español es el práctico empate entre las fuerzas de la reforma democrática y las fuerzas de la reacción antiliberal, que demuestran las tres elecciones generales de 1931, 1933 y 1936. Con otro añadido: la fuerza del tercio excluso revolucionario para minar a los otros dos cuando están en el poder, pero sin capacidad para reemplazarlos. Una parálisis que abrió la vía a dejar las urnas y recurrir a las armas para dirimir un empate tan singular.

Esta visión de la realidad española como una pugna de tres alternativas es más explicativa que

“Esta visión de la realidad española como una pugna de tres alternativas es más explicativa que la mirada que sólo ve el conflicto entre comunistas y fascistas para dominar el país”.

la mirada que sólo ve el conflicto entre comunistas y fascistas para dominar el país. Porque olvida que los que estaban en el poder en 1936 eran demócratas que sufrieron el zarpazo de ambos: una contrarrevolución militar que intenta asaltar el poder y se encuentra con una revolución reactiva que paraliza sus avances y convive mal que bien con unas autoridades republicanas socavadas gravemente pero no hundidas ni desaparecidas del todo. Y ni siquiera me extendiendo sobre esas otras visiones que ven la guerra como una suerte de conflicto eterno entre el imperialismo agresivo de “Castilla/España” y las inocentes y sojuzgadas “naciones” de Cataluña, Euskadi o Galicia, por su radical falsedad.

En todo caso, ésa fue la complejidad histórica que ningún mito maniqueo puede eliminar. Y la so-

ciudad española actual debiera tener la capacidad de contemplar su pasado bajo ese prisma complejo, más que a través de las anteojeras del dualismo maniqueo. Y debiera recordar siempre algo bien conocido por la literatura histórica de otros fenómenos bélicos similares: las guerras civiles no estallan de pronto ni de improviso, como tormentas naturales ajenas a la voluntad de sus ciudadanos o como parte de un complot armado por unos pocos malvados y omnipotentes. Muy al contrario, las fracturas que llevan a la contienda se van fraguando con mayor o menor lentitud y, cuando finalmente se convierten en realidad bélica flagrante, como afirma Stathis N. Kalyvas, en ellas el látigo de “la violencia es resultado de profundas divisiones prebélicas”.

P.: Una pregunta ineludible es su valoración de la nueva *Ley de Memoria Democrática*. Por un lado, está la necesidad de resarcir a las víctimas de la Guerra Civil y el Franquismo, pero están los que apuntan que es un intento de los políticos de moldear cómo se tiene que escribir la historia. ¿Cómo valorar esta ley?

EM.: Como punto de partida para tratar de responder a esta cuestión, que es mucho más de orden cívico-moral que propiamente historiográfico, me gustaría hacer una

precisión. Aunque sea inútil, quiero dejar constancia de mi rechazo profesional al uso del término “Memoria Histórica”, en singular y en mayúscula. No hay tal cosa. Hay “memorias” sobre el pasado histórico que son siempre plurales y en minúscula porque cada uno recuerda lo que vivió en primera persona (si tiene recuerdos y edad para ello) o lo que otras le han contado sobre el pretérito (y entonces es información derivada y no vivencia rememorada). La Historia, como conocimiento riguroso y probatorio, surge de la criba de los testimonios en conflicto y de su cotejo con la documentación material persistente. Por eso reducir la historia a un adjetivo de la memoria sustantivada es algo muy problemático epistemológicamente, como ya nos previno una víctima y superviviente del Holocausto como Primo Levi, cuyas obras son siempre una advertencia sobre las veleidades de la memoria personal, un instrumento maravilloso

“Hay ‘memorias’ sobre el pasado histórico que son siempre plurales y en minúscula porque cada uno recuerda lo que vivió en primera persona... o lo que otras le han contado sobre el pretérito”.

para el recuerdo, pero también fálaz, interesado y olvidadizo.

Dicho esto, creo que ese pseudo-concepto evoca un conflicto de lecturas interpretativas sobre la guerra civil insoluble porque la contienda escindió por la mitad al país y provocó una hemorragia de víctimas de ambas partes. En la zona sublevada, truncado su objetivo de triunfo rápido, la represión de retaguardia pretendía “limpiar” de escoria el cuerpo social de la nación mediante la eliminación física e intimidación moral de las autoridades institucionales adversas, así como de los dirigentes socio-políticos o militantes de izquierda desafectos o peligrosos. En la zona republicana, aspiraba a eliminar los obstáculos a la transformación social a través de las vidas de militares alzados pero fracasados, dirigentes políticos derechistas, patronos opuestos al sindicalismo obrero y, sobre todo, clérigos de la Iglesia Católica, erigida en símbolo culpable del mal acumulado durante decenios. Así quedó anegado en sangre el suelo de España, sobre todo en los calurosos meses iniciales veraniegos de 1936, testigos del “terror caliente” más atroz y abominable.

P.: Los familiares con fallecidos en un bando u otro ven de modo distinto la contienda.

EM.: Es evidente que los familiares de unas víctimas (las ocasionadas por el bando republicano derrotado) tuvieron la fortuna de ver sus cadáveres recuperados, honrados sus lugares de reposo y gratificados sus herederos. Sin embargo, las familias de las otras víctimas (las ocasionadas por el bando franquista vencedor) tuvieron que sufrir el oprobio de la vergüenza, carecieron de amparo legal para sus deudos y muchas hubieron de renunciar a recuperar sus cadáveres de las fosas comunes. Compensar esas situaciones es una obligación para un Estado democrático, no debería reabrir viejas heridas y, por el contrario, debería contribuir a cicatrizarlas definitivamente. Pero es competencia de los agentes sociales y políticos que sea así porque hubo víctimas y hubo verdugos en ambos bandos, muchos más de los que algunos parecen pensar o se atreven a apreciar. Y no parece que tratar equitativamente a las víctimas suponga ninguna afrenta para nadie sensato a estas alturas. Incluso pudiera servir para terminar con la anomalía que supone la existencia de fosas comunes con cadáveres de la guerra. ¿Alguien con sentido común (no ya político) podría negar a los familiares de los represaliados el derecho a localizar los cuerpos de sus antepasados? ¿Acaso enterrar digna-

mente a los últimos muertos de la guerra no sería la mejor manera de cerrar simbólicamente una página trágica de la historia española?

Teniendo en cuenta esto, también es preciso ser consciente de que

“Es preciso ser consciente de que ‘recordar’ la guerra civil y ‘honrar’ a sus víctimas requiere tanto sentido de la justicia como sentido de la prudencia”.

“recordar” la guerra civil y “honrar” a sus víctimas requiere tanto sentido de la justicia como sentido de la prudencia. De hecho, sin entrar en primacías temporales o grados de vesania criminal, por cada “paseado” como Federico García Lorca a manos militares siempre cabría presentar otro “paseado” como Pedro Muñoz Seca a manos milicianas. ¿Qué cabe hacer, entonces, con la “memoria” de la guerra y sus víctimas? Pues lo mismo que han hecho distintas sociedades enfrentadas a un pasado traumático y cercano. Cabría poner punto final a la amnistía de 1977 y abrir un proceso para ajustar cuentas penales, como se hizo en 1945 en muchos países tras la liberación aliada del yugo nazi. El peligro es que sus resultados fue-

ron discutibles porque las responsabilidades afectaban a tantos millones que no cabía proseguir su curso hasta el extremo, dado que ponía en cuestión la supervivencia del país. Sin contar que los hechos juzgados serían pasado perfecto de 85 años atrás, con ningún responsable vivo y susceptible de juzgar (a la izquierda o a la derecha, dicho sea de paso).

También cabría resignarse a saber sólo que pasó mediante una comisión de encuesta que renunciara a ajustar cuentas y compensara moral o materialmente a todas las víctimas y sus herederos, pese a que la distancia temporal introduce un factor muy considerable (¿son los bisnietos merecedores de compensaciones a cuenta del sufrimiento de parientes tan alejados?). En todo caso, esa fue la opción de la Sudáfrica posterior al apartheid y la preferida desde 1990 por los países ex-soviéticos (sin ese problema de distancia generacional tan grande, por otro lado). Se trata, en fin, de un dilema clásico: o bien suscribimos el principio *Fiat Iustitia, Pereat Mundo* (Hágase justicia, aunque se hunda el mundo); o bien nos inclinamos por la máxima *Salus Publica, Suprema Lex* (El bienestar de la sociedad es la ley suprema).

“Por cada ‘paseado’ como Federico García Lorca a manos militares siempre cabría presentar otro ‘paseado’ como Pedro Muñoz Seca a manos milicianas. ¿Qué cabe hacer, entonces, con la ‘memoria’ de la guerra y sus víctimas?”

Honestamente, yo prefiero la segunda alternativa, que es la que imperó durante la transición política y los primeros decenios de democracia restaurada. Sin que por ello dejara de lado la necesaria restitución oficial de la “memoria” de los represaliados por el franquismo. ¿Por qué motivo? Porque sería una mera equiparación de situaciones entre víctimas. Además, así estaríamos cumpliendo dos recomendaciones del Parlamento Europeo sobre “memoria histórica europea”: la de abril de 2009 que pide respeto para “todas las víctimas de los regímenes totalitarios y antidemocráticos en Europa” siendo “irrelevante qué régimen les privó de su libertad o les torturó o asesinó por la razón que fuera”; y la de septiembre de 2019 que instaba a los Estados a mantener vivos “los recuerdos del trágico pasado de Europa con el fin de honrar la memoria de las víctimas” de “las

dictaduras comunistas, nazi y de otro tipo”. Y en España, particularmente, tenemos “crímenes de lesa humanidad” cometidos por la rebelión militar allí donde triunfó, pero también los análogos crímenes del régimen de terror impuesto por los revolucionarios en zona republicana, que no se legitiman ni excusan por ir antes o después de los otros, al menos en una democracia sólidamente asentada.

P.: Decía hace poco que en una entrevista que en historia también hay *fake news*. ¿Cómo se combaten en una sociedad que parece que minimiza la importancia de la historia, aunque esté notablemente influida por ella?

EM.: Al menos desde hace dos siglos, cuando el viejo género historiográfico legado por la Antigüedad se convirtió en una disciplina científica de la mano de la escuela germánica, la Historia tiene una finalidad expresa: ofrecer un conocimiento crítico, racional, demostrativo, probatorio y si es posible verdadero sobre el pasado de las sociedades humanas en su devenir evolutivo a lo largo del tiempo y sobre el espacio (tanto en su globalidad como en aspectos parciales de esa globalidad: fenómenos sociales, demográficos, políticos, culturales, tecnológicos, etc.). Esa funcionalidad sigue siendo el norte

de la profesión porque seguimos tejiendo relatos narrativos sobre el pasado de los hombres partiendo de los datos probatorios materiales (el *factum* presente de las reliquias del pasado) hasta la razón explicativa e interpretativa que da cuenta de su gestación y supervivencia.

La Historia es así la suma de reliquias (evidencias del pasado) y de relatos (inferencias sobre ellas): una narración que quiere ir del qué y cómo al por qué y para qué. Como nos ha recordado hasta el hastío el postmodernismo y el pensamiento débil de las últimas centurias (ahora renovados con la vindicación de la “posverdad”), el resultado de esa actividad intelectual tiene sus límites probatorios y sus debilidades. Ciertamente, el conocimiento histórico positivo ofrecido por la disciplina de la Historia no es el resultado de una revelación ofrecida a los hombres por la divinidad y sus profetas, ni tampoco es el producto de la inventiva libre del mitógrafo o de la imaginación fértil del literato. Por el contrario, es el producto elaborado por los historiadores sobre la base de unas pruebas materiales y siguiendo unos métodos de investigación objetivados formalmente, sometidos a control en sus postulados y en sus resultados, y depurados por el curso de

las experiencias generadas en el seno del gremio de los historiadores profesionales.

“*La Historia es así la suma de reliquias (evidencias del pasado) y de relatos (inferencias sobre ellas): una narración que quiere ir del qué y cómo al por qué y para qué*”.

P.: ¿Y qué desafíos enfrenta la Historia como disciplina?

EM.: En su calidad de disciplina científica social-humanística, la Historia enfrenta un gran desafío: no es la única plataforma de conformación de conciencia sobre el pasado de la humanidad. La inexcusable necesidad social de contar con una idea del pasado comunitario ha dado origen a lo largo de los tiempos a formas de conocimiento diversas y no siempre armónicas: mitos de creación, leyendas de origen, genealogías fabulosas, doctrinas religiosas... En los dos últimos siglos, se han unido al elenco varios géneros peculiares de enorme poder de evocación: la novela histórica ambientada en otros tiempos; el “cine de historia”; las series televisivas de temática his-

torizante... Estas formas “alternativas” de conciencia histórica han tenido un indudable impacto sobre las sociedades porque el uso del pasado (o al menos cierta lectura del mismo o de alguno de sus períodos) es un componente inexcusable de la “identidad colectiva” de todo grupo humano (sea de grupos de parentesco, clases, naciones, estados o comunidades religiosas) y es así un ingrediente básico de la “identidad” de cada uno de sus individuos.

En este contexto de competencias por la conformación de la “memoria histórica” de las sociedades, el papel de la disciplina de la Historia no puede ser diferente al que siempre tuvo y ejerció, con mayor o menor fortuna, según los tiempos y la pericia de sus profesionales. Sencillamente porque en ese papel reside su practicidad cívica pública que le permite realizar al menos tres tareas culturales inexcusables para la humanidad civilizada: 1º) Contribuir a la explicación de la génesis, estructura y evolución de las sociedades preteritas y presentes; 2º) Proporcionar un sentido crítico de la identidad dinámica operativa de los individuos y grupos humanos; y 3º) Promover la comprensión de las distintas tradiciones y legados culturales que conforman las sociedades actuales.

Y al lado de esta practicidad positiva desempeña una labor crítica fundamental respecto a esas otras formas de conocimiento humano multivariadas: impide que se hable sobre el pasado sin tener en cuenta los resultados de la investigación empírica, so pena de hacer pura metafísica pseudo-histórica o formulaciones arbitrarias. En este sentido, la razón histórica impone límites infranqueables a la credulidad sobre el pasado de los hombres y sus sociedades: constituye un antídoto y filtro correctivo contra la ignorancia que alimenta la imaginación interesada y mistificadora sobre el pasado humano. El historiador francés Pierre Nora, inventor del afamado sintagma “lugares de la memoria”, revalidó esta función de la disciplina hace poco tiempo al advertir contra el moralismo presentista ahora dominante que quiere “convertir la historia en purgatorio de la humanidad” y debilitar así su “misión de vigilancia intelectual, racional y cívica”.

Yo también creo que ese constante ejercicio de la razón histórica ejercido por los historiadores profesionales, por dolorosa e imperfecta que parezca, siempre es preferible a su dormición y su sueño. Aunque meramente sea porque esta última posibilidad, lo sabemos gracias al genio plástico de Goya, no sólo produce ficción y goce

estético sino también monstruos crueles y sanguinarios. Así lo comprendió el escritor italiano Primo Levi, superviviente del campo de exterminio nazi de Auschwitz y autor de páginas memorables sobre su inhumana experiencia como prisionero judío condenado al genocidio: “Si el mundo llegara a convencerse de que Auschwitz nunca ha existido, sería mucho más fácil edificar un segundo Auschwitz. Y no hay garantías de que esta vez sólo devorase a judíos”.

“Ese constante ejercicio de la razón histórica ejercido por los historiadores profesionales, por dolorosa e imperfecta que parezca, siempre es preferible a su dormición y su sueño”.

P.: ¿Las nuevas tecnologías han cambiado la esencia de la docencia universitaria?

EM.: Al igual que las otras disciplinas intelectuales, la Historia evoluciona y se transforma al compás de la propia vida de las sociedades en las que surge y actúa porque es hija de su tiempo y de su época inevitablemente. Y, como todos hemos visto en los últimos decenios, estas sociedades del nuevo

siglo XXI han sido testigos de transformaciones radicales que están en curso de manera acelerada. Si tuviera que mencionar algunos de esos cambios, me atrevería a citar al menos tres, sabiendo que no son los únicos, pero acaso los más decisivos para el oficio del historiador.

En primer lugar, remarcaría el enorme impacto de las modernas tecnologías de la información y de la comunicación telemática. No sólo por haber inducido la conformación de las “humanidades digitales” como respuesta a ese desafío tecno-cognitivo, en un meritorio esfuerzo por superar los programas de investigación meramente analógicos y de base individual. También por haber transformado las técnicas de investigación histórico-humanísticas de manera radical e irreversible, como han advertido muchos analistas. No se trata ya sólo de que sea posible consultar la documentación de archivos ingentes de casi todas las instituciones y repositorios documentales, desde casa, a través de una pantalla, prácticamente en cualquier momento y sin tener que desplazarse en el espacio. Que ya es mucho decir si comparamos la práctica profesional de hace escasamente un par de decenios. Se trata de que hoy en día acaso más del 90 por ciento de todas las investigaciones académicas en la

enseñanza media y superior empiezan consultando los recursos informativos disponibles en la red Internet o las voces de la Wikipedia como gran enciclopedia del saber mundial al libre alcance de cualquier usuario (por cierto, cumpliendo así el ideal de los ilustrados del siglo XVIII al iniciar el proyecto de La Enciclopedia).

“Más del 90 por ciento de todas las investigaciones académicas en la enseñanza media y superior empiezan consultando los recursos informativos disponibles en la red Internet o las voces de la Wikipedia”.

En segundo orden, mencionaría la aparición de los programas de investigación humanística (y por ende histórica) de *Big Data*, capaces de procesar y resolver millones de datos informativos de milares de fenómenos históricos con una intensidad inimaginable para todo un equipo de investigación tradicional. A título meramente ilustrativo, basta citar el *Correlates of War Project* iniciado en la Universidad de Michigan hace ya decenios, que ha venido recogiendo y analizando masas de datos sobre guerras en el mundo desde

1816 y ha sido capaz de generar resultados sorprendentes para los investigadores sobre el perfil, entidad, duración, motivos o efectos socio-demográficos de todos los conflictos bélicos en la época contemporánea. Entre otros resultados, la demostración de la mayor abundancia y duración de las guerras civiles en comparación con las guerras entre Estados a medida que nos acercamos a la actualidad del siglo XX y primeros decenios del XXI, así como su desproporcionada focalización en los países más pobres de África y Asia.

Y, finalmente, quizá también subrayaría el desafío planteado por esos cambios tecnológicos sobre las conciencias y las capacidades cognitivas de los investigadores y lectores de historia, por no mencionar al conjunto de la población. Me refiero en este caso a las conocidas llamadas de atención general de Nicholas Carr y Roberto Casati sobre, por ejemplo, los efectos limitativos de la comprensión compleja que impone el hábito de lectura de mensajes simplificados de un máximo de 280 caracteres (por citar el paradigma de Twitter). En el caso de nuestra propia disciplina, suscribiría en este plano muchas de las advertencias que el historiador español Analet Pons hizo en su libro *El desorden digital*, ya en 2013, sobre el “efecto Google” en nuestras formas de lectura

y comprensión, sobre el impacto de la “Wikipedia” en nuestra información cívica y cultural o sobre la vulnerabilidad de la documentación digital para servir como pruebas del futuro discurso histórico. Se trata en los tres casos de retos para el historiador, sin duda, pero también para todos sus conciudadanos en su conjunto.

P: El mantra de que la historia es una carrera sin futuro se repite hasta la saciedad. ¿Qué le diría a un joven que siente vocación por este oficio?

EM.: Ante todo, desmentiría la veracidad y realidad de ese “latiguillo” mendaz. No es cierto que los graduados en Historia tengan un nivel de desempleo superior o netamente superior a los graduados en otras disciplinas, ya humanísticas o ya científico-tecnológicas. Los datos estadísticos disponibles, al menos antes de la crisis provocada por la pandemia y durante los últimos lustros, son rotundos: en torno al 80 por ciento de los graduados encuentran empleo al cabo de un año de terminar sus estudios. En todo caso, sí que es verdad que los empleos directamente relacionados con la Historia son muchos menos que los contingentes de graduados disponibles cada año. Pero es que la Historia no es una carrera que sólo tenga por cometido producir profesores

de Historia en los niveles de secundaria o universitaria. Es una disciplina socio-humanística que forma y capacita para ejercer muy diferentes oficios, labores y ocupaciones, sean docentes, arqueológicas, periodísticas, archivísticas, documentalísticas o de gestión y divulgación del patrimonio histórico-cultural en su amplia diversidad. Ésa es su grandeza y potencialidad, me parece, y más en estos tiempos de rápida mutación del mercado laboral y profesional, donde ya nada parece sólido y permanente por mucho tiempo.

“La Historia no es una carrera que sólo tenga por cometido producir profesores de Historia ... Es una formación socio-humanística que forma y capacita para ejercer muy diferentes oficios, labores y ocupaciones”.

En todo caso, si tuviera que hacer una recomendación a los estudiantes de Historia con vistas a su futuro, les repetiría la que hacía el gran historiador Jacob Burckhardt a sus alumnos: “¡Tenéis que saber leer!”. La lectura es el nutriente más perfecto que hay para estimular el intelecto, nuestro órgano pensante

más crucial y único entre las especies animales. Tenemos que leer para entender o empezar a entender. Leer es casi una función principal del historiador. Y esa labor de lectura persistente y sistémica habría que hacerla siguiendo el consejo que, según relata Alberto Manguel, le dio un copista medieval del siglo XIII a su compañero de oficio principiante: “Deberás convertir en hábito, cuando leas libros, fijarte más en el sentido que en las palabras, concentrarte más en el fruto que en la hojarasca”.

Aparte de asumir el hábito de leer con profundidad reflexiva, también les daría otro par de recomendaciones muy ligadas: deben también aprender a escribir con precisión académica, para evitar malentendidos y equívocos nocivos, al igual que deben aprender a hablar en público con mínima propiedad y voluntad de ser entendidos sin error. Esas

“La lectura es el nutriente más perfecto que hay para estimular el intelecto, nuestro órgano pensante más crucial y único entre las especies animales. Tenemos que leer para entender o empezar a entender. Leer es casi una función principal del historiador”.

tres habilidades, que se adquieren por la rutina del estudio y la práctica constante, son el fundamento sólido para ulteriores empresas intelectuales y profesionales en el ámbito de la historia y de la vida adulta en general. Unos estudios universitarios que preparen a sus cultivadores en esos tres campos ya se justifican por sí mismos suficientemente, en mi opinión. ■

Hacia una Iglesia sinodal

Card. Michael Czerny SJ

Subsecretario de la Sección Migrantes y Refugiados del Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral
E-mail: press@cardinalczerny.org

Recibido: 11 de enero de 2021
Aceptado: 15 de febrero de 2021

RESUMEN: La sinodalidad expresa una característica fundamental de la identidad de la Iglesia: su esencial dimensión comunitaria, su esencial misión evangelizadora, bajo la guía del Espíritu Santo. El papa Francisco ha abierto esta forma colaborativa de deliberación a la participación vigorosa de todo el Pueblo de Dios, lo que dispone la orientación sinodal a una escucha orante del grito de los pobres y del grito de la tierra. El mismo papa Francisco modela esta forma sinodal.

PALABRAS CLAVE: sinodalidad; eclesiología; Iglesia Católica.

Towards a synodal Church

ABSTRACT: Synodality expresses a fundamental characteristic of the Church's identity: its essential communal dimension, its essential evangelising mission, under the guidance of the Holy Spirit. Pope Francis has opened this collaborative form of deliberation to vigorous participation by the entire People of God, which disposes the synodal orientation to a prayerful listening to the cry of the poor and the cry of the earth. Pope Francis himself models this synodal way.

KEYWORDS: synodality; ecclesiology; Catholic Church.

1. Introducción¹

Al tratarse la sinodalidad de un acontecimiento de comunión, que

tiene su origen en el misterio del Dios Uno y Trino, la Iglesia se manifiesta y se realiza cuando se reúne como "pueblo de Dios" que camina unido. Podríamos decir que el carácter sinodal es la forma en que se relata su vocación originaria y su misión intrínseca: Convocar a todos los hombres de la tierra, de cada lugar y época, para

¹ Traducido y editado a partir de "Verso una chiesa sinodale", artículo originalmente publicado en *La Civiltà Cattolica* 4.093 (2021) y traducido para el inglés en *Thinking Faith*, la revista online de los jesuitas británicos.

hacerles partícipes de la salvación y de la alegría de Cristo.

En más de una ocasión, el papa Francisco ha hecho hincapié en que la sinodalidad funda, modela y refuerza tanto la vida de la Iglesia como el testimonio y el servicio que está llamada a prestar a la familia humana: “Caminar juntos es el *camino constitutivo* de la Iglesia; la *cifra* que nos permite interpretar la realidad con los ojos y el corazón de Dios; la *condición* para seguir al Señor Jesús y ser siervos de la vida en este tiempo herido. Respiración y paso sinodal revelan lo que somos y el dinamismo de comunión que anima nuestras decisiones”².

“La sinodalidad, “camino”, “sendero”, “respiración”, “condición”, “clave” para el creyente, es la totalidad de la fe vivida por el pueblo de Dios en la Iglesia, el *modus vivendi et operandi* con el que la Iglesia facilita la corresponsabilidad de todos sus miembros, valora sus carismas y sus ministerios e intensifica sus vínculos de amor fraterno».

² FRANCISCO, *Discurso de apertura de la 70.ª Asamblea General de la Conferencia Episcopal Italiana*, 22 de mayo de 2017, en http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/may/documents/papa-francesco_20170522_70assemblea-cei.html

Para el Papa, la reforma de la Iglesia tiene lugar “desde dentro”, es decir, en virtud de un proceso espiritual que cambia las formas y renueva las estructuras. Inspirándose en la herencia del misticismo ignaciano, Francisco destaca la íntima conexión entre experiencia interior, lenguaje de fe y reforma de las estructuras³. Iniciar procesos de conversión es, por tanto, una práctica de gobierno radical y la única garantía real de que el marco institucional de la Iglesia pueda emprender y perseguir, con éxito, el camino comunitario del seguimiento de Jesús, es decir, su carácter sinodal. La intuición es la siguiente: El Espíritu, no sólo quiere que tomemos buenas decisiones, sino que, a través del proceso de sinodalidad, nos garantiza también su ayuda para alcanzar dicho objetivo.

En los documentos del Concilio Vaticano II no encontramos ningún rastro del término “sinodalidad” y, aunque la palabra en sí representa un neologismo y es fruto de una reflexión teológica posterior, sin embargo, traduce y sintetiza la eclesiología de comunión expresada por el Concilio. De hecho, la Iglesia de los primeros

³ Cf. A. SPADARO, “Il governo di Francesco. È ancora attiva la spinta propulsiva del pontificato?”, *Civ. Catt.* 3 (2020) 350-364.

siglos solía afrontar las cuestiones críticas a las que estaba sometida como comunidad escuchando al Espíritu.

Recuperar, ante todo, las instancias de la enseñanza conciliar sobre la Iglesia nos será útil para mostrar cómo la sinodalidad representa un *ressourcement*, un retorno a las fuentes, es decir, a la modalidad de gobierno presente en la Iglesia desde sus orígenes.

2. La eclesiología de la “*Lumen gentium*”, requisito previo de la sinodalidad

En la *Lumen gentium* (LG) es posible reconocer los presupuestos teológicos contenidos en la conceptualización posconciliar de la sinodalidad. La Iglesia universal se nos presenta como “sacramento” (LG 1) y “pueblo de Dios” (LG 4), y este volver a las categorías bíblicas y patrísticas contribuye, sin lugar a duda, a superar el modelo eclesiológico societario (Iglesia como *societas perfecta*). En este sentido, uno de los aspectos más innovadores del documento, es que se recupera la doctrina sobre el “sacerdocio común de los fieles” (LG 10), gracias a la que se reconoce la importancia de los laicos en la vida de la Iglesia. Se afirma que, en virtud del

bautismo, todos los miembros de la Iglesia tienen la “dignidad de hijos de Dios” y que su participación en la misión de la Iglesia debe considerarse como algo indispensable y necesario. Mediante estas afirmaciones, el Concilio puso fin, definitivamente, a esa costumbre plurisecular que había traído consigo una distinción entre una jerarquía docente y un laicado discípulo⁴. Muchos laicos se sintieron animados a reflexionar sobre su propia vocación de una forma completamente nueva.

Revestidos de la dignidad de la filiación, del don y de la responsabilidad de anunciar a todos el Evangelio, los laicos están llamados a participar en el gobierno de la Iglesia según las responsabilidades, las funciones y los modos que les son propios. El Espíritu, de hecho, les concede carismas y gracias especiales, “con los que les hace aptos y prontos para ejer-

⁴ Es posible deducir esta intención de los padres conciliares también del orden mismo en el que se dividió el tema: El capítulo dedicado a “El pueblo de Dios” (cap. 2) precede al de la “Constitución jerárquica de la Iglesia” (cap. 3), para aclarar cómo la jerarquía eclesiástica, desempeña un papel de servicio a la totalidad de la Iglesia y está orientada a ella. “El todo es más que las partes, y también es más que la mera suma de ellas” (EG 235).

cer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia” (LG 12). Se precisa también que “tienen la facultad, más aún, a veces el deber, de exponer su parecer acerca de los asuntos concernientes al bien de la Iglesia” (LG 37).

Si el Espíritu Santo es el principio de unidad, que reúne en un único sujeto dinámico a todos los miembros de la Iglesia, diferentes en su ministerio, vocación y misión, la Eucaristía es “fuente y cumbre” de la comunidad creyente (cf. LG 11; *Sacrosanctum Concilium* [SC], n. 10), en la que muchos granos de trigo se convierten en un solo pan. El Vaticano II indica así, en la acción del Espíritu que vivifica a la Iglesia a través de la gracia sacramental y de modo particular en el momento de la celebración eucarística, la realidad originaria y fontal de la que brota el “nosotros” eclesial.

Otras dos explicaciones adicionales permiten comprender el alcance revolucionario de la *Lumen gentium* para comprender, posteriormente, la sinodalidad como “estilo” eclesial, es decir, conforme a la Iglesia de Jesucristo.

La primera se refiere al *sensus fidei* del pueblo de Dios (cf. LG 12), es

decir, esa intuición⁵ sobrenatural con respecto a la verdad que se manifiesta en la totalidad de los fieles y que les permite juzgar, de manera espontánea, la autenticidad de una doctrina de fe y converger en la adhesión a ella o a un elemento de la praxis cristiana⁶. Dado que esta convergencia (*consensus fidelium*) constituye un indispensable criterio de discernimiento para la vida de la Iglesia, representa un recurso valioso para su misión evangelizadora.

La segunda explicación concierne la *sacramentalidad del episcopado* (cf. LG 21). El Concilio enseña que mediante la consagración episcopal se otorga la plenitud del sacramento del Orden y se confieren también los oficios de santificar, enseñar y gobernar (unidad de la *potestas sacra*). Sin embargo, estas funciones, por su

⁵ El *sensus fidei* se compara con una intuición, porque no es en primer lugar el resultado de una deliberación racional, sino que toma más bien la forma de un conocimiento espontáneo y natural, una especie de percepción (*aisthesis*).

⁶ “La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. 1 Jn 2,20 y 27), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando “desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos” presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres” (LG 12).

naturaleza, no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la Cabeza y con los miembros del Colegio. Debido a la naturaleza propiamente colegial del orden episcopal, la unidad de los obispos constituye una realidad universal que precede la *diaconía* de cada una de las Iglesias particulares, es decir, el hecho de que uno sea constituido pastor de una sola diócesis⁷.

Además, los obispos pueden ejercer la suprema potestad colegial sobre toda la Iglesia, junto con el Papa, tanto en la forma solemne de un Concilio ecuménico, como en actividades contextuales ubicadas en las diferentes partes del mundo.

⁷ El Concilio precisa que el Colegio episcopal sólo tiene autoridad si se concibe como unido al Pontífice romano como sujeto de suprema autoridad en la Iglesia (cf. LG 22). La afirmación según la cual la ordenación episcopal implica, en primer lugar, una referencia a la Iglesia universal permanece también en el Código de derecho canónico de 1983 (cc. 330-341). Según algunos estudiosos, el Concilio no ha aclarado suficientemente, en este punto, cómo se articula la relación entre el "*collegium episcoporum*" y la "*communio ecclesiarum*". Cf. H. LEGRAND, "Les Évêques, les Églises locales et l'Église entière", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 85 (2001) 210 s.

3. Sinodalidad y colegialidad en la Iglesia: la pirámide invertida

La renovada conciencia eclesial con relación a la sacramentalidad del episcopado y a la colegialidad, representa una premisa teológica fundamental para una adecuada hermenéutica teológica de la sinodalidad. De hecho, permite establecer cómo el concepto de "sinodalidad" es más amplio que el de "colegialidad": Mientras que la sinodalidad implica la participación y la implicación de todo el pueblo de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia, la colegialidad remite a la forma específica en que ésta se ejerce a través del ejercicio del ministerio de los obispos *cum et sub Petro*.

El ministerio episcopal une la dimensión particular, relativa a la porción de pueblo congregada en una Iglesia local, a la dimensión universal, relativa al ejercicio del ministerio, en comunión con los otros obispos y con el Papa. Por lo tanto, cada manifestación real de sinodalidad exige el ejercicio del ministerio colegial de los obispos.

Desarrollando las implicaciones de la relación analógica entre misterio de la Trinidad inmanente y *forma ecclesiae*, planteada en el prólogo de la *Lumen gentium* (cf. LG 2-4), la teología posconciliar

destacó cómo la sintaxis agápico-trinitaria regulara la vida de la Iglesia. La relación dinámica entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en la Trinidad –*perichorisis* (Griego) o *circumincessio* (Latín)– se refleja en la estructura y vitalidad de la Iglesia, disponiéndola para hacer su comunión esencial explícita por medio del “dinamismo perijorético” que toma el nombre de “sinodalidad”.

Francisco emplea el término “sínodo-sinodalidad” en un sentido amplio, es decir, con la intención de traducir la ortodoxia teológica a la ortopraxis pastoral. “Sínodo” no expresa exclusivamente aquella estructura eclesial que se halla bajo la autoridad del gobierno colegial, sino que es la forma visible de la comunión, el camino de la fraternidad eclesial, en la que todos los bautizados participan y a la que contribuyen personalmente. Una Iglesia que, en su propia tensión hacia la universalidad pretende tutelar la diversidad de las identidades culturales, considerándolas una riqueza indispensable, no puede sino asumir la sinodalidad como *trait d’union* entre la unidad del cuerpo y la pluralidad de los miembros.

Asumiendo la perspectiva ecle-siológica del Vaticano II y de conformidad con la enseñanza de la *Lumen gentium*, el Papa Fran-

cisco afirma que “el camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”⁸. Señala que la sinodalidad “nos ofrece el marco interpretativo más adecuado para comprender el mismo ministerio jerárquico” y traza la imagen de una Iglesia que, como “una pirámide invertida”, en la que el vértice se encuentra por debajo de la base, armoniza a todos los sujetos involucrados en ella: El pueblo de Dios, el Colegio episcopal, el Sucesor de Pedro⁹.

En la *Evangelii gaudium* (EG), Francisco dio un nuevo impulso a la doctrina del *sensus fidei fidelium* (cf. EG 119), afirmando que el camino de la sinodalidad es una premisa indispensable para dar a la Iglesia un renovado impulso misionero: Todos los miembros de la Iglesia son agentes activos evangelizadores y “discípulos misioneros” (EG 120). Los laicos representan la gran mayoría del pueblo de Dios, y se puede aprender mucho de su participación en las diferentes expresiones de la comunidad eclesial: piedad popular, compromiso en la pastoral ordinaria, competencia en el ámbito de la cultura y de la

⁸ FRANCISCO, *Discurso con ocasión de la Commemoración del 50.º aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos*, 17 de octubre de 2015: AAS 107 (2015) 1140.

⁹ Cf. *Ibid.*

convivencia social (cf. EG 126) y si el *status* y la experiencia de vida clerical suscitan a veces una serie de prejuicios inconscientes, cabe esperar la presencia de un laicado devoto que, al igual que un observador atento y amable, ayude en la necesidad de desterrar tales prejuicios. Conviene también recordar las palabras que empleó san John Henry Newman para responder a quienes le interrogaban sobre el papel de los laicos: “La Iglesia parecería ridícula sin ellos”.

Por tanto, es necesario superar los obstáculos que representan la falta de formación, los efectos deletéreos de aquella mentalidad clerical que amenaza con relegar a los fieles laicos a un papel subordinado, para incrementar los espacios en los que puedan expresarse y poner en común la riqueza de su experiencia de discípulos del Señor (cf. EG 102).

La corresponsabilidad de todo el pueblo de Dios en la misión de la Iglesia requiere iniciar procesos consultivos, gracias a los cuales la presencia y la voz de los laicos sean más participativas. No se trata de instaurar una especie de “parlamentarismo laical”, ya que la autoridad del Colegio Episcopal no depende de una autorización expresada por los fieles mediante un procedimiento electoral, sino

más bien de presentarlo como un carisma preciso del que el Espíritu ha dotado al cuerpo eclesial. Se trata de hacer pleno uso de los recursos y de las estructuras de los que ya dispone la Iglesia.

En este sentido, el 18 de septiembre de 2018, con la *Episcopalis communio*, el Santo Padre tradujo en norma todos los pasajes que caracterizan el camino de una “Iglesia constitutivamente sinodal”. La constitución apostólica representa un avance con respecto al Vaticano II: Si en el Concilio debemos reconocer el mérito de haber recuperado a los sujetos eclesiales y su carácter ministerial, con este documento se intenta convertir los argumentos teóricos en “praxis” eclesial. La piedra angular es la escucha: Toda praxis sinodal “comienza escuchando al pueblo de Dios”, “prosigue escuchando a los pastores” y culmina en la escucha del Obispo de Roma, llamado a pronunciarse como “Pastor universal de la Iglesia”¹⁰.

Puesto que la colegialidad está al servicio de la sinodalidad, el Papa Francisco afirma que “el Sínodo de los Obispos debe convertirse cada vez más en un instrumento privilegiado de escucha

¹⁰ *Id.* Constitución apostólica *Episcopalis communio* (EC), sobre el Sínodo de los obispos, Roma 2018.

del Pueblo de Dios [...] Aunque estructuralmente está configurado esencialmente como un órgano episcopal, esto no significa que el Sínodo exista separado del resto de los fieles. Al contrario, es un instrumento adecuado para dar voz a todo el Pueblo de Dios” (EC 6). Por ello, es “muy importante” que en la preparación de los Sínodos “se preste especial atención a la consulta de todas las Iglesias particulares” (EC 7).

Esta consulta a los fieles debe ir seguida de un «discernimiento por parte de los Obispos». Atentos al *sensus fidei* del Pueblo de Dios, deben ser capaces de percibir las indicaciones del Espíritu y distinguirlas “de las corrientes cambiantes de la opinión pública” (EC 7).

En este modo de proceder debe consistir el “discernimiento comunitario”, práctica tan apreciada por el Papa Francisco, a la que alude a menudo, recurriendo a su espiritualidad ignaciana: El discernimiento comunitario significa prestar atención a la voluntad de Dios en la historia, no en la vida de una persona en particular, sino de todo el pueblo de Dios. Aunque esto sucede en el ámbito del corazón, de la interioridad, su materia prima es siempre el eco que la realidad reverbera en el espacio interior. Es una actitud

interior que nos impulsa a estar abiertos al diálogo, al encuentro, a encontrar a Dios dondequiera que se deje encontrar, y no sólo en ambientes predeterminados, bien definidos y cerrados (cf. EG 231-233).

La *Episcopalis communio* subdivide la praxis sinodal en tres fases: Preparatoria, consultiva y de implementación. Cada Sínodo celebrado durante el actual pontificado, sobre la familia (2014-2015), sobre los jóvenes (2018), sobre la Amazonia (2019), ha intentado poner en práctica, cada vez más, estas indicaciones. Como observó el mismo Santo Padre, “los Sínodos que se celebran cada dos o tres años aquí en Roma son más libres y dinámicos, puesto que ofrecen más tiempo para una discusión sincera y para la escucha”¹¹.

4. La opción preferencial por los pobres

La opción preferencial por los pobres se remonta a los profetas y a Mateo 25, y se expresa en palabras similares en el “*incipit*” de la *Gaudium et spes* (GS)¹². Se convirtió en

¹¹ *Id.*, *Let us dream: A time to choose*, Simon & Schuster, New York 2020, 84.

¹² “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y

un punto focal de la reflexión que tuvo lugar durante el Sínodo de 1971, “La justicia en el mundo”, y posteriormente san Juan Pablo II y Benedicto XVI la integraron en la enseñanza social de la Iglesia. El hecho de que represente un rasgo distintivo del actual pontificado no debe atribuirse a una novedad, sino al vigor con el que Francisco ha abrazado sus implicaciones para el anuncio del Evangelio. A estas alturas, nos será útil ver cómo la eclesiología de comunión, la colegialidad y la sinodalidad juegan un papel esencial para su actuación.

Para Francisco, la opción preferencial por los pobres (cf. EG 48) sigue la lógica impactante de la encarnación del Verbo. Deriva de lo que la Palabra, Jesucristo, nos enseñó, con las palabras y los hechos, con respecto a los pobres. Por consiguiente, la Iglesia debe reconocer en tal predilección, la prerrogativa fundamental del servicio a la caridad. El Papa precisa que se trata de una preferencia, no de carácter sociológico, sino de naturaleza propiamente teológica, porque remite a la acción salvífica de Dios: “Sin la opción preferencial por los más pobres, ‘el anun-

esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo” (GS 1; nosotros hemos añadido las cursivas).

cio del Evangelio, aun siendo la primera caridad, corre el riesgo de ser incomprendido o de ahogarse en el mar de palabras al que la actual sociedad de la comunicación nos somete cada día” (EG 199).

Además, no es expresión de una ingenua “bondad” (EG 179), que se expresa en una actividad, o en una especie de propensión, sin que, de hecho, constituye una característica esencial de la vida de la Iglesia; más bien, debe reconocerse como parte integrante, no sólo de los Evangelios, sino también del proceso de transformación eclesial deseado e iniciado por el Vaticano II. Los padres conciliares, de hecho, reconociendo en la historia de los últimos y de los desamparados un “signo de los tiempos”, argumentaron que la Iglesia estaba llamada a pasar de una “praxis” caritativa de tipo asistencialista, en la que el pobre se reduce a mero “objeto” de cuidado, a su reconocimiento como “miembro” del pueblo de Dios y “sujeto” de su propia liberación.

En la encíclica *Fratelli tutti* (FT), entre todas las situaciones de fragilidad que caracterizan el actual tejido social y a las que es urgente dar respuesta, el Papa destaca la emergencia de los refugiados, migrantes y desplazados internos, definida también como emergencia del “límite de las fronteras” (FT 129-132).

Todos en la Iglesia y en la sociedad están llamados a “acoger, proteger, promover e integrar” a quienes, por diversas razones, se ven obligados a abandonar su tierra, renunciando al “derecho a no emigrar” (FT 38; 129). Esto significa pasar de una concepción de la sociedad en la que el extranjero es discriminado, a una comprensión de la convivencia social en la que se garantiza a todos la plena ciudadanía. Más que “dejar caer desde arriba programas asistenciales” (FT 129), se trata de ofrecer posibilidades de integración, que sean eficaces y concretas: Concesión de visados, corredores humanitarios, accesibilidad a los servicios esenciales y a la educación, libertad religiosa (FT 130).

Las palabras de Francisco, por tanto, no hacen más que acompañarnos a esa toma de conciencia con la que el Vaticano II percibió, en la necesidad de dar preferencia a los pobres, una llamada del Espíritu Santo a la conversión, tanto de las estructuras intraeclesiales como del modo mismo de relacionarse con el Evangelio (cf. LG 8; GS 1). Otorgar a los pobres un lugar privilegiado entre los miembros del pueblo de Dios (cf. EG 187-196) no significa únicamente considerarles destinatarios privilegiados de la evangelización, sino considerarles sus sujetos, sus agentes activos.

De hecho, la *Evangelii gaudium* anima a todos los bautizados a considerar el encuentro con el pobre como una ocasión favorable para dejarse evangelizar por Cristo (cf. EG 121; 178). Así se difuminan los contornos de la distinción entre evangelizadores y evangelizados: “Todos tenemos que dejar que los demás nos evangelicen constantemente” (EG 121; 174). También los pobres son evangelizadores, porque, como miembros del pueblo de Dios, tienen mucho que dar y mucho que enseñar (cf. EG 48). Por eso Francisco, dirigiéndose a los miembros pobres de los Movimientos Populares, no dudó en decir: “Ustedes son para mí, como les dije en nuestros encuentros, verdaderos poetas sociales, que desde las periferias olvidadas crean soluciones dignas para los problemas más acuciantes de los excluidos”¹³.

Las palabras de aliento que el Papa dirigía a los creyentes, con las que les invitaba a recomenzar “desde las periferias”, no sólo geográficas, sino también existenciales¹⁴,

¹³ FRANCISCO, *Carta a los Movimientos Populares* (12 de abril de 2020).

¹⁴ Teniendo como referencia la enseñanza de san Juan Pablo II, Francisco describe la pobreza, no sólo en términos materiales como indigencia, sino también remitiéndose a toda forma de empobrecimiento de la persona, como limitación o violación de la dignidad y

asumen así formas y expresiones diferentes: Significan prestar atención a las injusticias sociales y a los sufrimientos personales de quienes se encuentran en condiciones desesperadas (dolor, pobreza y miseria), significan interiorizar lo que se indica en Mateo 25 y en la rica tradición de las Obras de Misericordia; significan apropiarse de la compleja riqueza del tema desarrollado en el Sínodo para la Amazonia, “Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral”, con sus dos elementos intrínsecamente interdependientes y relacionados.

De la vocación de la Iglesia, expresada en la LG, y de su camino sinodal nacen la evangelización, la promoción humana en todas sus formas y el cuidado de nuestra casa común. Y cuando este nuevo modo de afrontar los problemas de la familia humana (cf. EG 30) se asume con determinación, como una cuestión esencial y necesaria, entonces se ayuda a la Iglesia a descentralizarse y se la empuja hacia las periferias. La Iglesia debe caminar unida, llevando sobre sí el peso de lo humano, tendiendo el oído al grito de los pobres, reformándose a sí misma y su acción,

de los derechos fundamentales del ser humano. Cf. Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 15.

escuchando ante todo la voz de los humildes, los *anawim* de las Escrituras hebreas, que fueron el centro del ministerio público de Jesús.

Podemos contemplar todo esto como una clave hermenéutica que informa y redefine la “praxis” sinodal. Se convierte, por tanto, en necesario “poner todo en clave misionera” (EG 34) y adoptar un modelo multidimensional de unidad eclesial y social (cf. EG 234-237) capaz de reflejar una renovada sensibilidad intraeclesial y ecuménica.

La reforma que Francisco nos invita a realizar funciona si está “vacuada” de toda lógica mundana, es decir, tanto de la “ideología del cambio” como de la del “fijismo”. El mundo aprecia la capacidad de hacer cosas o de aportar cambios en las instituciones, siempre y en todas partes. La reforma anima a todos a discernir tiempos y oportunidades de “vaciamiento”, para que la misión haga resplandecer mejor a Cristo. Y cuando Francisco se dirige a “cada cristiano” (EG 3) y a “cada persona” (LS 3), independientemente de donde haya nacido o habite (cf. FT 1), su llamamiento a la responsabilidad¹⁵,

¹⁵ La intención de dirigirse a todos es continua con la elección del Concilio Vaticano II, que “se dirige ahora no sólo a los hijos de la Iglesia católica y a cuantos

que se resume en “cuidar de la fragilidad” (EG 209-216), no dirige su atención sólo a las personas “pobres”, sino también a la tierra “pobre”.

Volverse sensibles al “grito de los pobres” nos ayuda a escuchar el grito de la “hermana tierra” (LS 1). Francisco insiste en la relación entre el cuidado del medio ambiente y la atención a los pobres (cf. LS 49), y la retoma una vez más y con mayor insistencia en la Exhortación post-sinodal *Querida Amazonia* (QA 52), así como en la catequesis “Curar el mundo” de agosto de 2020. La conexión entre pobres y medio ambiente permite resaltar cómo el futuro de toda la humanidad está íntimamente ligado al del medio ambiente, por lo que proteger los intereses de los más débiles coincide con la salvaguardia de la creación. Como proclama la *Laudato si'*, “todo está relacionado” (LS 16; 91; 117; 138; 240).

Escuchar al pueblo de Dios, escuchar en él el grito de los pobres desamparados y de la Tierra maltratada, permite a la Iglesia evitar el peligro de proyectar sobre la realidad un esquema preconcebido. Este error se produce cuando la Iglesia, en su propósito de re-

invocan a Cristo, sino a todos los hombres” (GS 2).

forma, persigue un proyecto ideal que nace de deseos, incluso buenos, pero que es expresión de autorreferencialidad. Si así fuera, se acabaría por obedecer a otra ideología, aquella puramente “mundana” del cambio. Por el contrario, cuando la Iglesia acompaña a los pobres en su liberación, ellos a su vez la ayudan a liberarse de las insidias en las que siempre puede incurrir su componente institucional.

5. **¿Cómo hacer crecer la sinodalidad en la Iglesia?**

El reto fundamental que el proceso sinodal plantea a la vida de la Iglesia remite a una renovada comprensión de la “comunidad”, entendida en términos de “inclusividad”: Involucrar a todos los componentes del pueblo de Dios, especialmente a los pobres, bajo la autoridad de quienes el Espíritu Santo antepone como pastores de la Iglesia, de modo que todos puedan sentirse corresponsables en la vida y en la misión de la Iglesia.

Pero, ¿cómo hacer para que la sinodalidad crezca en la Iglesia? Es necesario iniciar procesos de conversión, es decir, de “discernimiento, purificación y reforma” (EG 30), para que todos puedan adquirir e interiorizar los princi-

pios de una espiritualidad que esté abierta a la comunión “inclusiva”, más que una espiritualidad que se limite a buscar la perfección individual. Sin una real conversión en la forma de pensar, rezar y actuar, sin una efectiva *metanoia* que implique una formación constante a la acogida recíproca, los instrumentos externos de la comunión, las estructuras eclesiales sinodales que surgieron a raíz del acontecimiento conciliar, podrían resultar insuficientes para alcanzar el fin para el que fueron creadas.

El Papa no tiene ideas preconcebidas que aplicar a lo real, ni un plan ideológico de reformas *prêt-à-porter*, sino que avanza sobre la base de una experiencia espiritual y de oración que comparte gradualmente en el diálogo, en la consulta, en la respuesta concreta a las situaciones de vulnerabilidad, de sufrimiento y de injusticia. Este es, como diría san Ignacio, su “modo de proceder”. Francisco crea las condiciones estructurales para un diálogo real y abierto. No persigue ni optimizaciones institucionales preconfeccionadas, ni estrategias diseñadas “*ad hoc*” que pretenden conseguir resultados estadísticos mejores.

Quizás todavía queda mucho camino por recorrer para comprender esta profunda reforma de nuestra existencia institucional

como discípulos de Cristo reunidos en la Iglesia. Más aún hay que comprender la Iglesia, *semper reformanda*, en relación con los tiempos, incluida la actual pandemia, en la que vivimos, intentando reunir y valorar la Iglesia local, nacional, regional y continental; por no hablar de cómo imaginar con esperanza el futuro del cristianismo. La *Evangelii gaudium* se dirige “a los miembros de la Iglesia en orden a movilizar un proceso de reforma misionera todavía pendiente” (LS 3). Dicha reforma consiste en la nunca concluida conversión sinodal y misionera de cada miembro del pueblo de Dios y de todo el pueblo de Dios en su conjunto.

En su vida sinodal, la Iglesia se ofrece a sí misma, deliberadamente, como diaconía orientada a la promoción de una vida económica, social, política y cultural marcada por la fraternidad y la amistad social. Compromiso prioritario y criterio de toda acción social del pueblo de Dios es escuchar el grito de los pobres y el de la Tierra (cf. LS 49), llamando con urgencia, en la determinación de las decisiones y de los proyectos de la sociedad, a los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia: La inalienable dignidad humana, el destino universal de los bienes, la primacía de la solidaridad, el diá-

logo orientado a la paz, el cuidado de la casa común.

Las palabras de aliento de Francisco para que “el Sínodo de los Obispos se convierta, cada vez más, en un instrumento privilegiado para escuchar al Pueblo de Dios”¹⁶, son a la vez oración e invocación: “Del Espíritu Santo para los padres sinodales pedimos, ante todo, el don de la escucha: escucha de Dios, hasta escuchar con Él el clamor del

pueblo; escucha del pueblo, hasta respirar en él la voluntad a la que Dios nos llama”¹⁷.

Roguemos entonces por quienes tienen responsabilidades en la Iglesia, por quienes están comprometidos en la vida religiosa, en el ámbito de la educación católica y en otros servicios, para que reciban las mismas gracias: escuchar, caminar y servir. ■

¹⁶ FRANCISCO, Constitución apostólica *Episcopalis Communio*.

¹⁷ *Id.*, *Vigilia de oración en preparación al Sínodo sobre la familia* (4 de octubre de 2014).

La sinodalidad, un camino de conversión comunitaria

Nathalie Becquart, xavière*

Subsecretaria de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos

E-mail: n.becquart@synod.va

Recibido: 3 de febrero de 2021

Aceptado: 14 de febrero de 2021

RESUMEN: La sinodalidad es un camino de discernimiento en común, a la escucha del Espíritu. Es una llamada a la conversión personal, comunitaria y eclesial. También es un camino de conversión espiritual y pastoral. Por ello, la sinodalidad supone y exige actitudes espirituales para su puesta en práctica, que podría resumirse en una espiritualidad del «nosotros eclesial» que tiene como objetivo la construcción de un pueblo, una comunidad eclesial fraterna y misionera al servicio del bien común de la sociedad. En este artículo queremos ofrecer algunas reflexiones que nos ayuden a comprender la sinodalidad como un proceso de conversión que nos invita a aprender el arte del discernimiento con el fin de caminar juntos en la Iglesia.

PALABRAS CLAVE: Sinodalidad; conversión pastoral; conversión eclesial; discernimiento; espiritualidad; Iglesia.

Synodality, a path of community conversion

ABSTRACT: Synodality is a path of discernment in common, listening to the Spirit. It is a call to personal, communitarian and ecclesial conversion. It is also a path of spiritual and pastoral conversion. Therefore, synodality supposes and demands spiritual attitudes for its implementation, which could be summarized in a spirituality of the “ecclesial we” that has as its objective the construction of a people, a fraternal and missionary ecclesial community at the service of the common good of society. In this article we would like to offer some reflections to help us understand synodality as a process of conversion that invites us to learn the art of discernment in order to walk together in the Church.

KEYWORDS: Synodality; pastoral conversion; ecclesial conversion; discernment; spirituality; Church.

* El presente artículo también se publicará en francés en el número 270 de la *Revue Christus* en abril de 2021.

1. Introducción

La sinodalidad no es un camino trazado de antemano. Requiere que estemos abiertos a lo inesperado de Dios que, a través de la escucha a los demás, viene a tocarnos, a sacudirnos, a movernos interiormente.

Durante mi experiencia como directora del Servicio Nacional para la Evangelización de los Jóvenes y las Vocaciones de la *Conferencia Episcopal Francesa*, de 2012 a 2018, tuve la posibilidad de participar cada año, junto a los demás directores del servicio nacional, en la Asamblea Plenaria de los Obispos de Francia que se realizaba en Lourdes a principios de noviembre. En el 2015, tuvimos una reunión sobre el Segundo Sínodo de los Obispos sobre la Familia que acababa de celebrarse en Roma. Los obispos franceses delegados en el sínodo compartieron con sus hermanos algunos ecos de esta experiencia. Cada uno, de forma modesta, pero real, dio testimonio de cómo este mes de encuentros en Roma, en contacto con los obispos de todo el mundo, les había cambiado su forma de ver y los había convertido. El cardenal André Vingt-Trois expresó con humor: "Incluso yo, un viejo cardenal bien aferrado a sus convicciones, como pueden imaginar, puedo decir que ¡este sínodo me ha conmovido!".

En 2012, a la vuelta del Sínodo de los Obispos sobre la nueva evangelización, me llamó la atención la observación de monseñor Yves Le Saux, obispo de Le Mans, quien sostuvo que "durante este Sínodo, tomamos conciencia del desafío necesario para una conversión pastoral ante los cambios radicales en nuestra sociedad. Los obispos hemos comprendido que la evangelización comienza con nuestra propia conversión personal". Luego, en 2018, cuando participé en el Sínodo de los Obispos sobre "*Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional*", yo también tuve una experiencia similar. El Sínodo me transformó profundamente, mucho más de lo que podía imaginar. La sinodalidad, vivida con una profunda actitud de escucha al Espíritu y de discernimiento comunitario, es verdaderamente un camino de conversión personal y comunitaria. El papa Francisco ha expresado recientemente esto mismo: "lo que caracteriza al camino sinodal es el papel del Espíritu Santo [...] abiertos a cambios y nuevas posibilidades. El sínodo es siempre una experiencia de conversión para todos"¹.

¹ Cf. FRANCISCO, *Soñemos juntos*, Plaza y Janés, 2020.

La sinodalidad no es un camino marcado de antemano y nos exige estar abiertos a lo inesperado de Dios escuchando a los demás. Esta experiencia nos toca, sacude y mueve interiormente como un camino de discernimiento en común de una asamblea que está enraizada en la Eucaristía y que toma conciencia de sí misma y se pone en marcha conjuntamente. La sinodalidad es fundamentalmente una llamada a la conversión para aspirar a producir una comunión misionera de toda la Iglesia al servicio del mundo. Es un proceso de carácter espiritual que se desarrolla en el tiempo. Aunque necesita un marco y una estructura es, fundamentalmente, «*el estilo peculiar que califica la vida y la misión de la Iglesia expresando su naturaleza como el caminar juntos y el reunirse en asamblea del Pueblo de Dios convocado por el Señor Jesús en la fuerza del Espíritu Santo para anunciar el Evangelio*»². Por lo tanto, exige ciertas actitudes humanas y espirituales a las cuales queremos referirnos sabiendo que requerirá, aún más tiempo, definir lo que es la sinodalidad y su experiencia.

² Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI), *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, Roma 2018, 70a.

2. Una llamada a vivir en el aliento de la Trinidad

La sinodalidad se ha convertido en una palabra de moda. En la Iglesia de Francia, muchas iniciativas y publicaciones abogan por la implantación a todos los niveles de una Iglesia más sinodal. El Papa Francisco ha hecho de la sinodalidad un eje eclesiológico principal de su pontificado y el tema del próximo Sínodo de los Obispos³. Así, todos los bautizados están llamados a ser promotores y actores de la sinodalidad. Pero, ¿qué es exactamente la sinodalidad? ¿qué visión de Iglesia ofrece? ¿a qué prácticas nos llama?

A menudo, por decirlo de forma sencilla, la sinodalidad es presentada a partir de la etimología de la palabra «sínodo» que proviene del griego *συν-ὁδός* y puede significar «viajar o caminar juntos». Es caminar juntos a la escucha del Espíritu. Pero la sinodalidad, noción antigua cuyo equivalente latino es *concilium*⁴ –concilio–, designa una asamblea de obispos. Es una noción rica y polimorfa que no tiene

³ Como se anunció el 7 de marzo de 2020, el papa Francisco celebrará la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos en octubre de 2022 bajo el tema “Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión”.

⁴ CTI, *La sinodalidad en la vida ...*, 70a.

una definición completamente establecida, porque la sinodalidad es un *modus vivendi et operandi* y «este *modus vivendi et operandi* se realiza mediante la escucha comunitaria de la Palabra y la celebración de la Eucaristía, la fraternidad de la comunión y la corresponsabilidad y participación de todo el Pueblo de Dios, en sus diferentes niveles y en la distinción de los diversos ministerios y roles, en su vida y en su misión»⁵. Es, así, un estilo, una práctica, un modo de ser Iglesia en la historia «a imagen de la comunión trinitaria». Como expresó el Papa Francisco a los miembros de la Comisión Teológica Internacional (CTI): «la práctica de la sinodalidad, tradicional pero siempre renovada, es la puesta en práctica, en la historia del Pueblo de Dios en camino, de la Iglesia como misterio de comunión, a imagen de la comunión trinitaria. Como sabéis, este tema me interesa mucho: la sinodalidad es un estilo, es un caminar juntos, y es lo que el Señor espera de la Iglesia del tercer milenio»⁶.

Esta antigua noción era, en efecto, característica de la Iglesia primitiva, ya que en los primeros siglos se celebraban numerosos sínodos

y concilios locales para que los obispos reunidos pudieran debatir y discernir las decisiones que debían tomarse en un contexto marcado por las controversias y las herejías sobre las que había que decidir. Con el historiador John O'Malley, podemos reconocer que «desde un punto de vista histórico, el gobierno tradicional de la Iglesia era el gobierno sinodal, es decir, colegiado»⁷. La sinodalidad tiene sus raíces en la Biblia, y en particular en la referencia tantas veces citada al Concilio de Jerusalén descrito en Hechos 15. Dicho evento es considerado como el “modelo paradigmático”⁸ de todos los concilios posteriores.

Sin embargo, la consideración y la apropiación más moderna de esta noción ha sido fruto de la recepción del Concilio Vaticano II. En efecto, la creación del Sínodo de los Obispos por Pablo VI en septiembre de 1965, durante la apertura de la cuarta y última sesión del Concilio, pretendía ser una expresión de la sinodalidad y un medio para prolongar la experiencia de la colegialidad vivida y deseada por los Padres del Concilio. Si la sinodalidad y la colegialidad

⁵ *Ibid.*

⁶ FRANCISCO, *Discurso a los miembros de la CTI* (29 de noviembre de 2019).

⁷ Cf. J. W. O'MALLEY, *When Bishops Meet*, Harvard University Press, 2019.

⁸ Cf. A. MELONI – S. SCATENA (eds.), *Synod and Synodality*, Lit Verlag, 2005, 113.

participan del mismo «dinamismo de comunión» que es constitutivo de la Iglesia, hoy se distingue, en sentido técnico, entre la colegialidad, en el sentido de una colegialidad episcopal –gran novedad del Vaticano II–, y la sinodalidad, que ya no es la expresión de la colegialidad episcopal solamente, sino que implica a todos los fieles en la Iglesia.

El papa Francisco ha hecho del Sínodo de los Obispos un instrumento importante en su proyecto de reforma eclesial con miras a la transformación misionera de toda la Iglesia. Por ello, la sinodalidad crece y se despliega como una visión dinámica de la Iglesia, una Iglesia centrada en la misericordia y llamada a la conversión permanente. Por lo tanto, la sinodalidad, la reforma de la Iglesia y la conversión están intrínsecamente relacionadas. En la Eucaristía celebrada el 9 de noviembre de 2013 en Santa Marta, el Papa Francisco se refirió al reto que tiene la Iglesia en los siguientes términos: “*Ecclesia semper reformanda*. La Iglesia tiene siempre necesidad de renovarse porque sus miembros son pecadores y necesitan convertirse”.

La sinodalidad, por tanto, en su práctica y aplicación, lleva en sí misma la llamada a la conversión personal y comunitaria. Es un camino de conversión espiritual y

pastoral. Por lo tanto, presupone y requiere actitudes espirituales. Incluso, se podría hablar de una espiritualidad de la sinodalidad que es, de hecho, una espiritualidad de la comunión, como bien se describe en el importante documento de la CTI sobre *La sinodalidad en la vida y la misión de la Iglesia* publicado en 2018 en una sección dedicada a la “espiritualidad de la comunión y la formación para la vida sinodal”. Lo explica así: “de aquí brota la exigencia de que la Iglesia llegue a ser ‘la casa y la escuela de la comunión’. Sin conversión del corazón y de la mente, y sin un adiestramiento ascético en la acogida y la escucha recíproca, de muy poco servirían los mecanismos exteriores de comunión, que podrían hasta transformarse en simples máscaras sin corazón ni rostro. ‘Así como la prudencia jurídica, poniendo reglas precisas para la participación, manifiesta la estructura jerárquica de la Iglesia y evita tentaciones de arbitrariedad y pretensiones injustificadas, la espiritualidad de la comunión da un alma a la estructura institucional, con una llamada a la confianza y apertura que responde plenamente a la dignidad y responsabilidad de cada miembro del Pueblo de Dios’”⁹.

⁹ CTI, *La sinodalidad en la vida...*, 107.

3. Espiritualidad del 'nosotros' eclesial

Para hacer posible este caminar juntos llenos del Espíritu, la sinodalidad debe implementar una práctica de discernimiento en conjunto que “estime la generación e implementación de procesos que nos construyan como pueblo de Dios”¹⁰ y apunte a la comunión misionera. En resumen, se podría decir que la sinodalidad nos ayuda a pasar del «yo» al «nosotros». Pero un «nosotros» que integra a todos los «yo», en singular, a partir de un proceso inclusivo. Es un «nosotros» en el que cada «yo» es un actor. La sinodalidad significa, pues, redescubrir la prioridad del «nosotros» eclesial para servir al bien común, tomando conciencia de que “la vida es un camino comunitario donde las tareas y las responsabilidades se dividen y se comparten en función del bien común”¹¹.

La sinodalidad supone que todos los bautizados tomen en serio su bautismo para ser protagonistas de las orientaciones a tomar y ser actores de la misión de la Igle-

sia. Por ello, reaviva y refuerza en nosotros la dimensión eclesial constitutiva de nuestra vocación bautismal. La sinodalidad está profundamente ligada a una ecle-siología del Pueblo de Dios, enraizada en ella, subrayando la igual dignidad de todos los bautizados, todos habitados por el Espíritu, todos llamados y todos discípulos misioneros. Este *modo de ser y vivir* en la Iglesia nos pide que tomemos en serio el *sensus fidei*¹² y, por tanto, que escuchemos a todos. Así lo explica el Cardenal Mario Grech: “quiero subrayar el papel indispensable del Pueblo de Dios en este proceso [sinodal]. De este modo, el *sensus fidei* recupera su función activa, haciendo posible la práctica de la escucha como principio de una Iglesia verdaderamente sinodal”¹³. De este modo,

¹⁰ FRANCISCO, *Carta al pueblo de Dios que peregrina en Alemania* (29 de junio de 2019).

¹¹ FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Postsinodal Querida Amazonia*, Roma 2020, 20.

¹² “El Concilio Vaticano II proclama que ‘la totalidad de los fieles que tienen la unción del Espíritu Santo (cf. 1 Jn 2,20 y 27) no puede equivocarse en la fe’. Se manifiesta esta propiedad suya, tan peculiar, en el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo: cuando ‘desde los obispos hasta el último de los laicos cristianos’ muestran estar totalmente de acuerdo en cuestiones de fe y de moral”: FRANCISCO, *Discurso durante la Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los obispos* (17 de octubre de 2015).

¹³ CARDENAL MARIO GRECH, *Palabras en el consistorio* (28 de noviembre de 2020), <http://www.synod.va/content/sy->

permite tener en cuenta la diversidad de voces en la Iglesia. Como sostiene la Comisión Teológica Internacional, “las mismas disposiciones que se requieren para vivir y madurar el *sensus fidei*, en el que están marcados todos los creyentes, se requieren también para ejercerlo en el camino sinodal”¹⁴.

4. Escuchar al Espíritu

La sinodalidad pide que veamos a la Iglesia con una visión dinámica y sistémica, inclusiva y no competitiva, teniendo en cuenta la diversidad de carismas y enfatizando las relaciones y la comunidad, la escucha y el diálogo, la participación y la corresponsabilidad. Para ello, es importante la reciprocidad entre todos los miembros y la circularidad entre los muchos polos eclesiales. Hay una sinodalidad formal que se despliega en estructuras y procesos institucionales como los consejos pastorales, los sínodos o los concilios, que expresan el “caminar juntos y el reunirse en asamblea del Pueblo de Dios convocado por el Señor Jesús en la fuerza del Espíritu Santo para anunciar el Evangelio”. Pero, más

nod/it/attualita/parole-del-card--grech-al-papa-durante-il-concistoro-del-28-nove.html

¹⁴ CTI, *La sinodalidad en la vida...*, 108.

allá de lo formal o estructural, la sinodalidad ha de “expresarse en el modo ordinario de vivir y obrar de la Iglesia”¹⁵. La sinodalidad es, por tanto, un proceso espiritual que debe promoverse desde la base en las iglesias locales y a todos los niveles. Es una forma de vida que fomenta y desarrolla la participación y la colaboración entre todos.

Vivir a la luz de este estilo y práctica sinodal, implica cultivar y desarrollar actitudes espirituales: la escucha, el diálogo, la empatía, el compartir, la libertad interior y la libertad de expresión. También la humildad, la búsqueda de la verdad y, sobre todo, la fe y la confianza en Dios, ancladas en la oración y la Eucaristía. Hemos de confiar en el Espíritu Santo que respira en cada uno y en el grupo que camina junto, porque se trata, ante todo, de una experiencia del Espíritu, un camino abierto y no trazado de antemano. Antes bien, tejido por el encuentro, el diálogo y el compartir que amplía y cambia la visión de cada uno. Es un camino de humanidad y fraternidad que nos hace ser «familia» y constituye en comunidad.

¹⁵ CTI, *La sinodalidad en la vida...*, 70a.

5. Una llamada al cambio

A la luz de lo expuesto, podemos decir que la sinodalidad es aceptar ponernos en camino, vivir como peregrinos en una Iglesia que peregrina en esta tierra. Por ello, la sinodalidad es siempre una experiencia de encarnación que nos pone en sintonía con la realidad, con los gritos y las necesidades del mundo. Es “un modo de ser y de trabajar juntos, jóvenes y ancianos, en la escucha y en el discernimiento, para llegar a elecciones pastorales que respondan a la realidad”¹⁶. De ahí que estemos ante una llamada al cambio propia de una Iglesia en movimiento. Es como “una danza conjunta” en la que todos, pastores y fieles, a través de un diálogo vivo y un compartir en confianza, se mueven en relación con los demás en la escucha del otro y de la música del Espíritu.

Sin embargo, para poder entrar en una actitud ajustada al diálogo y al compartir se requiere tanto «hablar con valentía y franqueza, es decir, integrar la libertad, la verdad y la caridad», como también «la humildad de la escucha», ya que se requiere interioridad y

¹⁶ FRANCISCO, Ángelus al final del Sínodo de los jóvenes (28 de octubre de 2018).

atención a los movimientos de los espíritus en uno mismo y en el grupo. No se puede desarrollar la sinodalidad en la Iglesia sin una formación en el discernimiento, porque supone ser capaz de reconocer esos frutos del Espíritu que son también los frutos de la sinodalidad: la alegría, la paz, el celo misionero, la comunión, el deseo de compromiso, el amor a los demás y a la Iglesia.

6. Desafiando a la justa autoridad

Para ser implementada en todos los niveles de la Iglesia, tanto locales como universales, la sinodalidad necesita líderes capaces de liderar y acompañar los procesos sinodales, porque en el régimen católico no hay sinodalidad sin primado. Aún más, porque la Iglesia católica contiene estructuralmente un principio jerárquico, se puede decir que la sinodalidad no puede desplegarse a todos los niveles sin el servicio de la presidencia¹⁷. Este es, sin duda, uno de los mayores retos para poner en práctica la sinodalidad, porque supone desple-

¹⁷ El primado en sentido estricto se refiere a la primacía propia del Obispo de Roma. Todo Sínodo de Obispos se celebra *sub Petro et cum Petro*, presidido por el Papa.

gar un modelo de pastoral sinodal. La Iglesia necesita hoy pastores formados en esta mentalidad para que ejerzan un nuevo estilo de liderazgo que puede caracterizarse como liderazgo colaborativo, ya no vertical y clerical, sino más horizontal y cooperativo. Se trata de un liderazgo de servicio que se traduce en una nueva relación con el poder y en una nueva forma de ejercer la autoridad que la concibe como un servicio de la libertad. Es una cierta forma de acompañar situándose en medio de los demás, con ellos, en una corresponsabilidad que busca el empoderamiento y la participación de todos.

Esto requiere, por tanto, la integración y la puesta en práctica de un sentido de la autoridad visto como una fuerza generadora para liberar la libertad¹⁸ y no como un poder de imposición. Siguiendo el ejemplo del papa Francisco, mode-

lo de *leadership*¹⁹ para una Iglesia sinodal, los líderes pastorales llamados a ser pastores y discípulos, están interpelados a abrazar ciertas palabras clave, como son proximidad, disponibilidad, confianza, mutualidad. Todo esto sin olvidar la responsabilidad de mantener el objetivo de la sinodalidad, que es construir un pueblo, una comunidad fraterna y misionera al servicio del bien común de la sociedad.

En conclusión, la sinodalidad –como proceso de conversión– es, en realidad, un arte, el del discernimiento que acoge y nombra la vida del Espíritu para hacer de la Iglesia una barca en movimiento. Es el arte de una Iglesia que se deja renovar para ser cada vez más una Iglesia relacional, inclusiva, dialogante y generadora, es decir, una Iglesia emergente que renace constantemente con y por quienes la mantienen viva. ■

¹⁸ FRANCISCO, *Documento final del Sínodo de los jóvenes*, Roma 2018, 71.

¹⁹ Tal y como lo describieron los participantes en el *Sínodo de los Jóvenes* y que ha sido registrado en mi encuesta realizada entre junio y julio de 2020.

Libre albedrío y teísmo clásico

El problema de la libertad
en la teología del ser perfecto

Hugh J. McCann (ed.)

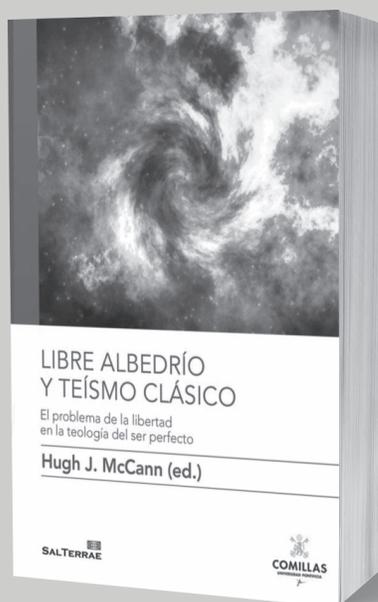
Los capítulos de este volumen tratan de la dimensión religiosa del problema del libre albedrío. Todos ellos tienen, además, implicaciones para temas filosóficos y teológicos más amplios. En conjunto ofrecen una panorámica histórica y contemporánea de los problemas que se plantean en el ámbito de la teología de la libertad, pero además su lectura nos permite conocer de cerca las aportaciones que algunos importantes filósofos han hecho recientemente para resolver esos problemas.



Libre albedrío y teísmo clásico

El problema de la libertad
en la teología del ser perfecto
Hugh J. McCann (ed.)

ISBN: 978-84-8468-854-9
Universidad Pontificia Comillas,
Sal Terrae, 2021.



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

A los cinco años de la *Laudato si'*. Sinodalidad ecológica

Ángel Luis Lorenzo Francisco

Subdirector del Instituto de Ciencias Religiosas “Virgen de Guadalupe” (UPSAL)
E-mail: aluis.iscr@gmail.com

Recibido: 12 de diciembre de 2020

Aceptado: 17 de enero de 2021

RESUMEN: Este artículo pretende ser una invitación a releer la encíclica *Laudato si'* (LS) del Papa Francisco en su quinto aniversario. Muestra el recorrido de estos cinco años desde una necesaria óptica sinodal. Actitud de escucha y diálogo partiendo de una teología de la realidad. Caminando juntos, para seguir construyendo el futuro, a través de una participación concreta y activa. Siendo testigos-protagonistas de este desafío, en medio de un mundo de cambios fuertes, que exigen una renovación “urgente”. Unidos bajo una doble causa: el cuidado de la dignidad humana y el cuidado de esta casa común.

PALABRAS CLAVE: sinodalidad; *Laudato si'*; participación; ecología integral.

Five years after *Laudato si'*. Ecological synodality

ABSTRACT: This article is intended as an invitation to read again Pope Francis' first social Encyclical, *Laudato si'*, on its fifth anniversary. It shows the journey of these five years, from a necessary synodal point of view. It proposes an attitude of listening and dialogue, starting off from a theology of reality. And walking together to continue building the future, through concrete and active participation. Being witnesses-protagonists of this challenge, in the midst of a world constantly changing, requires an urgent renewal. Yet we united under a double cause: the care of human dignity and the care of our common home.

KEYWORDS: synodality; *Laudato si'*; participation; integral ecology.

1. Introducción

“¿Qué tipo de mundo queremos dejar a los niños, a todos los que nos sucedan?” (LS 160) Cinco años de esta pregunta, cinco años desde que LS fue firmada. Es la cuestión guía que conduce todo el artículo a través de una propuesta sinodal donde lo importante no es llegar, sino caminar hacia el cuidado de esa creación¹. ¿A qué nos seguimos implicando? No podemos creer en la creación, sin pertenecer con nuestra dignidad de misión, al Pueblo de Dios.

La tarea como pueblo sigue siendo reflexionar, bajo el paraguas de una teología en cuidado (EG 215) y diálogo², con la ecología en clave de fraternidad responsable³. En el 5.º aniversario, el papa Francisco nos invita a evaluar las acciones pasadas y dar juntos los próximos

pasos (LS 219). ¿Qué se ha hecho desde que apareció la Encíclica?⁴, ¿La seguimos explotando y descuidando?⁵ ¿Qué queda por hacer? El cuidado de la casa común al igual que la sinodalidad no se construyen de un día para otro.

Es ahora, una oportunidad para hacer nuestro el mensaje de un modo más profundo, invitando al diálogo de todos para cuidar la vida, que se lleva a cabo en esta casa común, que es el mundo. Pensar juntos el futuro cambiando nuestro estilo de vida personal y pastoral. Una cultura más humana en el cuidado de la vida más vulnerable. El mensaje nos sigue comprometiendo como comunidad de base a seguir en camino, tomando conciencia de que todos somos una sola familia humana, donde los pobres ocupan el lugar central.

Kant dijo que la Ilustración era “atreverse a”, pero si nos atreve-

¹ Cf. FRANCISCO, “Discurso con ocasión de la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos”, AAS 107 (2015) 1139.

² Un estudio sobre ello lo encontramos en J. TATAY, “El polémico y fecundo diálogo entre la teología y la ecología”, *Estudios Eclesiásticos* 95 (2020) 315-346.

³ FRANCISCO, *Carta encíclica Fratelli Tutti. Sobre la Fraternidad y la amistad social*, San Pablo, Madrid 2020. La visión sinodal, tampoco es ajena en esta última encíclica para, como expresaba el Cardenal Barreto: “*Un camino de hermandad social*”. Estas relaciones humanas son una parte esencial en la ecología.

⁴ Como teólogo extremeño apunto el trabajo que se ha llevado en la Archidiócesis de Mérida-Badajoz, y que ha servido de guía referente para otras diócesis: Cf. AA.VV, *Alabado seas, mi Señor. Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común, Laudato si*, PPC, Madrid 2019. La participación laical en su elaboración fue clave. Los laicos en la ecología son un camino de sinodalidad.

⁵ FRANCISCO, *Los sacramentos y los dones del Espíritu: Las catequesis del papa*, Ciudad Nueva, Madrid 2014, 87.

mos a todo, podemos acabar en un relativismo práctico. Es mejor compartir los bienes, las tareas y las posibilidades en equilibrio (LS 210). Exponer la necesidad de no sólo recuperar, sino seguir haciendo (EG 216). Una llamada teológica a reinventarse, y que no se convierta en un sentimiento general de indiferencia (LS 25). En perspectiva, dar respuesta a la pregunta: ¿Qué significa reconocer la sinodalidad para la ecología? Tema necesario, en tiempo que urge y apremia. Son palabras guías para hacer camino en aras de alcanzar una convicción común, en medio de este binomio: modelo tecnocrático⁶ versus ecología integral⁷.

2. Actitud de escucha

El hombre que es interpelado por Dios debe ir más allá de un mero oír sensitivo y potenciar la escucha, interiorizando lo que estamos observando, para hacer algo por

⁶ Para tratar este tema se apoya en Guardini. Cf. M. BORGHESI, "El modelo de la polaridad. La influencia de Gaston Fessard y Romano Guardini en Jorge Mario Bergoglio", *Open Insight* 22 (2020) 28; R. GUARDINI, *El ocaso de la edad moderna*, Madrid 1958, 112.

⁷ R. AMO, "Fundamentos de ecología integral", en *Estudios Eclesiástico* 368 (2019) 5-37.

esta tierra que clama. Escuchar el "gemido de la hermana tierra", que se une al gemido de los abandonados del mundo, nos exige un cambio de rumbo. Lo cierto es que "nunca hemos tratado y dañado tan mal a nuestra casa común como en los últimos dos siglos" (LS 53).

Caminando juntos y al mismo ritmo

Sínodo es el indicador del camino que recorren juntos los miembros del pueblo de Dios; remite al Señor Jesús, quien se presenta como "el camino, la verdad y la vida" (Jn 14,6). Ser sinodal es, por tanto, seguir juntos el "camino del Señor" (Hch 18,25).

LS "podrá producir frutos de conversión únicamente si los testigos continúan el camino abierto por ella". Así de contundente se mostraba el secretario del Dicasterio para el Servicio Integral de Desarrollo Humano, Bruno Marie Duffé, en la presentación en el Vaticano de "En camino para el cuidado de la casa común. A cinco años de la *Laudato si'*"⁸ No hay

⁸ B. M. DUFFÉ, Conferencia de presentación del documento "En camino hacia el cuidado de la casa común – Cinco años después de la *Laudato si'*", elaborado por la Mesa Interdicasterial de la Santa Sede sobre Ecología Integral (18 de junio de 2020).

otra pretensión distinta, que no sea una vez más, la centralidad de la ecología integral (LS 225).

En camino por la realidad

Somos parte del tejido real de la vida, por lo tanto, continuamos en misión por nuestra casa común, hacia una “ciudadanía ecológica” (LS 211). No tenemos tiempo que perder, ideas que guardar (LS 161). Dada la situación difícil que atravesamos, no necesitamos más documentos, sino acciones. El camino sinodal se constituye en nuestra prioridad como lo ha sido para la Iglesia⁹. Concepto de alianza común por la creación. Creación y teología en un sentido

dinámico¹⁰, alejado de cualquier “ideología de normalidad”¹¹ y que revela la presencia de Dios en el Evangelio de la creación.

Desafío y camino ecológico emprendido hace cinco años y que sigue ahora más que nunca, necesario como dinámica vital. Sabiendo que a esta crisis del Covid-19, le sigue a la par, la crisis ecológica, y a esta, a su vez, una crisis antropológica y teológica, que son preciso repensar¹². El camino trazado por estas crisis, pone de manifiesto la importancia del laicado, en su riqueza y diversidad, para ayudar a la Iglesia (que no es ajena a esta realidad), siendo parte de ella. La senda urge, porque dejamos personas y zonas de planetas en exclusión¹³.

⁹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, n. 6. Un estudio más completo en la misma línea: Cf. S. MADRIGAL (ed.), *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Texto y comentario del documento de la Comisión Teológica Internacional*, BAC, Madrid 2019; AA.VV., *En camino hacia una Iglesia sinodal*, PPC, Madrid 2020; R. LUCIANI – M. P. SILVEIRA, *La sinodalidad en la vida de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2020; N. SALATO, *La sinodalità al tempo di Papa Francesco. Una chiave di lettura sistematica e pastorale*, Dehoniane, Bologna 2020; F. ASTI – E. CIBELLI, *La sinodalità al tempo di Papa Francesco II. Una chiave di lettura sistematica e pastorale*, Dehoniane, Bologna 2020.

¹⁰ I. MEJÍA, “Laudato si’: un nuevo paradigma ecológico”, *Albertus Magnus* 1 (2016) 137-15.

¹¹ Término acuñado por el joven y destacado filósofo alemán Markus Gabriel. Gabriel cree que la pandemia ilumina la realidad de nuestra inmunidad extendida. Cf. diario *El País* (2 de mayo de 2020).

¹² G. URIBARRI, “Amar a Dios. Sentido y urgencia del primer mandamiento”, *Sal Terrae* 1252 (2020) 175-176; P. CASTELAO, “La crisis ecológica en la antropología teológica. La necesaria recuperación del ‘triángulo primordial’”, *Estudios Eclesiásticos* 95 (2020) 263-314.

¹³ La sinodalidad es inclusión. Iglesia de acogida, no de omisión y descarte. El argumento de la inclusión es recurrente

Testigos-protagonistas

¿Quiénes son estos testigos? “Son los protagonistas de la vida económica y política, son las comunidades locales, con su memoria y sus esperanzas, son las Iglesias, son los jóvenes al igual que los ancianos”, ha respondido Duffé. No podemos ser testigos mudos cuando se pretende obtener importantes beneficios haciendo pagar al resto de la humanidad, los costos de la degradación ambiental. Es necesario involucrar a todo el Pueblo de Dios.

Resalto el ámbito local-diocesano a la hora de seguir caminando, porque considero necesario dar un cauce institucional a esta problemática. Que dentro de las diócesis, existan comisiones diocesanas, compuestas por equipos de sacerdotes, religiosos y laicos, que eviten caer en la focalización de una sola persona y un único punto de

en el papa Francisco. Y para lograrlo, deben involucrarse los ambientes educativos, ante todo “la escuela, la familia, los medios de comunicación, la catequesis” (LS, 213). Un ejemplo de ello es: poder introducir en los colegios huertos y menús escolares ecológicos en torno a la estrategia 2020; alcanzando un porcentaje de productos ecológicos, minimizando los residuos de estas. Cf. J. GARCÍA, “Reflexiones para nuestra conversión ecológica”, *Sal Terrae* 104 (2016) 714-718.

vista. A eso lo llamo, sinodalidad ecológica.

3. Cuatro claves para un buen rumbo

3.1. *“Observar y dejarse conmover por una tierra que sufre en silencio y cuyo sufrimiento está directamente relacionado con la actividad humana, así como con el cambio climático que provoca esta actividad”.*

La pisada humana aparece observable en el océano, la atmósfera y la superficie de la Tierra. El calentamiento actual está causado por la acumulación de carbono en la atmósfera, producto de actividades humanas tales como el uso de carbón, petróleo y gas, y la tala y quema de bosques. Urge con todo ello, tomar conciencia, para no caer en actitudes equivocadas.

En LS el papa Francisco dice del cambio climático tres cosas: Primero, que hay un consenso científico no solo sobre que el calentamiento global de las últimas décadas se debe a la gran concentración de gases de efecto invernadero emitidos sobre todo a causa de la actividad humana, sino también en que sus efectos serán peores si continuamos con los actuales modelos de producción y de consumo (LS 23). Segundo, que hay una

verdadera deuda ecológica entre el norte y el sur. Y tercero, que hay un ocultamiento generalizado de este problema por parte de quienes tienen más poder. “Entrar en contacto con una comunidad humana herida por las crecientes desigualdades y una conflictividad cada vez más fuerte”.

Hablamos de una comunidad humana-real, no sólo virtual (FT 43). Desde el punto de vista antropológico y ecológico, estamos influenciados con los demás. Desde esta identidad que configura nuestro ser hacia las crecientes desigualdades, nos debemos seguir convirtiendo en voces proféticas (LS 49, 139)¹⁴ de misericordia gratuita (EG 1067). Teniendo en cuenta la complejidad de la crisis ecológica y sus múltiples causas (LS 68, 63, 110)¹⁵. Desde esta perspectiva, la misión penetra toda la Iglesia, y en ella la sinodalidad como el lugar donde caminar juntos, participando de la función profética y salva-

dora¹⁶ de Jesucristo, al ser todos misioneros (EG 120, 1070).

3.2. *“Contemplar la belleza y la promesa de lo que se nos ha encomendado en la Creación del Padre y en el amor de Cristo”*

La creación al igual que la sinodalidad, comienza cuando todos los miembros de la Iglesia se muestran responsables de la misma. Una responsabilidad, que arranca de la contemplación de una belleza que se comunica¹⁷, bajo una promesa mantenida en Cristo, para lo cual fue creado¹⁸. La labor en todos estos años, se realiza en esperanza de creación continua¹⁹. Esta creación, como afirma el Papa Francisco “es más que decir naturaleza, porque tiene que ver con un proyecto del amor de Dios donde cada criatura tiene un valor y un significado” (LS 76). Esta promesa fundada en el amor de Cris-

¹⁴ J. TATAY, “Experiencia religiosa y *Laudato si’*”, *Corintios XIII* 159 (2016) 52. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 14. Nos toca ser profetas, al igual que Oseas, que muestren como la relación con Dios está unida a la forma de tratar a la tierra (Os 4,3).

¹⁵ J. MENA, “La conversión pastoral y misionera desde la perspectiva de su complejidad”, *Salmanticensis* 64 (2017) 371-401.

¹⁶ E. DOMÍNGUEZ, *La salvación. Esbozo de soteriología*, Sígueme, Salamanca 2017, 111.

¹⁷ T. MORTON, *El pensamiento ecológico*, Paidós, Barcelona 2018, 138; M. DÍAZ, *La belleza de nuestro Dios*, CEP, Lima 2016, 30.

¹⁸ T. MARÍN, “Principios teológicos para una ecología cristiana desde los Padres de la Iglesia”, *Proyección* 64 (2017) 58-59.

¹⁹ A. GESCHÉ, *El hombre*, Sígueme, Salamanca 2002, 75.

to, supone una vuelta la sabiduría cristiana²⁰.

3.3. *“Actuar y decidir en favor de otro desarrollo que no agote todas las formas de vida”*

La crítica al sistema económico imperante pone en cuestión la lógica productivista del actual modelo de desarrollo basado en la agricultura industrial, la mercantilización de la naturaleza, la alianza entre la economía y la tecnología (LS 54).

Los desastres ecológicos y el cambio climático no surgen simplemente de comportamientos individuales, sino de los actuales modelos de producción y de consumo. Queda muy claro, que los dramáticos problemas ecológicos de nuestra época resultan de la actual economía globalizada.

Este mar de suspicacias éticas y desconfianzas sociales (LS 104) no se conforman en un país concreto, sino en un sistema mundial, deslumbrado por el crecimiento ilimitado, el consumismo... Situaciones que descartan (LS 43) todo escenario relacionado con la dignidad humana y el medio ambiente. Francisco apunta un nuevo modelo de desarrollo, basado en

la sobriedad y la solidaridad. Para hacer frente al modelo capitalista de desarrollo y de consumo es preciso un cambio radical en el modo de vida.

Ante la falta de propuestas sobre alternativas al modelo de desarrollo y la falta de críticas a las diferentes propuestas, la encíclica aporta la posibilidad de abrir ese debate pendiente sobre otro mundo diferente, posible.

3.4. *“Educar mediante el diálogo (LS 14; FT 198; QA 26-27) y las prácticas cotidianas de la sobriedad”.*

Para vivir otro estilo de vida, se torna necesario educar en una pedagogía promotora de la justicia, procurando lógicas de protección del medio ambiente como “desafío educativo”²¹. Una educación, que entiende la tierra como diversidad, con sensibilidad ecológica y con apertura al diálogo. Precisamente el papa Francisco intenta “entrar en diálogo con todos acerca de nuestra casa común”, para proponer una “ciudadanía ecológica” (LS 3, 211). Para entrar

²⁰ L. BOFF – M. HATHAWAY, “La ecología y la teología de la naturaleza”, *Concilium* 378 (2018) 657-669.

²¹ LS 209, 210. F. ECHARRI, “La inteligencia espiritual ecológica un desafío para la educación ambiental del futuro”, *Revista Española de Teología* 3 (2017) 299-318.

en ese diálogo, necesitamos construir un lenguaje²², que parta de la realidad.

Cada uno de nosotros contribuimos a este gran proyecto, con actuaciones sencillas. La sinodalidad también se ejerce desde abajo, desde esos niveles que se encuentran más cerca de los fieles: en lo local²³ y diocesano. Es ahí, donde nosotros tenemos la capacidad de actuar con esas prácticas cotidianas ecológicas²⁴: mayor atención al reciclado de papel (LS 22); a no desperdiciar un bien precioso como el agua (LS 27); a no usar excesivamente el aire acondicionado (LS 55); a prestar atención a la separación selectiva de residuos y al reciclado de productos (LS 192); utilizar el transporte público, plantar árboles o apagar luces innecesarias (LS 211), etc.

El mero hecho de vivir todas estas prácticas, no nos hace héroes, pero nos empuja para actuar junto a otros en nuestra comunidad; buscando en nuestras diócesis, lo que más convenga al cuidado de

la casa común. El principio de sinodalidad tiene una carga de valores en participación y responsabilidad (LS 1.059). En este sentido, la sinodalidad es el antídoto contra los riesgos de auto-referencialidad de quien ejerce un ministerio en la Iglesia (nos creíamos dueños y señores de la tierra). El voluntariado puede potenciarlos, en clave sinodalidad local y misionera²⁵.

4. Amazonia, ejemplo de sinodalidad

La fase preparatoria del Sínodo, que permitió trabajar y participar directamente a miles de personas, por medio de amplísimas consultas; sirvió de base para expresar lo que es realmente, un proceso sinodal²⁶. El esquema es claro: discernimiento y diálogo²⁷ para

²² J. GRANADOS, *Teología de la creación: de carne a gloria*, Didáskalos, Madrid 2020, 193-280.

²³ G. ROUTHIER, "La synodalité dans l'Église locale", *Scripta Theologica* 48 (2017) 701.

²⁴ G. RIGGIO, "Laudato si: Il valore rivoluzionario dei gesti quotidiani", *Aggiornamenti Sociali* (2016) 416-424.

²⁵ J. MARTÍNEZ, "Voluntariado y *Laudato si'*: de la lógica del sofá a la lógica de los zapatos", *Corintios XIII* 159 (2016) 110.

²⁶ R. COB, "Camino del sínodo amazónico: despierta la esperanza que se acerca a cuestionar el mundo de la evangelización de la Iglesia", *Misiones extranjeras* 289 (2019) 181-182; R. LUCIANI, "Querida Amazonia. La emergencia de una hermenéutica genético-inductiva y la inculturación teológica-cultural de la doctrina", *Razón y Fe* 1446 (2020) 46.

²⁷ M. V. FERNÁNDEZ, "Aportes novedosos en Querida Amazonia", *L'Observatore Romano* edición semanal en lengua española 52/8 (2020) 9-10.

ponernos en camino hacia una ecología integral, localizada en un lugar concreto y clave: Amazonía. Lo local se convierte en foco para un pensamiento ecológico universal²⁸. La sinodalidad marca un estilo de vivir la comunión y participación en las iglesias locales.

De esta manera, se pone el acento en el territorio como lugar teológico, en clave de comunión. La pluralidad de voces en un amplio círculo de participantes, con obispos provenientes de una diversidad territorial, son ejemplo de un proceso de preparación y comprensión sinodal de toda la iglesia, cuyo resultado vemos en el documento conclusivo: *Amazonía. Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*²⁹.

La intención es dar a conocer la riqueza de la ecología en la Amazonia, reconocer los derechos de los pueblos, defender sus territorios y aprender a convivir. Con la actitud de alcanzar un doble cambio: en el estilo de vida y en el modelo político-económico y social. El desenfreno de consumir-descartar-producir, lleva necesariamente a que se agoten los

bienes de la tierra, que son limitados.

En la región panamazónica confluyen muchas de las graves cuestiones que había abordado en la segunda encíclica el papa Francisco, de ahí se ha convertido en objeto de la exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonía* (QA) firmada en febrero de 2020 y que representa los sueños del papa Francisco³⁰.

Constituye el arranque del período postsinodal. Un camino hacia una nueva forma de ser Iglesia, de conversión eclesial (no hay camino nuevo sin conversión). En este sentido se están dando pasos hacia delante³¹. Consultas amplias y escuchar más a los laicos, son sólo un ejemplo de la orientación sinodal unida a la exhortación apostólica, que nos abre la posibilidad del diálogo sobre nuevos ministerios y las responsabilidades de las comunidades eclesiales.

²⁸ L. SALUTATI, "Le periferie nel pensiero di Papa Francesco", *Studia Moralia* 58 (2020) 77-96.

²⁹ SINODO AMAZÓNICO, *Documento finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco* (26 de octubre de 2019).

³⁰ FRANCISCO, *Querida Amazonia. Exhortación apostólica Postsinodal*, San Pablo, Madrid 2020; AA.VV. *Querida Amazonia: soñar la conversión*, Sal Terrae, Santander 2020.

³¹ P. SÁNCHEZ, "En medio de gritos de dolor algo nuevo está naciendo, ¡Amazoniza-te!", *Misiones extranjerías* 294 (2020) 464-465.

5. Participación. ¿Y ahora qué? Llamados al compromiso

La sinodalidad está de forma explícita en esta encíclica, en la intervención de grupos de obispos con sus cartas pastorales (ejemplo de colegialidad), en el Magisterio del papa Francisco (el próximo Sínodo de los Obispos apuntado para el 2022 será sobre Iglesia y sinodalidad), y como la forma específica de vivir y obrar en la creación. Después de 50 años de clausura del Concilio Vaticano II³², dicha insistencia supone que hay un largo camino por recorrer y profundizar³³, siendo siempre un mensaje actual que la Iglesia se declare a favor de la justicia socioambiental³⁴.

³² E. KOUVEGLO, "La sinodalidad en la actualidad, a la luz del Concilio Vaticano II", *Vergentis* 7 (2018) 279-297.

³³ Cf. A. SPADARO, "Entrevista al papa Francisco", *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 2.333 (2013); Cf. J. LARRÚ (coord.), *Desarrollo humano integral y Agenda 2030*, BAC, Madrid 2020.

³⁴ LS 139. Existe una relación del ser humano con la realidad. La sinodalidad en este sentido es entendida como corresponsabilidad. En línea canónica, Cf. C. PEÑA, "Sinodalidad y laicado. Corresponsabilidad y participación de los laicos en la vocación sinodal de la Iglesia", *Ius canonicum* 118 (2019) 731-76.

A lo largo de estos cinco años, ha crecido la conciencia³⁵ del cuidado de la casa común, como se indica en la introducción, y se aprecia en la Iglesia como interlocutora válida. El deseo es que esta conciencia sinodal se refleje en una mayoría de la humanidad (LS 13) incluido el mundo político y económico. Se nos insta a una "conversión integral" en los planes de futuro venideros³⁶. La tierra es el hogar del hombre, única presencia consciente y, por lo tanto, responsable.

El hombre está llamado a hacer un buen uso de su conocimiento y poder. Entonces, si una de las partes se degrada, la otra sufre en consecuencia. Todo está interconectado³⁷. Ojalá, que no perdamos la fe en la creación³⁸, que no tiremos la

³⁵ A. ULLOA, "Pensando verde: El surgimiento y desarrollo de la conciencia ambiental global", 205.

³⁶ L. MARTÍNEZ, "Ética en la Universidad: el horizonte de la Agenda 2030 y de la Ecología integral", *Razón y Fe* 279 (2019) 291. La sinodalidad nos invita a mirar a la Iglesia en su universalidad y al mismo tiempo en su realización a nivel local.

³⁷ S. MADRIGAL, "El cuidado de la casa común. Releyendo 'Laudato Si' en su quinto aniversario", *Estudios Eclesiásticos*, 374 (2020) 497-532; M. RUBIO, "Laudato sí: una teología de la creación en perspectiva ecológica", *Moralia* 39 (2016) 89-117, 101-102.

³⁸ J. RATZINGER, *Fe y Ciencia: Un diálogo necesario*, Sal Terrae, Santander 2011, 128.

toalla ante un proceso económico y social donde sólo vale producir por encima de la vida humana y acabe sucumbiendo en un pensamiento-ideológico de gris normalidad.

Con nuestro compromiso de sinodalidad ecológica debemos ir, más allá de comentarios sueltos; en la línea de una visión de conjunto integrada (Cáritas, Manos Unidas...). De esta forma, el obrar humano reflejará el obrar Divino, sabiendo que la acción divina y redentora en el mundo es clave (Jb 38, 4.32-34; 39, 1-2.26-27).

No hay límites para la Gloria de Dios, frente a los usos egoístas de los recursos y su visión antropocéntrica³⁹ y tecnocrática: “Sé que eres todopoderoso: ningún proyecto te es irrealizable” (Jb 42,2). Reclamo una forma de seguir haciendo, en eficaz reforma (EG 26) algo que sigue mereciendo la pena y no es costoso⁴⁰.

Si la sinodalidad es expresión de la fe de toda la Iglesia, entendemos la fe como esa herramienta para hablar del mundo, y de la ecología como obra creada por Dios.

³⁹ J. MOLTSMANN – L. BOFF, *¿Hay esperanza para la creación amenazada?*, Ediciones Dabar, México 2016.

⁴⁰ Entrevista a Carlos Sallé, Director de política energética y cambio climático de Iberdrola, *Razón y Fe* 1443 (2020) 17-18.

Tras cinco años de LS y de la COP21 de París, corremos el riesgo de caer en rutinas, de no saber qué discurso estamos hablando, convirtiéndonos en versos sueltos en medio de una tarea mundial (de ahí la importancia de caminar en sinodalidad). Es el tiempo de fecundidad con un fin claro: Cuidado de lo creado para su Gloria, viéndose reflejada en la Iglesia embellecida por el Espíritu Santo (EG 116) y en el hombre. El cuál, debe esforzarse por ir cambiando y adaptando su corazón y mente.

El objetivo de las instancias sinodales –en sintonía con lo señalado por el papa Francisco– no es sólo organizar la Iglesia, sino ponerla en estado de misión. Creyendo y creciendo en una cultura del encuentro, en clave de camino, hacia un nuevo Pentecostés ecológico renovado.

Para ello, propongo en perspectiva, seguir llevando a cabo una conversión ecológica (con valentía para denunciar las injusticias generadas por la degradación ambiental, pero también la creatividad para proponer modelos alternativos), y sinodal (capaz de vivir en camino, adaptando los ministerios eclesiales a las realidades y necesidades ecológicas).

De esta manera, estaremos dando cumplimiento a las reformas eclesiales del papa Francisco. Ha-

remos de la sinodalidad una oportunidad socioambiental; de cómo tiene que actuar y vivir la Iglesia en su conjunto. Porque la llamada a participar activamente en sino-

dalidad, es para toda la Iglesia. No es responsabilidad de algunos grupos u organizaciones eclesiales, sino que tiene que ser vivido por todos (Hch 15). ■

Rezar bien el Padrenuestro

José Ignacio González Faus, SJ

Cristianisme i Justícia

E-mail: gfaus@fespinal.com

Recibido: 24 de agosto de 2020

Aceptado: 11 de enero de 2021

RESUMEN: La quinta petición del Padrenuestro utiliza en griego un verbo que no significa perdonar (como recitamos nosotros) sino soltar, dejar ir. Ello parece deberse a que, en arameo, la misma palabra significa pecado y deuda. Los hombres solemos pensar que los pecados pueden ser expiados o perdonados pero las deudas “hay que pagarlas”. En una sociedad inundada de deudas (como era la de Jesús y es la nuestra), eso sitúa al deudor insolvente totalmente a merced del acreedor. La concepción del pecado como deuda contraída ante Dios nos ayuda a comprender la gratuidad del perdón y nos obliga, cuando somos acreedores, a la misericordia para con el deudor insolvente. Eso tiene serias consecuencias sociales.

PALABRAS CLAVE: Ofensa; deuda; pecado; contracción; liberación.

Pray the Lord's Prayer well

ABSTRACT: The fifth petition of the Lord's Prayer uses a verb in Greek that does not mean to forgive (as we recite), but to let go. This seems to be because, in Aramaic, the same word means sin and debt. Men usually think that sins can be atoned for or forgiven but debts “must be paid”. In a society flooded with debts (as was Jesus' and is ours), this places the insolvent debtor totally at the mercy of the creditor. The conception of sin as a debt contracted before God helps us to understand the gratuitousness of forgiveness and obliges us, when we are creditors, to mercy towards the insolvent debtor. This has serious social consequences.

KEYWORDS: Offense; debt; sin; contraction; liberation.

1. Introducción

La traducción del Padrenuestro no es fácil. Desde la mentalidad y la lengua aramea, reseteada en griego, traducida después a nuestras lenguas y transmitida rutinariamente durante siglos, es fácil que surjan algunas dudas o que perdamos el sentido de algunas palabras.

Por ejemplo: “el cielo” es para nosotros aquella parte de la creación que no es la tierra, mientras que antaño aludía a la dimensión que trasciende no al planeta tierra sino a toda la realidad creada. Lo de “santificar” ha acabado por provocar en nosotros una sensación ascética y moral, muy distante de aquella mentalidad bíblica para la que la santidad era la misma gloria trascendente de Dios¹. También, desde una idea más genérica que cristiana de lo que es Dios, podemos decir “hágase Tu Voluntad”, dando por supuesto que la voluntad divina

¹ Recordemos además que “la gloria de Dios es el hombre vivo” según la conocida definición de san Ireneo en el s. II. En *Otro mundo es posible... desde Jesús*, comenté la posible alusión que hay en esta primera petición, a diversos pasajes de Ezequiel donde, ante situaciones de injusticia, guerra y muerte, Yahvé exclama: “mi Nombre está siendo profanado”.

es todo lo que sucede y sin sospechar siquiera que esa voluntad de Dios puede estar no cumpliéndose en absoluto en esta tierra nuestra. Desconocemos también que la misma palabra pan, significa en arameo “sustento”; y el dicho adjetivo de ese pan (“super-sustancial” si hemos de traducir al pie de la letra) ha dado lugar a mil hipótesis².

En las páginas que siguen quiero fijarme solo en la quinta petición: “perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden”. Creo sinceramente que ese es uno de los puntos donde más desfigurada tenemos la intención y la enseñanza de Jesús. No obstante, quisiera presentar las líneas que siguen no como una *tesis* sino sólo como una *hipótesis* que, como sucede en el campo de la ciencia, reclama un refrendo mayoritario para convertirse en tesis. Los expertos dirán y a ellos me remito: pues yo debo reconocer que, si puedo defenderme en griego, estoy regular en hebreo y soy casi analfabeto en arameo. Y las tres

² Dolores Aleixandre defendía que el “*epiousios*” no puede venir de *epeimi*, sino de *ephiemi* y debe traducirse como “venidero” en el sentido de que “el pan para todos” llegará precisamente con ese reinado de Dios cuya venida hemos perdido.

lenguas juegan un papel importante en la reflexión que sigue.

2. Datos lingüísticos

Desde hace años, tengo la costumbre de rezar el Padrenuestro en griego. A base de repetir, caí un día en la cuenta de que lo que estaba diciendo no tiene casi nada en común con el recitado habitual de nuestras eucaristías: la versión griega no parece hablar para nada ni de perdón ni de ofensas.

En efecto: el verbo griego *aphíemi*, que traducimos como perdonar nunca se usa con ese significado ni en el griego clásico. Significa más bien *dejar ir, disolver, soltar*³. No voy a abrumar al lector con todas las citas, pero sí son necesarias unas pocas que procuraré sean de autores diversos, para que entendamos el significado de ese verbo:

- Mt 4,11 (el diablo *le dejó ir*). También 3, 15; 27,50 (*exhaló* el Espíritu) y 18,27.32 (que sería el significado más cercano a perdón y que luego comentaré un poco más: le condonó la deuda).

³ En los tres clásicos de la tragedia aparece con frecuencia como dejar escapar una palabra, soltar la cólera. En Platón como abandonar las armas...

- Mc 10, 28 (*hemos dejado* todas las cosas). También 8,13 (*dejándolos estar* se fue a la otra orilla), 12,20 (*no dejó* descendencia), 15, 37.
- Lc 4,18 (he venido para anunciar la *libertad* [áphesin] a los cautivos)
- Lc 18,16 (*dejad que* vengan a mí).
- 1 Cor 7,11 (el marido no *despida* a la mujer).
- Hb 6,1 (*prescindiendo de esta enseñanza elemental...*).
- Ap 2,4 (*has abandonado* tu primer amor).

No son todos los ejemplos, pero creo que son suficientes. Y pido al lector que se detenga un momento y piense que cuando recita esa petición del Padrenuestro, está usando ese mismo verbo cuyos ejemplos acabo de proponer. ¿No suscita eso ninguna pregunta?

El argumento se refuerza con el complemento de ese verbo que, en el Padrenuestro, no son ofensas ni culpas sino *deudas*. Y, por si fuera poco, resulta que la traducción latina tampoco echó mano del clásico verbo parco, para hablar del perdón. Por muy acostumbrados que estuvieran los latinos a rezar aquello de “parce nobis Domine” (perdónanos, Señor) no se les ocu-

rrió traducir el Padrenuestro diciendo “parce nobis peccata” sino “*dimitte nobis debita*”: suelta o deja ir nuestras deudas, sin hablar de culpa u ofensa. Como si pidiéramos a Dios una “dimisión” de su carácter de acreedor...

Y sin embargo resulta que ese verbo, que no significa propiamente perdonar pasa a ser el clásico en el Nuevo Testamento, para hablar del *perdón* de los pecados: primero en el lenguaje de Jesús que habla de su sangre derramada *eis afesin hamartiôn*; y luego en los sermones de los Hechos que invitan a la conversión y al bautizo con esa misma expresión (Hchs 5,31; 10,43; 13, 38...). Con Jesús, el perdón se ha convertido, en descarga, en remisión, en liberación.

Para acabarlo de arreglar, los clásicos verbos griegos para la ofensa o la culpa (*adikêma*) y para el perdón (*syggnomê*), los conoce el Nuevo Testamento y aparecen, por ejemplo en Apoc 18,5 (“el Señor no olvida sus culpas”, en clásico paralelismo con *hamartía*) y en 1 Cor 7,6 (“os hablo desde la indulgencia, no desde la imposición”). Pero el Padrenuestro los desconoce.

Perdone el lector este mogollón verbal (o verborrea: nunca mejor usada la palabra). Pero parodian-

do al Calígula de Camus⁴ podríamos decir que “la gramática es necesaria hasta en la teología”... Ojalá al final del artículo resulte que todo este chaparrón ha servido para fecundar algo la tierra de nuestros corazones creyentes.

3. Una clave hermenéutica: la deuda

En todo ese campo lingüístico parece haber un claro influjo del arameo, que usaba *la misma palabra* (*shabaq*) para el pecado y para la deuda⁵ (exactamente como en el alemán el vocablo *schuld*). Las lenguas (por primitivas que puedan ser sus gramáticas) son, además de un idioma, una manera de ver la realidad. Y sucede que, en arameo, el perdón del pecado suena igual que la remisión de una deuda.

Además, se refleja aquí también la situación social de un mundo como el de Jesús, agobiado por la cantidad y la violencia de las deudas (y,

⁴ “La organización es necesaria hasta en el arte”.

⁵ Cf. B. LUZÁRRAGA, *El padrenuestro desde el arameo*, Roma 2008; A. AYA, *El arameo en sus labios*, Barcelona 2013; E. EDELMAN: *Jesús hablaba arameo*, Barcelona 2014 (aunque este autor parece más preocupado por mostrar que Jesús era un maestro oriental).

en ese sentido, bastante similar al nuestro): el deudor insolvente queda totalmente a merced del acreedor, como “reo” de una injusticia o una *culpa* para con él.

Pues bien, como suele suceder con el lenguaje religioso, la experiencia creyente trasladó aquí esa experiencia social a la relación del pecador con Dios, para poner de relieve *la impotencia del hombre pecador ante Dios*: frente a la justicia divina infinita, el pecador queda como el deudor insolvente quedaba entonces ante a su acreedor que podía desahuciarlo, convertirlo en esclavo suyo, etc. Y notemos el matiz que introduce este lenguaje: *el pecado se puede expiar⁶, pero las deudas hay que pagarlas*, a menos que sean gratuitamente abolidas. A partir de esta experiencia, en el lenguaje posterior, la liberación de la deuda y el perdón de la culpa se aproximan mucho, y permiten las ambigüedades que hemos constatado en el apartado anterior.

Nosotros hoy, podemos comprender mejor la experiencia que late en ese modo de hablar arameo, desde la expresión castellana: “contraer una deuda”. La *contracción* es algo que nos limita, nos atenaza, nos deja como impedidos. Y esa es precisamente la situación

del deudor ante el acreedor: está ante él como impedido, y necesita ser liberado para poder moverse o relacionarse con normalidad: al igual que la deuda, el pecado *o se paga o se borra* (y este es el verdadero significado del perdón). Esa asimilación ofensa-deuda, típica del Padrenuestro sugiere aún otra lección importante: el que ofende a otro (en contra de lo que nosotros sentimos) queda ante él como deudor, como contrahecho ante él: quien maltrata a otro se hace más daño él a sí mismo que al otro...

4. Aplicación de esa clave

Hecha esta aclaración, y volviendo al Padrenuestro, la mentalidad bíblica encontró en esa aproximación deuda-culpa otra enseñanza sobre la situación del pecador ante Dios: el ser humano, con toda su pretendida fuerza y su poder, no puede llegar a ofender a Dios que está muy por encima de él: como he dicho otras veces, la piedra que el hombre lanza hacia el cielo, nunca llegará al cielo (y en cambio puede que le caiga a él en la cabeza). El Nuevo Testamento concretará por eso que la maldad humana solo llegará a ser “ofensa” de Dios, si Dios ha decidido antes ponerse a nuestro alcance: esa es la queja de Yahvé ante *Su* pueblo, y dará luego pie a la enseñanza más

⁶ Es el famoso *kippur* hebreo tan conocido hoy por el “*iom kippur*”.

decisiva de Jesús: “tuve hambre y no Me disteis de comer, etcétera”.

Desde esta mentalidad, veamos ahora la enseñanza de los evangelistas, dejando antes claro de una vez por todas, que hablamos siempre de aquel deudor que, aun queriendo, no puede pagar, no del abusón que, aun pudiendo, intenta escaquearse.

Lucas

Lucas, que es griego, que escribe para griegos y tiene un afán pedagógico de aclarar muchos lenguajes, aparca la tradición que recibe y traduce libremente en su versión del Padrenuestro: “deja ir nuestros pecados (*hamartías*) como nosotros liberamos a nuestros deudores”. Lucas aclara así a sus lectores lo de las deudas como imagen del pecado; pero no identifica sin más ambas palabras, sino que, con innegable pedagogía, mantiene una dualidad entre nuestra relación con Dios, ante quien necesitamos *perdón* porque somos pecadores, y la relación que tienen con nosotros nuestros deudores, que no necesitan propiamente perdón, sino *condonación*, liberación⁷. Por eso en

⁷ Esa pedagogía de Lucas se ha mantenido en la versión catalana, caso único entre las lenguas que yo conozco. (“perdoneu les nostres culpes com nosaltres

otro momento, en la parábola que Jesús pone al fariseo Simón ante la pecadora, habla Lucas de dos deudores a los que el acreedor “les hizo la gracia” (*echarísato*: 7,42) de liberarlos de su deuda. Y esa gratitud es presentada ahí como razón para amar⁸.

Hoy vivimos la experiencia de las deudas con intensidad parecida a la de los contemporáneos de Jesús, pero no vivimos así la experiencia del pecado: el hombre de nuestra sociedad, o no se siente en deuda con Dios como Bien Supremo, o (si es creyente) corre el peligro de abaratar facilonamente el perdón de Dios, utilizando así el amor de

perdonem els nostres deutors”). El castellano dice tranquilamente “perdona nuestras ofensas como nosotros perdonamos a los que nos han ofendido”, identificando y unificando el doble sentido de la palabra aramea... El francés mantiene la misma univocidad del castellano. El inglés también, cambiando las ofensas por *sins*. El italiano conserva la antigua versión castellana de deudas y deudores. La alemana es la versión que más me gusta porque (aunque retiene como todas las anteriores el verbo *perdonar* como traducción de *aphiemi*), no solo aprovecha el doble significado de la palabra *Schuld*, sino que hace un doble uso en singular y plural: perdona nuestra culpa (*Schuld*) como nosotros perdonamos a nuestros deudores (*Schuldigern*). Me parece por eso la versión que más se acerca a la intención de Jesús.

⁸ “¿Cuál de los dos le amaré más?”

Dios en provecho propio. Por eso, con frecuencia, la experiencia de la culpa en nuestra sociedad casi solo es la decepción ante nuestro propio superego que puede incluso derivar en auténticas neurosis de culpa, muy distintas de lo que es la experiencia creyente del pecado (y del perdón).

Mateo

Si de Lucas pasamos a Mateo, en su capítulo 18, parece haber otro reflejo de esta bipolaridad de la fuente aramea entre culpa y deuda: Pedro pregunta a Jesús cuántas veces pecará mi hermano contra mí (con el verbo clásico *hamartanô* y sin ninguna alusión a una deuda económica). Jesús, como ya es sabido responde que habrá de perdonar “hasta 70 veces 7” (con el mismo verbo *aphiêmi* que hemos comentado antes). Pero, inmediatamente a continuación (y con una partícula conclusiva: “por eso”), explica Jesús que el Reino de Dios se parece a una situación de deudas “perdonadas”, aunque no se condonarán a quienes, a su vez, no liberen a aquellos de quienes ellos son acreedores. El paso del pecado o la ofensa, por el que pregunta Pedro, a la deuda desde la que responde Jesús (o sea: el paso de *hamartía* a *oféilêma*) se hace aquí con toda tranquilidad.

Juan

Lo anterior encaja perfectamente con la descripción que Juan Bautista hace de Jesús en el cuarto evangelio (1,29): “el que carga con el pecado del mundo”, no simplemente el que lo perdona (o lo perdona cargando con él) y que tampoco se refleja en nuestra traducción castellana. Efectivamente, para un acreedor, condonar una deuda equivale a cargar él con ella puesto que pierde todo aquello a lo que tenía derecho.

Todo esto puede hacer comprensible la ambigüedad que estamos estudiando en nuestro modo de recitar el Padrenuestro. Pero que algo sea comprensible no significa que no pueda ser perjudicial. De hecho, nuestra reforma litúrgica, con mucha menos pedagogía que los evangelistas, optó simplistamente por eliminar esa duplicidad, sustituyendo las deudas por ofensas, tanto en la relación nuestra con Dios, como en la relación del deudor con nosotros. Con ello, perdió toda referencia a las deudas (que tan necesaria hubiese sido hoy) y perdió también el sentido de la total gratuidad en nuestra liberación por Dios. Así queda distorsionada toda la enseñanza de Jesús sobre una oración típica de sus seguidores.

5. Algunas consecuencias

Lo primero que parece desprenderse de esta clave hermenéutica aramea es que el perdón que pedimos en el Padrenuestro *no es una mera declaración formal, ni siquiera la no imposición del castigo merecido*⁹, sino una transformación de nuestro interior. La declaración forense pensaremos que podrá servirnos para la otra vida pero no para ésta. Mientras que, desde nuestra situación de imposibilitados, o de “cautivos” ante Dios, simbolizada por la situación del deudor, pedimos una verdadera liberación *para esta vida y no solo para la otra*. Esto se ha perdido en nuestro modo de rezar el Padrenuestro.

Y en segundo lugar, pedimos *una liberación que tendrá consecuencias en nuestras conductas*: porque de liberados deberemos convertirnos en liberadores para con aquellos que se encuentren sometidos a nosotros. La imagen y la experiencia de la deuda constituyen, en tiempo de Jesús y en el nuestro, una excelente pedagogía de esa transformación nuestra.

⁹ *“parcere subiectis et debellare superbos”* (perdonar a los que se han sometido y humillar a los que no se someten) era la misión del romano según el libro VI de la Eneida virgiliana. Y parece que por ahí siguen yendo nuestras relaciones políticas.

La parábola antes citada de los dos deudores (Mt 18) parece ser la mejor visibilización de la actitud a la que Jesús nos invita al enseñarnos el Padrenuestro. El primer deudor simboliza nuestra situación ante Dios y la posibilidad inesperada, gratuita, de transformar esa situación recibiendo la libertad. El segundo deudor interpela a nuestro modo de reaccionar frente a aquellos contra los que tenemos algo. Y enlaza así nuestra conducta con nuestra condición de liberados: somos liberados llamados a ser liberadores.

Por supuesto, esta interpretación (que estoy convencido de que es la auténtica del Padrenuestro) provocará una cadena de reacciones que tacharán a Jesús de comunista, de populista (¿alguien sabría explicarme qué significa esa palabra?) y de fomentar la pereza de los vagos para que vivan a costa de los diligentes. Con este tipo de ataques ya se encontró Jesús. Y dudo mucho de que ningún dirigente de nuestros grandes Bancos (si es que todavía se considera creyente, aunque sea de manera vaga) se atreva entonces a rezar sinceramente el Padrenuestro. Pero Jesús ya avisó de que deberíamos contar con ese tipo de reacciones: “os azotarán en sus sinagogas y seréis llevados ante los reyes y gobernadores por causa de mi

Nombre" (Mt 10, 17ss). Y para que no parezca que ataco aquí a personas que en realidad son frutos de un "sistema que mata", recordemos la lección que, cuando la crisis del 29, extrajo J. Steinbeck en *Las uvas de la ira*: "el banco es algo más que hombres. Fíjate que todos los hombres del banco detestan lo que el banco hace, pero, aun así, el banco lo hace. El banco es más que hombres, créeme. Es el monstruo. Los hombres lo crearon, pero no lo pueden controlar"¹⁰. O recordemos cómo comentaban el Padrenuestro los cristianos de Solentiname, con Ernesto Cardenal:

- "Decimos que perdonamos a los que nos deben. Eso puede ser cualquier ofensa, pero también pueden ser las deudas de dinero. No digo que no reclamemos una deuda al que tiene con qué pagar; pero al que no, también debemos perdonarlo. Para muchos ricos es más fácil perdonar una ofensa, cualquier ofensa, que una deuda.
- Cuando un rico va a perdonar una deuda.
- Entonces un rico no puede rezar esta oración si no está dispuesto a perdonar, no solo

¹⁰ Citado por S. ZUBOFF, *La era del capitalismo de la vigilancia*, Barcelona 2019, 307.

las ofensas sino también las deudas"¹¹.

No se trata pues de ninguna novedad sino más bien de algo que estábamos olvidando.

Cabe suponer entonces que todos los pueblos "cristianos" que se obstinaron por cobrar aquella deuda "e(x)terna" del tercer mundo, cuyas cifras oscilaban según las fluctuaciones económicas de nuestro primer mundo, no debían rezar mucho el Padrenuestro. Como tampoco debía rezarlo aquella "autoridad" económica alemana que impuso al presidente Zapatero un cambio vergonzoso de nuestra Constitución, para que los réditos de nuestra deuda fueran destinados antes a cubrir los intereses de los bancos acreedores que a aplacar el hambre de los hambrientos. Y nada digamos de aquella deuda griega que hasta el FMI había declarado impagable, mientras los bancos alemanes repetían que las deudas han de pagarse...

6. Conclusiones

Desde lo dicho, una versión del Padrenuestro, fiel a su espíritu

¹¹ *El evangelio en Solentinamne*, I, 114.

más que a nuestra letra, podría rezar más o menos así:

Abbá, Padre de todos que estás más allá de nuestra dimensión:

Que resplandezca Tu Nombre paterno.

Que llegue a nosotros Tu reinado de fraternidad, para que así se cumpla en esta tierra Tu Voluntad, como se cumple en Tu dimensión divina.

Ayúdanos a dar a todos los hombres el sustento cotidiano.

Descárganos nuestra(s) deuda(s) contigo, como nosotros libramos a los insolventes que nos deben algo.

Y no permitas que nos derrote nuestra maldad interior, pero líbranos también del mal estructurado que nos envuelve.

Comprendo que esta versión no pueda servir para la recitación litúrgica oficial. Pero si la toma-

mos al menos como forma de oración personal, dudo mucho de que después de rezar algo así, podamos sentirnos tan tranquilos como antes. Y además, vale la pena notar cómo así desaparece la objeción que muchos creyentes y personas que buscan creer, me han puesto algunas veces, tras conocer el Padre nuestro en su versión castellana: ¿no parece que nosotros le estemos dando lecciones a Dios de cómo perdonar?

Pues no hay tal: es más bien Dios quien nos da a nosotros la lección de cómo debemos comportarnos si de veras queremos recibir su perdón. ■

Neocolonización, máquina y descolonización: el caso Odebrecht

Edwin Rafael Paniagua Gutiérrez

Creighton University (CU) – Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM) – Universidad Tecnológica de Santiago (UTESA)
E-mail: edwinpaniagua@gmail.com

Recibido: 7 de septiembre de 2020

Aceptado: 15 de enero de 2021

RESUMEN: En el presente artículo, plantaremos que la *descolonización*, en la actualidad, más que la violencia, implica el desmonte de la *máquina* colonizadora. Para ello, nos referiremos a la dimensión económica y comercial de la *neocolonización*, a partir del caso de la constructora brasileña Odebrecht (multinacional). De ahí, surgirá nuestra propuesta de que, en democracias poscoloniales, las instituciones (en especial, la justicia) están llamadas a jugar un rol protagónico. La metodología que hemos seguido es la de analizar los conceptos de *La isla que se repite* (Benítez Rojo) y de *Los condenados de la tierra* (Frantz Fanon), así como varios reportes de la judicialización del caso Odebrecht.

PALABRAS CLAVE: *neocolonización; descolonización; máquina; globalización; corrupción; justicia.*

Neocolonization, machine and decolonization: the Odebrecht case

ABSTRACT: In this article, we will propose that decolonization, nowadays, rather than violence, implies the dismantling of the colonizing machine. For this, we will refer to the economic and commercial dimension of neocolonization, based on the case of the Brazilian construction company Odebrecht (multinational). Hence, our proposal will arise that, in post-colonial democracies, institutions (especially Justice) are called to play a leading role. The methodology we have followed is to analyze the concepts of *The island that is repeated* (Benítez Rojo) and *The condemned of the Earth* (Fanon), as well as several reports of the prosecution of the Odebrecht case.

KEYWORDS: *neocolonization; decolonization; machine; globalization; corruption; justice.*

1. A manera de introducción

En un periódico de circulación nacional de la República Dominicana, leímos el siguiente titular: “Fiscal venezolana afirma que máxima corte bloquea investigación sobre Odebrecht”¹. Ese es un titular que debe ser leído con detenimiento porque pueden pasar desapercibidos múltiples aspectos relevantes, como estos: *a)* de todas las noticias venezolanas, de ese día, ¿por qué esta concentró la atención de un periódico dominicano?; *b)* Si el apellido *Odebrecht* es de otra latitud, ¿por qué se menciona en esa nación sudamericana?; *c)* Una investigación. ¿A quiénes y por qué?

“Ocurre que el mundo contemporáneo navega el Caribe con juicios y propósitos semejantes a los de Cristóbal Colón: esto es, desembarca ideólogos, tecnólogos, especialistas e inversores (los nuevos descubridores) que vienen con la intención de aplicar ‘acá’ los métodos y dogmas de ‘allá’”².

¹ DIARIO LIBRE, “Fiscal venezolana afirma que máxima corte bloquea investigación sobre Odebrecht”, <https://www.diariolibre.com/mundo/latinoamerica/fiscal-venezolana-afirma-que-maxima-corte-bloquea-investigacion-sobre-odebrecht-GX7617800>

² A. BENÍTEZ, *La isla que se repite*, Casiopea, Barcelona 1998, 12.

La relectura que hace el autor de la colonización es necesaria. Del mismo modo y, en consonancia con su planteamiento, la noticia inicial debe ser releída para entenderla mejor. Esa realidad hay que releerla para comprenderla plenamente. Hay, pues, que releer los conceptos de *Caribe, colonización, máquina y descolonización*. Como dice el mismo crítico “estas son regularidades dinámicas que se repiten globalmente. El Caribe (como isla-centro) puede repetirse en otras latitudes”³. Colón sigue navegando por diversas latitudes..., pero con otra flota. ¿Qué máquina es esta? ¿Cómo detenerla?

Para delimitar nuestra tesis, y su planteamiento, hemos revisado varios trabajos. Entre ellos, sobresalen los dos siguientes. El primero, como se mencionó, es *La isla que se repite*, de Benítez Rojo. En el mismo, el autor propone que los colonizadores han conquistado una isla-centro (en principio, el Caribe), por medio de una máquina: la máquina. Esto se repite en muchas partes del mundo. Pondremos nombre a esa máquina: las multinacionales, en concreto, Odebrecht (estructura y *modus operandi*).

³ *Ibid.*, 16-21.

El segundo de los textos es *Los condenados de la tierra*, en el cual, en consonancia conceptual con el libro anterior, el autor plantea que “hubo violencia en la colonización y, por tanto, la misma es precisa para la descolonización. Destaca que, como consecuencia, la sociedad se dividió en dos: la ciudad de los blancos (colonizadores) y la ciudad de los negros (esclavizados)”⁴. En nuestro caso, defenderemos la idea de que el neocolonialismo, como cambió de forma, también debe combatirse por otros medios. En el caso Odebrecht, judicialmente. Y que, además, de la ciudad de los ricos y de los pobres, generó una tercera: la de la clase media. A continuación, precisaremos los conceptos fundamentales de nuestro análisis. Nos referiremos a la descolonización, a la máquina, a la globalización, a las multinacionales, al entramado de corrupción de la compañía brasileña y al papel al cual está llamada la Justicia.

2. *Descolonización, según Fanon*

Como lo indica su morfología, *descolonización* se refiere a un proceso de liberación, por parte de los

⁴ F. FANON, *Los condenados de la tierra*, FCE, México 1983, 16-25.

colonizados. Para Fanon (corroborado por Sartre en el prólogo del libro mencionado), la colonización es una herida porque es fruto de la violencia. Unos colonizadores hieren mortalmente a los colonizados: “Su primera confrontación se ha desarrollado bajo el signo de la violencia y su cohabitación —más precisamente la explotación del colonizado por el colonizador— se ha realizado con gran despliegue de bayonetas y de cañones”⁵. A lo anterior, agrega que la descolonización unifica o reunifica ese mundo, sobre la base de la nación o de la raza. Esta primera puntualización es de suma importancia: la colonización infringe una herida, divide un pueblo; la descolonización lo reunifica en torno a la identidad. Pero hay un segundo factor que completa el panorama. “¿Sanaremos? Sí. La violencia, como la lanza de Aquiles, puede cicatrizar las heridas que ha infligido”, aduce Sartre en el prólogo de *Los condenados de la tierra*⁶. En igual tesitura se expresa Benítez, con la alegoría de la *cópula*⁷.

⁵ *Ibid.*, 17.

⁶ *Ibid.*, 16.

⁷ “(...) porque alguna vez fue producto de la *cópula* de Europa —ese insaciable toro solar— con las costas del Caribe; el Atlántico es hoy el Atlántico —el ombligo del capitalismo— porque Europa, en su laboratorio mercantilista, concibió el proyecto de inseminar la matriz caribe-

Esta sentencia se puede interpretar así: como el proceso primigenio fue fruto de la violencia, solo el desorden fruto de la rebeldía, es decir, la violencia puede revertirlo. La emancipación será también radical. Coincidimos con el autor en el apartado anterior, pero en este punto diferimos. El neocolonialismo no es principalmente político ni externo, en el sentido tradicional (un estado invade a otro): ahora es, sobre todo, comercial, económico. Nótese, por ejemplo, como en Puerto Rico una minoría lucha por la independencia, mientras la mayoría se opone (contrario, por ejemplo, al País Vasco). La emancipación, aquí, no se entiende literalmente en términos políticos, sino sobre todo en materia económica. Estados Unidos no tiene militarizada la isla: es un "Estado", "Libre", "Asociado". Una *mancomunidad* sin "comunidad". Otros elementos complementarán este análisis.

3. La metáfora de la máquina en Benítez

Como se explicó, Benítez coincide con Fanon en cuanto a la violencia del primer momento. Posteriormente, alude a que el proceso

de colonización fue (y es) posible gracias a la *máquina*. El autor la define como sigue: "Cuando hablo de máquina parto del concepto de Deleuze y Guattari; es decir, hablo de una máquina que debe verse como una cadena de máquinas acopladas –la máquina la máquina la máquina–, donde cada una de ellas interrumpe el flujo que provee la anterior"⁸. Y precisa que es religiosa, comercial, política, militar... puertos, muelles, fondeaderos, talleres, guarniciones... Como se nota en la cita precedente, para él, esta *máquina* equivale a un *sistema*: órganos-piezas que se combinan para la ejecución de la colonización.

En adición, Benítez explica que "esta máquina se repite permanentemente y genera, por ejemplo, dos productos: a) *plantación*: producción, y b) *Plantación*: sociedad resultante (millones de esclavos). De ahí que entienda que esta máquina produjera guerras imperialistas, bloques coloniales, rebeliones, represiones, *sugar islands*, palenques de cimarrones, *banana republics*, intervenciones, bases aeronavales, dictaduras, ocupaciones militares, revoluciones de toda suerte e, incluso, un estado libre asociado junto

ña con la sangre de África": A. BENÍTEZ, *La isla que se repite*, 16.

⁸ *Ibid.*, 33.

a un estado socialista no libre”⁹ (42-45). Este concepto es central para nuestra reflexión.

La máquina implica una superestructura, una infraestructura, una dinámica, para generar *productos* y *Productos*. Se puede afirmar que, en la actualidad, el sistema capitalista es una estructura que produce bienes y servicios, pero también sociedades. Una aproximación al concepto de *globalización*. Un paso más. Se hace necesario detenernos un momento en dos conceptos clave, vinculados con la neocolonización, la máquina y la descolonización: *globalización* y *multinacionales*.

Para Vivas, la globalización se puede concebir como “un proceso de integración de la economía mundial, fruto de la división internacional del trabajo patrocinado por los oligopolios de nivel mundial, constituidos tanto en multinacionales como en bloques económicos. El autor distingue cuatro grandes etapas: desde el Imperio romano, los grandes descubrimientos de los siglos XIV y XV, posterior a las guerras napoleónicas (liberalismo) y el liberalismo económico, luego de la Segunda Guerra Mundial. Y citando a Bueno y Morcillo, quienes explican que las

⁹ *Ibid.*, 42-45.

empresas son los agentes dinámicos de esta internacionalización, con el objetivo de control, poder y beneficio fruto del monopolio y de los mayores márgenes de manobra. Se anota que, en 1985, las cien compañías más grandes, de este tipo, eran norteamericanas, europeas y asiáticas”¹⁰.

Esta síntesis es rica en matices: *integración, oligopolios, bloque de los poderosos*. El engranaje de la máquina económica del neocolonialismo: sociedades, alianzas estratégicas... Se perfila el papel de la empresa como agente de colonización económica.

Nietzsche, en su obra *Voluntad de poder*, al parecer, lo predijo:

“Mi concepto es que todo cuerpo específico se esfuerza por hacerse dueño de todo el espacio y por extender su voluntad de poder (...) y termina ajustándose (“unificándose”) con aquellos cuerpos que le son suficientemente afines y, entonces, conspiran juntos por el poder. Y el proceso continúa...”¹¹.

El filósofo coincide con el concepto de *máquina*, bajo la metáfora de *cuerpo*. El campo semántico con el que

¹⁰ P. VIVAS, “Globalización de la economía y/o mundialización del capital”, *ECONBIZ* 4 (2007) 59-80.

¹¹ F. NIETZSCHE, *La voluntad de poder*, Madrid 2009, 40-44.

construye su discurso es el siguiente: *hacerse dueño, extender, voluntad de poder, unificándose, afines, conspiran, proceso, continúa*. Es casi un inventario de los componentes de la máquina y de su funcionamiento.

Se pueden apreciar tanto la filosofía como la logística, así como la infra y superestructura de esta máquina. La voluntad de poder lleva a los empresarios a trascender su país para adueñarse de nuevas tierras, en sociedad con los locales. En ocasiones, estos objetivos se nutren de alianzas oscuras y profundas, con tentáculos enormes y toda clase de ramificaciones.

4. La máquina neocolonizadora Odebrecht y la descolonización judicial

De los acápites anteriores, se deduce la correlación entre *globalización* y *multinacionales*. Estas últimas, de acuerdo con una publicación del Observatorio de Multinacionales en América Latina (OMAL), “han provocado que los Estados-Nación hayan cedido parte de su soberanía, en cuanto a las decisiones socioeconómicas (...) y ha ocurrido una *acumulación por desposesión*, como en la privatización”¹².

¹² P. RAMIRO – E. GONZÁLEZ, “Empresas transnacionales: impactos y resisten-

Hay que señalar que, aunque se mantiene el predominio de las regiones citadas, el fenómeno también ocurre en Latinoamérica.

Odebrecht (constructora de origen brasileño), por ejemplo, acorde con su página web, está presente en 24 países, en 4 continentes y cuenta con una carpeta de 12 tipos de negocios diferentes¹³. Financió campañas de partidos en el poder y en la oposición, del mismo modo, se asoció con empresas extranjeras (en cada país) para sobornar y ganar los concursos de megaobras, y para sobrevalorar y retrasar la ejecución de las mismas. Incluso, gestionaba el financiamiento con el Banco Nacional de Desarrollo de Brasil (BNDES). ¿Cuál es el monto involucrado? “El pasado 21 de diciembre, el Departamento de Justicia de Estados Unidos reveló que 12 países recibieron 788 millones de dólares en sobornos, por parte de Odebrecht,

cias”, en *Observatorio de Multinacionales en América Latina* (20 de agosto de 2013), <http://omal.info/spip.php?article5916>

¹³ Entre ellos: negocios diversificados y estructura descentralizada, actúa en los sectores de Ingeniería & Construcción, Industria y en el desarrollo y la operación de proyectos de Infraestructura y Energía. Asociados a cerca de 1100 empresas alrededor del mundo, <http://www.odebrecht.com/es/organizacion-odebrecht/odebrecht-en-el-mundo>

Neocolonización, máquina y descolonización

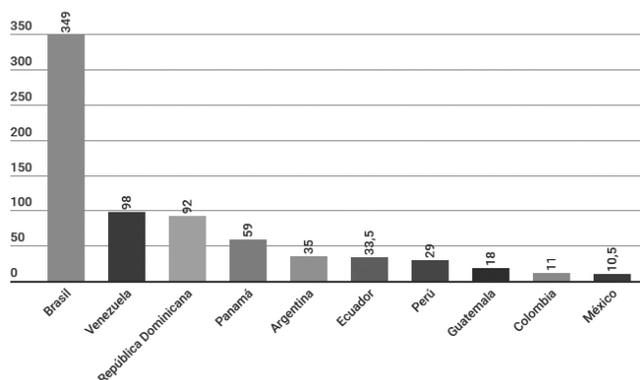


FIGURA 1—. Distribución en millones de dólares, acorde con Cable News Network.

a cambio de contratos, de 2001 a 2016”¹⁴.

Como se infiere de la gráfica anterior, el principal foco de sobornos fue Brasil, como había de esperarse. Y, en contraste, México ocupó el último lugar en la repartición. En cuanto a la República Dominicana, esta se colocó en un tercer lugar, con un monto equivalente al de México, Perú, Guatemala, Colombia y Ecuador, juntos. Y, prácticamente, igualó al total de los sobornos destinados a Argentina y Panamá, sumados (quienes se colocaron en cuarto y quinto lugar, respectivamente). No sor-

prenderá, en consecuencia, saber que Odebrecht trasladó hacia la República Dominicana su centro de operaciones clandestinas, bajo el eufemismo de *Departamento de Operaciones Estructuradas*. Incluso, se especifica que dos funcionarios con asiento en Miami, se trasladaban cada semana hacia la República Dominicana para realizar sus operaciones financieras.

Así consta en un documento del Tribunal Federal Supremo de Brasil. Incluso, se aduce la razón: “A Marcelo Odebrecht le preocupaba la seguridad empresarial para realizar las operaciones de soborno y República Dominicana le aseguraba eso”¹⁵. Tampoco, pues,

¹⁴ CNN, “El escándalo de sobornos de Odebrecht: así es el caso en cada país de Latinoamérica salpicado”, (6 de marzo de 2017), <http://cnnespanol.cnn.com/2017/02/10/el-escandalo-de-sobornos-de-odebrecht-asi-es-el-caso-en-cada-pais-de-latinoamerica-afectado/#0>

¹⁵ ACENTO, “Odebrecht trasladó a República Dominicana su oficina de Sobornos” (16 de abril de 2017), <https://acento.com.do/actualidad/odebrecht->

llamará la atención que el país caribeño ocupe la posición 137 entre 180 países, en materia de corrupción, según el informe de Transparencia Internacional, recogido por el movimiento cívico Participación Ciudadana: “Nuestro país (Rep. Dom.) ocupa el lugar 137 de 180, representando una pérdida de ocho puestos con respecto al ranking mundial del año 2019, lo que evidencia que no hemos avanzado en la lucha contra la corrupción y la impunidad”¹⁶. Y no solo no ha avanzado, sino que ha retrocedido.

¿Cómo operó esta máquina? Usaron un sistema secreto de comunicaciones para discutir y arreglar el pago de sobornos. Una detallada hoja de cálculo indicaba quién recibió qué, todo bajo un sistema de nombres clave. Y el citado Departamento (que operó desde la Rep. Dom.), era el responsable de asegurar que los pagos se hicieran sin contratiempos:

traslado-republicadominicanaoficina-sobornos-se-sentia-segura-8449686.html

¹⁶ PARTICIPACIÓN CIUDADANA, “Índice de Percepción de la Corrupción coloca otra vez a RD entre los países con mayores niveles de corrupción”, <https://pciudadana.org/indice-de-percepcion-de-la-corrupcion-coloca-otra-vez-a-rd-entre-los-paises-con-mayores-niveles-de-corrupcion/>

“No había nada al azar en una amplia red de corrupción y que involucró sobornos a cientos de políticos a cambio de conseguir contratos estatales, legislación benéfica y otros favores. La Corte Suprema abrió investigaciones a cien políticos esta semana con base en testimonios de ejecutivos actuales y pasados de Odebrecht. ‘Había una regla: o le damos a todos o a ninguno’, explicó Emilio Odebrecht, presidente de la Junta de la empresa. Esta división tenía su propia jerarquía y contadores. También usó el sistema secreto de comunicaciones Drousys para reportar los pagos. Los apodos eran comunes: Eliseu Padilha, hoy jefe de personal del presidente Michel Temer, era el ‘Primo’. El exalcalde de Río de Janeiro Eduardo Paes era ‘el Pequeño Nervioso’. Otros eran ‘Decrépito’, ‘Viagra’, ‘Pequeño Niño en el Bosque’ y ‘Drácula’”¹⁷.

Y, en adición, una poderosísima publicitaria. En el caso de la República Dominicana, además de la *plantación* con minúscula (de Benítez), también se generó una con mayúscula: la cultura del soborno, de la sobrevaluación, de la corrupción (incluso en el financiamiento), la destrucción de la institucionalidad y de la gobernabilidad. Además de una nueva

¹⁷ HOY DIGITAL, “Revela organizado esquema de soborno de Odebrecht” (17 de abril de 2017), <http://hoy.com.do/revela-organizado-esquema-soborno-de-odebrecht/>

bifurcación de *ciudades* (sugeridas por Fanon): no la de los blancos y de los negros, sino la de los políticos honestos y los corruptos, la de los nuevos ricos y del pueblo más empobrecido (que se ramifica, a su vez, en la de la clase media, la cual pagará este proceso mediante los impuestos).

5. ¿Qué hacer, entonces? ¿Cómo lograr la descolonización?

Para responder a esta inexorable pregunta, partiremos de la sentencia: “La arquitectura de la impunidad protege las prácticas de las grandes corporaciones”¹⁸. Por tanto, si se lucha contra la impunidad, se reducirá la influencia neocolonialista de estas multinacionales (que siempre apelan a la *seguridad o inseguridad jurídica*). Hemos llegado a nuestro punto más concreto: en una democracia, esta descolonización implica el desmonte de la máquina, no a través de la violencia, sino de la institucionalidad: transparencia en adjudicaciones estatales y judi-

cialización de corruptos y de corruptores.

“Fiscales y procuradores generales de once países de la región acordaron el 16 de febrero una cooperación internacional para conformar equipos y así investigar los casos de Odebrecht y Lava Jato. El acuerdo fue suscrito por fiscales de Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Panamá, Perú, Portugal, República Dominicana, México y Venezuela reunidos en Brasil. Además, los fiscales generales de Ecuador y Colombia firmaron acuerdo de cooperación judicial directo sobre el caso”¹⁹.

En América Latina, algunos presidentes actuales y pasados han sido investigados, procesados y condenados. Entre ellos: Lula Da Silva y Michel Temer (Brasil); Ollanta Humala, Nadine Heredia (esposa), Alejandro Toledo y Alan García (Perú); Juan Manuel Santos y su rival Óscar Zuluaga (Colombia), Martín Torrijos y Ricardo Martinelli (Panamá) y colaboradores cercanos a Cristina Kirchner (Argentina). Y así, una extensa lista de congresistas y funcionarios²⁰.

¹⁹ CNN, *op. cit.*

²⁰ BBC MUNDO, “Los presidentes y expresidentes latinoamericanos salpicados por el escándalo Odebrecht: la mayor red de sobornos extranjeros de la historia”, (14 de julio de 2017), <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-38905411>

¹⁸ J. HERNÁNDEZ, “El tratado internacional de los pueblos para el control de las empresas transnacionales”, *Observatorio de Multinacionales en América Latina* (7 de julio de 2017), http://omal.info/IMG/pdf/tratado_sociologia_juridica.pdf

6. Independencia judicial y descolonización

Desde el principio, hemos expuesto cómo Fanon considera que la violencia de los colonos debe generar una violencia de los colonizados, para su emancipación: “Porque si los últimos deben ser los primeros, no puede ser sino tras un afrontamiento decisivo, y a muerte, de los dos protagonistas (...) incluida, por supuesto, la violencia”²¹. Esta postura es opuesta, por ejemplo, a la de Gandhi. Aunque, irónicamente, murió víctima de la violencia del país ya descolonizado, se le atribuye haber logrado la Independencia de La India, sin derramar una gota de sangre: “Con la verdad como única arma, con las campañas de no cooperación...”²². En un tenor similar, podríamos referirnos a Nelson Mandela. Citamos los casos de estos dos grandes líderes porque, aunque no cabe duda de que son extraordinarios y descomunales, no por ello son menos reales. Ellos constituyen, no sin sacrificio, la concreción de una aspiración de justicia social: pasaron de lo que

parecía un sueño infantil a un hito histórico.

El *modus operandi* ha cambiado y, también, debe hacerlo el método de lucha. El modelo anterior de colonización implicaba la violencia física, por parte de los colonizadores. Ahora, la neocolonización económica es fruto de la corrupción y del soborno: no hay violencia física palpable, sino todo lo contrario, afabilidad. No se busca la separación, sino la unidad. Paradójicamente, es una colonización mucho más contundente y burda, pero más sutil.

En las democracias poscoloniales, hemos explicado, las instituciones están llamadas a prevenir la configuración de la máquina o su desmonte. En Brasil, tanto un número considerable de funcionarios públicos (del más alto nivel) como los altísimos ejecutivos de la empresa constructora han sido condenados a prisión.

En otras latitudes, los que no han llegado hasta ese punto, por lo menos han sido investigados o están en proceso judicial. Es cierto que no se debe esperar que todos los implicados sean procesados, ni que todos los procesados sean condenados; sin embargo, no menos cierto es que esa es una parte esencial de la Justicia.

²¹ FANON, *Los condenados de la tierra*, 18.

²² M. HERNÁNDEZ, “Gandhi: el padre de la independencia india”, *El mundo* (15 de agosto de 2007), <http://www.elmundo.es/elmundo/2007/08/14/internacional/1187111154.html>

En la República Dominicana, hace pocos años, surgió un movimiento social contra la impunidad de los corruptos, denominado *Marcha Verde*²³. Personas de todas las edades han protestado, caminando, en diversas ciudades. En una de sus más recientes manifestaciones, solicitaron la judicialización del presidente de turno (Danilo Medina) y de dos exmandatarios, así como de varios legisladores y ministros. Como era lógico, se quiso desacreditar dicho movimiento bajo el alegato de estar financiado por la oposición.

En el artículo “La Justicia en la República Dominicana necesita mostrar independencia ante la interferencia política”, se lee:

“Un Poder Judicial independiente es pieza clave de la democracia y un pilar fundamental en el sistema nacional de integridad de un país. Sin embargo, la aparente impunidad de la cual gozan actores políticos miembros del partido en el poder, como lo muestra el reciente escándalo que involucra al senador Félix Bautista, hace cuestionar el funcionamiento real y efectivo de las instituciones democráticas en el país caribeño (...) Para evitar que este caso se vuelva una caricatura de como la corrupción y la impu-

nidad prevalecen sobre los valores democráticos en la República Dominicana, este necesita ser revisado siguiendo el debido proceso y la autonomía de quienes estén a cargo deberá estar garantizada. Las personas en la República Dominicana están agotadas, con razón, ante la impunidad de la cual gozan los corruptos y poderosos en el país, por eso no sorprende que salgan a manifestarse a las calles”²⁴.

De la cita precedente, se infiere que el organismo que analiza la corrupción en diversos países entiende que en la tierra de Juan Pablo Duarte es posible enfrentar la corrupción (fruto de la neocolonización) mediante la acción libre e independiente de un poder judicial. Se opone la realidad a una “caricatura”. Y esto se asume como la materia prima que opera en la base de las protestas sociales (como la Marcha Verde).

Nótese que el énfasis recae no sobre un cambio de partido político, sino sobre la independencia del aparato judicial, en el cual debe estar incluido, en primer lugar, el Ministerio Público. Y esto es muy relevante porque la democracia no se evidencia en la multiplicidad de partidos políticos, sino en la

²³ M. LÓPEZ, “Marcha Verde: rápido ascenso, futuro incierto”, <https://nuso.org/articulo/marcha-verde-rapido-auge-futuro-incierto/>

²⁴ <https://www.transparency.org/en/press/the-justice-system-in-the-dominican-republic-needs-to-show-independence-fro>

fortaleza e independencia de las instituciones del Estado.

Así lo establece el Centro Iberoamericano de Estudios Internacionales (CIBEI):

“En la región encontramos una enorme heterogeneidad que se expresa en muchos planos, resaltamos al menos dos: primero, el menor o mayor grado de independencia y fortaleza de las instituciones. Así, algunos casos se destacan por vapular de manera permanente derechos y libertades democráticas, otros, por fortalecer las mismas instituciones que son el basamento de y para la democracia. (...) En consonancia con el pensamiento de Douglas North, podemos indicar que las sociedades que han logrado un desarrollo económico sostenido son, en general, aquellas que han establecido un sistema político estable con gobiernos cuyos poderes han sido limitados y equilibrados entre sí. Se trata de países en los que ha funcionado un sistema de instituciones basadas y respaldadas en ideas o creencias compartidas, que obligan a las autoridades a preservar la vida, los derechos y las libertades de los individuos”²⁵.

Como se evidencia en el planteamiento anterior, la fortaleza de las instituciones está vinculada, directamente, con el desarrollo y la salud de la democracia de un país. No es la política (y sus agrupaciones) quienes conforman la solidez de la democracia, sino la operatividad de las instituciones sociales y, sobre todo, las estatales.

Irónicamente, se destaca que la limitación del poder político (el cual debería estar al servicio del pueblo y ocuparse de que el bien común sea una realidad) es la que garantiza el equilibrio social. Esta realidad es tan contundente, en algunos casos, que los imputados ante la Justicia se convierten en prófugos y, como es tristemente sabido, hasta apelan a medidas mortales. Lo explicado atañe, de manera especial, no solo al poder judicial, sino al Ministerio Público:

“La importancia de la autonomía de dicho organismo es fundamental, ya que es el reaseguro con el que debemos contar los ciudadanos para que no haya impunidad en el poder político frente a delitos de corrupción (...). Ser independiente del poder político no es solo cuestión de tener autarquía financiera. Tampoco se agota en no obedecer órdenes de quien gobierna. Es menester que también lo demuestre cuando sus acciones se despliegan para permitir —y no entorpecer— las investigaciones

²⁵ C. MAZZINA, “América Latina: instituciones, desarrollo y democracia”, en *Fundación Centro Iberoamericano de Estudios Internacionales – CIBEI* (2019), <https://www.fundacioncibei.org/america-latina-instituciones-desarrollo-y-democracia/>

pertinentes a la administración de turno²⁶.

Para que se entienda mejor, el mismo Ministerio Público (encabezado por el entonces Procurador Jean Alain Rodríguez) que solicitó prisión preventiva de un año para los imputados o encartados en el caso Odebrecht, en la República Dominicana, más tarde archivó varios de esos expedientes (legisladores, funcionarios...):

“El titular de la Procuraduría Especializada de Persecución de la Corrupción Administrativa (PEPCA), Wilson Camacho, dijo este lunes que el expediente de ocho imputados en el caso Odebrecht fue archivado de manera definitiva, no provisional como se había informado. Se recuerda que junio del 2018 el entonces procurador Jean Alain Rodríguez informó que archivó de manera provisional la acusación contra Temístocles Montás, Alfredo Pacheco, Bernardo Castellanos, Rudy González, Máximo D’oleo, César Sánchez, Radhamés Segura y Julio César Valentín²⁷.”

²⁶ L. RODRÍGUEZ, “La independencia del Ministerio Público: Fiscal de la Nación”, <http://www.telam.com.ar/notas/201704/186920-ministerio-publico-fiscal-opinion.html>

²⁷ T. CASADO, “Caso Odebrecht: Jean Alain archivó de manera definitiva expediente de ocho imputados, según Pepca”, <https://eldia.com.do/caso-odebrecht-jean-alain-archivo-de-manera-definitiva-expediente-ocho-imputados-segun-pepca/>

Como se entenderá resulta incomprendible que el mismo actor judicial que propone la mayor prisión preventiva que contempla el Código Procesal Dominicano, sea quien también la desestime, poco tiempo después, y proceda a archivar los expedientes.

En septiembre de 2020, Miriam Germán (actual procuradora y nombrada por Luis Abinader, el nuevo presidente de la República [2020-2024]) acaba de inhibirse en este caso, con la justificación de que ella emitió un voto disidente cuando era jueza de la Suprema Corte de Justicia dominicana, por sus dudas sobre la calidad de la investigación y su reserva ante las *delaciones premiadas* (las declaraciones de los funcionarios de Odebrecht que planificaron y ejecutaron los sobornos). Respetando sus razones y argumentos, solo destacaremos que, si bien su inhibición no es un obstáculo para el proceso, su decisión se convierte en un nuevo incidente.

7. Conclusión

Convenimos, pues, en la conocida frase de que “China no se hizo budista, sino que el budismo se hizo chino²⁸”. La República Do-

²⁸ A. BENÍTEZ, *La isla que se repite*, 16.

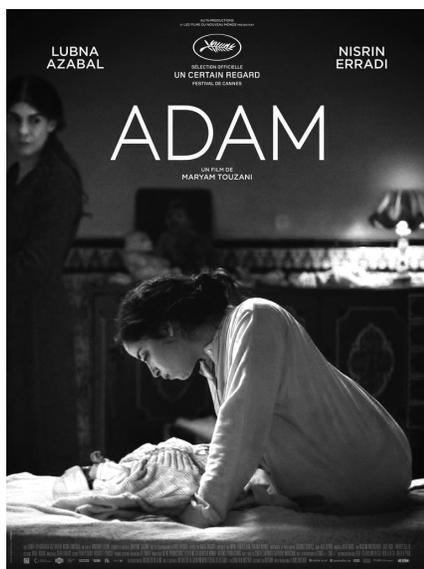
minicana no asumió la cultura de Odebrecht, sino que Odebrecht se hizo dominicana: se internacionalizó, se mundializó, se convirtió en una máquina benitezca de neocolonización. ¿Qué hacer para descolonizar? Brasil ha marcado la pauta: la judicialización real de corruptores y corruptos. Este proceso dejará a muchos responsables fuera y no se sancionará a los culpables con la magnitud establecida, pero enviará un mensaje contundente a los neocolonizadores descritos. Y muchos países se han sumado.

Una Justicia independiente puede desmontar la máquina neocolonizadora. Como creyentes y como ciudadanos no podemos cansarnos de exigir una verdadera independencia de poderes; en el caso que nos ocupa, sobre todo del poder judicial. Con luces y sombras; a veces siendo más parte del problema que de la solución, la Justicia siempre será una mejor opción que la violencia. La realidad es abrumadora, es cierto, pero está demostrado que hay esperanza. ■

Adam, de Maryam Touzani

Francisco José García Lozano

Facultad de Teología de Granada
E-mail: fgarcial@uloyola.es



Adam es un drama costumbrista dirigido por la cineasta marroquí Maryam Touzani. Touzani co-escribió e interpretó uno de los papeles protagonistas de *Razzia* (2017) y se pone por primera vez detrás de la cámara con *Adam*, elegida como candidata a los Oscar para representar a Marruecos. El largometraje indaga en las distintas caras de la maternidad, bajo

un contexto extremadamente patriarcal y conservador como es el marroquí. Se trata de una coproducción entre Marruecos-Francia y Bélgica, que estuvo presente en muchos de los grandes festivales de cine del año pasado.

Abla (Lubna Azabal) regenta una humilde pastelería en su propia vivienda de Casablanca, donde vive sola con Warda (Douae Belkhaouda), su hija de 8 años. Su rutina, dictada por el trabajo y las labores domésticas, se ve un día interrumpida cuando alguien llama a su puerta. Se trata de Samia (Nisrine Erradi), una joven embarazada que busca empleo y techo. A la pequeña le atrae la recién llegada desde el primer momento, pero la madre se opone inicialmente a acoger a la extraña en su casa. Poco a poco, sin embargo, la determinación de Abla va cediendo y la llegada de Samia les abre a las tres la posibilidad de una nueva vida. En palabras de la propia directora: “Adam nació de un encuentro real, doloroso pero inspirador, que dejó una marca

imborrable en mí. Conocí a una mujer que me inspiró para el personaje de Samia. Esta mujer llegó a Tánger huyendo de su familia tras quedarse embarazada del hombre que le había prometido matrimonio, pero la abandonó. Muerta de miedo y de vergüenza, no se lo había contado a ninguno de sus amigos ni parientes y había escondido su embarazo durante meses. Tenía la esperanza de poder dar a luz a su hijo en secreto lejos de casa y entregarlo antes de regresar. Mis padres la acogieron cuando apareció en la puerta de casa, aunque no la conocían de nada. Se suponía que iba a quedarse unos pocos días, pero fueron varias semanas, hasta que nació su bebé.”

Lo primero que te llama la atención de este largometraje, es lo extremadamente minimalista que llega a ser. Casi en su totalidad, la cinta transcurre en una única localización, la casa/negocio de la protagonista, sin embargo, en ningún momento tenemos la impresión de que la trama se está viendo estancada o que no avanza. La intención desde el primer instante, es la de dar voz a los personajes y sus mundos internos.

Interesante, igualmente, es el retrato que se nos ofrece de la situación de la mujer en Marruecos y el estado de empobrecimiento

con que tienen que lidiar muchos ciudadanos. Es un retrato realista de la sociedad de dicho país, plasmado a través de la relación de estas dos mujeres. Ambas componen interpretaciones simples en lo físico y complejas en lo emocional, y son capaces de crear un clima conmovedor desde la austeridad formal que Touzani imprime a sus imágenes. Un micro universo femenino que se construye, se crece y finalmente, se transforma.

A medida que va transcurriendo la trama va adquiriendo un mayor dramatismo, a la vez que vemos cómo va destensándose la relación entre estas dos mujeres. Es sobre todo un filme que habla de muros exteriores y muros interiores. Dos personajes que muestran una continua contraposición, a causa de las experiencias vitales previas que cada una alberga. Como se puede intuir, acaban percatándose que hay más vínculos de unión que de distancia; una sucesión de acontecimientos, que muestran el insondable nexo que va originándose.

Además, también está Warda, la hija de Abla, que se puede identificar a la vez como una expectativa para Samia, ya que Warda es una niña tierna, juguetona y bondadosa que reúne todos los buenos atributos que puede poseer un hijo deseado. En este sentido la cinta

claramente sostiene un mensaje en pro de la maternidad, la cual a pesar de sus retos y complicaciones se ensalza gracias a la riqueza de las vivencias que comparten las madres con sus hijos.

A lo largo de la cinta hay otras cuantas subtramas, en especial alrededor de Abla, como la pérdida funesta de su marido que a la vez sirve para hacer un pequeño comentario sobre la posición de la mujer en las naciones islámicas, o la promesa de un nuevo romance entre Abla y un amable caballero llamado Slimani que de vez en cuando la corteja, y al que a ella se le hace difícil aceptar ya sea por el recuerdo de su marido o por lo complicado que le resulta el volver a aceptar de nuevo al amor en su corazón.

Ya con la llegada del hijo de Samia la cinta cambia su tono hacia uno bastante lúgubre y por momentos desesperanzador, puesto que el futuro traicionero que no promete nada a la nueva madre compite en contra de su deseo de amar a su pequeño, y todo esto desemboca en una escena especialmente dolorosa y angustiante a la par que reflexiva capaz de congelarnos por un momento y poner en tela de juicio la validez y el peso de las decisiones u opciones que Samia deberá tomar o abandonar.

Adam es una cinta en la que la fotografía juega un papel fundamental. Se hace un uso muy dramático de la luz en cada plano, que enfatiza las tensiones que se ocasionan entre estas dos mujeres. Magnífico el manejo de luces y sombras que nos presenta la directora de fotografía polaca, Virginie Surdej; sin duda, una de las grandes virtudes que tiene este largometraje. El silencio también se pone muy de manifiesto, ya que es una cinta tremendamente cinematográfica; es muy palpable el ingenio y el conocimiento del medio, que hay detrás de esta joven directora.

Por otra parte, en el cine de Maryam Touzani, ya se perfila un gran compromiso con la mujer, dispuesto como está a derribar esos muros que aquí tienen sus protagonistas. Estamos ante el alumbramiento de una cinematografía que en Oriente Medio pretende ser guía y referente del malestar femenino. Por poner unos ejemplos recientes, *La candidata perfecta* (Arabia Saudí, 2019) o *Bar Bahar* (Israel, 2016) o *Nahid* (Irán, 2015) están en la misma línea. Cintas que buscan ser parte de la revolución de las mujeres, en países en los que a una parte importante de la población le queda un largo camino por recorrer, hasta alcanzar la igualdad.

Adam funciona a varios niveles: como película sobre la amistad, como crítica feminista a una sociedad patriarcal y como historia sobre la maternidad. Una película que no presenta mucha acción, pero que sin embargo consigue mantener al espectador en vilo. Una cinta que merece mucho la pena ver, por el particular enfoque que le brinda la directora Maryam Touzani. ■

Título en V.O: Adam.

Director: Maryam Touzani.

Año: 2019.

País: Marruecos. Francia. Bélgica.

Guión: Maryam Touzani, Nabil Ayouch.

Duración: 98 m.

Reparto: Lubna Azabal, Nisrine Erradi, Douae Belkhaouida, Aziz Hattab, Hasnaa Tmtaoui.

Género: Drama.

Web oficial:

<https://karmafilms.es/adam/>

Lo inesperado *

Fátima Uríbarri

Periodista

E-mail: fauribarri@gmail.com

En tiempo de confinamiento doméstico proliferan las novelas protagonizadas por personajes que huyen de la ciudad y se refugian en pueblos perdidos. Es una curiosa coincidencia porque muchos de esos títulos, como *Los asquerosos*, de Santiago Lorenzo; *La forastera*, de Olga Merino o *Un amor*, de Sara Mesa, se escribieron antes de que el Covid-19 nos encerrara en casa e impulsara a los españoles con una segunda residencia a mudarse a ella. La casa del pueblo o la de la playa, el campo, los espacios abiertos despiertan la idea de naturaleza, salud, libertad, paz. Aunque luego no siempre sea así.

La España rural despoblada cobra protagonismo literario. La señaló Sergio del Molino en su exitoso ensayo *La España vacía. Viaje por un país que nunca fue* (Turner) y el título se convirtió en la expresión generalizada para hablar de las



comarcas, provincias y miles de pueblos de nuestro país que han quedado deshabitados.

De lo rural y su idiosincrasia es un maestro Miguel Delibes. En

* SARA MESA, *Un amor*, Anagrama, Barcelona 2020, 192 pp. ISBN: 978-84-339-9903-0.

El disputado voto del señor Cayo, de 1978, retrató las potentes barreras que distancian la concepción del mundo de los urbanitas y la gente de los pueblos. Hay otros títulos que ponen el ojo en la vida de poblaciones humildes: *La lluvia amarilla*, de Julio Llamazares, de 1988, por ejemplo, o *Intemperie*, de 2013, cuando Jesús Carrasco volvió a poner el foco en la complejidad de la vida ruda de las gentes del campo.

Otra interesante visión la proporcionó la cineasta Mercedes Álvarez en su bellísimo documental *El cielo gira*, rodado en 2004, en Valdeaseñor, población situada en los páramos altos de Soria, de solo 14 habitantes cuando Mercedes Álvarez filmó allí.

El movimiento de las nubes, el repicar de campanas, las ramas mecidas por el viento, unos ladridos lejanos... son pasajes de *El cielo gira* que vienen a la mente al leer *Un amor*, de Sara Mesa, a pesar de que el paisaje de *La Escapa*, el pueblo que es el escenario de la novela, es diferente porque se trata de un pueblo –imaginario– del Sur de España. Pero esa atmósfera extraña para los urbanitas, esos sonidos del campo, el ulular del viento son comunes.

Las aldeas perdidas están arropadas por un velo de misterio. Ima-

ginamos que los habitantes de los pueblos remotos y fríos o de los territorios montañosos que a menudo quedan aislados por la nieve son gentes solitarias y hoscas. Imaginamos rencillas por las lindes, clanes, la desbandada de los jóvenes y también una solidaridad inquebrantable, un ritmo de vida agradable, un mejor disfrute del tiempo y de la naturaleza... otra vida que, por desconocida, intuimos con secretos en la trastienda.

Crear atmosferas perturbadoras es una de las habilidades de Sara Mesa, la autora de *Un amor*. El libro ha sido uno de los más aclamados de 2020. Ha encabezado muchas de las listas de mejores libros del año, ha conquistado a los críticos, ha consolidado el talento de Sara Mesa, una autora que escala con cada nuevo texto hacia lo alto del pódium. Con *Cuatro por cuatro* quedó finalista del Premio Herralde de 2012; con *Cicatriz*, de 2015, sumó lectores a las buenas críticas y también fue libro del año y con *Un amor* se acentúa el redoble de tambores.

Un amor no es un libro romántico. Es una de las primeras aclaraciones que ha querido hacer Sara Mesa. La protagonista, Nata, deja su trabajo y la ciudad y se muda a *La Escapa*, un pueblo pequeño, lejano. Alquila una casa, acoge a un perro y se dedica a hacer tra-

ducciones. *Un amor* narra lo que le sucede a Nata en ese entorno diferente.

“Lo titulé así porque la palabra amor es la más manoseada del mundo, pero no tiene nada que ver con esto. *Un amor* es una novela misteriosa para mí. Surge, de hecho, de un sueño recurrente –con toda la ambigüedad que conlleva el mundo onírico–, de historias escuchadas hace muchos años y de imágenes que me asaltaron de pronto, sin explicación aparente –goteras en una casa, un perro atado a una estaca, el sonido de la lluvia en el tejado de un cobertizo, una mujer espiando los movimientos de la furgoneta de un hombre–. Con todo eso, hace años, empecé a construir una historia que no sabía bien dónde me llevaba. Qué novelita enclenque, pensé, pero al mismo tiempo, para animarme, me agarré a una de las reflexiones de la protagonista: ‘No se llega al blanco apuntando, sino descuidadamente, mediante oscilaciones y rodeos, casi por casualidad’”, ha explicado Sara Mesa.

Desde el primer momento el lector presente la tensión. “Fuera el silencio no es lo que esperaba”, se dice ya en la primera página. Con un lenguaje preciso, un puñado de personajes complejos y la tensión de una atmósfera opresiva, Sara

Mesa teje una historia compacta que se lee con gusto.

Las frases son de apariencia sencilla. La escritora utiliza un estilo claro, sin paja. “En el paisaje castigado por la sequía se diseminan olivos, alcornoques y encinas. Las jaras, pegajosas y humildes, son las únicas flores que salpican la tierra. La monotonía de los campos se rompe únicamente por el contorno de El Glauco, un monte bajo de arbusto y matorral que parece dibujado a carboncillo sobre el cielo desnudo”. Así es el paisaje de ese marco imaginario que podría pertenecer a tantos pueblos de España.

Uno de los aciertos de esta novela es la sorpresa. Y llega pronto, junto con los extraños personajes que habitan en La Escapa. El casero es un hombre detestable al que Nata consiente lo inconcebible. Por evitar el conflicto con ese hombre desagradable asume situaciones abusivas. Sabe que ella tiene la razón, sabe que no debe tolerarlo y, sin embargo, es incapaz de rebelarse y consiente. Ella es una mujer capaz de valerse por sí misma, culta, inteligente y el tipo es un garrulo primitivo, pero se achanta frente a él. Y eso le produce rabia. Pero no es capaz de cambiar la situación. “Hemos sido educadas así, para ser asquerosamente sumisas. Pero luego está la rebeldía

interior, que es algo que creo que comparten todos mis personajes femeninos. En todos hay una marmita bullendo”, ha explicado Sara Mesa.

Hay otros personajes, Píter, el hippy; Andreas, el alemán; Roberta; la chica de la única tienda, una especie de ultramarinos de los de antes; unos gitanos; una familia “normal” que va al pueblo con los niños los fines de semana... Todos se mueven en un mundo frío, sin apenas comunicación, y a todos los aplasta esa atmósfera de perturbación.

El contraste entre ella y el alemán, un tipo callado que no se enfada, nunca discute, un hombre pasivo, recio y tosco es uno de los motores de la novela. Se presiente algo raro. El que sobrevuele la sensación de que algo va a suceder es un incentivo imprescindible para Sara Mesa. “Es una novela muy oscura, es demasiado oscura incluso para mí”, ha reconocido ella.

Ha explicado que su intención en *Un amor* no era retratar lo rural sino situar a la protagonista en un ambiente muy controlado, con pocos personajes y también mostrar hasta qué punto se pueden distorsionar los pensamientos, cómo de confundidos podemos llegar a estar. Lo ha conseguido. En esta novela sorprenden los comportamientos de los personajes, y eso es bienvenido, aunque a veces no se comprendan del todo.

No todo queda bien atado. Según qué tipo de lector se sea puede quedar una sensación de extrañeza al final. Pero a pesar de ello –sin duda– Sara Mesa sobresale por el estilo limpio, los personajes y esa atmósfera rara que es tan difícil de transmitir. “La tensión es como la goma elástica que recorre los cuentos y novelas... Mantener ese clima de que algo va a pasar, cuando se presiente la tormenta, es difícil de conseguir”, explica Sara Mesa. En *Un amor* lo ha conseguido. ■

Libros

FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio – SPOTTORNO DÍAZ-CARO, María Victoria – CAÑAS REÍLLO, José Manuel: *Nuevo Testamento. La Biblia Griega. Septuaginta* (Colección de Estudios Bíblicos, 129), Sígueme, Salamanca 2020, 496 pp. ISBN: 9788430120666.

Sostiene George Steiner que “la crítica literaria y filosófica sería proviene de una *deuda de amor*: escribimos acerca de los libros o la música o el arte porque *un instinto primordial de comunión* nos impulsa a comunicar y a compartir con los demás un enriquecimiento incontenible”. Siento al leer estas palabras —que tendrían que ser custodiadas en un cofre de madera de ciprés— que la obra que acarician mis manos constituye un acto de amor y que, por tal motivo, solamente desde el amor se accederá a la clave hermenéutica precisa para comprender, ponderar y celebrar su alcance.

Esta biblioteca que llamamos *Nuevo Testamento* alberga en su interior un conjunto heterogéneo de escritos que orbitan sobre un mismo centro: Jesús de Nazaret. Resultaría imposible pensar el mundo, ni nombrarlo, si no estuviéramos sostenidos por las palabras de quienes, hace más de dos mil años, se lanzaron a la tarea de dar forma de relato, de disertación, de símbolo, de historia y de poema al impacto vital que la vida de Jesús causó en aquellos que —en persona o por medio del anuncio de otros— se encontraron con él. Jesús es carne convertida en texto y el conjunto de textos que versan sobre él constituye la aventura de amor más osada de la historia.

La obra que presentamos es el intento de que nosotros, hablantes del español del siglo XXI, nos acerquemos lo máximo posible a lo que aquellas personas de hace dos milenios vivieron, pensaron y decidieron comunicar en la lengua griega que les servía de instrumento. Eso es una traducción: una nave que nos transporta en



el espacio y en el tiempo no para que nos quedemos allí sino para que, regresando a las coordenadas que nos pertenecen, comprendamos mejor todo lo que en otro momento y en otras latitudes se ha convertido en lenguaje y, como fruto último, nos comprendamos a nosotros mismos. Y no dudo en decir que, en este caso, la pretensión se ha convertido en éxito.

Natalio Fernández Marcos, María Victoria Spottorno y José Manuel Cañas —miembros del grupo de investigación de *Filología y crítica textual bíblicas* del CSIC— traducen y anotan los veintisiete libros del Nuevo Testamento conforme a la edición vigésimo-octava de Nestle-Aland. Se trata de un trabajo en equipo en el que cada uno asume su parte y, gracias a la pericia personal y al consenso de criterios, ofrecen al lector un conjunto variado en su exteriorización formal y unitario en el fundamento filológico que sostiene y guía el camino.

No se trata, aunque aparece exenta en un solo volumen, de una obra independiente, sino del eslabón último de un proyecto más amplio: la versión española de la Septuaginta que, en la misma editorial (Sígueme) y bajo el auspicio de la misma institución (el Consejo Superior de Investigaciones Científicas), ha sido publicada en cuatro volúmenes (año 2016, vol. I: Pentateuco; año 2018, vol. II: Libros Históricos; año 2013, vol. III: Libros Poéticos y Sapienciales; año 2015, vol. IV: Libros Proféticos). De hecho, la razón de ser de esta traducción estriba en la conexión natural que la literatura neotestamentaria presenta con la Septuaginta, la traducción de la Torá hebrea al griego realizada en Egipto siendo rey Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.). La importancia de esta versión —que constituye la primera gran exégesis de la Biblia hebrea— es cada vez más resaltada en los estudios bíblicos así como entre quienes investigan la historia, la filosofía y la cultura del mundo antiguo, pues gracias a ella, y por primera vez, el pensamiento semita y el logos griego se dan la mano y, como consecuencia de este encuentro, Oriente y Occidente quedan enlazados para siempre.

Con claridad de ideas y pulcritud de estilo, Natalio Fernández Marcos explica en la *Introducción general* (pp. 9-39) la relación que la Septuaginta —“mediación lingüística y clave de interpretación de los textos” (p. 10)— mantiene con el Nuevo Testamento, así como la importancia que tal vínculo adquiere a la hora de traducir los escritos cristianos que surgen a la sombra de la versión griega de la Biblia hebrea:

Quiero que la presente traducción del Nuevo Testamento sea realmente nueva y fresca para el lector. Gran parte de esa novedad reside en el enfoque filológico e histórico, objetivo de nuestro equipo, y en la perspectiva adoptada en continuidad con la traducción de Septuaginta (...) Con nuestra experiencia de traducción de la LXX podemos aportar un aura nueva a la versión del Nuevo Testamento, lejos del lenguaje trillado de otras traducciones convencionales, o de nuestros oídos acostumbrados, y en ocasiones sorprendidos, ante la lectura de textos litúrgicos (p. 11).

Recomiendo con viveza la lectura de estas treinta páginas introductorias pues constituyen un venero de información sobre temas diversos, relacionados no solo con la importancia de la Septuaginta para la comprensión del Nuevo Testamento, sino tocantes también al arte de traducir. A este respecto, no puedo sino celebrar que cuanto en la introducción se anuncia se encarne más tarde en la versión española de los textos:

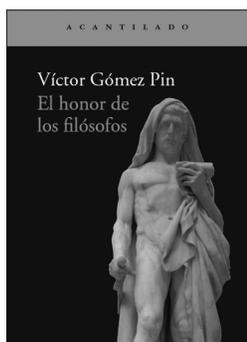
Buscamos una literalidad inteligible valiéndonos de breves notas filológicas e históricas, a la manera de Erasmo o Nebrija, para transmitir esa literalidad máxima o la conveniente explicación necesaria. La consigna de nuestros predecesores del Renacimiento, *ad fontes*, vuelve a tener vigencia entre nosotros frente a la dispersión de traducciones que priorizan los destinatarios o los variopintos lectores actuales como horizonte primordial frente a la solera del texto. Con esta orientación intentamos mantener el arcaísmo del lenguaje del Nuevo Testamento, construido, en diversos grados, a imitación de la lengua de LXX. Pretendemos reproducir, en la medida de lo posible, las resonancias y los ecos de la Septuaginta que este texto despertaba en los primeros cristianos (p. 15).

Son muchos los lugares en los que el lector cuidadoso y atento encuentra la felicidad de escuchar en su idioma, de una forma fiel, cuanto fue dicho en griego. Me permito señalar —tan solo como una muestra— los siguientes: el pórtico del evangelio de Lucas (1,1-4), una larga construcción paratáctica que ha sido vertida con elegancia y firmeza al español; el relato del viaje de Pablo desde Cesarea a Roma (Hch 27-28), cuya viveza de estilo y calidad literaria encuentran reflejo perfecto en nuestra lengua; los llamados himnos cristológicos paulinos (Flp 2,6-11; Ef 1,3-14, presentado aquí como texto en prosa, pero traducido en toda su poeticidad; Col 1,15-20); o ese verdadero contenedor de belleza que conforman juntas las tres cartas de Juan.

Impulsado por ese *instinto primordial de comunión* que, según el maestro Steiner, nos empuja a compartir aquello que llena de amor nuestros días, animo a cuantos aman la palabra y saben que la palabra está hecha para el amor a que se sumerjan en las páginas de este libro: hay en su interior tanta vida que, sin duda, de él saldrán más vivos.

Víctor HERRERO DE MIGUEL, OFM Cap
Universidad Pontificia Comillas

GÓMEZ PIN, Víctor: *El honor de los filósofos*, Acantilado, Barcelona 2020. 598 pp. ISBN: 978-84-17902-29-2.



Nunca se había escrito una historia de la filosofía cuyo *leit motiv* fueran las consecuencias dramáticas que puede llegar a tener un pensamiento libre fiel a sus propias exigencias. De hecho, a lo largo del tiempo, ha habido pensadores que se han negado a aceptar, e incluso han llegado a rechazar, postulados religiosos, científicos o de cualquier otra índole, con independencia de qué persona o institución los mantuviera. Pensadores que “dieron testimonio de que, si bien la libertad es efectivamente el horizonte al que aspira todo proyecto humano, no hay sin embargo que esperar a que la libertad sea efectiva para reivindicar las facultades que hacen la especificidad de nuestra condición en el orden animal, y esforzarse en darles alimento” (p. 13).

Este es el objetivo que se plantea Víctor Gómez Pin (Barcelona, 1944), catedrático emérito de la Universidad Autónoma de Barcelona; autor de numerosos ensayos, entre los que destacan, entre otros, *El orden aristotélico* (1984), *El drama de la ciudad ideal* (1995) y *Filosofía. Interrogaciones que a todos conciernen* (2008). A lo largo de su trayectoria filosófica, es destacable la creación del *Congreso Internacional de Ontología* (desde 1993), cuya finalidad es retomar los viejos problemas de la filosofía griega para contemplarlos a la luz de la reflexión contemporánea. Así, por ejemplo, se recogen sus aportaciones en obras como *Tras la Física. Arranque jónico y renacer cuántico de la filosofía* (2019). La obra que estamos presentando, *El honor de los filósofos*, sigue la estela iniciada hace ya años, en la que se percibe una total madurez, fruto del precipitado de todo su itinerario intelectual.

El honor de los filósofos es una exposición del pensamiento de personas (en concreto, sesenta y cuatro) que, por unos motivos o por otros, tuvieron problemas con el orden establecido. No hay un orden cronológico, y ni siquiera se vincula a los autores por afinidad de problemática o de escuela. Los criterios de agrupación son muy diversos. De hecho, cada una de las ocho partes de que se compone este libro responde a un criterio concreto; por ejemplo, ingratitud y repudio (primera parte); el panteón y el cadalso (segunda parte); en efígie... y en presencia (tercera parte); etc. Así, por la obra pasan autores que perdieron la vida a causa de su pensamiento (Sócrates, Moro, Bruno, Hipatia, Servet...); otros fueron abandonados o traicionados (como es el caso de Leibniz); otros murieron como consecuencia de su condición (como Alan Turing)...

Muchos son los pensadores que son reunidos en esta obra. Y es de agradecer que Víctor Gómez Pin, después del prólogo (“Pensar y ser”), quiera presentar, aunque sea mínimamente, el elenco de personajes que van a ser tratados posteriormente.

El orden, no podía ser de otra forma, es objetivo, exclusivamente de aparición: Aristóteles, Calístenes de Olinto, Baruch de Spinoza, Gottfried W. Leibniz, René Descartes, etc. Todos ellos forman el “*Dramatis personae*”, parte fundamental sobre todo para los lectores que no conozcan a todos los “personajes” que pueblan el bosque tupido de la historia del pensamiento. Y tras la presentación de todos los pensadores, solo queda entrar en la llamada “causa de la filosofía”.

El autor es consciente de que no están todos los que son, pero nadie dudará de que sí son todos los que están. En el fondo, de lo que se trata es de evocar “la obra, la vida y en ocasiones la prematura e injusta muerte de personas que, habiendo ellas mismas centrado sus capacidades en lo más duro, simplemente nos ayudaron a pensar, pero quizá algo más: pues por la dignidad de su disposición, su indomable resistencia a la dificultad, su exaltación de logros y su entereza ante el fracaso, [...] simplemente nos brindaron una lección de moral sin necesidad de redactarla” (p. 26).

De esto va el libro: de moral. Y de libertad. Y de resistencia. Y, si me apuran, de dignidad. Todos los pensadores (para que luego digan que las ideas no son importantes) dieron una lección magistral de, a juicio del autor (p. 27), al menos cinco virtudes: *rigor* en el pensamiento; *firmeza* ante sus previsibles consecuencias; *prudencia*, para superar los momentos de flaqueza; *autoestima*, para mantenerse en pie a pesar de la exclusión o marginación; *andréia*, para mantener la entereza. Todos ellos, por otra parte, simplemente buscaban la verdad desde la mera razón. Es decir, en el fondo se trata de entender la realidad (y a nosotros mismos como parte integrante de ella). De desentrañarla para poder ubicarse en ella. De descomponerla y volverla a componer para poder trenzarla con retazos de humanidad. De esto va el pensamiento, de humanizar la realidad, de progresar en el proceso de apropiación de la misma. En el fondo, forma parte de nuestro ser natural (Aristóteles *dixit*).

Tensar el entendimiento. Conocer la realidad. Exponerla al mundo. ¿Hay algo más humano que esto? Sin embargo, ¿hay algo más peligroso que esto? El extraordinario libro de Víctor Gómez Pin tiene razón: el principio de inercia funciona en física, pero también en psicología social: todo lo que está en reposo tiende a seguir en reposo; es decir, cuesta integrar el movimiento de las ideas, incomoda, te hace salir de tu zona de confort, de tus estructuras establecidas, de lo de “siempre”. Pero también todo lo que está en movimiento tiende a seguir en movimiento. Este es el tema de la filosofía, hacer realidad el pensamiento de Heráclito: “Todo fluye, nada permanece”. Para ello, nada mejor que pensar en libertad, tratando de apropiarse en cada momento de una pizca más de verdad. Poco a poco. Caiga quien caiga. Porque, al final, se trata de una cuestión de honor, el honor de los filósofos.

Javier SÁNCHEZ VILLEGAS

DEPALMA, Paula: *Espacios litúrgicos de mujeres. Revisar el pasado, transformar el presente, diseñar el futuro*, Verbo Divino, Estella 2020, 190 pp. ISBN: 9788490735923.



La profesora Paula Depalma nos presenta en esta ocasión una adaptación de su tesis doctoral —“Fidelis viviendo exprimant (SC 2). La participación de las mujeres en la liturgia: una cuestión abierta”— que fue presentada en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Sant’Anselmo de Roma; fue dirigida por la profesora Marinella Perroni. El objetivo principal de la misma fue el de estudiar a una liturgista contemporánea, Teresa Berger, y poder entablar desde aquí un diálogo con la tradición de la liturgia católica. Con todo ello busca plantear la pregunta, con la que inicia la introducción de la obra: ¿cuál ha sido la contribución de la reflexión teológica de las mujeres a la teología litúrgico-sacramental? Ésta

encontrará su primer escollo en que no se puede hablar de la existencia de una teología litúrgica feminista, aunque sí está presente en otros campos como es el bíblico y el sistemático. Aunque la prof. Depalma nos mostrará que sí.

La autora divide este libro en cuatro grandes capítulos. El primero de ellos, “Espacios litúrgicos de mujeres: claves metodológicas”, busca acercar al lector los puntos de conexión entre los estudios litúrgicos y los aportes que han hecho las mujeres y las corrientes teóricas hasta llegar a las teologías feministas. Por eso lo dividirá en cuatro apartados que terminarán exponiendo los principios metodológicos para la diferenciación de género en la teología litúrgica, en un intento de recuperar una reconstrucción historiográfica desde el cristianismo primitivo hacia los siglos venideros, siguiendo a Teresa Berger. De esta forma expone cómo a lo largo de las distintas etapas del movimiento litúrgico, desde el siglo I hasta la actualidad, la vida litúrgica ha modelado la vida eclesial a lo largo de los tiempos.

“Revisar el pasado” será el título del capítulo segundo. En este hará una revisión historiográfica para mostrar al lector cómo han existido mujeres que han hecho de la liturgia el eje de sus vivencias religiosas. Dividirá el capítulo en tres apartados. El primero de ellos abarca la etapa del cristianismo primitivo, pudiendo destacar el estudio de las diaconisas y el ejercicio de otros ministerios, recurriendo especialmente al testimonio de la *Didascalia Apostolorum* y al de las *Constituciones apostólicas*. También hablará del papel fundamental de las viudas en el cuidado pastoral de los enfermos, en donde se incluye la oración e imposición de manos. También rescatará, siguiendo a Berger, el testimonio pagano del gobernador Plinio cuando escribe al emperador.

El segundo apartado abarca desde el siglo VI hasta la Edad Moderna. En el desarrollo de este, tratará la pregunta si las mujeres son o no sujetos litúrgicos,

mostrándonos cómo la respuesta se nos presenta a lo largo del tiempo de forma polifacética. Destacará el protagonismo de las mujeres desde el ejercicio del patronazgo litúrgico, la vida ascética y las mujeres peregrinas, señalando el papel de Egeria y su diario para el conocimiento de la liturgia en Jerusalén. Otro aspecto que tratará, aunque —seguramente— por problemas de edición, muy brevemente para nuestro gusto, el papel que jugó la mujer, durante la Edad Media, como abadesa con jurisdicción, cuyo papel —en muchos— casos era similar al de un obispo, teniendo la capacidad, en algunos casos, de oír la confesión, leer el evangelio y predicar en público.

Después realiza un salto temporal al siglo xx, para presentarnos una historiografía litúrgica en perspectiva de género, bajo el epígrafe “El siglo xx y el movimiento litúrgico de las mujeres”, título del tercer apartado. Seguirá el esquema de la profesora Berger, que es considerada la pionera de la teología litúrgica feminista. Para ello hará un amplio recorrido por las diferentes autoras que podemos encontrar en el movimiento litúrgico, que refleja principalmente la realidad de la primera mitad del siglo xx; el segundo subapartado, se centra en la segunda mitad del siglo pasado en el que ya se puede hablar de un movimiento litúrgico de las mujeres.

El tercer capítulo se titula “Transformar el presente”. En él abordará distintos temas significativos para la renovación litúrgica hoy en día, encontrando en el pasado sus fundamentos. Por eso se centrará, especialmente, en el análisis de estudios pioneros en teología sacramental feminista —como el de Susan Ross, María José Arana y Charlotte Caron—, para exponer, a continuación, algunas cuestiones críticas que se presentan en la praxis concreta de las celebraciones de las mujeres, pues sus prácticas religiosas nos llevan a poder leer la liturgia desde otra perspectiva.

En el último capítulo, “Diseñar el futuro”, se plantea el papel del laicado. Es necesario, por tanto, hacer un repaso de los modelos laicales del pasado, de su participación en la liturgia y en la vida de la Iglesia, y una actualización para el momento que estamos viviendo.

Para concluir, felicitar a la autora por la labor de síntesis desarrollada para poder exponernos, de forma sucinta, su tesis doctoral en tan breves páginas, y esperamos que pronto tengamos la oportunidad de verla publicada en su integridad. También me gustaría invitar a todos los lectores a acercarse a esta obra que nos ofrece, de una forma sencilla y asequible, pero al mismo tiempo profunda, una perspectiva sobre la liturgia desde la visión de la mujer, que ayuda a ir completando lagunas que existen en el estudio de la misma.

Miguel CÓRDOBA SALMERÓN
Universidad Loyola Andalucía

BEORLEGUI, Carlos: *Llamados a ser libres. Las dimensiones antropológicas de la libertad*, UCA Editores, El Salvador 2020, 445 pp. ISBN: 978-99961-1-076-4.



La libertad, su naturaleza y sus posibilidades y límites, ha sido uno de los temas más debatidos en la Filosofía. Las neurociencias, por una parte, y las recientes innovaciones en Inteligencia Artificial (IA) ponen en cuestión las doctrinas tradicionales. El objetivo de Beorlegui es describir desde puntos de vista muy diversos el fenómeno humano (que diría el sabio jesuita científico y pensador Pierre Teilhard de Chardin) en sus dimensiones sociales y en especial en las amenazas contra la libertad. Por eso tiene mucho sentido la visión de la realidad donde se sitúa el escenario de la indagación de *Llamados a la libertad*: “En la más reciente actualidad, parecería que los ataques a la libertad se están haciendo en parte más radicales y contundentes, sobre todo como consecuencia de los importantes y continuos avances en el campo de las neurociencias, aumentando al mismo tiempo, o en igual medida, en que las ciencias naturales y humanas progresan y nos descubren la radical mundaneidad de los humanos, esto es, nuestra incardinación en el ámbito de la biosfera y en el proceso evolutivo” (Introducción, p. XV). Por eso está convencido de que “sin la libertad no se entiende nada de lo humano” (Introducción, p. XIII).

El punto de partida filosófico está muy inspirado en la antropología filosófica de Arnold Gehlen y su teoría del ser humano como ser carencial: “El ser humano no está conformado, en su estructura comportamental, con un sistema de actuar cerrado y determinado por su estructura genética, sino abierta y plástica, como consecuencia de ser un animal *carencial*, deficiente, sin estructuras comportamentales cerradas, sino abiertas y plásticas, por lo que está obligado necesariamente a ser un animal cultural” (Introducción, p. XIII).

Estructurado en nueve extensos capítulos (que incluyen cada uno de ellos una bibliografía selecta al final de cada uno), se inicia con una Introducción muy iluminadora para entender el conjunto. En este extenso capítulo introductorio (“Consistencia y complejidad de la libertad”, paginados con números romanos desde el XIII al XXV) Beorlegui orienta al lector sobre los objetivos y estructura general del volumen.

Los capítulos de la que puede considerarse la primera parte de este estudio (capítulos 1 a 4) tienen una función canalizadora de la atención del lector hacia los objetivos finales y presentan el escenario actual filosófico y cultural en el que se ha formulado históricamente la aproximación al fenómeno de la libertad de ser en sus múltiples dimensiones. El capítulo primero (“La libertad en la historia. De la libertad de actos a la libertad de ser”, pp. 1-60) se presenta una descripción

histórica sobre la libertad. Los capítulos 2, 3 y 4 (pp. 61-178) presentan de una manera didáctica las diversas posturas de la libertad que más se han extendido en nuestra cultura científico-técnica: los determinismos atomistas o mecanicistas, los conductistas y los sociobiológicos (capítulo segundo); los determinismos neurobiológicos (capítulo tercero); y otras posturas sobre la libertad: el compatibilismo, la libertad absoluta y la libertad situada (capítulo cuarto).

Para Beorlegui hay hipótesis irreductibles que justifica filosóficamente con suficiencia: “El ser humano no es libre de forma absoluta e irrestricta, sino que su libertad es limitada y encarnada. Por eso tenemos que estudiar, en primer lugar, qué elementos genéticos, epigenéticos y cerebrales (y corpóreos, en general) conforman el fundamento y los factores condicionantes, desde el punto de vista biológico, de nuestro ser libre” (Introducción, p. XVII).

Consecuente con este enfoque estructural de cuatro dimensiones, se han ido construyendo los capítulos de la que se considera segunda parte del libro [los capítulos 5 a 9], “en la tarea de plantear de modo positivo los argumentos más convincentes a favor de hacer plausible la libertad, situándola y enraizándola en lo que podríamos llamar la *estructura antropológica de la libertad* (p. XIX). Así, en un primer momento (capítulo 5, “La dimensión biológica y evolutiva de la libertad”, pp. 179-244) el autor se detiene en el estudio de las características genéticas y cerebrales de nuestra especie, que constituyen una de las condiciones de posibilidad de nuestra libertad.

Es el momento ahora de acercarnos a la libertad desde la perspectiva de la propia experiencia de primera persona (capítulo sexto, “La dimensión subjetiva y personal de la libertad”, pp. 245-308). Es desde ahí, desde nuestra propia conciencia humana, desde donde cada ser humano se percibe y experimenta como dueño de su vida y único responsable a la hora de elegir, en momentos clave de su vida, entre diversas posibilidades de acción. La dimensión subjetiva de la libertad no puede entenderse separada de la dimensión comunitaria tal como se discute en el siguiente paso intelectual (capítulo séptimo, “La dimensión social y política de la libertad”, pp. 309-366). Esto es lo que nos permite acercarnos lo que puede llamarse “dimensión trascendente” del ser humano, y yendo más allá, acercarnos a la posibilidad de la dimensión “religiosa”, e incluso teísta y aun cristiana del ser humano (capítulo octavo, “La dimensión trascendente de la libertad”, pp. 367-414). El autor es cuidadoso en el lenguaje y nunca utiliza la palabra “necesidad” sino “posibilidad”. El ser humano está abierto (tiene las competencias y capacidades fruto de la evolución biológica y cultural) pero de ahí no se desprende que “necesariamente” esté abierto a la trascendencia.

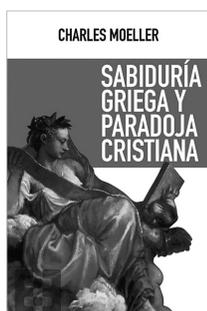
Y como tarea y síntesis final (capítulo noveno, “Las diversas facetas y dimensiones de la libertad”, pp. 415-445) el profesor Carlos Beorlegui completa el estudio con la presentación de las diversas facetas que conforman la realidad compleja de la libertad, “presentándola como un poliedro constituido por múltiples caras y perspectivas” (Introducción, pp. XXII). Un brevísimo resumen, se puede encontrar en la contraportada del libro: “En un mundo cada vez más marcado por la

injusticia y las desigualdades sociales, la apuesta por la libertad se convierte no únicamente en un problema teórico, sino también en una responsabilidad ética”.

Leandro SEQUEIROS, SJ

Presidente de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA)

MOELLER, Charles: *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Encuentro, Madrid 2020, 300 pp. ISBN: 978-84-1339-010-9.



Qué gusto da leer un libro tan bien escrito y con una elegancia sobria cuya aparente sencillez es, en realidad, de una gran profundidad. Charles Moeller cultivó mucho la literatura, y su amor por las letras se nota en cada página de esta obra. Sabe escribir bien, sin artificio, y es gran conocedor de grandes literatos de todos los tiempos. Podría pensarse que esta orientación literaria de su reflexión le restaría peso a su capacidad para abordar cuestiones teológicas. Nada más lejos. Moeller detecta, certeramente, cuáles son los temas fundamentales tanto para el ser humano como para la reflexión teológica y sabe reconocer lo que distingue al cristianismo de otros planteamientos al tratar de responder a estas cuestiones.

En *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, como puede adivinarse por el título de la obra, el sacerdote belga compara la concepción de los clásicos griegos con el cristianismo en tres temas de calado: el mal, el sufrimiento y la muerte; los grandes temas de todos los tiempos. Para ello se sirve de obras literarias tanto en un lado como en el otro. Del lado griego, destacan los autores trágicos Esquilo, Sófocles y Eurípides, además de Homero, Platón, Virgilio y Cicerón. Del lado cristiano, se vale de las obras de Shakespeare, Racine, Dostoievski y Dante.

El esquema de la obra es sencillo y ayuda a seguir la argumentación con facilidad. El libro está dividido en tres partes, cada una correspondiente a uno de los tres grandes problemas que aborda. Cada parte, a su vez, consta de dos capítulos, el primero dedicado al planteamiento griego del problema y el segundo al cristiano.

Este desarrollo está precedido de un prefacio y una introducción. En el prefacio Moeller señala que la “paradoja cristiana constituye un humanismo absolutamente nuevo” (p. 14) y que es la única y verdadera sabiduría. Le gustaría, con sus palabras, ser capaz de mostrar un reflejo de ella y que sus coetáneos se asomaran a lo que verdaderamente necesitan, el mensaje pascual, aquella “paradoja en que

el sufrimiento y la dicha, la debilidad y la fuerza, la muerte y la resurrección, se unen en un maridaje misterioso” (p. 15).

En la introducción, el autor señala el objetivo y el método que ha seguido en la obra, coronada por un epílogo en el que Moeller se inspira en el pensamiento de san Francisco de Asís. Resulta interesante indicar también que el autor sigue una progresión de lo más negativo (el pecado) a lo más positivo: la esperanza cristiana en el amor salvador de Dios, a la que se asoma a raíz del problema de la muerte. Dicho con sus propias palabras: “Partiendo del sufrimiento, el pecado y la muerte, llegamos a la sonrisa eterna de Dios” (p. 289).

Señalaremos brevemente las tesis principales de cada capítulo para dar una idea del recorrido de todo el libro. En el primer capítulo de la primera parte Moeller muestra, magistralmente, que los griegos no tuvieron sentido del pecado *sensu stricto*. Tenían tanta conciencia de la grandeza del ser humano que no entendían por qué podía obrar mal. Cuando esto ocurría, la culpa no se debía solamente al fallo humano. Siempre había otro factor: el destino o el capricho de los dioses; unos dioses que no merecían, pero a quienes, sin embargo, obedecieron.

El segundo capítulo muestra cómo la grandeza del cristianismo con relación al problema del mal fue descubrir el alcance de la libertad humana, capaz de decir “no” a Dios. Aunque distinguen entre un pecado de flaqueza (no ser capaz de elegir el bien) y un pecado de lucidez (elegir voluntariamente el mal), los literatos cristianos supieron asomarse a la hondura del abismo del mal. Shakespeare, Racine y, sobre todo, Dostoievski (quien además profundiza en la solidaridad del hombre en el mal) sirven a Moeller para llegar a la conclusión de que el ser humano necesita que Dios lo redima y perdone. Al perdonar, Dios recrea y transfigura una libertad humana que había perdido su imagen divina.

La segunda parte aborda el problema del sufrimiento. Según Moeller, los griegos no lograron encontrar sentido para el sufrimiento. Aun así, a veces se enfrentaron a él con valentía e incluso entrevieron la importancia del perdón. Tímidamente, se abrieron de alguna manera a las bienaventuranzas cristianas.

La aproximación cristiana a la paradoja del sufrimiento tiene lugar a través del justo sufriente. Para Shakespeare, son los hombres los que hacen sufrir a otros hombres. Lo que domina en “este mundo” no es la virtud, sino la maldad. Ante ella la única respuesta posible es la caridad. Por eso, más que combatir el sufrimiento, hay que aceptarlo y vivirlo como expiación. Dostoievski va un paso más allá, uniendo el sufrimiento con el pecado y abriendo este a la alegría. Quien permite este paso del dolor a la alegría es Cristo crucificado, que encarnó el sufrimiento redentor, posible por la misericordia divina. El cristianismo hace que el sufrimiento y el mal recobren su sentido: para que desaparezca el sufrimiento hay que terminar con su causa, el pecado, y para ello “hay que atraer al prójimo con la fuerza irresistible de la caridad” (p. 215).

Por último, el autor trata la cuestión de la muerte. Entre los antiguos podemos distinguir la presencia de dos concepciones. La primera, la que se centra en la

vida de este mundo y considera la muerte como el fin (o, como mucho, una sombra de esta vida). La segunda, centrada en el más allá, considera que la sombra es la vida terrena, de la que hay que liberarse. Algunos autores intentaron una síntesis de ambas concepciones. El cristianismo logra reconciliar ambas tendencias al mostrar una inmortalidad que supone la salvación y transfiguración de la realidad terrena y no su negación. En palabras del autor, “el cristianismo realizó el sueño de los griegos, esto es, salvar lo real visible y transfigurarlos” (p. 250).

Para ilustrar la concepción cristiana de la muerte y del más allá, Moeller se sirve de Dante y su *Divina comedia*. Tanto el infierno como el purgatorio y el paraíso son obra del amor de Dios. Quien quiere decir un “no” a Dios tiene lo que quiso: esta es la idea cristiana del infierno. Como señala el autor, “las almas de los condenados saben que desearon esa suerte, ya que una pequeña lágrima de arrepentimiento hubiera podido salvarles para siempre” (p. 270). El purgatorio es descrito con belleza, porque se trata de un lugar de ternura y melancolía donde las almas pueden purificarse por la contemplación para poder entrar en el paraíso del amor divino. Moeller, de la mano de Dante, describe este paraíso con belleza, enfatizando su carácter personal, vivo y alegre. Tras tratar esta realidad, que alimenta la esperanza, el autor belga concluye que el “cristianismo nos introduce en un ámbito tan luminoso y tan humano, que constituye, sin disputa, la religión más excelsa, la única venida de Dios, la única salvadora; en el cristianismo, lo que llama a los hombres es el Amor de Dios” (p. 289). El libro termina en esta línea esperanzadora, enfatizando la centralidad de la humildad humana para vivir la paradoja y entrar en la bienaventuranza, inspirándose en san Francisco de Asís. Un cierre precioso para un libro maravilloso.

Recomiendo vivamente la lectura de esta joya para los amantes de la literatura y la teología y sobre todo para quienes busquen establecer un diálogo fructífero entre ambas. Encuentro ha hecho bien en reeditar una obra que, por los temas tratados, por el espíritu de diálogo, por la claridad expositiva y la expresión elegante es de perenne actualidad.

Marta MEDINA BALGUERÍAS

Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas

Otros libros

Historia

BOTTI, Alfonso: *Con la tercera España. Luigi Sturzo, la Iglesia y la Guerra Civil Española*, Alianza, Madrid 2020, 312 pp. ISBN: 978-84-9181-856-4.

¿Realmente todos los sectores del catolicismo, español y europeo, apoyaron al bando denominado “nacional” en la Guerra Civil Española?

El historiador e hispanista italiano Alfonso Botti, a través de un trabajo muy concienzudo, exhaustivo y meticuloso, nos ofrece una respuesta negativa a esta pregunta. Hubo muchos católicos europeos que no apoyaron a Franco, sobre todo al principio. Eso no quiere decir que estuvieran del lado republicano, sino que se empeñaron en separar catolicismo de ideología, de partidos políticos, especialmente de la derecha, pues era a esta a la que se le asociaba habitualmente; no se resignaron a la identificación simplista y monolítica de que ser católico era sinónimo de monárquico, anticatalán o directamente fascista, consideración esta que en ciertos círculos ha durado, si no hasta nuestros días -siendo benevolente-, hasta hace bien poco.

Entre estos católicos comprometidos —principalmente y sobre todo con la paz— destacó la figura de Luigi Sturzo, un sacerdote y político italiano, fundador del Partido Popular Italiano, antecedente de la Democracia Cristiana, antifascista y, por ello, exiliado de su país por orden de Mussolini. El autor toma los artículos, la correspondencia y la obra en general de Sturzo como hilo conductor del libro, y nos retrata a un pacifista “con una competencia, sobre los asuntos de España, superior a la de un español” (p. 65), alguien que previó con lucidez consecuencias nefastas para todos y que nadie adivinó. En plena guerra, promovió el llamamiento a la mediación internacional creando una serie de comités por la paz que fracasaron en sus intentos, pese a lo pormenorizado de su organización que incluía esquemas de armisticios más o menos concretos; se nos dibuja así a Sturzo como un hombre sensato y conciliador, que no fue escuchado, al menos, no lo suficiente. Y no fue el único: los círculos en los que se movió, españoles y del resto de Europa, denunciaron que muchos católicos antepusieron la política a la moral y que quisieron convertir a la Iglesia en un bando, e hicieron hincapié en que la religión no era un móvil ni una finalidad en esta guerra. Asistieron horrorizados a los graves errores criminales que cometieron unos y otros —los asesinatos contra el clero solo por serlo o los bombardeos de ciudades abiertas como Guernica, por señalar ejemplos de ambos bandos— y como seguidores de Cristo no entendían que la paz no fuera factible, ni siquiera contemplada como posibilidad:



“Si unos trabajan para destruir el cristianismo, los otros lo comprometen por el modo anticristiano con el que lo defienden” (p. 142).

Botti no solo se centra en la figura de Luigi Sturzo sino que aborda también la postura de la jerarquía eclesial española y vaticana que, no por más conocida, no deja de ser digna de estudio y reflexión. Sobre Roma, quizá mejor leer el libro y sacar propias conclusiones, pero remarca cierta tibieza y falta de concreción, tal vez dejando todo en manos de la Iglesia española; sobre esta acentúa la importancia de la carta colectiva de los obispos españoles, redactada por el cardenal arzobispo de Toledo, Isidro Gomá —de la que Vidal i Barraquer, arzobispo de Tarragona se desmarcó honrosa y valientemente— y la colaboración de algún obispo con falsedades para hacer creer lo ineludible de la guerra y afirmar de qué lado había que estar.

Un libro, por tanto, de indudable valor historiográfico, que nos presenta a una minoría de católicos que entendieron que hacer la obra de Dios era trabajar por la paz, pese a todo y frente a todo. La historia, desgraciadamente, de una oportunidad perdida.
—Luis Ignacio MARTÍN MONTÓN

Narrativa

FERRANTE, Elena: *La vida mentirosa de los adultos*, Lumen, Barcelona 2020, 368 pp. ISBN: 9788426408341.



¿Cuándo dejamos atrás la niñez y nos convertimos en adultos? ¿Qué les pasa a esos adultos, que durante tanto tiempo habíamos idealizado y cuya imagen se desmorona ahora ante nosotros a poco que nos fijemos? Preguntas no buscadas, no queridas, preguntas fruto de la decepción a la que Giovanna, la protagonista del último libro de Elena Ferrante, ha de enfrentarse a medida que va conociendo algunos secretos en la vida de sus padres. Su misterioso parecido con una tía de la que nunca se ha hablado en casa, la extraña relación que sus padres mantienen con una pareja amiga, la verdadera naturaleza de sus sentimientos. Todo aparece de repente para sacar a Giovanna del mundo infantil y lanzarla al mundo de la adultez, al descubrimiento de una vida más real pero también

más desencantada, donde solo el amor —quién sabe si también idealizado— parece resplandecer como lo único a lo que aferrarse.

Elena Ferrante vuelve a trasladarnos a las calles de Nápoles para contarnos la historia de una niña a la que sus padres empiezan a temer el día en que reconocen en ella los rasgos de una tía a la que convirtieron en tabú. Serán esos rasgos supuestamente feos los que impulsarán a Giovanna a querer conocer a la persona a la que empieza a parecerse. Su encuentro con la tía Vittoria pondrá en marcha un mecanismo imparable, que pertenece, a la vez, a la protagonista del libro y a la novelista que cautivó a millones de personas en todo el mundo con su tetralogía *Dos amigas*. “Fíjate, fíjate bien en tus padres”, le dice Vittoria a Giovanna en una de sus primeras citas. Este mecanismo

de observación, no solo ya de sus padres, sino de toda la realidad, es el que llevará de la mano a Giovanna al mundo de los mayores, y a la novela de Elena Ferrante a ser un nuevo ejemplo de profundidad psicológica y compleja descripción de personalidades y relaciones, dibujando el proceso que va de la adultez como fatalidad sobrevenida a algo que se asume y se desea.

Quizá no nos tenga tan adictivamente pegados a sus páginas como el relato sobre Lenù y Lila, pero es la voz de Ferrante, sin duda. Esa voz que no se traga de antemano que las cosas sean como parecen, y que nos anima a penetrar en el carácter poliédrico de las personas y sus historias.—Carlos MAZA SERNEGUET

Compromiso social

FARRÀS, Pau: *¿Por qué Haití?*, Cristianisme i Justícia, cuaderno CJ núm. 220, Barcelona 2020.

Si nos preguntan por Haití no nos veríamos capaces de decir demasiadas cosas. Nos llega el eco sordo de un terremoto hace 10 años y las siempre reiteradas estadísticas sobre su pobreza y subdesarrollo. Poco más. Nada sobre su gente, sobre sus posibilidades frustradas, sobre su historia de liberación, ni sobre el porqué de tanta desdicha. Esto es lo que trata de responder el Cuaderno 220 de Cristianisme i Justícia. “¿Por qué Haití?” es la pregunta que se hace tanto la gente de a pie cuando un titular peregrino sobre sus desgracias llega a la última página de nuestros periódicos, como los altos mandatarios mundiales que se ven incapaces de terminar de una vez por todas las dinámicas de expolio, abuso y desigualdad de esta pequeña excolonia francesa.

Haití, nacido de una revuelta de esclavos que significaban en el siglo XVIII más del 80% de la población, encadenó desde 1805 jefes de estado corruptos, asesinatos de presidentes, nuevas ocupaciones extranjeras y reiterados expolios económicos. Intereses americanos durante la guerra fría, deudas eternas con la metrópoli francesa o la oscura política del mismo Vaticano, sumados a un subdesarrollo endémico, impidieron la más mínima posibilidad de instaurar una democracia sólida y fecunda en el país.

Pau Farràs, periodista y politólogo, nos cuenta en este Cuaderno cómo ser un Estado fallido significa que el 50% de tu población carezca de agua potable, que la desocupación llegue al 70% de los ciudadanos o que la corrupción se instale de forma crónica en las instituciones. El autor no ahorra en detalles y a través de testimonios e historias personales conocemos a damnificados del trabajo de organizaciones de ayuda humanitaria, casos de violencia sexual y abuso continuado, o historias de condenados sin juicio pasando más de un lustro en prisión. Desgarrador, y a la vez, muy sobriamente contado.

Y luego, el terremoto, un accidente natural agravado por la precariedad de las estructuras y edificios. Lo que en otro país no llegaría a las decenas de muertos, en Haití



fueron 300.000 las vidas perdidas. Llueve sobre mojado haciendo bueno el dicho evangélico: “Porque al que tiene, se le dará; y al que no tiene, aun lo que tiene se le quitará.”

Quizás la lectura más crítica se realiza sobre las organizaciones internacionales sean éstas de organismos multilaterales como de entidades no gubernamentales. Bajo capa de ayuda se crea literalmente un “gobierno paralelo” con dinámicas de clientelismo y de abuso de poder. Poner el foco sobre estas realidades no solo nos ayuda a entender que las dinámicas de dependencia de la ayuda son claramente nocivas y contraproducentes, sino que, a pesar de mejoras en la transparencia y el control, las relaciones de desigualdad despiertan lo peor del alma humano en forma de conductas aberrantes. Si la mirada aquí es especialmente dura por parte del autor es por la cercanía con tantas entidades que incluso queriendo ayudar, apenas han podido ni sabido cómo.

El cuaderno termina con propuestas: acabar con la dependencia del exterior, limitar y controlar el poder militar. Fórmulas necesarias y fallidas que permitirían que Haití levantara cabeza y volara un poco más alto. Parafraseando a Luis de Sebastián en aquel famoso libro de “África, pecado de Europa” acabada la lectura nos atreveríamos a afirmar: “Haití, pecado del mundo”. Y es que en este cuaderno se nos abren los ojos a una realidad a la que todos hemos dado la espalda. Después de su lectura podemos entender que Haití es la gran asignatura pendiente de nuestro mundo supuestamente civilizado y que no será fácil expiar el pecado de tantos que se han aprovechado de este pequeño país que es, literalmente, el último entre los últimos.—Xavi CASANOVAS COMBALIA

Educación

WOOD, Gary W.: *Cartas a un estudiante novel*, Mensajero, Bilbao 2020, 123 pp. ISBN: 978-84-271-4493-4.



Gary Good, natural de Reino Unido, es doctor en psicología y experto en aprendizaje, con una gran trayectoria docente y *coach*. Este libro aborda extraordinariamente algo que, curiosamente, no se afronta con decisión en las escuelas: la necesidad de adquirir estrategias integrales de aprendizaje, que normalmente reducimos “técnicas de estudio”, las cuales resbalan en los alumnos sin apenas dejar huella. Si bien esta publicación va más allá, mucho más allá de explicar cómo se hace un esquema o un resumen, cómo se prepara un examen y cómo se afronta, cómo se subraya o qué debe organizar nuestro entorno habitual de estudio.

En diálogo con un joven, con quien supuestamente se cartea, en sus preguntas, dudas y miedos, va apareciendo la realidad de quien se enfrenta a este mundo reconociendo sus debilidades, flancos frágiles y limitaciones. Desde mi experiencia directa en el aula, puedo decir que no anda con rodeos, que toca puntos neurálgicos y los aborda con la solvencia de su experiencia y el acompañamiento a otros en esta tarea. Práctico y muy bien escrito, sin duda será de gran ayuda a quienes quieran replantearse el aprendizaje desde un enfoque globalizado y personal, en el que no solo intervienen

capacidades cognitivas, sino que concurren habilidades emocionales, buenas planificaciones, voluntad orientada al éxito, capacidad de sacrificio y frustración.

Los doce capítulos, como el autor indica en la introducción, se pueden agrupar en tres bloques para su lectura (libre, en cualquier caso). Primero, la necesidad de prepararse para aprender y lo que implica. Segundo, la gestión de los diferentes obstáculos que surgen en el desarrollo de la actividad, de los que no se habla casi nunca. Y un tercer bloque en el que se trabajan ordenadamente —de forma muy asequible para cualquier lector implicado— asuntos prácticos, que a cualquiera ayudarán a mejorar lo que ya hace.

Con claridad y sencillez, el escritor va acompañando a este alumno, concreto y universal, que con sus dificultades ve involucrándose en el camino del aprendizaje. No solo responde empáticamente, sino que ilumina y pone palabras en el itinerario que, a la postre, resultan decisivas ofreciendo principios nítidos. Quienes tomamos el estudio con pasión y ejercemos labores docentes, encontraremos en este libro una llamada a comprender a nuestros alumnos y muchas respuestas para no reducir todo al tosco consejo que dice: “Tienes que estudiar más.” Encontramos aquí bien pautados los momentos, buen discernimiento de las motivaciones y pasiones, mucha humanidad y realidad, que serán inmensamente útiles a quienes quieren y se dan cuenta de que no siempre llegan a sus objetivos, sin saber por qué. Ediciones Mensajero ha hecho una labor de traducción que ojalá llegue a muchos educadores y educandos. —José Fernando JUAN SANTOS

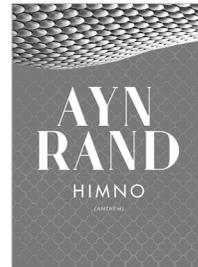
Distopía

RAND, Ayn: *Himno*, Deusto (Planeta), Barcelona 2020, 256 pp. ISBN: 978-84-234-3178-6.

¿Qué ocurriría si el “nosotros” hubiera acabado con la palabra “yo”? La escritora y filósofa Ayn Rand, de procedencia rusa y nacionalizada estadounidense, elabora un relato de ficción distópico en el que parte de este supuesto. Es fácil darse cuenta de la crítica al comunismo que subyace tras las páginas de un relato cuya inocencia es solo aparente.

Himno es una novela breve y ágil, escrita con una gran capacidad evocadora, que sitúa al lector de lleno en lo que sería un mundo tan centrado en la dimensión colectiva del ser humano que destruiría por completo la unicidad de cada uno. El propio uso del lenguaje trasluce con potencia esta idea. Por ejemplo, el nombre que Rand da a los personajes o su uso exclusivo del plural cuando hablan personajes individuales.

En el relato la autora nos muestra el itinerario de un hombre que, yendo contra lo establecido, se embarca en un proceso de búsqueda tras el que descubre “la palabra olvidada”: “yo”.



Esta edición de Deusto nos permite, además, acercarnos con más éxito al proyecto que Rand tiene en *Himno*. En primer lugar, porque, para quien no conozca nada de la autora, se ofrece un Prólogo y un Apéndice que, de manera distinta y complementaria, ayudan a comprender la trayectoria intelectual de esta filósofa y los conceptos clave de su filosofía y a enmarcar esta novela en ella. En segundo lugar, porque la edición incluye un facsímil de la edición original inglesa con los cambios que la autora fue señalando a mano para la edición estadounidense de la obra, años más tarde. Tanto si se conoce a Rand como si no, la presente edición es atractiva y accesible. En el primer caso, además, consigue despertar el deseo de saber más sobre su proyecto filosófico y sus novelas.

Aunque evidentemente Rand está reaccionando contra un colectivismo que aliena a la persona y desdibuja su individualidad, cabría preguntarle si la defensa acérrima que ella hace del individualismo no tiene el peligro de caer en el extremo contrario. Ella elaboró su pensamiento en el siglo xx. Quizá lo que vivimos hoy en el siglo xxi nos hace plantearnos que una huida demasiado pendular del peligro que desenmascara esta novela ha llevado y sigue llevando a un individualismo mal entendido que suprime una dimensión esencial del ser humano: su relacionalidad. Con razón denuncia Ayn Rand que los seres humanos no persigan su felicidad y se disuelvan en el “nosotros”. Y también con razón deberíamos denunciar hoy que por perseguir dicha felicidad se nos ha olvidado que no podemos lograrla solos.—Marta MEDINA BALGUERÍAS

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Rellene y envíe esta ficha a:
revistas@comillas.edu

o bien a:

Servicio de Publicaciones
c/ Universidad Comillas 3-5 • 28049 Madrid
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 dí-
gitos alfanumérico), Código BIC/SWIFT (12 dígitos alfanumérico).
- Pago con tarjeta: <https://www.comillas.edu/publicaciones/es/revistas/suscripcion-razon-y-fe>

.....

Suscripción anual 2021 impresa+digital: España 60 euros

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

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

www.razonyfe.org

@RazonFe

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

