

CÁTEDRA
FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA
Y RELIGIÓN



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

1452 Julio-Agosto 2021

Razón y Fe. Revista de cultura fundada en 1901

razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

Editoriales

Tiempo de descanso y renovación

Aval creyente a la excomuni3n de la Mafia

Entrevista

Juan Diez Nicol3s

Artculos

Actualidad de Albert Camus: *La Peste*

Pedro Frontera Izquierdo

El problema del mal: una lectura desde la teodicea de Leibniz

Sougleman Kolani

Pensamiento poliamoroso, terror mon3gamo: la defensa de la pareja tradicional desde coordenadas cristianas

V3ctor N3ñez D3az

La Iglesia ante las controversias morales de hoy

Joan Mesquida Sampol

Hans K3ng: legado y balance de una obra teol3gica

Llu3s Oviedo Torr3, OFM

Seis puertas abiertas en el muro de las Fronteras de la Ciencia, la Tecnolog3a y la Relig3n

Leandro Sequeiros – Jos3 Jos3 Ferrari M3rquez

Julio-Agosto 2021

N3 1452 • Tomo 284

P3gs. 1-128

ISSN 0034-0235 Madrid (Espa3a)



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA *John*

razón y fe

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



Indicaciones para los autores

- 1) La revista *Razón y Fe* acepta trabajos originales en lengua castellana, pudiendo citar en otros idiomas.
- 2) Las temáticas girarán en torno a: teología, espiritualidad, Iglesia, familia, sociedad, política, economía, cultura, artes, ciencia y tecnología.
- 3) Los manuscritos serán recibidos por el Director (director@razonyfe.org), quien los evaluará, reservándose el derecho de consultar para su aceptación a miembros del Consejo de Redacción, Marta Medina (Cátedra CTR) y/o a evaluadores externos. Los autores ceden en exclusiva los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo *Razón y Fe* publicarlos en cualquier soporte, así como ceder dichos derechos de explotación a un tercero.
- 4) Los autores recibirán: su trabajo en formato pdf y un ejemplar del número.
- 5) La extensión aproximada será de: a) 4.000 palabras para los artículos – estudios; b) 2.500 palabras para las crónicas; c) 500-1.000 palabras para las reseñas. Serán enviados en Word a: director@razonyfe.org
- 6) En la primera página debe constar:
 - Título.
 - Nombre y apellidos.
 - Dirección postal.
 - Ocupación principal del autor.
 - Dirección electrónica.
 - Fecha de finalización del trabajo.
 - Un resumen de 6 o 7 líneas.
 - 6 o 7 palabras clave.
- 7) La fuente tipográfica: Times New Roman 12 (texto), 11 (citas en el texto), 10 (notas a pie de página).
- 8) Se seguirán los siguientes criterios de citación:
 - a) Para los libros:

D. ALEIXANDRE, *Las puertas de la tarde. Envejecer con esplendor*, Sal Terrae, Santander 2009, 170-175.
 - b) Para los artículos:

G. BARBIERO, "Un cuore spezzato e affranto tu, o Dio, non lo disprezzi. Peccato dell'uomo e giustizia di Dio nel Sal 51", en *Ricerche storico – bibliche* 19 (2007), 157-176.
 - c) Repetición de un mismo autor con diferentes obras en el escrito:

D. ALEIXANDRE, *Las puertas de la tarde. Envejecer con esplendor*, 98-99.

G. BARBIERO, "Un cuore spezzato e affranto tu, o Dio, non lo disprezzi. Peccato dell'uomo e giustizia di Dio nel Sal 51", 101.
 - d) Repetición de un mismo autor sin otras obras citadas: *op. cit.* / *art. cit.*
 - e) Si la obra se repite justo después de haberla citado en la nota anterior: *Ibid.*
- 9) Otros formatos de abreviaturas: Cf. / cap. / ss. / n. (número) / vol. / vols.
- 10) La cita textual irá " ", mientras que si es parafraseada se pondrá ' '.
- 11) Acentuación y puntuación: se seguirán las normas de la Real Academia Española. Los pronombres demostrativos (este, ese, aquel) no se acentuarán ni tampoco el adverbio "solo".

razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

tomo 284
julio-agosto 2021

tomo 284
1452 julio-agosto 2021
revista bimestral

Editoriales

Tiempo de descanso y renovación 5

Aval creyente a la excomuni3n
de la Mafia 9

Entrevista 17 Juan D3ez Nicol3s

Art3culos

Actualidad de Albert Camus: 23 Pedro Frontera Izquierdo
La Peste

El problema del mal: 33 Sougleman Kolani
una lectura desde la teodicea de Leibniz

Pensamiento poliamoroso, terror 43 V3ctor N3ñez D3az
mon3gamo: la defensa de la pareja
tradicional desde coordenadas cristianas

La Iglesia ante las 57 Joan Mesquida Sampol
controversias morales de hoy

Hans K3ng: legado y balance 69 Llu3s Oviedo Torro, OFM
de una obra teol3gica

Seis puertas abiertas en el muro de las 81 Leandro Sequeiros –
Fronteras de la Ciencia, la Tecnolog3a y Jos3 Jes3s Ferrari M3rquez
la Relig3n

Arte-Cine-Narrativa

Quo Vadis, Aida?, de Jasmila Źbanić 97 Francisco Jos3 Garc3a Lozano

Dos veces yo 101 F3tima Ur3barri

Libros 105

C3TEDRA
FRANCISCO JOS3 AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOG3A
Y RELIG3N



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

PUBLICADA POR LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

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

PROTECCIÓN DE DATOS

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

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

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

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

Tiempo de descanso y renovación

El número de verano de *Razón y Fe* que tienes entre manos se centra, como suele ser habitual, en un conjunto diverso de cuestiones. En esta ocasión, sin embargo, damos la voz a autores que analizan cuestiones directa o indirectamente relacionadas con la realidad eclesial: el reciente posicionamiento de Francisco frente a la mafia, la reflexión sobre cuestiones contemporáneas de moral y bioética, la relación de la Iglesia con el teólogo Hans Küng, recientemente fallecido, o el diálogo de la fe con la ciencia. Todas estas cuestiones tan diversas se abordan con el fin de iluminar la compleja y poliédrica realidad contemporánea desde una perspectiva muy particular: la del humanismo cristiano.

En el editorial recordamos un acontecimiento que, para muchos, ha pasado un tanto desapercibido y que, sin embargo, tiene repercusiones que pueden ir más allá de la vida interna de la Iglesia hasta alcanzar la esfera política internacional. El papa Francisco ha mostrado de nuevo su liderazgo moral mediante la creación de un organismo en el Vaticano cuyo objetivo primordial va a ser la excomunión de la Mafia. Previamente, ya había desplegado su ascendente en cuestiones de tanta enjundia como la defensa de los inmigrantes norafricanos que, por centenares, permanecían hacinados en barcos varados en alta mar frente a las costas italianas; denunciaba así la negativa del Gobierno de Roma a hospedarles. Ahora, aborda una cuestión que, como la migratoria, incumbe al conjunto de la humanidad.

En continuidad con el editorial, en este número entrevistamos también a Juan Díez Nicolás, catedrático emérito de la Universidad Complutense de Madrid, sobre la realidad de la mafia. En opinión del académico, el poder es sin duda la máxima compensación que se obtiene en las organizaciones mafiosas, pero inmediatamente aparecen los beneficios “colaterales” adjuntos al poder, como la riqueza material en sus múltiples acepciones. La mafia posee una estructura patriarcal, recuerda Díez Nicolás, donde la idea de ser una ‘nueva’ familia es absolutamente central, con lazos que se sellan con sangre en su ritual de iniciación.

A continuación, los primeros dos artículos de este número reflexionan desde ángulos diferentes sobre una de las cuestiones que la pandemia ha planteado en toda su crudeza: el sentido del mal y el sufrimiento. Para ello recurren a la obra de dos autores alejados en el tiempo y con estilo distintos, pero interesados por cuestiones similares: Albert Camus y Gottfried Wilhelm Leibniz. El primer artículo, titulado “Actualidad de Albert Camus: *La Peste*”, aborda uno de los temas que ha marcado el último año y medio. Pedro Frontera Izquierdo repasa, con ocasión del gran incremento de ventas de *La peste* de Albert Camus, el impacto de la filosofía del absurdo en la segunda mitad del siglo xx. El profesor emérito de Pediatría de la Universidad de Valencia afirma que los personajes de ficción de la novela plantean temas de plena vigencia como el egoísmo, la solidaridad, el sacrificio, la presencia o ausencia de Dios, el humanismo terreno, el humanismo cristiano e incluso la santidad. Los personajes de la novela resultan de gran actualidad y hacen de Camus nuestro contemporáneo, un autor capaz de dar respuestas a nuestra situación de epidemia.

En el segundo artículo, titulado “El problema del mal: una lectura desde la teodicea de Leibniz”, Sougleman Kolani presenta la distinción entre los tipos de mal en el pensamiento del filósofo Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). La reflexión sobre el mal está presente en *Teodicea*, una especie de ciencia, doctrina de la justicia de Dios, es decir, tanto de su sabiduría como de su bondad. El mal se divide en tres dimensiones: metafísica, física y moral. Según Leibniz,

el mal metafísico es la fuente y el origen del que derivan todos los otros males. Según él, en realidad, el mal no es un obstáculo para la bondad de Dios. Leibniz argumenta que Dios permite el mal en función del libre arbitrio.

Los siguientes dos artículos también poseen una cierta relación temática, en la medida que abordan, desde una perspectiva cristiana, candentes cuestiones morales contemporáneas. Víctor Núñez Díaz titula el tercer artículo "Pensamiento poliamoroso, terror monógamo: la defensa de la pareja tradicional desde coordenadas cristianas". Para Núñez, los nuevos modelos de relaciones afectivas cultivados al calor de la tendencia postmoderna consistente en resignificar las prácticas sociales heredadas han popularizado la palabra "poliamor". Frente a los planteamientos que pretenden desjerarquizar y ampliar el marco de las relaciones de pareja, el autor ofrece una revisión de la concepción cristiana del Amor, para sostener que la vivencia trascendente cristiana de los afectos humanos suministra una experiencia más plena y significativa del amor que la que encierran las concepciones poliamorosas.

El cuarto artículo, de Joan Mesquida, "La Iglesia ante las controversias morales de hoy", enmarca la reflexión anterior en un contexto más amplio. Según el jurista mallorquín, el humanismo hegemónico declara que todos somos dueños de nuestro cuerpo, mientras que la Iglesia se opone a esta concepción errónea de la persona con la rigidez de unas normas morales que provocan el desconcierto de muchos creyentes. Este desconcierto puede desvanecerse si esa rigidez moral deja paso a un discurso diferente, que evidencie las carencias del humanismo exclusivo a la vez que presente un humanismo cristiano en el que destaque el sentido de la libertad humana y el papel de la conciencia moral frente a determinados dogmatismos.

En el quinto artículo de este número, "Hans Küng: legado y balance de una obra teológica", el profesor de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma, el teólogo franciscano Lluís Oviedo, afirma que el fallecimiento de Hans Küng ofrece una buena ocasión para revisar no sólo sus aportaciones, sino todo un periodo histórico, casi áureo,

de la teología centroeuropea y que marcó una época. Para Oviedo, conviene reconocer primero los estímulos que hemos recibido de ese programa teológico, y que sorprendentemente conectan con aspectos del magisterio del Papa Francisco, antes de revisar sus límites y ofrecer un balance. Küng invita a un ejercicio constante de empatía teológica y al mismo tiempo su obra nos recuerda los problemas que plantea toda teología liberal.

En el sexto y último artículo, centrado en el diálogo ciencia-religión, "Seis puertas abiertas en el muro de las Fronteras de la Ciencia, la Tecnología y la Religión", Leandro Sequeiros y José Jesús Ferrari Márquez analizan el reciente ensayo del físico y matemático Brian Greene, *Hasta el final del tiempo. Mente, materia y nuestra búsqueda de significado en un universo en evolución*. Desde una perspectiva abierta y pluralista, se intentan abrir puertas en las fronteras de la Ciencia, la Tecnología y la Religión. Muy diversos autores ofrecen explicaciones interdisciplinarias a la aparición del universo, de la vida, del ser humano, de la conciencia, de la cultura y de la tecnología. Un reciente estudio del profesor Brian Greene acude a la teoría del procesamiento de la información dentro de un paradigma darwinista para explicar la evolución global. En referencia a las propuestas de Greene, los autores intentan dialogar con aquellos filósofos y científicos que cuestionan algunas de sus posturas.

Por último, *Razón y Fe* reserva un espacio para la crítica literaria y cinematográfica, y sugiere lecturas en la sección de reseñas bibliográficas. Confiamos, como siempre, que este número de *Razón y Fe* te permita reflexionar sobre cuestiones que quizás no te habías parado a analizar. Esperamos también que este tiempo de verano sea, en medio de la pandemia que atravesamos, un tiempo de descanso y renovación. ■

Aval creyente a la excomunión de la Mafia

El papa Francisco ha mostrado de nuevo el liderazgo moral de la Cristiandad, mediante la creación de un organismo en el Vaticano cuyo objetivo primordial va a ser la excomunión de la Mafia. Previamente, ya había desplegado su ascendiente en cuestiones de tanta enjundia moral como la defensa de los inmigrantes norafricanos que, por centenares, permanecían hacinados en barcos varados en alta mar frente a las costas italianas; denunciaba así la negativa del Gobierno de Roma a hospedarles. El Pontífice clamó también, cuando más necesario era, por mitigar con la caridad y el compromiso solidario los estragos causados por la pandemia SARS-Covid 19, que ha sembrado de desolación el Planeta.

Asimismo, no dejó pasar ocasión para denunciar guerras atroces como las de Siria y Yemen, que ensangrientan el Próximo Oriente y la península arábiga, con un correlato de éxodos masivos y catástrofes humanitarias sin precedentes en las últimas décadas. Ha exigido además al Gobierno de Israel que deje de aplicar políticas inhumanas contra la población palestina, dos millones de seres cercados en el angosto perímetro de la franja de Gaza, hostigados cuando no bombardeados por la aviación israelí. De igual modo, Francisco ha denunciado y ha hecho aflorar, tan abierta como valientemente, los casos de pederastia en la Compañía de Jesús. Son solo algunos ejemplos de un coraje que ha recobrado el pulso y el cordial latido de la Iglesia católica romana en sintonía con la *ecclesia* sobre la que se fundamenta el ascendiente ético y carismático del Papado.

Todo ello demuestra que el Papa no se arredra a la hora de denunciar y encarar los graves problemas y desafíos —externos e internos— de la Iglesia, que demandan no solo pronunciamientos solemnes sino, sobre todo, soluciones reales a los desafíos que la moralidad afronta y que la ejemplaridad cristiana exige. Y lo hace precisamente en pleno epicentro de un temporal civilizacional inusitado, que agita y desnorta a la Humanidad en un cada vez más evidente cambio de ciclo y de época. Mutación que lleva aparejada una profunda reconfiguración de las percepciones y valores éticos en escena, señaladamente significativos para la grey cristiana, que demanda una traducción en términos morales que el Pontífice, con su ejemplo, brinda de forma continuada.

Un específico Dicasterio para el Desarrollo Humano Integral, recién formado y anunciado por el Papa, queda integrado por media docena de especialistas selectos. No hay mucha más información disponible sobre cómo se propone actuar el organismo especializado de la Curia Romana, nombrado al respecto por el Papa. Sus procedimientos serán muy discretos, por razones obvias; se desconoce pues su *modus operandi*. La fase actual en la que se encuentra es de composición y de delimitación doctrinal del debate, a la hora de fijar la mejor manera de aplicar la directriz papal, directriz que sí es clara y se materializa en un *animis excomulgandi* evidente. Desde luego, su aplicación práctica será muy dificultosa, como cabe prever. Pero no se trata de un simple propósito teñido de deseo, sino más bien de un compromiso firme, con efectos prácticos, para poner fin a la hipocresía de la Mafia respecto a la Iglesia en general y a los ritos en particular, así como para zanjar la relación de prolongada ambigüedad moral de la Iglesia a propósito de la Mafia. Tampoco cabe conocer, tan solo vislumbrar, el alcance pastoral de la excomunión: qué papel puede desempeñar el arrepentimiento personal, por ejemplo, para el levantamiento de la medida a través del perdón, siempre posible sacramentalmente. El Dicasterio será pues el instrumento especializado, consultivo y pre-ejecutivo que se aplicará a la tarea de argumentar la expulsión, fuera de la comunidad cristiana, de una secular organización criminal como la Mafia.

Agrupación secreta y clandestina, la Mafia surgió en la Edad Media en la Italia meridional e insular. Concebida inicialmente como un instrumen-

to grupal de autodefensa popular, de troquel familiar endogámico, quedaría posteriormente absorbida por los denominados *gabelloti*, agentes feudales recaudadores de alcabalas y gabelas. Requisito sustancial de la organización secreta era el pacto de silencio, *omertá*, vigente entre sus miembros, cuya transgresión acarrearba la muerte del transgresor y, casi siempre, la *vendetta*, concebida como venganza contra algunos de sus familiares mediante crueles escarmientos.

Movilizada contra la invasión medieval francesa de Italia meridional, así como contra la Corona aragonesa, que ejerció su dominio allí durante tres siglos, la organización se entrañó hábilmente en la cultura popular italiana. En ella, el cristianismo constituía secularmente su principal seña de identidad religiosa y moral desde siglos atrás. Expandida en el siglo XIX al resto del país mediterráneo, la Mafia se encuentra hoy ampliamente internacionalizada. Desde entonces hasta ahora, esta agrupación delictiva ha sembrado muerte, dolor, extorsión, injusticia y pesar sobre miles de vidas, muchas de ellas segadas salvajemente bajo presupuestos atávicos basados en una concepción descarnada del poder: un poder criminal omnímodo, despóticamente patrimonializado por personajes singularizados por su crueldad y que requieren de sus miembros una lealtad servil que les exige, incluso, la comisión de asesinatos.

Tales prácticas se ven convenientemente recubiertas con pretextos que incluyen invocaciones a la honra, la familia y la fraternidad grupal. Envuelto todo ello, además, por un engañoso e hipócrita respeto formal hacia los ritos católicos, que la Mafia, a través de sus capos, se ha dedicado a cultivar. Y lo ha hecho durante décadas, para camuflar sus delitos bajo un supuesto baño de respetabilidad moral que la atención ritual cristiana podría proporcionarle y que desconcertaba por doquier a los creyentes. Aún hoy, en Sicilia y Calabria, las procesiones siguen deteniendo su marcha y girando las imágenes de la Virgen María y de los Santos hacia los domicilios de capos mafiosos convictos de asesinato, en señal de respeto hacia ellos.

Ha sido precisamente contra ese núcleo perverso e hipócrita hacia el cual el papa Francisco dirige la excomunión de la Mafia, con una valentía que ha contado tan solo con tímidos precedentes por parte de

antecesores suyos en la Silla de Pedro. Algunos de ellos se limitaron a condenar determinados crímenes, pero de una forma particularizada y subjetivada, que ahora la excomunión se propone objetivar de manera plena.

La decisión papal excomulgatoria de la Mafia adquiere un inusitado alcance, incluso en la arena geopolítica, por cuanto que es previsible una movilización en su contra desde los numerosos tentáculos con los que cuenta la organización mafiosa. Y no solo en Italia, donde el combate va a ser a quemarropa dada la inserción del Vaticano en Roma; sino, señaladamente, en Estados Unidos, donde el arraigo mafioso, que se remonta al impacto migratorio italiano del arranque del siglo xx, adquiere aún hoy proporciones temibles, pese a no hallarse ahora en su época propiamente más descollante.

Una serie de acontecimientos políticos vinculados al desarrollo de la Segunda Guerra Mundial, catapultaron a la Mafia hacia una posición prominente en la configuración de los poderes en el gran país norteamericano. Allí es hoy considerada por numerosos analistas como uno de los poderes fácticos operantes en la primera línea política de los Estados Unidos. Nada importante de cuanto allí sucede deja de ser conocido, cuando no inducido o resuelto, por la Mafia.

Una mirada a la historia

Es preciso remontarse a la historia del siglo xx para establecer que, cuando los estrategas de la coalición militar aliada anti-hitleriana plantearon para julio de 1943 un desembarco en las costas continentales europeas, eligieron Sicilia como el enclave óptimo para iniciar desde allí una parte sustancial de la recuperación de Europa de las garras de Hitler. Los ejércitos del III Reich controlaban militarmente la *bota* italiana con la anuencia de un Estado fascista italiano, debilitado por la huertera espectacularidad del dictador Benito Mussolini y de su errática corte.

Necesidades militares y logísticas, definidas entonces como insoslayables, llevaron a los mandos militares estadounidenses, hegemónicos en el bando aliado, a demandar ayuda a la Mafia en Sicilia. La potente

organización mafiosa contaba con un entramado social y potentes resortes de fuerzas locales, así como con poderosas conexiones con otras agrupaciones mafiosas en distintas zonas continental-meridionales de Italia. La Mafia se aprestó pues a brindar su apoyo en logística, hombres y redes a los estadounidenses, que, dado su arraigo local, resultaría decisivo para consumir con éxito el desembarco aliado, origen de la reconquista militar de Italia.

Al concluir la contienda, la Mafia exigió compensaciones a Washington. Estas se concretaban en la exigencia de la gestión del monopolio del juego de casino, las apuestas de las carreras de caballos y del boxeo, más la prostitución, todo ello en amplias zonas de los Estados Unidos. Washington se negó formalmente a aceptar tales exigencias, bien que toleraría o haría la *vista gorda* a algunas de ellas; pero la Casa Blanca instó a la Mafia a derivar sus apetencias hacia Cuba, entonces bajo la férula estadounidense. Así, la isla caribeña, durante la dictadura de Fulgencio Batista, devendría en el gran lupanar del traspatio estadounidense, donde todas las exacciones, delitos y crímenes tuvieron asiento tras la instalación operativa, allí, de distintas organizaciones mafiosas.

Con el triunfo de la revolución castrista, la Mafia sería expeditivamente desalojada de Cuba. Por ello, la organización mafiosa perpetraría distintos intentos de asesinato contra líderes del castrismo. El tibio apoyo de John F. Kennedy al fracasado desembarco de anticastristas en Bahía de Cochinos, en 1962, ha sido considerado como una de las causas de su asesinato en Dallas, en un confuso crimen donde hicieron su aparición elementos mafiosos como Jack Rubinstein, asesino convicto de Lee Harvey Oswald, presunto autor de la eliminación del primer presidente católico de los Estados Unidos de América.

Comoquiera que la alternativa cubana ofrecida por Washington había fracasado, la Mafia reiteró sus exigencias a la Casa Blanca, que ideó una alianza política estratégica en Italia para cortar el paso al comunismo, muy fuerte allí durante la posguerra, ya que contaba con uno de los partidos comunistas más potentes, entonces, de Europa occidental. La alianza propuesta por Washington ligaba la Mafia a la Democracia Cristiana. El desarrollo de tal alianza cristalizó en una co-gobernanza de hecho entre el partido político y la organización mafiosa, en pugna

contra los comunistas, que se dilataría hasta la implosión de la Unión Soviética en 1990. Fue entonces cuando, desprovista ya de su función primordial ante la disipación del temor al comunismo, la alianza política se deshizo. Totó Riina, *compare* (padrino) supremo de la Mafia, por una parte, y Giulio Andreotti, supremo *facedor* de la política democristiana y garante del acuerdo, por otra, comparecieron respectivamente en 1993 y 1995 ante los tribunales, acusados de gravísimos delitos. Riina fue acusado de 150 asesinatos y le fueron impuestas 26 cadenas perpetuas. Andreotti salió indemne, pero con la reputación arrasada por sus connivencias con la Mafia.

A partir de entonces, el Vaticano, hasta aquel momento rehén de los compromisos contraídos por el partido cristianodemócrata italiano, pudo poco a poco emanciparse de ellos e incluir en la agenda de viajes del Pontífice un significativo y sorprendente periplo a Cuba, en 1998. Allí, la relevante grey cristiana se había mantenido fiel a Roma, sin las intensas interferencias políticas y persecuciones registradas en otras latitudes por parte de otros regímenes comunistas. Aquellos hechos sobrevendrían con una inusitada aceleración. Roma pudo volver a mirar a América Latina sin la onerosa carga que el corrupto partido italiano proyectaba a su alrededor. El panorama así despejado permitió una recuperación beneficiosa de la acción pastoral que la nueva situación brindaba.

En base a esta secuencia y a otros componentes determinantes de la complejidad vivida, el papa Francisco se adentra ahora en la ingente tarea de excomulgar a la Mafia. Una profusa casuística exigirá a los integrantes del Dicasterio papal afinar la metodología a desplegar, dadas las distancias que se abren entre el crimen y el arrepentimiento, la organización y el individuo, el peso ritual y el albedrío moral. Ingente tarea pues, también por la magnitud de las resistencias que, con certeza, pueden encontrar en su propósito de excomulgar *ex toto* a la organización mafiosa.

No es la primera vez que fuertes focos de poder mundial atacan a la Iglesia Católica cuando ésta se ha negado a respaldar políticas y geopolíticas de distintas superpotencias. Así lo demuestran los dos atentados sufridos en Roma, en 1981, y en Fátima, en 1982, por Juan

Pablo II; y las campañas de Hollywood y cierta Prensa estadounidense inducidas desde la Casa Blanca contra el Papado, por no avalar la guerra de Irak desplegada por George Bush. Comoquiera que la Mafia es considerada un verdadero poder fáctico en Estados Unidos, no sería extraño que algunas variantes de la presumible reacción en contra de la excomunión provengan, precisamente, de allí.

Coartadas pseudodevotas

Hay que tener en cuenta que las afecciones devocionales supuestamente religiosas y en clave católica de la Mafia han constituido, hasta ahora, una poderosa coartada para naturalizarla en la vida social de Occidente. Ya se encargó el Cine, señaladamente Hollywood, así como la literatura de grandes tiradas, de contribuir potentemente a tal *naturalización*. Y lo han hecho mediante los mensajes contenidos en numerosas de entre sus producciones y obras, donde el crimen organizado —cuyo palmarés ostenta obscenamente la Mafia— desempeña casi siempre el papel de protagonista *estelar*. Ahora añade a sus *créditos* un papel relevante en el mundo de los estupefacientes y, sobre todo, la mutación de un inquietante trasvase de algunos de sus agentes al mundo del capitalismo financiero, que tratan de impregnar primero con sus tóxicas prácticas de extorsión, pillaje y *omertá* para, con posterioridad, invadirlo y adueñarse de él, como vemos en escenarios cercanos. La valentía del Papa Francisco a la hora de resolver con decisión la significación ética, simbólica y social de este gravísimo baldón requiere por tanto de todo el apoyo de la grey católica.

El ascendiente moral ahora movilizado por el Pontífice va a constituir, sin duda, un poderoso mensaje hacia otras estructuras eclesiales y creenciales. Asimismo, será un factor de enorme importancia en el diálogo interreligioso. El respeto a la vida; la lucha contra la esclavitud de la prostitución y las drogas; la defensa de la Humanidad doliente y pobre contra el crimen y las distintas formas de opresión de los poderosos; y el combate contra la superstición —como la que encarna esa ritualidad pseudodevota, deshumanizada atrozmente por la Mafia...— son algunos de los componentes de una eticidad que constituye el lenguaje

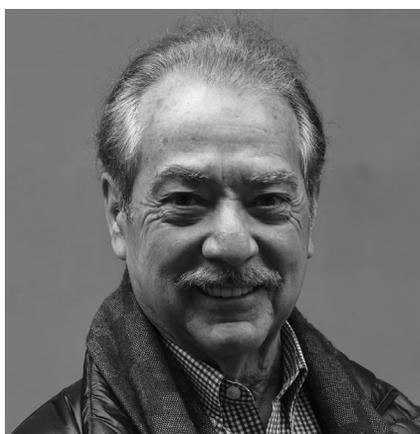
universal del Bien. Es el lenguaje más apto, adecuado y eficaz para entenderse mutuamente desde cualquier rincón del abanico creencial donde decida instalarse el sentimiento humano.

El valeroso ejemplo del papa Francisco merece ser secundado por los creyentes, a los que cabe instar a permanecer en atenta alerta frente a las asechanzas que el coraje y determinación papales, sin duda, concitarán. Y lo harán desde instancias que pueden resultar insospechadas, dado el tenebroso y extendido poder al que se enfrenta la voluntad papal, guiada por la fe y la caridad, en un momento histórico de aguda confusión. Precisamente ahora, en la oportunidad del momento, su directriz moral puede contribuir eficazmente, junto con otras decisiones esperables contra el aún ancho mundo del crimen, a despejar tanta incertidumbre. ■

Entrevista a Juan Díez Nicolás

Juan Díez Nicolás es madrileño, y ha sido catedrático de Sociología en las Universidades de Málaga, Autónoma de Madrid y Complutense de Madrid. Actualmente, es catedrático emérito de la UCM y Director de la Cátedra de Desarrollo Social en la Universidad Camilo José Cela de Madrid, además de académico de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Participó activamente en la Transición política a la democracia entre 1973 y 1982, etapa en la que ocupó diversos altos cargos en los Gobiernos de Adolfo Suárez. Es miembro del Consejo Científico del Real Instituto Elcano. Autor de 36 libros, así como de más de 250 capítulos de libro y artículos en revistas profesionales, ha sido considerado como uno de los científicos sociales españoles que ha estudiado con más intensidad y rigor el ámbito de la Mafia siciliana.

* * * *



Pregunta (P): De entre las múltiples hipótesis que se barajan a la hora de explicar el origen de la Mafia siciliana, ¿cuál fue el proceso o el episodio histórico fundacionales?

Juan Díez Nicolás (JDN): No creo que haya un solo proceso o episodio histórico que se pueda considerar fundacional de la Mafia. Pero existen varios hechos que parecen coincidir en que pudo tener lugar en Sicilia y otros lugares de

Italia coincidiendo con el período en que España tuvo una gran presencia en ese país. Concretamente, uno de los expertos literarios en la Mafia, Mario Puzo, considera que Los Borgia (los Borja mediterráneos españoles), con dos Papas en el Vaticano, fueron la primera familia mafiosa. Por otra parte, en la canción “Ndrangheta, camurra e mafia”, primera de las incluidas en una recopilación sobre la música de la Mafia, (*Il canto di Malavita*), se habla de tres caballeros españoles que iniciaron esta organización en Calabria. Casi todos los que se han ocupado de los orígenes de la Mafia coinciden en relacionar su aparición con la presencia española en Italia (Sicilia, Nápoles, Milán, Saboya, etc.) durante los siglos xv y xvi principalmente.

P.: ¿Cuáles han sido los hitos decisivos en la configuración de la Mafia como grupo social homogéneo y cuáles fueron los cambios decisivos que experimentó hasta adquirir su actual configuración?

JDN.: Aunque la Mafia se desarrolló principalmente en Italia, su trasvase a los Estados Unidos se produjo como consecuencia de la masiva emigración de italianos a aquel país durante los siglos xix y xx. Otras organizaciones mafiosas, del sur de Europa, no necesariamente italianas, como la albanesa,

también acompañaron a la emigración, como fue el caso de La Mano Negra que se estableció en Argentina a comienzos del siglo xx.

P.: ¿Cómo se explica que siendo la Mafia una organización que se auto-emancipa del control social, adquiera sin embargo una configuración típica y característicamente social?

JDN.: No es algo nuevo ni exclusivo. Casi todas las organizaciones, sobre todo clandestinas, que se “emancipan” del control social general, imponen su propio control social, mucho más duro y exigente. Es algo que se ha visto en las sectas y, en general, en todos los grupos sectarios, secretos, que aspiran a sustituir el control social del estado o similares, por su propio control social.

P.: Puertas adentro de la organización mafiosa ¿cuál es la categoría elemental prioritaria: la familia, la jerarquía, el secreto, la obediencia, la complicidad, la solidaridad de clase... ninguna de ellas, alguna otra?

JDN.: No creo que ninguna sea exclusiva ni prioritaria, todos los rasgos o características señalados forman un conjunto de “nuevos mandamientos”, como los de la tabla de Moisés, que constituyen el núcleo normativo de la organización mafiosa. Y, desde luego, el

concepto de ser una “nueva” familia es absolutamente central, con lazos mucho más fuertes, puesto que se sellan con sangre en su ritual de iniciación.

“El concepto de ser una ‘nueva’ familia es absolutamente central, con lazos mucho más fuertes, se sellan con sangre en su ritual de iniciación”.

P.: ¿Cuál sería la base social de la Mafia y cómo se estratifica social e interiormente la organización mafiosa?

JDN.: Puesto que el principio es la familia, la Mafia adoptó el modelo jerárquico patriarcal, machista, y su justificación de origen es que ofrecen protección a los débiles, a los desfavorecidos, contra todas las formas de poder. Por ello, la extracción social de sus dirigentes es más bien de clase media baja o baja, el proletariado campesino e industrial. Pero esto fue válido en sus orígenes, luego ha evolucionado, y en la actualidad no es descabellado afirmar que su base social es muy amplia, desde las clases más bajas hasta las más altas.

P.: ¿Quién o quiénes detentan, intramuros de la organización ma-

fiosa, el poder ejecutivo, la gestión de los valores grupales y las relaciones exteriores?

JDN.: Los dirigentes ejecutivos lograron su puesto, en los orígenes, por el ejercicio de la violencia en todas sus manifestaciones. El ejercicio de la violencia ha sido siempre un requisito para ascender en la cadena de mando, pero cada vez más se ha ido imponiendo la inteligencia y capacidad de gestión, pero siempre acompañada de una capacidad, cierta o presunta, para ejercer la violencia siempre que sea necesaria.

P.: ¿Cuáles son las principales atribuciones y compensaciones que recibe un miembro de la organización mafiosa por su adscripción a ella?

JDN.: El poder es sin duda la máxima compensación que se obtiene en las organizaciones mafiosas, pero inmediatamente los beneficios “colaterales” adjuntos al poder, como la riqueza material en sus múltiples acepciones.

“El poder es sin duda la máxima compensación que se obtiene en las organizaciones mafiosas”.

P.: ¿Qué correlaciones cabría establecer entre Mafia, por un lado, y el patriarcado y el matriarcado, por otro?

JDN.: Como ya he indicado, la Mafia es principalmente patriarcal. Pero ello no implica que la mujer carezca de papel en la organización. La “mama” ha tenido un papel muy importante como “poder en la sombra” en todas las sociedades mediterráneas, tanto en una orilla como en la otra. Pero son muy pocas (y más bien en la literatura y en el cine que en la realidad) que hayan tenido papeles ejecutivos importantes en las diferentes organizaciones mafiosas como las que estamos tratando aquí.

“La Mafia es principalmente patriarcal”.

P.: Las instituciones acostumbran a contar con un trasfondo asentado sobre mitos aplicados a través de rituales. ¿Qué papel desempeñarían unos y otros en la vida de la Mafia como institución?

JDN.: Los ritos, los símbolos, refuerzan la conciencia de grupo, y por ello han sido siempre fundamentales en cualquier organización minoritaria y secreta. Además, refuerzan la disciplina y el orden interno porque fortifican la

obediencia y la sumisión a las normas establecidas.

P.: ¿A qué obedece la crueldad punitiva y vengativa que caracteriza generalmente a la Mafia?

JDN.: Es la forma de imponer, por la violencia, la disciplina, la obediencia, la sumisión y prevenir y evitar cualquier intento de poner en duda el ejercicio del poder.

P.: ¿Cómo se socializa e institucionaliza la conducta desviada en el caso de la Mafia?

JDN.: La conducta desviada no se permite en absoluto, se castiga y de forma ejemplar, con publicidad, para ejemplo de otros.

P.: ¿Cuál ha sido y cuál es el factor determinante para la expansión y continuidad histórica de la Mafia como organización criminal?

JDN.: Proporciona poder y riqueza a sus miembros, que no podrían tener fuera de la organización mafiosa. El temor y la amenaza constante es la contrapartida. No es nada nuevo, es la combinación de “palo” y “zanahoria”.

P.: ¿Cabe asegurar –o negar– que la Mafia se ha instalado en el mundo del capitalismo especulativo-financiero?

JDN.: Es un supuesto bastante plausible, sobre todo en los niveles

altos de la organización jerárquica. Ciertamente, la violencia de las metralletas y los bates de béisbol solo se mantienen en niveles muy bajos de las organizaciones mafiosas. En los niveles jerárquicos altos prácticamente ha desaparecido, pues los métodos más frecuentemente utilizados son a través de las prácticas empresariales y las Bolsas. Hay una amplia bibliografía sobre la relación entre la Mafia y el capitalismo financiero (y con el anterior capitalismo industrial).

P.: ¿En qué medida habría modificado con pautas mafiosas propias las pautas capitalistas vigentes hasta su acceso?

JDN.: La fuerza bruta, a esos niveles, se ha sustituido por la fuerza igualmente despiadada en los mercados bursátiles. Se ejerce la violencia, pero de otra forma, no necesariamente física.

“La fuerza bruta se ha sustituido en la Mafia por la fuerza igualmente despiadada en los mercados bursátiles”.

P.: ¿Puede considerarse –o no– a la Mafia como uno de los principales poderes fácticos de la política de Estados Unidos? ¿Por qué?

JDN.: Creo que, como he dicho, la Mafia ha ido adaptándose a la nueva sociedad, y por tanto recurre menos (aunque no ha abandonado) la violencia física, y la ha sustituido por otro tipo de amenazas. Pero hay indicios más que plausibles de que lo que constituyó la esencia de la “cultura” de la Mafia se ha traspasado a gran parte de las relaciones económicas-financieras, y también políticas, de la actualidad.

P.: ¿Cómo cabría explicar, hasta el presente, las relaciones entre la Iglesia católica y la Mafia?

JDN.: Como he indicado antes, es muy posible que hubiera cierta conexión en sus comienzos, por la familia Borgia (o Borja). Son dos estructuras de poder en Italia y por tanto, es frecuente que entre las importantes estructuras de poder de cualquier tipo existan relaciones de cooperación y también de conflicto. Recientemente se puso más de manifiesto cierta relación con el caso de la banca vaticana, con el ¿suicidio? del banquero Calvi, el Banco Ambrosiano y el arzobispo Marcinkus. Hay también una amplia bibliografía sobre las relaciones entre la Mafia y el Vaticano.

P.: ¿Cree viable la excomunión de la Mafia anunciada por el papa Francisco? Como experto en el

estudio de esta organización ¿qué principales dificultades cabe prever al respecto?

JDN.: El papa Francisco llegó al Papado precedido de su fama por haberse enfrentado a la Mafia en Argentina, y al parecer con cierto éxito. Se ha llegado a decir que su predecesor, el papa Ratzinger, abdicó porque no se vio capaz de enfrentarse a esos dos problemas, el tema de las finanzas vaticanas y el del sexo, especialmente la pedofilia, en ciertos ámbitos de la Iglesia. Personalmente desconozco si eso es cierto o no y si, como se ha dicho también, el propio Papa Ratzinger tuvo o no gran influencia en el colegio cardenalicio para que se eligiera precisamente a Francisco, como persona capaz de enfrentarse con conocimientos a esos dos grandes problemas.

“El papa Francisco llegó al Papado precedido de su fama por haberse enfrentado a la Mafia en Argentina”.

P.: ¿Son muy diferentes entre sí las mafias italianas Cosa Nostra, N'drangheta y Sacra Corona Unita?

JDN.: En la actualidad, sus diferencias son principalmente de tamaño,

presencia territorial y poder acumulado. Pero su “cultura” es muy similar. Y muy diferente a las otras organizaciones mafiosas que se han desarrollado en el mundo, las rusas, las balcánicas, las latinoamericanas, las orientales (china y japonesa), aunque todas ellas utilizan en mayor o menor grado la relación con políticos, el tráfico de droga, personas, armas, y el uso de la violencia.

P.: ¿Cabe establecer correlaciones significativas entre las estructuras mafiosas y los aparatos estatales de regímenes tiránicos?

JDN.: En mi opinión las organizaciones mafiosas establecen o intentan establecer las relaciones que consideran necesarias y útiles para sus fines con regímenes tiránicos, dictatoriales, y también con los democráticos. No creo que tengan preferencias, siempre que consigan los beneficios que persiguen.

P.: ¿Hay alguna pregunta no formulada a la cual le gustaría responder?

JDN.: No, muchas gracias. ■

“La esencia de la ‘cultura’ de la Mafia se ha traspasado a gran parte de las relaciones económico-financieras y también políticas”.

Actualidad de Albert Camus: *La Peste*

Pedro Frontera Izquierdo

Profesor jubilado de Pediatría de la Universidad de Valencia.

E-mail: frontera.pvi@gmail.com

Recibido: 17 de mayo de 2021

Aceptado: 4 de junio de 2021

RESUMEN: Con ocasión del gran incremento de ventas de *La peste* de Albert Camus, se describe el impacto de la filosofía del absurdo en la segunda mitad del siglo xx. Como respuesta a una situación de epidemia, el pensamiento y la actuación de los personajes de ficción de la novela plantean temas de plena vigencia como el egoísmo, la solidaridad, el sacrificio, la presencia o ausencia de Dios, el humanismo terreno, el humanismo cristiano e incluso la santidad. Los personajes de Tarrou, el padre Paneloux y el doctor Rieux son tan actuales que hacen de Camus nuestro contemporáneo.

PALABRAS CLAVE: Albert Camus; La peste; filosofía del absurdo; ateísmo; humanismo cristiano; santidad.

Albert Camus: *The Plague*

ABSTRACT: On the occasion of the great increase in sales of *The Plague*, a novel by Albert Camus, the impact of the philosophy of the absurd in the second half of the twentieth century is described. In response to an epidemic situation, the thoughts and actions of the novel's fictional characters raise such topical issues as selfishness, solidarity, sacrifice, the presence or absence of God, earthly humanism, Christian humanism, and even sanctity. The characters of Tarrou, Fr. Paneloux and Doctor Rieux are so current that they make Camus our contemporary.

KEYWORDS: Albert Camus; The Plague; philosophy of the absurd; atheism; Christian humanism; holiness.

1. Un clásico moderno

Las epidemias, plagas o pestes son fenómenos sociales traumáticos, amenazantes o incluso catastróficos, con una gran alteración vital para los que las sufren. La terrible cotidianidad de la actual pandemia de coronavirus, con su cosecha de dolor y muerte, remite a las parábolas de otras desolaciones epidémicas, de otros episodios similares que sirvieron para que escritores de ficción reflejaran el pensamiento y las inquietudes de sus contemporáneos.

Ha sido noticia en los medios de comunicación el gran incremento en las ventas de *La peste* de Albert Camus (1913-1960) desde el comienzo de la pandemia por coronavirus. Este incremento se inició en Francia, donde ya en enero de 2020 se vendieron 4.000 libros y continuó en otros países europeos. Alemania cuantificó en 150.000 los ejemplares vendidos en el año 2020, y en España está en los primeros lugares del ranking de ventas de Amazon. ¿Cómo se explica este interés?

De alguna manera reproduce el impacto de esta obra¹, publicada en 1947, y en general de la filosofía del absurdo en la sociedad de

su tiempo y que le valió a su autor el premio Nobel de Literatura de 1957 con solo 44 años. No es casualidad que el teólogo belga Charles Moeller comenzara su magna serie “Literatura del siglo xx y cristianismo”, encabezando con Camus su primer tomo, que tituló significativamente “El silencio de Dios” y a su primer capítulo “Albert Camus o la honradez desesperada”². No solo eso: el libro de Moeller se publicó en Francia en 1953, solo 6 años después de la aparición de *La peste*, y rápidamente alcanzó siete ediciones. Pero es que, a pesar del relativo aislamiento de España en aquel momento, la traducción al castellano que editó Gredos es muy temprana, de 1955, y en 1964 ya iba por la quinta edición. El propio Moeller prologó el libro del escolapio Octavio Fullat, de 1963, que daba las claves de lo que llamó “la moral atea”³. Para Fullat, Camus se aparta del fenómeno religioso histórico, pero tiene un intenso sentimiento de lo sagrado, que lo conecta con el *Mysterion* helenístico. Su personaje más importante, el médico Rieux, busca el Misterio, aunque él mismo no se da cuenta.

² CH. MOELLER, *Literatura del siglo xx y cristianismo*. Tomo I, *El silencio de Dios*. 5.ª ed., Gredos, Madrid 1964.

³ O. FULLAT, *La moral atea de Albert Camus*, Pubul, Barcelona 1963.

¹ A. CAMUS, *La peste*, Gallimard, París 1947.

Para explicar el impacto actual de esta novela se ha argüido el atractivo del relato de una situación epidémica similar a la del coronavirus, pero también que el libro plantea problemas importantes que vivieron estos personajes de ficción como respuesta personal a esta catástrofe repentina, como la elección entre solidaridad y egoísmo, el sacrificio por los demás, la presencia o la ausencia de Dios, el humanismo ateo versus humanismo cristiano e incluso la santidad.

2. Epidemias en la literatura

La literatura de creación no tiene la precisión histórica basada en fuentes documentales, sino que indaga en las experiencias individuales y colectivas, en las dinámicas personales y sociales respecto a los acontecimientos que vive su generación. El *Decamerón* de Boccaccio es de 1353 y relata la peste negra de Florencia de 1348. Daniel Defoe en 1722 noveló la epidemia de peste de Londres de 1665. En las dos, además de las historias que cuentan, aparecen detalles significativos de las actitudes de los protagonistas frente al drama humano que están viviendo. En el *Decamerón*, Pampinea, una de las jóvenes damas que ha huido para aislarse en el campo, justifica la evasión de la ciudad apesadada porque no pueden hacer nada

para revertir la situación de caos total y ellos defienden su propia vida. En la justificación para sus lectores descarta la posibilidad de autosacrificio y pesa la auto conservación individual⁴.

Una novela histórica menos conocida, *I Promessi Sposi*, de Alessandro Manzoni, de 1827, (traducida al castellano como *Los novios*), describe en sus capítulos finales la peste que sufrió Milán en 1630 y la actitud heroica de los frailes capuchinos dirigidos por el padre Felice Casati, que con el cuidado de los enfermos “cogió al principio la peste, sanó de ella y volvió con renovado ahínco a sus cuidados de antes. Sus hermanos dejaron allí en su mayoría la vida, y todos con gozo”, “sin otro fin que el de servir, sin otra esperanza en este mundo que una muerte mucho más envidiable que envidiada”. “Y por eso la obra y el corazón de aquellos frailes merecen que se guarde memoria, con admiración, con ternura, con esa especie de gratitud

⁴ L. MONTIEL LLORENTE, “Dos actitudes ante la reclusión en tiempos de epidemia bajo el microscopio emocional de la literatura”, en SOCIEDAD ESPAÑOLA DE HISTORIA DE LA MEDICINA, *Cuarenta historias para una cuarentena*, Madrid 2020, 240-243; L. MONTIEL LLORENTE, “La enfermedad como símbolo: la peste en la obra de Albert Camus” en J. L. PASET REIG, *Enfermedad y castigo*, CSIC, Madrid 1984, 171-176.

que se debe, solidariamente, a los grandes servicios prestados por unos hombres a otros hombres, y más se debe a quienes no se la proponen como recompensa”.

La actitud de los frailes capuchinos está motivada por la esperanza religiosa o teologal, que trasciende la esperanza histórica, la humana. La esperanza cristiana la resume San Pablo cuando se dirige a los Tesalonicenses: “No queremos, hermanos, que ignoréis lo tocante a la suerte de los muertos, para que no os aflijáis como los demás que carecen de esperanza. Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios por Jesús tomará consigo a los que durmieron en Él” (1 Tes. 4, 13-14).

La vivencia de la enfermedad y de la muerte desde la virtud trascendente de la esperanza es la que lleva al reino de Dios. Pero como nos enseñó Pedro Laín Entralgo⁵, el hombre que abandona la fe en lo trascendente no se autolimita a la simple espera. La espera humana aspira a una esperanza material, histórica, aunque esté desligada de la teologal. La esperanza secular moderna, sobre todo a partir de los grandes avances de la medicina en el siglo XIX, alimentó

la utopía de prolongar indefinidamente la vida. Así, tras los éxitos de la microbiología y la lucha contra las enfermedades infecciosas iniciada por Pasteur y Koch, se pensó que el exterminio de los microbios que atacaban a la humanidad produciría una inmunidad, una protección salvadora. La racionalidad tecno-científica creó el humanismo exclusivo. Fue el mito del “progreso indefinido”. Pero la decepción, bien fuera biológica a través de nuevas epidemias como una verdadera venganza de la naturaleza, o a través del mal con las guerras, pronto llamó a la puerta. Y lo hizo de manera terrible durante la primera mitad del siglo XX.

3. El caldo de cultivo

Además de otras guerras y epidemias, como la de viruela de alrededor de 1900, el siglo XX se inició con la gran pandemia de gripe de 1918-1919 que se cobró alrededor de 30 millones de muertos. La primera guerra mundial, entre 1914 y 1918, movilizó 60 millones de hombres, de los que murieron 9 millones, además de medio millón de civiles, sin contar las secuelas de mutilados o inválidos. Pero durante la segunda guerra mundial, de 1939 a 1945, perecieron 26 millones de militares y 25 millones de civiles. Se añadieron otros conflictos como la Guerra Civil Es-

⁵ P. LAÍN ENTRALGO, “La espera y la esperanza”, *Revista de Occidente*, Madrid 1957.

pañola o la de Independencia de Argelia. A todo esto, hay que sumar las barbaries del nazismo, del totalitarismo soviético, las purgas raciales, las migraciones obligadas, el hambre y la lacra moral de la sumisión al vencedor⁶.

Ese fue el caldo de cultivo en que crecieron los nacidos en las primeras décadas del siglo, como Albert Camus que es de 1913. No es extraño que escribiera “las peores epidemias no son biológicas sino morales” y que *La peste* sea también una parábola sobre otra peste, la parda del nazismo que ocupó Francia, además de una reflexión sobre el mal y el absurdo. Su propia biografía es significativa. Quedó huérfano al año de edad ya que su padre, un alsaciano convertido en *pied-noir* argelino, murió en 1914 como consecuencia de las heridas en combate durante la primera guerra mundial. *La peste* describe la epidemia de Orán de 1849 como marco para relatar la actitud de sus personajes de ficción ante la catástrofe imprevista, sus luchas y contradicciones y plasmar de manera didáctica su concepto de lo absurdo de la existencia humana. Así lo define Jean Daniel: “un concepto simple e inédito, el absurdo, resume la insoportable concomi-

tancia de la búsqueda de la felicidad y la certeza de la muerte”⁷. Pero claro, todo ello sin la presencia de Dios o con “el silencio de Dios” como lo calificó Charles Moeller.

4. La ausencia de Dios

Así pues, pregunta Camus, ¿cómo hallar sentido a la existencia cuando no se cree en Dios?, ¿cómo afrontar el sin sentido, la irracionalidad de la vida? Pero en las situaciones de crisis, además de surgir el lado negativo de la sociedad, el egoísmo, la falta de solidaridad, e incluso la opresión de la peste de los totalitarismos, aparece lo mejor de las personas que sacrifican su bienestar para cuidar a otros. Camus crea los personajes de Rambert, Tarrou, Paneloux y sobre todo Rieux que, aunque cada uno con un perfil diferente, luchan solidariamente contra la opresión de la epidemia, aunque temen “una interminable derrota”.

Tarrou le pregunta a Rieux: “¿por qué muestra usted tanta abnegación si no cree en Dios?”. Y el médico Rieux “lucha contra la creación tal como está hecha porque no puede acostumbrarse a la

⁶ E. HERNÁNDEZ SANDOICA – J. L. PESET, “La sufrida retaguardia”, *Historia 16. Siglo XX* 17 (1983), 53-62.

⁷ J. DANIEL, “Camus, nuestro contemporáneo”, *El País* (7 de diciembre de 2007).

visión continua de la muerte”, “ya que el orden del mundo está regido por la muerte, acaso es mejor para Dios que no crea uno en él y se luche contra la muerte sin elevar los ojos al cielo donde Él permanece mudo”. Rieux está en la oscuridad, pero cree ver algo, aunque el reconocer la ausencia de sentido supremo, el absurdo que representa la peste, valora la existencia humana por sí misma. Lo resumió Jean Daniel: “La aceptación de que el hombre debe acometer el oficio de hombre sin la certeza del éxito ni promesas de salvación”.

Este humanismo ateo o filosofía del absurdo difiere del existencialismo que se remonta a Kierkegaard y Schopenhauer y que desarrolló Sartre. Porque Camus se aleja del existencialismo desesperado y nihilista de Sartre con un humanismo más optimista, aunque siempre fuera de la esperanza cristiana. Para él, esperar en un valor espiritual es huir de lo real. La esperanza equivale a la resignación y vivir no es resignarse. Es una generación que vive fuera de la gracia, para la que la única realidad es la terrestre: “no hay dicha sobrehumana ni eternidad fuera de la curva de los días”. Por eso “hay que intentar vivir” dice Paul Valéry en el último verso de su *Cimentier marin*. Y con cierto epicureísmo dice Camus “No hace falta que la vida tenga sentido

para ser vivida. Al contrario, será tanto mejor vivirla cuanto menos sentido tenga”, “no diré más que mi amor a la vida”. En uno de sus primeros libros, *Noches*, expresa su hedonismo, una embriaguez de los sentidos, las nupcias entre el hombre y el sol mediterráneo, el universo que es la realidad segura. La alegría de vivir, el amor, recompensa al hombre. Pero en la mística de la dicha sensible, esa verdad “es la del sol y será también la de mi muerte”.

5. El humanismo ateo

El sinsentido de la vida lo expresa Camus en el castigo absurdo de Sísifo, su eterna condena a empujar la roca hacia arriba, aunque la alegría de vivir y la esperanza del amor recompensa al hombre: “un mundo sin amor es un mundo muerto”, “aunque humillada, la carne es mi única certidumbre” y “hay que imaginar a Sísifo feliz”.

La trayectoria intelectual de Camus comienza relatando el impacto de los infortunios morales que la reciente segunda guerra mundial traspasó a la vida cotidiana con el comportamiento totalmente incoherente y absurdo de Mersault, el protagonista de *El extranjero*, que llega hasta el asesinato. Continuó con *Calígula* y *El mito de Sísifo* como el manifiesto

existencial de una generación que nació y creció en un continente devastado y que salió de la pesadilla nazi para caer en el pozo estalinista.

Y la respuesta es la rebelión ante este absurdo vital con *La peste* y *El hombre rebelde*. Desde Feuerbach el humanismo antropológico niega la teología y Camus propone la rebelión, la libertad y la pasión de vivir, ya que la voluntad de seguir viviendo es un acto de rebeldía contra la muerte injusta, la dignificación humana ante el absurdo. Esta mística de la dicha humana debería de continuar con la solidaridad con el sufrimiento de los demás y el amor, como sugiere *El primer hombre*, pero su temprana muerte a los 46 años le impidió completar el recorrido, que quizás culminaría con una solución trascendente, ya que muchos de sus personajes como Rieux tienen nostalgia de inmortalidad y Tarrou ansias de santidad. El propio Camus se acercó al cristianismo en sus últimos años de vida.

La solidaridad llevada hasta el sacrificio de la propia dicha en beneficio de otros la encarna en *La peste* el periodista Rambert, que está de paso en la ciudad e inicialmente afirma que lo que pasa allí no es asunto suyo, para después rectificar y unirse a la lucha. Camus, en Rieux y en su madre, rechaza el

término cristiano de caridad para hablar de ternura, de honradez y de bondad de los que luchan contra el mal. También sustituye salvación por salud. Porque las guerras, las enfermedades, el sufrimiento de los inocentes, vuelven a comenzar siempre en un ciclo de pesadilla. Contra el dolor continuado, Camus da un curso de cómo vivir sin la gracia divina, que sustituye por el polinomio honradez-ternura-salud-dicha.

6. La santidad

Camus también especula o se inventa el santo ateo. Tarrou quiere llegar a santo sin creer en Dios. Le dice a Rieux:

—Lo que me interesa es saber cómo se hace uno santo.

—Pero usted no cree en Dios —le responde Rieux.

—Justamente, ¿puede uno ser santo sin Dios?

Este santo desesperado como se ha llamado a Tarrou, pierde la vida luchando contra la epidemia. Jacques Maritain distinguió varios tipos de ateos, y afirma que los ateos absolutos, los que eliminan cualquier atisbo de trascendencia, privan a Dios y a la humanidad de muchos santos en potencia ya que, con toda su sinceridad y devoción

en lograr una heroica libertad, sus fracasos los convierten en santos fallidos⁸.

El papa Francisco, en su *Gaudete et exultate* habla de la santidad en la Iglesia y la santidad en la vida ordinaria, de los santos de la puerta de al lado, una santidad abierta que nos hace más vivos, más humanos para alcanzar la plenitud y la felicidad⁹. Francisco cita a León Bloy “en la vida existe una sola tristeza, la de no ser santos”. La felicidad y la bienaventuranza pasan a ser sinónimos de santidad porque el Señor nos eligió para que fuéramos santos e irrepugnables ante Él por el amor, “amar con el amor incondicional del Señor, porque el Resucitado comparte su vida poderosa con nuestras frágiles vidas”. En sus primeras líneas de un escrito de 1985, el ahora papa Francisco y entonces Jorge Mario Bergoglio cita a Juan Pablo II en un discurso en Lovaina: “la fe es fuente de cultura y la cultura es la expansión de la fe” y “la fe tiende por naturaleza a hacer crecer nuestra vida humana...es una forma eminente de humanismo”¹⁰. La

apertura a la trascendencia supera en Cristo lo meramente humano¹¹.

7. Paneloux y Rieux

Los diálogos entre estos dos personajes son la esencia de la novela. El narrador, el propio Rieux, comienza retratando bien al padre Paneloux: “un jesuita sabio y militante con quien había conversado algunas veces y que era muy querido en la ciudad, incluso para los indiferentes en materia de religión”. Al comienzo de la epidemia, en el primer sermón del padre Paneloux en la misa a la que asisten Rieux y Tarrou, el sacerdote presenta a la peste como un castigo de Dios: al decepcionar la misericordia de Dios ha apartado su mirada sobre nosotros. El origen divino de la peste hace inútil cualquier esfuerzo contra ella e invita a los fieles a reflexionar y volverse nuevamente a Dios. Es una homilía de Antiguo Testamento, en que no pronuncia el nombre de Cristo. Sin embargo, dice Paneloux: “a nuestros espíritus más clarividentes les ayuda a valorar ese resplandor excelso de eternidad que existe en el fondo de todo sufrimiento... denota la

⁸ J. MARITAIN, *La significación del ateísmo contemporáneo*, Encuentro, Madrid 2012.

⁹ FRANCISCO, Exhortación apostólica *Gaudete et exultate*. Sobre el llamado a la santidad en el mundo actual, Roma 2018.

¹⁰ J. M. BERGOGLIO, S.J., “Fe en Cristo y humanismo”, *Razón y Fe* 273 (2016), 21-26.

¹¹ F. ORTEGA, “Reflexiones acerca del humanismo cristiano”, *Revista Teología* 131 (2020), 37-57; I. J. NAVARRO, “La santidad sin Dios. La peste de Albert Camus”, *Revista Teología* 131 (2020), 67-78.

voluntad divina que sin descanso transforma el mal en bien... he aquí hermanos míos el infinito consuelo que quería traeros para que no sean solo palabras de castigo las que saquéis de aquí, sino también un verbo que os apacigüe". Y añade el narrador, "nunca como ese día el padre Paneloux había sentido la ayuda divina y la esperanza cristiana que alcanzaba a todos. Aguardaba, en contra de toda apariencia, que, a pesar del horror de aquellos días y de los gritos de los moribundos, nuestros ciudadanos elevasen al cielo la única palabra cristiana, la palabra del amor. Dios haría el resto".

Tarrou le pregunta a Rieux si cree, como Paneloux, que la peste posee alguna acción benéfica de concienciación, ¡que abre los ojos!, ¡que hace pensar! Y Rieux le responde: "que como todas las enfermedades, como todos los males del mundo". Tarrou pregunta a Rieux:

—¿Cree usted en Dios, doctor?

—No, pero, eso, ¿qué importa? Yo vivo en la noche e intento ver claro.

8. La muerte del niño

El momento más dramático de la novela es la muerte del niño, el hijo del juez. Ante los gritos de agonía del pequeño, el padre Pa-

neloux "miró esa boca infantil ultrajada por la enfermedad y llena de aquel grito de todas las edades. Se dejó caer de rodillas y a todo el mundo le pareció natural oírle decir con voz ahogada pero clara a través del lamento anónimo que no cesaba: Dios mío, salva a esta criatura". Cuando el niño acaba de morir un furioso Rieux le dice con reproche a Paneloux: "¡Ah!, este, por lo menos, era inocente, ¡bien lo sabe usted!" y "estoy dispuesto a negarme hasta la muerte a amar esta creación donde los niños son torturados". Y Paneloux le responde con desasosiego, "¡Ah!, doctor—dijo con tristeza— acabo de comprender eso que se llama la gracia".

El segundo sermón de Paneloux que relata el libro es todavía más polémico, ya que el sacerdote "Hubiera podido decir que la eternidad de delicias que esperaba al niño le compensaría de su sufrimiento, pero, ciertamente, no sabía nada. ¿Quién podría admitir que una eternidad de dicha puede compensar un instante de dolor humano? No será en verdad un cristiano cuyo Maestro ha conocido el sufrimiento en sus miembros y en su alma". El propio Rieux dice que cree que Paneloux "está bordeando la herejía", y eso piensa también Moeller que afirma que el retrato que hace Camus del padre Paneloux es el más ficticio del

libro, una caricatura del cristiano. Moeller llega a decir que el fatalismo activo del sacerdote es una herética versión de la esperanza. Porque presentando a Dios como el oscuro y silencioso espectador distante del dolor humano que él mismo causa, la consecuencia puede ser el alejarse de ese Dios. El dilema frío y simplista de que Dios todopoderoso se ocupe o no de curar a los hombres distorsiona al cristianismo.

9. El humanismo cristiano

Desde Nietzsche y Feuerbach el humanismo niega la trascendencia, pasa a representar la ruptura entre Dios y el hombre. La modernidad positivista es un antiteísmo y el humanismo terreno se vale de sus propias fuerzas, mientras que “el humanismo cristiano, en cuanto experiencia, consiste en el tránsito por obra de la fe y del Espíritu que nos une a Jesucristo”¹² y en palabras de Moeller “el humanismo superior que florece y rompe, por superabundancia, como un fruto de la santidad y de la unión con Dios”¹³.

¹² J. A. GARCÍA CUADRADO – B. BATALLAS VEGA, “Cristianismo y literatura. La idea de humanismo en Charles Moeller”, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8/10 (2019).

¹³ MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, 169.

Pero la figura de Rieux es más compleja y ha ocasionado distintos puntos de vista teológicos sobre la presencia o la búsqueda de Dios en el personaje. Como resumen de la discusión, aunque no es posible el oxímoron de la “santidad sin Dios”, se puede decir que Rieux rechaza a Dios solo en el plano de una representación de Él, tal vez inadecuada como la que propone el sacerdote en su homilía o en sus apreciaciones junto al niño moribundo. Pero a la vez está afirmando a Dios implícitamente con su actuación, con el ideal que guía y compromete lo profundo de la vida. Así, Dios se puede reconocer, está presente de manera ignorada por el propio Rieux, que reclamaba una respuesta distinta de los alimentos terrestres y de la justicia humana. Su “vivo en la noche y me esfuerzo en ver claro” indica su necesidad de Dios. Pero el papa Francisco aclara: “Cada santo es una misión, Esa misión tiene su sentido pleno en Cristo y solo se entiende desde Él”¹⁴. ■

¹⁴ FRANCISCO, Exhortación apostólica *Gaudete et exultate*, nn. 19-20.

El problema del mal: una lectura desde la teodicea de Leibniz

Sougleman Kolani

Estudiante de teología – Universidad Pontificia Comillas
E-mail: 201909609@alu.comillas.edu

Recibido: 24 de marzo de 2021

Aceptado: 3 de junio de 2021

RESUMEN: El presente ensayo tiene como objetivo presentar la distinción entre los tipos de mal en el pensamiento del filósofo Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). La reflexión sobre el mal está presente en *Teodicea*, una especie de ciencia, doctrina de la justicia de Dios, es decir, tanto de su sabiduría como de su bondad. El mal se divide en tres dimensiones: metafísica, física y moral. Según Leibniz, el mal metafísico es la fuente y el origen del que derivan todos los otros males. Según él, en realidad, el mal no es un obstáculo para la bondad de Dios. Leibniz argumenta que Dios permite el mal en función del libre arbitrio.

PALABRAS CLAVES: Bondad; Dios; hombre; libertad; Leibniz; mal.

The problem of evil: A reading from Leibniz's theodicy

ABSTRACT: The present essay aims to present the distinction between the types of evil in the thought of the philosopher Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). The reflection on evil is present in *Theodicy*, a kind of science, a doctrine of God's justice, that is, of both his wisdom and his goodness. Evil is divided into three dimensions: metaphysical, physical, and moral. According to Leibniz, metaphysical evil is the source and origin from which all other evils derive. According to him evil is not an obstacle to God's goodness. Leibniz argues that God permits evil as a function of the free will.

KEYWORDS: Goodness; God; man; freedom; Leibniz; evil.

1. Introducción

Todos los seres humanos, independientemente de su condición socioeconómica y cultural, se preguntan por la cuestión del mal, tal como se manifiesta en el mundo, bajo diversas formas. A la pregunta sobre su naturaleza, respondemos que el mal es legión, es decir, múltiple. Todo aquello que repugnamos y que, de una manera u otra, nos afecta negativamente es considerado como malo. Si tomamos en cuenta nuestros juicios y nuestra manera de pensar, podríamos decir que el ser humano, en su deseo de gozar de una plenitud de vida en su existencia, todavía no ha encontrado la razón de ser de todos estos fenómenos que padecemos en el universo, que cambian nuestra vida y nuestra percepción de la realidad.

A lo largo de la historia, la presencia del mal ha planteado muchos problemas filosóficos y teológicos respecto de su propia existencia y en cuanto a su identidad o al propio concepto. En el pensamiento de raíces judeocristianas, el mal se relacionaba con el mito de la caída de Adán y Eva e históricamente se ha vinculado también a la relación del ser humano con Dios y a la actuación de Dios como creador del universo. Desde Agustín de Hipona se había extendido la idea

de que el mal carecía de entidad ya que era la privación del bien y, por tanto, no tenía causa eficiente. El mal procedía de la propia naturaleza de lo creado, porque las criaturas son limitadas. El obispo de Hipona tenía la convicción de que, Dios omnipotente, siendo sumamente bueno, no permitiría en modo alguno que existiese algún mal en sus criaturas¹.

Según la escolástica, Dios podía haber creado un mundo mejor del que creó. Tomás de Aquino da tres razones por las cuales ha de existir el mal: la primera es que la perfección del todo exige que haya cosas que padezcan esa privación de bien, constitutiva del mal; la segunda, el bien de algo no puede llegar a término sin el mal de otra cosa; y la tercera, el mal hace resplandecer al bien, que será más recomendable y deseado en virtud, precisamente, del mal.

En la Filosofía Moderna, parece evidente que el tratamiento del problema admite un gran escenario de la ruptura con el Siglo de las Luces. La reflexión sobre el origen del mal encuentra dificultades al considerar dos aparentes incompatibilidades: entre la libertad del hombre y la naturaleza divina, por un lado; la bondad de Dios y la

¹ F. CLEMENTE, *Los filósofos medievales*, BAC, Madrid 1979, 445-446.

existencia del mal, por el otro. Así destaca sin ambigüedad Leibniz:

“Podemos distinguir dos dificultades: unas nacen de la libertad del hombre, que parece incompatible con la naturaleza divina y, sin embargo, la libertad se juzga necesaria para que el hombre pueda ser juzgado culpable y castigable; las otras corresponden a la conducta de Dios y parece que le hacen tomar demasiada parte en la existencia del mal, a pesar de que el hombre sea libre y participe también en ello”².

El postulado sobre el que Leibniz funda su pensamiento es el de la *armonía general*; una armonía pre-establecida desde la eternidad por un Ser de inteligencia y bondad infinitas³.

Así las cosas, Leibniz considera que Dios eligió el mejor mundo posible porque, si no hubiera elegido lo mejor, no habría producido ninguno, puesto que Dios actúa siempre conforme a la razón suprema. El intento de derivar todo ser de Dios obliga a buscar el mal en la naturaleza ideal de los seres humanos. Como las criaturas son limitadas esencialmente, es preci-

so considerar que existe una imperfección original en ellas antes del pecado, de donde se deduce que no pueden conocerlo todo y que pueden equivocarse y pecar.

En la historia de la filosofía occidental, el mal se ha analizado desde tres dimensiones distintas: el mal metafísico, el físico y el moral. Así también afirma Leibniz cuando dice que el mal se puede considerar metafísica, física y moralmente. Ninguno de estos males, según sostiene Leibniz, es querido por Dios, aunque los puede tolerar por varias razones. Dios es bueno y es *causa material* del mal que consiste en lo positivo, pero no *causa formal* de este.

Teodicea es un neologismo creado por Leibniz, que procede de la unión de dos términos griegos, θεός y δίκη, que significan *Dios* y *Justicia* respectivamente⁴. Más tarde, Immanuel Kant, compartiendo esta idea, define la *Teodicea* como una defensa de la sabiduría suprema del creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella. La cuestión central es: ¿tiene el mal carácter ontológico o por el contrario se limitaría simplemente a ser una carencia de bien? Es más, ¿cómo abordar el problema del mal en un mundo sufrido? En este ensayo, trataremos

² W. G. LEIBNIZ, *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, vol. 10, Comares, Granada 2012, 95.

³ *Ibid.*, 131-132.

⁴ *Ibid.*, XIII.

fundamentalmente de presentar la concepción del mal según Leibniz, subrayando la originalidad que este pone de relieve. Así, presentaremos con distinción los tres tipos de mal que desarrolla en su obra.

2. El mal metafísico

Las criaturas, las cosas creadas, son formas de ser subordinadas a la forma absoluta del ser de Dios. Algunas tienen mayor cantidad de ser que otras, por lo tanto, podemos pensar que las que tienen menos son alguna forma de mal. Pero eso solo sucede porque tomamos como criterio del mal y del bien nuestro propio interés. En realidad, algo es bueno cuando lo consideramos útil o conveniente para nosotros. Y malo si no creemos que nos convenga.

El mal metafísico se refiere tradicionalmente a la finitud y la contingencia humana, a la imperfección y falta de ordenación de todo lo que existe. Resalta el descontento e insatisfacción con la realidad humana, con la experiencia histórica y con el mundo en que vivimos. Conciérne sobre todo a la provisionalidad y fugacidad de los seres, un problema tanto lógico como existencial y que se concreta en la muerte, símbolo por antonomasia del mal físico.

Así las cosas, el mal metafísico es el principal mal y la causa de la existencia de los otros dos. Su origen como limitación o privación en la criatura corresponde a una línea de pensamiento cristiano que se encuentra en San Agustín, Santo Tomás y Descartes, principalmente. En efecto, tomando distancia de los Maniqueos, San Agustín sostiene que el mal no tiene dignidad ontológica. Es decir, nada de lo que existe en el mundo, incluso la acción humana mala, es realmente un mal positivo. Así pues, desde el punto de vista ontológico, el mal no tiene naturaleza propia, sino bien que nace en relación con el bien; en términos agustinianos: “No existe, en efecto, la naturaleza del mal; la pérdida del bien recibió el nombre del mal”⁵. Por lo tanto, todo lo que llamamos mal es en realidad una privación del bien. Es importante subrayar que, según Agustín, el mal metafísico o de imperfección consiste en que las criaturas son imperfectas, puesto que han sido extraídas de la nada, son creadas por Dios, y de hecho imperfectas.

Asimismo, el mal metafísico tiene, para Leibniz, una importancia fundamental sobre el mal moral y el mal físico y consiste generalmente en la imperfección de las

⁵ S. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, BAC, Madrid 2019, 700.

cosas, incluso de aquellas que no son inteligentes. El mal metafísico es el origen imperfecto, lo que impide que nos asemejemos a Dios: porque Dios no podía darle todo, sin hacer de ella un Dios. Entonces, hay una imperfección original en la criatura antes del pecado, ya que la criatura es limitada esencialmente, y de allí sigue que no puede saberlo todo y, consecuentemente, puede equivocarse y cometer otras faltas⁶.

Por lo tanto, el hombre no es un fin en sí, sino un medio para el esquema armonioso global y, consecuentemente, la felicidad humana no es objetivo del creador. Se puede resaltar que el mal metafísico consiste en la limitación e imperfección de las cosas creadas por Dios. La perfección es una realidad absoluta mientras que el defecto es privativo, proviene de la limitación y tiende a privaciones nuevas.

3. El mal físico

El mal físico plantea también un problema teórico y, al mismo tiempo, lo supera para entrar en el ámbito existencial: se presenta como dolor y sufrimiento, tanto de los animales como, sobre todo, del hombre. El sufrimiento inherente

a la vida humana es aquí el problema radical, objeto de la reflexión filosófica, pero, sobre todo, vivencia existencial omnipresente. Abruma la cantidad de sufrimiento acumulado en la historia, en la que se unen las catástrofes naturales, las enfermedades y el dolor causado por el hombre. Parece como si la misma evolución natural y el progreso no pudieran darse sin una buena dosis de sufrimiento. Esta perspectiva ha sido recogida por muchos que pretenden justificar la necesidad e inevitabilidad del sufrimiento. Pero siempre se ha suscitado el rechazo contra esta perspectiva globalizante y estoica, viendo en ella una estrategia reduccionista para neutralizar el mal, al funcionalizarlo.

La compasión, que no es lo mismo que lástima, es una reacción humana ante el dolor y un exponente de rechazo y de la no aceptación del mal físico. El sufrimiento es, por una parte, una fuente de las utopías humanas y, por otro lado, su antítesis más radical. Si la muerte es símbolo del sufrimiento y manifestación de la debilidad de la vida, también es la instancia que arroja sombras sobre los acontecimientos de la experiencia. El desgaste progresivo, corporal y espiritual, así como la precariedad y vulnerabilidad de la salud, constituyen dimen-

⁶ W. G. LEIBNIZ, *Ensayos de Teodicea*, 109.

siones fundamentales de la vida humana que nos recuerdan que nos acercamos progresivamente a la muerte. De esta forma, el sufrimiento es parte consustancial de la vida, sea cual sea el agente que lo genere. Ambos, el mal metafísico y físico, la finitud y contingencia de los seres mortales y el sufrimiento, se presentan frecuentemente unidos.

Así pues, como definido, los dolores, las enfermedades, los sufrimientos, las miserias, los males del espíritu y la muerte son males físicos. Hay que subrayar que, según Leibniz, la cuestión del mal físico tiene dificultades comunes con la del origen del mal metafísico. Desde la fe, podríamos sostener que los males físicos son consecuencia del pecado original, es decir, consecuencia del mal moral.

Leibniz, que dedica poco espacio al mal físico, lo define como lo que desagrada, contrapuesto al bien físico (el dolor, el sufrimiento, la incomodidad, etc.). Sus adversarios, Bayle entre otros, le critican que coopera con el mal físico, ya que podría haber hecho una creación mejor en la que hubiese menos sufrimiento. La respuesta de Leibniz es bastante clara y profunda:

“(…), y no quiere de una manera absoluta el mal físico o los sufrimientos; y es por esto por lo que

no existe predestinación absoluta a la condenación; y puede decirse del mal físico, que Dios lo quiere muchas veces como una pena debida por la culpa y con frecuencia también como un medio adecuado a un fin, es decir, para impedir males mayores o para obtener los mayores bienes. (...), y el mal sirve muchas veces para gozar más el bien, y algunas veces contribuye, además, a la consecución de una mayor perfección de quien lo sufre”⁷.

Es importante subrayar que Leibniz llega a una conclusión, según la cual, Dios quiere todo el bien en sí antecedentemente, quiere lo mejor consecuentemente como un fin, y quiere también lo indiferente y el mal físico algunas veces como medio.

Así pues, lo que podemos retener fundamentalmente de Leibniz es que el mal físico consiste en las enfermedades, los dolores, las injusticias y la muerte. Estos tienen sentido, como castigo o como corrección. Aquí, como lo hemos visto, Leibniz hace observar claramente que Dios no quiere de una manera absoluta (sino que de una cierta manera) el mal físico o los sufrimientos; por eso no existe predestinación absoluta a la condenación, y puede decirse del mal

⁷ *Ibid.*, 111.

físico que Dios lo quiere muchas veces como una pena debida a la culpa y como un medio adecuado a un fin.

4. El mal moral

El problema del mal moral se pone en conexión con la libertad y con la responsabilidad del hombre. En efecto, el mal es el resultado de las acciones humanas, la injusticia y la opresión. Surge así el problema de la maldad como atributo humano y, a veces, también divino. Y con él, la conciencia del pecado y de la culpa y el ansia de justicia y de perdón como contrapartida. El mal moral está en relación directa con el problema del sentido de la vida y tiene consecuencias inmediatas para la ética, la religión y la filosofía de la historia⁸.

Agustín interpreta el mal moral como pecado. Desde la fe, el mal moral no puede ser considerado como defecto de la razón o una consecuencia del mal uso de la misma, sino más bien de un resultado de nuestra voluntad malvada. Es la desviación de nuestra voluntad, originalmente orientada hacia el bien, que nos conduce ha-

cia el mal. Agustín considera este mal como *pecado original*.

Los presupuestos del mal moral parten de que al ser Dios omnipotente puede prever las acciones e impedir las; sin embargo, las permite. Para resolver este problema, Leibniz describe la predeterminación interna de la libertad y desde allí establece la conducta que se deja llevar o por las motivaciones afectivas o por las ideas claras y distintas. Una conducta según la razón es la que corresponde a la libertad, mientras que el comportamiento afectivo y desorganizado tiene como consecuencia al mal moral. Parece centrar la cuestión del pecado original, motivo de la corrupción del hombre. Nos podríamos preguntar si es Dios quien permite el mal moral. A esta pregunta responde Leibniz: "(...) únicamente quiere (Dios) permitir el mal moral a título de *sine qua non* o de necesidad hipotética, y que lo une con lo mejor"⁹. Al fin y al cabo, es necesario que el mal sea posible, pero es contingente que sea actual. La perfecta armonía del universo termina paradójicamente haciendo hablar a Leibniz sobre la posibilidad de considerar el mal como bien:

"Así pues, al perderse casi en la nada la parte del universo que

⁸ H. MICHEL, *La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal*, Encuentro, Madrid 2013, 19.

⁹ W. G. LEIBNIZ, *Ensayos de Teodicea*, 112.

conocemos en comparación con lo que nos es desconocido, y que sin embargo tenemos motivos para admitir, y al estar en este casi-nada todos los males que se nos pueden reprochar, es posible que todos los males no sean más que un casi-nada en comparación con los bienes que hay en el universo”¹⁰.

Leibniz observa bien que Dios no quiere en absoluto el mal moral. Está claro que, para él, el mal moral consiste en los pecados y crímenes de los hombres. El mal es solo carencia de bien, por lo que predomina el bien y la victoria final será de bien. Sin embargo, Dios permite el pecado – el mal moral – en tanto que no se opone a la regla de lo mejor. Solo quiere el mal moral como condición *sine qua non*, es decir, como necesidad hipotética. Dios es la causa de lo material del mal, que consiste en lo positivo, pero no de lo formal, que consiste en la privación.

Con respecto al pecado o al mal moral, por mucho que ocurra varias veces y bajo distintas formas, no es esto lo que le convierte en objeto suficiente de la voluntad divina, o en un objeto legítimo de una voluntad creada. Asimismo, Leibniz subraya que la regla que dice que *no hay que hacer el mal para*

que se produzca el bien, y que incluso prohíbe la permisión de un mal moral para obtener un bien físico, lejos de ser violada, se confirma y se muestra su origen y su sentido. A partir aquí Leibniz ve la necesidad, como lo hemos mostrado más arriba, de concluir que Dios quiere todo el bien en sí *antecedentemente*, lo mejor *consecuentemente* como un fin, lo indiferente y el mal físico algunas veces como un *medio*; pero que únicamente quiere permitir el mal moral a título de *sine qua non* o de necesidad hipotética, y que lo une con lo mejor. Esto es así porque, afirma a continuación, la *voluntad consecuente* de Dios, que tiene el pecado por objeto, únicamente es *permissiva*. Es bueno considerar también que el mal moral es un mal tan grande únicamente porque es una fuente de males físicos y porque se encuentra en una de las criaturas más poderosas y capaces de hacerlo.

5. A modo de conclusión

En este ensayo hemos tratado de presentar la concepción del mal según Leibniz, poniendo de relieve la originalidad de su postura en el triple desarrollo y distinción del mal: metafísico, físico y moral. En efecto, lo que es propio de Leibniz es justificar este mundo como el mejor de los mundos partiendo de

¹⁰ *Ibid.*, 109.

los mundos posibles que había en el entendimiento de Dios, de los cuales Dios escoge el mejor. Así pues, buscando una justificación considera la existencia de tres tipos de males: el *mal metafísico* que consiste en la simple imperfección, el *mal físico* en el sufrimiento y el *mal moral* en el pecado.

El pensamiento de Leibniz sigue a la tradición medieval en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, el mal puede considerarse en sí mismo como una privación (privación del bien); en consecuencia, no tiene una causa eficiente, sino más bien deficiente.

En segundo lugar, hemos de reconocer que Dios no quiere de ningún modo el mal moral, sino que solamente lo permite como una gran consecuencia de su tendencia general al bien; el mal físico, en cambio, es querido por Dios hipotéticamente, es decir, como medio para impedir mayores males o para obtener mayores bienes.

Al mal físico y al mal moral, se agrega una tercera especie, el mal metafísico, sinónimo de imperfección. Dios no podría haberle dado todo a la criatura; no puede existir un Dios fuera de Dios mismo. Así pues, la ha creado finita y en esa finitud radica la posibilidad del error y del mal. El origen último del mal tiene, por lo tanto, un ca-

rácter metafísico. Asimismo, no es de extrañar ver a Leibniz afirmar que los males metafísicos y físicos, como las imperfecciones en las cosas y los males de pena en las personas, algunas veces llegan a ser bienes subsidiarios, como medios para bienes mayores.

De lo que precede, surge una cuestión importante: ¿cómo exculpar a Dios de la responsabilidad del mal?, pues ha sido Él quien creó el mundo dando existencia a cosas limitadas e imperfectas. Leibniz intenta dar una respuesta convincente a esta objeción. Así pues, recuerda que la existencia es mejor que la no existencia y distingue dos momentos en la voluntad divina: *antecedentemente*, Dios quiso simplemente el bien, la imperfección de la criatura no depende de su elección sino de la esencia ideal de la misma; luego, *consiguientemente*, dada la decisión de crear, quiere lo mejor posible. Si Dios hubiera escogido lo que no fuera mejor absolutamente y en conjunto, resultaría un mal mayor que todos los males particulares que pudiesen impedirse por este medio; así, resultaría negada la sabiduría o la bondad divina.

La voluntad consiste en la inclinación a hacer una cosa en proporción al bien que se encierra. Dios tiende a todo bien en tanto que bien, o sea, tiene voluntad ante-

cedente. Pero esta voluntad, que lo inclina a santificar y salvar a todos los hombres, a excluir el pecado y a impedir la condenación, es eficaz, llega al último esfuerzo gracias a la voluntad consecuente, porque respecto de ella jamás deja de hacerse lo que se quiere, cuando se puede.

Si conociéramos la ciudad de Dios, sabríamos que es el Estado más perfecto que puede imaginarse; que la virtud y la felicidad reinan en ella hasta donde es posible, conforme a las leyes de lo mejor; que el pecado y la desgracia no son allí casi nada en comparación con el bien y que incluso sirven a los mayores bienes. Pero puesto que ha permitido el vacío, es preciso que el orden del universo que ha encontrado preferible lo exija así, que no es posible hacerlo mejor. La permisión del mal procede de una especie de necesidad moral: Dios está obligado a ello por su sabiduría y por su bondad.

Frente a la objeción de Pierre Bayle, que considera que el ser humano es malo y desgraciado, que por todas las partes hay prisiones y hospitales, que la historia no es más que una colección de crímenes e infortunios del género hu-

mano, Leibniz sostiene que lo mismo que hay incomparablemente más bien que mal en la vida de las personas, y que hay incomparablemente más cosas que prisiones, es un defecto de los historiadores interesarse más por el mal que por el bien. Por último, conforme hemos presentado en este ensayo, con su *Teodicea*, Leibniz intenta superar la lógica de la *felix culpa* que considera que Dios permite el pecado de Adán en la prosecución de un bien mayor. Así pues, Leibniz plantea una imperfección inherente a lo creado como el origen de todo mal, sin que Dios sea el culpable de ello.

Una buena comprensión del pensamiento de Leibniz sobre el problema del mal nos puede servir de gran ayuda en estos días en que hemos vivido y seguimos haciendo experiencia de la enfermedad y de la muerte, consecuencias de la pandemia de la Covid-19. La *Teodicea* de Leibniz puede ayudar a vivir con paz y serenidad, a pesar de todas las preguntas que seguimos planteando, en medio de este fenómeno mundial que ha causado un daño irreparable y, sobre todo, corregir nuestra imagen de Dios como responsable de todos estos males que acontecen en el mundo. ■

Pensamiento poliamoroso, terror monógamo: la defensa de la pareja tradicional desde coordenadas cristianas

Víctor Núñez Díaz

Estudiante de Filosofía y Política - Universidad Autónoma de Madrid

E-mail: victornunezdiaz05@gmail.com

Recibido: 18 de abril de 2021

Aceptado: 27 de mayo de 2021

RESUMEN: Los nuevos modelos de relaciones afectivas, cultivados al calor de la tendencia postmoderna consistente en resignificar las prácticas sociales heredadas, han venido promoviendo la popularización del “poliamor”. Frente a los planteamientos que pretenden desjerarquizar y ampliar el marco de las relaciones de pareja, se ofrece aquí una sucinta revisión de la concepción cristiana del Amor, para sostener que la vivencia trascendente cristiana de los afectos humanos suministra una experiencia más plena y significativa del amor que la que encierran las concepciones poliamorosas.

PALABRAS CLAVE: Amor; poliamor; sentido; monogamia; institución; mercantilización; vínculos.

Polyamorous thinking, monogamous terror: The defense of the traditional couple from Christian coordinates

ABSTRACT: The new models of affective relationships, cultivated in the heat of the postmodern tendency to resignify inherited social practices, have been promoting the popularization of “polyamory”. In the face of approaches that seek to de-hierarchize and broaden the framework of couple relationships, a brief review of the Christian conception of Love is offered here, in order to argue that the transcendent Christian experience of human affections provides a fuller and more meaningful experience of love than that contained in polyamorous conceptions.

KEYWORDS: Love; polyamory; meaning; monogamy; institution; commodification; bonds.

1. Introducción

¿Muere el amor con nosotros? ¿Se diluye en oscuras eternidades e infinitudes cuando ya no estamos, cuando ya nadie nos recuerda? Resulta difícil de creer. Y por “difícil” no se pretende decir, como le afean los incrédulos a los teístas, que nuestra creencia en una realidad que excede nuestra vida terrena sea una simple proyección de nuestra incapacidad para asumir la violenta realidad de la muerte. Dejó dicho Miguel de Unamuno que el hecho de que el hombre busque “señales” representa ya una señal en sí misma¹.

El hombre en tanto que *animal que puede ir más allá* parece requerir, casi de forma lógica, un llamamiento a mantenerse siempre vivo, siempre amado. Parece intolerable que una fuerza tan formidable y singular, una pasión de tal envergadura que realmente aconteció, no pase de ser un tímido suspiro que se perderá por siempre entre ilimitadas *constelaciones que se inflaman y se extinguen sin cesar y según medida*. ¿Cómo no tener el convencimiento de que el poso del amor del hombre hay que buscarlo fuera, en un no-lugar donde es la corrupción de la ma-

teria la verdadera ficción? No es de ingenuos ni propio de supersticiosos sostener que las pasiones han de sobrevivir a la irrelevancia, o pensar que el hombre no se resiste a morir, sino que no muere. El Amor, asentado sobre el fundamento de la divinidad, se expone aquí, sería la prueba definitiva de tal hecho.

2. El Amor como sentido y el sentido del Amor

El Amor es, en el plano más existencial, aquello que dota de sentido a la vida humana. El Catecismo de la Iglesia Católica declara que “El amor es la vocación fundamental e innata de todo ser humano”²; en otras palabras, toda vida humana encuentra su sentido, ante todo, en el amor. De tal suerte que sería nuestra vivencia de esta fuerza inagotable lo que permitiría resolver la aporía del absurdo que plantean los existencialistas, haciéndonos preguntar de lo divino y habilitándonos para la trascendencia. ¿Cómo dar cuenta si no de esa *dignísima indignidad*³ que es la condena a muerte desde el nacimiento para quien vivió y

² CEC, n. 2392.

³ Uso aquí la expresión empleada por J. GOMÁ, *Dignidad*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2019.

¹ M. DE UNAMUNO, *Diario íntimo*, Alianza, Madrid 2011, 56.

amó? Añado a la anterior una segunda tesis. Y es que, para que el amor pueda dotar de significación a la vida humana, él mismo debe estar a su vez dotado de sentido. Esto es, resulta ridículo pensar que puede ser reducido –como argumentan los materialistas radicales– a una sencilla y precaria reacción química. Igualmente, tampoco puede degradarse y acotarse al “mito del amor romántico”, constructo socialmente instituido, como pregonan feministas y demás tardomodernos.

Dicho de otro modo, para que el amor pueda cumplir la función que le atribuimos los cristianos, este requiere de una fundamentación trascendente. Es decir, presupongo, en la línea cristiana, que el amor es una potencia sobrenatural. Para los alérgicos a las remembranzas teológicas, puede recurrirse a la conceptualización de laicos como el sociólogo Zygmunt Bauman: “El amor está muy cercano a la trascendencia [...]. El amor es una red arrojada sobre la eternidad”⁴. Aquí nuestra argumentación no dista demasiado de la del platonismo. Podemos figurarnos que existe un arquetipo que definiría el amor perfecto,

que tendría los atributos, entre otros, de ser eterno, ilimitado, incondicional, gratuito, categórico. Y que este amor sólo encuentra su realización y máxima expresión en el amor divino. El Catecismo habla de una “alianza” sellada por Dios⁵, así como la amada del Cantar de los Cantares se refiere al amor como un “sello” impreso en el corazón (Ct 8, 6). Para no dejar lugar a dudas de que el Amor reside en el núcleo esencial de la fe cristiana, podemos referirnos, por último, al consabido ministerio de Jesús cuando explicó que los mandamientos de la Ley pueden reducirse fundamentalmente a dos: amar a Dios y amar al prójimo como a uno mismo (Mt 22, 34-40).

Benedicto XVI expuso una tesis similar en su carta encíclica *Deus caritas est*⁶: las distintas formas o modalidades de amor tendrían una unidad subyacente que las remite y las referencia al amor originario que es el amor de Dios por sus criaturas, del que todas participan. Sostiene Benedicto que el amor “arranca al hombre de la limitación de su existencia”, pues “promete infinitud, eternidad, una realidad más grande”, y le habilita para una “comuni3n con

⁴ Z. BAUMAN, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2006, 21, 25.

⁵ CEC, n. 2364.

⁶ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, carta encíclica sobre el amor cristiano, Roma 2009, n. 1-18.

la divinidad". Ahora bien, dice el Papa, para que el amor pueda desempeñar realmente su función de trascendencia, se necesita que ese amor sea de alguna forma domesticado, "purificado" –del *eros* al ágape, y de ahí a la *caridad*–. Tiene que incluir la renuncia para evitar la degradación y estar completo, un sacrificio que implica exclusividad y vocación de permanencia y de carácter definitivo.

Así, puede decirse que las distintas formulaciones mundanas que adopta el amor, –paternofamiliar, conyugal y de amistad sucesivamente– no serían sino sucesivas gradaciones con variables grados de intensidad, o incluso "sublimaciones", del amor divino primigenio. En la línea de Ratzinger, podemos sostener que "el modo de amar a Dios se convierte en la medida del amor humano"⁷. En consecuencia, cuanto más se aproxime nuestra experiencia del amor a su versión más ideal, más plena y satisfactoria será. El Catecismo estipula, como lo hace el Papa emérito, que, de entre las múltiples expresiones del amor, aquel que se da entre un varón y una mujer constituye el paradigma del amor más elevado. "La unión del hombre y de la mujer en el matrimonio es una manera de imitar en

la carne la generosidad y la fecundidad del Creador"⁸.

En síntesis, toda forma de amor humano no es sino una imagen del amor divino, en el cual todas esas expresiones se encuentran, pues amando y siendo amado el hombre se hace semejante a Dios. Pero es en esa relación de íntima entrega, de fiel compromiso y de vocación eterna que se da en el amor entre un varón y su mujer donde se realiza más significativa y plenamente el amor proveniente de Dios. La unidad que vincula a todas las formas de amor y que las conduce a su plenitud en el matrimonio queda también declarada en las Escrituras: "Abandonará el varón a su padre y a su madre, se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne" (Gn 2, 24). Para poner el broche a la caracterización cristiana del amor, estas palabras del escritor Juan Manuel de Prada:

"El amor sólo es grande y duradero en la medida en que lo nutren las decepciones y dolores sembrados sobre su camino. Desconocer lo que hay de positivo y fecundo en el dolor es la tara principal de esta época delicuescente que nos ha tocado vivir. [...] El único amor que nos deja saciados es el que vive para dar-

⁷ *Ibid.*, n. 11.

⁸ CCE, n. 2335.

se. Pero vivir para darse, sacrificarse por otra persona [...] sólo es posible cuando el amor humano se conjuga y amalgama con el amor eterno. [...] El auténtico amor no confunde al amado con Dios, pero no lo separa nunca de Dios”⁹.

A partir de todo lo dicho más arriba, avancemos al siguiente punto: en modo alguno puede considerarse que la “anarquía relacional” que el *poliamor* propone, y que precisamente *deconstruye* estas jerarquías, esté capacitado para satisfacer las exigencias del amor auténtico tal y como se han expuesto.

En efecto, los partidarios del poliamor defienden, en esencia, una “des-jerarquización de las relaciones”, lo cual supone despojar al amor tradicionalmente entendido en el marco de la pareja monógama de su carácter privilegiado en el espectro de relaciones afectivas posibles. Argumentan quienes defienden las relaciones poliamorosas y las abiertas que la monogamia constituye un “sistema opresor”, y que modela nuestras identidades emplazándonos a adoptar por defecto un modo de relacionarnos que exige exclusivi-

dad y supremacismo emocional, impidiéndonos de esta forma vivir relaciones más *sanas*¹⁰.

Frente a quienes postulan que el poliamor no se opone al amor, sino que lo amplía y enriquece al expandir el marco en que aquel puede desarrollarse, los cristianos no podemos por menos de plantear que una relación (sexo)afectiva que prescinde de los atributos del amor más arriba definido como pleno no tendrá potencialidad para colmar las aspiraciones humanas de ese amor sin medida. El poliamor (y mucho menos las relaciones abiertas, o directamente los encuentros sexuales casuales), con su propuesta de establecer “alianzas puntuales” sin mayores pretensiones, lejos de aparecernos como una vivencia *distinta* del amor, se nos muestra como una experiencia deslavazada e incompleta de un amor auténtico.

3. El Amor y el Mercado

No es válida, sin más, la argumentación empleada muchas veces tanto desde la órbita conservadora como desde la izquierdista más tradicional, según la cual el

⁹ J. M. DE PRADA, “El amor”, *Lágrimas en la lluvia* (2011), <https://www.youtube.com/watch?v=aLiFDC-BEMM&feature=youtu.be>.

¹⁰ B. VASALLO, *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*, La Oveja Roja, Madrid 2018.

hecho de que ciertos elementos de un programa político coincidiesen en lo sustancial con el programa de, pongamos, una gran multinacional, los desacreditaría automáticamente. En este sentido, la discusión acerca de la actualidad de tendencias afectivas alternativas no concluiría sin más al señalar que estas corren paralelas a ciertos valores de flexibilidad, inmediatez, intercambiabilidad e incertidumbre promocionados por el capitalismo tardío. Ahora bien, sí debería darnos que pensar este hecho, al menos en la medida en que nos preguntemos a qué puede deberse el éxito reciente de esta revisión en la naturaleza de los afectos.

Tal revisión, bajo las coordenadas conceptuales que se adoptan aquí, puede verse como una expresión de la *renuncia a la renuncia* que tan vigorosamente se consagra en tantos ámbitos de la sociedad contemporánea. Es decir, pese a todas las elaboraciones teóricas destinadas a mostrarla como una acción emancipadora que permite evitar las “violencias” ejercidas a través de la “normatividad” relacional, resulta difícil no contemplar la propuesta de ampliación del espectro relacional como un ejercicio de aquiescencia con las lógicas afectivas que promueve el capitalismo tardío. Retomando

a Bauman y su *Amor Líquido*: una vez que el desarrollo de las fuerzas productivas ha transformado los patrones de sociabilidad haciendo imposibles las relaciones duraderas, estables, intensas, se dota de un discurso destinado a hacer odiosos valores como el compromiso, la dependencia mutua, el sacrificio de la gratificación sexual o la renuncia a la satisfacción inmediata.

Advirtió perspicazmente Bauman que existe una dialéctica de solución siempre insatisfactoria entre seguridad y libertad, entre comunidad e individualidad, entre pertenencia e independencia. Los partidarios de nuevos modelos relacionales estarían buscando la “cuadratura del círculo”: discursivamente, la liberación de las ataduras de las comunidades de adscripción forzosa es lo predominante, pero el anhelo de seguridad no desaparece, no queda erradicada la pretensión de “echar amarras” que proporcionaban las relaciones tradicionales (una firmeza, firmeza, fiabilidad, persistencia e indisolubilidad que no puede lograrse con las relaciones electivas –por “afinidad”– por las que se sustituyen).

“Las relaciones tradicionales, sigue Bauman, transmiten simultáneamente los placeres de la unión

y los horrores del encierro”¹¹. La incertidumbre, la confusión, la transitoriedad y la precariedad, males inasumibles para un hombre que necesita integrar sus experiencias dentro de un marco narrativo coherente sobre su propia vida, hacen que se siga suspirando por la calidez que suministra el hábito de la pareja íntima. Ahora bien, se pretende que estas relaciones se queden con la parte atractiva de la relación afectiva al tiempo que se desprenden de lo que parece una “atadura” sin sentido. Es por eso, como explica el filósofo polaco, que los vínculos humanos pasan a describirse a través de los discursos económicos, mercantilizándose los afectos para poder expresarse en la lógica de coste-beneficio, y sustituyéndose progresivamente las “relaciones” humanas por “conexiones” (mucho más superficiales y sujetas a la posibilidad de una interrupción a voluntad y en función de las fluctuaciones de la demanda).

Podemos compartir, a rasgos generales, la crítica que se despliega en *Amor líquido* hacia el modo como ha permeado el léxico consumista en las relaciones amorosas, pues el resultado no es sino el de una desvirtuación de un amor que es forzado a ajustarse a

dinámicas que le son ajenas, y el de una pauperización, en consonancia, de la experiencia amorosa. No obstante, puede irse más lejos de lo que plantea Bauman: el problema radica no sólo en enfocar el amor como un ejercicio de consumo, sino en la denostación del sacrificio mismo. Es decir, embarcarse en una relación que requiere una atención intensa hacia el otro, una apertura que conlleva la exposición de nuestra vulnerabilidad y la pérdida del control y la independencia absolutos, un compromiso duradero que necesita de involucrarse activamente y de renunciar a otras aventuras amorosas, no compensa en términos de coste-beneficio. Pero no lo hace porque el sacrificio en sí mismo ya no tiene sentido para la mentalidad contemporánea.

4. Un sacrificio ininteligible

Este punto nos devuelve, en cierto modo, a la argumentación inicial: en la medida en que no hay un relato de basamento trascendente que pueda ofrecer un significado al sacrificio (a saber, que nos ayude a verlo como un ejercicio de sacralización consistente en hacer renuncias para lograr un bien mayor) este no podrá salir a cuenta, y será, por tanto, rechazado. ¿Por qué habría uno de poner diques a

¹¹ Z. BAUMAN, *Amor líquido*, 12.

su soberana y libre voluntad, si de lo que se trata en este mundo es de maximizar el placer al tiempo que se minimiza el sufrimiento?

El filósofo Byung-Chul Han da cuenta de esta evitación del dolor a toda costa mediante la caracterización de nuestro tiempo como una “sociedad paliativa”. Esto es, el marco social neoliberal, que no puede tolerar la perturbación y el estremecimiento que suscita el dolor, suministra y promueve toda una serie de analgésicos destinados a acallar la experiencia significativa del sufrimiento. Esta “fobia al dolor” permea en todas las formas de la vida social y hace que el sufrimiento sea concebido como algo plenamente a erradicar, de tal suerte que, dice Han, “olvidamos que el dolor purifica, que opera una catarsis”. La “cultura de la complacencia”, sin embargo, impide toda posibilidad de extraer lecciones vitales del sufrimiento y el sacrificio¹².

Alasdair MacIntyre explica bien la lógica precedente: solo si presuponemos una “esencia del hombre” y “alguna interpretación del *telos* humano”¹³ podemos dar sentido a

nuestras prácticas sociales. Es decir, solo si “existe un *telos* que trascienda los bienes limitados de las prácticas y constituya el bien de la vida humana completa” pueden nuestras acciones morales tener una razón de ser. Si no somos capaces de ordenar y jerarquizar nuestros bienes, dice MacIntyre, ¿cómo podemos, por ejemplo, justificar el postergar la satisfacción de alguno de nuestros deseos?¹⁴ Se refiere el teórico expresamente a la virtud de la *castidad*. Y es que, para MacIntyre, cuando pervive un lenguaje ético, pero no el contexto social que lo enmarcaba y lo hacía inteligible, aquel se nos aparece como una suerte de tabú incomprensible y arcaico, y por lo tanto, despreciable. “Cualquier concepto de la castidad [...] en un mundo que ya no está informado ni por los valores aristotélicos ni por los bíblicos, tendrá muy escaso sentido para los partidarios de la cultura dominante”¹⁵.

Aceptando, en cualquier caso, que la configuración de las relaciones sociales juega en nuestra contra, no se deduce, empero, que debamos de acatar esta transformación en la lógica de los afectos de forma complaciente, y mucho menos proponer el poliamor como nue-

¹² B. CHUL HAN, “Pensamos que el dolor es de débiles. Y nos equivocamos”, *El País* (17 de abril de 2021).

¹³ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 2019, 76.

¹⁴ *Ibid.*, 251.

¹⁵ *Ibid.*, 285.

vo paradigma relacional (avanzando así hacia lo que algunos han sugerido como “polinormatividad”). Tal y como señala Ezra Pound, “*tradición* no significa ataduras que nos ligen al pasado, sino algo bello que se mantiene inmune al circuito dinero-mercancía-dinero”¹⁶. Justamente en este sentido puede considerarse que es sensato y pertinente hacer un llamado a la conservación de la institución de la monogamia y la pareja tradicional, como contrapeso de raigambre humanista-transcendental y natural frente a la desvirtuación de los afectos que se deriva de la aplicación de las lógicas y el lenguaje liberal-mercantil a las relaciones amorosas.

5. Monogamia construida y poligamia natural

Y es que, si algo juega en nuestra contra al defender la monogamia, esa es la propia biología. Como está ampliamente aceptado en la comunidad científica, la inclinación natural del ser humano es hacia la poligamia. Tal y como explican los paleoantropólogos y los estudiosos de la biología evolutiva, machos y hembras humanos están orientados genéticamente

hacia la variedad sexual, dado que esta constituye una estrategia adaptativa que permite maximizar las probabilidades de la fecundación, así como la multiplicación de posibilidades de encontrar una pareja sexual con mejor dotación genética que genere una descendencia mejor adaptada¹⁷. Que la biología humana tiende de forma natural a la poligamia lo acreditan datos como los que muestran que sólo un 10% de mamíferos son “monógamos sociales”. Asimismo, aproximadamente el 90% de las culturas humanas estudiadas son polígamas¹⁸.

Huelga decir que del hecho de que algo sea o no natural no se deduce, en ningún caso, la deseabilidad o la factibilidad de una determinada práctica humana culturalmente consagrada. Es decir, del hecho de que la monogamia no sea natural no se sigue que esta nos sea necesariamente ajena o inabarcable. Y tampoco hay contradicción, como argumentan algunos, en la defensa conservadora de la pareja tradicional invocando a la “naturaleza

¹⁶ E. POUND, *Ensayos literarios*, Tajarar, Santiago de Chile 2018.

¹⁷ E. PUNSET, “La monogamia no es natural”, *Redes* (2007), <https://www.rtve.es/alacarta/videos/redes/redes-monogamia-no-natural/442269/>

¹⁸ E. FERNÁNDEZ-DUQUE, “De amor, monogamia y monos”, *TEDxRiodelaPlata* (2013), <https://www.youtube.com/watch?v=2fjCmhkOY9E>

humana". Generalmente, cuando nos referimos a la "naturaleza" como fuerza superior en la que están inscritas una serie de notas invariables de nuestro carácter y conducta no estamos hablando del plano biológico. Por el contrario, la apelación a la naturaleza del hombre se hace ya concibiendo a este en tanto que animal trascendente, o sea, considerándolo ya como un animal cultural, lingüístico, social, y demás atributos que generalmente se han asignado a la definición ontológica de lo humano.

¿No podría decirse que, precisamente, uno de los rasgos diferenciales del hombre es el de ser capaz, en la medida de sus posibilidades, de contradecir sus inclinaciones fisiológicas, de dotarse de una "segunda naturaleza" que le permita emanciparse de la servidumbre inconsciente a las leyes genéticas que determinan radicalmente al resto de seres vivos? Es conveniente en este punto traer a colación la caracterización del *anthropos* por parte de Ernst Cassirer, que veía en la capacidad de suspender la respuesta inmediata al estímulo ambiental el rasgo más distintivo del ser humano. A saber, la cultura ejercería una labor de mediación simbólica que nos

faculta para una relación más indirecta y libre con la naturaleza¹⁹.

Por ello, cabe sostener que la postura verdaderamente incoherente sería la de aquellas cosmovisiones postmodernas que, al tiempo que problematizan la legitimación de dispositivos culturalmente contruidos por medio de la invocación de su carácter supuestamente *natural*, cargan contra la monogamia acusándola de ser antinatural (y, de esta forma, contraria y tácitamente, defendiendo que la poligamia sería netamente "natural").

En síntesis, referirnos a la ausencia de un gen monógamo en los homínidos no niega sin más el sentido de la relación de pareja exclusiva. Es cierto, empero, que nos fuerza a explicar cómo es que la monogamia se ha convertido en una práctica normativa si no estábamos biológicamente inclinados a ella (y si, además, está mayoritariamente ausente en las sociedades humanas). O sea, es necesario preguntarse si los factores ecológicos y antropológicos que dieron pie al surgimiento de la monogamia siguen vigentes hoy para justificar su pervivencia.

¹⁹ E. CASSIRER, *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*, FCE, México D.F. 2018.

Siendo estrictos, puede decirse que los condicionantes originarios de la monogamia no se aplican a las sociedades contemporáneas, que han encontrado métodos alternativos para afrontar la problemática social a la que la institución respondía. Este es, de hecho, el argumento de quienes sostienen que carece de todo sentido seguir siendo monógamo hoy²⁰. En efecto, las consecuencias beneficiosas que promovía la pareja exclusiva parecen haber quedado superadas hoy, tal como eran las ventajas adaptativas que se derivaban de garantizar una protección mejorada de la descendencia, asegurarse con mayor facilidad una hembra, evitar enfermedades de transmisión sexual, permitir una concentración de la herencia económica, disminuir la competitividad sexual (que a su vez disminuye significativamente los problemas sociales asociados a la violencia) y promover una maximización de la eficiencia, con la mejora de la planificación a largo plazo, el incremento de la productividad económica por medio de la división del trabajo, y

un mayor rendimiento en la inversión de esfuerzos económicos en los hijos²¹.

Pese a todo lo anterior, puede argumentarse que podemos recurrir al menos a dos tipos de razones según las cuales estamos capacitados para afirmar que la conservación de la institución monógama es deseable y pertinente. Y lo es, tal y como apuntan conservadores y comunitaristas, en la misma medida que tiene sentido conservar tantas otras tradiciones. Por un lado, la tradición, entendida como una inscripción de las vidas humanas individuales en un marco social e histórico más amplio que suministra una continuidad a la comunidad política, tiene la funcionalidad social cifrada en constituir una *red de apoyo, y servir a modo de hogar y refugio*, lo cual aporta una predictibilidad y una estabilidad en la conceptualización de nuestra conducta y la de los demás que hace posible una vida dotada de sentido. Tal es la concepción de las instituciones del antropólogo Arnold Gehlen: las instituciones (y toma como

²⁰ M. AYUSO, "Las razones por las que somos monógamos (y por qué en breve todos seremos infieles)", *El Confidencial* (2016), https://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2016-04-21/las-razones-por-las-que-somos-monogamos-y-por-que-en-breve-todos-seremos-infieles_1187001/

²¹ B. EDGAR, "Ventajas evolutivas de la monogamia", *Investigación y Ciencia* (2014), <https://www.investigacionyciencia.es/revistas/investigacion-y-ciencia/evolucion-la-saga-humana-612/ventajas-evolutivas-de-la-monogamia-12540>

ejemplo, específicamente, el matrimonio) no son sino “modelos conductuales” de seguimiento forzoso cristalizados socialmente, prácticas cronificadas que permiten solventar la radical insuficiencia de los individuos para contemplar toda la información social relevante, aportando así a los sujetos seguridad, certidumbre y previsibilidad para conducir sus vidas²². Por otro lado, las tradiciones, en tanto que permiten una identificación común con prácticas y hábitos compartidos, tienen el efecto de promover la vinculación entre las personas y generar un sentido de pertenencia, crucial para configurar la identidad de los individuos.

Algunos hallazgos científicos acreditan estas tesis. J. D. Unwin identificó una relación positiva entre las restricciones a la sexualidad (en particular, la castidad prenupcial y la monogamia absoluta) y episodios de mayor florecimiento cultural. Quedó igualmente demostrada por parte de Mary Eberstadt la relación inversa que se daba entre permitir una mayor libertad sexual y una tendencia creciente a la disolución de familias con continuidad temporal, lo cual tiene

repercusiones psicológicas muy negativas²³.

6. Conclusión

En conclusión, cuando nos despojamos de una práctica histórica invocando la libertad, las más de las veces sucede que no sólo no obtenemos finalmente una verdadera libertad (a lo sumo, un sucedáneo individualista y desarraigado), sino que, además, perdemos la funcionalidad social (e individual) que la institución desempeñaba. Perseguimos “un sueño de felicidad sin ataduras”, pero, como recuerda Bauman, y como se ha defendido con relación a la institución de la monogamia, estas ataduras tal vez no consistían simplemente en restricciones arbitrarias, desfasadas y superadas, sino en “logros del ingenio cultural” destinados a hacer más plenas y significativas las relaciones humanas.

Si se juzga que la monogamia, como institución y práctica, representa un “sistema opresor”, en la medida en que invisibiliza otras opciones afectivas igualmente válidas, se ha sostenido que una vi-

²² A. GEHLEN, *Antropología filosófica*, Paidós, Barcelona 1993, 88-92.

²³ K. DURSTON, “Why Sexual Morality May be Far More Important than You Ever Thought”, *Thoughts about God, Truth and Beauty* (2020), <https://www.kirkdurston.com/blog/unwin>

venia significativa y acorde con la naturaleza trascendente del amor nos lleva a descartar la práctica del poliamor. Las relaciones poliamorosas, así como las relaciones abiertas y la liberación sexual plena responden a una incapacidad para asumir el sacrificio que implica un vínculo basado en la exclusividad, que es a su vez lo que purifica y dignifica el amor entre los sexos y lo eleva a cotas más altas. Se ha buscado demostrar, pues, que la pareja monógama debe ser conservada de acuerdo con una comprensión cristiana del amor,

pese a las insatisfacciones que pudiese generar en la vida sentimental de los sujetos. Acaso estas puedan ser solventadas por medio de una ampliación de su significado, para que así la monogamia social no quede adscrita a un modelo relacional muy restringido que impida a muchos verse interpelados por ella. En resumen, puede concederse *una deconstrucción metódica*, pero siempre para volver a construir. Y la monogamia ha servido a modo de piedra angular sobre la que edificar un amor con vocación de eternidad. ■

TEOLOGÍA CON ALMA BÍBLICA

Miscelánea homenaje al Prof. Dr. José Ramón Busto Saiz

Pablo Alonso
Santiago Madrigal
(eds.)

Con el lema «Teología con alma bíblica» este libro de homenaje al Prof. Dr. José Ramón Busto Saiz quiere reconocer su trabajo académico y científico a lo largo de sus muchos años de docencia e investigación. Tiene por autores a un buen grupo de profesores de la facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid que expresan así su agradecimiento al profesor y maestro, al estudioso y divulgador de la Sagrada Escritura, al decano y rector.



Teología con alma bíblica

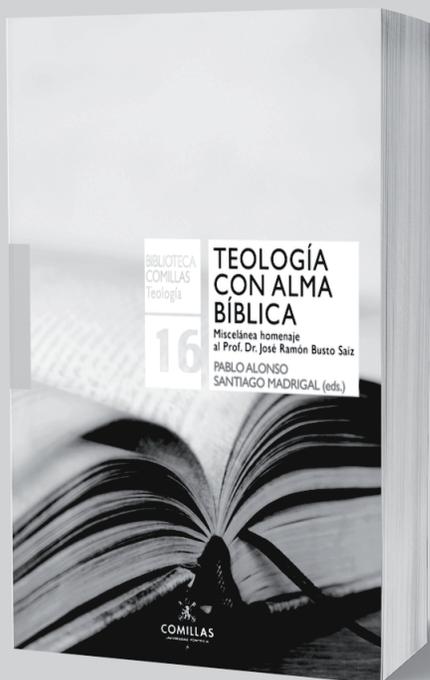
Miscelánea homenaje al Prof. Dr. José Ramón Busto Saiz

Pablo Alonso

Santiago Madrigal (eds.)

ISBN: 978-84-8468-599-9

Universidad Pontificia Comillas 2021



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

La Iglesia ante las controversias morales de hoy

Joan Mesquida Sampol

Doctor en Derecho y Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración
E-mail: jmesquida@protonmail.ch

Recibido: 16 de abril de 2021
Aceptado: 31 de mayo de 2021

RESUMEN: Mientras el humanismo hegemónico declara que todos somos dueños de nuestro cuerpo, la Iglesia se opone a esta concepción errónea de la persona con la rigidez de unas normas morales que provocan el desconcierto de muchos creyentes. Este desconcierto puede desvanecerse si esa rigidez moral deja paso a un discurso diferente, que evidencie las carencias del humanismo exclusivo a la vez que presente un humanismo cristiano en el que destaque el sentido de la libertad humana y el papel de la conciencia moral frente a determinados dogmatismos.

PALABRAS CLAVE: Iglesia católica; humanismo exclusivo; moral; libertad; creación; conciencia.

The Church in the face of today's moral controversies

ABSTRACT: While hegemonic humanism declares that we are all masters of our own bodies, the Church opposes this erroneous conception of the person with the rigidity of moral norms that provoke the bewilderment of many believers. This confusion can vanish if this moral rigidity gives way to a different discourse, one that highlights the shortcomings of exclusive humanism while at the same time presenting a Christian humanism that emphasizes the sense of human freedom and the role of the moral conscience in the face of certain dogmatism.

KEYWORDS: Catholic Church; exclusive humanism; morality; freedom; creation; conscience; moral.

1. Nadar a contracorriente

A punto de finalizar este trabajo ha aparecido en los medios de comunicación religiosa una polémica motivada por la publicación de un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe que prohibía la práctica de bendecir uniones de personas del mismo sexo¹. Se trata de un caso más entre otros muchos en los que suele sumirse la Iglesia Católica y que derivan de su tendencia a situarse de espaldas a las corrientes culturales y sociales del momento, especialmente en el ámbito moral privado. La lista de temas es hartamente conocida y comprende desde aspectos que afectan a la vida humana, como el aborto o la eutanasia, hasta los relativos a la vida sexual y familiar.

Esta postura de la Iglesia desconcierta a muchos creyentes a los que les cuesta admitir un magisterio que es percibido como intolerante frente a conductas que hoy se han normalizado socialmente incluso entre los propios católicos,

¹ Vid. el *Responsum* de la Congregación para la Doctrina de la Fe a un *dubium* sobre las bendiciones de las uniones de personas del mismo sexo de 22 de febrero de 2021, en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_sp.html

como el uso de sistemas de contracepción o la homosexualidad. Esta normalización se debe, entre otros motivos, a la actual hegemonía del humanismo exclusivo², que sostiene que el ser humano es dueño de sí mismo y que se autorrealiza en la medida que es libre de hacer con su cuerpo y con su vida aquello que desea.

En mi opinión, existen importantes razones para que la Iglesia se oponga a este tipo de humanismo y defienda un humanismo cristiano que destaque la singularidad del ser humano como creado a imagen de Dios y llamado a la comunión con Él. En cambio, creo que se equivoca al combatir el humanismo exclusivo tras una empalizada de normas morales rígidas que no siempre tienen un claro aval evangélico y que, por ello mismo, rechazar cualquier intento de crítica.

2. Dueños de nuestro ser

² Este tipo de humanismo, denominado exclusivo o excluyente, ha sido definido por numerosos autores por su rechazo a cualquier tipo de trascendencia que pueda limitar la autonomía del hombre y bien puede entenderse como sinónimo de individualismo. Cf. entre otros con H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Ediciones Encuentro, Madrid 1990; y C. TAYLOR, *La era secular*, tomo I, Gedisa, Barcelona 2014.

Ser dueño de sí mismo es el *leitmotiv* de la antropología dominante en el actual imaginario occidental. En un origen, esta idea operó en un sentido negativo para dejar claro que nadie puede ser dueño de otro, pero hoy presenta un sentido marcadamente positivo al referirse a la libertad de disponer del propio cuerpo y poder decidir sobre él.

El jurista Grégor Puppink³ ha apuntado que tras esta idea se esconde una concepción de la persona entendida como un compuesto cuerpo-mente en el que se da por hecho que esa mente, a menudo identificada con la conciencia o la voluntad, se autorrealiza en la medida que somete al cuerpo, pues es en esa conciencia donde se halla el núcleo de la personalidad, aquello que la persona es. Ese dualismo fundamenta, por ejemplo, la diferenciación que realizan hoy ya numerosos ordenamientos jurídicos entre sexo biológico y género, amparando la modificación legal de la identidad sexual de la persona, alterando o no su apariencia o su fisiología, para adecuarla a su voluntad. En definitiva, ser dueño de uno mismo supone que lo que

uno es debe adecuarse a lo que uno siente que es.

Una consecuencia de esa primacía de la voluntad es la entronización de la libertad. Ser dueño de uno mismo no solo implica hacer lo que uno desea con su cuerpo, sino que se entiende que es precisamente ese “poder hacer” lo que da plenitud a la vida humana y legitima la lucha contra cualquier estereotipo o constreñimiento moral que coarte esa libertad. Más que un medio, la libertad acaba siendo un fin en sí misma. A partir de ahí es fácil entender que la idea de felicidad se identifique con poder ser aquello que uno quiera o le plazca, siempre que ello no interfiera en los demás. A años luz de la imagen bíblica del Dios alfarero que modela a sus criaturas (Is 64,7), la pretensión del ser humano actual es ser barro que se modela a sí mismo, algo así como querer levantar los pies del suelo tirando de nuestra propia melena. Una concepción absurda pero indicativa de que esa libertad entronizada es más ilusoria que real.

Este sinsentido queda en evidencia en el ejemplo que nos propone el benedictino Dom Jean-Charles Nault: imaginemos un violinista que ensaya durante horas para adquirir un dominio cada vez mayor de su instrumento. Para quien sostenga que la libertad es un fin

³ Cf. G. PUPPINCK, *Mi deseo es la ley. Los derechos del hombre sin naturaleza*, Encuentro, Madrid 2020, 67.

en sí misma, ¿no podría pensarse que este adiestramiento en el manejo del violín hace al violinista menos libre? ¿Acaso no sería más dueño de sí si empezara a tocar las notas que quisiera en lugar de ceñirse a la partitura que se le ha dado? Evidentemente resulta difícil contestar afirmativamente estas preguntas y no hacer el ridículo. Solo un necio vería como una manifestación de sojuzgamiento del violinista el que este toque magistralmente la partitura que debe interpretar⁴.

No solo es difícil sostener que la libertad humana sea considerada un fin en sí misma, sino que ni siquiera es fácil ligar la libertad como tal con el concepto de bien. Atribuir la libertad a alguien no supone necesariamente una ventaja. Al liberar un pájaro de su jaula para que salga volando hacia el parque, más que una liberación, lo que estamos haciendo es condenarlo a muerte. Algo parecido podríamos decir de quien decide libremente jugar a la ruleta rusa. La libertad humana tiene que ver con la capacidad de elegir, pero en sí misma es una capacidad moralmente ciega, lo que pone más en duda cualquier intento de sacrili-

zarla. Pero antes de seguir es necesario cuestionar si existe realmente esta capacidad.

3. ¿Libres o esclavos?

La libertad humana es la clave del humanismo exclusivo para defender la plena autonomía del individuo frente a realidades trascendentes. Pero para poder ofrecer una explicación de la realidad material y del propio ser humano, no le queda otra que acudir al auxilio de la ciencia. El problema es que esa misma ciencia que parece avalar las tesis del humanismo exclusivo a su vez pone en duda que exista eso que comúnmente llamamos libertad.

Al reducir el conocimiento al científico, el ser humano se explica desde la biología y se entiende a sí mismo como un animal más, llamado a crecer y perpetuarse como especie. Los avances que se están realizando en el campo de la neurociencia parecen poner en evidencia que lo que entendemos por libertad no es más que una ilusión que crea nuestro cerebro. Cuando queremos comer algo, por ejemplo, realmente estamos ante un impulso determinado biológicamente que nos empuja a comer, a la vez que crea la ilusión en

⁴ DOM J.-C. NAULT, *El demonio del mediodía. La acedia, el oscuro mal de nuestro tiempo*, BAC, Madrid 2019, 50.

nuestra mente de que es algo que deseamos y decidimos realizar⁵.

Más allá de la neurociencia, lo cierto es que este tipo de razonamientos no deberían sorprendernos, pues es propio de la ciencia buscar pautas e intentar realizar predicciones, por lo que todo reduccionismo científico acaba tendiendo al determinismo. Aun en el caso que presupongamos un cierto margen de libertad para escapar de las leyes naturales, seguimos inmersos en la propia dinámica natural que tolera ciertos desequilibrios y errores como forma de evolucionar y mejorar. Así, en esa lógica evolutiva, conviene a la naturaleza que los humanos pensemos que somos libres e intentemos crear leves desequilibrios que en el fondo contribuyen a esa selección natural.

Por otra parte, en nuestro afán por mantener nuestra singularidad en la naturaleza, no han cesado los intentos de escapar de esa dinámica natural y buscar nuestros propios fines a través de pactos sociales más o menos ficticios orientados hacia un bien común y que pueden incluir intentos de corrección de los propios desequilibrios que la naturaleza crea entre las

personas. Alternativamente, otra forma de legitimar nuestras ansias de autonomía ha sido la de buscar un paralelismo entre la evolución natural y la dinámica histórica humana, como ocurría con las corrientes historicistas como el marxismo⁶.

Parece pues que, lejos de ser un factor emancipador, la desvinculación del ser humano de toda trascendencia lo relega a una posición bastante comprometida. Por un lado, la ciencia insiste en el parecido biológico y genético de los humanos con los demás mamíferos, mientras por otro lado nosotros seguimos pensando que somos seres especialmente singulares y en determinados aspectos muy distintos de los demás. Para explicar esa singularidad, el humanismo exclusivo manifiesta una especial preferencia por la hipótesis de que

⁵ Y. N. HARARI, *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Debate, Madrid 2018, 315.

⁶ R. BRAGUE, *Lo propio del hombre. Una legitimidad amenazada*, BAC, Madrid 2014, 36. Prosigue este autor indicando que esa misma dinámica puede esconder peligros adicionales para el hombre. Al fin y al cabo, en los últimos cien años ha logrado llevar al ser humano al borde de la catástrofe ambiental y a poseer armas nucleares con capacidad para arrasarlo la vida del planeta, lo que puede llevarnos a cuestionar nuestra propia legitimidad en este planeta y si no sería conveniente —en el sentido de jugar a favor de la naturaleza— que llegara de una vez nuestra extinción (48-61).

somos el fruto de una sucesión increíblemente extensa y azarosa de cambios evolutivos que nos ha ido “fabricando” hasta llegar a lo que somos, algo que Brague resume lapidariamente: “el hombre no es más que un mono que ha tenido suerte”⁷.

Con suerte o no, la principal singularidad del ser humano consistiría en su capacidad de contemplarse a sí mismo y creer que puede vencer las líneas evolutivas de las que procede. Pero, aunque el individuo moderno se empece en defender esa paradoja del ser pseudodivino que se crea a sí mismo, la lógica interna de la naturaleza parece rechazar la posibilidad de la libertad humana. Por tanto, o negamos que la libertad existe dando razón a la naturaleza, o sí aceptamos que existe y entonces deberíamos entender que es una facultad antinatural, lo que tal vez explique lo tremendamente peligrosa que es, sobre todo si no se hace un buen uso de ella. En todo caso, si existe la libertad humana y esta no proviene de la propia dinámica de la naturaleza, cabe preguntarse de dónde procede y, sobre todo, de quién.

El humanista exclusivo se sitúa aquí en un callejón sin salida pues

se resiste a aceptar la idea de un creador como origen de la libertad humana, si bien debe reconocer que no hay un criterio científico o racional que, en relación con la existencia del universo, permita rechazar la hipótesis de un creador, como tampoco hay ninguno que la confirme. ¿Qué nos impide entonces sostener la hipótesis de una creación divina?

4. La hipótesis de la creación

No caigamos en el error de precipitarnos, pues la existencia de un creador divino no garantiza por sí misma la libertad. Una visión teísta puede defender un planteamiento determinista o sujetar al hombre al albur de fuerzas cósmicas contrapuestas, el eterno combate entre el bien y mal. Tampoco podemos descartar un teísmo compatible con cierta versión del humanismo exclusivo, defendiendo un dios creador que se desentiende de su criatura y abandona al ser humano a su suerte. El problema es que este dios ocioso del que nada sabemos nos lleva a un escenario parecido al anterior, en el que la humanidad va zozobrando entre el determinismo y el azar, desconociendo si no es más que el capricho de un dios sádico con parecidas inclinaciones a las del niño

⁷ *Ibid.*, 19.

que goza arrancando las alas de la mosca que acaba de atrapar.

Por su parte, Brague plantea una idea que, partiendo del Dios bíblico, permite visualizar una clara vinculación entre la hipótesis de la creación y la libertad⁸. Resumidamente, lo que nos dice el pensador francés es que la creación es algo bueno y con un sentido, pese a que nos cueste comprenderlo sobre todo al experimentar el sufrimiento y el dolor. La clave para esa comprensión se encuentra en pensar en Dios con la analogía de un ser racional como nosotros, lo que nos permitirá entendernos –también analógicamente– como cocreadores y comprender a su vez esa creación. A través de esa misma analogía podemos sentirnos impulsados a dirigir la palabra a Dios para comprender qué quiere de nosotros.

Ello hace posible entender nuestra capacidad para elegir como análogo a la acción creadora divina y es entonces que la libertad humana acaba siendo creíble pues se manifiesta, en primer lugar, como participación de la libertad creadora de Dios de la que no dudamos. Nuestra libertad no es natural en un sentido estricto porque proviene

del mismo creador. Entonces, desde esa fe en la creación entendemos la libertad humana como una “libertad para el bien”, como la capacidad de luchar por ese objetivo final que no es otro que el objetivo de la creación, que compartimos con Dios mismo. Dios nos crea libres para que continuemos su trabajo creador ejecutando la partitura cósmica que ha compuesto, para seguir con el paralelismo del violinista.

Podemos ver, por tanto, que la fe en la creación admite un resquicio para la libertad humana del que carecen aquellos que defienden un universo increado. No podemos demostrar que el universo ha sido creado por Dios, como tampoco podemos demostrar lo contrario. Pero solo la hipótesis de la creación deja espacio para sostener que existe la libertad humana cuyo origen está más allá de la dinámica natural y sus leyes, teniendo en cuenta que esa libertad no puede entenderse fuera de la propia tarea creadora, que se orienta siempre hacia el bien querido por Dios. Por tanto, la libertad cabalga sobre una idea de bien que nos viene dada y que en ningún caso queda al albur de cada uno. Ni siquiera en los actos que afectan a la propia persona cabe sostener que la voluntad de esa persona es la medida moral de sus actos.

⁸ R. BRAGUE, *Manicomio de verdades. Remedios medievales para la era moderna*, Encuentro, Madrid 2021, 87-88.

5. El problema de la rigidez moral

Lo que permite la realización plena de la persona no es el ejercicio de la libertad sino vivir en coherencia con ese bien que al final identificamos con Dios. La persona no es dueña de sí misma, como afirma el humanismo exclusivo, aunque sí de sus actos porque es libre de elegir entre el camino que conduce a ese bien, coherente con el bien de Dios, y el camino que lo aleja de él. Ello nos confirma que lleva razón la Iglesia al oponerse a aquellas actitudes que se apartan de ese bien, de la misma forma que debe rechazar esa libertad falsa del humanismo exclusivo que fundamenta la permisividad de esas conductas. Ahora bien, que ese fundamento sea rechazable no quiere decir que todas aquellas conductas que vienen avaladas por él lo deban ser también, pues en algunos casos puede ocurrir que sean conductas bien orientadas, aunque mal fundamentadas.

En el ejemplo al que aludíamos al inicio sobre las relaciones con personas del mismo sexo, ciertamente no es aceptable el argumento de que son moralmente correctas por el simple hecho de que son queridas por los sujetos que lo deciden libremente. Pero de ello no se desprende que no pueda haber otra

justificación válida a esa conducta y, si no la hay, habrá que demostrarlo. Al fin y al cabo, tiene un cierto sentido pensar que la carga de la prueba debe recaer en aquel que pretende censurar la conducta de los demás, aunque sea a partir de aquella presunción de que lo que no está prohibido, está permitido. Y es precisamente en estos casos en los que la jerarquía eclesial no siempre encuentra el tino adecuado en sus manifestaciones y buena culpa de ello, como veremos a continuación, se encuentra en una excesiva normativización de la moral.

Normativizar la moral para construir reglas más o menos claras sobre aquello que está prohibido o permitido es una forma fácil de transmitir los valores que esa moral presupone. Sin embargo, una excesiva normativización conlleva una rigidez que tiende a rechazar de plano cualquier posición crítica, sobre todo cuando esa regulación se utiliza como coartada para legitimar puntos de vista personales o demasiado esclavos de una época o una cultura. Aunque nos cueste admitirlo, nuestra comprensión del bien no es perfecta ni absoluta, por lo que las normas que de alguna manera se derivan de ella no deben sustraerse sistemáticamente a una eventual revisión.

Aunque en algunos casos esa revisión podrá parecer innecesaria, en otros como los que se refieren a la familia o a la sexualidad las cosas no son tan sencillas ni evidentes. Nadie pone en duda que, ante una sexualidad orientada a la instrumentalización del cuerpo como mera fuente de placer, al dominio de otras personas o a una auto-realización sin buscar el amor en el otro, es fácil oponer la idea de bien que se desprende del evangelio y de las enseñanzas de Jesús. Pero cuando se trata de enjuiciar una relación de amor y entrega entre dos personas, sean o no del mismo sexo, es difícil encontrar en qué aspectos de ese bien hay algún tipo de choque o de conflicto⁹.

⁹ No voy a entrar a discutir el caso concreto de la homosexualidad ni los argumentos decimonónicos que se lanzan en su contra, la mayoría originados en épocas en las que el conocimiento sobre este tema era mínimo. Hoy sabemos que la homosexualidad es un comportamiento propio de los humanos y de otros animales y que en parte se debe a condicionantes biológicos, es decir, que es algo querido por la naturaleza desde hace milenios, lo que supone –atendiendo a la propia lógica evolutiva– que posiblemente tiene una función o un sentido, aunque lo desconozcamos. Ello implica, en la práctica, que rechazar al homosexual tiene tanto sentido como estigmatizar a un pelirrojo o excomulgar a un celíaco porque su cuerpo rechaza el gluten del pan eucarístico.

6. La conciencia moral

Un elemento clave para discernir la corrección de estas conductas debe ser la conciencia, entendida –siguiendo a John Henry Newman– como aquella ley que el propio creador ha implantado en las criaturas racionales y que, aunque pueda sufrir deformaciones en la aprehensión que de ella se realiza en la mente de cada individuo, no por ello deja de perder ese carácter divino¹⁰.

Soy consciente que aludir hoy a la conciencia moral tiene algo de sospechoso y suele generar desconfianza, pues la experiencia nos enseña que, aunque esa ley divina sea lógicamente la misma para todos, no todo el mundo se comporta igual ni interpreta de la misma forma sus dictados. Alegar un error de apreciación puede incluso hacernos dudar acerca de la responsabilidad de cada uno con sus actos ilícitos cuando insiste en haber obrado en conciencia. Seguramente ese temor ha sido un motivo decisivo en los intentos de la Iglesia en normativizar la inconmensurable casuística humana, pero el error posiblemente provenga sobre todo de entender

¹⁰ J. H. NEWMAN, *Carta al duque de Norfolk*, Rialp, Madrid 2013, 72-82.

esa ley divina en un sentido demasiado humano.

Años atrás apuntaba Joseph Ratzinger que la conciencia, lejos de ser un saber, es más bien un sentido interior, una capacidad de reconocer aquello que está bien o está mal¹¹. Y esa conciencia, como el resto de los sentidos, precisa de educación, de adiestramiento, de una ayuda exterior que muy bien puede ser (y debe ser) la Sagrada Escritura o el Magisterio. Esta puntualización es fundamental para evitar el primer gran malentendido de pensar que cualquier persona, casi por el hecho mismo de nacer, ya sabe todo lo que debe saber en materia moral. Evidentemente, ello no es así. Lo que supone el sentido o capacidad que aporta la conciencia no es el conocimiento de un código normativo, sino la certeza (y no solo la convicción) de ir en la dirección correcta¹².

A modo de símil, podemos decir que la conciencia no consiste en un mapa con toda la información sobre el terreno, sino que es más bien la brújula que nos ayuda a saber cuándo vamos bien orientados y cuándo no. Como una brújula

real, su uso no garantiza que no nos vayamos a perder, sobre todo si carecemos de un mínimo mapa. De la misma forma que no tenemos garantía alguna de que todo el mundo hará un uso correcto de ella. Newman, que desde luego no era un ingenuo en estos asuntos, era muy consciente de que la gente de su tiempo entendía la conciencia de una forma muy diferente a cómo la entendía él y a cómo la entiende y enseña la Iglesia. Denunciaba cómo el enfoque liberal de su tiempo ponía su acento en el individuo y en su autonomía personal, tergiversando con ello la idea de conciencia como reflejo de esa verdad primordial. De esta forma, se entendía la conciencia como la mera proyección de los deseos y ambiciones de cada uno, una suerte de espejo para ser coherentes, no con la norma divina, sino con uno mismo¹³.

Frente a ello, Newman tenía claro, como hará más tarde Ratzinger, que la conciencia no se vincula a la voluntad del sujeto sino a la verdad, siendo así que es propio de la conciencia precisamente imponerse a la subjetividad superficial que la voluntad encarna¹⁴. Esta concepción de la conciencia se opone a los pos-

¹¹ J. RATZINGER, *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Rialp, Madrid 2005, 67.

¹² *Ibid.*, 70.

¹³ J. H. NEWMAN, *Carta al duque de Norfolk*, 73.

¹⁴ J. RATZINGER, *Verdad, valores, poder*, 59.

tulados del humanismo exclusivo que defiende, precisamente, la primacía de la voluntad como criterio moral. Una primacía, además, que presenta un doble filo, pues por un lado pretende ser un instrumento falaz de discernimiento sobre lo que está bien o está mal, mientras que por otro se presenta como un mecanismo débil y maleable que puede dar lugar a la irresponsabilidad del sujeto, denunciando las causas por las que la sociedad o el sistema económico son los verdaderos culpables de inducir a error la voluntad del individuo transformándolo en un criminal¹⁵.

Una vez más, y en contraste con la idea newmaniana de conciencia liberadora propia del individuo maduro, la conciencia identificada con la voluntad del humanismo exclusivo cae en el determinismo, pues en el fondo se ve obligada a reconocer la posibilidad de que la voluntad del sujeto se vea condicionada por la presión social o por determinadas estructuras de poder. El humanismo exclusivo tiende así a disociar la libertad de la responsabilidad cuando ambas ideas se

encuentran íntimamente conectadas y, si rehuimos la segunda, en el fondo liquidamos también la primera.

El humanismo de raíz cristiana, como el defendido por Newman, deja bien claro que el binomio libertad-responsabilidad funciona en la medida que el ser humano tiene conocimiento de la verdad moral. Y es en la enseñanza de esa verdad donde debe jugar un papel importante la Iglesia. Su error, aquello que provoca el desconcierto del creyente, no deriva de encararse con la verdad sino de empezar su enseñanza a partir de decálogos y códigos normativos excesivamente rígidos y que en algunos casos pueden incluso esconder sesgos y prejuicios que carecen de fundamento evangélico. La clave para evitar el desconcierto del creyente no está en centrarnos en el detalle del mapa, en sí mismo cambiante y del que nunca tendremos una visión clara y precisa, sino precisamente en lograr que cada uno conozca y sepa hacer uso de su brújula moral interior. ■

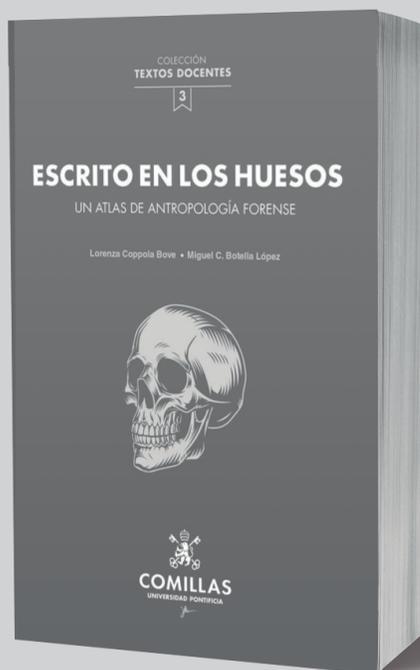
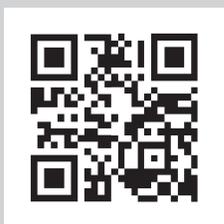
¹⁵ *Ibid.*, 55.

ESCRITO EN LOS HUESOS

Un atlas de antropología forense

Lorenza Coppola Bove
Miguel Botella López

La labor de los antropólogos forenses se ha revelado fundamental en muchas investigaciones, cuando los únicos testigos fiables del delito son los huesos de las víctimas. En este manual se proporciona una guía para el lector, sea un estudiante de la materia o un simple aficionado, en algunas de las muchas facetas de la antropología forense.



Escrito en los huesos

Un atlas de antropología forense

Lorenza Coppola Bove

Miguel Botella López

ISBN: 978-84-8468-878-5

Universidad Pontificia Comillas 2021



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

Hans Küng: legado y balance de una obra teológica

Lluís Oviedo Torró, OFM

Pontificia Universidad Antonianum (Roma)

E-mail: loviedo@antonianum.eu

Recibido: 25 de abril de 2021

Aceptado: 3 de junio de 2021

RESUMEN: El fallecimiento de Hans Küng ofrece una buena ocasión para revisar no sólo sus aportaciones, sino todo un periodo histórico, casi áureo, de la teología centro-europea y que marcó una época. Conviene reconocer primero los estímulos que hemos recibido de ese programa teológico, y que sorprendentemente conectan con aspectos del magisterio del Papa Francisco, antes de revisar sus límites y ofrecer un balance. Küng invita a un ejercicio constante de empatía teológica y al mismo tiempo su obra nos recuerda los problemas que plantea toda teología liberal.

PALABRAS CLAVE: Hans Küng; Iglesia católica; teología del siglo XX.

Hans Küng: Legacy and balance of a theological work

ABSTRACT: The death of Hans Küng offers a good opportunity to review not only his contributions, but an entire historical period, almost a golden era, of Central European theology. It is convenient to recognize, first, the stimuli that we have received from this theological program, which surprisingly connects with aspects of Pope Francis magisterium, before reviewing its limits to offer a balanced account. Küng invites a constant exercise of theological empathy; at the same time his work reminds us about the problems that raises every kind of liberal theology.

KEYWORDS: Hans Küng; Catholic church; theology of the 20th century.

1. Introducción

Hubo un tiempo en el que existía una especie de “panteón teológico” formado por grandes figuras del ambiente centroeuropeo, sobre todo de lengua alemana, y unos pocos franceses. Yo me formé en los años 70 muy influido por esas figuras míticas, y por la sensación de insignificancia ante aquellos gigantes. El mito crecía a medida que avanzábamos en nuestros estudios y nuestros profesores magnificaban esos grandes nombres. Había también en ellos un componente de lucha, de tenacidad ante los ataques y celos, de heroica resistencia ante la adversidad, y de reconocimiento tardío. De algún modo compartían la suerte de los profetas: incomprendidos al principio, suscitando resistencias y oposición, pero después la historia les hizo justicia, y al final triunfaron casi de forma kenótica: “el que se humilla será exaltado”. De hecho, ellos hicieron el Concilio Vaticano II, a ellos les debíamos sus aportaciones más novedosas y significativas.

Se respiraba también un aire de inferioridad cultural asociado a esa admiración: ese panteón marcaba las distancias y la lejanía con el resto de los mortales; prácticamente vivían en otro mundo, pertenecían a otra época, aunque

varios de ellos estaban aún vivos. Se expresaban en una lengua arcaica, el alemán, que aprendíamos los que queríamos iniciarnos en los secretos más profundos de la fe. Era como si del tiempo de los dioses hubiéramos pasado al de los héroes –es decir los teólogos de los años 70, de la teología política y de la liberación– para llegar al tiempo de los comunes mortales, es decir, cuando la teología dejaba de contar y de alimentar las noticias, para pasar a vivir de viejas rentas y sin acabar de encajar en nuestro propio mundo. También a este caso se podría aplicar el título de un famoso libro de la socióloga francesa Danièle Hervieu-Legér: *La fin d'un monde*¹. El final de una época dorada de la teología, algo que ya pertenece al pasado y que, como otras muchas cosas, sólo cuenta por lo que fue, y no por lo que es o será.

Hans Küng era seguramente miembro también de ese panteón, cierto entre los más jóvenes, y seguramente el menos integrado. Pertenece a la misma generación que Joseph Ratzinger, un compañero de Facultad en Tubinga. Ambos vivieron de lleno esa dinámica de grandeza, aunque también fueron testigos de su paulatino

¹ D. HERVIEU-LEGÉR, *Catholicisme: la fin d'un monde*, Bayard, París 2003.

ocaso. Puedo imaginar a esos dos grandes de la teología centroeuropea cenando juntos en un atardecer en Castel Gandolfo al final del verano de 2005, sintiendo la nostalgia de los buenos tiempos que fueron, cuando esas grandes figuras eran respetadas y admiradas. Bueno, ciertamente la sensación sería distinta para quien era un famoso teólogo disidente, y para el anfitrión, que había sido elegido Papa sólo unos meses antes, quizás como una culminación de aquel grupo tan especial. En todo caso, ya no era lo mismo, y no sólo por el motivo obvio de una pérdida de prestigio y relevancia de la teología en el panorama cultural contemporáneo, aunque ahora subía con Ratzinger al solio pontificio, sino por el hecho para mí claro de la pérdida de hegemonía de la teología y del pensamiento alemanes, que han dejado de ser el punto de referencia obligado para todo el que quiera desarrollar una teología al más alto nivel. Todavía recuerdo la fascinación que me producía la lectura de esos grandes autores y su gran influencia en la teología de finales del siglo xx, y que se prolongó incluso más allá.

De todos modos, la muerte de una figura insigne de la teología del siglo xx como Hans Küng nos ofrece una ocasión única para hacer un balance de su obra, y en general

de su época, y para “mirar hacia atrás sin ira”, sin reproches, y con poca nostalgia, a la luz de lo que vivimos e intentamos hacer ahora los profesores de teología, con toda modestia, lejos del panteón de los divos, pero conscientes de lo que supuso todo aquello, sacando lecciones útiles, y tratando de proseguir nuestro camino. El privilegio de la historia es que nos vuelve a todos testigos del pasado y nos ofrece una visión mucho más amplia que la que pudieron tener quienes vivieron algunas décadas antes.

En este artículo voy a intentar reflexionar sobre algunas aportaciones de Küng, es decir lo que cabría reivindicar como su legado, así como lo que hemos aprendido desde entonces y se vuelve útil para una teología para hoy y para mañana, necesaria en la configuración cultural en que nos encontramos.

2. Una herencia disputada

Küng fue una figura muy discutida durante su vida, así que no debería sorprender a nadie que se siga discutiendo sobre él después de su muerte. Lo cierto es que con él la teología volvió a ser un conocimiento disputado, es decir, que avanza a partir de las *quaestiones disputatae*, y no de forma serena y

lineal. Lo mejor de la teología casi siempre se da dado en un ambiente dialéctico o de grandes diatribas que agudizaron el ingenio de muchos y sirvieron para avanzar la reflexión incluso más allá de los márgenes confesionales.

He leído unas cuantas notas necrológicas sobre Küng estos días, algunas muy extensas. En general le rendían homenaje y resaltaban el significado de su obra y su talante polémico que siempre trató de construir por su cuenta, pero aportando de forma positiva al diálogo ecuménico e interreligioso, a la causa de la paz y desde el principio, al intento de mantener la relevancia de la fe cristiana en un ambiente que ya no favorecía su recepción como en otros tiempos. Intentaré a continuación distinguir lo que considero sus aportaciones positivas, antes de pasar a la revisión crítica. Una última sección nos debería ayudar a comprender la diferencia entre el estilo teológico que practicó Hans Küng y el estilo que se impone hoy, o mejor se insinúa, después de medio siglo de evolución y grandes cambios.

2.1. *Lo mejor de Küng*

Estoy leyendo estos días la que considero es la obra más importante de Küng, *Ser cristiano*, publicada originalmente en 1974, y traducida

al español pocos años después². Todavía sorprende al lector teológicamente formado por su gran amplitud de miras, su tremenda capacidad de diálogo con la cultura de su tiempo, y de conectar con la sensibilidad de sus contemporáneos. Esa sí era una *teología en salida*, y no una teología ensimismada y autorreferencial, de la que tanto se ha quejado el Papa Francisco, y con razón. Este libro es un ejemplo de teología comprometida con su propio tiempo y ambiente, un caso claro de teología contextual, o que persigue una inculturación consciente de la fe, que ha perdido contacto con sus propios contextos y acaba hablando un lenguaje que pocos comprenden o respondiendo a preguntas que nadie se hace.

Ese es el otro gran punto de fuerza en esa obra: Hans Küng plantea muchas preguntas desde el inicio, y desde mi punto de vista, todas justas y acertadas teniendo en cuenta el panorama en el que vivía este teólogo. La preguntas surgían tanto desde el lado del creyente que se plantea en serio su fe, como desde el ángulo de la persona que busca o que intenta mejorar las condiciones de todos. Ese ejercicio sólo es posible cuando se cuenta con una facultad esencial:

² H. KÜNG, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977.

la empatía para ponerse en el lugar del otro y para percibir sus dudas y ansiedades, sus cuestiones y dificultades. Una buena parte de la teología reciente ha pecado de 'autismo teológico', y que no es sino una consecuencia de esa recaída en lo autorreferencial, incapaz de empatizar y de comprender los motivos y sensibilidad de aquellos con quienes convive. Küng ciertamente no compartía dicho síndrome, sino que era un buen conocedor de la mente y el corazón de los hombres y mujeres de su tiempo, con los que trataba de empatizar y de comprender sus motivos y sus dudas. Pocos teólogos de su generación llegaron tan lejos en ese ejercicio, que además era profundo y conectaba con las fibras intelectuales más sensibles de entonces.

Conectando con el punto anterior, otro gran mérito salta a la vista en la obra de Küng: su capacidad para analizar y discernir los signos de los tiempos a un nivel profundo. Ávido lector de los grandes filósofos de la modernidad y de los intelectuales de aquellos años, Küng ofrece una lectura impresionante de sus aportaciones, sintetizando de forma magistral sus indicaciones sobre la época que vivían, y desarrollando un fino discurso crítico, o bien una hermenéutica, a menudo de tono caritativo, de los

autores que le sirven como guías y maestros para entender el propio ambiente, sus anhelos y esperanzas. La erudición filosófica de Küng es admirable, y desde luego este sí que es un ejercicio de diálogo entre fe y razón que debiera haber deleitado también a su colega Ratzinger, quien reivindicó toda su vida académica y en su magisterio pontificio la necesidad de empeñarnos en dicho diálogo, de trabajar mucho para mostrar el carácter razonable de la fe.

A las últimas consideraciones se suma otro gran tema de la obra de Küng: su no disimulado tono apologetico. No estoy seguro de cuántos colegas lo aprecian como un mérito, para mí ciertamente lo es, y más todavía en unos años en que mermaba tal esfuerzo y venía a menos dicho programa teológico, pues parecía que ya no hacía falta, ya que la fe se movía en otro espacio, el que marca la revelación, y no necesita defenderse o justificarse ante ningún tribunal de la razón o de la cultura. Es una lástima y una gran pérdida. Küng fue uno de los últimos y de los grandes –quizás sólo igualado en el campo protestante por Pannenberg– que se tomó en serio las objeciones del ambiente intelectual más exigente a la fe cristiana y dedicó mucha atención a responder a las mismas, a argumentar a favor de la fe y a

contrarrestar los efectos disolutivos de la crítica.

En otro orden de cosas, Küng fue un audaz explorador, alguien que no evitaba riesgos y peligros a la hora de encontrar las mejores respuestas y de adecuar la fe cristiana a su tiempo, a cada momento histórico. De hecho, esos riesgos entrañaban la posibilidad de equivocarse, de errar, algo que hay que asumir. Seguramente en otras décadas esa actitud no se entendía de forma meritosa, todo lo contrario. Ha sido el papa Francisco quien ha valorizado esa búsqueda de nuevas propuestas y experiencias, aún a riesgo de equivocarse, pues quien no prueba y se arriesga nunca se equivoca, pero tampoco ayuda a mejorar o a impulsar la evolución necesaria para todo organismo social.

Si pasamos a los contenidos, más allá de las cuestiones de estilo, saltan a la vista algunos temas ya desde las primeras páginas de *Ser cristiano* y que me parecen claramente premonitores. Por ejemplo, la cuestión sobre la redundancia o el carácter superfluo de la fe cristiana en las sociedades occidentales y que ya habrían integrado el bagaje cristiano, secularizándolo. Es la vieja tesis hegeliana de la 'superación' del cristianismo (*Aufhebung*) al haber alcanzado la mayor parte de las metas que se le

asociaban, o que sugieren el tema del "Reino de Dios".

Pero lo mejor de su análisis es –desde mi punto de vista– la crítica de las ideas o expectativas de distinto tono que alimentaban en los años 70 las conciencias intelectuales mejor informadas, y que se concretaban a menudo en un marxismo renovado que invadía las universidades y los ambientes de la *intelligentsia* europea, también mi ambiente formativo a mediados de los años 70. Küng conecta con una crítica que se estaba madurando en aquellos años y se anticipa a la demolición de todo aquel sistema intelectual que se produjo unos años más tarde con la eclosión de los *Nouveaux Philosophes* en Francia y de otros movimientos críticos que no eran sospechosos de reaccionarios³. En cierto modo sólo un teólogo, es decir, sólo alguien que ha aprendido a distinguir entre Dios y lo que es su creación, entre lo absoluto y lo contingente, podía ofrecer una crítica tan aguda y certera de los movimientos políticos y sociales de su tiempo.

Creo que una de las frases más importantes y citadas en la primera parte de ese libro fue: "Los reformadores liberales y los desengañados revolucionarios se dan cita

³ Me refiero sobre todo a André Glucksmann y Bernard Henri-Lévy.

ante la tumba de sus esperanzas”⁴, una frase que merecería ser grabada en piedra, y que denota una conciencia de los límites con los que se enfrenta la humanidad en sus incesantes búsquedas para mejorar la condición de todos. Este es un buen recordatorio ante las nuevas versiones de esperanzas intramundanas basadas en el desarrollo científico y tecnológico.

De forma más positiva, Küng reivindica en sus obras la necesidad de plantear de forma intelectualmente honesta la cuestión de Dios. Tanto en este libro como en su otra gran obra *¿Existe Dios?* el teólogo insiste en la urgencia de recuperar la cuestión de Dios de forma radical, conectando con lo mejor de la reflexión filosófica y respondiendo a las cuestiones que asaltan a muchos a la hora de aceptar la fe religiosa. Se trata, creo, de una reivindicación, de una grandeza: plantearnos la cuestión de Dios debe estar en el centro de una teología bien informada y dialogante con el pensamiento y la cultura del propio tiempo. Está claro que esa cuestión parecía no tener demasiado espacio para una teología centrada en la Revelación, y para la que el tema de Dios se daba por supuesto, y no asumía ese tono problemático al que había que responder.

⁴ KÜNG, *Ser cristiano*, 60.

2.2. Límites y correcciones

Varios comentaristas han señalado tras la muerte de Küng que éste era un hombre con una misión, una convicción que daba propósito y sentido a su vida: recuperar el significado positivo de la fe cristiana para una generación para la que ya no era evidente dicho valor. Tal objetivo implicaba para Küng un esfuerzo de adaptación de dicha fe, de las normas que se le asocian, y todavía más de las instituciones que la representan y median, es decir, de la Iglesia. Diríamos que para el teólogo había un desfase bastante evidente entre la herencia cristiana, con sus grandes valores que todavía seguían vigentes, y más tras constatar la precariedad de las alternativas que estaban en boga, y su expresión o su percepción por parte de muchos, sobre todo de los mejor formados, con quienes Küng sintonizaba. Su misión no era otra que actualizar la fe cristiana de forma que pudiera resonar todavía en un ambiente en que parecía haber pasado de moda, sobre todo para los círculos intelectuales más exigentes.

No se me ocurre otro paragón en ese contexto que el de otra gran figura de la teología en lengua alemana dos siglos antes, en el momento crítico de la Ilustración: Friedrich Schleiermacher, y su famoso escrito apologético *Die Re-*

den, o “Charlas sobre la religión” que llevaba como subtítulo “Discursos a sus menospreciadores cultivados”⁵. También aquel exponente de una teología renovada buscaba responder a quienes consideraban que la religión, incluido el cristianismo, ya había sido superada y que una persona de cierto nivel intelectual debía más bien desestimarla; se trataba incluso de una pose estética: ser cristiano se antojaba como algo de mal gusto en los refinados ambientes que frecuentaban los ilustrados de entonces. Tengo la impresión de que Küng vivió una experiencia parecida, y también sintió la obligación de adecuar la fe cristiana, de expresarla de un modo que pudiera convencer a los descreídos de su tiempo, a quienes pensaban que ya no servía y que estaba francamente superada.

Es muy laudable el esfuerzo de Küng, y probablemente la adaptación que trató de hacer de la fe para convencer a sus contemporáneos más exigentes tuvo grandes méritos, pues tuvo que utilizar los lenguajes, las categorías de los intelectuales de los años 70, jugar su mismo juego, con sus mismas reglas, pero, como sucedió a

Schleiermacher, dicha operación implicó algunos costes e incluso una cierta devaluación de la propuesta cristiana para hacerla más digerible o aceptable a quienes les costaba tanto entenderla o percibir su valor.

Teniendo en cuenta este cuadro general, creo que debemos ser más indulgentes a la hora de juzgar la obra y el programa que desarrolló Hans Küng en aquellos años, pues se trataba de una propuesta de renovación –al menos al nivel teológico– motivada por la búsqueda de relevancia de la fe. Si dicho programa funcionaba, es algo que podemos y debemos revisar cuatro décadas después de la forma más objetiva posible. No sé si esta operación puede parecer demasiado pretenciosa o incluso anacrónica y pedante, pues es relativamente fácil desde nuestra perspectiva valorar obras e ideas producidas casi medio siglo antes. Sin embargo, creo que se trata de un ejercicio no sólo legítimo, sino también necesario, sobre todo por un motivo: porque la misma distancia histórica y crítica que gozamos nosotros también la compartía Küng en estos últimos años: él también pudo seguir el paso del tiempo y los grandes cambios culturales posteriores. Debemos aprender de forma práctica de los

⁵ F. SCHLEIERMACHER, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, Tecnos, Madrid 1990.

resultados de las propuestas que se han ido dando.

Ante todo, pienso que Küng planteó su obra teológica en clara competencia con ideologías y sistemas de pensamiento que amenazaban con desplazar a la fe cristiana y volverla completamente irrelevante. Entiendo que su tarea en ese sentido fue magistral, pero insuficiente. Es cierto que Küng fue de los pocos teólogos de su generación que prestaron atención en sus análisis a Max Weber y a los sociólogos posteriores que intentaron describir el ambiente cada vez más secularizado que se vivía en Europa Occidental. Ahora bien, al leer esos análisis tengo la sensación de que este teólogo no acabó de entender dicho fenómeno y sus vastas implicaciones sociales y culturales. Era mucho más fácil enfrentarse a los grandes sistemas de pensamiento de su tiempo, que afrontar el efecto de vacío que dejaba el avance de la indiferencia o desinterés religioso, cuyas causas y desarrollo tenían poco que ver con las ideologías con las que se midió. Esta fue una carencia no sólo de Küng, sino de casi todos los teólogos de los años 70 y 80, que no entendieron el problema de la secularización, lo confundieron con la cuestión de la emancipación de los medios humanos y de los sistemas sociales, y se sin-

tieron completamente descolocados ante el creciente vaciarse de las iglesias, y la deserción de los estudiantes de teología.

Küng trataba de identificar los obstáculos que hacían más difícil creer para allanar el camino y posibilitar un encuentro más fructuoso con la fe. Ante todo, la mentalidad que cabría asociar con el modelo de 'cristiandad' debía ser superada, algo que creo no cabe discutir. Sin embargo, pudo cometer el mismo error que la mayor parte de teologías liberales, desde Schleiermacher: al intentar adaptar la fe cristiana al estilo del pensamiento y la sensibilidad modernos, se acaba por descuidar o relegar aspectos importantes del anuncio cristiano. Dicha tendencia suele provocar una 'secularización interna', como describió Peter Berger, en aquellos mismos años⁶.

El problema es que cuando el diagnóstico es menos acertado, los remedios que se proponen suelen fallar en su objetivo principal. Küng daba por supuesto una cierta persistencia de la mente religiosa, apoyado en algunos estudios sociológicos⁷, y si acaso un cambio de funciones de la religión en las sociedades avanzadas, y duda-

⁶ P. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona 1973.

⁷ Cf. KÜNG, *Ser cristiano*, 68-72.

ba de algunos de los indicadores usuales de crisis religiosa, como la caída de cifras de asistencia a actos religiosos. Tengo la impresión de que seguía confiando en que el sentido religioso era una especie de constante, y que lo que fallaba eran las formas o la presentación del mensaje cristiano y la estructura de la Iglesia. Los años siguientes produjeron sobrada información y datos para afinar mucho mejor ese diagnóstico, y para ajustar las propuestas teológicas. No estoy seguro si Küng se adaptó al nuevo contexto o bien siguió preso de sus primeras impresiones.

El tema general apenas señalado se tradujo en varios motivos. Uno central fue cristológico, en el que no voy a entrar pues va más allá de mi competencia, pero tengo la impresión de que su propuesta en torno a la figura de Cristo adolecía de los mismos defectos que la mayor parte de las cristologías liberales; es decir, se perdió en consideraciones sobre la interpretación histórica más convincente, en lugar de plantear la memoria de Cristo de forma más radical (en sentido dogmático u ortodoxo) para que pudiera resistir mejor el ímpetu secularizador, y de subrayar su valor salvífico, algo urgente para quienes necesitan afrontar con su ayuda graves crisis y dolores.

Algo similar ocurría con el tema de la Iglesia, a la que dedicó bastante atención y algunos libros. Ciertamente la Iglesia necesita siempre reforma y no es inoportuno recordarlo, pero a la luz de los acontecimientos que explotaron desde el inicio del nuevo milenio, es decir de los muchos abusos sexuales cometidos por el clero, no parece que el problema fuera de excesivo autoritarismo, como se quejaba Küng, sino de todo lo contrario, de falta de autoridad a la hora de imponer un mínimo de disciplina en sus filas; dichas faltas de disciplina denotaban un claro déficit de autoridad en la institución. Desde mi punto de vista el error mayor de Küng en sus propuestas de reformar la Iglesia es que partía de una idea muy idealizada de la misma, es decir, poco realista. El teólogo que trataba de mejorar las cosas y que se preocupaba por la 'estructura' podría haber hecho acopio de los estudios sobre instituciones o la teoría de la organización y de la gestión para aplicarlas a la Iglesia, que entre otras cosas también es una gran institución sujeta a las condiciones y límites de esos cuerpos sociales.

3. Hans Küng, su universo teológico y el nuestro

Volvamos al planteamiento inicial. Habría que aplicar un poco de lo que en inglés llaman *Cultural Studies* al ambiente teológico en el que surgió y creció la obra de Küng, y sus repercusiones mediáticas, su amplio impacto, lo que cabría llamar “el fenómeno Hans Küng”. Está bastante claro, por ejemplo, cuánto le afectaba cierto sesgo que describió de forma magistral otro gran teólogo paisano suyo: Hans Urs von Balthasar bajo el título de *Afecto anti-romano*⁸. En realidad, el sesgo –hablo por experiencia– no es sólo anti-romano sino de desconfianza ante todo lo que no es alemán, sobre todo si procede del sur de Europa, que es sistemáticamente desestimado como algo de nivel inferior. No puedo ni imaginar cómo se sentirían Küng y quienes le siguen, al ver que intenta corregirlo un insignificante profesor de teología que se mueve entre España y Roma. ¡No existe! ¿Cómo se atreve? ¿Quién se ha creído que es? De hecho, creo que ese es el principal problema de aquella teología, demasiado segura de sí misma, demasiado encerrada en su propio universo cultural e incapaz de dialogar y de abrirse a estímulos y correcciones desde otras

perspectivas, o simplemente a partir de los datos empíricos que van dibujando un panorama cambiante ante el que es necesario reaccionar y adecuar el anuncio cristiano. Pero esa es una tarea que hoy no puede ser llevada a cabo por un solo teólogo, por muy importante y erudito que sea, sino que requiere un gran trabajo de colaboración e intercambio entre colegas, y también un ejercicio transdisciplinar y de atención a disciplinas auxiliares, como nos recuerda el papa Francisco en las páginas programáticas de la *Veritatis gaudium*.

Por supuesto que ha terminado la época del panteón teológico y de los divos de la teología del siglo xx, y se impone otra forma de hacer teología y de afrontar los retos de nuestro tiempo. A eso nos animó como ningún otro Hans Küng, y ese es su principal legado, que invita a superar el autismo teológico y a ejercer una empatía efectiva en relación con las personas de nuestro tiempo, para poder conectar con ellas nuestro anuncio evangélico. Esa atención a lo concreto requiere hoy un trabajo de campo mucho más modesto y de carácter empírico como paso previo cuando tratamos de transmitir un mensaje que cuesta comprender, pero que a menudo conecta con las fibras más sensibles del corazón y la mente humanos de todos los tiempos. ■

⁸ H. URS VON BALTHASAR, *Der antirömische Affekt*, Johannes Verlag 1989.

¿Por qué Dios?

Análisis de los fenómenos religiosos

Rodney Stark

¿Por qué la mayoría de las personas estamos vinculados a algún tipo de fe? ¿Por qué nos atrae la religión? En este libro, Rodney Stark analiza qué es la religión, qué hace y por qué es un rasgo universal de las sociedades humanas, abordando todos los temas religiosos, incluidos el monoteísmo, el descubrimiento del pecado, las causas de la hostilidad y del conflicto religioso, y el papel de las revelaciones.



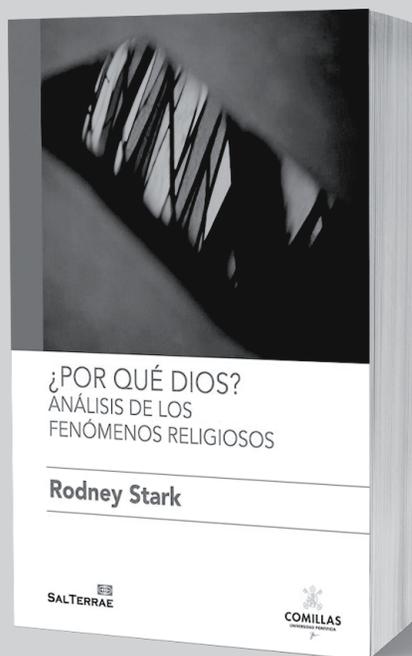
¿Por qué Dios?

Análisis de los fenómenos religiosos

Rodney Stark

ISBN: 978-84-293-3027-4

Universidad Pontificia Comillas,
Sal Terrae, 2021.



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

Seis puertas abiertas en el muro de las Fronteras de la Ciencia, la Tecnología y la Religión

Leandro Sequeiros – José Jesús Ferrari Márquez

Doctor en Ciencias Geológicas. – Arquitecto urbanista.

E-mail: lsequeiros@jesuitas.es

Recibido: 27 de marzo de 2021

Aceptado: 10 de junio de 2021

RESUMEN: Desde una perspectiva abierta y pluralista se intentan abrir puertas en las fronteras de la Ciencia, la Tecnología y la Religión. Muy diversos autores ofrecen explicaciones interdisciplinarias a la aparición del universo, de la vida, del ser humano, de la conciencia, de la cultura y de la tecnología. Un reciente estudio del profesor Brian Greene acude a la teoría del procesamiento de la información dentro de un paradigma darwinista para explicar la evolución global. En diálogo con las propuestas de Greene, intentamos dialogar con aquellos filósofos y científicos que cuestionan algunas de nuestras posturas.

PALABRAS CLAVE: Brian Greene; ciencia y religión; evolución.

Six open doors in the wall of the Frontiers of Science, Technology and Religion

ABSTRACT: From an open and pluralistic perspective, an attempt is made to open doors in the frontiers of Science, Technology, and Religion. Many different authors offer interdisciplinary explanations for the emergence of the universe, life, human beings, consciousness, culture, and technology. A recent study by Professor Brian Greene uses the theory of information processing within a Darwinian paradigm to explain global evolution. In dialogue with Greene's proposals, we try to dialogue with those philosophers and scientists who question some of our positions.

KEY WORDS: Brian Greene; science and religion; evolution.

1. *Hasta el final del tiempo* de
Brian Greene

Un extenso estudio de alta divulgación recién traducido al castellano, escrito en un lenguaje que puede ser fácilmente inteligible por lectores de una cultura media, abre puertas en las Fronteras del saber. El extenso y ameno ensayo del profesor Greene puede ser una buena herramienta intelectual para abrir la mente a las fronteras interdisciplinarias de las ciencias del siglo XXI y a la integración de los nuevos conocimientos dentro de una cosmovisión religiosa cristiana¹.

Hasta el final del tiempo es la nueva e impresionante exploración que el físico y matemático Greene hace del cosmos y de nuestra búsqueda para llegar a comprenderlos. No es fácil llevar al gran público una descripción interdisciplinar del origen, la evolución y el ocaso de nuestro universo.

Partiendo de que los humanos somos las únicas criaturas con con-

ciencia de nuestra finitud, y de que también el universo morirá algún día, el autor traza un viaje que nos lleva desde nuestro conocimiento más exacto sobre cómo empezó el universo hasta lo que creemos que será su final, explorando cómo se formaron las estructuras duraderas, cómo del caos inicial surgió la vida y cómo nuestras mentes, al llegar a comprender su propia temporalidad, han buscado diferentes maneras de dar sentido a la experiencia a través de la historia, el mito, la religión, la expresión creativa o la ciencia.

Mediante el entramado de una serie de historias que explican distintas capas de realidad, Greene nos proporciona una idea más clara de cómo hemos llegado a ser, una imagen más precisa de dónde estamos ahora y una comprensión más firme de hacia dónde nos dirigimos. Desde las partículas hasta los planetas, desde la conciencia hasta la creatividad, desde la materia hasta el significado, Greene nos permite comprender y apreciar nuestro fugaz pero absolutamente exquisito momento en el cosmos.

¹ B. GREENE, *Hasta el final del tiempo. Mente, materia y nuestra búsqueda de significado en un universo en evolución*, Crítica, Barcelona 2020. Nota del editor: Dado que este artículo es un largo comentario al libro e incluye numerosas citas, hemos optado en este caso indicar entre paréntesis la página correspondiente.

2. Brian R. Greene, físico y matemático

Brian Randolph Greene (9 de febrero de 1963) es un físico, matemático y teórico de cuerdas estadounidense. Es doctor por la Universidad de Oxford y profesor de Física y de Matemáticas en la Universidad de Columbia desde 1996. Presidente cofundador del World Science Festival desde 2008.

Greene es un autor popular gracias a sus libros divulgativos sobre la ciencia, como *El Universo Elegante*, *Icarus at the Edge of Time*, *El Tejido del Cosmos*, *La realidad oculta* y por los programas especiales en la televisión pública estadounidense PBS y en la serie de Nat-Geo *Más allá del cosmos* y *El tejido del cosmos*. También apareció en el vigésimo episodio de la cuarta temporada de *The Big Bang Theory*, así como en las películas *Frequency* y *The Last Mimzy*. Es miembro actualmente de la junta de patrocinadores del *Bulletin of the Atomic Scientists*.

3. El lenguaje del tiempo

Con una descripción muy técnica, pero de fácil comprensión, establece en los primeros apartados del texto un lenguaje del tiempo referido al pasado, al futuro y al cambio en el que introduce con-

ceptos físicos referidos a las leyes de la Termodinámica, calor, energía y entropía. Por eso, comenta que, “dado que esta ciencia física, que incluye conceptos como entropía, información y energía, es la que nos guiará en buena parte de nuestro viaje, merece la pena que le dediquemos un poco de tiempo a entenderla” (32).

Tras la introducción llega a explicar un concepto diferenciador del tiempo entre pasado y futuro, consecuencia de la diferente entropía entre ambos, basado en las dos primeras leyes de la termodinámica. La cantidad de energía se conserva en el tiempo (primera ley) y la calidad de la energía se deteriora con el tiempo (segunda ley), ese tiempo que comienza con el Big Bang. Con esto explica que, “la energía que alimenta el futuro es de menor calidad que la alimentó el pasado”. En definitiva, el futuro tiene más entropía que el pasado. O al menos “eso es lo que Boltzmann propuso”. Aunque deja en realidad por definir el concepto del “único tiempo que existe”, el instante presente en que vivimos, que Julian Barbour define como Now o Ahora. En ese momento la entropía será alta ya que de acuerdo con la flecha del tiempo solo podremos alcanzar el futuro y no el pasado que ya no existe.

A continuación, siguiendo con el mismo concepto de entropía, Greene establece lo que llama “el paso a dos de la entropía” para explicar “que un universo abocado a un desorden cada vez mayor pueda, sin embargo, producir y sustentar estructuras ordenadas como estrellas, planetas, y seres humanos”. Y termina: “Es esta danza entrópica la que marcará la coreografía de la vida y la mente, y de todo lo que las mentes consideren importante” (57).

4. Del origen al ocaso del tiempo

“Si el universo comenzó con una explosión, ¿cómo pudo ese estallido dar origen a toda la organización, desde los brazos de la vía láctea hasta los espectaculares paisajes de la Tierra, las intrincadas conexiones y circunvalaciones del cerebro humano, o el arte, la música, la poesía, la literatura y la ciencia que esos cerebros producen?” (61). A esta pregunta que nos hemos hechos durante siglos, Greene trata de evitar una respuesta antropológica y se orienta más a una reflexión científica. Señala que “por sorprendente y notorio que parezca, las regiones donde se concentran energía y orden (las estrellas son el ejemplo arquetípico) son consecuencia natu-

ral de un universo que obedece la segunda ley de la termodinámica, y se torna cada vez más desordenado. De hecho, esas bolsas de orden resultan ser catalizadores que facilitan que a largo plazo el universo alcance su potencial entrópico” (62). De paso y como parte de esa progresión entrópica, facilitan que surja la vida.

A partir de aquí Greene se refiere a la existencia de antónimos en el universo para recordar que, al principio, la gravedad por atracción era la única en la que no se conocía su antónimo, la gravedad repulsiva como opuesta. “Newton no la conoció ni nadie la ha experimentado” (64).

Pero fue Alan Guth quien la acogió para explicar que el universo se estaba expandiendo. Luego Guth la utilizaría para explicar que a partir de la una minúscula partícula que estuviese ocupada por un cierto campo energético esa gravitación repulsiva provocaría una inflación que la expandiría de manera instantánea hasta el tamaño del universo actual. Es decir, esa gravedad repulsiva pudo producir el Big Bang. De aquí que el llamado “resplandor de la creación” producido por esa gran explosión fuese así llamado a partir del descubrimiento de la llamada “radiación cósmica de fondo de microondas” (66). A partir de aquí

esa gran explosión produciría en cuestión de minutos una niebla de partículas que al cabo de pocos minutos más estaban reaccionando entre ellas hasta llegar a formar protones, neutrones y electrones que dieron lugar a la materia que hoy conocemos y posiblemente a lo que hoy llamamos materia oscura.

Más adelante Greene trata de explicar el comienzo de la vida y se pregunta, ¿qué es la vida? Confiesa que se encuentra seducido por el reduccionismo tratando de identificar “la magia molecular” que dota de vida a un conjunto de partículas (88). Al final de un recorrido de descripción de las diferentes partículas termina por reconocer que “cuando se buscan los orígenes de la vida, los linajes terminan en un antepasado común”. Además, añade que “hay dos características omnipresentes en la vida que nos convencen todavía más. Ambas ilustran lo hondo que es lo que comparten todas las vidas”: la información que se transmiten las células y la energía que contienen para llevar a cabo sus funciones (109). Al referirse a Darwin y la evolución insiste en la importancia de las leyes de la termodinámica en el desarrollo evolutivo.

En el capítulo que dedica a la mente, se confiesa netamente re-

duccionista (144), por eso, aunque proclama que la función más importante de la mente es la conciencia, se refiere seguidamente a los procesos físicos y eléctricos entre el cerebro y los sentidos. Al final llega a reconocer que un torbellino de partículas con funciones electromagnéticas sin mente no puede crear una mente (160).

A partir de aquí, en los cuatro capítulos siguientes aborda en primer lugar el lenguaje, la imaginación, las creencias y lo sagrado, para pasar al instinto y la creatividad. Los dos últimos capítulos tratan del pensamiento final y del ocaso del tiempo. “Cada cultura posee una noción de lo temporal, una representación venerada de la permanencia. Almas inmortales, historias sagradas, dioses ilimitados, leyes eternas, arte transcendente, teoremas matemáticos. Sin embargo, a través de ese abanico que va de lo sobrenatural a lo puramente abstracto, la permanencia es algo que los humanos codiciamos, pero nunca conseguimos” (287). La realidad de la ciencia desvela un incandescente drama entre evolución y entropía, como dos personajes en continuo conflicto. La evolución construye y la entropía destruye. Pero esto no tiene por qué ser así siempre. De hecho, esas dos fuerzas han dado origen a la vida y

mentes prodigiosas entre los humanos.

Presentado el autor, los autores de este ensayo coincidimos con él en unos principios básicos de tipo filosófico y científico.

5. La puerta común: la ciencia como herramienta poderosa

Coincidimos con Greene en que hoy en el siglo **xxi** la ciencia, como construcción social que intenta, mediante un adecuado método (camino), llegar a elaborar grandes teorías sobre cómo es el mundo en que habitamos, sobre los procesos que mantienen su arquitectura y sobre cómo ha ido evolucionando a lo largo de miles de millones de años, es una herramienta poderosa de transformación tecnológica. El párrafo final del libro lo expresa claramente:

“La ciencia es una herramienta poderosa y exquisita para aprehender la realidad externa. Pero dentro de ese marco, dentro de ese conocimiento, todo lo demás es la especie humana contemplándose a sí misma, aprendiendo lo que necesita para seguir adelante y contando una historia que resuena en la oscuridad, una historia esculpida en sonido y tallada en silencio, una historia que, en su más alta expresión, conmueve el alma” (379).

El mismo Greene manifiesta sus limitaciones personales: “Me dedico a las matemáticas porque [según me decían mis profesores] un teorema, una vez demostrado, es para siempre. Esta declaración, simple y directa, me sorprendió. Me encontraba entonces en mi segundo año de universidad”. Y añade más adelante: “Desarrollamos la ciencia, y hacemos acopio de conocimiento sobre el funcionamiento de la realidad que transformamos en poderes que generaciones anteriores reservaban a los dioses” (23).

Greene es consciente –como nosotros– de que caminamos a hombros de gigantes que nos precedieron: “Apelamos a las ecuaciones de Einstein y Schrödinger, al marco evolutivo de Darwin y Wallace, a la doble hélice de Watson y Crick, y a una larga lista de logros científicos no porque sean compatibles con nuestras observaciones, que por supuesto lo son, sino porque proporcionan una estructura explicativa poderosa, detallada y predictiva con la que entender nuestras observaciones” (254). “A pesar de ello” –afirma anteriormente– “aquí en la Tierra hemos salpicado nuestro instante con asombrosas proezas de conocimiento, creatividad e ingenio cada vez que una generación se erguía sobre los logros de quienes

los precedieron, intentando clarificar cómo había llegado a ser todo, buscando coherencia en el destino que aguarda a todo y ansiando una respuesta sobre el significado de todo ello" (17).

Este intento grandioso de reconstruir la historia de nuestro mundo supone ciertas opciones epistemológicas. La primera de ellas es que creemos en la ciencia y sus posibilidades. Y defendemos, además, que esta es una ventana (nunca la única) que nos permite asomarnos tímidamente al universo a la vez enigmático (del que aún conocemos muy poco) y a la vez armonioso y bello. Escribe Greene: "Quizá el atractivo de una ley de la naturaleza sea su cualidad intemporal. Pero ¿qué nos empuja a buscar lo intemporal, las cualidades que pueden permanecer para siempre?". Y añade: [La caducidad de todo y lo precedero] es "palpable cuando uno se sumerge en la plena vastedad del tiempo, de principio a fin, un telón de fondo cosmológico que aporta una claridad incomparable a la percepción de lo singular y efímero que es realmente el aquí y ahora. El propósito de este libro es el aportar esa claridad. Viajaremos a través del tiempo, desde el mejor conocimiento que poseemos del principio hasta lo más cerca del fi-

nal último que nos pueda llevar la ciencia" (29).

Y Greene es sabedor –como nosotros– de que todo es precedero: "Lo más probable es que la vida y el pensamiento en nuestro universo (...) llegue a su fin. Quizá hallemos consuelo en saber que en algún lugar de las vastas extensiones del espacio infinito, mucho más allá de las fronteras de nuestro dominio, la vida y el pensamiento persista, quizá de manera indefinida. Aunque contemplemos la eternidad, aunque intentemos alcanzarla, no podremos tocarla" (360).

6. Las puertas para traspasar las fronteras

En un universo enigmático no es fácil traspasar las fronteras del conocimiento. Para Greene existen unas puertas que nos favorecen el poder llegar a un conocimiento racional basado en la filosofía, las ciencias y la tecnología. De modo simplificado hemos considerado seis puertas de acceso al conocimiento de la realidad. Desde nuestro punto de vista –como veremos– algunas de ellas son demasiado estrechas y postulamos ampliarlas.

a) *La puerta del reduccionismo*

Greene se manifiesta abiertamente “reduccionista” en muchos de los textos de su libro. Siendo de formación matemática y física, no es de extrañar que el procesamiento de la información en su cerebro sea reduccionista. La lógica matemática y, consecuentemente, la lógica de la física (hoy sometida a la rígida formalización de las matemáticas) es casi siempre rigurosamente reduccionista: el todo se explica por la suma de las partes. Y la resolución de los problemas se realiza metodológicamente “reduciendo” el todo a sus partes menores.

A lo largo de la historia (utilizando el mismo concepto de Greene) no cabe otro modo de acceso a la realidad que no sea el reduccionista. Al no tener formación (ni experiencia investigadora) en los campos de las Ciencias de la Vida o de las Ciencias de la Tierra, Greene queda anclado en el pensamiento reduccionista.

Escribe: “Esto surgió más bien de mi profundo compromiso con el reduccionismo que sostiene que si entendemos completamente el comportamiento de los ingredientes fundamentales del universo, podemos narrar una historia rigurosa y completa de la realidad”

(144) y “¿Qué ocurre en el interior del cuerpo de un conejo que hace que ese conjunto de partículas sea tan profundamente distinto de la colección de partículas que constituye una roca? Este es el tipo de preguntas que se plantea un físico. Estos científicos suelen ser reduccionistas, así que tienden a buscar explicaciones de los fenómenos complejos que se basen en las propiedades e interacciones de los constituyentes más simples” (88).

Esa misma epistemología reduccionista está presente al acceder al estudio de la mente y la conciencia: “Para iluminar la conciencia nos enfrentamos, pues, a dos retos distintos pero relacionados. ¿Puede la materia, por sí sola, producir las sensaciones que infunden conciencia? ¿Es posible que nuestro sentido de autonomía consciente no sea más que el resultado de la acción de las leyes de la física sobre la materia que constituye el cerebro y el cuerpo?” (148).

Desde nuestro punto de vista, esta perspectiva se queda corta de miras. No es que rechacemos la posibilidad de que el reduccionismo pueda dar respuesta a problemas físicos y matemáticos, pero sí veremos que no es capaz –desde nuestra perspectiva– de dar respuesta a problemas cuya base filosófica es

la complejidad, el holismo y la sistémica. Es necesario avanzar más.

Pero a pesar de su toma de postura reduccionista, está abierto –como nosotros– a otras posibilidades: “Los misterios profundos piden ser clarificados por medio de una colección de relatos encajados. Sea reduccionista o emergente, matemática o figurativa, científica o poética, solo conseguimos enriquecer nuestra comprensión cuando enfocamos las preguntas desde varias perspectivas distintas” (90).

El mismo Greene lo reconoce: “El relato reduccionista proporciona conocimiento importante, pero limitado. Reconocemos, por ejemplo, que estamos hechos de la misma sustancia y gobernados por las mismas leyes que todas las estructuras materiales. Pero es en un relato de nivel superior, en el relato humano, donde vivimos nuestras vidas” (185). Tal vez la puerta del diálogo no esté cerrada del todo.

b) *Entropía y darwinismo:
la puerta epistemológica*

La segunda puerta es esta: desde la epistemología reduccionista de Greene es lógico que los grandes paradigmas que pueden explicar

desde la perspectiva científica los procesos evolutivos del universo, la vida y la mente humana son los relacionados con la entropía y el darwinismo.

Como en la puerta anterior, no negamos que la entropía y el darwinismo sean paradigmas explicativos fuertes de la realidad natural. Pero consideramos que son insuficientes. No todos los procesos naturales (y sociales, aunque estos no entran en el tratamiento de Greene) se explican acudiendo a lo que él llama paso a dos: la entropía físico-química y el darwinismo ortodoxo. Es más: desde un punto de vista riguroso, sería criticable la interpretación que Greene hace de lo que es “entropía” y de lo que es el “darwinismo”.

Estos textos de Greene son ilustrativos y merecen un comentario que dejamos a los lectores:

“La entropía total, que incluye la del entorno, aumenta, pero el bombeo continuo de energía al sistema nos permite alimentar y mantener orden por medio de un paso a dos entrópico sostenido. La descripción de Prigogine se asemeja a la explicación física, que se remonta a Schrödinger, de cómo consiguen los organismos eludir la degradación entrópica (...). Los resultados de Prigogine proporcionaron una articulación matemática-

mente precisa de su eslogan, orden a partir del caos" (136).

"Esto nos llevará a examinar la vida desde la perspectiva termodinámica, de tan amplia aplicación, (...) y revelaremos que los seres vivos comparten un profundo parentesco no solo entre ellos, sino también con las estrellas y las máquinas de vapor: la vida es una manera más que tiene el universo de liberar la entropía potencial encerrada en la materia" (93).

Para Greene (afirmación que compartimos) no se entiende la realidad del universo sin afirmar la dimensión evolutiva, irreversiblemente cambiante de la realidad. Pero al considerar solo la versión darwinista de la evolución, Greene está reduciendo sus posibilidades epistemológicas. Escribe: "La evolución por medio de la selección natural es, como se sabe, el principal motor de la transformación gradual de los sistemas vivos, pero entra en juego mucho antes de que las primeras formas de vida comiencen a competir" (20).

Desde nuestro punto de vista, sin negar el papel de la termodinámica, y en especial de la entropía, y de la evolución de corte darwinista para una explicación racional y científica del universo y de la

vida, es necesario ir más adelante. Somos partidarios de ampliar nuestra mirada a otras explicaciones científicas. Por una parte, no solo es un problema de entropía. Existen otros factores científicos complejos que intentan explicar el misterio de la vida. Y, por otra parte, aceptando que no podemos prescindir de la visión evolutiva del mundo, hay otras explicaciones científicas que van más allá del darwinismo y que incluso lo incluyen como parte de una explicación más amplia.

c) *La teoría del Procesamiento de la información versus el emergentismo*

Consecuente con una perspectiva reduccionista y una arquitectura del universo basada en los dos paradigmas: el de la entropía y el de la evolución darwinista, la historia del cosmos, según Greene, se explica perfectamente acudiendo a las teorías del procesamiento de la información: la materia incluye dentro de sí una información que –sobre todo al llegar a los seres vivos– es "procesada" al igual que lo hace un computador.

Escribe: "Tal vez nuestros escarceos creativos (...) emerjan de la capacidad cerebral, surgida de la selección natural pero exagerada-

mente activa, de detectar patrones y organizarlos de una forma coherente" (23). Este texto es más explícito: "El futuro que tendemos a imaginar (...) está poblado de las cosas que nos importan. La evolución empujará la vida y la mente a adoptar toda suerte de formas sustentadas en todo tipo de plataformas: biológicas, computacionales, híbridas, y quién sabe qué más" (24).

Greene es más diáfano al referirse al ser humano y a la mente:

"Algunos seres vivos adquirieron conciencia de sí mismos y, como es natural, se preguntaron qué es la conciencia y cómo surge: ¿cómo puede llegar a pensar y sentir un remolino de materia sin mente? Varios investigadores (...) defienden una explicación mecanicista. (...). Otros creen que nos enfrentamos a un reto mucho mayor, y argumentan que la conciencia es el más arduo de los enigmas a los que nos enfrentamos, y requerirá de perspectivas radicalmente nuevas no solo respecto a la mente, sino también en relación a la propia naturaleza de la realidad" (21).

Insiste en el pensamiento computacional: "Lo que me pregunto es si el fenómeno del pensamiento, sustentado por un cerebro humano o por una computadora inteligente o por partículas entrelaza-

das que flotan en el vacío o por cualquier otro proceso físico que resulte ser relevante, puede persistir un tiempo arbitrariamente largo en el futuro" (25).

Y concluye: "Mi intención es utilizar ahora todo ese conocimiento [sobre el Big Bang y el origen del cosmos] para comprender cómo un universo con una entropía cada vez mayor, destinado a un desorden cada vez mayor, crea por el camino una gran cantidad de orden" (71).

d) *La puerta del fisicalismo versus la sistematicidad*

Greene, desde su perspectiva de matemático y físico tiene su mente científica entrenada para contemplar solo desde un punto de vista reduccionista, y por tanto fisicalista, la realidad:

"Muchas de las capacidades cerebrales heredadas moldean predilecciones más que acciones definidas. Estamos influidos por estas predisposiciones, pero la actividad humana surge de combinar tendencias conductuales con nuestra compleja, deliberativa y autorreflexiva mente. Por ello, nos guiará también un segundo faro, diferente pero no menos importante, que se enfoca en la vida interior que llega de nuestras sofisticadas capacida-

des cognitivas. (...) La habilidad de manipular el entorno deliberadamente nos brinda la capacidad de cambiar nuestro punto de vista, de suspendernos sobre la línea del tiempo para contemplar lo que fue, para imaginar lo que será" (22-23).

Dentro de este contexto fisicalista son explícitos estos textos: "De modo muy parecido a como el proverbial equipo de monos que teclean letras al azar durante décadas no conseguirán escribir más que 'ser o no ser', el azar ciego no conseguiría crear las proteínas específicas que requiere la vida. (...) La síntesis de proteínas requiere de un software celular. Y estas instrucciones existen dentro de cada célula. Están codificadas en el ADN, la molécula de la vida, cuya estructura geométrica descubrieron Watson y Crick" (111).

Greene ha resaltado entre comillas estos dos textos, como formulación de una tesis personal: "Todos los seres vivos codifican las instrucciones para fabricar las proteínas del mismo modo" (112), y "Todos los seres vivos resuelven del mismo modo el problema de la extracción y distribución de la energía" (113). Un programa de investigación que, como veremos ahora, queda corto.

e) *Inmanencia versus trascendencia: la quinta puerta*

La mente reduccionista y fisicalista de Greene raramente puede concebir realidades que van más allá de lo que es accesible a los sentidos: "Una respuesta repetida a lo largo de los tiempos (...) es que el orden fue labrado en el caos por una inteligencia suprema. (...) Pero una buena exégesis de la segunda ley [de la termodinámica] nos lleva a entender que un diseñador inteligente es innecesario" (61-62).

Su punto de partida es bien claro: "Que el cerebro es un húmedo y almenado manojo de células que se ocupan de procesar información nadie lo discute" (163). Greene, sin embargo, matiza mucho algunas de sus afirmaciones que parecen abrir posibilidad para el diálogo: "No quiero decir con ello que el cambio evolutivo siga un plan cuidadosamente diseñado que progresa de forma gradual y eficiente, página a página, desde los organismos a los complejos. Al contrario, la evolución por medio de la selección natural se describe mejor como innovación por ensayo y error. Las innovaciones surgen de combinaciones y mutaciones aleatorias del material genético" (123).

La postura de Greene se acentúa cuando desarrolla una explicación para la mente humana, la conciencia, la libertad, la trascendencia y la posibilidad de sentido religioso para la vida:

“En algún momento, entre las primeras células procariotas de hace cuatro mil millones de años y las noventa mil millones de neuronas del cerebro humano, entrelazadas en una red de cien billones de conexiones sinápticas, surgieron las facultades de pensar y sentir, amar y odiar, temer y anhelar, sacrificar y adorar, imaginar y crear; unas capacidades nuevas que producirían logros espectaculares, pero también indecible destrucción” (141).

Y en otro lugar: “La conclusión es que nuestro cerebro coordina subrepticamente todo un prodigio de regulación, funcionalidad y exploración de datos (...) La cuestión es que nuestras mentes albergan toda una diversidad de sensaciones internas, pensamientos, emociones, recuerdos, imágenes, deseos, sonidos, olores y tantos otros, todos los cuales forman parte de lo que entendemos por conciencia” (150). “Entonces, ¿cómo consigue un torbellino de partículas en el interior de la cabeza, pues solo eso es el cerebro, crear impresiones, sensaciones y sentimientos?

El filósofo Thomas Nagel [muy crítico con los reduccionismos], nos brindó un evocador relato de esta brecha explicativa. (...) Por muy detallado que sea nuestro conocimiento material, el mundo interior del murciélago queda fuera de nuestro alcance” (152).

En un intento de buscar explicaciones reduccionistas al pensamiento afirma: “Entonces, ¿qué distingue la clase de procesos de información que da origen a la conciencia? Esta es una de las preguntas que guían al psiquiatra y neurocientífico Giulio Tononi, a quien se ha unido en su búsqueda el neurocientífico Christof Koch, y conjuntamente han desarrollado un enfoque conocido como teoría de la información integrada” (164). Y concluye: “La propuesta de Tononi eleva estas observaciones a una característica definitiva: “La conciencia es información altamente integrada y altamente diferenciada” (165).

Desde el punto de vista filosófico, nuestra postura es similar a la propuesta por el profesor Carlos Beorlegui: “Pero la mente humana se descubre también capaz de superar la mera inmanencia de lo real para abrirse a otras dimensiones posibles, más allá de las leyes naturales. Es el mundo de la cul-

tura con todas sus facetas, desde la filosofía a la ética y la religión”². Pero deja bien claro que es una “posibilidad”, no una “necesidad”. De ahí la necesidad de una educación de las dimensiones no científicas del ser humano.

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. Como indica Beorlegui, “El ser humano (...) con su capacidad de pensar, de describir simbólicamente la realidad, y de construir un lenguaje simbólico sobre la realidad como instrumento de comunicación con los otros, es el único animal [y yo añadiría, la única máquina de Inteligencia Artificial] que posee la capacidad de abrirse a la cuestión del ser y del sentido, y, por ello mismo, a la cuestión del fundamento único de la realidad”³. El autor es cuidadoso en el lenguaje y nunca utiliza la palabra “necesidad”, sino “posibilidad”.

² C. BEORLEGUI, *Llamados a ser libres, Las dimensiones antropológicas de la libertad*, UCA, San Salvador 2020.

³ *Ibid.*, p. XXI.

f) *Laicismo versus religión:
la sexta puerta*

En esta rápida síntesis de las propuestas de Brian Greene, llegamos a la sexta puerta que puede abrirnos la frontera. ¿Tiene algún sentido hablar de religión, de espiritualidad, de Dios en el contexto de la ciencia? ¿No será mejor –siguiendo a Wittgenstein– callar y no decir nada de lo que no se puede experimentar? La postura de Greene es, a menudo, ambigua. Por una parte, no se cierra a que el ser humano pueda ser religioso por razones darwinistas: “La tesis es que existen características inherentes al cerebro humano modeladas durante cientos de miles de años por la incansable batalla por la supremacía evolutiva, que nos predisponen a la convicción religiosa” (229).

Pero para Greene, los sentimientos religiosos son también producto de la selección natural darwinista: fomentan la cohesión social del grupo humano y por ello su supervivencia debido a la cooperación:

“Tras desarrollar ideas propuestas a principio del siglo xx por el sociólogo Émile Durkheim, algunos investigadores, como el biólogo evolucionista David Sloan Wilson, llevan aún más lejos este papel adaptativo [de las

religiones]. La religión también es una narración, una historia enriquecida con doctrinas, rituales, costumbres, símbolos, arte y normas de conducta. Al envolver en el aura de sagrado este tipo de actividades, la religión amplía el club del parentesco; permite la entrada a individuos no emparentados que de este modo sienten que forman parte de un grupo con fuertes vínculos. Aunque el solapamiento genético sea mínimo, estamos predispuestos a trabajar juntos y protegernos unos a otros gracias a la religión que nos une" (233).

Greene reconoce que "Algunas mentes extraordinarias, escasas en número, pero presentes en todas las épocas, modeladas todas ellas por la naturaleza y, algunas, por una imaginada inspiración divina, descubrirían nuevas maneras de articular lo trascendental. Sus odiseas creativas expresarían una forma de la verdad que se sitúa más allá de la deducción o la validación, y que presta su voz a cualidades definitorias de la naturaleza humana que permanecen calladas hasta que se sienten" (260). Pero sigue preguntándose: ¿por qué creer en Dios?: "Y eso plantea una pregunta: ¿hay alguna razón para creer en un ser invisible y todopoderoso que construyó el universo, que escucha y responde a nuestras plegarias, que está pendiente de lo que hacemos y decimos, y

que reparte premios y castigos?" (248). Y prosigue: "Reconozco que es una posibilidad que no se puede descartar. En la medida que la supuesta influencia de un dios no modifique en modo alguno la progresión de la realidad que tan bien describen las leyes matemáticas, ese dios será compatible con todo lo que observamos" (254).

7. Conclusión

Postulamos que es razonable, oportuno, conveniente y necesario el diálogo, el encuentro y la formulación interdisciplinar de la posible armonía entre las cosmovisiones de la ciencia, la tecnología, la filosofía y las tradiciones religiosas.

Coincidimos con Greene en estar seducidos por la aventura del saber: "A lo largo del viaje, brillará el espíritu humano del descubrimiento. Somos exploradores ambiciosos e intentamos comprender una vasta realidad. (...) por medio del lenguaje y el relato, el arte y el mito, la religión y la ciencia, hemos aprovechado nuestra pequeña parcela del desapasionado, incesante y mecánico despliegue del cosmos para dar voz a nuestra omnipresente necesidad de coherencia, valor y significado" (30).

El denso estudio de Brian Greene nos abre seis puertas para superar fronteras. Pero desde nuestro punto de vista, su excesivo apego al reduccionismo fisicalista y la consiguiente dificultad para abrir espacio a la trascendencia pone trabas a abrir de par en par las

puertas de acceso que trascienden las fronteras. Este diálogo con los científicos y filósofos que mantienen epistemologías cerradas a las visiones holísticas y sistémicas del mundo se mantiene abierto. Forma parte de los objetivos intelectuales que nos hemos fijado. ■

Quo Vadis, Aida?, de Jasmila Žbanić

Francisco José García Lozano

Facultad de Teología de Granada

E-mail: fgarcial@uloyola.es



y que la directora Jasmila Žbanić (Sarajevo, Bosnia Herzegovina, 1974) lleva a la pantalla “obligada”, cuenta. “Tras esperar a que alguien más hablara de ello, he tenido que hacerlo yo. Por los centenares, miles de historias individuales, pero también porque tengo la sensación de que no aprendemos. Que hoy volveríamos a repetir los mismos errores”.

Durante unos años, a mediados de los 90 y principios del siglo XXI, proliferaron las películas sobre la Guerra de los Balcanes, un conflicto bélico al que ahora muchos historiadores prefieren referirse como las Guerras Yugoslavas y que tuvieron lugar entre 1991 y 2001 para vergüenza de la ONU, de la Unión Europea y de todas las sociedades civilizadas que prefirieron mirar hacia otro lado, no ya ante la guerra en sí, sino ante todas las atrocidades cometidas por el ejército vencedor incluyendo violaciones masivas de mujeres y matanzas indiscriminadas de civiles. Casi todas aquellas películas eran fantásticas: *Antes de la lluvia*

El 11 de julio de 1995, más de 8.000 hombres y niños musulmanes bosnios fueron asesinados en Srebrenica por las fuerzas serbias en una zona que, en principio, estaba bajo la protección de un destacamento holandés de las Naciones Unidas. Uno de los episodios más sangrientos de la Guerra de los Balcanes que devolvía a Europa imágenes que se creían del pasado

(Milcho Manchevski, 1994), *Underground* (Emir Kusturica, 1995) en la que se ocupaba de todas las guerras yugoslavas desde la II Guerra Mundial, la poética *La mirada de Ulises* (Theo Angelopoulos, 1995), la oscarizada *En tierra de nadie* (Danis Tanović, 2001), *Bienvenidos a Sarajevo* (Michael Winterbottom, 1997) o *Las flores de Harrison* (Elie Chouraqui, 2000).

La obra de Žbanić gira por completo alrededor del conflicto que le marcó cuando era una adolescente. En su anterior película, el documental *One day in Sarajevo* (2015), la realizadora intentó dar explicaciones plausibles a una de las primeras tragedias balcánicas, la que desencadenó la primera guerra mundial: el asesinato del heredero al trono del imperio austro-húngaro. Ya en su primer largo, la magnífica *Grbavica* (*El secreto de Esma*, 2006), ganadora del Oso de Oro, nos introducía en dicho universo, y ahora en *Quo Vadis, Aida?*, la realizadora parte de manera explícita de ese *Quo Vadis, Domine*, que según la tradición preguntó San Pedro a un Jesucristo reaparecido durante el reinado de Nerón que, señala, “*remarca la virtud de unas personas, las madres y mujeres de Srebrenica, que a pesar de haber perdido a todos los hombres de sus familias no buscan venganza sino la verdad y la justicia*”. Si *El secreto*

de Esma reflejaba el dolor femenino respecto a su propia tragedia, *Quo Vadis, Aida?*, rescata la tragedia masculina a través de la mirada femenina.

Para contar esta brutal ignominia, Žbanić, en su doble condición de guionista y directora, parte de una historia particular, la de la Aida que figura en el título del film, una profesora de la zona, reconvertida en traductora al servicio de los cascos azules de la ONU, interpretada por la actriz serbia Jasna Đuričić en uno de los más impresionantes trabajos interpretativos vistos en mucho tiempo. Aida es el eje central (argumental y visual) sobre el que pivota toda la película. Sobre su rostro se dibujan el miedo, la angustia, el coraje, la esperanza y la desolación de una mujer, una esposa, una madre que, por encima de todo, quiere salvar a su marido y sus hijos (varones ambos).

El guion se desentiende de lo estrictamente bélico para situarnos, una vez que el ejército serbio ha entrado en Srebrenica, en lo que se cuece en ese hervidero de gente reclusa en una especie de campo de refugiados a la espera de destino. Los parabienes y las cínicas promesas de magnanimidad del ejército serbio son el primer ingrediente de un caldo de cultivo que Žbanić irá cocinando con sutileza,

sin ejercer una denuncia explícita, pero dejando a la vista las vergüenzas de la negligente inoperancia de los cascos azules holandeses que ni quisieron ni supieron ver lo que en ese caldo se estaba cocinando.

Entre las innumerables virtudes de este film tajante en el fondo y coherente en la forma figura la inteligencia con la que su directora sortea todos los riesgos de maniqueísmo o exhibicionismo en los que podía haber caído de haber cedido a la tentación de la grandilocuencia. Los primeros planos nos acercan a los personajes, obligándonos a ponerles nombre y cara a cada uno de ellos hasta mostrarnos a Aida y su punto de vista, que se encuentra en todo momento en la zona segura. Su utilización del fuera de campo para todo lo cruento convierte lo implícito del relato en explícito en la imaginación del espectador, de forma que resulta todavía mucho más duro que si asistiéramos a las habituales secuencias que buscan el morbo y la espectacularidad. El film finaliza con un doble epílogo, años después, con el que Žbanić deja testimonio de la pervivencia del dolor, de la pérdida y las heridas sin cicatrizar deslizando su cámara hacia la infancia como única esperanza posible.

En otro plano argumental, la autora juega con los medios de comunicación públicos y cómo estos sirven a los intereses de los contendientes. Destaca la crítica del uso realizado por el mando dictatorial, al contrastar su discurso con la ciudad en ruinas. Se servirá del soldado holandés para introducir los valores humanos, que servirá de contrapunto a los yugoslavos, estableciendo un delicado juego ético con el espectador. El punto álgido de esta idea argumental se muestra al no verbalizar la palabra "serbio" frente a sus cámaras y de forma física derribando sus banderas.

El papel jugado por los medios de comunicación, principalmente la cobertura del Ejército de la República Srpska (VRS), compuesto casi exclusivamente por reclutas y oficiales serbios de Bosnia-Herzegovina, es el mejor ejemplo de la dicotomía que manejan los medios de información cuando hay vidas humanas en juego.

El filme de Jasmina Žbanić es un duro retrato de un pasado histórico doloroso para Bosnia, sus habitantes y el mundo. De hecho, como ha señalado la directora, "*a día de hoy faltan mil cuerpos por encontrar*", por lo que se trata de un "*trauma muy presente*" en la sociedad en la que vive y para ella misma. Una narración directa, sin

contemplaciones y evitando cualquier artificio sentimental para denunciar unos hechos que de tan lamentables parecen casi irreales, la absurdidad de las guerras a través de la derrota de la humanidad en forma de genocidio. Aunque finalmente el Oscar a la Mejor película internacional se lo llevó *Otra ronda* (Thomas Vinterberg, 2020), Jasmila Žbanić puede presumir de haber dirigido una de las mejores películas de la temporada y de obligado visionado. Un film que vuelve a demostrar la enorme capacidad del cine como herramienta pedagógica y su valor en relación a la memoria histórica. ■

Título en V.O:

Quo Vadis, Aida?

Directora: Jasmila Žbanić.

Año: 2020.

País: Bosnia y Herzegovina.

Guion: Jasmila Zbanic.

Duración: 104 m.

Reparto: Jasna Djuricic, Izudin Bajrovic, Boris Ler, Dino Bajrovic, Boris Isakovic, Johan Heldenbergh, Raymond Thiry, Emir Hadzihafizbegovic, Joes Brauers, Reinout Bussemaker, Teun Luijkx, Ermin Sijamija, Alban Ukaj.

Género: Drama. Bélico. Guerra de los Balcanes. Años 90.

Web oficial:

<http://www.vercine.org/ficha/e/253/0/472/quo-vadis,-aida.html>

Dos veces yo *

Fátima Uríbarri

Periodista

E-mail: fauribarri@gmail.com

Hay premios que no dan dinero, dan mucho más. Es el caso del Premio Goncourt, un galardón que se otorga desde 1903 y que proporciona a su ganador prestigio y ventas. El triunfador recibe, de modo simbólico, diez euros: el dinero es lo de menos.

El Goncourt es un premio a una obra ya publicada, lo que apunta a su honestidad. Así que se da por hecho que si una obra ha merecido el Goncourt está avalada por la calidad. El galardón lo han logrado primeras espadas de la literatura francesa como Simone de Beauvoir, Romain Gary, Marguerite Duras, Michel Houellebecq o Eric Vuillard, entre otros, nombres que añaden lustre al Goncourt.

Así que cuando nos lanzamos a leer *La anomalía*, de Hervé Le Tellier, último Premio Goncourt, novela publicada en España por Seix



Barral, presuponemos que se trata de una obra de calidad literaria. Además, su autor, Hervé Le Tellier, tiene un atractivo añadido: desde 2019 es el presidente de Oulipo (Ouvroir de Littérature Pontencie-

* HERVÉ LE TELLIER, *La anomalía*, Seix Barral, Barcelona 2021, 368 pp. ISBN: 9788432237928.

lle, taller de literatura potencial), un grupo de experimentación narrativa muy interesante al que han pertenecido malabaristas de la literatura como George Perec, Italo Calvino y Raymond Queneau.

A los oulipianos les divierte jugar. Se meten en líos que entablan complicadas alianzas entre las letras y el ingenio. George Perec, por ejemplo, escribió la novela policiaca *La disparition* sin utilizar la letra e, la más común en francés: un reto de lo más difícil.

A la gente de Oulipo les atraen los laberintos, los escondites, los galimatías, los sudokus literarios: varios de ellos son matemáticos; lo es Hervé Le Tellier, además de editor, escritor y crítico. Todo promete, pues, antes de comenzar la lectura.

También contribuye a insuflar interés la trama que se anuncia en la contra: “El 10 de marzo de 2021 los doscientos cuarenta y tres pasajeros de un avión procedente de París aterrizan en Nueva York después de atravesar una tormenta. Ya en tierra, cada uno sigue con su vida. Tres meses más tarde, y contra toda lógica, un avión idéntico, con los mismos pasajeros y la misma tripulación, aparece en el cielo de Nueva York. Nadie se explica este increíble fenómeno que va a desatar una crisis política, mediática y científica sin precedentes en

la que cada uno de los pasajeros podría encontrarse cara a cara con una versión distinta de sí mismo”.

Lo primero que hace Hervé Le Tellier es presentar a los personajes, una selección de los 243 pasajeros de los dos aviones que son los mismos, exactamente los mismos, salvo que la mitad de ellos no ha vivido tres meses de las vidas en común.

Le Tellier toma a ocho de los pasajeros y aplica sobre ellos todo un abanico de posibilidades de reacción ante algo tan extraño e inquietante como encontrarte contigo mismo duplicado. La mayoría es gente normal; ah, pero no todos lo son, con lo cual aumenta la emoción. Las presentaciones se leen de un trago y demuestran las ganas de jugar del autor.

Hay varios guiños lúdicos en la novela; uno de ellos es metaliterario: hay un personaje, por ejemplo, que es un escritor, autor de una obra titulada *La anomalía*. Es un autor de pocos lectores que se queja del excesivo boato y atención que despiertan los ganadores de premios literarios y los autores de libros muy vendidos. Esto lo escribió Le Tellier antes de ganar el Premio Goncourt y de vender nada menos que un millón de ejemplares solo en Francia. En otro momento se dice, “todos los vuelos tranquilos se parecen, pero

cada vuelo turbulento lo es a su manera”, una clara alusión a las primeras líneas de Anna Karenina.

En las maneras, el autor de *La anomalía* también ha querido hacer algo un poco distinto e impregnar de un estilo concreto y una atmósfera particular a cada personaje: para algunos utiliza el tono policiaco, con otros aplica un baño romántico... Cierto es que en esta novela se aglutinan géneros: es un poco thriller, un poco comedia, ciencia ficción, con un aire John Grisham, y recuerda también a la película argentina *Relatos salvajes*.

Hay drama, misterio, comedia, ciencia, filosofía, amor, asesinatos.... Hervé Le Tellier ha hecho una curiosa mezcla metiendo de todo en la coctelera. El resultado es sabroso: los estilos y tonos quedan bien entreverados, sin saltos que hagan perder comba, sin extrañamientos incómodos en la lectura.

Y la trama es de lo más intrigante. Pero eso no es demasiado difícil: meter a los personajes en un lío del que no parece posible la salida no es complicado, el reto es sacarlos de allí de una manera convincente y verosímil. La salida del embrollo comienza en una segunda parte de la novela en la que entran nuevos personajes, los encargados de dar una explicación plausible a la duplicación humana y la clonación incluso del avión.

También hay aquí ingenio. Creo que lo más logrado de esta novela son los personajes porque son variados (un cantante nigeriano, un asesino a sueldo, una niña con un terrible secreto...) y son creíbles.

En la solución del embrollo Hervé Le Tellier echa mano de su impecable imaginación y de sus conocimientos científicos y despliega un impresionante abanico de teorías complicadas, cuánticas, esotéricas e incluso religiosas. Le interesan mucho las posibles reacciones ante lo incomprensible de las gentes más diversas.

“Quería tratar la cuestión del doble desde hace tiempo, de manera más directa que la clonación, ha explicado Le Tellier. En una entrevista en *El Mundo* ha contado por qué se decidió por abordar este asunto. “El tema del doble se encuentra en la literatura casi desde sus orígenes, en los mitos griegos ya está presente. Pero no conozco ninguna novela en la que se trate la idea de la confrontación con uno mismo, con un pequeño desfase que hace que seamos los mismos sin ser los mismos. Es posible que se haya escrito un libro sobre este tema, pero yo no lo he leído. Tenía la sensación de estar escribiendo un libro que aún no se había escrito. Pero estoy convencido de que alguien en algún lugar ha tenido una idea similar. Sin

embargo, aunque ese libro exista, seguro que su propuesta es muy distinta a la de *La anomalía*".

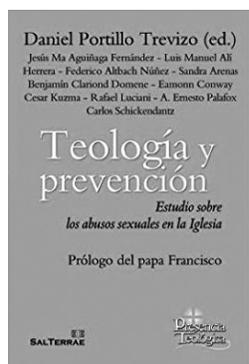
El tema es inquietante. "Enfrentarse a sí mismo, a esa persona a la que no podemos mentir, que posee nuestros recuerdos, nuestras pasiones y odios. ¿Cómo reaccionar frente a sí mismo?", ha afirmado

el escritor francés. "Quise explotar todas las situaciones que podrían darse al enfrentarse a una persona con su doble", ha explicado Hervé Le Tellier. En la novela se dan diferentes reacciones. Cada personaje resuelve la convivencia y el futuro con su otro yo de una manera diferente. El puzzle encaja. ■

Libros

PORTILLO TREVIZO, Daniel (ed.): *Teología y prevención. Estudio sobre los abusos sexuales en la Iglesia*, Sal Terrae, Maliaño 2020, 327 pp. ISBN: 978-84-293-3006-9.

Si hay un tema que quisiéramos no tener que ahondar por su inexistencia, ese sería el de los abusos sexuales en el seno de la Iglesia. Por desgracia, no es el caso y se hace necesario enfrentarnos a esta situación desde la hondura, con el fin de abordar también la raíz de estos escandalosos acontecimientos. Este libro nace precisamente de este deseo. En sus páginas se concentran las reflexiones de varios teólogos de distintas nacionalidades. La investigación y su publicación están impulsadas por el Centro de Investigación y Formación Interdisciplinar para la Protección del Menor (CEPROME) y amparadas por el empeño del papa Francisco por abordar esta cuestión con responsabilidad y honestidad, pues es él quien prologa la obra.



Este estudio, riguroso, serio y plural en su estilo, se estructura en torno a once capítulos. El primero de ellos corre a cargo de Daniel Portillo, que es también el editor. Su investigación gira en torno a la cuestión de la prevención. Insiste en plantear los abusos y el clericalismo del que brota como una *eclesiopatía*, no solo por la responsabilidad de la institución, sino también por cómo implica una corrupción del mismo concepto de Iglesia. La propuesta de Portillo es plantear una *eclesiología* en clave preventiva, en la que evangelizar y prevenir caminen de la mano como las dos caras de una misma misión. Desde la clave de la prevención, todo bautizado está invitado a ese “evangelio de la ternura” que es el cuidado de todos.

Rafael Luciani se ocupa del segundo capítulo. En él presenta la sinodalidad como el modo de dinamitar la raíz más profunda de cualquier forma de abuso, que es el clericalismo. A partir del modo en que la Iglesia se pensó a sí misma en el Concilio Vaticano II, este teólogo reflexiona sobre cómo la concepción de la Iglesia en

cuanto *pueblo de Dios* concentra en sí un potencial cambio eclesiológico que prima el sacerdocio común, que invita revalorizar el *sensus fidelium* y que reconoce la transitoriedad de la ordenación sacerdotal y de la jerarquía. Desde estas claves, plantea que la búsqueda de consenso y de una sinodalidad real no supone solo una forma de redistribuir el poder, sino también un nuevo modelo eclesiológico surgido en el Concilio.

El tercer capítulo gira en torno a las víctimas y cómo su clamor es causa de interpelación teológica. Cesar Kuzma apunta a cómo una necesaria conversión pastoral de la Iglesia implica ponerse al lado de quienes habitan el reverso de la historia, especialmente en la cuestión de los abusos. El autor señala dos sendas necesarias de recorrer. Por una parte, avanzar hacia una Iglesia más sinodal y, por otra parte, proponer la vulnerabilidad como camino alternativo a lo que él denomina *jerarquialismo*. Del mismo modo, propone retomar a teólogos que han puesto el centro de su reflexión en los más vulnerables y en la esperanza de las víctimas, como Sobrino, Moltmann o Mendoza-Álvarez.

La situación vivida en Chile es el eje del cuarto capítulo. Carlos Schickendantz presenta el diagnóstico de la grave situación que hizo el papa Francisco en una carta privada a los obispos chilenos. En ella se denuncia la falta de escucha y discernimiento, el haber convertido a la propia institución en el centro eclesial, un clericalismo que olvida la igual dignidad de todo bautizado, una psicología de élites y defectos muy graves en el modo de gestionar los casos de abuso. El autor hace notar cómo estos problemas sistémicos coinciden con el diagnóstico del llamado “informe australiano”.

Llama poderosamente la atención que en esta obra coral, en la que se denuncia globalmente el clericalismo como origen de todo tipo de abusos, sea tan escasa la presencia laical. De entre los once teólogos que componen la reflexión, solo tres de ellos son laicos y, de ellos, una única mujer. Sandra Arenas hace una valoración de la eclesiológica conciliar en el contexto latinoamericano. Esta autora considera que la opción preferencial por los pobres, que marcó el recorrido eclesial en ese continente, no sirvió para prevenir los abusos. Según muestra Arenas, la preocupación por las relaciones *ad extra* de la comunidad no llevó a replantear con seriedad las relaciones de poder *ad intra*. Se proponen ocho correctivos para una formación eclesiológica transversal.

El clericalismo centra, de nuevo, el sexto capítulo. Eamonn Conway parte de un recorrido por la denuncia del papa Francisco al clericalismo y apunta a la importancia de considerar, no solo las teologías explícitas sobre el ministerio sacerdotal, sino también aquellas no verbalizadas pero sí operativas. Fijándose no tanto en qué se dice sobre el sacerdocio ordenado sino en cómo se vive este, esboza cuatro tipologías y especula sobre los riesgos de abusar de menores en cada una de ellas y el modo en que se manejarían los casos de abuso sexual según el modelo de clérigo.

El celibato sacerdotal es el tema que ocupa el capítulo de Luis Manuel Alí Herrera. Tras una mirada panorámica a la cuestión tras el Concilio Vaticano II, sugiere algunos elementos a tener en cuenta en la formación y despliegue de un ministerio ordenado célibe que integre a la persona. Federico Altbach Núñez hace un recorrido por la filosofía y la teología del cuerpo en su capítulo, para apuntar a cómo una visión más positiva de la corporalidad y la sexualidad humana podría combatir el clericalismo. Por su parte, Ernesto Palafox desarrolla la necesidad de una pastoral preventiva, indicando su naturaleza, el método, las actitudes, el itinerario y los elementos que ayudarían a darle seguimiento.

Benjamín Clariond aborda el dilema moral de publicar los nombres de los victimarios en caso de abusos. Ofrece una serie de elementos para el discernimiento según diversos factores, como el hecho de haber sido ya condenados o de haber fallecido. Argumenta, además, contra las razones que se suelen esgrimir a la hora de evitar ofrecer esta información, abogando siempre por la importancia de comunicar y la posibilidad de sanación que supone para las víctimas. El último capítulo, a cargo de Jesús M.^a Aguiñaga Fernández, se centra en la atención pastoral y espiritual de los victimarios. Para ello recurre al comentario de S. Agustín al Salmo 79.

Este libro sinfónico está atravesado por un tema musical que se repite a lo largo de los capítulos de formas diversas. Este estribillo está compuesto por la denuncia del clericalismo que subyace a todo tipo de abusos y la invitación a desarrollar soluciones ya implícitas en los documentos conciliares: la Iglesia como pueblo de Dios y la sinodalidad que de esta afirmación se deriva. Esta insistencia, que puede dejarnos el regusto a repetitivo, resulta necesaria y pretende ir calando en la reflexión teológica. Con todo, sería deseable que en próximos estudios la variedad de autores fuera un ejemplo de esa sinodalidad que se anhela.

Ianire ANGULO ORDORIKA

Facultad de Teología. Universidad Loyola Andalucía

GREENE, Brian: *Hasta el final del tiempo. Mente, materia y nuestra búsqueda de significado en un universo en evolución*, Crítica, Colección Drakontos, Barcelona 2020, 503 pp. ISBN: 978-84-9199-246-2.

La revista *Razón y Fe* nació hace 120 años en un contexto cultural, político, científico, filosófico y religioso muy diferente del actual. Pero ya en 1901 la Compañía de Jesús fue sensible a los retos de la socie-



dad emergente en el cambio de siglo. El anticlericalismo era fuerte en España y en Europa y era necesario ir más allá de la apologética: era necesario abrir cauces de diálogo entre la mentalidad positivista y materialista y la visión creyente del mundo.

Este extenso y ameno ensayo del profesor Brian Greene (al igual que otros volúmenes de la colección Drakontos de la editorial Crítica) puede ser una buena herramienta intelectual para abrir la mente a las fronteras interdisciplinarias de las ciencias del siglo XXI y a la integración de los nuevos conocimientos dentro de una cosmovisión religiosa cristiana.

Han pasado los tiempos de los positivismos fundamentalistas y una epistemología más abierta (como es la del racionalismo crítico) abre espacios de comprensión y de diálogo. Sin embargo, entre los científicos (sobre todo entre los que proceden del mundo de las ciencias físicas) dominan estructuras mentales reduccionistas (el autor se identifica con ellas) que hacen muy difícil la posibilidad de hacer creíble y racional la dimensión de la trascendencia.

Para Greene (al igual que para otros muchos científicos) el paradigma de la selección natural darwinista hermanado con la moderna teoría del procesamiento de la información (que considera al cerebro como un ordenador sofisticado) puede explicar perfectamente el funcionamiento de la mente. La cultura, los sentimientos, los lenguajes, e incluso la aceptación de la divinidad (inmanente) se pueden explicar perfectamente sin nombrar la "trascendencia" e incluso sin acudir a filosofías de corte emergentista.

Hasta el final del tiempo es la nueva e impresionante exploración que el físico Brian Greene hace del cosmos y de nuestra búsqueda para llegar a comprenderlo. No es fácil llevar al gran público una descripción interdisciplinaria del origen, la evolución y el ocaso de nuestro universo. Es necesario integrar muchas disciplinas (desde la Física fundamental, la Biología molecular, la Ecología, la Tectónica de Placas, la Paleogeografía y la Paleobiología hasta la Filosofía de la ciencia y la Teología) para construir en la mente de los lectores una perspectiva evolutiva del universo en el que habitamos, su origen y su necesario ocaso.

Brian Randolph Greene (nacido el 9 de febrero de 1963) es un físico teórico, matemático y teórico de cuerdas estadounidense. Brian Greene es doctor por la Universidad de Oxford. Es en la actualidad profesor de Física y de Matemáticas en la Universidad de Columbia desde 1996. Presidente cofundador del *World Science Festival* desde 2008.

Greene se ha dado a conocer en estos años gracias a sus libros divulgativos, *El Universo Elegante*, *Icarus at the Edge of Time*, *El Tejido del Cosmos*, *La realidad oculta* y programas especiales en la televisión pública estadounidense PBS y en la serie de NatGeo *Más allá del cosmos* y *El tejido del cosmos*. También apareció en el vigésimo episodio de la cuarta temporada de *The Big Bang Theory*, así como en las películas *Frequency* y *The Last Mimzy*. Es miembro actualmente de la junta de patrocinadores del *Bulletin of the Atomic Scientists*.

Ampliamente reconocido por su serie de descubrimientos sobre la teoría de las supercuerdas, ha colaborado como investigador en más de una veintena de países. Ha editado, junto con S. T. Yau, *Mirror Symmetry II* (1996); y con Costas Efthimiou, *Fields, Strings and Duality* (1997). La Editorial Crítica ha publicado también *El universo elegante. Supercuerdas, dimensiones ocultas y la búsqueda de una teoría final* (2001), *El tejido del Cosmos. Espacio, tiempo y la textura de la realidad* (2006) y *La realidad oculta: universos paralelos y las profundas leyes del Cosmos* (2011).

Partiendo de que los humanos somos las únicas criaturas con conciencia de nuestra finitud, y de que también el universo morirá algún día, el autor traza un viaje que nos lleva desde nuestro conocimiento más exacto sobre cómo empezó el universo hasta lo que creemos que será su final, explorando cómo se formaron las estructuras duraderas, cómo del caos inicial surgió la vida y cómo nuestras mentes, al llegar a comprender su propia temporalidad, han buscado diferentes maneras de dar sentido a la experiencia a través de la historia, el mito, la religión, la expresión creativa o la ciencia.

Este texto resume su intento: “A lo largo del viaje, brillará el espíritu humano del descubrimiento. Somos exploradores ambiciosos e intentamos comprender una vasta realidad. (...) Sin embargo, por medio del lenguaje y el relato, el arte y el mito, la religión y la ciencia, hemos aprovechado nuestra pequeña parcela del desapasionado, incesante y mecánico despliegue del cosmos para dar voz a nuestra omnipresente necesidad de coherencia, valor y significado” (p. 30).

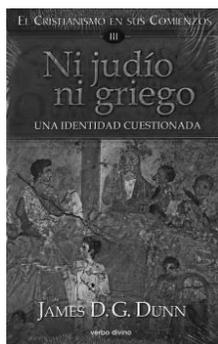
Mediante el entramado de una serie de historias que explican distintas capas de realidad, Greene nos proporciona una idea más clara de cómo hemos llegado a ser, una imagen más precisa de dónde estamos ahora y una comprensión más firme de hacia dónde nos dirigimos. Desde las partículas hasta los planetas, desde la conciencia hasta la creatividad, desde la materia hasta el significado, Brian Greene nos permite comprender y apreciar nuestro fugaz pero absolutamente exquisito momento en el cosmos.

El texto de este ensayo interdisciplinar obliga al lector a repensar muchas de sus certezas. Posiblemente muchos encontremos que en algunos aspectos el texto queda corto. Pero dentro de sus hipótesis y paradigmas previos (el darwinismo y la teoría de la información) Greene es coherente y honesto. Los que participamos de otros paradigmas basados en la complejidad encontraremos aspectos que deseáramos matizar. Pero para la formación de los lectores de *Razón y Fe*, es un estudio enriquecedor si se sabe leerlo desde la madurez del intelectual.

Leandro SEQUEIROS, SJ

Presidente de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA)

DUNN, James: *Ni judío ni griego. Una identidad cuestionada*, Verbo Divino, Estella 2018, 1008 pp. ISBN: 978-84-9073-338-7.



N*i judío ni griego* es la última entrega de la obra de síntesis del autor James Dunn, *El Cristianismo en sus comienzos*, una visión panorámica del proceso de formación del cristianismo. Dunn nos ofrece con este proyecto el fruto de toda una vida dedicada a la investigación sobre el Jesús histórico y las tradiciones cristianas.

En su primer volumen, *Jesús recordado*, ha desarrollado una revisión de los presupuestos que han apoyado en los últimos años los estudios sobre el Jesús histórico que, si bien han demostrado la importancia de la fe, también han mostrado que la fe necesita una revisión crítica de sus raíces para poder tener voz en un foro público, como decía el propio Dunn en ese primer volumen. En la segunda parte de su obra en dos volúmenes, *Comenzando desde Jerusalén*, Dunn aborda los orígenes de las comunidades a partir de la experiencia pascual con la que concluyó el primer volumen. Una aplicación de los métodos de la búsqueda del Jesús histórico a la Iglesia, comenzando por las fuentes y terminando en la misión paulina, mostrando una visión crítica de cómo fueron esos primeros años del cristianismo.

Ni judío ni griego, título de la tercera entrega, es un título elegido, a mi modo de ver, para expresar el crisol de culturas, experiencias, comunidades que supuso el movimiento cristiano en sus orígenes. Una obra que, en continuidad con las anteriores, se centra en la memoria ya escrita, que comprenderá desde las últimas décadas del siglo I, marcadas por la ejecución de Santiago, Pedro y Pablo, y la destrucción de la Iglesia de Jerusalén en el año 70, hasta el siglo II, un siglo de diversidad y unidad, de expresiones propias y búsquedas de identidad común.

Si la categoría básica del primer tomo en torno a Jesús era la memoria, la categoría sobre la que gira este último libro es la identidad. La raíz judía de los orígenes presentada por Pablo como la confianza en Cristo, como requerimiento último de la fe cristiana, dio lugar a una gran diversidad en lo relativo al culto, a la organización. Una diversidad que requirió la búsqueda de un núcleo común, que configurara el conjunto en torno a él.

Esta experiencia de diversidad está presente en las fuentes del siglo I. La diversidad de los escritos canónicos y las fuentes del siglo II es el punto de partida de esta obra, que pone en evidencia esa diversidad intuida desde el principio. Los procesos de ruptura con el judaísmo y la helenización del elemento cristiano son los dinamismos que recorren este periodo histórico, dentro de una evidencia de complejidad que la historia del cristianismo no siempre ha presentado.

Según palabras del propio Dunn no quiere asumir la historia desde el futuro, aceptando el modelo de historia escrita por los vencedores que deja por el camino procesos más complejos que no tienen que ver con síntesis o antítesis, ortodoxia o herejía, sino desde el pasado, “desde la perspectiva de quienes dieron a los orígenes del cristianismo su fuerza y mostraron sus potencialidades y posibilidades para el futuro” (p. 61). Todo ello desde la preocupación de rastrear el carácter distintivo del cristianismo a lo largo del siglo II y colocando el final en Ireneo, que a juicio de Dunn fue quien configuró el carácter del cristianismo que progresaría a lo largo del siglo III hasta el triunfo de Constantino a principios del siglo IV.

Este recorrido lo realiza el autor de la mano de las figuras más representativas de la primera generación, Santiago y Pablo, Pedro y Juan (Tomás) y cómo la manera de atribuirse el apoyo de alguna de ellas fue esencial para la competición de los distintos grupos. El resultado es una visión mucho más compleja de lo que se puede deducir de la historia del cristianismo escrita por Eusebio y que gira, según Dunn, en torno a tres ejes fundamentales, Cristo como eje definitorio, una eclesiología que en un principio fue diversa y que después se acomodó socialmente, y un NT que define la apostolicidad y es definido por ella, a lo que se añadiría el papel de la fe, que actuó como elemento unificador desde antes de ser formulada en un credo.

Es muy interesante la reflexión realizada, ya al final de la obra, sobre la diversidad admitida en la unidad del canon neotestamentario, porque se hace desde las consecuencias que determinadas inclusiones comportaron en el apoyo o no de determinadas expresiones o vivencias de la fe cristiana. El reconocimiento del evangelio de Pablo, por ejemplo, significó reconocer que era posible una apostolicidad vinculada a una revelación especial no vinculada a la experiencia directa con el hombre Jesús de Nazaret, al que Pablo no conoció. Y, aunque como dice Dunn, un reconocimiento de autoridad apostólica como el de Pablo no tuvo cabida en el siglo II, sí que es un precedente inquietante para una historia contada desde la sucesión apostólica de la primera generación.

Así pues, del recorrido a través de la influencia de estas figuras surge una panorámica histórica diversa, compleja y apasionante para el lector interesado en comprender el fenómeno cristiano en sus orígenes, que le permite una mirada crítica y fundamentada frente a una historia de los orígenes demasiado “fácil” y homogénea.

Además, como obra de síntesis que es, proporciona una amplia y valiosa bibliografía, tanto de fuentes primarias como secundarias, que lo convierte en una útil herramienta de trabajo para la investigación de este período histórico.

Ni judío ni griego aporta una magnífica conclusión a la pregunta ya clásica por la relación entre la vida de Jesús de Nazaret y el surgimiento de la Iglesia, respondiéndola con rigor científico y mirada crítica.

Carmen PICÓ GUZMÁN
Universidad Pontificia Comillas

RODAO, Florentino: *La soledad del país vulnerable: Japón desde 1945*, Editorial Crítica, Barcelona, 2019, 2.^a ed., 595 pp. ISBN: 978-84-9199-095-6.



El libro que nos ocupa contiene la historia más reciente de Japón, desde el cataclismo de la derrota del 45 hasta la abdicación del emperador Akihito del Trono del Crisantemo. Las mentes curiosas saben de la profundidad que encierran los símbolos, de la elegancia de los tropos metonímicos. De esto entiende mucho el catedrático Florentino Rodao, de estas sutilezas y de Asia entera.

El libro, durante sus casi 600 páginas, nos informa primero de los modernos entresijos político-económicos que acabaron conformando este “país vulnerable”, para ocuparse también luego de aspectos de carácter más sociocultural. “Vulnerable” aquí se puede entender bajo diversas perspectivas: la del pasado, la de la gran sacudida atómica y de la derrota total que nos deja entrever a un animal grande, una bestia, con una herida indeleble en su piel curtida (y la necesidad de cargar con muchos fantasmas); la futura, que incluso bajo el paraguas de EE.UU. ya no parece tan halagüeña. *Vulnerable* no quiere decir que se deje herir, sino que puede ser herido.

Aunque no queramos caer en tópicos, sobre todo con el manido tema de la “tradición moderna”, es ciertamente sugestivo para el amante de la Historia abrir un libro y encontrarse desde la introducción misma con las extrañas contradicciones que convierten a un ente dado en una *rara avis*. Para muestra, un botón: cómo puede un país, que a finales de los 80 parecía que iba a comprar EE.UU., pasar de una deuda pública sobre el PIB del 65 % a la actual del 236 %. Bien, en el título de este libro podemos hallar una de las respuestas, pero este tema es solo una de las muchas contradicciones que nos van a ir llamando la atención, y no solo desde una mirada macroeconómica, histórica y política, sino a través de los aspectos que conforman la vida cotidiana del país del sol naciente: cómo es la educación y la familia, el sentimiento nacional, la organización del trabajo, la tecnología, la sexualidad y las parejas interraciales (los *hafu*, sus ventajas y sus dificultades), la religión, la soledad (el fenómeno *hikikomori*), el suicidio, etc., amén de los múltiples fenómenos culturales que han ido produciendo toda una llamativa cultura urbana que causa interés y extrañeza en todo el mundo, cuya manifestación más poderosa quizá sea el manga.

Por lo tanto, en cuanto a la estructura del libro y también al acertado uso de subapartados en cada capítulo, el lector se encontrará con un buen equilibrio que le permitirá asimismo un buen ritmo de lectura. Los cinco primeros capítulos enmarcan la historia del Japón de postguerra y contemporáneo: el capítulo I (“Una derrota y una ocupación”) versa sobre la época de la ocupación aliada hasta 1952;

el largo capítulo II (“Prosperidad en medio de la tensión”), que se divide a su vez en cuatro etapas, abarca hasta 1989, en el que se expone el fulgurante auge económico que lleva a Japón a convertirse en la segunda potencia económica mundial; el capítulo III (“Las crisis simultáneas del cambio de siglo”) empieza con la muerte del emperador Hirohito, que da comienzo a la era Heisei bajo el reinado de su hijo, el emperador Akihito, y termina en el año 2011 con el desastre de Fukushima. En estos tres capítulos, junto al V (“Estabilidad y largo plazo”), que abarca hasta 2019, el autor despliega todo su quehacer y rigor académico. Son capítulos densos, repletos de datos, pero ineludibles para el lector que quiera estar bien informado.

El autor también va a desarrollar cierta visión crítica, por ejemplo, en el capítulo IV (“Fukushima y la cultura del desastre”), que supone una pausa en el hilo del discurso. Este capítulo trata del triple desastre del año 2011 y en él se expone el cúmulo de negligencias que acabaron produciendo el segundo mayor desastre nuclear de la historia. A partir del capítulo VI, la lectura se hace más amable, dinámica, entramos en aspectos socioculturales y con valiosas referencias bibliográficas: para los lectores de esta revista quizá resulte de especial interés el capítulo XII (“Religiones, rituales y trascendencias”). En el resto de los capítulos, se considera la cultura (VI y VII: “Cultura japonesa para el mundo” y “Cultura de la vida cotidiana”) y los aspectos sociopolíticos (del VIII al XI: “Vida cotidiana y sociedad”, “Estado y sociedad en Japón”, “Nación e identidad en Japón” y “El peso de la memoria histórica”).

Consideramos que el libro del profesor Florentino Rodao constituye una gran aportación a la historia de Japón escrita en español que, a pesar de grandes excepciones, resulta todavía escasa en número y calidad, pero que poco a poco se va asentando en la más general disciplina de los estudios asiáticos. Por descontado, el autor es uno de los grandes especialistas que tenemos en este ámbito, los estudios sobre la región Asia-Pacífico, por haber ejercido la docencia en aquellos lares durante mucho tiempo y por haber promovido aquí en España su integración en los planes curriculares universitarios.

Nos consta que el autor tiene pendiente una cita con la Historiografía, ya que ha prometido una monumental historia de los españoles en Filipinas, así que estaremos atentos a futuras novedades bibliográficas. Un hecho histórico poco conocido, una curiosidad idiosincrática, el sentimiento de un pueblo lejano se abren ante nosotros para enriquecer nuestra existencia. Animamos, pues, a todos los lectores a conocer y a vivir culturas lejanas. La japonesa, sin duda, resulta fascinante.

José María ESCRIBANO ANGULO
Universidad Complutense de Madrid

NEWMAN, John Henry: *Apologia pro vita sua*, Encuentro, Madrid 2019, 448 pp. ISBN: 978-84-9055-984-0.



Estamos ante una obra clásica que Encuentro quiso reeditar en 2019, con motivo de la canonización de John Henry Newman el 13 de octubre de ese año. La edición es estética, cuidada y cómoda para el lector gracias a varios detalles que seguidamente comentaremos.

El texto propiamente dicho de Newman está precedido de tres escritos: un prólogo de Ian Ker, experto en la figura de Newman; una introducción a la obra realizada por Víctor García Ruiz y José Morales, quienes han realizado la renovación y actualización de la traducción (que, por cierto, se lee muy bien); y una cronología bastante útil para situar los acontecimientos y las etapas de los que va hablando el teólogo inglés en su *Apologia*. El volumen se cierra con un glosario que trata de facilitar al lector la orientación en el enjambre de nombres y referencias que encuentra a lo largo de la obra. El glosario incluye información sobre personajes contemporáneos a Newman y también sobre términos relacionados con el mundo religioso e intelectual inglés, en concreto, de Oxford. Además, el lector encontrará muchas notas a pie de página que lo irán informando sobre las personas, acontecimientos o lugares que el autor va mencionando.

Newman escribió esta obra para exponer, con honestidad y libertad, la historia de sus creencias religiosas y cómo esta historia lo llevó a la conversión al catolicismo romano. El desencadenante que lo llevó a escribir la *Apologia* fue la polémica con Charles Kingsley, pero, más allá de defenderse de sus acusaciones, Newman quiso transmitir cómo había sido su evolución intelectual y espiritual, dado que en muchos momentos de esta historia no pretendió explicarse ni defenderse públicamente ante quienes lo criticaron o no lo comprendieron. Era, por así decirlo, una tarea pendiente.

La *Apologia* refleja un talante sincero, en búsqueda constante de la verdad y con la humildad suficiente para rendirse ante ella, aunque nunca contra su propia conciencia. Newman explora cada etapa de su vida intentando poner de relieve con la mayor honestidad posible qué pensaba y creía y por qué. A lo largo de los cinco capítulos en los que divide esta evolución de sus ideas religiosas, asistimos a un progresivo acercamiento al catolicismo romano, que termina con su adhesión a la Iglesia católica, con el consiguiente abandono de la Iglesia anglicana. Sorprende el respeto que, ya siendo católico, sigue profesando por el anglicanismo, por más que diga con toda sinceridad que considera que está en el error.

Un aspecto interesante de la conversión de Newman es su carácter procesual. Frente a otras conversiones que tienen lugar de manera más drástica, lo suyo fue un largo camino de diez años, que él mismo resume con meridiana claridad: “Du-

rante los cuatro primeros años (hasta el otoño de 1839) yo deseaba sinceramente servir a la Iglesia de Inglaterra a expensas de la Iglesia de Roma. Durante los cuatro años siguientes yo deseaba favorecer a la Iglesia de Inglaterra sin perjudicar a la Iglesia de Roma. Al comienzo del año noveno (otoño de 1843) comencé a perder la confianza en la Iglesia de Inglaterra y renuncié a mis cargos eclesiásticos; lo que desde entonces escribí e hice estuvo inspirado por el sencillo deseo de no dañarla, y no por el de favorecerla. Al comienzo del décimo año me planteé claramente la posibilidad de abandonarla, pero con la misma claridad dije a mis amigos que se trataba solo de una posibilidad. Finalmente, durante la segunda mitad de ese año décimo, me puse a escribir un libro (*Essay on development*) en favor de la Iglesia de Roma e, indirectamente, en contra de la de Inglaterra” (p. 243). Newman se convirtió antes de haber terminado ese *Ensayo sobre el Desarrollo de la doctrina cristiana*.

Podríamos decir que, junto con otros factores que también influyeron, la conversión del teólogo de Oxford se debió en gran medida a sus estudios sobre el dogma, especialmente en la Iglesia Antigua, y de los Padres de la Iglesia. Como el propio Newman señala con cierta sorpresa, al encontrarse leyendo y escribiendo sobre un tema metafísico (el arrianismo; lo mismo le sucedió también con el monofisismo), “vi con toda claridad que en la historia del Arrianismo, los arrianos puros eran los protestantes, los semi-arrianos eran los anglicanos y Roma estaba ahora donde había estado entonces. La verdad no estaba en el centro, en la *Via Media*, sino en un lado, lo que llamaban ‘el partido extremo’” (pp. 198-199).

La obra no solo refleja la historia, por decirlo así, más intelectual, sino también las dificultades espirituales que el autor vivió a lo largo del proceso que describe. Sin ser una autobiografía específicamente espiritual, el espíritu de Newman está presente en cada página, y el sufrimiento que determinados momentos y circunstancias le ocasionaron es patente. Esto no le hace perder corrección y respeto hacia los personajes de los que habla, pero sí da a la narración mucha dosis de realidad.

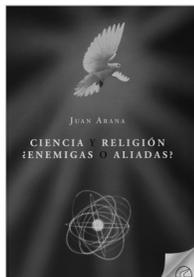
Tras la *Apología* propiamente dicha encontramos varias notas que Newman añadió sobre temas que menciona en el texto y en los que profundiza algo más en las páginas finales que les dedica. Los temas de las notas son: Liberalismo; Los milagros en la historia de la Iglesia; Sermón sobre sabiduría e inocencia; La serie de vidas de santos (1843-1844); Sobre la Iglesia Anglicana; Sobre la “Economía”; Sobre la mentira y el equívoco.

De clásicos como este no hace falta hacer mucha “apología”. Es un escrito precioso, aunque exigente (sobre todo a la hora de hacerse cargo del contexto y los personajes que se van mencionando, si uno no los conoce previamente), y lleno de frases impactantes y cargadas de verdad que pueden ayudarnos a repensar muchos temas de calado. En suma, creo que quien se ponga ante la honestidad intelectual de Newman se verá llamado, si se deja, a revisar la suya propia.

Marta MEDINA BALGUERÍAS

Facultad de Teología, Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

ARANA, Juan: *Ciencia y Religión: ¿enemigas o aliadas?*, Editorial Senderos, Sevilla 2020, 254 pp. ISBN 978-84-122414-0-2.



A lo largo de sus muchos años de vida, la revista *Razón y Fe* ha ofrecido a sus lectores gran cantidad de artículos sobre las diversas facetas de la problemática entre la Ciencia y la Religión. Y la *Cátedra Francisco J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión* (y el blog *FronterasCTR*) han dedicado una parte de su actividad a tender puentes entre ambas visiones del mundo. Nos encontramos ante una problemática que para los lectores no es nueva.

Se inicia con este volumen, cuyo autor es el profesor Juan Arana (Catedrático de Filosofía de la Universidad Hispalense y académico de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de Madrid), lo que él mismo denomina una “nueva aventura editorial” en el campo de la Filosofía. Este primer volumen de la nueva colección sintetiza el pensamiento de Juan Arana sobre la relación entre Ciencia y Religión, elaborado a lo largo de 25 años de reflexión filosófica. Durante estos años Arana ha publicado 32 trabajos sobre este tema y de ellos “rescaté 18 perlas para, después de reelaborarlas, ensartarlas y formar el collar que ahora entrego al resignado lector”.

La lectura reposada de este ensayo se presta a interesantes reflexiones. La primera reflexión es sobre si es válido filosóficamente mezclar escritos que se han escrito a lo largo de 25 años. Tal vez supone el autor que la mente humana se congela y que nuestros pensamientos permanecen firmes un cuarto de siglo. En un mundo en continua transformación, el ser humano madura continuamente, cambia y evoluciona, se adapta, integra, reelabora sus mapas conceptuales. No es fácil afirmar que nuestro modo de pensar se mantiene inalterable. Otra cuestión es que un autor presente cronológicamente sus escritos y valore el cambio que inconscientemente se va dando con el tiempo en nuestras opiniones y posturas.

Son muchos los temas que el autor trata en su libro (y en especial en el capítulo X, “temas centrales del diálogo ciencia/fe en la actualidad”) y no es este el momento ni el modo de entrar en detalles. Sería más objeto de una conversación. Pero hay muchas posturas comunes. Coincidimos plenamente con Arana en rechazar las posturas intransigentes de los reduccionistas y cientificistas. Abogamos juntos por valorar positivamente el papel que la filosofía debe tener como mediadora entre ciencia y religión (p. 67). Aunque desde otras epistemologías, algunos de los planteamientos se prestan al debate intelectual sosegado.

Es mucho lo que, como filósofos de cultura cristiana, nos une; pero también hay matices de fondo que podrían ser chocantes para algunos. Incluso abrimos el de-

bate sobre la posibilidad, la oportunidad e incluso la necesidad hoy de ir más allá de una alianza estratégica entre la ciencia y la religión. No se trata de profundizar en las heridas del pasado (por la falsa percepción de la perenne enemistad entre ciencia y religión) ni de hacer apologética.

Pero tampoco se trata —como insiste Arana— de alianzas de silencio que fomenten la falsa imagen de que ciencia y religión son vías paralelas que no tienen que encontrarse (como afirmaba Stephen Jay Gould y creen muchos científicos y teólogos hoy). Es necesario tender puentes de diálogo y establecer plataformas de encuentro sin apologética.

El volumen está estructurado en doce capítulos con una nota preliminar y una bibliografía final demasiado sesgada desde mi punto de vista. No se citan los libros de Ian Barbour, ni de Arthur Peacocke, ni de John Polkinghorne (y ni siquiera a los de la Fundación Templeton, que ha patrocinado un elevado número de volúmenes sobre Ciencia y Religión de orientación más bien moderada), ni a ninguno de los autores de habla española que llevan muchos años dedicados a esta tarea de la Ciencia y la Religión en España y Latinoamérica.

Los doce capítulos de libro son una reelaboración de los artículos y capítulos de libro seleccionados por Arana. No están por orden cronológico y tampoco ofrece unas pistas para conocer la línea de pensamiento o el mapa conceptual subyacente. Y al lector no se le hace fácil seguir el hilo conductor del discurso global.

Me ha parecido especialmente interesante el capítulo I (“La fe del sabio: actividad científica y creencia religiosa”). Es una reelaboración de otro artículo publicado en 2001 y los planteamientos filosóficos, epistemológicos, teológicos y científicos coinciden con los que desde otras plataformas intentamos impulsar. Puede ser un punto de partida para futuras colaboraciones. Desde esta perspectiva coincidimos plenamente en que “ni la ciencia monopoliza la razón, ni la religión agota la fe” (p. 33). Por eso, se puede suscribir si afirmación: “estoy convencido de que, si fuera posible coleccionar todas las afirmaciones teóricas que la verdadera religión y la verdadera ciencia patrocinan, habría unas cuantas que aparecerían en ambas listas. En terminología un poco más técnica, el conjunto *intersección* no estaría vacío” (p. 53).

Sí puede resultar significativo que el capítulo XII y último es una reelaboración del que parece ser el discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en el año 2017: “¿Puede una sociedad desencantada hacer frente al fanatismo?”. El autor lamenta que a partir de la modernidad se ha producido la ruptura de la unidad del saber (p. 61) y alude reiteradamente a la necesidad de trabajar para la unidad del conocimiento (como quería Santo Tomás). Sin embargo, otros expertos en estos temas proponen, frente a la fragmentariedad de los saberes, trabajar por la interdisciplinariedad, la integración de parcelas de saber. Desde aquí podemos muchos caminar juntos.

Pese a ello, coincidimos plenamente en afirmar que “lo propio de la religión (...) es incorporar e implicar todas las dimensiones y facultades del hombre, de forma

que, prendidas y arrastradas por la fe, tanto la razón como la inteligencia, la imaginación y la afectividad den lugar a un modelo de existencia que pretende llevar a su plenitud todo lo que en el hombre hay de valioso” (p. 34). Un buen punto de partida para converger y trabajar en la misma dirección.

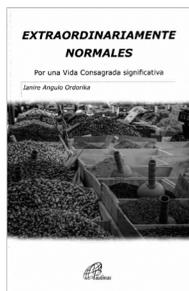
Leandro SEQUEIROS, SJ

Presidente de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA)

Otros libros

Vida consagrada

ANGULO ORDORIKA, Ianire: *Extraordinariamente normales. Por una Vida Consagrada significativa*, Paulinas, Madrid 2021, 184 pp. ISBN: 978-84-17398-65-1.



Ianire Angulo Ordorika nos propone en su último libro recuperar la significatividad de la Vida Consagrada desde una vida “extraordinariamente normal”. La autora no pretende aportar novedades doctrinales sino más bien intentar “poner palabra a inquietudes y certezas ... desafíos, llamadas, retos y denuncias ... no desde un despacho solitario y aislado del bullicio de la calle” (pp. 5-6), sino desde su propia experiencia como religiosa. Aunar esta perspectiva vivencial y una fundamentación bíblica y teológica consistente y actualizada, puede ser uno de los valores del libro que nos ocupa.

Angulo, profesora en la facultad de Teología de Granada, hilvana algunos de sus artículos y trabajos anteriores, con algunas de sus publicaciones en el blog web de la revista “Vida Religiosa”. Sin duda, el contenido ya expresa claramente las dos vertientes claves de su formación teológica: la Biblia y la Teología de la Vida Consagrada (VC). Ambas recorren como nervadura de fondo cada uno de los temas.

El libro contiene dos partes claramente diferenciadas: la primera (“Vida Consagrada, ¿qué dices de ti misma?”) acomete la crisis de identidad que desde el Vaticano II viene arrastrando esta vocación eclesial: ¿cómo vivimos en la Iglesia, Pueblo de bautizados, “sin la necesidad de situarnos un paso por delante” de los demás para fundamentar

nuestra propia opción vocacional?, ¿cómo decirnos a nosotros mismos quiénes somos sin renunciar al mutuo enriquecimiento con otras vocaciones y a la extraordinaria normalidad de lo cotidiano? Y algunas pistas o aprendizajes recuperando la historia de José y Rut, una nueva mirada bíblica al Dios-Misericordia y la concreción eclesial de tres verbos tomados del magisterio de Francisco para la VC: recordar, buscar y salir.

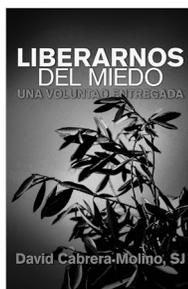
La segunda parte subraya el dinamismo propio de toda vocación y, por tanto, la importancia de tener en cuenta el momento vital y evolutivo de cada persona. Concretamente, se centra en la etapa de votos temporales y en la ancianidad, ambas ilustradas con diversos referentes bíblicos. Curiosamente, con acierto se señala esta paradoja de la VC actual: con frecuencia se llama jóvenes a aquellos que cronológicamente dejaron de serlo hace tiempo y, a su vez, la mayoría que pertenece a la ancianidad por estadística, difícilmente se considera como tal. Quizá de ahí, el malestar habitual de quienes habitan las primeras etapas de formación sintiéndose tratados como “menores de edad” (p. 114) y el desajuste entre la edad de tantos religiosos/as mayores que siguen viviendo como si no cumplieran años, porque “no repele autodenominarnos ancianos” (p. 140). De nuevo, la pericia bíblica de la autora nos abre caminos realistas de esperanza y cambio.

Un amplio recopilatorio de textos breves y sugerentes (las entradas del blog), siempre partiendo de algún elemento cotidiano, jalona cada una de estas partes. La visión clara y clarificadora de la autora, un estilo fluido tanto en su modo de escribir como de proponer los contenidos, hacen que estas páginas se lean con agilidad y gusto. Y todo ello, sin perder la profundidad de los interrogantes y propuestas que nos lanza. Es un don la capacidad de hacernos pensar cuestiones teológicas y vitales de lo más variopinto a partir de una serie de Tv, de la torpeza en la cocina o de un cartel cualquiera que descubres paseando por la ciudad, y Ianire Angulo lo tiene.

En definitiva, no es un libro para resolver “nudos teológicos” pendientes (y urgentes) para renovar la teología de la VC, de los que su autora es bien consciente. Sí es una buena lectura para nombrar, sin miedo, la situación que la VC atraviesa hoy, invitándonos a generar nuevos relatos o auto-narraciones que nos permitan crecer en una fidelidad no sólo creativa, sino también “normal”. Esa extraordinaria normalidad que tiene más que ver con incorporarnos a la dinámica encarnatoria de Jesús (p. 59) que con ocultarnos en rutinas grises que pueden separarnos del bullicio de nuestros vecinos (sí es que los tenemos) y, por ende, del bullicio de Dios.—Rosa RUIZ

Psicología-espiritualidad

CABRERA-MOLINO, David: *Liberarnos del miedo. Una voluntad entregada*, Sal Terrae, Maliaño 2021, 256 pp. ISBN: 978-84-293-3013-7.



Muchos libros se han escrito sobre el miedo y desde muy diversas perspectivas. Intentos que ofrecían incluso la forma más idónea para salir de él, o al menos para minimizar sus consecuencias. Sin embargo en este libro nos encontramos con al menos tres novedades a la hora de abordar el tema que se nos propone: un doble trasfondo, una triple perspectiva y una clave interpretativa.

El autor, David Cabrera Molino, SJ, quiere dejar claro, desde la introducción, que su obra está construida desde un trasfondo creyente y personal. Este se manifiesta en dos elementos transversales de la obra: el pasaje del Evangelio que relata la escena de Getsemaní, como experiencia hondamente humana de miedo experimentado por el propio Jesús de Nazaret y la experiencia personal de miedo del propio autor, vivida en el padecimiento personal de un cáncer. Ambos elementos se presentan como la “composición de lugar” de una contemplación al más estilo ignaciano, que nos permite situarnos para abordar la centralidad del tema del miedo.

El libro no busca una mera lectura orante de la experiencia de Jesús en Getsemaní en conexión con la experiencia relatada de los padecimientos personales del autor, sino que una de sus virtudes consiste en el esfuerzo por analizar académica y didácticamente dicha experiencia, para hacer un estudio profundamente lúcido que sirva a otros para poner nombre al miedo en sus propias experiencias vitales.

En ese esfuerzo de análisis de la experiencia subjetiva del miedo, el autor se ayuda de tres perspectivas o disciplinas: la teología, la psicología y la espiritualidad. Con mucha claridad se percibe que es un estudio interdisciplinar del miedo desde el entretrejo de los instrumentos que aportan las tres disciplinas. El autor maneja perfectamente las tres, de tal manera que consigue hacerlas dialogar en muchos de los capítulos centrales, incrementando la profundidad y la intensidad académica que da valor a este estudio sobre el miedo.

Pero sin duda alguna, una de las grandes aportaciones del autor, es la clave interpretativa que nos ofrece: cómo relaciona la vivencia del miedo y su trasfondo psicológico, teológico y espiritual, con la vocación como dimensión integradora. De esta manera, el autor analizará cómo el dinamismo de la búsqueda de la propia vocación y, una vez encontrada, del cuidado y de la fidelidad a dicha llamada, se pueden ver amenazados por el miedo, incluso llegando a bloquearnos radicalmente. Por eso, el autor nos indicará la necesidad de conocer los mecanismos generales y personales de funcionamiento del miedo en cada uno de nosotros.

Por último, siendo conscientes de la amenaza que puede suponer el miedo, el autor

terminará proponiendo, desde la clave de la consolación, como elemento central de la espiritualidad ignaciana, un modo para afrontar y superar el miedo y sus consecuencias, evitando que nos hagan abandonar o descuidar la vocación a la que somos llamados y sintiéndonos en todo momento con la confianza fundamental de estar siendo acompañados por aquel que nos invita a responder a la vocación personal.—Sergio GARCÍA SOTO, SJ

Liturgia

GUZMÁN, Gonzalo: *María en el culto del Pueblo de Dios. Una aproximación desde la Teología Litúrgica al Magisterio*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2020, 132 pp. ISBN 978-84-9165-332-5.

El profesor Gonzalo Guzmán, cuya tesis trató el tema del encuentro entre la liturgia y la piedad, nos ofrece un aspecto concreto en estos momentos, aquel que pone en el centro a María y su devoción por los fieles. Para ello la obra se dividirá en tres apartados, en los que irá analizando diferentes documentos magisteriales que tienen, como punto de partida, el Concilio Vaticano II. Además cuenta, como es preceptivo, con una introducción y una conclusión. Al inicio nos presenta una amplia bibliografía usada.



En la introducción tratará el tema de la relación entre liturgia y piedad popular, mostrándonos cómo son dos realidades que encontramos en el seno de la Iglesia, donde cada una va a ir ocupando los vacíos que van dejando la otra. Así, a lo largo de la historia de la liturgia, se puede observar cómo cuando la liturgia ha provocado una separación entre las celebraciones y los fieles, la piedad popular ha ido adquiriendo fuerza, y de esta forma “satisfacer la necesidad espiritual del creyente tocando su existencia desde las propias raíces culturales”.

María, la Madre de Dios, siempre ha estado presente de una forma u otra dentro del culto de la Iglesia. Con el Concilio Vaticano II se produjo una redefinición del papel de María. Es por ello que el primer capítulo de este libro, “Santa María y la liturgia en el concilio Vaticano II y la evolución magisterial posterior”, aborda los documentos fundamentales de éste para este tema: *Sancrosanctum Concilium* y *Lumen Gentium*. Seguidamente, estudia la exhortación *Marialis cultus* de Pablo VI en donde el pontífice realizó el culto mariano a la luz del concilio.

Seguidamente, con la “Comprensión posconciliar de la piedad popular”, que conforma el segundo capítulo, va a recoger el otro aspecto que mencionábamos: la piedad popular (presente desde los inicios del cristianismo), en la cual se puede apreciar el papel central de María. Desde esta perspectiva, nuestro autor volverá a estudiar el mencionado documento de Pablo VI. A este sumará la exhortación apostólica, de 1975, de dicho pontífice, *Evangelii nuntiandi*, considerada como la carta magna de la piedad

popular. Posteriormente, analiza el *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia* (2001) y la exhortación del papa Francisco *Evangelii gaudium* (2013).

En el capítulo tercero, “El rostro de María en la evangelización de América Latina a la luz de los documentos del Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe (1955-2007)”, se recoge, como el propio título nos indica, la documentación más relevante de esta institución sobre María y su culto. Estos son de gran importancia, pues es bien sabido la importancia que la Madre de Dios tiene en esta cultura, pudiendo decir, incluso, que es un sello distintivo de la misma.

Como podemos ver, nuestro autor hace un amplio recorrido documental, lo cual nos ayudará a tener a la mano múltiples referencias modernas sobre el culto a la Madre de Dios, usando un lenguaje académico pero al mismo tiempo de fácil lectura, que ayuda, igualmente, a los lectores a captar la importancia de este culto y devoción, además que nos ayuda a entender mucho mejor cómo liturgia y piedad popular, teología y liturgia están plenamente entrelazadas. Quiero felicitar por el ello al autor y al Centro de Pastoral Litúrgica por esta magnífica labor que realiza en la difusión del estudio de la Liturgia.—Miguel CÓRDOBA SALMERÓN

Narrativa

LANÇON, Philippe: *El colgajo*, Anagrama, Barcelona 2019, 448 pp. ISBN: 978-84-339-8041-0.



El 7 de enero de 2015 dos hombres enmascarados y armados con fusiles de asalto y otras armas entraron en la redacción de Charlie Hebdo y, al grito de “Al-lahu-àkbar”, acabaron con la vida de doce personas y dejaron heridas a otras once. Uno de estos supervivientes fue Philippe Lançon, que años más tarde decide transformar en relato el proceso de reconstrucción facial —su mandíbula había quedado seriamente dañada por un disparo—.

Dice Lançon que este libro no es una terapia, que esta se había hecho ya antes: con la cirugía, con los amigos, con su psicóloga. ¿Qué es, entonces, *El colgajo*? Es la historia de la construcción de un puente en medio de una vida que ha quedado partida en

dos por la violencia. Una violencia frente a la cual el autor no genera resentimiento (los hermanos Kouachi son, para él, “hijos de la República”), pero que se resiste permanentemente a ser integrada. Aunque se haya logrado una reconciliación suficiente para seguir viviendo, vuelve como fantasma (ese chico árabe del metro) o como estrepitosa repetición (el atentado de Bataclan).

El colgajo es un puente que lleva también del autocentramiento del enfermo, que lo reclama todo para sí, que vive siempre a un paso de convertir en tóxicas sus relaciones (con su pareja, con su cirujana), porque ha tocado de lleno su vulnerabilidad, su de-

pendencia radical de los demás, obligado a recuperar la confianza que supone dejarse en manos de otros para las operaciones más esenciales de la vida. Un puente, decíamos, que lleva al descentramiento de descubrirse un día rodeado de otros enfermos, esa pequeña fraternidad de los Inválidos. La sanación es también una curación de la mirada, que ya no reduce toda la existencia a lo que tiene que ver con la situación del convaleciente.

Se han escrito bastantes páginas —y muy interesantes— sobre el papel que tiene el arte, y concretamente la literatura, como sustituto de la religión y la espiritualidad en las personas no creyentes: *La lectura como plegaria* —así titulaba un bellissimo libro de aforismos sobre el tema el catalán Joan Carles Mèlich—. Gracias a las páginas de *El colgajo* entendemos lo que nos están diciendo todas aquellas almas —y cuerpos— laicos que encuentran en Proust, en Kafka y en Bach lo que no encuentran en la oración cuyo interlocutor es Dios. Lançon llegará a bajar al quirófano con las *Cartas a Milena* de Kafka escondidas entre las sábanas, o habiendo “rezado” con la muerte de la abuela de Proust. Si queremos amar más a nuestros contemporáneos, hay que estar atento a esta espiritualidad del arte.

¿Tuvo éxito Philippe Lançon en su proceso? La reconstrucción de su mandíbula deja ver un hombre reconocible. Nunca el mismo del pasado, pero tampoco uno distinto. Se llega hasta donde es posible. La lectura de *El colgajo* pide paciencia, no resultados inmediatos. Lo mismo que la situación del enfermo. El efecto, al final, es bello. Tan bello como la posibilidad creada por el hombre de utilizar un peroné para sustituir una mandíbula. Un pequeño hueso ganando frágilmente la batalla —al menos, la de esta historia— a la sinrazón.—Carlos MAZA SERNEGUET, SJ

Iglesia

LUCIANI, Rafael – SILVEIRA, María del Pilar: *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial*, San Pablo, Madrid 2020, 397 pp. ISBN: 978-84-285-5602-6.

La Iglesia se piensa y se busca a sí misma, quiere saberse y vivirse auténtica y fiel al Dios vivo y verdadero, al Hijo que la funda y al Espíritu que la fecunda. En un contexto de desorientación general en la sociedad y pregunta radical por el lugar que ocupa lo institucional en el entramado humano, la Iglesia no esconde su necesidad de conversión también estructural y la imperiosa necesidad de abrirse con novedad a nuestro tiempo. Pudiera parecer mera adaptación por asfixia. Sin embargo, textos como este, fruto de una amplia reflexión compartida e intercontinental, quieren poner de relieve su necesidad y fundamento teológico, como lectura fructífera de los signos de los tiempos, e impulsar así un camino muy abierto desde el Concilio



Vaticano II e impulsado con mucha decisión por la acción del papa Francisco. Diferentes teólogas y teólogos de primera línea abordan la clave de la *sinodalidad* como reforma de la Iglesia, reflexionan sobre la estructura misma partiendo de las conferencias episcopales, comparten experiencias ya en marcha -especialmente en América Latina-, cerrando el volumen, el lugar de los ministerios. Una visión amplia destacando el dinamismo actual de la Iglesia, con cuestiones abiertas de enorme calado, que no es ajeno, ni extraño a sí misma. Quizá el punto decisivo en el que hace palanca el libro sea la participación decisiva de todos los cristianos, más allá de su ministerio ordenado, y la desvinculación entre este y la toma de decisiones en la comunidad. No se trata de llenar huecos, sino de formar realmente parte asumiendo plenamente la responsabilidad de todos en la construcción de la Iglesia con carismas y dones diversos. Una pregunta que late en cada una de sus páginas es muy clara y directa: ¿La Iglesia se cree realmente que la transformación vendrá por vía del servicio o no? Y una, indirecta pero clara, para todos los cristianos que se acerquen a estos encuentros: ¿Cómo estoy viviendo en primera persona mi constitutiva eclesialidad? ¿Cuido realmente la pertenencia y asumo, como en una familia, la parte de la tarea que me corresponde, o soy cristiano que va, sin más, a mesa puesta y se toma este asunto como quien se aloja en un hotel? Muy vinculado, y permanentemente presente, lo cual puede sorprender a más de uno, es el acento reiterado en que la misión y la evangelización parten precisamente de la vida comunitaria y eclesial, que no se pueden separar, que para ofrecer Evangelio a otros es imprescindible existir comunitariamente en él, alejado de las tentaciones que constantemente aparecen y, en las cuales, muchas veces la misma Iglesia cae y queda herida y postrada. ¿Será la sinodalidad, este caminar juntos, una llamada “graciosa” y alegre a ser sanados por el Señor? ¿Será la sinodalidad, este cohabitar pertenencias y tejer lazos, semilla de la fraternidad cristiana? Ojalá leamos, pensemos, recemos, dialoguemos estas lecturas y vivamos intensamente esta clave tan evangélica como algo auténticamente religioso, no como simple cálculo estructural.— José Fernando JUAN SANTOS

Fe-cultura



VITORIA CORMENZANA, Francisco Javier: *Soñar despiertos la fraternidad, en un tiempo de incertidumbre*, CJ-PPC, Madrid 2021, 361 pp. ISBN: 978-84-288-3660-9.

Podríamos resumir este precioso libro, con la parodia que hace el autor de una frase bien conocida en la teología cristiana y que ahora sonaría así: “fuera de la fraternidad no hay salvación” (167).

Conviene aclarar no obstante que el libro de Vitoria no es, sin más, un libro sobre la fraternidad: la mitad de él (capítulos 2-4) es una relectura de algunos temas de la teología cristiana (Jesús,

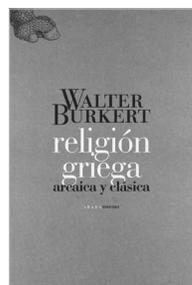
la cristología y la Trinidad), desde la óptica de la fraternidad. Los capítulos 1 y 6 (primero y último), son los que se encaran directamente con el tema de la fraternidad. Y el capítulo quinto (la Iglesia) hace de puente entre ambos enfoques. Intencionadamente, el libro está repleto de largas citas de autores famosos, como si el autor quisiera reforzar sus propias razones con argumentos de autoridad. También abundan las referencias a la última encíclica de Francisco, esta vez como señales de oportunidad, más que de autoridad. Vitoria cree que la fraternidad debería llevar a una “regeneración política de la ciudadanía”, convirtiéndola en una ciudadanía inclusiva, integral, cooperante y mundial (pp. 299-302). Y aprovecha esta propuesta para recuperar el juego de palabras de algunos movimientos feministas, entre ciudadanía y “cudadanía”, de modo que la labor político-social de la justicia y la tarea personal y particular del cuidado no se excluyan ni se contrapongan sino que se completen, evitando esa aberración de la justicia para los varones y el cuidado para las mujeres.

Pero pienso que la mejor presentación del libro puede darla esta confesión final del autor próximo a cumplir los ochenta años: “con el paso de los años he conocido cada vez mejor el sueño soñado despierto de la fraternidad. Y se ha hecho más intenso en mí, en un tiempo que nos llevó tardíamente a la modernidad, a toda velocidad a la posmodernidad y casi sin darnos cuenta al estado actual de perplejidad y confusión... Intento compartir humildemente el sueño del Dios siempre despierto, de Jesús de Nazaret, sabiendo que nunca he logrado estar a la altura de lo soñado. No se me ocultan las dificultades para la construcción política, social y cultural de la fraternidad. Hay sobradas razones para desconfiar de la capacidad de aprendizaje de las instituciones de los ciudadanos y vecinos de este mundo... La tradición cristiana es una invitación permanente a no darse por vencidos. La normalidad de nuestro mundo no es inevitable. Porque otro mundo, fraterno, es posible” (p. 359).—José I. GONZÁLEZ FAUS

Historia

BURKERT, Walter: *Religión griega. Arcaica y clásica*, Abada editores, Madrid 2007, 504 pp. ISBN: 978-84-96775-01-5.

Walter Burkert, catedrático de Cultura Clásica en la U. de Zúrich, despliega en esta obra un caudal extraordinario de fuentes históricas en la exposición sistemática de la religión de los antiguos griegos. El traductor Alberto Bernabé es helenista y especialista en lenguas indoeuropeas con traducciones propias de los Himnos homéricos, de Píndaro y de Aristóteles. Burkert comienza por hacer referencia a la poesía indoeuropea y sus expresiones en védico y en griego deteniéndose, a la hora de construir la estructura simbólica de la religión, en las fórmulas “gloria imperecedera” que canta a los héroes y “dispensadores de bienes” que canta a los dioses. Analiza la palabra “hecatombe” en griego como sacrificio de



cien vacas, como pérdida del sentido primordial del indio antiguo, donde sería más bien “una acción sacrificial que produce cien vacas” alabanza por lo tanto a la fecundidad de la vida siguiendo, según él, los mecanismos de construcción lingüística indoeuropea. Pero el humus nutricional de la religión griega ancestral no sería únicamente indoeuropeo y mediterráneo, habría que tener también en consideración el influjo anatolio o cretense entre otros.

La Generación de los dioses procedería del antiguo oriente y el sacrificio olímpico de la tradición semítica, no habría por lo tanto un único origen de la religión griega. En Creta en la Edad del Bronce, antes de la conquista de los griegos micénicos, se encuentran representaciones de la diosa-hipopótamo egipcia Ta-urt cuya espalda está cubierta por una piel de cocodrilo signo inequívoco de la influencia egipcia. En la Grecia antigua, el culto comunitario, donde el ritual es motivado por el mito y expresado en el sacrificio de animales de sangre caliente, tiene escaso componente mágico que quedaría relegado a “la intencionalidad individual”. En el sacrificio “el animal debe ser perfecto, también se le adorna con cintas, se le doran los cuernos”, el cuchillo para el sacrificio “es llevado en procesión bajo cebada y tortas” por jóvenes vírgenes, se vierte vino sobre el fuego del altar y cuando se apaga comienza el banquete de la carne sacrificada. Recordando a E. Dodds en su obra “Los griegos y lo irracional”, los sacrificios humanos no estaban exentos de la vida religiosa griega, en general esos ritos eran considerados como “bárbaros” procedentes de Cólquide, costa del mar Negro, y llevados a Grecia por Orestes y arraigados en Halas Arafénides, según Eurípides, en el templo de Artemisa; era un acto perverso en “extremo opuesto, aunque muy similar, del acto piadoso” (p. 84). En realidad no se podía matar a un hombre que estuviese junto al altar, se trataría de una subversión sacrilega que perjudicaría a toda la ciudad. No obstante, los sacrificios incruentos eran definidos como puros “hagna thymata”. Podemos descubrir un acto civilizador en la religión al humanizar la guerra, cuando en el s. V surgieron “anficiones” o agrupaciones de ciudades en torno a importantes santuarios como el de Delfos en el año 590 a.C., a pesar de la eventualidad de una contienda, se prohibía “cortar el agua” o “destruir “las ciudades del enemigo”. La insatisfacción para el espíritu de las primitivas religiones griegas abonaría el surgimiento de los cultos órficos, que según J. Pierre Vernat, basándose en el papiro de Derveni, descubierto en 1961, podrían haber influido tanto en los presocráticos como en Empédocles. Se trataría de una visión inversa a la de Hesíodo donde el impulso cósmico va del desorden al orden jerárquico, ya que el Universo y el hombre, para los órficos, en realidad, surgirían desde la Unidad de la plenitud en “la totalidad cerrada” precipitándose hacia el desorden de la pluralidad resquebrajada, mutilada e individualizada; los ritos de purificación huyendo de la carne y de la sangre se postulaban como salvación de la impureza que impide la recuperación de la unidad perdida como vuelta a la edad de oro primigenia. El gran W. Jaeger no obstante atacó la idea de A. Toynbee donde el orfismo se habría constituido como en una “iglesia pagana” considerando que tal visión implicaba “un espejismo histórico donde proyectábamos al pasado remoto nuestras insatisfacciones presentes”.—Luis Fernando TORRES

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

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

o bien a:

Servicio de Publicaciones
c/ Universidad Comillas 3-5 • 28049 Madrid
Telf: 91 734 39 50 Ext. 2545

Estoy interesado en suscribirme a RAZÓN Y FE

Nombre:

Domicilio de envío:

.....

NIF:..... Teléfono:.....

E-Mail:.....

Sistemas de pago:

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

.....

Suscripción anual 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**

