

razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

Editoriales

Los múltiples retos de nuestro tiempo

La pobreza en España, una excepcionalidad permanente

Entrevista

Conversación del papa Francisco con los directores de las revistas culturales europeas

Artículos

Pensar lo impensable: apunte antropológico sobre la guerra

David Ramos Castro

Cuidado de la vida vulnerable en el papa Francisco. Bioética y Pastoral de la Salud

Carlos Giménez Rodríguez

Entre la figuración y la abstracción. El arte cristiano contemporáneo

Daniel Cuesta Gómez, SJ

Identidad e identidades juveniles: hablar de la esperanza en medio del colapso de la esperanza

Félix Palazzi von Büren

Apuntes para una cultura martirial

Juan Rosado Calderón

Consumo de energía y ecología

Agustín Udías Vallina, SJ

Julio-Agosto 2022

Nº 1458 • Tomo 286

Págs. 1-128

ISSN 0034-0235 Madrid (España)



COMILLAS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA *John*

razón y fe

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



Indicaciones para los autores

- 1) La revista *Razón y Fe* acepta trabajos originales en lengua castellana, pudiendo citar en otros idiomas.
- 2) Las temáticas girarán en torno a: teología, espiritualidad, Iglesia, familia, sociedad, política, economía, cultura, artes, ciencia y tecnología.
- 3) Los manuscritos serán recibidos por el Director (director@razonyfe.org), quien los evaluará, reservándose el derecho de consultar para su aceptación a miembros del Consejo de Redacción, Marta Medina (Cátedra CTR) y/o a evaluadores externos. Los autores ceden en exclusiva los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo *Razón y Fe* publicarlos en cualquier soporte, así como ceder dichos derechos de explotación a un tercero.
- 4) Los autores recibirán: su trabajo en formato pdf.
- 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. ALEXANDRE, *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. ALEXANDRE, *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 286
julio-agosto 2022

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

Los múltiples retos de nuestro tiempo

El editorial del número de verano de *Razón y Fe* analiza la pobreza en España, un fenómeno que no es un hecho excepcional, sino un fenómeno estructural. La Red Española de lucha contra la exclusión presentaba en 2021 —con datos económicos del 2019, año anterior al coronavirus— el análisis de la pobreza en España. En el informe aseveraba que el 9,5% de la población española, unos 4,5 millones de personas, vivían en pobreza severa. La Fundación FOESSA, ligada a Cáritas española, presentó en el mes de marzo otro informe especial sobre el impacto social del coronavirus. Hasta el momento es el análisis global más amplio y profundo sobre el impacto social de la pandemia. La crisis ha supuesto un incremento general de la exclusión social, pero el impacto ha sido desigual porque el aumento del riesgo de pobreza se debe al agravamiento de las condiciones de los más débiles al comienzo de la pandemia, con un aumento de dos puntos del indicador de pobreza relativa severa.

La entrevista reproduce la audiencia que el pasado 19 de mayo de 2022 concedió el papa Francisco a los directores de las revistas culturales europeas de la Compañía de Jesús, reunidos en audiencia en la biblioteca privada del Palacio Apostólico. En ella, Francisco repasa diversos temas, como la realidad de la guerra de Ucrania, la necesidad de partir de la experiencia antes de acudir a las ideas o algunos de los momentos clave del Vaticano II y el generalato del P. Arrupe.

El primer artículo, de David Ramos Castro, se titula “Pensar lo impensable: apunte antropológico sobre la guerra”. En el contexto actual,

marcado por la guerra de Ucrania y docenas de conflictos armados en todos los continentes, el antropólogo nos invita a pensar de nuevo en las consecuencias de una posible guerra mundial cuyas fuerzas atómicas y nucleares podrían aniquilar todo el planeta. Castro reflexiona sobre la amenaza potencial a toda forma de vida, por la hegemonía tecnocientífica que la ha incrementado y por la incapacidad de crear una cultura global que no parta de la vieja y reductora oposición política entre el amigo y el enemigo, y que desmienta la supuestamente inevitable agresividad del animal humano como algo independiente de sus condiciones socioculturales. Tal incapacidad se manifiesta en la guerra paralela de las imágenes mediáticas en su presentación del Otro y en las que Occidente ha confundido las nociones de visibilidad, poder e influencia con sus usos más recientes de las mismas.

En el segundo artículo, "Cuidado de la vida vulnerable en el papa Francisco. Bioética y Pastoral de la Salud", el médico y teólogo Carlos Giménez Rodríguez sostiene que el papa Francisco ha propuesto todo un cambio de coordenadas en el paso de las pastorales especializadas y desvinculadas, entre ellas la pastoral de la salud, a la comprensión de la misión cristiana como el cuidado de la vida vulnerable. La vida vulnerable es un concepto que abarca desde la vida dependiente o anciana hasta la vida del planeta tierra, pasando por la del no nacido. En el artículo se parte del concepto de pastoral de la salud que maneja el pontífice para mostrar que se integra en el amplio e integrador marco del cuidado de la vida vulnerable. Es un marco holístico y omnicomprensivo que permite integrar todas las pastorales y dar razón de toda la vida y misión cristiana como amor oblativo, entendido como el cuidado kenótico de la vulnerabilidad de la vida.

En el tercer artículo, titulado "Entre la figuración y la abstracción. El arte cristiano contemporáneo", el historiador del arte y teólogo jesuita, Daniel Cuesta Gómez, afirma que después de siglos en los que el arte era fundamentalmente religioso y mayoritariamente cristiano, la ruptura del mundo artístico moderno con la Iglesia, unido al abandono de los cánones clásicos, sumió al arte religioso en una grave

crisis al nivel intelectual y también material. Esto lleva a la pregunta por la posibilidad de un arte cristiano contemporáneo que pueda hablar a los hombres de hoy y llevarlos a Dios desde la experiencia estética, o si, por el contrario, se hace necesario optar por un arte continuista con las épocas pasadas que, sin embargo, pueda conectar con las inquietudes contemporáneas.

En el cuarto artículo, "Identidad e identidades juveniles: hablar de la esperanza en medio del colapso de la esperanza", el profesor del Boston College, Félix Palazzi von Büren, se aproxima a la resbaladiza cuestión de la identidad juvenil. Para Palazzi, en las actuales condiciones históricas, y ante la posibilidad de un naufragio de la civilización, se hace necesario forjar un diálogo intergeneracional. El colapso de la esperanza en un mundo postsecular nos invita a repensar esta actitud entre todos y con todos.

En el quinto artículo, Juan Rosado Calderón plantea que la edificación de una nueva cultura es un desafío ineludible para los cristianos en el momento histórico actual. En su artículo, "Apuntes para una cultura martirial", el doctorando en filosofía de la Universidad Pontificia Comillas sostiene que una tarea así tendrá que empezar en las fuentes mismas del ser cristiano, como una acción derivada del culto que haga crecer a la persona. Como una exigencia para la juventud cristiana, Rosado sondea en este escrito los rasgos de esa cultura concebida como una presencia comunitaria novedosa, como una iniciación al misterio, como un modo singular de estar y de pensar, y, por tanto, de comunicar martirialmente la verdad cristiana.

Por último, en el sexto artículo de este número, titulado "Consumo de energía y ecología", Agustín Udías Valina, SJ, analiza el reto que plantea el aumento del consumo de la energía desde la revolución industrial. El científico jesuita recuerda que el hombre, a diferencia de otros seres vivos, consume una gran cantidad de energía para sus múltiples necesidades que ha ido en aumentando con el incremento de la población y su desarrollo material. El consumo es muy diferente de unos países a otros, variando entre los 26.500 kilovatios-hora por persona y año de Noruega y los 180 de Nigeria. Existe, por lo

tanto, una relación directa entre el consumo de energía y el PIB de los países; así como entre el consumo de energía y la calidad de vida.

Por último, *Razón y Fe* incluye la sección de crítica literaria —en la que Fátima Uríbarri analiza *Cauterio*, la última novela de Lucía Lijtmaer— y cinematográfica —donde Francisco José García Lozano comenta la película de Robert Eggers, *El hombre del norte*—, además de una cuidada selección de reseñas bibliográficas. Esperamos que disfrutes, una vez más, de este número de verano de *Razón y Fe*. ■

La pobreza en España, una excepcionalidad permanente

Cada crisis económica confiere a la pobreza y sus consecuencias un gran protagonismo en los discursos políticos de nuestro país y suscita el interés de los ciudadanos. Cuando la economía se desvanece, la pobreza se extiende rápidamente como una ola pandémica de coronavirus. Ocurrió durante la Gran Recesión (2009-2014), tiempos de obligada austeridad económica exigida por la Unión Europea, con un incremento acelerado de la pobreza, desconocido hasta la época y después superado por la pandemia social del coronavirus. En septiembre de 2012, la portada del New York Times, en la que aparecía un hombre buscando alimentos en un gran contenedor de basura, se convirtió en una metáfora gráfica de la intensa vulnerabilidad social de nuestro país. En aquellos años sólo las dos grandes organizaciones sociales de España, Cruz Roja y Cáritas, ayudaban con sus programas de alimentos y necesidades básicas para la vida a más de un millón de personas. En apenas tres años, Cáritas triplicó el número de personas atendidas en sus programas de Acogida y Asistencia.

El crecimiento económico que se mantuvo algunos años tras la Gran Recesión logró situar a la pobreza en proporciones cercanas a los años anteriores a la crisis. Fue un crecimiento que no logró cerrar las cicatrices sociales de la crisis, pero asentó un imaginario optimista olvidando de nuevo la fragilidad de nuestra sociedad. En este contexto llegó un pequeño virus que interrumpió la historia e interpeló a la humanidad en su conjunto. La pandemia por coronavirus, más allá de su virulencia sanitaria, se presentó desde el inicio como una auténtica pandemia social. De hecho, desde los primeros meses se

rescató el neologismo “sindemia”, acuñado en los años 90 por Singer, para expresar el nexo de dos crisis que se retroalimentan: la social y la sanitaria.

La incidencia social del coronavirus está siendo trágica y ha vuelto a poner el debate de la pobreza sobre el tapete. Las llamadas “colas del hambre” y su representación gráfica, en multitud de medios convencionales y digitales, han sustituido a la mencionada portada del New York Times. Las hileras de familias esperando la entrega de alimentos durante la pandemia del coronavirus, al igual que el hombre encorvado sobre un contenedor de basura en la Gran Recesión, son representaciones gráficas de una misma y tozuda realidad: la pobreza en España no es un hecho excepcional, sino un fenómeno estructural. Sin embargo, el debate sobre la pobreza se desvanece cuando la intensidad de la crisis económica disminuye y olvidamos que millones de familias siguen sin gozar de la promesa del bienestar. Es más, la pobreza y la exclusión tienen en España un carácter contracíclico que se traduce en un crecimiento acelerado en épocas de contracción económica y en una recuperación muy débil e incompleta en tiempos de crecimiento económico. De hecho, se puede observar que un número importante de las personas que sucumben a la pobreza durante las épocas de crisis económicas nunca llega a superar su situación. Por eso, no solo es un fenómeno estructural, sino que cronifica a las personas en la situación de vulnerabilidad en una proporción cada vez mayor.

Paisaje del abandono

Con este título tan expresivo la Red Española de lucha contra la exclusión (EAPN) presentaba en 2021 el análisis de la pobreza severa en España, con datos económicos del 2019, año anterior al coronavirus. En el informe se aseveraba que el 9,5 % de la población española, unos 4,5 millones de personas, vivía en pobreza severa, es decir, con ingresos inferiores al 40 % de la mediana de renta nacional, lo que supone que cada persona en pobreza severa debe sobrevivir y hacer frente a todos sus gastos (vivienda, alimentación,

vestido, energía, etc.) con menos de 535€ mensuales. Según los datos previos a la pandemia este porcentaje implicaba un incremento de 178.000 personas en situación de pobreza severa. Antes de la pandemia, en un contexto singularmente positivo, seguía aumentando la pobreza severa en España.

El análisis más global de la pobreza en España que tenemos es la llamada Encuesta de Condiciones de Vida (ECV) que realiza el INE en el cuarto trimestre de cada año con una muestra de hogares. Recoge información tanto sobre sus condiciones de vida en el momento de la entrevista, como sobre los ingresos del año anterior. La ECV utiliza la tasa de riesgo de pobreza o exclusión social AROPE (por sus siglas en inglés, At Risk Of Poverty or Social Exclusion), creada en 2010 a efectos de medir la pobreza relativa en Europa con ayuda de tres indicadores: pobreza monetaria, privación material y baja intensidad en el empleo. Con este análisis se pretende superar la mera visión economicista de la pobreza, aunque la pobreza monetaria siga teniendo mucho peso en la tasa, de ahí que la última ECV se realizara con datos de renta previos a la crisis pandémica. Sin embargo, esta encuesta también muestra un incremento de la vulnerabilidad social situándose la tasa AROPE en el 26,4% de la población residente en España, frente al 25,3% registrado el año anterior. Además, resulta especialmente significativo el crecimiento del porcentaje de población en situación de carencia material severa: del 4,7% al 7,0%. Es decir, que el aumento del número de las personas en riesgo de pobreza y exclusión se intensificó en aquellos sectores más vulnerables que se ven afectados por la pobreza, y carecen de los bienes básicos necesarios para llevar una vida digna. La tasa AROPE llegó en el momento más álgido de la Gran Recesión al 29% y se situó, justo antes de la crisis pandémica en un momento de bonanza económica, cerca del 26,5%, creciendo con respecto al año anterior.

Radiografía social del impacto de la pandemia

La Fundación FOESSA, ligada a Cáritas española, presentó en el mes de marzo un informe especial sobre el impacto social del coronavirus. Hasta el momento es el análisis global más amplio y profundo sobre el impacto social de la pandemia. La crisis ha supuesto un incremento general de la exclusión social, pero el impacto ha sido desigual porque el aumento del riesgo de pobreza se debe al agravamiento de las condiciones de los más débiles al comienzo de la pandemia, con un aumento de dos puntos del indicador de pobreza relativa severa. El análisis de la exclusión social, desde un índice sintético construido con 37 indicadores por la Fundación FOESSA, muestra claramente este efecto desigual de la pandemia. En la actualidad hay en España 11 millones de personas afectadas por la exclusión social, lo que supone un incremento de 2,5 millones de personas, tanto en su nivel moderado como en el severo. De éstas, 6 millones son personas que sufren una exclusión severa, que se ha incrementado en cuatro puntos porcentuales, lo que supone un incremento de más del 80% de personas en exclusión. De modo gráfico podemos afirmar que se ha producido un “empobrecimiento de la pobreza”.

Además, la exclusión social ha afectado en mayor medida a los hogares en los que la principal persona sustentadora es una persona joven, menor de 29 años (33,5% de los hogares). Los datos apuntan con nitidez a una intensificación de la exclusión inversamente proporcional a la edad. El 28% de los jóvenes entre 16 y 34 años vive en exclusión social, frente al 23,6% de las personas entre 35 y 64 años y el 9,2% de los mayores de 65 años. Según la OCDE, España es el segundo país de la Unión Europea (sólo nos supera Rumanía) con mayor proporción de personas de 0 a 17 años que viven por debajo del umbral de pobreza. La condición juvenil denominada la “juventud de las dos crisis” está atrapada en los círculos de pobreza y exclusión, lo que no deja de ser un dato revelador y relevante para el futuro de la sociedad española.

Resulta muy evidente que la nacionalidad y la etnia son los factores más determinantes en la incidencia de la exclusión social. El 50,3% de los hogares de extranjeros estaban en situación de exclusión social en 2021, una cifra casi tres veces mayor que la referente a los hogares españoles. Este dato es más dramático en el caso de las personas de etnia gitana, pues el 70,5% de los hogares gitanos se encuentra en exclusión social, cifra que triplica la de la población general. La exclusión social intensificada por la pandemia ha golpeado bruscamente a los sectores más débiles y desprotegidos. Si la pandemia sanitaria mostró una mayor incidencia en las edades más avanzadas, la pandemia social ha castigado a las capas más jóvenes y debilitadas.

Es muy importante atender también a las brechas sociales que se han abierto e intensificado en estos tiempos, entre la pandemia y la guerra de Ucrania, especialmente la brecha de género y la brecha digital. El informe destaca cómo un 35% de los hogares sufrió el impacto de la brecha tecnológica: por la ausencia de conectividad plena (21,4%), por falta de dispositivo (solo un 2,5%) o por déficits en las habilidades digitales (28,6%). El ámbito digital, que en principio debería igualarnos, es un espacio de incremento de las desigualdades. Merecen especial atención, en este ámbito, los problemas de muchas personas mayores para poder desarrollar actividades básicas de la vida cotidiana (bancos, compras, citas sanitarias).

No podemos dejar de lado tampoco los efectos de la brecha de género. En la crisis de la Gran Recesión, como fenómeno peculiar, la brecha de género descendió. Se produjo una igualación a la baja porque las cifras descendieron más en el caso de los hombres que en el de las mujeres. Sin embargo, en la crisis actual la brecha de género ha vuelto a incrementarse porque, como hemos dicho, el impacto ha sido mayor para los colectivos que se encontraban en desventaja, y el colectivo femenino es uno de ellos. Si nos fijamos en la exclusión severa observamos cómo en 2018 las mujeres conformaban un 7,6% y los hombres un 6,5%; sin embargo, en 2021 las mujeres representan un 13,1% y los hombres un 9,4% (casi cuatro puntos de diferencia frente a un único punto en 2018). En esta crisis

se repite un proceso clarísimo: presenta un mayor impacto en los más empobrecidos. El Papa Francisco ha hablado reiteradamente de la cultura del descarte como ese proceso global que expulsa a los más débiles y frágiles. “Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son ‘explotados’ sino desechos, ‘sobrantes’” (*Evangelii gaudium*, 53).

El debate sobre la pobreza o la pobreza del debate

El pasado mes de marzo, tras la presentación por parte de Cáritas del informe citado de la Fundación FOESSA, un dirigente político del Gobierno de la Comunidad de Madrid negaba la realidad de los datos presentados. No contradecía los datos del Informe FOESSA con argumentaciones de tipo metodológico, haciendo una crítica a la base muestral o a la inconsistencia de los indicadores utilizados. Solamente aportaba algún dato suelto de la última “Encuesta de Condiciones de Vida” del Instituto Nacional de Estadística (INE), que, como hemos señalado, utiliza los datos económicos del 2019, año previo a la pandemia. Su argumentación, más que un análisis social y económico, fue una actuación teatralizada en la que con gestos elocuentes buscaba en la sala a los pobres, preguntando, con una insultante ironía, “¿dónde están los pobres?” Se ha convertido ya en una tradición política, cuando se presenta algún informe social, que el partido gobernante niegue los datos presentados y la oposición los encumbre, también acriticamente, como palabra de Dios. Algún ministro ha llegado incluso a tachar de falsos sus propios datos oficiales del INE sobre pobreza infantil porque los había mencionado Cáritas Europa.

En muchas ocasiones, la opinión pública también cae en este síndrome de superficialidad y polarización sobre el debate de la pobreza. Aunque los datos son consistentes y veraces, resultan incomprensibles para gran parte de la ciudadanía porque su imaginario de po-

breza no se corresponde con el indicador sociológico. Muchos identifican a las personas que viven en la pobreza con condiciones de indigencia o exclusión extrema. Piensan en las personas sin hogar, en la familia que vive en un poblado chabolista, en los desahuciados o el inmigrante que llega a España en patera, etc. Sin embargo, el indicador de pobreza define, en sentido económico y sociológico, a todas aquellas personas que viven por debajo del 60% de la renta mediana en España (que se sitúa en torno a los 9.626 euros anuales para hogares formados por una sola persona), cuyas vidas, a menudo, no se corresponden con las imágenes que mencionábamos. Si utilizamos el símil sanitario, gran parte de la opinión pública solo reconoce como enfermos a los que están ingresados en el hospital, el resto, los no hospitalizados, son invisibilizados.

Las ciencias sociales son, sin duda, en parte responsables de esta visión restringida, pero una ciudadanía crítica que participa en la deliberación pública propia de una democracia requiere madurez para comprender y analizar, en diversos grados, lo que significan los indicadores sociales de pobreza y exclusión. En el caso de las personas activamente comprometidas en los partidos políticos debería ser una obligación ética básica.

La sociedad española necesita un debate rico y en profundidad sobre el hecho estructural de la pobreza, sus manifestaciones y las políticas más adecuadas para luchar contra ella. No se puede seguir haciendo política sin un análisis serio, profundo y crítico sobre el hecho social de la pobreza y el sufrimiento que causa a las personas. Cuando olvidamos y silenciamos la realidad de la pobreza o ironizamos sobre ella estamos dando señales de ser una sociedad moralmente agotada. Como dice el Papa Francisco en *Fratelli tutti*, estos son "síntomas de una sociedad enferma, porque busca construirse de espaldas al dolor" (FT, 65). ■

REVISTAS COMILLAS

Próximos números



**PADRES
Y MAESTROS**

Próximo nº 390
Junio 2022

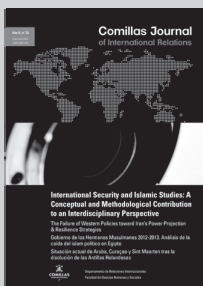
<http://revistas.comillas.edu/index.php/padresymaestros>



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

Próximo nº 156
Enero - Junio 2022

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



**COMILLAS JOURNAL
OF INTERNATIONAL
RELATIONS**

Próximo nº 24
Mayo - agosto 2022

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



MIGRACIONES
Instituto Univ.
de Estudios sobre
Migraciones

Próximo nº 55
Diciembre 2022

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



PENSAMIENTO
Revista
de Investigación
e Información
Filosófica

Próximo nº 298
Mayo - agosto 2022

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



**REVISTA
IBEROAMERICANA
DE BIOÉTICA**

Próximo nº 18
Mayo - agosto 2022

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

Conversación del papa Francisco con los directores de las revistas culturales europeas jesuitas



19 de mayo de 2022. “¡Bienvenidos! ¿Lo ven? Estoy en mi nueva silla gestatoria”, bromea el Papa, aludiendo al hecho de que está en una silla de ruedas debido a un dolor en la rodilla. Francisco saluda personalmente, uno por uno, a los directores de las revistas culturales europeas de la Compañía de Jesús, reunidos en audiencia en la biblioteca privada del Palacio Apostólico.

En total son diez: P. Stefan Kiechle de *Stimmen der Zeit* (Alemania), Lucienne Bittar de *Choisir* (Suiza), P. Ulf Jonsson de *Signum* (Suecia), P. Jaime Tatay de *Razón y fe* (España), P. José Frazão Correia de *Brotéria* (Portugal), P. Paweł Kosiński de *Deon* (Polonia), P. Arpad Hovarth de *A Szív* (Hungria), Robert Mesaros de *Viera a život* (Eslovaquia), Frances Murphy de *Thinking Faith* (Reino Unido) y P. Antonio Spa-

daró de *La Civiltà Cattolica* (Italia). Tres directores son laicos, dos son mujeres (las de la revista suiza y la inglesa). El resto son jesuitas.

La reunión con el Pontífice tiene lugar al inicio de su encuentro anual de tres días¹. A la audiencia asiste también el Prepósito General de la Compañía de Jesús, el Padre Arturo Sosa. “No he preparado un discurso -comenzó el Papa-, así que, si quieren, hagan preguntas. Si dialogamos, nuestro encuentro será más rico”.

* * * *

Pregunta (P): Santo Padre, gracias por este encuentro. ¿Cuál es el significado y la misión de las revistas de la Compañía de Jesús? ¿Tiene una misión que encomendarnos?

Papa Francisco (PF): No es fácil dar una respuesta clara y precisa. En general, por supuesto, creo que la misión de una revista cultural es comunicar. Sin embargo, yo

añadiría comunicar de la manera más encarnada posible, personalmente, sin perder la relación con la realidad y las personas, el “cara a cara”. Con esto quiero decir que no basta con comunicar ideas. Hay que comunicar ideas que provienen de la experiencia. Esto para mí es muy importante.

Tomemos el ejemplo de las herejías, ya sean teológicas o humanas, porque también hay herejías humanas. En mi opinión, la herejía surge cuando la idea se desconecta de la realidad humana. De ahí que alguien dijera –Chesterton, si no recuerdo mal– que “la herejía es una idea que se ha vuelto loca”. Ha enloquecido porque ha perdido su raíz humana.

La Compañía de Jesús no debería estar interesada en comunicar ideas abstractas. Se interesa, en cambio, por comunicar la experiencia humana a través de las ideas y el razonamiento: la experiencia, por tanto. Se discuten las ideas. El debate está bien, pero para mí no es suficiente. Es la realidad humana la que se discierne. El discernimiento es lo que realmente cuenta. La misión de una publicación jesuita no puede ser sólo discutir, sino que debe ser sobre todo ayudar al discernimiento que lleva a la acción.

¹ También asistió al encuentro el P. François Euvé, director de *Études* (Francia), que no pudo estar en Roma a tiempo para la audiencia. No asistieron este año por motivos de fuerza mayor Dermot Roantree, director de la revista irlandesa *Studies* y Ειρήνη Κουτελάκη, director de la revista griega *ΑνοιχτοίΟρίζοντες*.

“La misión de una publicación jesuita no puede ser sólo discutir, sino que debe ser sobre todo ayudar al discernimiento que lleva a la acción”.

Y a veces, para discernir, ¡hay que tirar una piedra! Pero si en lugar de lanzar una piedra, se lanza... una ecuación matemática, un teorema, entonces no habrá movimiento, y por tanto no habrá discernimiento.

Observen que este fenómeno de las ideas abstractas en el hombre es antiguo. Caracterizó, por ejemplo, la escolástica decadente, una teología de puras ideas, totalmente alejada de la realidad de la salvación, que es el encuentro con Jesucristo. Por eso, una revista cultural debe trabajar sobre la realidad, que siempre es superior a la idea. Y si la realidad es escandalosa, mejor todavía.

Por ejemplo, hace poco conocí al “Grupo Santa Marta”, que trabaja sobre la escandalosa realidad de la trata de personas. Y esto nos conmueve, nos toca y nos hace seguir adelante. En cambio, las ideas abstractas sobre la esclavitud de las personas no conmueven a nadie. Hay que partir de la experiencia y de su narración.

Este es el principio que quería transmitirles y recomendarles: que la realidad es superior a la idea, y por tanto hay que dar ideas y reflexiones que surjan de la realidad.

Cuando entras sólo en el mundo de las ideas y te alejas de la realidad, acabas en el ridículo. Se discuten las ideas, se discierne la realidad. El discernimiento es el carisma de la Compañía. En mi opinión, es el primer carisma de la Compañía y es en lo que la Compañía debe seguir centrándose, también en la tarea de llevar adelante las revistas culturales. Deben ser revistas que ayuden y promuevan el discernimiento.

“El discernimiento es el carisma de la Compañía. En mi opinión, es el primer carisma de la Compañía y es en lo que la Compañía debe seguir centrándose”.

P: La Compañía está presente en Ucrania, parte de mi provincia. Estamos viviendo una guerra de agresión. Escribimos sobre ello en nuestras revistas. ¿Cuál es su consejo para comunicar la situación que estamos viviendo? ¿Cómo podemos contribuir a un futuro pacífico?

PF: Para responder a esta pregunta tenemos que alejarnos del patrón normal de “Caperucita Roja”: Caperucita Roja era la buena y el lobo era el malo. Aquí no hay buenos y malos metafísicos, de forma abstracta. Está surgiendo algo global, con elementos muy entrelazados. Un par de meses antes de que empezara la guerra, conocí a un jefe de Estado, un hombre sabio, que habla muy poco, muy sabio. Y después de hablar de las cosas que quería hablar, me dijo que estaba muy preocupado por la forma en que se movía la OTAN. Le pregunté por qué, y me respondió: “Están ladrando a las puertas de Rusia. Y no entienden que los rusos son imperiales y no permiten que ninguna potencia extranjera se acerque a ellos”. Concluyó: “La situación podría llevar a la guerra”. Esa era su opinión. El 24 de febrero comenzó la guerra. Ese jefe de Estado supo leer las señales de lo que estaba ocurriendo.

Lo que estamos viendo es la brutalidad y la ferocidad con la que esta guerra está siendo librada por las tropas, generalmente mercenarias, utilizadas por los rusos. Y los rusos prefieren enviar chechenos, sirios, mercenarios. Pero el peligro es que veamos sólo esto, que es monstruoso, y no veamos todo el drama que se está desarrollando detrás de esta guerra, que quizás

fue de alguna manera provocada o no evitada. Noten el interés en el testeado y venta de armas. Es muy triste, pero al final es lo que está en juego.

Alguien podría decirme en este punto: ¡pero usted está a favor de Putin! No, no lo estoy. Sería simplista y erróneo decir tal cosa. Simplemente estoy en contra de reducir la complejidad a la distinción entre buenos y malos, sin razonar sobre las raíces e intereses, que son muy complejos. Mientras vemos la ferocidad, la crueldad de las tropas rusas, no debemos olvidar los problemas para tratar de resolverlos.

También es cierto que los rusos pensaron que todo acabaría en una semana. Pero calcularon mal. Encontraron un pueblo valiente, un pueblo que lucha por sobrevivir y que tiene una historia de lucha.

Además, debo añadir que lo que está ocurriendo ahora en Ucrania lo vemos así porque está más cerca de nosotros y toca más nuestra sensibilidad. Pero hay otros países lejanos –piensen en algunas partes de África, el norte de Nigeria, el norte del Congo– donde la guerra sigue y a nadie le importa. Piensen en Ruanda hace 25 años. Piensen en Myanmar y en los rohingya. El mundo está en guerra. Hace unos

años se me ocurrió decir que estamos viviendo la tercera guerra mundial a pedazos. Para mí hoy se ha declarado la tercera guerra mundial. Esto es algo que debería hacernos reflexionar. ¿Qué le pasa a la humanidad que ha tenido tres guerras mundiales en un siglo? Yo vivo la primera guerra en la memoria de mi abuelo en el Piave. Luego la segunda y ahora la tercera. Y esto es malo para la humanidad, una calamidad. Hay que pensar que en un siglo ha habido tres guerras mundiales, ¡con todo el comercio de armas detrás!

“Hay que pensar que en un siglo ha habido tres guerras mundiales, ¡con todo el comercio de armas detrás!”.

Unos pocos años atrás, se conmemoró el desembarco de Normandía. Y muchos jefes de Estado y de gobierno celebraron la victoria. Nadie se acordó de las decenas de miles de jóvenes que murieron en la playa en aquella ocasión. Cuando fui a Redipuglia en 2014 para el centenario de la Guerra Mundial –les haré una confidencia personal–, lloré cuando vi la edad de los soldados caídos. Cuando,

unos pocos años después, el 2 de noviembre –cada 2 de noviembre visito un cementerio– fui a Anzio, también lloré ahí cuando vi la edad de estos soldados caídos. El año pasado fui al cementerio francés, y las tumbas de los chicos –cristianos o musulmanes, porque los franceses enviaron para luchar incluso a los del norte de África– eran también de hombres jóvenes de 20, 22, 24 años.

¿Por qué les cuento estas cosas? Porque me gustaría que sus revistas afrontaran el lado humano de la guerra. Me gustaría que sus revistas hicieran comprender el drama humano de la guerra. Está muy bien hacer un cálculo geopolítico, estudiar las cosas en profundidad. Deben hacerlo, porque es su trabajo. Pero también intenten transmitir el drama humano de la guerra. El drama humano de esos cementerios, el drama humano de las playas de Normandía o de Anzio, el drama humano de una mujer a cuya puerta llama el cartero y que recibe una carta de agradecimiento por haber dado un hijo a la patria, que es un héroe de la patria... Y así se queda sola. Reflexionar sobre esto ayudaría mucho a la humanidad y a la Iglesia. Hagan sus reflexiones sociopolíticas, pero no descuiden la reflexión humana sobre la guerra.

Volvamos a Ucrania. Todo el mundo abre su corazón a los refugiados, a los exiliados ucranianos, que suelen ser mujeres y niños. Los hombres se quedaron combatiendo. En la audiencia de la semana pasada, dos esposas de soldados ucranianos que estaban en la acería de Azovstal vinieron a pedirme que intercediera para que se salvaran. Todos somos muy sensibles a estas situaciones dramáticas. Son mujeres con hijos, cuyos maridos se quedaron luchando ahí. Mujeres jóvenes y hermosas. Pero me pregunto: ¿qué pasará cuando se pase el entusiasmo por ayudar? Ahora que las cosas se están enfriando, ¿quién se ocupará de estas mujeres? Tenemos que mirar más allá de la acción concreta del momento, y ver cómo las apoyamos para que no caigan en el tráfico, para que no sean utilizadas, porque los buitres ya están dando vueltas.

Ucrania conoce la esclavitud y la guerra. Es un país rico que siempre ha sido dividido, desgarrado por la voluntad de quienes querían explotarlo. Es como si la historia hubiera predispuesto a Ucrania a ser un país heroico. Ver este heroísmo nos toca el corazón. ¡Un heroísmo que va de la mano de la ternura! De hecho, cuando los primeros jóvenes soldados rusos llegaron –luego enviaron mercenarios–, en-

viados a una “operación militar”, como dijeron, sin saber que iban a la guerra, fueron las propias mujeres ucranianas las que se hicieron cargo de ellos cuando se rindieron. Gran humanidad, gran ternura. Mujeres valientes. Gente valiente. Un pueblo que no tiene miedo de luchar. Un pueblo trabajador y al mismo tiempo orgullosos de su tierra. Tengamos en cuenta la identidad ucraniana en este momento. Esto es lo que nos conmueve: ver ese heroísmo. Me gustaría destacar este punto: el heroísmo del pueblo ucraniano. Lo que tenemos ante nuestros ojos es una situación de guerra de intereses globales, venta de armas y apropiación geopolítica, que está martirizando a un pueblo heroico.

Me gustaría añadir un elemento más. Tuve una conversación de 40 minutos con el Patriarca Kirill. En la primera parte me leyó una declaración en la que daba razones para justificar la guerra. Cuando

“Lo que tenemos ante nuestros ojos es una situación de guerra de intereses globales, venta de armas y apropiación geopolítica, que está martirizando a un pueblo heroico”.

terminó, intervine y le dije: “Hermano, no somos clérigos de Estado, somos pastores del pueblo”. Se suponía que nos reuniríamos el 14 de junio en Jerusalén, para hablar de nuestros asuntos. Pero con la guerra, de mutuo acuerdo, decidimos aplazar la reunión a una fecha posterior, para que nuestro diálogo no fuera malinterpretado. Espero encontrarme con él en una asamblea general en Kazajistán en septiembre. Espero poder saludarlo y hablar un poco con él como pastor.

P.: ¿Qué signos de renovación espiritual ve en la Iglesia? ¿Ve alguno? ¿Hay signos de vida nueva, de frescura?

PF.: Es muy difícil ver una renovación espiritual usando esquemas muy anticuados. Tenemos que renovar nuestra forma de ver la realidad, de evaluarla. En la Iglesia europea veo más renovación en las cosas espontáneas que están surgiendo: movimientos, grupos, nuevos obispos que recuerdan que hay un Concilio detrás, porque el Concilio que más recuerdan algunos pastores es el de Trento. Y no lo digo en broma.

El restauracionismo ha llegado a amordazar al Concilio. El número de grupos de “restauradores” –hay muchos en Estados Unidos, por ejemplo– es asombroso. Un

obispo argentino me dijo que le habían pedido que administrara una diócesis que había caído en manos de estos “restauradores”. Nunca habían aceptado el Concilio. Hay ideas, comportamientos que provienen de un restauracionismo que no aceptó el Concilio después de todo. El problema es precisamente éste: que en algunos contextos el Concilio aún no ha sido aceptado. También es cierto que un Concilio tarda un siglo en echar raíces. Por tanto, ¡todavía nos quedan cuarenta años para que arraigue!

“Es muy difícil ver una renovación espiritual usando esquemas muy anticuados. Tenemos que renovar nuestra forma de ver la realidad, de evaluarla”.

Hay signos de renovación también en los grupos que dan un nuevo rostro a la Iglesia a través de la asistencia social o pastoral. Los franceses son muy creativos en esto.

Ustedes aún no habían nacido, pero yo fui testigo en 1974 del calvario del Preósito General P. Pedro Arrupe en la Congregación General XXXII. En ese mo-

mento hubo una reacción conservadora para bloquear la voz profética de Arrupe. Hoy para nosotros ese General es un santo, pero tuvo que soportar muchos ataques. Fue valiente porque se atrevió a dar el paso. Arrupe era un hombre de gran obediencia al Papa. Una gran obediencia. Y Pablo VI lo entendió. El mejor discurso jamás escrito por un Papa a la Compañía de Jesús es el que pronunció Pablo VI el 3 de diciembre de 1974. Y lo escribió a mano. Ahí están los originales. El profeta Pablo VI tuvo la libertad de escribirlo. Por otro lado, personas vinculadas a la Curia alimentaban de alguna manera a un grupo de jesuitas españoles que se consideraban los verdaderos “ortodoxos” y se oponían a Arrupe. Pablo VI nunca entró en ese juego. Arrupe tenía la capacidad de ver la voluntad de Dios, unida a una sencillez infantil a la hora de adherirse al Papa. Recuerdo que un día, mientras tomábamos un café con un pequeño grupo, pasó y dijo: “¡Vamos, vamos! El Papa está a punto de pasar, ¡vamos a saludarlo!”. ¡Era como un niño! ¡Con ese amor espontáneo!

Un jesuita de la Provincia de Loyola se había ensañado especialmente con el P. Arrupe, recordémoslo. Lo enviaron a varios lugares, incluso a Argentina, y siempre dio problemas. Una vez me dijo:

“Tú eres uno de los que no entiende nada. Pero los verdaderos culpables son el padre Arrupe y el padre Calvez. El día más feliz de mi vida será cuando los vea colgados de la horca en la Plaza de San Pedro”. ¿Por qué les cuento esta historia? Para que entiendan lo que fue el periodo post-conciliar. Y esto está sucediendo de nuevo, especialmente con los tradicionalistas. Por eso es importante salvar a estas figuras que defendieron el Concilio y la lealtad al Papa. Hay que volver a Arrupe: es una luz de ese momento que nos ilumina a todos. Y fue él quien redescubrió los Ejercicios Espirituales como fuente, liberándose de las rígidas formulaciones del *Epitome Instituti*², expresión de un pensamiento cerrado y rígido, más instructivo-ascético que místico.

P.: En nuestra Europa, como en mi propia Suecia, no se puede decir que haya una fuerte tradición religiosa. ¿Cómo evangelizar

² Aquí el Papa se refiere a una especie de resumen práctico en uso en la Compañía y formulado en el siglo xx, que fue considerado como un sustituto de las Constituciones. La formación de los jesuitas de la Compañía durante un tiempo estuvo marcada por este texto hasta el punto de que algunos nunca leyeron las *Constituciones*, que son el texto fundacional. Para el Papa, durante este periodo en la Compañía, las reglas corrían el riesgo de ahogar el espíritu.

en una cultura que no tiene tradición religiosa?

PF: No me resulta fácil responder a esta pregunta. Me reuní con la Academia Sueca, que es el comité organizador del Premio Nobel de Literatura. Me trajeron un cuadro de San Ignacio que habían comprado en una tienda de antigüedades. Es un cuadro de San Ignacio del siglo XVIII. Pensé: “Un grupo de suecos me trae a San Ignacio. Él les ayudará”. No sé cómo responder a esa pregunta, en realidad. Porque sólo los que viven allí, en ese contexto, pueden entender y descubrir los caminos correctos. Me gustaría señalar, sin embargo, a un hombre que es un modelo de orientación: el cardenal Anders Arborelius. No tiene miedo de nada, habla con todo el mundo y no va en contra de nadie. Siempre apunta a lo positivo. Creo que una persona como él puede señalar el camino correcto.

P.: En Alemania tenemos un camino sinodal que algunos piensan que es herético, pero que en realidad es muy cercano a la vida real. Muchos dejan la Iglesia porque ya no confían en ella. Un caso particular es el de la diócesis de Colonia. ¿Qué le parece?

PF: Al presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, monseñor Bätzing, le dije: “Hay una muy

buen Iglesia evangélica en Alemania. No necesitamos dos”. El problema surge cuando la vía sinodal proviene de las élites intelectuales y teológicas, y está muy influenciada por las presiones externas. Hay algunas diócesis en las que el Camino Sinodal se está haciendo con los fieles, con el pueblo, lentamente.

He querido escribir una carta sobre su Camino Sinodal. La escribí solo, y me llevó un mes escribirla. No quería involucrar a la Curia. Lo hice por mi cuenta. La original está en español, y la que está en alemán es una traducción. Allí escribí lo que pienso.

Luego la cuestión de la diócesis de Colonia. Cuando la situación estaba muy turbulenta, pedí al arzobispo que se marchara durante seis meses, para que las cosas se calmaran y yo pudiera ver con claridad. Porque cuando las aguas están agitadas, no puedes ver con claridad. Cuando volvió, le pedí que escribiera una carta de dimisión. Lo hizo y me la dio. Y escribió una carta de disculpas a la diócesis. Lo dejé en su puesto para ver qué pasaba, pero tengo su dimisión en la mano.

“Cuando las aguas están agitadas, no puedes ver con claridad”.

Lo que pasa es que hay muchos grupos de presión, y bajo presión no se puede discernir. Luego hay un problema económico por el que estoy pensando en enviar una auditoría financiera. Estoy esperando que no haya presión para discernir. El hecho de que haya diferentes puntos de vista está bien. El problema es cuando hay presión. Eso no ayuda. Sin embargo, no creo que Colonia sea la única diócesis del mundo donde hay conflictos. Y la trato como a cualquier otra diócesis del mundo que tenga conflictos. Me viene a la mente una que aún no ha terminado su conflicto: Arecibo, en Puerto Rico. Es así desde hace años. Hay muchas diócesis así.

P.: Santo Padre, somos una revista digital y también nos dirigimos a los jóvenes que están al margen de la Iglesia. Los jóvenes quieren opiniones e información rápidas e inmediatas. ¿Cómo podemos introducirlos en el proceso de discernimiento?

PF.: No debemos quedarnos quietos. Al trabajar con los jóvenes, es necesario dar una perspectiva en movimiento, no de modo estático.

Debemos pedir al Señor la gracia y la sabiduría para ayudarnos a dar los pasos correctos. En mis tiempos, los trabajos con los jóvenes estaban constituidos por reuniones de estudio. Ahora no funciona así. Tenemos que hacerlos avanzar con ideales concretos, obras, caminos. Los jóvenes encuentran su razón de ser en el camino, nunca de forma estática. Algunos pueden dudar porque ven a los jóvenes sin fe, dicen que no están en gracia de Dios. ¡Dejen que Dios se ocupe de eso! Su tarea es ponerlos en camino. Creo que es lo mejor que podemos hacer.

* * * *

En fin, perdonen si me he extendido demasiado, pero quería hacer hincapié en los temas del postconcilio y de Arrupe, porque el problema actual de la Iglesia es precisamente la no aceptación del Concilio.

La reunión terminó con una foto de grupo. El Papa se despidió de los participantes uno por uno, entregándoles a cada uno un rosario y algunos libros en sus respectivas lenguas. ■

Pensar lo impensable: apunte antropológico sobre la guerra

David Ramos Castro

Doctor en antropología social (Universidad Complutense de Madrid)

E-mail: davira01@ucm.es

DOI: 10.14422/ryf.vol286.i1458.y2022.001

Recibido: 1 de junio de 2022

Aceptado: 14 de junio de 2022

RESUMEN: La guerra entre Rusia y Ucrania nos interpela a todos en nuestra condición histórica y cultural presente. Además de otro indicio de aceleración histórica, nos obliga a pensar en las definitivas consecuencias de una posible guerra mundial cuyas fuerzas atómicas y nucleares podrían aniquilar todo el planeta. En este artículo reflexiono al respecto desde un planteamiento antropológico. Es un punto de vista justificado por la amenaza total a toda forma de vida, por la hegemonía tecnocientífica que la ha incrementado y por la incapacidad de crear una cultura global que no parta de la vieja y reductora oposición política entre el amigo y el enemigo, y que desmienta la supuestamente inevitable agresividad del animal humano como algo independiente de sus condiciones socioculturales. Tal incapacidad se manifiesta en la guerra paralela de las imágenes mediáticas en su presentación del Otro y en las que Occidente ha confundido las nociones de visibilidad, poder e influencia con sus usos más recientes de las mismas. El posible resultado final, sobre el que más debemos pensar cuanto más impensable nos parezca, significaría no sólo la extinción de todo porvenir, sino la aniquilación de todo lo que fue, como si nunca hubiéramos existido.

PALABRAS CLAVE: antropología; guerra nuclear; aniquilación; agresividad; imagen; visibilidad; poder; influencia.

Thinking the unthinkable: an anthropological note on war

ABSTRACT: The war between Russia and Ukraine challenges the whole of us in our historical and cultural condition at the present. In addition to another sign of historical acceleration, it obliges us to think about the definitive consequences of a possible world war whose atomic and nuclear forces could annihilate the entire planet. In this article I reflect on this from an anthropological point of view. It is a perspective justified by the total threat to all forms of life, by the techno-scientific hegemony that has increased it and by the inability to create a global culture that does not start from the old and reductive political opposition between friend and enemy, and that refutes the

supposedly unavoidable aggressiveness of the human animal as something independent of its socio-cultural conditions. Such incapacity manifests itself in the parallel war of media images in their presentation of the Other and in which the West has confused the notions of visibility, power, and influence with its more recent uses of them. The possible end result, which we should think more about the more unthinkable it would seem to us, would mean not only the extinction of all future, but the annihilation of all that was, as if we had never existed.

KEYWORD: anthropology; nuclear war; annihilation; image; visibility; power; media; influence.

1. Ante el abismo de la aniquilación

“Creo que se debe librar una guerra legítimamente con el objeto de combatir y acabar con la guerra misma”.—BRONISLAW MALINOWSKI

No cabe duda de que la historia se ha acelerado intensamente desde el 2001. La última fase de este proceso, que alteró profundamente los cimientos del mundo que habíamos conocido hasta entonces, parecía haberse activado con la declaración de la pandemia de coronavirus en 2020. Sin embargo, apenas dos años después, la invasión de Ucrania por parte del ejército ruso lo ha acelerado aún más. El pensamiento sobre la guerra supone por ello una acción tanto más urgente cuanto menos se oyen los clamores en su contra y cuanto menos nos avenimos a reflexionar sobre el enorme peligro que corremos. Lo de menos es que por ahora el riesgo siga siendo po-

tencial, pues en su potencialidad radica precisamente su posibilidad real de acabar con toda posible realidad.

El antropólogo social Fréderik Keck ha analizado el cariz antropológico del Covid-19, el cual reside en nuestras relaciones ecológicas con la ζωή (zoé), con la vida, de la que nosotros apenas somos una parte¹. Pero si pensamos en la guerra y en su capacidad de destrucción actual, nuestra responsabilidad se torna más inequívoca y dramática, pues sólo el rumbo tecnocientífico emprendido por nuestra especie, auspiciado por una parte de la misma, aunque impuesto hegemónicamente al resto, ha permitido que el fáustico alarde aniquilador de las armas actuales no solamente amenace a lo humano, sino a todo lo vivo.

¹ F. KECK, *Les sentinelles des pandémies: chasseurs de virus et observateurs d'oiseaux aux frontières de la Chine*, Zones Sensibles, Bruxelles 2020.

Esa amenaza total, que roza lo impensable, es hoy, empero, la condición misma para un pensamiento sobre la guerra. El protagonismo humano, tanto en la producción de ese riesgo como en el padecimiento de sus consecuencias, hace del lugar antropológico —junto al filosófico— el ámbito más apropiado para conducir una reflexión semejante.

El 24 de febrero comenzó la guerra entre Rusia y Ucrania, sumando un escenario más al macabro carrusel de violencias, ultrajes y atrocidades que llevan años reproduciéndose en diversos lugares del mundo, sin haber concitado, en el mejor de los casos, más que esporádicas muestras de interés por parte de los medios, la opinión pública o la política internacional representada por la ONU. Son casos que demuestran la insuficiencia de los análisis que persisten en abordar la violencia de nuestra época como un aspecto privativo de ciertos lugares, obviando que, desde Hiroshima y Nagasaki, el mundo fue reducido, ya no sólo por las comunicaciones, sino también por una fuerza militar cuya destrucción *urbi et orbi* era capaz de desembocar, con trágica ironía, en una nada *sine urbi et sine orbi*.

No es, pues, la situación de un determinado país la que debe interesarnos, sino más bien la de un con-

texto mundial con conflictos que se han multiplicado y deslocalizado, ocupando el planeta de formas simultáneas y totalizadoras², y deslizándose hacia una guerra sin solución de continuidad. Es verdad que el conflicto no se reduce a la violencia propiamente política o bélica³, pero también lo es que la guerra todavía supone la expresión extrema de un escalonado ascenso hacia una violencia cimera. Cuando, por otro lado, ese culmen ya no basta, y el oteador deja de parecerse al solitario espectador pintado por Caspar David Friedrich hace dos siglos, y se asemeja más a un desolado y mutilado esqueleto retratado por el artista polaco Zdzisław Beksiński en sus pavorosas pesadillas apocalípticas, entonces la conmoción concreta de una guerra, por muy grande que pueda ser, siempre será menor que la que despierte el horror, apenas concebible, de una posible aniquilación de todos y de todo.

Esa dificultad para concebir lo que, sin embargo, lleva siendo realizable desde el final de la II Guerra Mundial, explica nuestra obstina-

² S. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, *Campo de guerra*, Anagrama, Barcelona 2014.

³ A. DE HARO-HONRUBIA, "Antropología del conflicto. Reflexiones sobre el nuevo orden global", *Convergencia* 60 (2012), 177-204.

da escisión entre la paranoia y el candor; entre la historia de lo que ya nos atrevimos a hacer y nuestra tendencia a seguir presuponiendo que, por muy grande que sea el riesgo de holocausto nuclear, éste seguirá siendo un fantasma capaz de atormentarnos, pero incapaz de existir. Tomar por irreal lo ya realizado como posibilidad y como acto –el del exterminio instantáneo de más de cien mil japoneses en el infierno atómico de 1945-, supone una deposición de nuestro compromiso con una conciencia antropológica mínima. Participa, sin embargo, de una experiencia de irrealidad que ya atestigua el soldado cuando, al llegar al campo de batalla, oye cómo la bala atraviesa el cuerpo de su amigo y no es capaz de tomar como real la atrocidad de lo que acaba de oír y ver. “Para él ese ruido es tan extraño que, en contra de toda evidencia, su mente lo interpreta como perteneciente al ámbito de lo onírico”⁴. Pero lo que el soldado traduce a un sentimiento individual, en la desrealización de las amenazas atómica y nuclear se convierte en un sentimiento extendido a todo el ser humano, como único género mayor de nuestra especie; y de

⁴ J. CORBÍ, “Lo real y lo imaginario en la experiencia del soldado”, en N. SÁNCHEZ (ed.), *La guerra*, Pre-textos, Valencia 2006, 185.

ahí, su ilimitado peligro. Unas palabras de la escritora Susan Sontag rutilan en este punto: “A partir de determinada edad nadie tiene derecho a semejante ingenuidad y superficialidad, a este grado de ignorancia o amnesia”⁵.

2. La guerra de las imágenes

Las palabras de Sontag aparecen en su reflexión sobre el papel desemeñado por las imágenes del sufrimiento –sobre todo el relativo a la guerra– en nuestra comprensión del ser humano. En las guerras contemporáneas, además del atronador imperio de las armas y de las crueldades que se ocultan detrás de la legalidad retórica, hay una faceta que suele pasar más inadvertida y que tiene que ver, precisamente, con la guerra simultánea que libran las imágenes en la definición tópica del amigo y del enemigo. El caso de la guerra actual así vuelve a confirmarlo. Pero, además, la reflexión antropológica sobre el significado de la guerra de imágenes significa, a su vez, un pensamiento en torno al poder y la influencia, que Occidente parece haber escatimado o haber convertido en un indicio de traidores: o estás con nuestra imagen del

⁵ S. SONTAG, *Ante del dolor de los demás*, Alfaguara, Madrid 2007, 133.

Otro o estás contra Nosotros. Una actitud que insiste en confundir la crítica con la justificación y en difuminar cínicamente ese supuesto Nosotros mayestático, dado que muchos de quienes rechazan moralmente la invasión militar rusa y no han dejado de utilizar las atroces imágenes de la guerra como una fuente de impacto emocional, valor económico y ortodoxia ideológica, son los mismos que mantuvieron en el pasado una actitud ambigua con respecto a la imagen mediática del jefe de Estado ruso. Igualmente, cabría aclarar que muchos de aquellos que critican nuestra imagen del Otro, lo hacen porque intentan realmente que el Nosotros más amplio –el de todas las especies- siga siendo posible.

En el presente, la exposición mayoritaria que hacen los medios occidentales de la imagen de Vladimir Putin representa una síntesis de esta doble guerra, real e imaginaria. El político ruso resume, así, todo el mal que conjura, en cambio, la imagen favorecida del presidente ucraniano, Volodímir Zelensky, en sus transmisiones a través de Telegram o en sus encuentros con líderes y representantes políticos europeos y norteamericanos. Ese dispar reconocimiento mediático de ambos plantea algunos interrogantes sobre nuestra forma de entender ac-

tualmente aspectos como la fama, el carisma y la visibilidad; o conceptos como el poder o la influencia, nociones todas ellas susceptibles de concurrir en una guerra, como afirmó el militar y teórico prusiano Carl von Clausewitz al respecto de la fama y el honor, a los que consideró como los más poderosos y “nobles sentimientos que llenan el corazón en el esfuerzo cruel de la lucha [...]”⁶.

3. Influencias visibles y poderes invisibles

El vuelo de la fama nos brinda pistas sobre el cambio cultural de Occidente ante las paradojas desatadas por las mutaciones del capitalismo; entre ellas: la que enfrenta la realidad del mundo y sus consecuencias palpables de violencia y horror con la función exponencial y el simulacro de la visibilidad mediática, al que se refirió Jean Baudrillard. Hablar, así, de fama y honor, como lo hacía el teórico militar prusiano del siglo XIX, implicaría hoy un anacronismo, pues tales nociones llevan decenios conviviendo con una realidad muy diferente, en la que un mercado de

⁶ C. VON CLAUSEWITZ, *De la guerra*, tomo 1, Editorial Hormiguero, Caracas 2017, 88, <https://www.hormiguero.com.ve/download/delaguerratomo1/>

imágenes se ha ido conformando según las reglas de un enorme negocio mediático y de una ideología basada en el estilo de vida del consumismo occidental. A resultas de ello, conviene recordar que hace algunos años la dimensión simbólica del propio Vladímir Putin se relacionó precisamente con esa nueva fama de rasgos globales y occidentalizados. En 2018, Anton Troianovski, del *Washington Post*, escribió un interesante artículo al respecto, titulado *Branding Putin: how the Kremlin turned the Russian president into a global icon*⁷. Unos años antes, la investigadora Helena Goscilo había dirigido la obra, *Putin as a celebrity culture icon*⁸, referida al mismo asunto. Pero junto a esa analogía pop, otros autores habían advertido que aquella imagen se completaba con ciertos rasgos que contribuían a fabricar un relato del líder ruso menos global y más centrado en el culto nacional a su masculinidad⁹ o a su papel como redentor de una Rusia históricamente humillada por Occidente.

⁷ A. TROIANOVSKI, "Branding Putin: how the Kremlin turned the Russian president into a global icon", *The Washington Post* (12 de julio de 2018).

⁸ H. GOSCILO (ed.), *Putin as a celebrity culture icon*, Routledge, New York 2013.

⁹ V. SPERLING, "Putin's macho personality cult", *Communist and Post-Communist Studies* 49/1 (2016), 13-23.

Actualmente, la imagen del presidente Putin es otra; pero esa imagen que los medios occidentales se han encargado de realizar y difundir tras la invasión a Ucrania resulta insatisfactoria, pues se apoya en una trama clásica de antagonistas, que reproduce nuestros errores a la hora de reducir a estereotipos manejables lo que son contextos y problemas complejos que corren el riesgo, entre tanto, de escapar a nuestro control. Esto tiene una importancia especial al pensar en la guerra desde coordenadas antropológicas, ya que forma parte de una actitud torpe, o directamente malintencionada, que nos expone a un peligro extremo que nosotros mismos ayudamos a fomentar. Es algo que ya señaló el pensador Ernst Tugendhat al advertir que en nuestra actitud política ante la guerra tendemos a sobreestimar el valor positivo propio y el negativo del enemigo, así como a menospreciar nuestra peligrosidad y exagerar la del adversario¹⁰. Se trata de una irresponsable y arriesgada simplificación que facilita, además, que muchos medios justifiquen su cínica actitud con respecto a la exhibición del dolor ajeno. "Son imágenes

¹⁰ E. TUGENDHAT, "Factores irracionales en la discusión sobre política de seguridad", *Mientras Tanto* 33 (1987), 97.

duras, pero es la guerra”, decía, a los pocos días del comienzo de la guerra, un presentador televisivo español en un programa que se emite a mediodía, dentro de uno de los principales canales privados del país.

Pero hay otro motivo para la insatisfacción, y es que este tipo de hiperexplotación imaginaria obstaculiza nuestra posibilidad de pensar en el poder y la influencia como realidades afines pero distintas. Por ello, sería bueno preguntarse si el análisis del comportamiento mediático de Vladimir Putin en estos años no ha supuesto un error interpretativo por nuestra parte, al mantenernos más pendientes de nuestras propias lógicas mediático-culturales en la producción de imágenes que de los intereses reales del líder ruso en su fabricación. Hemos asumido que nuestras claves culturales pueden ser impuestas como claves interpretativas generales, pero al mismo tiempo hemos dejado que paralicen la discusión sobre la implicación general –y por ello antropológica– que tiene la guerra desde que pasó de ser una lucha limitada a un posible Armagedón. En esta línea, mientras que las aportaciones de Max Weber abrieron una vía para pensar las diferencias entre el poder y la influencia, que matizaron todavía

más los historiadores y antropólogos, las recientes redes digitales de comunicación y mercadotecnia alteraron por completo este panorama al crear la figura del *influencer*, dejándonos inermes ante acontecimientos como el de esta guerra, en donde de pronto nos sorprende la imagen del mandatario ruso convertida en un Caballo de Troya, cuyos objetivos políticos reales usan las herramientas de la mercadotecnia, pero con fines muy distintos. Una actuación híbrida entre el credo de la influencia ejercida por la imagen y un poder conservador impuesto por la fuerza.

Frente a esto, la terquedad occidental, que intenta domesticar los acontecimientos, mediatizándolos, o las representaciones hegemónicas, que recorren nuestros ecosistemas mediáticos con nuevas escenas de horror bélico, niegan, por un lado, que el riesgo nuclear que se ha vuelto a reavivar, fruto de la vieja herencia de la posguerra y del error de haber entregado la hegemonía cultural del planeta al desarrollo tecnocientífico, sea un riesgo real de aniquilación planetaria; y, por otro, perpetúan la peligrosa tendencia a creer que la fuerza del poder, en su sentido más descarnado, se diluye en la fabricación de liderazgos políticos basados en la influencia de los *imagólogos*, que diría el gran novelista Milan Kun-

dera¹¹. La influencia, que en muchos casos habíamos identificado erradamente con el poder, se descubre tan solo como una de sus posibles funciones; y la carrera en la producción imaginaria de líderes, como un anexo de la competición armamentística, que es la única que, como hemos confirmado desde el 24 de febrero pasado, no se detuvo nunca, y, por ello, vuelve a amenazarnos con detenerlo todo para siempre.

Entre nosotros, las imágenes de esta guerra aparecen, pues, como una versión extrema del imperativo de visibilidad mediática y de simulación de la realidad con el que nos habíamos acostumbrado a aceptar que imágenes de líderes como Vladímir Putin, entre otros, despertasen un atractivo mayor del que ahora nos gustaría reconocer. Deberíamos reflexionar al respecto y realizar una autocrítica que es consustancial con sociedades que se definen como democráticas. De lo contrario, el Occidente congregado en torno al taimado y belicoso cónclave económico-militar de la UE y la OTAN, seguirá creyendo que su manera de pensar y actuar debe imponerse a las demás sociedades del mundo, o que no ha cambiado

en el propio Occidente desde hace siglos. Las nociones de poder e influencia delatan el doble error de haber negado nuestros cambios y de no haber sabido dialogar con las diferencias de los demás. El poder, representado hoy por la figura de Vladímir Putin, que habíamos creído imbuida de una nueva cultura de la visibilidad, muestra ahora su preferencia por una fuerza que se ejecuta detrás de lo visible. La influencia, encarnada por la imagen de Volodímir Zelensky expresándose por medio de una red social, supone para Occidente la metáfora de su obstinada confusión entre la influencia mediática de la visibilidad y la fuerza biopolítica de un poder secreto, invisible, súbito y, desgraciadamente, violento y hasta cruel.

4. Un pensar antropológico antes del fin

La polémica suscitada en Alemania a raíz de una carta que diversos intelectuales le dirigieron al canciller alemán pidiéndole detener el flujo de armas hacia Ucrania, ante el riesgo manifiesto de una guerra mundial y nuclear, sorprende e intranquiliza a la vez. Sorprende la reiterada censura de la crítica en sociedades nominalmente democráticas, e intranquiliza que tal censura se imponga ante

¹¹ Agradezco a la periodista y doctora en filosofía, Liliana David Parra, el haberme descubierto este concepto en la obra *La inmortalidad*, de Milan Kundera.

un asunto en el que todos estamos obligados a pensar, a causa de la magnitud del peligro al que todos, sin excepción, estamos expuestos; pues, si pensar en la guerra supone analizar una forma altamente especializada y organizada de llevar adelante un enfrentamiento entre grupos, tal como lo sostuvo el antropólogo Bronislaw Malinowski en un artículo de 1941, en plena contienda mundial, hacerlo desde 1945 en adelante significa recordar la capacidad de destruir el planeta entero y de enfrentarse, de esta espeluznante manera, a lo que casi nos parece impensable.

De esta forma, el propio Malinowski, que no llegó a vivir lo suficiente para conocer la orden dada por el presidente estadounidense Harry Truman de arrojar dos bombas atómicas sobre Japón, escribió: “Todos los tipos de luchas son reacciones culturales complejas y que no se deben al dictado directo de cualquier impulso, sino a formas colectivas de los sentimientos y del valor”¹². El reconocido antropólogo de origen polaco se oponía de esta guisa a la idea de que la guerra estuviese determinada por un imperativo biológico, y la relacionaba, en cambio, con una

situación estrictamente cultural. Justo por ello, al pensar ahora en nuestro presente, parece obvio preguntarse sobre los mecanismos de contención, canalización o, por el contrario, estimulación de la guerra, por parte de nuestra propia organización social y cultural. En este punto, el asunto de la guerra no puede abordarse como algo separado del estado de la técnica en una sociedad y un momento dados. La pregunta por la guerra deviene, por lo tanto, una parte de la pregunta por la técnica, sobre la que el filósofo Martin Heidegger meditó en un importante texto.

La observación cultural de Malinowski se abre, por tanto, a una doble posibilidad; por un lado, destrona otra imagen perniciosa de nuestro imaginario: la del ser humano como un ser agresivo y, en consecuencia, abocado necesariamente a la guerra. Algo que David Graeber y David Wengrow han refutado recientemente, presentándonos pruebas de que tal idea fue el resultado de una descripción imaginaria de corte hobbesiano, elaborada en un ambiente social que se había forjado con arreglo a semejantes nociones de violencia¹³. Pero, por otro, la mirada malinows-

¹² B. MALINOWSKI, “Un análisis antropológico de la guerra”, *Revista Mexicana de Sociología* 4 (1941) 140.

¹³ D. GRAEBER – D. WENGROW, *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*, Penguin, Londres 2021.

kiana también nos permite tender un puente entre la antropología sociocultural y la antropología filológica, en la medida en la que esta última –según la perspectiva que plantea Ernst Tugendhat– se dedica a aclarar estructuras del ser y la comprensión propios y a ampliar ese horizonte gracias a las investigaciones concretas de la primera¹⁴. Aun cuando albergo dudas al respecto de que la antropología científica hable del otro sólo en tercera persona (ya que la reflexividad es algo que está hoy en día muy presente en las etnografías), estoy completamente convencido de que la ruta que señala Tugendhat es la correcta para tratar el tema de la guerra desde una antropología que sea, en verdad, una ciencia integral del animal humano. Y lo es porque su propuesta coincide con lo que condicionó el propio acceso de la antropología científica a la reflexividad, a saber: la herencia ontológica y su traducción al diálogo hermenéutico.

Si la guerra se hizo mundial, sobre todo por medio del peligro de la destrucción masiva realizado por la mentalidad tecnocientífica, lo único que puede transformar esa fatalidad en oportunidad es el recurso al diálogo, igualmente *ecuménico*,

¹⁴ E. TUGENDHAT, *Antropología en vez de metafísica*, Gedisa, Barcelona 2008.

de la antropología, pues es esa condición compartida de un *anthropos* no antropocéntrico nuestra única casa (οἶκος) posible. En el presente, ese urgente diálogo –en lo que tiene de conducción a través de un *logos* que nos reúne y que habitamos– es lo que se encuentra peligrosamente obstaculizado, retenido por un aumento de las hostilidades, ejecutadas de diferentes formas por los distintos países, que vuelven a caer todos ellos en la pérvida tentación de los bloques y a enconar cada vez más la situación, asimilándola al modelo de una violencia mimética que repite paso a paso la teoría antropológica de René Girard, con el temible desenlace que dicha teoría pronostica. Pero, lo que nos reúne en torno a una amenaza de destrucción total, ¿no puede acaso reunirnos alrededor de una promesa de ayuda mutua, reconociéndonos no sólo en nuestras diferencias, sino en nuestra común pertenencia a una especie, hoy terriblemente amenazada?

Lo que el antropólogo hispano-mexicano Santiago Genovés quiso demostrar en los años 70 con el famoso viaje de su barco *Acali*, e insistió en recordarnos después: que los seres humanos nos distinguimos por la cooperación y no por las tendencias innatas hacia la agresividad y la violencia, es algo que hoy apenas escuchamos

y, aún menos, vemos. La colonización de nuestros imaginarios por medio de imágenes violentas que no dejan de conmocionar, pero que “no son de mucha ayuda si la tarea es la comprensión”¹⁵, impide ver la claridad detrás de la oscura humareda de la destrucción, y el abismo detrás de la posible aniquilación. Ante esta escalofriante opción, la idea de disuasión, esgrimida en los años 60 por el economista norteamericano Thomas Schelling, se desliza por un trapezoido debajo del cual no hay red ni suelo. Cabe preguntarse cuál es el sentido de aventurarse en un desfile tan desequilibrado sobre la nada. Hasta ahora, la disuasión ha querido verse como un muro de contención, cuando no es más que un velo de seda, o acaso de papel de seda, al que el más leve error podría desgarrar fatalmente. Y lo peor de todo: es el resultado de una imagen esquemática del ser humano que se niega a admitir que la agresión y la violencia intrahumana nace de condiciones socioculturales concretas y no de ninguna esclavitud instintiva o puramente biológica.

En sus *Doce tesis sobre la economía de los muertos*, el escritor John Berger escribió que, “habiendo vivi-

do, los muertos nunca pueden ser inertes”¹⁶. Es una poderosa idea que desafía la pulsión de muerte freudiana. No obstante, esa vitalidad de los muertos que vivieron implica el oficio del recuerdo y la posibilidad abierta para la memoria. No hay memoria sin vida ni vida humana sin memoria. La amenaza de un holocausto nuclear supondría que, por primera vez, los muertos sí serían inertes porque no habría vida alguna que los recordase. Nada vivo resistiría y sería como si nunca la vida tan siquiera hubiera existido, recortada sobre su fondo inconmensurable de tiempo y afanes. Semejante panorama, apenas concebible, es, sin embargo, desde donde debemos concebir ahora un pensamiento antropológico acerca de la guerra; no para hundirnos en la catástrofe, sino precisamente para salvarnos de ella. Bajo el espíritu de la frase de Malinowski que encabeza este texto, defiendo que sólo esa última gran batalla del pensamiento merece realmente la pena, porque sólo merece ser pensado lo que nos permita seguir viviendo. ■

¹⁵ SONTAG, *Ante del dolor de los demás*, 104.

¹⁶ J. BERGER, “Doce tesis sobre la economía de los muertos”, en J. BERGER, *Con la esperanza entre los dientes*, Alfaguara, Madrid 2010, 13.

Hijos de 1812

Liberales para una España en transición
(1940-1980)

Esteban Goti Bueno

Esta obra pretende ofrecer una rápida visión introductoria de la historia liberal española y una exposición sintetizada de los aires liberales que se respiraban en Europa en la segunda mitad del siglo XX.

El liberalismo español entre 1940 y 1980, supuso una ruptura con las luchas clásicas de los liberales de raíz decimonónica. La importancia de la política liberal debía discurrir en términos de sosiego y estabilidad.

Las páginas que tienen en sus manos han querido ser testigo de la entrega que los liberales protagonizaron en la Transición española a la democracia.



Hijos de 1812

Liberales para una España en
transición (1940-1980)

Esteban Goti Bueno

ISBN: 978-84-8468-8892-1

Universidad Pontificia Comillas
2021



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

Cuidado de la vida vulnerable en el papa Francisco. Bioética y Pastoral de la Salud

Carlos Giménez Rodríguez

Médico y teólogo

E-mail: carlos.gimenez.rodriguez@gmail.com

DOI: 10.14422/ryf.vol286.i1458.y2022.002

Recibido: 31 de mayo de 2022

Aceptado: 13 de junio de 2022

RESUMEN: El papa Francisco nos propone todo un cambio de coordenadas que supone el paso de pastorales especializadas y desvinculadas, entre ellas la pastoral de la salud, a la comprensión de la misión cristiana como el cuidado de la vida vulnerable. La vida vulnerable es un concepto que abarca desde la vida dependiente o anciana hasta la vida del planeta tierra, pasando por la del no nacido. En el artículo se parte del concepto de pastoral de la salud que maneja el pontífice para mostrar que se integra en el amplio e integrador marco del cuidado de la vida vulnerable. Es un marco holístico y omnicompreensivo que permite integrar todas las pastorales y dar razón de toda la vida y misión cristiana como amor oblativo, entendido como el cuidado kenótico de la vulnerabilidad de la vida.

PALABRAS CLAVE: bioética; cuidado; papa Francisco; pastoral de la salud; samaritano; vida; vulnerabilidad.

Caring for vulnerable life in Pope Francis. Bioethics and Pastoral Health Care

ABSTRACT: Pope Francis proposes a complete change of references that implies moving from specialized and unrelated ministries, including health ministry, to the understanding of the christian mission as the care of vulnerable life. Vulnerable life is a concept that ranges from dependent and old life to life on planet earth, or the life of the unborn. The article starts from the concept of health ministry that the pontiff manages to show that it is integrated into the broad and inclusive framework of care for vulnerable life. It is a holistic and all-encompassing framework that allows to integrate all the ministries and give an account of all Christian life and mission as self-sacrificing love, understood as the kenotic care of the vulnerability of life.

KEYWORDS: bioethics; care; Pope Francis; health ministry; Samaritan; life; vulnerability.

1. Introducción: de la pastoral de la salud al cuidado de la vida vulnerable

Una clave transversal del pontificado de Francisco es el interés por comprender la vida desde la atención y el cuidado de la vulnerabilidad. En el presente trabajo se ha realizado una revisión de sus principales escritos (*Evangelii Gaudium*, *Misericordiae Vultus*, *Laudato si'*, *Amoris laetitia*, *Gaudete et exsultate*, *Christus vivit*, *Querida Amazonía* y *Fratelli tutti*) y de los mensajes para la Jornada Mundial del Enfermo. Se ha prestado una atención particular a la pastoral de la salud y, como se mostrará, Francisco parece haber querido dar un paso: *pasar de la pastoral de la salud al cuidado de la vida vulnerable*.

El artículo está dividido en tres epígrafes. En el primero se aborda la comprensión de Francisco de vida vulnerable; en el segundo la misión cristiana como cuidado de esta vida vulnerable; y en el tercero el horizonte social y cultural.

2. Entender la enfermedad, y toda la realidad, desde la vulnerabilidad existencial

A la hora de abordar la comprensión de Francisco de la pastoral de la salud las primeras pregun-

tas que deberíamos hacernos son: ¿quién es el enfermo para el Papa? ¿Cómo comprende su situación? ¿Qué podemos aprender de su mirada? Francisco nos invita a no mirar primeramente la realidad biológica o física de la enfermedad, sino que quiere ir un paso más allá y descubrir que la enfermedad es, en esencia, una situación de vulnerabilidad.

“La experiencia de la enfermedad hace que sintamos nuestra propia vulnerabilidad y, al mismo tiempo, la necesidad innata del otro. Nuestra condición de criaturas se vuelve aún más nítida y experimentamos de modo evidente nuestra dependencia de Dios”¹.

La mirada debe fijarse, antes que nada, en la vulnerabilidad. Esta vulnerabilidad no se refiere únicamente a la debilidad o fragilidad física; sino que el Papa habla de la vulnerabilidad en sentido existencial: es una situación de fragilidad que radicaliza nuestra dependencia natural. Es cierto que la dependencia es una característica propia de todos los seres humanos en todas las etapas de su vida, pero en la enfermedad se agudiza y se experimenta de forma más radical.

¹ FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXIX Jornada Mundial del Enfermo (2021), 2.

Detrás de esta mirada se percibe una antropología relacional. No se entiende el ser humano como una mónada aislada y autosuficiente que busca al otro solo cuando necesita algo o tiene algún interés en él. Se encuentra muy lejos de la antropología liberal individualista y utilitarista. Sino que entiende el ser humano como un ser esencialmente relacional, que vive con otros y se encuentra en permanente relación con ellos. Es una concepción de la persona en la que el valor principal no es la autonomía –la cual parece haberse convertido en un absoluto en la bioética–, sino que esta se encuentra insertada en un entramado de relaciones. Es decir, el ser humano es en esencia relacional. Esto implica que lo que define nuestra humanidad, nuestro ser persona, son nuestras relaciones. No son palabras bonitas, sino que quiere resaltar que estamos realmente conformados por nuestros vínculos. Así se entiende la insistencia del Papa en que afrontemos y vivamos nuestra propia vulnerabilidad:

“No hemos de temer reconocernos como necesitados e incapaces de procurarnos todo lo que nos hace falta, porque solos y con nuestras fuerzas no podemos superar todos los límites. No temamos reconocer esto, porque Dios mismo, en Jesús, se ha inclinado (cf. Flp 2,8) y se inclina sobre

nosotros y sobre nuestra pobreza para ayudarnos y regalarnos aquellos bienes que por nosotros mismos nunca podríamos tener”².

Este mundo relacional se extiende en último término hasta Dios. Es la relación con el mundo, con los demás y, en su núcleo más radical, con la trascendencia. La dependencia de la que habla el Papa es, en primer lugar, humana, pero, en el fondo, busca a Dios. Esa búsqueda de la relación es lo que le permite ejemplificar la situación de vulnerabilidad con la imagen de un grito. Del vulnerable brota un “grito” que clama por el cuidado. Eso es lo que movió a Dios a actuar en favor del vulnerable pueblo de Israel, “El clamor de los hijos de Israel ha llegado a mí” (Ex 3, 9), y liberarle de la esclavitud de Egipto. Y también debería ser el centro de atención de los cristianos, que nos vamos conformando a su imagen. Así se entiende que Job sea la figura veterotestamentaria que, en la óptica de Francisco, expresa mejor la situación de vulnerabilidad:

“A este respecto, la figura bíblica de Job es emblemática. [...] Job cae en un estado de abandono e incompreensión. Pero precisa-

² FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXVII Jornada Mundial del Enfermo (2019).

mente por medio de esta extrema fragilidad, rechazando toda hipocresía y eligiendo el camino de la sinceridad con Dios y con los demás, hace llegar su grito insistente a Dios, que al final responde, abriéndole un nuevo horizonte”³.

Esto tiene un interés pastoral altísimo porque la vulnerabilidad radical es el momento de mayor sed de Dios. La enfermedad y la dependencia se convierten en caminos hacia Dios, siempre y cuando no actuemos como la mujer y los amigos de Job. Ellos lo acusaron, abandonándolo y condenándolo a una mayor soledad y aislamiento. La respuesta de Dios no es abstracta, sino que es una respuesta de amor que se concreta en la atención y el cuidado, y que lleva a una recuperación integral de la persona en todo su mundo relacional:

“A veces se percibe una carencia de humanidad y, por eso, resulta necesario personalizar el modo de acercarse al enfermo, añadiendo al curar el cuidar, para una recuperación humana integral. Durante la enfermedad, la persona siente que está comprometida no sólo su integridad física, sino también sus dimensiones

relacionales, intelectual, afectiva y espiritual; por eso, además de los tratamientos espera recibir apoyo, solicitud, atención... En definitiva, amor”⁴.

En realidad, parece que, para el Papa, al tratar con la vida vulnerable, toda la dimensión cristiana del amor se concentra en la dimensión del cuidado. De hecho, el servicio toma forma de cuidado. Si le preguntáramos a Francisco qué es el servicio posiblemente nos contestaría que es cuidar de la vida vulnerable:

“El servicio es en gran parte, cuidar la fragilidad. Servir significa cuidar a los frágiles de nuestras familias, de nuestra sociedad, de nuestro pueblo”⁵.

En el magisterio de Francisco el servicio toma forma de cuidado pero con el contenido de la *kénosis*. Es decir, no se queda en algo meramente superficial y extrínseco a la persona que da, como si fuera una “simple caricia” o una frase hecha de consuelo. Implica todo el sentido de donación –gratuita y oblativa– de la *kénosis* cristiana. Es decir, dejar de lado las búsquedas,

³ FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXIX Jornada Mundial del Enfermo (2021), 2.

⁴ FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXVIII Jornada Mundial del Enfermo (2020), 2.

⁵ FRANCISCO, *Fratelli tutti*, Roma 2020, 115.

los afanes y los deseos de omnipotencia propios ante la realidad concreta de los más vulnerables.

Además de no ser superficial o tangencial, el servicio y el cuidado del que habla el Papa tampoco es ideológico, no está basado en ideas, por muy bonitas que sean: “El servicio siempre mira el rostro del hermano, toca su carne, siente su proximidad y hasta en algunos casos la ‘padece’ y busca la promoción del hermano. Por eso nunca el servicio es ideológico, ya que no se sirve a ideas, sino que se sirve a personas”⁶. Se fundamenta en que se sirve a una persona que, aún en la vulnerabilidad más radical, siempre mantiene una dignidad que nunca se pierde y que es la que mueve nuestra acción:

“Los enfermos, como las personas que tienen una discapacidad incluso muy grave, tienen una dignidad inalienable y una misión en la vida y nunca se convierten en simples objetos, aunque a veces puedan parecer meramente pasivos, pero en realidad nunca es así”⁷.

⁶ FRANCISCO, *Fratelli tutti*, 115.

⁷ FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXV Jornada Mundial del Enfermo (2017).

Francisco es tan insistente con este aspecto que casi parece que traduce el axioma teológico “opción preferencial por los pobres” por “opción preferencial por los más vulnerables, frágiles y necesitados”. No solo se trata de aquellos con mayores dificultades materiales, igual que en la pastoral de la salud no son solo aquellos con enfermedades más graves; sino que se trata de aquellos que viven en una situación existencial de mayor vulnerabilidad y dependencia. Esto le permite abordar la vulnerabilidad como un todo y no hacer compartimentos estancos. Ya no se trata de atender a los pobres con una pastoral social, a los enfermos con una pastoral de la salud, a los dependientes con una pastoral de la dependencia, a los no nacidos con una pastoral de la vida, etc. Sino que se trata de concebir la misión del cristiano como el cuidado de la vida vulnerable, que abarca todas las situaciones de fragilidad y que puede resumirse en su conocida expresión de “periferias existenciales”. Esto le permite un marco de comprensión en el que integrar la predilección de la Iglesia con todas las realidades vulnerables, desde la pobreza hasta el no nacido, pasando por el enfermo o, incluso, la ecología.

3. Misión del cristiano: cuidado de la vida vulnerable

En este segundo apartado se desarrolla a qué se refiere el Papa cuando dice que la misión de todos los cristianos es el cuidado de la vida vulnerable. En cuatro apartados: la figura evangélica del Buen Samaritano, el carácter espiritual de la misión, la necesidad de reinventarse desde la comunión y la espiritualidad de esta misión.

a. *Un figura evangélica: el Buen Samaritano*

En esta línea, la figura evangélica preferida por el Papa es la del Buen Samaritano. El cuidado de la vida vulnerable se concreta en la cercanía y la atención al desamparado en el camino. No es algo superficial o rápido y eficaz, tampoco es aisladamente sacramental ni mucho menos un débil consuelo humano. Sino que el Buen Samaritano:

“Propone detenerse, escuchar, establecer una relación directa y personal con el otro, sentir empatía y conmoción por él o por ella, dejarse involucrar en su sufrimiento hasta llegar a hacerse cargo de él por medio del servicio”⁸.

⁸ FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXIX Jornada Mundial del Enfermo (2021), 1.

Cuidado, tiempo, vulnerabilidad, relación, dependencia, persona, compasión... esas palabras son las que resuenan en el corazón de la Iglesia que cuida de los más vulnerables. La actitud cristiana es la “proximidad” –un neologismo del Papa– de esa figura evangélica:

“Como cristianos, vivimos la proximidad como expresión del amor de Jesucristo, el buen Samaritano, que con compasión se ha hecho cercano a todo ser humano, herido por el pecado. Unidos a Él por la acción del Espíritu Santo, estamos llamados a ser misericordiosos como el Padre y a amar, en particular, a los hermanos enfermos, débiles y que sufren”⁹.

De esta manera, y en consecuencia, la Iglesia debe ser la posada del buen samaritano que acoge y cuida al prójimo sin distinción. Esta imagen está muy relacionada con otras de las insistencias del Papa: la Iglesia es un hospital de campaña para los heridos. La figura evangélica de este hospital de campaña es la posada del Buen Samaritano:

“La Iglesia desea ser cada vez más –y lo mejor que pueda– la ‘posada’ del Buen Samaritano

⁹ FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXIX Jornada Mundial del Enfermo (2021), 3.

que es Cristo (cf. Lc 10,34), es decir, la casa en la que podéis encontrar su gracia, que se expresa en la familiaridad, en la acogida y en el consuelo”¹⁰.

b. *Misión espiritual:
contra la mundanización*

En esta propuesta pastoral de Francisco es llamativa la insistencia en que el cuidado es una misión principalmente espiritual. Incluye lo material o biológico, como puede ser atender las necesidades económicas o, en el caso de la pastoral de la salud, curar la enfermedad y dar una atención de calidad humana y técnica. Pero la mayor vulnerabilidad es la espiritual y ahí debe centrarse la misión eclesial. La Iglesia no es una ONG, como ha repetido Francisco en varias ocasiones. Hay que superar la mundanización espiritual, es decir, no se debe reducir la misión a lo material o a lo inmanente. La mayor pobreza es la espiritual:

“Si la peor discriminación que padecen los pobres –y los enfermos son pobres en salud– es la falta de atención espiritual, no podemos dejar de ofrecerles la cercanía de Dios, su bendición, su Palabra, la celebración de los

sacramentos y la propuesta de un camino de crecimiento y maduración en la fe”¹¹.

El Papa no para de repetirnos que esta misión consiste en la atención espiritual y, por tanto, debe partir del don del Espíritu: “es una actitud infundida por el Espíritu Santo en la mente y en el corazón de quien sabe abrirse al sufrimiento de los hermanos y reconoce en ellos la imagen de Dios”¹². En consecuencia, lo primero en el cuidador es una actitud de súplica para conseguir la gracia:

“La Iglesia sabe que necesita una gracia especial para estar a la altura de su servicio evangélico de atención a los enfermos. Por lo tanto, la oración a la Madre del Señor nos ve unidos en una súplica insistente, para que cada miembro de la Iglesia viva con amor la vocación al servicio de la vida y de la salud”¹³.

Por otro lado, al ser una misión espiritual tiene, de fondo, un fuerte sabor vocacional. Es una llamada

¹⁰ FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXVIII Jornada Mundial del Enfermo (2020), 3.

¹¹ FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXX Jornada Mundial del Enfermo (2022), 5.

¹² FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXIII Jornada Mundial del Enfermo (2015), 1.

¹³ FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXVI Jornada Mundial del Enfermo (2018), 7.

de Dios, una gracia, que lo primero que debe despertar en nosotros es el agradecimiento por permitirnos acompañar a los hermanos enfermos. El cuidado no es una carga pesada, sino un don de Dios que nos permite compartir su ser, misión propia. Es un regalo a agradecer:

“Es una llamada dirigida a los que se entregan en su favor, comenzando por sus familiares, los agentes sanitarios y voluntarios, para que den gracias por la vocación que el Señor les ha dado de acompañar a los hermanos enfermos”¹⁴.

Sería de gran interés estudiar cuántos de los, por desgracia tan habituales, síndromes de *burn out* o del cuidador cansado desaparecerían con este cambio de óptica. Si viéramos el cuidado y el servicio como lo más sublime, y no como una carga o una limitación, nos sentiríamos afortunados de poder compartir la misión de Dios. Y cuando el Papa dice “misión” lo dice en el sentido más teológico de la palabra. Es una llamada (vocación) de Dios a continuar su obra (misión) de amor y de misericordia en el mundo. Es una prolongación de la misiones trinitarias en la

misión del cristiano, que prolonga la acción misericordiosa del Padre:

“Queridos agentes sanitarios, su servicio al lado de los enfermos, realizado con amor y competencia, trasciende los límites de la profesión para convertirse en una misión. Sus manos, que tocan la carne sufriente de Cristo, pueden ser signo de las manos misericordiosas del Padre”¹⁵.

En último término, los cristianos somos cauce de ese cuidado de Dios, de ese inmenso y eterno abrazo suyo. La misericordia de Dios se encarna en la existencia cristiana y nuestros brazos se convierten en prolongación de los brazos del Padre que abrazan la vulnerabilidad y fragilidad de este mundo herido.

c. *Misión irrenunciable de la Iglesia llamada a reinventarse desde la comunión*

La atención a los débiles y vulnerables es una misión propia de la Iglesia a la que no puede renunciar: “La pastoral de la salud sigue siendo, y siempre será, una misión necesaria y esencial que hay

¹⁴ FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXV Jornada Mundial del Enfermo (2017).

¹⁵ FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXX Jornada Mundial del Enfermo (2022), 3.

que vivir con renovado ímpetu¹⁶. Ante la falta de sacerdotes la Iglesia está llamada a buscar nuevas formas y ser creativa, no a renunciar.

La respuesta debe partir de la comunión y de integrar a laicos, religiosos, diáconos y sacerdotes. Se hace evidente que deben formarse equipos de atención espiritual que trabajen en comunión. Las realidades eclesiales que acompañan bien espiritualmente a los enfermos funcionan como un equipo que integra a todos los bautizados. No lo hagamos solos, busquemos a otros, como hizo el Samaritano:

“Busquemos a otros y hagámonos cargo de la realidad que nos corresponde sin miedo al dolor o a la impotencia, porque allí está todo lo bueno que Dios ha sembrado en el corazón del ser humano. Las dificultades que parecen enormes son la oportunidad para crecer, y no la excusa para la tristeza inerte que favorece el sometimiento. Pero no lo hagamos solos, individualmente. El samaritano buscó a un hospedero que pudiera cuidar de aquel hombre, como nosotros estamos invitados a convocar y encontrarnos en un ‘nosotros’ que sea más fuerte que la suma de pequeñas indivi-

dualidades; recordemos que ‘el todo es más que la parte, y también es más que la mera suma de ellas’¹⁷.

Esta misión del Buen Samaritano debe ser una misión de todos los bautizados, todos están llamados por la iniciación cristiana a configurarse con Cristo samaritano:

“A este propósito, quisiera recordar que la cercanía a los enfermos y su cuidado pastoral no sólo es tarea de algunos ministros específicamente dedicados a ello; visitar a los enfermos es una invitación que Cristo hace a todos sus discípulos. ¡Cuántos enfermos y cuántas personas ancianas viven en sus casas y esperan una visita! El ministerio de la consolación es responsabilidad de todo bautizado¹⁸.

Los cristianos deberíamos convertirnos en los cuidadores de este mundo herido y frágil en el que vivimos: “pequeños pero fuertes en el amor de Dios, como san Francisco de Asís, todos los cristianos estamos llamados a cuidar la fragilidad del pueblo y del mundo en que vivimos¹⁹. Se trata de una

¹⁶ FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXVI Jornada Mundial del Enfermo (2018), 6.

¹⁷ FRANCISCO, *Fratelli tutti*, 78.

¹⁸ FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXX Jornada Mundial del Enfermo (2022), 5.

¹⁹ Francisco, *Evangelii gaudium* (2013), 216.

misión evangelizadora de toda la Iglesia.

En esta línea destaca el realce que hace Francisco de la labor de los voluntarios. Aunque el objetivo final y a largo plazo debería ser la profesionalización, el Papa insiste en las personas voluntarias porque viven de forma privilegiada la gratuidad del cuidado y la espiritualidad del Buen Samaritano. Ellos tienen sus propias dedicaciones, pero aún así dedican tiempo y atención, de manera gratuita, al cuidado de los enfermos. Son signo de la donación de Dios.

Es decir, aunque ninguna estructura de cuidado puede sostenerse únicamente con voluntarios, tampoco puede nunca prescindir de ellos. Ellos son un signo privilegiado de la donación gratuita del Buen Samaritano:

“La gratuidad humana es la levadura de la acción de los voluntarios, que son tan importantes en el sector socio-sanitario y que viven de manera elocuente la espiritualidad del Buen Samaritano”²⁰.

²⁰ FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXVII Jornada Mundial del Enfermo (2019).

d. *Espiritualidad del cuidado: atención y tiempo*

En algunos de sus documentos Francisco propone una espiritualidad del cuidado. Es de lo más coherente: ya que el cuidado es una misión y una vocación preeminentemente espiritual debe estar inmersa en una experiencia del Espíritu. En el documento *Amoris laetitia* el Papa dedica unos puntos a esta espiritualidad del cuidado. La describe de la siguiente manera:

“Es una honda experiencia espiritual contemplar a cada ser querido con los ojos de Dios y reconocer a Cristo en él. Esto reclama una disponibilidad gratuita que permita valorar su dignidad. Se puede estar plenamente presente ante el otro si uno se entrega ‘porque sí’, olvidando todo lo que hay alrededor. El ser amado merece toda la atención. Jesús era un modelo porque, cuando alguien se acercaba a conversar con él, detenía su mirada, miraba con amor (cf. Mc 10,21). Nadie se sentía desatendido en su presencia, ya que sus palabras y gestos eran expresión de esta pregunta: ‘¿Qué quieres que haga por ti?’ (Mc 10,51)”²¹.

²¹ FRANCISCO, *Amoris laetitia*, Roma 2016, 323.

Por tanto, el cuidado de la vida vulnerable es una profunda experiencia espiritual, la cual, por tanto, requiere presencia y atención. Es una actitud contemplativa que reconoce la presencia de Dios en cada ser humano y descubre la dignidad presente en él. Es interesante resaltar el hecho de que el Papa entiende la actitud contemplativa como aquella que se hace realmente presente en cada realidad humana y le dedica atención, reconociendo al mismo Dios allí. De esta primera característica (contemplación como presencia y atención) se deriva o brota una segunda: la necesidad de dedicar tiempo. Como recuerda Francisco: “La caridad tiene necesidad de tiempo. Tiempo para curar a los enfermos y tiempo para visitarlos. Tiempo para estar junto a ellos”²². Dedicar tiempo gratuito a los otros es profético en nuestra sociedad actual, acelerada y eficientista.

En realidad, estas dos características de la espiritualidad del cuidado nacen de la fe del que reconoce a Cristo en el enfermo. No es una cuestión voluntarista o de mera bondad humana. No es primeramente una decisión ética o de justicia, sino que es una cuestión

mística o de fe. Es una experiencia y una actitud que provoca el Espíritu Santo en nosotros y que nos otorga una lectura de fe de la realidad:

“A veces nuestro mundo olvida el valor especial del tiempo empleado junto a la cama del enfermo, porque estamos apremiados por la prisa, por el frenesí del hacer, del producir, y nos olvidamos de la dimensión de la gratuidad, del ocuparse, del hacerse cargo del otro. En el fondo, detrás de esta actitud hay con frecuencia una fe tibia, que ha olvidado aquella palabra del Señor, que dice: ‘A mí me lo hicisteis’ (Mt 25,40)”²³.

4. Un horizonte: la humanización

Aunque la propuesta del Papa parte de lo personal, de la relación y del cuidado no acaba allí. Él parece mirar hacia un horizonte amplio: la transformación de la realidad social, el paso de la indiferencia al encuentro y de la falta de sentido a la relación profunda con Dios. Este horizonte de transformación social, que podemos llamar de humanización, tiene dos dimensiones o perspectivas:

²² FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXIII Jornada Mundial del Enfermo (2015), 5.

²³ FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXIII Jornada Mundial del Enfermo (2015), 4.

la meso y la macro. La dimensión meso se refiere a la estructuras sociales intermedias, los hospitales y los centros. Cada institución asistencia debería convertirse en un lugar de encuentro, de diálogo y de cuidado. Ser transformados en oasis de vida gratuita y atenta:

“Cada hospital o clínica puede ser un signo visible y un lugar que promueva la cultura del encuentro y de la paz, y en el que la experiencia de la enfermedad y del sufrimiento, así como también la ayuda profesional y fraterna, contribuyan a superar todo límite y división”²⁴.

La dimensión macro, por su parte, se refiere a la cultura y a la sociedad en su conjunto. El objetivo último de la pastoral del cuidado de la vida vulnerable es crear una sociedad más humana, donde la fragilidad esté en el centro y cuyo motor sea la atención a cada uno en su vulnerabilidad y vinculación:

“Una sociedad es tanto más humana cuanto más sabe cuidar a sus miembros frágiles y que más sufran, y sabe hacerlo con eficiencia animada por el amor fraterno. Caminemos hacia esta meta, procurando que nadie se quede solo,

que nadie se sienta excluido ni abandonado”²⁵.

Esta transformación social tiene un destino global que se despliega en el cuidado de la casa común. No es el objetivo de este artículo, pero sería interesante estudiar cómo el pontífice ha incluido la ecología y la ética medioambiental en el cuidado de la vulnerabilidad. Es sugerente que el subtítulo del documento *Laudato si'* sea “el cuidado de la casa común” y que durante toda la encíclica vincule el cuidado del medioambiente con el cuidado de los más pobres y vulnerables. Francisco ha desarrollado unas coordenadas que le permiten incluir todas las realidades que abarca la moral, tanto la social como la personal.

“En este marco, junto con la importancia de los pequeños gestos cotidianos, el amor social nos mueve a pensar en grandes estrategias que detengan eficazmente la degradación ambiental y alienten una cultura del cuidado que impregne toda la sociedad. Cuando alguien reconoce el llamado de Dios a intervenir junto con los demás en estas dinámicas sociales, debe recordar que eso es parte de su espirituali-

²⁴ FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXIV Jornada Mundial del Enfermo (2016).

²⁵ FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXIX Jornada Mundial del Enfermo (2021), 5.

dad, que es ejercicio de la caridad y que de ese modo madura y se santifica”²⁶.

5. Conclusiones

En resumen, Francisco nos propone todo un cambio de coordenadas que supone el paso de pastorales especializadas y desvinculadas a la conciencia de la misión cristiana del cuidado de la vida vulnerable. Toda la acción cristiana puede entenderse en este marco, desde la atención a los enfermos hasta la promoción de la vida, pasando por el medioambiente o la centralidad de las realidades de pobreza y marginación, e incluso la realidad cotidiana de la amistad o la vida conyugal. Es un sistema abierto con capacidad de abordar e integrar todos los temas éticos. Es un marco holístico y omnicom-

prensivo que le permite integrar todas las realidades y dar razón de toda la vida y misión cristiana como amor oblativo, entendido como el cuidado kenótico de la vulnerabilidad de la vida.

Puede darse un paso hacia una fuerte propuesta cristiana con capacidad de transformar la realidad. Es el momento de pasar de la pastoral de la salud en sentido restrictivo al cuidado de la vida vulnerable. Esta es la vía más creíble de evangelización:

“Los gestos gratuitos de donación, como los del Buen Samaritano, son la vía más creíble para la evangelización. El cuidado de los enfermos requiere profesionalidad y ternura, expresiones de gratuidad, inmediatas y sencillas como la caricia, a través de las cuales se consigue que la otra persona se sienta querida”²⁷. ■

²⁶ FRANCISCO, *Laudato si'*, Roma 2015, 231.

²⁷ FRANCISCO, Mensaje con ocasión de la XXVII Jornada Mundial del Enfermo (2019).

Bioética para una sociedad envejecida

Rafael Amo Usanos (ed.)

El virus Sars-cov-2 ha sido tan cruel, que no solo se ha llevado por delante la vida de miles de personas mayores; sino que además ha corrido el velo de la ignorancia que nos habíamos puesto voluntariamente en los ojos, dejando ver la cruda realidad. Vivimos en una sociedad envejecida, pero en la que aparece la gerontofobia y la imagen social de la vejez como una carga, lo que se traduce en desigualdad e injusticia contra los más mayores. Este libro aborda grandes cuestiones éticas como la justicia, el valor de la vida, la fraternidad y el cuidado desde la perspectiva de los mayores. En definitiva, el impacto que el envejecimiento de la población tiene sobre la bioética fundamental. Parte de los datos, como se le supone a toda buena reflexión bioética y llega hasta temas como el cuidador, la cuestión de la vejez y el género, el transhumanismo y el cuidado con robots.



Bioética para una sociedad envejecida

Rafael Amo Usanos, (ed.)
ISBN: 978-84-8468-917-1
Universidad Pontificia Comillas
2022



SERVICIO DE PUBLICACIONES

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

Entre la figuración y la abstracción. El arte cristiano contemporáneo

Daniel Cuesta Gómez, SJ

E-mail: danicuestasj@gmail.com

DOI: 10.14422/ryf.vol286.i1458.y2022.003

Recibido: 17 de mayo de 2022

Aceptado: 12 de junio de 2022

RESUMEN: Después de siglos en los que el arte era fundamentalmente religioso y mayoritariamente cristiano, la ruptura del mundo artístico moderno con la Iglesia, unido al abandono de los cánones clásicos, sumió al arte religioso en una grave crisis al nivel intelectual y también material. Esto nos lleva a hacerlos la pregunta por la posibilidad de un arte cristiano contemporáneo que pueda hablar a los hombres de hoy y llevarlos a Dios desde la experiencia estética, o si, por el contrario, se hace necesario optar por un arte continuista con las épocas pasadas que, sin embargo, pueda conectar con las inquietudes contemporáneas.

PALABRAS CLAVE: arte cristiano contemporáneo; abstracción; figuración; experiencia estética; encarnación.

Between figuration and abstraction. Contemporary Christian art

ABSTRACT: After centuries in which art was fundamentally religious and mostly Christian, the rupture of the modern artistic world with the Church, together with the abandonment of the classical canons, plunged religious art into a serious intellectual and material crisis. This leads us to ask the question about the possibility of a contemporary Christian art that can speak to the men of today and lead them to God from the aesthetic experience, or if, on the contrary, it is necessary to opt for a continuist art with the past epochs that, nevertheless, can connect with the contemporary restlessness.

KEY WORDS: Contemporary Christian art; abstraction; figuration; aesthetic experience; incarnation.

1. El problema de la estética

Dentro del imaginario colectivo y de la reflexión sobre el arte en general, pero particularmente en el contemporáneo, existe un problema acuciante en cuanto a lo que a estética se refiere. Éste tiene sus implicaciones al nivel de la vida cotidiana de aquellos que visitan un museo o contemplan una obra de arte, pero también en lo que alude al pensamiento sobre éste, desde un punto de vista humanístico, filosófico y, por supuesto, teológico. Este problema, a mi modo de ver, se basa en el uso de la categoría “me gusta” para hablar del arte, en lugar de enfrentarse a él desde otras más profundas que son capaces de hablar a nuestra verdad, a nuestro interior, dándonos noticia así de quién somos, qué creemos o qué esperamos.

Así, muchos de nuestros contemporáneos y quizá nosotros mismos, al enfrentarse a una obra de arte no realizan el ejercicio de contemplación que ésta reclama, sino que se relacionan ante ella siguiendo los patrones de comportamiento inmediato que nos configuran. De este modo, no se contempla, sino que se mira la obra de arte, esperando que ésta produzca en nosotros una conformidad estética, un placer inmediato, o, al menos, una sensación agradable. Pero, en

el caso de que ésta no venga inmediatamente, la relación con la obra de arte se rompe con un drástico y rotundo “no me gusta” o “no lo entiendo”. Con ello estamos cayendo en un activismo que nos hace olvidar que la verdadera relación con la obra de arte siempre exige de nosotros un esfuerzo que se traduce en silencio, concentración, búsqueda y tiempo¹.

1.1. HIJOS DE UNA HERENCIA ESTÉTICA

Llegamos así a una reflexión interesante, sobre todo en una época como la que nos encontramos, en las que los ideales clásicos han caído junto con los grandes relatos que sostenían nuestra civilización occidental. Puesto que nos muestra que nuestro acercamiento al arte, y por ende a otras realidades, no es neutro por mucho que así lo imaginemos o creamos. Y es que, el peso del pensamiento y el canon de la Antigüedad grecolatina, unido a las impostaciones judeocristianas que marcaron nuestra civilización durante centurias, es una realidad difícil de borrar o de trascender, por mucho que de manera voluntarista o

¹ R. GUARDINI, “La esencia de la obra de arte”, en *Obras de Romano Guardini*, vol. I, Cristiandad, Madrid 1981, 323.

teórica nos sintamos capacitados para hacerlo.

Así, al enfrentarnos a una obra de arte, pese a que nos movamos en un contexto de tendencias contemporáneas, ponemos en juego categorías de corte clásico en las que subyace un concepto preciso de belleza. En él, el artista es aquel que es capaz de perfeccionar la naturaleza y así lograr reunir y representar en el arte aquello que está oculto o disperso en ella². Este concepto o modo de concebir la belleza que, *mutatis mutandis*, ha marcado nuestra manera de acercarnos al arte, experimentarlo o admirarlo durante siglos³.

1.2. EL PESO DE LA HERENCIA CLÁSICA EN EL ARTE CRISTIANO

Todo lo anterior, a mi modo de ver, se acentúa al considerar el arte cristiano. En primer lugar, porque éste ha estado desde sus orígenes en diálogo con el mundo clásico desde sus ideales, proporciones y cánones. No en vano, no faltan los que afirman que la aparición del arte cristiano frente al aniconismo judío, es en realidad una

consecuencia del encuentro de la nueva religión con el mundo grecorromano, más que algo derivado de la Encarnación de Cristo y la nueva relación de los cristianos con el mundo de la humanidad y la materialidad.

Pero creo que también es importante tener en cuenta que, después de siglos de dependencia de los artistas de la religión (en diversos grados y maneras), desde el siglo XVIII en adelante se produjo una fractura entre los artistas y la Iglesia. Así, éstos se lanzaron a la temática profana sintiéndose de este modo de algún modo “liberados” de aquella que hasta entonces había sido su principal fuente de sustento a cambio de imponerles sus condiciones. Y, por su parte, la Iglesia tuvo que buscar su manera de expresarse plásticamente, rechazando en la mayoría de los casos las propuestas artísticas de vanguardia en favor de otras más continuistas o arcaizantes. En este sentido, las palabras de Pablo VI en la *Misa de los artistas* del año 1964 me parecen significativas tanto de la crisis como del intento de reconciliación y de búsqueda de una nueva manera de estar eclesialmente en el mundo y de expresarlo artísticamente:

“¿Hacemos las paces? ¿Hoy? ¿Aquí? ¿Queréis volver a ser amigos? ¿Es todavía el Papa el

² Cf. L. B. ALBERTI, *De la pintura y otros escritos sobre arte*, Tecnos, Madrid 1999, 247.

³ Cf. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la estética*, Akal, Madrid 1989, 77.

amigo de los artistas? ¿Queréis sugerencias y medios prácticos? Pero estos ahora no entran en el cálculo. Ahora sólo quedan los sentimientos. Tenemos que volver a ser aliados. Os debemos pedir todas las posibilidades que el Señor os ha concedido en el ámbito de la funcionalidad y de la finalidad, y por tanto, que hermanan el arte con el culto de Dios; debemos dejar que vuestras voces canten libre y poderosamente, como son capaces. Y vosotros debéis ser bravos, interpretar lo que debéis expresar, seleccionar entre nosotros el tema, el motivo, y algunas veces más que el tema el flujo secreto que se llama inspiración, gracia, carisma del arte. Y, con la ayuda de Dios, os lo daremos”⁴.

2. ¿Es posible un arte cristiano en el mundo contemporáneo?

Llegados a este punto creo que es obligado preguntarse si el paradigma artístico cristiano que se trasluce de las aludidas palabras de Pablo VI tiene su cabida dentro de los moldes y cánones del mundo contemporáneo en el que vivimos. En un momento en el que ya no se habla de estilos artísticos sino de tendencias, en el que no se

busca tanto la belleza por la belleza al modo clásico (aunque como se ha visto ésta siga estando presente), sino más bien la sensación, la experiencia, la provocación, lo sublime desde lo aparentemente anodino, carente de valor o incluso desagradable a la vista.

En este sentido, creo que es de gran ayuda aludir a Gadamer, quien en su obra *Verdad y método* da unas claves interesantes sobre la comprensión estética del arte contemporáneo. En opinión de este filósofo, es la crítica fenomenológica la que ha liberado al arte, y en concreto a la estética, del que para él es el error de pensar que ésta debe adecuarse siempre, de un modo u otro, a la experiencia de la realidad. Así, la fenomenología habría permitido al arte entenderse desde otra categoría como es la de la verdad como base de la experiencia estética. Desde esta perspectiva, tanto la obra de arte como la estética deben de entenderse no tanto desde la representación de la realidad como desde la atracción que ésta ejerce sobre nosotros⁵.

Esta constatación es importante en lo que al arte cristiano se refiere y, por tanto, a la teología que lo sostiene. Puesto que nos lanza una pregunta que es un órdago sobre

⁴ PABLO VI, *Homilía en la Misa de los artistas*, 1964.

⁵ Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1988, 123-125.

cómo son nuestros conceptos y moldes a la hora de tratar de intuir, expresar, representar y, en el fondo, tratar de relacionarnos con aquel que es absoluto. Y es que durante siglos hemos pensado el arte cristiano (y en cierto modo también la teología) desde conceptos cerrados y no tanto desde una apertura a aquel que desde su infinitud inabarcable se da al hombre⁶. De este modo, el arte cristiano debía narrar, representar, instruir, y, desde ahí provocar la devoción y el encuentro con Dios. Por poner un ejemplo, las imágenes barrocas de Cristo, la Virgen María y los santos del barroco español, del que provengo, buscan como primer objetivo instruir, narrar, catequizar y desde ahí, provocar la experiencia. La espalda sangrante del Cristo flagelado nos informa del tormento que sufrió antes de ser crucificado, y desde ahí provoca en nosotros una sensación sensorial, estética, de compasión. Los brazos elevados y teatrales de la Virgen Dolorosa nos hablan de su sufrimiento por la pérdida de su hijo, haciéndonos sentir lástima desde su belleza. El cuerpo tortu-

rado de los santos nos da noticia del tipo de martirio que sufrieron y nos repele y atrae al mismo tiempo. Otro tanto podría decirse (con riesgo de banalizar) de la teología y el hablar sobre Dios. No en vano, en el imaginario de muchas personas el teológico es un saber frío, conceptual, que busca delimitar con palabras y no tanto abrir. Y así, se contraponen de una manera caricaturizada con la experiencia mística, que aparece llena de libertad, energía y vida.

Por eso hoy en ocasiones nos encontramos sumidos en una crisis que nos impide expresar con palabras el misterio que nos sobrepasa. Como si éstas se hubieran tornado vacías en relación con nosotros mismos y, por supuesto, a la hora de presentarlas ante nuestra sociedad. En el mundo del arte cristiano vemos un correlato importante. Puesto que, a la hora de realizar una obra que lleve a lo sagrado, creemos necesaria la forma, o al menos el concepto. Una forma que nos permita reconocer materialmente qué o quién es aquel al que representa la obra de arte religioso. Un concepto que remita a un saber o concepto teológico preciso desde la alegoría conocida e identificable por todos. Sin embargo, el arte contemporáneo en la inmensa mayoría de las situaciones ha renunciado a esto.

⁶ En este sentido es paradigmática la apertura de la Iglesia al mundo con el Concilio Vaticano II, cuyo reflejo con la cultura y la sociedad se aprecia en la Constitución *Gaudium et spes*.

Y así, las obras de arte se realizan desde la abstracción que juega con el espectador nervioso al no poder reconocer en ellas un significado preciso y, a la vez desde la utilización de elementos y significados neutros o diversos, que no tienen por qué remitir a un concepto único, sino que más bien provocan una sensación en quien las contempla.

2.1. ENTRE LA VANGUARDIA Y LA RETAGUARDIA

La pregunta que surge entonces es ¿puede el cristianismo entrar en este juego que ha cambiado las tradicionales reglas del arte? O, por el contrario, ¿debe conformarse con una continuidad en lo que a su estética se refiere? Para muchos de nuestros contemporáneos la respuesta está clara, el arte cristiano debe ser figurativo y continuista con una tradición previa, sea esta más cercana o lejana, más occidental u oriental. Las razones para la defensa de esta tipificación del arte cristiano son variadas, pero en su mayoría pueden agruparse o bien desde la necesidad de un carácter narrativo o catequético o bien desde su adecuación a unas normas estéticas o figurativas de corte clásico u orientalizante. Todo ello se refuerza en muchos casos por medio de experiencias negativas o fallidas en lo que al uso

del arte contemporáneo se refiere. Constatando de este modo como en tal o cual parroquia, la elección del estilo contemporáneo no cuajó entre los fieles provocando más rechazo que devoción.

Sin embargo, creo que este posicionamiento, teniendo algo de verdad, no la contiene toda. Y es que, si bien es cierto que en algunos casos es preferible la utilización de un arte cristiano figurativo de líneas estéticas clásicas para ciertas comunidades parroquiales, esto no quiere decir que sea la única posibilidad o que deba excluirse el arte contemporáneo del campo religioso. Afirmar algo así sería como defender que los escritos actuales no son aptos para la evangelización, teniendo por ello que acudir constantemente a los de épocas pasadas. En este caso se ve claro que el reto se encuentra en articular la tradición con la contemporaneidad, sin rechazar ninguna de ellas. Estoy convencido de que en el campo del arte cristiano y, por ende, de la experiencia estética ocurre algo parecido. Es decir, no todos los estilos y formas de expresión artísticas (sean contemporáneas o de épocas pasadas) son inteligibles o gozables por todo el mundo, pero eso no quiere decir que no puedan ser vehículo para la experiencia estética y des-

de ella llegar hasta la esencia del mensaje y la experiencia cristiana.

2.2. LA NUEVA DIMENSIÓN ESTÉTICA DEL ARTE CRISTIANO CONTEMPORÁNEO

Quizá en ocasiones, demasiado influidos como estamos por el ideal estético y catequético precedente, podamos caer en el engaño de pensar que éste es el único modo de acceder a la experiencia estética en general y a su particularidad cristiana. Sin embargo, hay otros modos de entrar en ella que pueden ayudarnos no solo a comprender las claves estéticas del arte contemporáneo, sino también a entrar desde ellas en una experiencia que nos remita al absoluto. En este punto creo que es interesante considerar que Hegel afirma que, aunque el arte es “algo ya superado”, sin embargo, sigue “siendo una forma esencial de la presentación de lo divino, y tenemos el deber de entenderlo. Su objeto no es lo agradable, ni la habilidad subjetiva: es su dimensión de verdad lo que la filosofía debe considerar en el arte”⁷.

⁷ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la estética*, 301-302, citado en B. DAELEMANS, “Tres claves ignacianas para orar con el arte”, *Manresa* 92 (2020), 340.

Ahora bien, ¿cuál es esa dimensión de verdad a la que el arte contemporáneo puede llevarnos? O ¿cómo puede éste presentarnos a lo divino habiendo renunciado precisamente al carácter figurativo y formal al que estaban ligados tanto el arte en general como su experiencia cristiana en particular? Pues bien, creo que las palabras de Michel Henry en relación con el arte de Kandinsky pueden ser iluminadoras. Puesto que nos permiten darnos cuenta de que el arte nos brinda un conocimiento que nos hace “contemporáneos de lo absoluto”, es decir, “no dándonos a ver, no representándonos esa esencia última de las cosas, sino más bien identificándonos con ella en el acto iniciático del arte, en la medida en que tal acto beba en la estructura misma del Ser su propia posibilidad y se confunda con ella”⁸.

2.2.1. *El paradigma de la belleza desde el misterio de la Encarnación*

Este modo de entrar en la experiencia estética cristiana implica un cambio en la manera que tenemos de concebirla. Puesto que, si tradicionalmente ésta se había entendido desde los moldes de-

⁸ M. HENRY, *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky*, Siruela, Madrid 2008, 11-12.

rivados del canon clásico y articulado teológicamente desde San Juan Damasceno a partir de la Encarnación del Verbo, la abstracción del arte contemporáneo nos pone en una tesitura diversa. De este modo, el arte nos lleva a experimentar la inefalibilidad de Dios, su grandeza que sobrecoge, y a intuir así, velados y a tientas, pero no por ello carentes de potencia, alguno de sus atributos. Esto no quiere decir que se trate de una experiencia estética más o menos válida que la anterior, sino más bien que utiliza un camino diverso para llegar a experimentar al mismo Dios que se revela en Cristo. Así, podemos entender que aquella persona que se sobrecoge hasta derramar lágrimas delante del *Cristo* de Velázquez no está haciendo una experiencia estética diversa de quien ora con el Salmo 8 ante *La noche estrellada* de Van Gogh, o de quien se estremece y experimenta la grandeza de Dios pasando tiempo delante de un lienzo de Kandinsky o un graffiti de Banksy. En todo ello, se descubre que, como afirma Simone Weil, “hay como una especie de encarnación de Dios en el mundo, cuya marca es la belleza”⁹.

⁹ S. WEIL, *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid 2007, 183.

A mi modo de ver esto es algo sumamente interesante puesto que nos hace elevar la mirada con respecto a nuestra intelección de la Encarnación, sin caer por ello necesariamente en el panteísmo. Y así, nos hace intuir que las obras de arte que conectan con nuestro interior (haciéndonos descubrir la verdad), deben haber sido inspiradas por Dios, con independencia de si su temática es sacra o profana¹⁰. Quizás pueda parecer un atrevimiento, pero creo que estas palabras pueden unirse al famoso concepto de “obra abierta” con el que Umberto Eco afirma que “toda obra de arte, aunque se produzca siguiendo una explícita o implícita poética de la necesidad, está sustancialmente abierta a una serie virtualmente infinita de lecturas posibles, cada una de las cuales lleva a la obra a revivir según una perspectiva, un gusto, una ejecución personal”¹¹.

Así, por un lado, dentro de estas lecturas infinitas está la lectura creyente de la obra de arte. Y, por otro lado, todas estas lecturas están llamadas a confluír en una experiencia de belleza y de verdad que remite a la encarnación de Dios en el mundo, sin utilizar para

¹⁰ Cf. *Id.*, 184.

¹¹ U. Eco, *Obra abierta*, Planeta Agostini, Madrid 1985, 44.

ello la representación de la naturaleza humana Jesucristo, sino remitiendo a su misterio desde el Espíritu. Sin embargo, como ya he afirmado anteriormente, este paso no es automático y, además, es difícil y costoso, puesto que implica salir de aquellos moldes que, como se vio, marcan de un modo importante nuestro substrato estético¹².

2.2.2. *La trascendencia en la inmanencia*

Como presupuesto básico debemos partir de la constatación de que el arte en general y el cristiano en particular está basado en la trascendencia. Así, la experiencia estética nos refiere a una autocomprensión que nos lleva dentro de nosotros mismos y fuera, que nos sitúa en un momento concreto y también en la historia, que nos enseña a conocernos desde nuestro interior y en referencia a aquello que está fuera de nosotros y nos configura¹³. Esta experiencia nos devuelve a la temática arte

religioso y del tipo de acceso a la trascendencia que tenemos desde él. Puesto que, como se viene viendo, la abstracción nos pone delante del reto del experimentar la trascendencia de Dios desde una inmanencia que, sin dejar de lado la realidad de la Encarnación, nos inserta en su misterio sin aludir para ello a formas figurativas concretas.

En este sentido, creo que la conocida cita en la que Juan Ramón Jiménez afirma “Poesía es voz de lo inefable. A pocos poetas les ha sido dado tener esa voz. En España la tuvo san Juan de la Cruz”¹⁴, unida al famoso “*Ut pictura poesis*” del poeta latino Quinto Horacio Flaco, puede ayudarnos a comprender tanto el paso que realiza un autor de arte contemporáneo al concebir sus obras como transidas de una trascendencia que lleva al Dios de Jesucristo, como aquello que puede vivir un fiel al contemplar una obra de arte, independientemente de si la intencionalidad de su autor era religiosa o no. Es decir, estoy convencido de que, igual que en la literatura podemos acceder al misterio del Dios de Jesucristo desde palabras que aparentemente no tienen un

¹² Cf. A. TÀPIES, *Arte y Contemplación interior*. Discurso leído en el acto de recepción pública como académico de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando el 2 de diciembre de 1990. Citado en, J. PLAZAOLA, *Historia y sentido del Arte Cristiano*, BAC, Madrid 1996, 1029-1030.

¹³ Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, 138-139.

¹⁴ Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual*, Lumen, Buenos Aires 2021, 368.

lenguaje explícitamente religioso (pero que no por ello dejan de introducirnos en una experiencia de trascendencia que, siendo plenamente humana, la sobrepasa), el arte contemporáneo puede llevarnos a este misterio sin emplear para ello las formas tradicionales a las que estamos habituados. Para ello es necesario hacer el esfuerzo de alzar la mirada del particular. Puesto que, en el fondo, el objetivo del arte no es otro que aquel de calmar la sed de absoluto que hay dentro de nosotros mismos al remitirnos desde sus obras a otras realidades que tocan el fondo de nuestro espíritu¹⁵.

2.2.3. *El juego y los jugadores, los testigos y el testimonio*

Lo visto anteriormente está en consonancia con uno de los más conocidos conceptos con los que Gadamer compara la experiencia artística, a saber, el del juego. En este sentido, el filósofo realiza una acertada metáfora en la que invita a poner el centro de la experiencia estética en la obra de arte en sí misma y no tanto en la experiencia subjetiva de aquellos que la contemplan. Esto no significa dejar de lado la subjetividad, sino

solamente a colocarla en su lugar justo:

“El ‘sujeto’ de la experiencia del arte, lo que permanece y queda constante, no es la subjetividad del que experimenta, sino la obra de arte misma. Y éste es precisamente el punto en que se vuelve significativo el modo de ser del juego. Pues éste posee una esencia propia, independientemente de la conciencia de los que juegan. También hay un juego, e incluso solo lo hay verdaderamente cuando ningún ‘ser para sí’ de la subjetividad limita el horizonte temático y cuando no hay sujetos que se comporten lúdicamente. El sujeto del juego no son los jugadores, sino que a través de ellos el juego simplemente accede a su manifestación”¹⁶.

Desde mi punto de vista, en el arte cristiano nos encontramos con una experiencia semejante, que la metáfora del juego puede iluminar. Y es que, después de casi dos milenios en el que el arte religioso ha estado unido a la realidad figurativa, hemos tendido a pensar, casi de manera natural, que ésta era la única manera de acceder al misterio. Esto, pese a todas sus potencialidades, ha tenido un peligro, que es el de que, de alguna manera, se ha puesto el foco en el sujeto,

¹⁵ Cf. J. DUBUFFET, *L’Herne*, París 1973, 16-29.

¹⁶ H. G. GADAMER, *Verdad y método*, 145.

y en lo que el arte provocaba en él y no tanto en la propia experiencia estética, en la obra de arte, como aquella que pone en juego una experiencia, que es la posibilitadora del acceso al misterio de Dios a través de las formas figurativas o de la abstracción. Esta experiencia está, de algún modo, en sintonía con el “encuentro inconcluso” del que habla también Gadamer, a la hora de hablar de la verdad del arte y su reflejo en la experiencia estética¹⁷.

Este encuentro inconcluso, desde el prisma cristiano nos lleva a aquellas famosas y potentes palabras en las que San Agustín constata que nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en el Señor¹⁸. Es decir, el arte se convertiría en un vehículo desde el que poder gustar ese anticipo de comunión que se espera, desde el ámbito de la experiencia estética y, por tanto, desde la belleza, como uno de los atributos de Dios. Pero, como se ha dicho, esta experiencia estética y este gustar de la belleza no están únicamente mediados por el molde humano de la figuración, sino que también puede hacerse desde la abstracción, como puerta de acceso al misterio. En el

fondo, esto nos lleva a la realidad del testimonio que nos introduce en la comunión con Dios desde el misterio pascual de Jesucristo. Este testimonio en ocasiones se vale de las palabras, de las predicaciones, de la reflexión (que serían comparables a las obras de arte figurativas), y en otras trasciende los propios conceptos y habla a través de las obras o de la entrega de la propia vida hasta el derramamiento de la sangre (cosa que podría compararse con las obras de arte abstractas). Es decir, todo ello nos introduce en el mismo misterio, pero desde caminos diferentes.

“El arte, en la historia, ha sido solo superado por la vida a la hora de dar testimonio del Señor. De hecho, ha sido y es un camino prioritario que permite el acceso a la fe más que muchas palabras e ideas, porque con la fe comparte el mismo sendero, el de la belleza. Es una belleza, la del arte, que es buena para la vida y crea comunión: porque une a Dios, al hombre y a la creación en una sola sinfonía; porque conecta el pasado, el presente y el futuro, porque atrae en el mismo lugar e involucra en la misma mirada a gentes y pueblos distantes”¹⁹.

¹⁷ Cf. *Id.*, 141.

¹⁸ Cf. SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, Austral, Madrid 2017, I, 1, 1.

¹⁹ Cf. FRANCISCO, Discurso del Santo Padre Francisco a los “Patrons of the Arts” de los Museos Vaticanos (28 de septiembre de 2018).

3. **Conclusión**

El recorrido por la mediación de lo visible en el arte cristiano nos hace constatar que éste sí que tiene su cabida dentro del arte y el mundo contemporáneo, incluso desde el paradigma no figurativo de la abstracción. Ahora bien, esto no es algo que esté exento de la realización de un esfuerzo por parte de quien contempla la obra de arte. Esfuerzo que se traduce en una intelección del arte desde cánones que no son ni los clásicos ni los figurativos que en algún tiempo parecieron im-

ponerse como los únicos desde los que acceder al misterio. Más bien el arte contemporáneo nos introduce en la trascendencia del Dios de Jesucristo desde la abstracción, que, sin dejar de estar alineada con el misterio de la Encarnación, articula la experiencia estética que lleva a él de un modo diverso y novedoso. Esto hace que este referido esfuerzo implique a su vez otro paso, que es el de no centrarse tanto en el sujeto y sus gustos, sino más bien en la experiencia estética que introduce en lo trascendente desde lo inmanente. ■

Identidad e identidades juveniles: hablar de la esperanza en medio del colapso de la esperanza

Félix Palazzi von Büren

Boston College – School of Theology and Ministry
Email: palazzi@bc.edu

DOI: 10.14422/ryf.vol286.i1458.y2022.004

Recibido: 12 de marzo de 2022

Aceptado: 7 de junio de 2022

RESUMEN: El presente artículo ofrece una aproximación al tema de la identidad juvenil. En las actuales condiciones históricas, y ante la posibilidad de un naufragio de la civilización, se hace necesario forjar un diálogo intergeneracional. El colapso de la esperanza en un mundo postsecular nos invita a repensar esta actitud entre todos y con todos.

PALABRAS CLAVE: escatología; juventud; conversión pastoral; esperanza cristiana.

Youth identity and identities: talking about hope amidst the collapse of hope

ABSTRACT: This article offers an approach to the subject of youth identity. In the current historical conditions, and in the face of the possibility of a civilizational decline, it is necessary to forge an intergenerational dialogue. The collapse of hope in a post-secular world invites us to rethink this attitude among all and with all.

KEYWORDS: eschatology; youth; pastoral conversion; Christian hope.

1. Aproximación a la esperanza

Eugen Berthold Friedrich Brechter, famoso poeta alemán, exiliado de joven por Hitler y luego perseguido por su forma de pensar en Estados Unidos, plasmó en la posguerra, en su poema “Bertolt Brecht: A los que vendrán después”, unos

versos que a más de setenta años siguen estando vigentes por su altísimo grado de interpelación:

Realmente vivo en tiempos
[sombríos.

La inocencia es locura.
Una frente sin arrugas denota
[insensibilidad.

El que ríe es porque todavía no
ha
 [óído la terrible noticia.
¡Que tiempos son estos,
en que hablar de los árboles es
casi
 [un crimen
porque implica silenciar tanta
 [injusticia!¹

Al contemplar el escenario global hay muchas y hasta justificadas razones para manifestar todo tipo de pesimismo racial, planetario (cambio climático), económico, social, político. Este desaliento no es algo irreal o artificial. Acertadamente, el Papa Francisco advierte sobre el espíritu de orfandad que planea sobre colectivos de muchos grupos sociales: “Estamos más solos que nunca en este mundo masificado que hace prevalecer los intereses individuales y debilita la dimensión comunitaria de la existencia”². Es una paradoja que en el momento en que la humanidad es capaz de superar plagas y calamidades que nos han aquejado durante siglos, parece que estamos navegando apresuradamente a la “deriva”³. No pretendemos

aleccionar a las generaciones futuras argumentando que todo “tiempo pasado fue mejor”, ni mucho menos describir un futuro apocalíptico en términos de “que todo está perdido”. Pero es preciso cargar con las justas causas y razones de un generalizado desencanto epocal. Este desencanto es una invitación a discernir “desde dónde” realizamos nuestra reflexión para “no silenciar tanta injusticia”. En otras palabras, un llamamiento a realizar una reflexión *com-pasiva* con la realidad. Pensar en esta dirección nos ayudará a evitar el riesgo de hablar desde posiciones privilegiadas carentes de toda referencia a la historia o sencillamente como repetidores de un contenido que no encuentra asidero en la vida diaria.

2. Asumiendo lo escatológico de la realidad

En este apartado nos aproximaremos al marco conceptual de lo que denominamos “escatológico”. Deseamos abordar la noción no porque nos motive adentrarnos en una narración o descripción de la vida luego de la muerte sino, en el

¹ B. BRECHT, “Los que vendrán después”, <https://trianarts.com/bertolt-brecht-a-los-que-vendran-despues/#sthash.0IUkjSrU.dpbs>

² FRANCISCO, carta encíclica *Fratelli tutti*, Roma 2020, n. 6.

³ Este argumento lo desarrolla

muy bien el escritor árabe francés A. MAALOUF, *Adrift: how our world lost its way*, Translated by Frank Wynne, World Editions, New York 2020.

sentido más bíblico del término, porque nos interesa indagar en la *vida antes de la muerte*. El origen etimológico de la palabra escatología (ἔσχατος, η, ον) es incierto, y mucho más complejo es todo el proceso de evolución histórica y ubicación del contenido y la referencia del vocablo en el desarrollo de la teología cristiana en particular. Nos acercaremos al tema considerando lo escatológico como un “principio operante” en la historia y en la realidad⁴, lo cual no implica de facto la asunción de una “escatología realizada”.

En el pensamiento y en el uso común del lenguaje nos hemos limitado a encapsular lo escatológico en la referencia a las que se han denominado las “realidades últimas” o remitirlo al fin de una realidad o de la vida humana. En cierto sentido ha habido razones para ello, porque con el término se ha aludido etimológicamente al “extremo”, el “fin” de la vida o a la idea de lo que viene “después” como un evento de rango o posición entre realidades. Desde esta interpretación se ha entendido lo escatológico como una aproximación o reflexión sobre lo “último” en un proceso lineal o consecuencial. Esta explicación ha

estado presente de diversas formas en la historia de las religiones y de la modernidad. En todos los credos existe una lectura del destino final del ser humano y de la realidad. La irrupción del Jesús histórico en el siglo XIX, la centralidad del Reino, la aproximación a la comprensión teológica de la realidad de lo corporal, la dimensión de lo salvífico en la historia y de la creación han permitido la recuperación de lo escatológico en la teología cristiana. Es un giro que queda claramente plasmado en aquella célebre afirmación de Karl Barth en la que categóricamente señalaba que “no tiene nada que ver con Cristo un cristianismo que no sea del todo escatología”⁵. Esto convierte a la escatología contemporánea en una cantera teológica con plenas posibilidades de desarrollo y exploración.

A nosotros nos interesa asumir lo escatológico, es decir, discernir la irrupción y el desvelamiento de lo último de la realidad que, por ser tal, se presenta como su fundamento y horizonte de superación. La labor es posible si primero aceptamos que lo último se funda en la convicción existencial de la fe en que Dios está y se revela en esta vida física, material, tangible.

⁴ I. ELLACURÍA, *Escatología e historia*, Universidad Centroamericana José Siméon Cañas, El Salvador 1994, 117.

⁵ K. BARTH, *Carta a los Romanos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1998, 381.

En segundo lugar, lo último es aquí entendido como densidad histórica y, a la vez, como horizonte de sentido. Por lo tanto, no puede ser reducido a una simple magnitud exponencial de la realidad cronológica o a una sencilla superposición de realidades. Asumir lo último en la perspectiva escatológica implica necesariamente un cambio y una conversión hermenéutica que obligan a un discernimiento de los signos epocales (entendidos aquí como signos de los tiempos y de los espacios). Es por ello que ninguna reflexión sobre la praxis pastoral puede ser ajena a la reflexión teológica. Y viceversa.

Asumir la irrupción de lo último en la realidad invita a pensar lo escatológico de la vida. No porque se trate de “otra vida”, sino porque nos habla de una “vida otra”⁶. De esta manera abordamos la escatología como lo que “resta”, como lo escatológico⁷ propio de la realidad. Pensar lo escatológico desde lo que “resta” impone discernir profundamente las relaciones cotidianas y las implicaciones entre *el lugar* (topos) y *el kairos* (tiempo transformado por la gracia). Lo que “resta” es,

⁶ J. GIMÉNEZ, *Lo último desde los últimos. Esbozos de esperanza y escatología cristianas*, Sal Terrae, Santander 2018, 38.

⁷ En este caso utilizo la polivalencia del término griego “escatología” en tanto que “resto” (ἔσχατος ἐχθρός 1 Cor 15,26).

pues, la asunción de la densidad teológica presente en la vida ordinaria y en la praxis histórica. Admitir la densidad salvífica del “resto”, es decir, de lo que permanece y queda luego del día a día, de las horas gastadas, de las tensiones y encuentros, de las relaciones construidas, es reconocer la más genuina expresión de la relación de significado salvífico entre el tiempo, el lugar y la gracia. Esta concepción escatológica es diametralmente opuesta a la crítica postsecular⁸ que de modo equívoco supone una contraposición entre Dios y la praxis humana en la participación del advenimiento del Reino. Desde este panorama muy posiblemente es entre la/s juventud/es donde estas implicaciones se ven con más elocuencia y dramatismo⁹.

3. Juventud/es en el ejercicio de labrar la palabra

Pensar sobre los jóvenes, sobre la/s juventud/es, puede ser la ta-

⁸ Cf. M. GAUCHET, *The disenchantment of the world: A political history of religion*, Princeton University Press, Princeton 1997, 177.

⁹ En adelante, esta referencia se presentará en singular y plural a la vez. Ello se debe a que asumimos que todo intento por agrupar, catalogar o describir a los “jóvenes” como un grupo homogéneo responde a un principio altamente ideologizado y peligrosamente manipulable.

rea que revele la dimensión más escatológica de la teología cristiana. En una primera aproximación, podría creerse que los jóvenes son el presente (ya) abriéndose al futuro (todavía no). Tal afirmación debe alejarse de todo precario optimismo, de cualquier forma vacía de contenido significativo y real. Segundo, debemos estar prevenidos de peligrosas abstracciones cuando hablamos de ellos como un conglomerado abstracto, universal, homogéneo, singular. Hay que insistir en que al explorar el universo juvenil es preciso lidiar con fuerza con afirmaciones que pueden carecer de todo anclaje y referente a lo real, como aquellas que concentran en estas generaciones toda la carga, el peso y la responsabilidad del futuro, de “lo que vendrá”. Por otra parte, mucho más complejo y dramático, no es extraño encontrar colectivos juveniles aferrándose con toda la energía posible al presente. Así que pretender que la “juventud es el futuro” diametralmente implica declarar que en el presente los jóvenes “no son nada”¹⁰, es ratificar un carácter de “estar por venir”, y que por lo tanto los cualifica como

¹⁰ Más sobre lo complicado de esta situación en R. REGUILLO, *Paisajes insurrectos. Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*, NED Ediciones, Barcelona 2017.

“no existentes” en el presente. Intentar acercarse al posible futuro de las próximas generaciones exige abrazar la realidad presente en la trama compleja, plural y fragmentada de lo que significa/n la/s juventud/es. Barbara Sitchterman en *Hijos de la libertad*, un libro compilado por el sociólogo alemán Ulrich Beck, ofrece una descripción bastante sugerente sobre la realidad juvenil:

[Los jóvenes] se ven confrontados a un mundo que ya no se divide en dos, sino que ostenta una cantidad inabarcable de líneas de ruptura, de saltos y de abismos, entre los cuales nadie sabe bien cómo orientarse. El futuro se ha vuelto pluridimensional, los modelos explicativos de los mayores ya no se sostienen... Existen muchos más enigmas que soluciones, y si nos fijamos bien, las propias soluciones se revelan como costales repletos de enigmas¹¹.

A la teología se le abre un fascinante reto de explorar este espacio juvenil repleto de preguntas, formas de expresión novedosas, narrativas originales y, a la vez, subversivo (en continuidad y en discontinuidad). La teología interesada en el comportamiento y la vivacidad de las culturas juveni-

¹¹ B SITCHTERMAN en U. BECK (ed.), *Hijos de la libertad*, 15.

les, sin duda alguna, se adentrará así en un cosmos en expansión y con fuertes tensiones por resistencia o exclusión. Asumir lo escatológico de la realidad conlleva la necesidad de leer y dejarse interpelar por las identidades juveniles en tanto grupos plurales y en tensión, y a la vez, como un lugar de discernimiento de los signos de los tiempos y de los espacios. No nos ha de extrañar que muchas veces las identidades juveniles se hayan percibido como amenaza o como una carga. Por ejemplo, la percepción social que el orden establecido y el imaginario colectivo otorga a un joven blanco no tiene la misma dosis de aprobación o asentimiento que la que se concede a un joven hispano, afroamericano o asiático; la fórmula se puede aplicar invariablemente a favor de un joven universitario de uno inmigrante indocumentado, de un muchacho rico que de uno pobre, de uno heterosexual que de uno transexual. Y todos son jóvenes.

Al examinar este colectivo cultural inmediatamente nos asalta una certeza: toda “gramática juvenil” desafía la “gramática existente”. Pensar las identidades juveniles se convierte en un intento, pues, por “labrar la

palabra”¹², en una siembra de la “palabra” que en el más afortunado de los casos germinará en un diálogo generacional y en espacios de intercambio y reconocimiento; pero también, en no pocas ocasiones, esta “palabra” crecerá al margen, en espacios inadvertidos, como lenguaje marginado. Con frecuencia esta “voz” o “gramática” que la/s juventud/es traen consigo está marcada por el rechazo, por la protesta, por la interpelación. Valga recordar la multiplicidad de sentimientos y opiniones que despertó Greta Thunberg con su célebre pregunta “¿Cómo te atreves?” (“*How dare you?*”).

La irrupción de la lengua de la/s juventud/es forcejea y exige diálogo y reconocimiento. Y así, mientras algunos verán en ellas únicamente un colectivo sumido en la “pérdida de valores”, la “falta de compromiso”, la “incoherencia” o una generación extremadamente “vulnerable” e incluso un “producto a conquistar o comercializar”, otros hallarán probablemente un universo denso, cuyo pensamiento se desplaza a una gran velocidad, es ágil en la interpretación de acontecimientos

¹² Ver SÍNODO DE LOS OBISPOS, “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional”, XV Asamblea General Ordinaria, Instrumentum Laboris, Roma 2018, n. 8.

y no teme invitarnos a acompañar la gestación de una gramática que no podrá frenarse.

La tarea de discernir la gramática juvenil no podrá solidificar si no se parte del reconocimiento real de que los jóvenes son “sujetos de discurso”¹³. Partir de este punto es sumamente importante y es el presupuesto fundamental para realizar cualquier reflexión sobre las identidades juveniles. Se trata de ofrecer a los “otros” espacios de validez y credibilidad en tanto “otros” que se pronuncian, declaran, expresan, se manifiestan discursivamente. La/s juventud/es tiene/n algo que decir y lo están diciendo. Una vez asumida la validez del “sujeto de discurso”, el talante de ese discurso ha de ser plural. Se encontrará que en estas generaciones jóvenes se produce un reclamo, un rechazo o una desconfianza de las instituciones “normalmente” establecidas. Al validar este discurso y su reclamo podremos entender que en la/s juventud/es existe “una denegación de la política que es altamente política”¹⁴ de forma similar podríamos parafrasear afirmando

que existe una *denegación eclesial que es altamente eclesial*.

4. Labrar la palabra en la Iglesia

Si las culturas juveniles portan una nueva gramática y los jóvenes son “sujetos de discurso”, y no solo “objeto de discurso”, entonces lo primero que tenemos que emprender es una auténtica conversión pastoral, teniendo en cuenta que esta no se puede continuar proyectando como un mero “cambio” en el plan de sus acciones para atraer a un nuevo público a nuestros templos, porque de ello solo puede derivar una hermenéutica que ve a los jóvenes como un producto a ser comercializado. Se requiere de una conversión estructural, de otra manera no podríamos denominarla conversión o, más precisamente, conversión pastoral. El teólogo brasileño Agenor Brighenti enuncia los cuatro ámbitos en los que habría de desenvolverse una verdadera conversión pastoral:

Una conversión pastoral, en cuanto abarca el hacer y los agentes de la evangelización, apunta hacia los cambios de cuatro ámbitos: (1) la conciencia de la comunidad; (2) la praxis o las acciones personales y comunitarias; (3) las relaciones de igualdad y

¹³ Cf. R. REGUILLO, *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires 2012, 39-57.

¹⁴ U. BECK (ed.), *Hijos de la libertad*, FCE, México 2000, 11.

autoridad; y (4) las estructuras de la Iglesia¹⁵.

En este apartado nos permitiremos abordar los dos últimos aspectos señalados por Brighenti: las relaciones de igualdad y autoridad y las estructuras eclesiales y su vinculación con las identidades juveniles. Si no existe una honesta revisión de las relaciones de igualdad y autoridad en el contexto de la institución eclesial y se persiste en una dirección vertical y descendente¹⁶. Entonces lo mínimo que la institución puede hacer es emprender una carrera a contracorriente por conservar a los jóvenes “incorporados” y que no pasen a las largas filas de los “disidentes” o “alternativos”¹⁷. Con frecuencia es notable el esfuerzo por buscar cómo mantener con-

tentos a los “incorporados” sin asumir necesariamente la gramática de pluralidad y discontinuidad que la/s juventud/es portan. Todo esto nos lleva a afirmar que nos hallamos ante una pastoral que encaja en la llamada pastoral de “conservación” o “preservación”. Desde esta praxis pastoral no es extraño que la institución eclesial sea fácilmente equiparable a la institución política para el conglomerado juvenil. Ambas instancias tienen poca credibilidad, ya que basadas en la autoridad se entienden como agentes promotores del dominio¹⁸.

Como afirmamos anteriormente, “la denegación eclesial es altamente eclesial” o, al menos, una oportunidad para pensar nuestra naturaleza eclesial. Siendo los jóvenes “sujetos de discurso”, lo primero que podemos hacer es “labrar la palabra” de ellos en/con la Iglesia. Labrar la palabra es el trabajo arduo de abrir espacios y sembrar frutos como acto de esperanza, es partir de la convicción encarnada, estructural y a contracorriente de la posición dominante (y por lo tanto, con su exigencia de conversión) de que en la Iglesia:

¹⁵ A. BRIGHENTI, “Nueva evangelización y conversión pastoral”, *Theologica Xaveriana* 63/176 (2013), 351.

¹⁶ Esta actitud, absolutamente preconciliar, de la *dirección dominante* queda resumida en la expresión del papa Pío X en su encíclica *Vehementer Nos*: “el único deber de la multitud es dejarse llevar y, como dócil rebaño, seguir a los pastores”. Papa Pío X, Carta encíclica sobre la ley de separación francesa *Vehementer Nos*, Roma, 11 de febrero de 1906.

¹⁷ Ambos términos son ampliamente usados en la literatura sobre estudios juveniles y nosotros los asumimos como parte de las categorías expuestas por REGUILLO, *Culturas juveniles*, 27.

¹⁸ Este aspecto es reconocido en el SÍNODO DE LOS OBISPOS, “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional”, n. 53.

Son los jóvenes quienes pueden ayudarla a mantenerse joven, a no caer en la corrupción, a no quedarse, a no enorgullecerse, a no convertirse en secta, a ser más pobre y testimonial, a estar más cerca de los últimos y descartados, a luchar por la justicia, a dejarse interpelar con humildad. Ellos pueden aportar a la Iglesia la belleza de la juventud cuando estimulan la capacidad, de alegrarse con lo que comienza, de darse sin recompensa, de renovarse y de partir de nuevo a nuevas conquistas¹⁹.

La afirmación de la exhortación sinodal “Cristo vive” nos invita a reconocer el rol de las identidades juveniles como “metáforas del cambio”, una expresión usada en el ámbito de las ciencias sociales por el antropólogo social Carles Feixa. Esta convicción conlleva acompañar, apoyar, fortalecer e incentivar todas las iniciativas y los espacios de reconocimiento y diálogo horizontal entre iguales.

Considerar a los jóvenes como “metáforas del cambio” nos permite además entender que “no solo el tiempo construye lo juvenil, también las juventudes construyen socialmente al tiempo. En

la medida que modela, readapta y proyecta nuevas modalidades de vivencia temporal”²⁰. La importancia de detenerse a pensar en las culturas juveniles radica en la necesidad de reconocer su rol como “sujetos de discurso”, sujetos capaces de apropiarse y traducir los códigos, de expresar un lenguaje que en el mejor de los casos ha de ser el producto de un diálogo (inter)generacional o institucional. Abrirse a las identidades juveniles es atreverse a imaginar, concebir un nuevo orden o repensar el orden establecido. Requiere del esfuerzo de revisar el conjunto de relaciones que se teje en nuestra identidad eclesial, social e histórica. Es una tarea urgente, que parte no precisamente de una visión única de la realidad y que no se deja atrapar en una presunción pesimista que asume de entrada que “no hay futuro” posible. Al contrario, esa apertura se evidenciará y forjará desde una conciencia plural que se manifieste en diferentes colectivos juveniles sobre la base de que no habrá futuro al menos que un cambio se gesté y construya algo distinto²¹.

¹⁹ FRANCISCO, exhortación apostólica postsinodal *Christus vivit*, Roma 2019, n. 37.

²⁰ C. FEIXA, *De la generación @ a la generación #. Juventud en la era digital*, NED Ediciones, Barcelona 2014, 152.

²¹ Cf. R. REGUILLO, *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires 2012, 14.

Este elemento es sustancial ya que desde la muchacha que decide dejar su tierra hasta el joven que sale a protestar en las calles de cualquier país por razones políticas, económicas, sociales, morales, ambientales o de género entiende la necesidad de un compromiso personal con los suyos y la realidad global. Creemos que, al margen de una “pastoral de conservación”, se está gestando otro modelo pastoral y eclesial. No hay garantías de que este modelo tenga total viabilidad, pues eso requiere que haya fe como principio inicial y dinámico de esta esperanza. Pero, sin duda, la percepción del sociólogo vasco Javier Elzo Imaz, quien participó en el Sínodo de la Juventud en 2018, nos invita a pensar en los actuales movimientos de reforma eclesial, en la precipitada pérdida de las alianzas de la Iglesia con los poderes establecidos y en el reciente proceso de sinodalidad en marcha, lo cual nos permite suponer que “lo mejor del cristianismo no está en el pasado, sino que puede estar en el futuro”, y segundo, que nuestro ambiente secular o postsecular es una invitación a “superar la fractura binaria entre creyentes y no creyentes”²², es decir, una invitación a desechar todo

²² J. ELZO IMAZ, *Morir para renacer. Otra Iglesia posible en la era global y plural*, San Pablo, Madrid 2017, 11.

“paradigma binario”²³ que nos ayude a construir un mejor futuro y un verdadero diálogo en una nueva forma de ser Iglesia en el mundo.

5. La esperanza como aproximación contemplativa y operativa de la realidad

Una vez expuestos los desafíos y la novedad de las identidades juveniles en la comunidad eclesial y para la teología, se impone reconocer cómo la presencia juvenil nos ayuda a rejuvenecer nuestra esperanza. Porque la esperanza cristiana no es simplemente una teoría o un conjunto de ideas utópicas²⁴, no. La esperanza cristiana no puede borrar las improntas del cristianismo: tiene que ser una esperanza trinitaria, kenótica y encarnada (divina-humana). De esta forma, en el colapso de las grandes esperanzas en el planeta,

²³ *Ibid.*, 14.

²⁴ Vale recordar la siguiente afirmación del papa Benedicto XVI: “En nuestro lenguaje se diría: el mensaje cristiano no era solo “informativo” sino “preformativo”. Eso significa que el evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se puedan saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida”. Papa Benedicto XVI, carta encíclica *Spe salvi*, Roma 30 de noviembre de 2007, n. 2.

la esperanza cristiana es un espacio abierto a la contemplación y al compromiso honesto, cotidiano, con la realidad histórica en la que vivimos.

El 30 de abril de 2015 el papa Francisco desde su ya personal y distintivo estilo pastoral apuntó al núcleo de la esperanza posmoderna que se traduce en la aniquilación del sujeto, en la cultura del descarte. Su intervención fue y es iluminadora y sapiencial para nuestra época²⁵. La esperanza no puede ser reducida a un estado interior de tranquilidad, limitada a un sentido de progreso o a un “más allá” individual. No hay recetas o programas globales a aplicar. La principal razón para acercarnos a las identidades juveniles es para “recrearnos”. La esperanza cristiana se forja en la realidad histórica desde la relacionalidad y se nutre de ella, porque es el don de un Dios Trinitario. De allí que abrirse a lo escatológico, a lo que “resta” de la realidad, no supone un inmanentismo, al contrario, exige apreciar y discernir precisamente la “densidad del don recibido”.

²⁵ Francisco, Encuentro con la comunidad de vida cristiana (CVX), Liga Misionera de Estudiantes de Italia, 30 de abril de 2015.

En nuestro mundo postsecular basta únicamente sostener que la esperanza es un don divino para salvar la gratuidad y el carácter sobrenatural de la misma. La esperanza cristiana no nos informa de un beneficio otorgado por Dios, sino a Dios mismo, el “Dios de la esperanza” (Rom 15,13). Es decir, la esperanza cristiana revela la forma de Dios y así nos habla de la “densidad del don recibido” y de lo escatológico (lo que resta) de las relaciones (cf. Mat 25,31-46). Se trata de algo importante porque en el universo juvenil la esperanza no es una idea abstracta, un simple postulado o un proyecto con miras a un futuro desconocido. Más bien se labra desde un “estar ahí”, desde una verdadera “reciprocidad de dones”²⁶. El hecho de partir del “estar ahí”, en relación y reciprocidad de dones es la posibilidad de asumir y discernir lo escatológico de esta realidad, de las relaciones que se entretujan en la densidad del presente y en su conexión con la memoria y el pasado.

Hay que penetrar, reconocer, estimular, comprender la esperanza que brota desde las identidades juveniles, aquella que pasa por fortalecer la densidad de las relaciones en tanto relaciones per-

²⁶ FRANCISCO, Exhortación apostólica postsinodal *Christus vivit*, n. 181.

sonalizadoras y comunitarias. Es necesario acompañar todas las verdaderas expresiones que ayudan a “liberar la libertad”. A ello atiende esta esperanza que nace como propuesta superadora (buena noticia) en medio del colapso de toda esperanza en el futuro. Como afirmamos anteriormente, hoy más que nunca entendemos que no habrá futuro “a menos que” nos abramos a cuidar y servir humildemente de todos los otros y lo otro (la creación). No se trata de un cuidado que procure un nuevo plan o estrategia, sino de uno que perciba que en esta esperanza nos jugamos “lo definitivo” de nuestra

existencia como seguidores de Jesús.

Creemos que, en la Iglesia, en su proceso de reforma sinodal y, en especial, luego del Sínodo de los Jóvenes, se ha privilegiado este espacio. Las relaciones y la vida en relacionalidad no son lugares secundarios para abrirnos a la esperanza de lo que vendrá y de Aquel que vendrá: son la oportunidad para asumir la densidad relacional que nos invita a interpelar, acompañar, escuchar y reconocer al otro como un “sujeto capaz de palabra”, y no como un enemigo o alguien inacabado y, por tanto, carente del derecho de palabra. ■

Apuntes para una cultura martirial

Juan Rosado Calderón

Estudiante de doctorado en Filosofía (Universidad Pontificia Comillas)

Email: jrosado@comillas.edu

DOI: 10.14422/ryf.vol286.i1458.y2022.005

Recibido: 06 de abril de 2022

Aceptado: 10 de junio de 2022

RESUMEN: La edificación de una nueva cultura es un desafío ineludible para los cristianos en el momento histórico actual. Pero en fidelidad a la tradición espiritual, una tarea así tendrá que empezar en las fuentes mismas del ser cristiano, como una acción derivada del culto que haga crecer a la persona. Como una exigencia para la juventud cristiana, en este escrito sondearemos los rasgos de esa cultura concebida como una presencia comunitaria novedosa, como una iniciación al misterio, como un modo singular de estar y de pensar, y, por tanto, de comunicar martirialmente la verdad cristiana.

PALABRAS CLAVE: cultura; culto; comunión; persona; éxtasis; misterio; martirio.

Notes for a martyrial culture

ABSTRACT: The building of a new culture is an inescapable challenge for Christians in the present historical moment. But in fidelity to the spiritual tradition, such a task will have to begin at the very sources of being Christian, as an action derived from the cult that makes the person grow. As a requirement for Christian youth, in this article I will explore the features of this culture conceived as a new community presence, as an initiation to the mystery, as a unique way of being and thinking, and, therefore, of communicating the Christian truth in a martyrial way.

KEYWORDS: culture; cult; communion; person; ecstasy; mystery; martyrdom.

1. La cultura cristiana procede del culto

Un gran hombre de cultura como fue Pavel Florenski nos recordó que para los cristianos ‘cultura’ no se deriva de ‘cultivo’ sino de ‘culto’¹: el hacer humano es cultocéntrico, y la orientación –la fe– desde la que se estructuran las formas de la vida se pone de manifiesto en virtud del tipo de relación que guarde con el culto. El culto es el tamiz por el que descubrir en cada acción humana su tesoro o su pérdida. Se trata de la misma convicción de un padre eclesial como Ireneo de Lyon, para quien el pensamiento cristiano concuerda con la eucaristía y la eucaristía confirma al pensamiento (*Adv. Haer.* IV, 18, 5). Ahora, un desafío actual para los cristianos será lograr tal concordancia entre el pensamiento y la vida, pues hay la sospecha de que a menudo ambos se desmienten mutuamente en el corazón del creyente, relegando su ser cultural a una parcela, a veces de su cosmovisión abstracta, a veces de una forma de vida que de hecho resulta precristiana.

Que el hombre es cultural significa que está llamado a revelar, a tra-

vés de su obra, la unidad de cielo y tierra. Pero esto puede hacerlo de múltiples modos, pudiendo incluso echar su tesoro a la primera zahúrda que se le insinúe, y en ello le va el riesgo de la propia vida. La vida del hombre está llamada a realizarse en un *éxtasis cotidiano*, viviendo desde lo que cae fuera de sus propias fronteras. Pero rara vez cumple este éxtasis en el ágape, y presta su salida de sí mismo a sucedáneos como la fuerza social, la estética, el legalismo, el naturalismo o –particularmente entre los cristianos, cosa rara– una mística amorfa. Busca así su perfil y su sustento no en el misterio agáptico de la persona, ni en el nombre que recibió en su bautismo, sino en refinadas formas de enmascaramiento.

¿Pueden los cristianos ofrecer hoy una forma cultural como un modo de estar que libere a la persona de dichas fuerzas de enmascaramiento? Para responder, conviene recordar las dos direcciones que constituyen el culto cristiano, una trascendencia en vertical y otra en horizontal que se entrecruzan formando una unidad. En vertical, como unión de los dos mundos, revelación de la luz en la carne; en horizontal, como comunión de los hermanos. Por eso, en un momento idéntico, “si nos amamos unos

¹ Véanse sus ensayos traducidos al italiano: P. FLORENSKI, *Filosofía del culto*, San Paolo, 2016.

a otros, Dios permanece en nosotros" (1 Jn 4, 12).

Es por ello por lo que urge recuperar el núcleo comunitario en la creación de cultura, en su sentido más fuerte. Un núcleo comunitario cuyo dinamismo relacional salve al deseo cotidiano de vivir fuera de sí mismo. Sin la unión efectiva de dos o más en el Nombre, que supone un nuevo nacimiento, irreductible a un mero propósito de acción conjunta, ¿cómo podría Cristo asumir la carne de la cultura presente? Los cristianos tendrán que vigilar para que no se les ampute ninguna de las dos direcciones de la trascendencia, sea en un espiritualismo claustrofóbico, sea en un humanitarismo incapaz de revelar al mundo superior. ¿Acaso la comunidad cristiana no resolvería de un plumazo estas dos insuficiencias, como irrupción de una vida que el mundo, tampoco hoy, ha conocido?

Pero no podemos ser ingenuos: la comunidad cristiana hoy perdura como nostalgia y como tarea pendiente, hasta el punto de resultarnos extraños los testimonios de san Pablo ("dadme esta gran alegría: manteneos unánimes y concordes con un mismo amor y un mismo sentir", [Fil. 2,2]), de san Ignacio de Antioquía ("cada uno de vosotros sea un coro para que, armoniosos en la concordia, aco-

giendo la melodía de Dios, cantéis con una única voz", [Ef. IV, 2]), o de san Basilio ("el mar es hermoso y le atrae a Dios los elogios; pero cuánto más hermosa es esta asamblea, en la cual el rumor mezclado con las voces es semejante a las olas que chocan contra la playa: todos como una sola voz" [Hex. IV, 7]).

Los frutos de una belleza comunitaria así pueden alumbrar una cultura nueva, si la génesis de esa cultura resulta ser la misma que la génesis de la persona salvada por la comunión cristiana. Frente a la contigüidad de individuos autónomos, aislables, el mundo tiene todavía sed de que se le manifieste una verdad como membresía, en la forma de ser miembro de algo trascendente; tiene sed de un tipo muy específico de familiaridad capaz de sofocar las violencias internas y externas. Por eso, un cristianismo creativo y luminoso en el futuro deberá concebir el sentido comunitario como algo mucho más radical que una forma de convivencia o de fraternidad. Zarza ardiente inextinguible en medio de la ciudad, la cultura de los cristianos explicitará el momento en el que la persona vuelve a nacer. De ahí la exigencia de realidades comunales muy concretas en las que se transparente el misterio del amor, el misterio del Dios

Trinidad –sin abstracciones, sino como un hecho palpable y fecundo–. Núcleos en los que la persona nazca de lo alto, en la medida en que se le ofrezca la verdad de su persona custodiada y vivificada por otros. Cuando un hombre de nuestros días entre en un dinamismo que suponga un corte respecto de la inercia del mundo, en una modalidad distinta, sagrada, pero que al mismo tiempo reconozca como familiar, entonces sobre ese hombre estará descendiendo el Espíritu vivificante que le hará respirar en los hermanos. Liberado de sí mismo, reconocerá que el misterio de cada uno es dado a luz por el misterio de cada hermano, últimamente por Aquel en cuyo libro está inscrito el secreto de cada nombre (Ap. 4-5).

Participando de una realidad concreta que revele el ser comunal de Dios, se comprenderá que el Salvador está en la comunidad², así que Cristo no podrá presentarse al mundo sin el material singularmente preparado por los cris-

² DIONISIO AREOPAGITA, *La jerarquía eclesialística*, 3: “Depositados sobre el altar los venerables símbolos a través de los cuales Cristo es significado y participado, inmediatamente se hace presente la asamblea de los santos, mostrando su conjunción inseparable de la santa y sobrenatural unión con él”.

tianos. La cultura aparece, pues, como prolongación del Cuerpo místico, y –entonces sí– adquiere el sentido de hacer crecer la tierra en la que uno habita.

2. La cultura cristiana es comunicación cristiana

El cristiano que crea cultura da una carne singular para hacer presente el misterio del Nombre divino. Si no ofrece una especial disposición de los elementos de su realidad, para que también de modo singular, nuevo, emerja el rostro del Salvador, entonces la encarnación queda puesta entre paréntesis. Puede realizar una traza de minio en la pared de una catacumba, o reunir las teselas de un mosaico, o preparar los colores sobre la madera de un icono o sobre un lienzo moderno –se revelará una única imagen, pero justamente en la novedad de lo múltiple–. Ahora, es claro que no todo tipo cultural se presta con igual fuerza para transparentar el misterio cristiano. Y esto es algo que los cristianos a veces descuidamos, con la manía de hacerse presente de modo inmediato o mediante cualquier ingenio.

Siendo el ‘contenido’ de lo anunciado por los cristianos esencialmente comunidad, la ‘forma’ de

anunciarlo también es comunidad. La comunicación cultural es una derivada del donarse recíproco, implicando el hacerse cargo los unos de los otros en su ser irrepetible. Esto supone una especial atención al lugar y al modo en los que el cristiano quiere testimoniar con la cultura. Aquí es aplicable el *mutuo acostumbrarse* con el que san Ireneo se refería al misterio de la Encarnación. Es exigible un mutuo acostumbrarse de lo divino y lo humano, también para las formas culturales escogidas y su realidad testimoniada. Dios no se muestra sin el hombre, pero una mostración así no condena a la inmanencia humana, porque revela lo humano y su cultura transformados en unión con lo divino. “Si me dices: ‘muéstrame a tu Dios’, yo te replicaría: ‘muéstrame tú a tu hombre, y yo te mostraré a mi Dios’”, decía Teófilo de Antioquía. Creo que es una norma genial para la generación de cultura cristiana. ¿Por qué los proyectos culturales cristianos no siempre parten de ahí, obstinándose en separar lo divino y lo humano, o relegando uno a otro, o saltando de uno a otro?

El cristiano puede optar por la vía de la familiaridad, desde el momento en que aquello que testimonia es la unión familiar entre el mundo de Dios y el mundo del

hombre. El servicio cultural del cristiano enseña a leer lo que el no-cristiano se trae entre manos (Hech. 8), descubriendo una profecía del Reino tanto en lo bueno como en lo que alcanza las peores cotas del nihilismo. La cultura recibe su bautismo cuando llega a reconocerse a sí misma transformada en el anuncio eclesial. El mundo está místicamente en la Iglesia; pero está en la Iglesia liberado de sí mismo, viendo su propio espacio cultivado por otros y reconociendo la comunicación de Dios en todo aquello que creía de su propia cosecha. La cultura será en el cristiano como el paño de Verónica: cubriendo al hombre contemporáneo, éste se redescubrirá en las manos del cristiano con el semblante de Cristo, participando y concordando con Él, sea en la desfiguración, sea en la belleza aparente. Si el gesto cultural cristiano llega a ser eucarístico, comunicará el don de la propia vida impresa en el ser de Cristo. La cultura se descubre así lugar de manifestación de la ‘verdadera imagen no hecha por mano del hombre’.

La cultura es un tejido abierto y dinámico de relaciones personales. Pero esto puede entenderse en abstracto, como mera organización de estructuras y valores que compartimos. Para el cristiano, en

cambio, es el máximo de concreción en cuanto misterio del nacimiento de la persona. Se nace en una cultura; al nacer 'de lo alto', también la cultura desciende del cielo (Ap. 21). La cultura es comunicación personal; si es cristiana, la comunicación no es periférica, sino pertenencia interior de los unos a los otros, también más allá de las separaciones de la historia. Y bien, una red cultural así ¿no tiene acaso vocación de incorporar todo lo que sea atribuible al Salvador, como revelación histórica de su Persona? La cultura aparece así ante el cristiano asumida por Cristo como el diálogo que acontece entre Él y el Padre. Es en este sentido en que una cultura cristiana, pasada o futura, está llamada a ser *verdad*.

3. La cultura cristiana es mistagogía

He repetido el término *misterio*. Es que la cultura induce de facto a un modo u otro de acercarse a los misterios (de la persona, del mundo, de Dios, de la Iglesia). A favor o en contra, no hay en las formas culturales indiferencia o neutralidad hacia el misterio. Estamos ya abriendo el misterio en un modo específico, lo sepamos o no, y en ello corremos el riesgo de perdernos a nosotros mismos

si dicha apertura cobra una forma violenta, invasiva, posesiva o mediatizada por artificios que estrangulan a la realidad del misterio. Ascéticamente, ya es frecuente la denuncia de la cultura del ruido, de la inmediatez, de lo feo y grosero; pero rara vez se detecta la impotencia contemporánea para entablar una relación viva, original, con los misterios de la creación divina y de la creación humana. Y la poca finura hacia el misterio se traduce en falsos realismos, casi siempre mercantiles, que resultan devastadores.

La crisis mistagógica de la cultura cristiana también se pone de manifiesto en cómo los cristianos ejercemos el pensamiento. ¿Tenemos hoy los cristianos la experiencia vibrante del pensamiento como aprendizaje en el misterio? La asociación que los cristianos solemos hacer de lo teórico, teológico y filosófico, con 'abstracto', puede ser tan sintomática como la dificultad de profesores y estudiantes cristianos para concebir el estudio como arte espiritual, ascética compartida. En unos y otros domina una lógica de la descripción sectorial, reduciendo la sabiduría a un espíritu de análisis histórico y espiritual, cuando no de reivindicación. La unidad del saber es despojada de los múltiples ojos del único Rostro, y

aunque se multipliquen cada vez más los horizontes de comprensión, terminan convirtiéndose en círculos aislables cuyo contacto –sólo tangencial– se encarga a equipos de trabajo. También por eso se percibe –lo percibimos, con el dolor de lo que de hecho está en nosotros– un cierto analfabetismo simbólico. Si faltan fuerzas para crear símbolos, también falta la sensibilidad para leerlos, interesando más bien lo que las cosas significan en vez de *cómo* significan. ¿Cuántos cristianos expresaríamos hoy lo que vivimos en términos de participación en la Luz? Pues “quien ama a su hermano, permanece en la luz” (1 Jn. 2,10). Una luz realísima, superior a la propia conciencia, que invita a comulgar con otros mundos.

El desafío para una cultura cristiana futura pasará por educar al misterio, enseñando a abolir las propias intenciones o las prisas en el camino cristiano (en tal sentido tenemos en san Juan de la Cruz un mistagogo predilecto). Educar al misterio, educar para que el espíritu se abra a la revelación, alumbrar en el alma fragmentada una realidad trascendente pero que se muestra humilde y que ensalza a quien se le aproxima, confiándose a sus manos, como tesoro en barro, para que lo reduplique. Algo así exige una lógica capaz de vis-

lumbrar en cada realidad una alteridad implicada pero no agotada, capaz de ver ‘lo uno en lo otro’, capaz, en fin, de *metanoia*.

Pero la transmisión de una lógica del misterio es personal, directa, testimonial. No hay iniciación mistagógica sin familiaridad, desde el momento en que el misterio de lo existente es la familiaridad sagrada. Lo cual influye decididamente en el modo de conocer, igual que en el modo de tener o de heredar cualidades, patrones de convivencia, referentes, etc. La raíz del saber cristiano en nuestra cultura, ¿es testimonial o sigue más bien un criterio de autonomía? Si los cristianos vuelven a ser vanguardia intelectual, será en forma eucarística, en forma de don y de recepción del saber compartido, en forma sacrificial también, pero siempre con una transmisión del saber de voz a voz, de cara a cara. Por ello, si urge la presencia en ciudades de realidades comunionales concretas, éstas habrán de ser sapienciales. Sin temor a desmarcarse de estructuras ya consolidadas, la creatividad cristiana necesita centros de sabiduría cuya innovación parta del hecho tangible –a través de sus miembros– de un modo de vida liberado de la muerte. A menudo centros semejantes tienen su razón en querer responder a los desafíos del mun-

do contemporáneo; pero ello, siendo justo, puede volverse contra los propios cristianos a causa de una reproducción abstracta, ficticia, de su relación con tales desafíos. Es que estos desafíos del siglo están ya en el corazón del cristiano, que trae consigo las cuestiones del tiempo del que ya es hijo. Ahora, en el cristiano que realmente vuelve a nacer, con su renacimiento ya está caminando el doble de millas de las exigidas por tales desafíos. ¿Ofrecen los cristianos espacios, casas eclesiales, donde las contradicciones del presente –también en la esfera intelectual– se vean superadas con el gusto sapiencial, precisamente por su relación con el misterio?

Sobre esto, quisiera apuntar alguna cosa que nos atañe a la juventud. Si hay una orfandad espiritual e intelectual que puede ser respondida con la transmisión directa del saber cristiano, de tú a tú y no con esquematismos, hay también la necesidad de socorrer la relación con la herencia cristiana. La comunidad cristiana puede ofrecer al joven, como primer paso en el camino mistagógico, un rejuvenecimiento a través de la cultura heredada de los siglos pasados.

El primer ejercicio espiritual puede ser el aprendizaje en las letras que sean fuente de sentido. Ello

evitaría una recepción ingenua del misterio cristiano, que tuviera en su mano respuestas no habiendo planteado suficientemente las preguntas, y evitaría también la imposición forzosa del misterio cuando esas preguntas comienzan a aflorar. Me temo que hoy preferimos las respuestas técnicas para ordenarse en la vida antes que saber vivir de contradicciones, detrás de las cuales late el misterio. La única técnica de lo humano admisible es la que apunta hacia abajo, hacia la resistencia para no caer; pero la mistagogía apunta hacia arriba, donde cualquier técnica queda abolida. Me temo también que el acercamiento a lecturas que puedan despertar al joven normalmente son desordenadas, perdiendo tiempo y fuerzas.

También está por descubrir un sentido de hermandad histórica, donde la historia no resulte un fardo o una barahúnda de accidentes, sino el lugar del que recoger los frutos dejados por los hermanos que han precedido en el camino y con los que los jóvenes tienen que aprender a “hablar”. ¿No será quizá, en estos momentos, el misterio de la historia el primer misterio por el que las generaciones nuevas podrían empezar a conocer en la fe?

4. La cultura cristiana es martirial

Acercándonos a un camino simbólico, podemos abrir todo un mundo de sentido a través de imágenes concretas. Hemos evocado con la imagen de Verónica una forma de comprender la creación cristiana de cultura y el bautismo de las formas culturales ya existentes. Invito ahora a leer el desafío cultural a través de la *Etimasía*, la preparación del trono –trono que es cruz perlada– en vista del retorno de Cristo. De esta imagen se pueden sacar conclusiones para el modo cristiano de estar tanto en la cultura como en toda la existencia.

El ritmo de la misión cristiana es el de un peregrinaje invertido hasta el mundo de Dios; un peregrinaje contracorriente y hacia abajo, hacia las oscuridades en las que todavía la luz habrá de brillar. He ahí la evangelización. En sentido antropológico-existencial, se olvida a menudo que el cristiano camina entre dos Venidas, cuyo espacio supera a través de las venidas particulares y sobre todo a través del sacramento. Esto se traduce en un servicio que es martirial, acompañado de un *tono* específico como libertad de sí mismo, gratuidad sin condiciones y desinterés por los frutos de la propia obra. Cuando el cristiano nace de lo alto, no

persigue nada que no tenga ya, no se deja encantar por promesas de encontrar el Reino aquí o allá (Mt. 24, 23), *no tiende hacia nada*. Se ha descubierto dentro de Cristo; ahora su obra será que –sin saberlo– Cristo crezca dentro de él.

Su nacimiento le pone ante un campo vacío, aún por fecundar, que es la vida de los hermanos, y él mismo es sacado de sí para que se hunda y se pierda en ese campo dando su vida a cuantos todavía andan esclavos por miedo a la muerte (Hb. 2, 15). Hundándose en el fango, pero tendiendo hacia los cielos, dice Guillermo de Saint-Thierry. Lo único que contempla delante de él es el trono de la espera; con su forma de cruz, le recordará que ninguna obra suya tendrá validez si no tiene la forma misma de la cruz, y recogiendo las simientes de la cruz presentes en otros, las descubrirá como cruces de oro, luminosas, concordantes con la cruz de la última Venida.

La *Etimasía* invita a concebir la creación cultural nada más que como una preparación, a fin de que la revelación sea posible. Pero tal preparación está encargada a la comunidad. Esto lo tiene presente en su mente el cristiano que pronuncia una palabra cultural. Tanto el vacío del trono como su cruz le liberan de pretender encajarse en alguna manifestación humana

agotable en sí misma. Las obras culturales llegan a manifestar algo trascendente solo en cuanto son referidas al horizonte de la espera en el trono vacío. Atender ese vacío y atravesarlo en la creación cultural significa cerrar el paso a la idolatría. Orientada hacia un vacío, cuyo signo es la *espera*, la creación cultural es liberada del riesgo de la inmediatez, del riesgo de querer detenerse ante un objeto cultural que se insinúe como autoafirmativo. Una orientación así rompe con el ánimo inercial que quisiera mantenerse y consolidarse en un mundo cultural concreto. La creación cultural exige su apofatismo. Porque su negación significa poder estar constantemente abierto a la palabra y al ofrecimiento dados por el Señor de la cultura. El idólatra en cambio es terriblemente solitario, su cultura es solo una prolongación de sí mismo. Quien es capaz de crear hacia la Etimasia, reconoce en ella a toda la realidad ofreciéndosele humildemente para que la acoja y le imprima su sello personal, que no es sólo suyo, sino comunitario —*crea en lo que se le ofrece a partir de lo que le ha sido transmitido*—.

Ahora, el carácter preparatorio del acto cultural, si es profético, se reconoce por hacer visible la reconciliación, “como en el cielo, así en la tierra”. El cristiano ve esa recon-

ciliación detrás de las rupturas del mundo y de la historia, y mirando de cerca a esa promesa, la anuncia con sencillez y audacia culturales a quienes han sufrido las rupturas, pero sin falsos puentes. Porque el anuncio de la reconciliación final es martirial. Los cristianos que realmente han renacido, con su sola presencia nos ofrecen la sanación de las rupturas mediante una fuerza superior que para ellos se está dando de hecho, y que nosotros podemos acoger o no. Si el cristiano es un ciudadano del Reino, su cultura tendrá que invitar a confiar en que nada humano, si ha sido verdadero, queda perdido.

Este recuerdo de lo que viene, que es una presencia real, aquí y ahora, de lo que se espera, supone asimismo una libertad en cuanto al tiempo. El cristiano tiene tiempo, porque ese tiempo no acaba en lo histórico. No se dejará embaucar por ninguna inmediatez temporal, sea como prisa o sea como nostalgia. La relación libre con el tiempo ayuda a ponerse en perspectiva en el momento de la creación cultural. Si ya debería suponer una amplitud de miras imaginar que se está trabajando para un tiempo histórico mucho más extenso que el alcanzable por las propias fuerzas, todavía más debería aumentar la perspectiva imaginarse creando como preparación y edu-

cación para el mundo futuro, más allá de la historia. Esto da paciencia, liberando de la posesividad en la que la propia misión cultural podría degenerar.

Y esta liberación de las pretensiones de inmediatez también implica para el cristiano asumir el riesgo en su creación cultural. El Señor de la cultura es el Señor del riesgo; despreocupado ante la fórmula más potente para la realización de su ideal o ante el convencionalismo de las formas, siembra incluso en surcos que jamás darán fruto cultural alguno. Por eso la cultura cristiana, sin desaprovechar las oportunidades de visibilidad, y desbordante del contenido que comunica, no se preocupa de la completitud de su

obra, ni de su recepción. Quizá eso invita al mismo tiempo a obrar culturalmente con cortes, sin proyectos bien delineados, gratuitamente, escogiendo lo insignificante del mundo, o sembrando hoy aquí y mañana allá.

Así pues, el cristiano que testimonia con su cultura, 'viniendo de Dios', siendo libre de sí mismo, obtiene el arte de convertir el material que el mundo le ofrece en el espacio de un encuentro luminoso. Y en sentido último, escatológico, ofrece todas sus obras culturales al trono vacío, 'hasta que Él vuelva'; discerniendo desde 'allí' si su cultura es o no atribuible al Salvador, si Él podrá hacerla propia, abrirla y leer en ella un sentido inaudito. ■

La casa del miedo

Liberación de la prostitución extrema

Fernando Vidal

Este libro trae a nuestras manos historias de naufragios personales que raramente salen a la luz, relatos de violencia y sufrimiento que padecen, a diario, las mujeres prostituidas.

En él se hace un recorrido analítico de las principales problemáticas transversales asociadas, a través de los casos reales de nueve mujeres que han compartido el relato de sus experiencias vitales tras haber padecido la lacra de la prostitución y el proxenetismo, que ya es considerada por muchos expertos como una forma más de esclavitud, en pleno s. XXI, de las que, por suerte, en algunos casos, emana un rayo de esperanza en la capacidad de superación humana.



La casa del miedo

Liberación de la prostitución extrema

Fernando Vidal

ISBN: 978-84-8468-896-9

Universidad Pontificia Comillas
2021



Consumo de energía y ecología

Agustín Udías Vallina, SJ

Catedrático Emérito de Geofísica (Universidad Complutense de Madrid)

E-Mail: agustinudias@gmail.com

DOI: 10.14422/ryf.vol286.i1458.y2022.006

Recibido: 5 de mayo de 2022

Aceptado: 13 de junio de 2022

RESUMEN: El hombre, a diferencia de otros seres vivos, consume una gran cantidad de energía para sus múltiples necesidades que va aumentando con el incremento de la población y de su desarrollo material. Este aumento se ha acelerado desde la revolución industrial. Actualmente, el consumo de energía mundial anual se estima en 556 exajulios, o 160.000 teravatios. Desde 1800 el consumo ha aumentado de forma exponencial desde 5.600 a 160.000 teravatios, al aumentar tanto la población de 1.000 millones a 7.900 millones como el desarrollo de los países. Además, el consumo es muy diferente de unos países a otros. En kilovatios-hora por persona y año varía entre 26.500 de Noruega y 180 de Nigeria. Existe, por lo tanto, una relación directa entre el consumo de energía y el PIB de los países. Por otro lado, el porcentaje actual de las fuentes de energía es de 85% de combustible fósiles de lo que siguen dos efectos negativos: el agotamiento de los recursos y el aumento de la contaminación. Sin embargo, se da una relación directa entre consumo de energía y calidad de vida. Además, el consumo de energía incide fuertemente en los problemas ecológicos. Una visión cristiana del problema, de acuerdo con la *Laudato si'* del papa Francisco, implica la necesidad de introducir una ecología integral.

PALABRAS CLAVE: Consumo de energía; fuentes de energía; calidad de vida; agotamiento de recursos; contaminación; ecología.

Energy Consumption and ecology

ABSTRACT: Man, at difference with other living beings consume a large quantity of energy for its multiple needs which increase with rise of world population and their development. This increase has speed up from the time of the industrial revolution. At present, the world year energy consumption is of 556 exajules, or 160,000 terawatts. From 1,800, the consumption has increased exponentially from 5600 to 160,000 terawatts, due to the increase in population from 1,000 to 7900 million, and the rise of material progress. In addition, energy consumption is very different into one country from others, it varies in kilowatts-hour from 26,500 for Norway to 180 for Nigeria.

Thus, a direct relationship exists between energy consumption and the GDP of a country. Regarding the energy sources the 85% comes from fossil fuels so that their use has two negative effects: their depletion and the rise of pollution. However, at present there is a direct relationship between energy consumption, and quality of life. Rise in energy consumption has an impact in ecological problems. A Christian understanding of the problem according to the *Laudato si'* of Pope Francis implies the need to use an integral ecology.

KEY WORDS: Energy consumption; energy sources; quality of life; sources depletion; pollution; ecology

1. El consumo de energía

El hombre comparte con otros seres vivos el espacio vital de la tierra. Desde el punto de vista evolutivo el hombre es una especie entroncada en el árbol de todos los vivientes, aunque tiene unas características que le hacen diferente de todos los demás seres vivos. Esto hace que su posición con respecto al resto de la naturaleza sea también diferente. En el pasado, la naturaleza era considerada por el hombre al mismo tiempo como la fuente de los recursos necesarios para su vida y como una amenaza de los peligros de los que necesitaba defenderse, tales como los desastres naturales, tormentas, terremotos y erupciones volcánicas. Esto creaba una actitud al mismo tiempo de necesidad y de temor y respeto frente a ella. El continuo crecimiento humano y desarrollo material, juntamente con el progreso científico y tecnológico, ha cambiado radicalmente esta acti-

tud. Hoy el hombre ve la naturaleza sobre todo como la fuente de unos recursos que necesita para su bienestar y que empieza a reconocer que pueden escasear. De esta forma, el hombre empieza a ser más consciente de que él no es el dueño absoluto de la naturaleza y debe respetarla.

Todos los seres vivos consumen energía de su entorno para su subsistencia. El hombre además consume energía para otras muchas necesidades ligadas a sus actividades y su bienestar, como, por ejemplo, los procesos de la industria, el control de la temperatura en los edificios (calefacción y aire acondicionado), el transporte (automóvil, tren, barco y avión), los aparatos domésticos, etc. Es un hecho que a medida que aumenta el progreso de una población aumenta su consumo de energía. De hecho, el progreso cultural y el bienestar están vinculados con el consumo de energía. A mayor bienestar y progreso, mayor es el

consumo de energía. Por esto, en el desarrollo de la especie humana y su impacto sobre la naturaleza, no sólo se ha de considerar el aumento de la población, sino también el aumento del consumo de energía.

El consumo total de energía (E) aumenta con la tasa de aumento de población (p) y con la de aumento del consumo de energía por individuo (e), de forma que tenemos que mirar a la suma, $E = p + e$. Esta suma puede mantenerse alta, aunque se llegue al crecimiento cero de la población (p), como está sucediendo en los países desarrollados, si se mantiene un valor alto en el aumento del consumo de energía (e). La tasa total ($p + e$) actual a nivel global sigue siendo, sin embargo, muy alta, ya que implica el doblar el consumo total de energía cada 20 años. El aumento de población mundial se ha acelerado en el último siglo. Se estima que en los primeros siglos de nuestra era la población mundial era de unos 200 millones y aumenta lentamente de forma que en el siglo XVIII eran 600 millones y en 1.800, 1.000 millones, a partir de esa fecha el aumento es rápido, en 1950 eran 2.500 millones y en 2022 son 7.900 millones. Últimamente el aumento está disminuyendo, debido a la baja en la natalidad con el progreso, y se espera se lle-

gará a un máximo de 11.000 millones hacia 2050.

La energía se suele expresar en varios tipos de unidades; una es en unidades de trabajo, en julios (J) y sus múltiplos gigajulios (1GJ = 10^9 J) y exajulios (1EJ = 10^{18} J). Un julio es el trabajo hecho al desplazar un metro la fuerza de un newton ($J = N \text{ m}$). Un newton es la fuerza necesaria para dar a la masa de un kilogramo la aceleración de un metro por segundo al cuadrado ($N = \text{kg m/s}^2$). Otra unidad muy utilizada y más conocida es en términos de la unidad de potencia (trabajo por unidad de tiempo), el vatio, que es igual a un julio por segundo ($W = J/s$). La potencia de un vatio actuando durante el tiempo de una hora, el vatio-hora, representa la energía empleada en el proceso. El más conocido de sus múltiplos es el kilovatio-hora (kWh) (la energía gastada en un trabajo de mil watios durante una hora) y el terawatio-hora (1TWh = 10^9 kWh). La relación entre ambas es un kilowatio-hora equivale a 3.6 millones de julios (3.6×10^6 J) y entre sus múltiplos: 1 exajulio = 280 TWh. Otra unidad utilizada para expresar el consumo de energía es la producida por el combustible de carbón o petróleo y viene dada por lo que se conoce como la “tonelada equivalente de petróleo” (TEP) y la “tonelada

equivalente de carbón" (TEC) (*ton oil equivalent, toe y ton coal equivalent, tce*). La equivalencia es: 1 TEP = 1.4 TEC. Su relación con el kWh y el julio es 1 TEP = 11.630 kilovatios-hora ($1.2 \times 10^4 \text{kw-hr}$) equivalente a 42 GJ ($4.2 \times 10^{10} \text{ J}$).

Algunos ejemplos domésticos pueden ilustrar el consumo de energía y las unidades utilizadas. Para hervir 10 litros de agua se gasta 1,2 Wh de energía. Una lavadora o lavavajillas durante una hora gasta la energía entre 1,5 y 2 kWh o entre 5,4 y 7 millones de julios. Un automóvil de tamaño medio de gasolina usa solo entre el 12% y 30% de la energía que gasta en moverse (el 60% en calor) y consume aproximadamente 25 kWh o 90 millones de julios en recorrer 100 km.

Al hablar del consumo global total de energía por año se distingue entre el Suministro Total de Energía, (*Total Energy Supply* TES), el Consumo Final de Energía (*Final Energy Consumption*, FNC) y la Generación de Electricidad (*Electricity Generation*, EG). Los valores actuales (2017) en teravatios-hora son: TES = 162.500 TWh; FNC = 113.000 TWh; EG = 25.600 TWh¹.

¹ Los valores se han tomado de diversas fuentes de Internet tomando valores medios que se han redondeado para presentar el orden de magnitud.

Estos valores son aproximados y tienen márgenes de error altos y dependen de a qué año corresponden. En muchos casos se dan valores para el consumo de energía sin especificar a cuál de estos tres se refiere. Por ejemplo, es corriente dar el valor del consumo mundial actual (año 2020) de energía por año como 160.000 TWh ($160 \times 10^{12} \text{ kWh}$) y por otras fuentes por 556 exajulios ($556 \times 10^{18} \text{ J}$). En términos de la tonelada equivalente de petróleo y carbón, el valor es 14 mil millones ($14 \times 10^9 \text{ TEP}$) de petróleo y de carbón 20 mil millones ($20 \times 10^9 \text{ TEC}$). Estas cifras dan una idea del presente consumo total en el mundo de energía por año.

El consumo total de energía por año ha aumentado con el tiempo en especial desde el uso de los combustibles fósiles para la industria y el transporte a partir de mediado el siglo XIX. Se estima que entre 1800 y 2020 en exajulios el consumo ha variado en la siguiente forma: 1800 - 20; 1900 - 30; 1950 - 100; 2000 - 540; 2020 - 556; y en teravatios-hora 1800 - 5.600; 1900 - 8.400; 1950 - 28.000; 2000 - 151.200; 2020 - 160.000. Desde 1800 a 2020 el consumo ha aumentado en un factor de 28 veces.

El consumo de energía es muy diferente de unos países a otros. Esto se ve mejor en el consumo actual

de energía por persona por año que depende del grado de desarrollo de cada país. El consumo de energía en los pueblos todavía muy primitivos está casi al nivel del puro metabolismo biológico, que se estima en aproximadamente 100 kWh por persona por año. Sin embargo, el consumo de energía por individuo en los países desarrollados llega en la actualidad a un factor de 20 y hasta 100 veces esa cifra. De mayor a menor, el consumo de energía eléctrica en kilovatios-hora por persona por año es: Noruega 26.500, Estados Unidos 12.200, Alemania 7.000, China 6.800, España 5.150, México 2.100, Nigeria 180. El valor medio de consumo es 5.000 kilovatios-hora por persona. En términos del TEP, Estados Unidos consume anualmente 7,8 TEP por persona, los países de la Unión Europea una media de 4 TEP, mientras Kenia 0,5 y Haití 0,3 TEP. Esta desigualdad hace que EE.UU. con solo el 5% de la población mundial consume el 26% de la energía mundial. Existe, por lo tanto, una relación directa entre el grado de desarrollo económico medido por el Producto Interno Bruto, (PIB, en inglés *Gross Domestic Product*, GDP) por persona de cada país y el consumo de energía. Para algunos países el PIB en dólares es: Luxemburgo 117.000, Estados Unidos 63.000, Reino Unido 41.000,

España 27.000, Colombia 5.000 y Nigeria 2.200 que concuerda con el consumo de energía.

Una primera pregunta que se plantea es la del origen de esta energía. Las fuentes de energía se pueden dividir en dos tipos: no-renovables y renovables. *Energías no-renovables* son las que dependen de recursos que con el consumo se van agotando (carbón, petróleo, gas natural, uranio, etc). *Energías renovables*: las que con el consumo su fuente no se agota porque se va renovando con el tiempo (solar, eólica, hidráulica, geotérmica, biomasa, etc.). El porcentaje actual de estas fuentes es de 80% de combustible fósiles, (33% petróleo, 29% carbón, y 23% gas natural), 4% nuclear y 16% renovables (solar, viento y otras). Por lo tanto, la mayor parte procede todavía de recursos que se van agotando.

2. Efectos negativos, agotamiento de recursos y contaminación

En primer lugar, en nuestro planeta tierra solo hay una cantidad limitada de estos recursos. Por ejemplo, las reservas mundiales de carbón se estiman en 910.000 Mtn y las de petróleo entre 148.000 Mtn y 175.000 Mtn, o entre 1.100.000 y 1.300.000 Mbar (millones de ba-

rriles). Aunque estas cifras son aproximadas y debatibles, lo que es cierto es que por mucho que se aumenten siguen siendo limitadas. Al ritmo de consumo actual por año, por ejemplo, si el petróleo produce un tercio de la energía, las reservas durarían unos 50 años. Las energías renovables no disminuyen con su consumo, pero su aprovechamiento está condicionado a recursos materiales que también son limitados. El progreso en el aprovechamiento de las energías renovables es la línea en la que se está trabajando para resolver este problema, aunque todavía estamos lejos de poder hacerlo.

Un factor inherente a la producción y consumo de energía y que tiene una incidencia negativa sobre el medio ambiente es la contaminación. De una manera general podemos considerar la contaminación como toda aportación en demasía de productos de desecho en el medio ambiente, tanto al aire, mar o tierra, y que puede ser perjudicial para la vida. La contaminación puede dividirse con respecto a su origen en dos grandes grupos: la natural y la antropogénica. Aquí estamos interesados solo en la segunda y sobre todo la producida en relación con los procesos de producción de energía. Aunque el problema de

la contaminación es tan antiguo como el hombre, y, aún más, todo ser vivo de alguna manera contamina el medio en que vive, dos factores han agravado la situación en la época reciente. Estos son la concentración de población en las ciudades y el desarrollo industrial motivado por la producción y el consumo de energía, ambos procesos agudizados, especialmente, desde mitad del siglo XIX.

La naturaleza tiene ella misma mecanismos de asimilación y destrucción de los productos contaminantes que funcionan mientras la concentración de contaminantes no es muy grande y sean de alguna manera biodegradables. En el caso de la contaminación debida a los productos orgánicos derivados de los seres vivos, se suele decir que para cada molécula contaminante que se produce hay una enzima que la destruye. Esta ley funciona en los seres vivos y evita la concentración de moléculas orgánicas manteniendo así el equilibrio ecológico. Este equilibrio se rompe con la aportación de la tecnología humana que produce, por un lado, concentraciones muy altas de contaminantes a un ritmo que supera el de asimilación natural y por otro introduce en el medio ambiente productos para los que no existen mecanismos de degradación biológica. Un caso

particular es la contaminación por las emisiones de anhídrido o dióxido de carbono CO₂, que tiene un efecto negativo sobre ciertos fenómenos atmosféricos cuando se producen en grandes cantidades. Este gas, del que todos los años se liberan cientos de millones de toneladas, produce en la atmósfera un efecto de invernadero que hace aumentar la temperatura sobre la Tierra y es el factor más importante en el problema del cambio climático. Desde mediados del siglo XIX, la temperatura media global ha aumentado en 1°C. Las consecuencias de este proceso son numerosas, entre ellas el aumento de la temperatura de los océanos que conduciría de varias maneras a una subida del nivel de los océanos.

3. Consumo de energía y calidad de vida

Hemos visto que a mayor desarrollo mayor es el consumo de energía. No cabe duda de que el desarrollo de un país está también vinculado con la calidad de vida. De esta forma, existe una relación directa entre el consumo de energía y la calidad de vida. La calidad de vida viene medida por lo que se conoce como el Índice de Desarrollo Humano (*Human Development Index*: HDI). Este es un índice

normalizado (de 0 a 1) que tiene en cuenta para cada país factores como la esperanza de vida, el nivel de educación, la renta per cápita, la igualdad de renta y la tasa de pobreza. El valor de HDI oscila para países ricos como Noruega con 0,98 y en países pobres como Sierra Leona con 0,34 y el valor medio mundial es de 0,7. Se considera que para valores de HDI por debajo de 0,7 la calidad de vida es mala. La relación entre el valor de HDI y el consumo de energía no es totalmente directa. Los valores más bajos de HDI, menores de 0,7, es decir, por debajo de la media mundial, corresponden a valores bajos de consumo de energía menores de 1 TEP anual por persona. Valores altos de HDI mayores de 0,9 corresponden a consumo de energía por encima de 5 TEP. Los países ricos consumen hasta 8 TEP. En los países desarrollados con un valor parecido de HDI del orden de 0,9, el consumo de energía varía entre 2,4 y 8 TEP por persona. Esto indica que la calidad de vida necesita de un consumo mínimo de energía por persona que se ha puesto en 2,4 TEP, pero la calidad no aumenta con el consiguiente aumento de consumo. El consumo medio mundial está por debajo de ese mínimo en 1,7 TEP/persona-año. La evolución del HDI en el tiempo muestra que entre 1975 y 2004, en los países desarrollados

se ha pasado de 0,84 a 0,92, en los medios de 0,67 a 0,8 y en los pobres en unos se ha aumentado entre 0,43 y 0,61 y en otros se ha mantenido estable entre 0,43 y 0,48. En conclusión, aunque el consumo de energía es el factor más importante en la calidad de vida, a partir de un cierto consumo su aumento no aumenta la calidad.

Como ya han entendido muchos autores, la solución estriba en romper el lazo de unión entre el consumo de energía y la calidad de vida. Actualmente la calidad de vida se ha asociado a un mayor consumo de energía por persona, que le proporciona una serie de beneficios materiales. Sin embargo, una vida más plena y de una mayor calidad en todos los sentidos no implica necesariamente un mayor consumo de energía. Aceptar este principio supone un cambio radical en los hábitos de consumo establecidos en los países desarrollados y que los países pobres tienden a copiar. También los modelos económicos basados en el consumo habrán de adaptarse y subordinarse al principio de que sólo aquellas actividades que no implican grandes consumos y no producen severos aumentos de contaminación son a la larga rentables. La vuelta a un ritmo más pausado de vida y a una cierta limitación de los bienes materiales

es del todo necesaria. De todas formas, un cierto bienestar material, por encima de las exigencias mínimas para la supervivencia, ha de quedar asegurado para todos.

4. Ecología y ética ambiental

La ecología puede definirse como la ciencia que estudia las relaciones de los diferentes seres vivos entre sí y con su entorno o medio ambiente, o el comportamiento entre sí de los ecosistemas. El término ecología viene del griego *oikos* (casa) y *logos* (tratado) y fue introducido por Ernst Haeckel en 1869. Sin embargo, no creamos que esta es una preocupación solo de nuestro tiempo. Ya en la antigua Grecia encontramos testimonios de que el hombre se preocupó por su entorno natural como lo refleja la obra *Aires, aguas y lugares*, del cuerpo hipocrático de los siglos V y IV a.C. Respecto al problema ecológico, el hombre ocupa un lugar especial por su gran impacto en el medio ambiente y en las demás especies vivas. La incidencia actual de la actividad del hombre en la naturaleza ha cambiado radicalmente su relación con ella. Hoy el dominio, que el hombre a través de la ciencia y la técnica ha adquirido sobre los fenómenos de la naturaleza y la utilización de sus recursos para satisfacer sus

necesidades energéticas, ha cambiado esta actitud. Mientras en el pasado la densidad de población era pequeña, lo mismo que su exigencia de consumo de energía, su acción no representaba un peligro serio para la naturaleza. El crecimiento de la población y el incremento en el consumo de energía en el mundo desarrollado empieza a plantear serios problemas. Es razonable la preocupación en nuestros días por la conservación de la naturaleza, la administración de los recursos naturales y la defensa del medio ambiente. Consciente de su incidencia sobre la naturaleza el hombre la ve hoy como algo, no de lo que tiene que defenderse, sino de algo que tiene que defender de su propia actividad. La naturaleza se percibe hoy como un bien frágil expuesto a la acción, en muchos casos destructora, del hombre mismo. Ante esta situación se plantean hoy nuevos problemas éticos que tienen que ver, entre otros, con la explotación racional y moderada de los recursos materiales, la participación uniforme de todos en ellos, su reserva para futuras generaciones, la protección del medio ambiente, la conservación de la riqueza biológica y el valor de los elementos no-humanos de la naturaleza.

Esta problemática ha dado origen a lo que hoy se conoce como

“ética-ambiental”, que regula las relaciones del hombre con el ambiente y los demás seres vivos. Como corriente de pensamiento y disciplina académica, la ética ambiental es relativamente reciente, comenzando hacia la década de 1970, y ha adquirido, desde entonces, un rápido desarrollo. En ella se reacciona contra el antropocentrismo que se considera el punto de vista dominante en la ética de Occidente. Uno de los problemas fundamentales que se plantean es el de si la naturaleza (animales, plantas, ríos, mares, etc.) tiene un valor en sí misma, o solo por su utilidad para el hombre. No hay una respuesta unánime a esta cuestión, que implica importantes consecuencias. Una respuesta positiva implicaría reconocer que no se puede considerar la naturaleza como un mero medio para el hombre, del que puede usar como él quiera. Esta actitud del hombre frente a la naturaleza, se ha extendido sobre todo desde la revolución industrial liderada por los países de mayor desarrollo. Un elemento importante en ella está motivado por el continuo incremento de la población y del consumo de energía y de su relación con lo que se considera una mejor calidad de vida para el hombre.

Un tercer elemento negativo en el continuo incremento de la po-

blación humana y del consumo de energía es su incidencia en las otras formas de vida de la tierra (animales y plantas) de acuerdo con su beneficio para el hombre. De esta forma, aquellos animales y plantas que se consideran de utilidad reciben un trato preferencial, mientras que los que no lo son quedan orillados y en muchos casos amenazados, llegando a desaparecer muchas especies biológicas y deteriorarse el equilibrio ecológico. Por ejemplo, el consumo de carne lleva a la sobreexplotación del ganado vacuno que a su vez exige la dedicación a pastos de áreas antes ocupadas por bosques. Por otro lado, los animales que hoy consideramos “salvajes” quedan confinados en hábitats muy reducidos de parques protegidos. Lo mismo sucede con las plantas que se consideran de utilidad como base de la alimentación de un continuo incremento de población en detrimento de otras especies.

5. Una visión cristiana

A veces se ha vinculado esta actitud depredadora del hombre frente a la naturaleza con el texto del Génesis en el que Dios dice al hombre: “Llenad la tierra y sometedla, dominad los peces del mar, las aves del cielo y todos los

animales que se mueven sobre la tierra” (Gen 1, 28), interpretándolo como un mandato al hombre de dominar la tierra y los otros seres vivos, y se ha acusado al cristianismo de fomentar una actitud antropocéntrica dominante y agresiva con la naturaleza. Esta interpretación no es correcta, ya que el pensamiento cristiano ha considerado siempre al hombre como administrador, no dueño de la creación, ya que solo Dios es el dueño de ella. En efecto, la actitud cristiana frente al problema de la relación del hombre con la naturaleza comienza con la afirmación de que se trata de un mundo creado por Dios. Por lo tanto, es Dios el dueño de la creación, no el hombre. A esto sigue el papel del hombre respecto a la naturaleza que es solo la de administrador y no su dueño. Así lo afirma el texto mismo del Génesis cuando dice más tarde: “Tomó Dios al hombre y le dejó en el jardín para que lo labrase y cuidase” (Gen 2,15). De esta forma, el cultivo de la naturaleza es una continuación por parte del hombre de la obra creadora de Dios. Esta es la actitud verdaderamente cristiana frente al mundo creado por Dios que nos rodea. El hombre como administrador de la creación tiene que considerarla como un bien no suyo o de algún grupo concreto o nación, sino de

toda la humanidad y no solo de las generaciones presentes, sino también de las futuras.

En su encíclica *Laudato si'*, el papa Francisco empieza haciendo una llamada de atención ante la situación provocada por el hombre de deterioro del ambiente y sus consecuencias perniciosas para la vida humana. Ante intentos por negarlo, la encíclica deja claro que el cambio climático y el calentamiento global de la tierra, dos efectos preocupantes, son resultado de la acción del hombre. A ellos se une el problema de la escasez y calidad del agua, la pérdida de la biodiversidad, entre otros muchos problemas que el hombre ha creado y a los que se enfrenta y que afectan

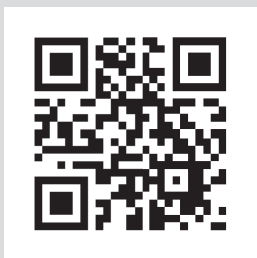
sobre todo a los más pobres y débiles. Ante esa situación el papa se dirige a todos los hombres haciendo una invitación urgente a un diálogo de todos respecto al futuro del planeta: “El desafío urgente de proteger nuestra casa común incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral”. Ante la crisis creada por el hombre, el Papa Francisco presenta una ecología integral: ambiental, humana, económica y social. Propone algunas líneas de orientación y acción que incluye el diálogo sobre el medio ambiente en la política internacional y de las políticas nacionales y locales, para terminar proponiendo una educación y espiritualidad ecológicas. ■

La llamada a educar

La vocación docente en escuelas jesuitas en América Latina y Estados Unidos

CRISTÓBAL MADERO CABIB, S.J.

El estudio de la docencia escolar y de quienes la llevan adelante es muchas veces observada con la insustituible mirada de la técnica pedagógica y didáctica. Menos usados son los lentes para observar el trabajo de las y los docentes desde su propia vocación. Este libro plantea esta segunda mirada desde la convicción de que un profesional de la docencia debería integrar la dimensión vocacional con profundidad. En este libro, que examina el caso de docentes trabajando en un amplio rango de tiempo y en distintos puntos de las Américas en colegios de la Compañía de Jesús, se develan distintos tipos de vocación que expanden las preguntas y la evidencia disponible en el campo de estudio sobre docencia y docentes escolares.



La llamada a educar

La vocación docente en escuelas jesuitas en América Latina y Estados Unidos

Cristóbal Madero Cabib, S.J.

ISBN: 978-84-8468-916-4

Universidad Pontificia Comillas

2022



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

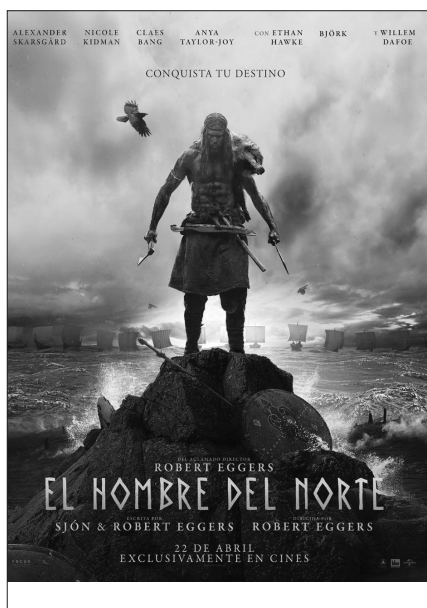
Tel.: 917 343 950

El hombre del norte, de Robert Eggers

Francisco José García Lozano

Facultad de Teología de Granada

E-mail: fgarcial@uloyola.es



Robert Eggers encabeza junto a Ari Aster y Jordan Peele una nueva generación de realizadores norteamericanos alrededor de los cuarenta que aborda el cine de género desde una óptica libre, ambiciosa y personal que conjuga entretenimiento y cine de autor. Eggers ha sido el primero de ellos en estrenar su tercer largometraje. En *El hombre del norte*, el director unifica

y amplifica las virtudes y errores de las dos anteriores, absorbiendo el imaginario nigromante de *La bruja* (2015) combinado con el surrealismo alucinógeno de *El faro* (2019). El gran logro de la primera era justamente el que se espera de una película de terror: provocarlo. Eggers lo hacía sin sensacionalismo, ni estridencia ni profusión de sangre. Su terror llega mediante la acumulación de signos que anuncian lo inminente y que uno puede intuir, como la presencia inquietante de una liebre o la del macho cabrío con el que juegan los niños pequeños, o la progresiva locura en la que cae la madre. Si en *La bruja* el mal proviene del exterior, en *El faro* emerge del interior. La película es un alarde formal. Con su formato cuadrado, en blanco y negro, con sus composiciones simétricas, de nuevo pictóricas, *El faro* describe un viaje a la locura, que remite a obras como *Repulsión*, de Polanski, o a *La hora del lobo*, de Bergman, en su exploración de la descomposición de una personalidad herida por traumas

pasados. El cineasta invoca en *El faro* el universo de lo monstruoso de Lovecraft, de lo mesiánico de Melville y vuelve a demostrar su talento para la creación de atmósferas sobrenaturales. La suma de estos elementos previos converge en un filme abrumador e histriónico que posee una estética apabullante, bajo los ecos shakespearianos de una historia trágica de venganza.

La trama nos sitúa en la Islandia del siglo X, en una recreación salvaje de la era vikinga bajo el influjo de la brujería y las supersticiones que dictan el destino de los hombres. Es una época de traición y espadas forjadas con sangre donde los habituales juegos de tronos se vuelven conspiraciones familiares para ostentar el poder sobre las distintas tierras del viejo mundo. El joven príncipe vikingo Amleth (Oscar Novak) es testigo de la muerte de su padre a manos de su tío Fjölnir (Claes Bang) y de la toma de posesión como esposa de su madre, la Reina Gudrún (Nicole Kidman), por parte este mismo. Amleth, consigue escapar y, desde ese momento, crece con un único propósito que repite constantemente, como si de un mantra se tratara... "Te vengaré padre. Te salvaré madre. Te mataré Fjölnir".

Es indudable que el guion de *El hombre del norte*, escrito por Ro-

bert Eggers junto al artista multidisciplinar Sjón, está fuertemente influenciado por el cine clásico de espíritu aventurero con *Conan el Bárbaro* (John Milius, 1982) o *Espartaco* (Stanley Kubrick, 1960) a la cabeza. Sin embargo, esta sencilla e incluso simplista historia de una venganza que contiene pocas sorpresas argumentales, se ve envuelta por el hechizante manto atávico de un imaginario audiovisual absolutamente asombroso donde el director despliega un arsenal de ideas escénicas que transforman el visionado de la película en toda una experiencia sensorial con referencias al cine de Tarkovski y Zulawski.

El hombre del norte es un filme exacerbado que toma como base argumental la leyenda oral escandinava sobre el príncipe Amleth, posteriormente incorporada en el libro *Gesta Danorum* escrito en el siglo XII por el historiador y teólogo Saxo Grammaticus y que serviría después como inspiración del *Hamlet* de William Shakespeare. Es cierto que ese material de partida acaba siendo infrautilizado por Eggers y Sjón, siendo la trama de venganza demasiado previsible en todos sus tramos, conocida la obra del Bardo, algo que hace que la película sea más accesible al gran público y no caiga en lo indescifrable

que son algunas figuras retóricas de *El faro*.

Entre el elenco actoral destaca un inconmensurable *Alexander Skarsgård* que se vacía hasta la extenuación y a su alrededor un reparto de secundarios de lujo. Ethan Hawke, creíble y sereno como el rey Aurvandill; Nicole Kidman, admirable y fuerte, que dota a su personaje de la reina Gudrun de muchos e inesperados matices; Willem Dafoe y Bjork, con unas breves y espectaculares apariciones, de las que ambos actores disfrutaran, y que son un guiño para el público. Y mención especial para el actor Claes Bang, el inconmensurable antagonista de esta historia, en la que no acabas sabiendo si es el villano de la historia, o el héroe de la misma. La línea que separa al héroe del antihéroe, rara vez es tan fina.

No faltan tampoco los hitos en la forja del héroe: las consultas al oráculo, la fragua de la espada de la venganza, la lucha fantasmal para hacerse con ella, el árbol genealógico de los ancestros unidos por la sangre (Yggdrasil), el enfrentamiento con la realidad e ingentes dosis de violencia que jalonan un metraje absorbente. Dos horas y cuarto de disfrute que se pasan volando para los fans del género.

La película está filmada por el director habitual de fotografía de Eggers, Jarin Blaschke, para recrear el mundo vikingo y el californiano ofrece al espectador una experiencia visual impactante, que nos sumerge en paisajes dramáticos, azotados por la lluvia, el viento, la nieve y el hielo, o cubiertos de barro y ceniza. Los paisajes de Islandia son de una belleza natural extrema que emparenta muy bien con los sentimientos que maneja la cinta. La austeridad del escenario convierte a la historia en el único foco de atención, la mezcla de realidad y misticismo crea una atmósfera particular que hace que ambos mundos se diluyan. La coreografía de las escenas de combate, tanto en su puesta en escena, como su rodaje en tomas largas e ininterrumpidas, es de altura. Lo mismo se puede decir de la BSO de Robin Carolan y Sebastian Gainsborough, cuya fusión de sonidos graves y rotundos con temas tradicionales conecta de manera intuitiva con la parte animal del hombre. Toda la cinta desprende un aroma de verosimilitud que, aunque no lo necesita, sirve para enriquecer la historia.

El hombre del norte es un notable espectáculo vikingo que permanece en la retina del espectador. Robert Eggers consigue crear un relato fantástico lleno de símbo-

los con la capacidad de trasladar fuertes sensaciones al espectador. Un remolino de sensaciones que atrapa en la sed de venganza, perturba por lo explícito, seduce en la magia y el misticismo, asquea por lo salvaje y animal y empodera a través de lo femenino.

Título en V.O:

The Northman.

Director: Robert Eggers.

Año: 2022.

País: Estados Unidos.

Guion: Robert Eggers, Sjón Sigurdsson.

Duración: 136 m.

Reparto: Alexander Skarsgård, Nicole Kidman, Anya Taylor-Joy, Claes Bang, Ethan Hawke, Willem Dafoe, Gustav Lindh, Oscar Novak, Björk, Ralph Ineson, Kate Dickie, Murray McArthur, Ian Gerard Whyte.

Género: Aventuras. Acción. Drama. Vikingos. Siglo X. Venganza. Cine épico.

Web oficial:

<https://www.universalpictures.es/micro/el-hombre-del-norte>

Abandono y resistencia*

Fátima Uríbarri

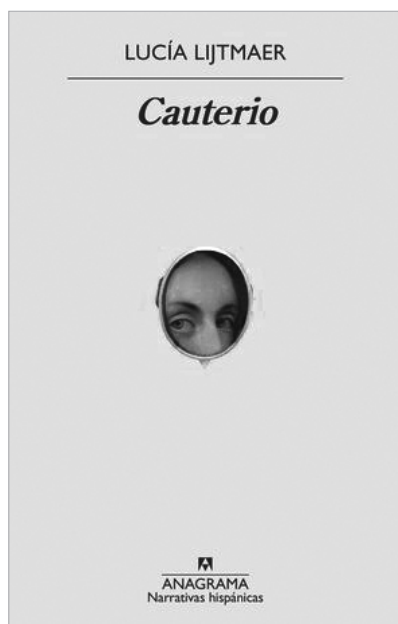
Periodista

E-mail: fauribarri@gmail.com

Una británica del siglo XVII que huyó al Nuevo Mundo y una joven de Barcelona del siglo XXI protagonizan *Cauterio*, la última novela de Lucía Lijtmaer. La historia de estas dos mujeres se relata en breves capítulos que se alternan. En principio no se aprecia conexión entre ambas, pero la autora de *Cauterio* las ha elegido con esa intención.

La mujer británica es un personaje real. Lucía Lijtmaer se ha inspirado en Deborah Moody, una mujer muy interesante. Nació en Inglaterra en 1586 en una familia de buena posición: su abuelo fue auditor de la Casa Real de la Moneda.

Ascendió en su condición social al casarse con Henry Moody, miembro del Parlamento de Malmesbury. Por eso Deborah se convirtió en Lady Moody. Carecemos de detalles sobre la felicidad del matri-



monio. Lucía Lijtmaer novela esa parcela de la vida de Deborah e imagina una relación algo distante, con el marido interesado tan solo en sus negocios, su prestigio y conseguir un heredero.

* LUCÍA LIJTMAER, *Cauterio*, Editorial Anagrama, Barcelona 2022. 212 pp. ISBN: 978-84-339-9946-7.

Sí sabemos que Deborah Moody enviudó a los 43 años. Y que era una mujer con inquietudes intelectuales y espirituales y con mucha personalidad. Henry le había dejado un buen dinero, así que Deborah dedicó su tiempo a su espiritualidad y encontró afinidades con los anabaptistas.

Por eso se tuvo que marchar: no corrían buenos tiempos para los anabaptistas en la Inglaterra del siglo XVII. Deborah es una de las primeras europeas que se embarcó hacia América. Lucía Lijtmaer imagina su vida allí. Con los pocos detalles que sabemos de las peripecias de esta mujer teje una semblanza bastante completa.

Fue Deborah Moody una señora muy hábil en los negocios. Compró terrenos, se manejó bien en el comercio. Vivió primero en Saugus, Massachusetts, y de nuevo allí se topó con ortodoxias que la obligaron a marcharse otra vez, en esta ocasión a Salem, pero no es esta una novela sobre sus trágicas ejecuciones de brujas.

Ha reconocido Lijtmaer que los primeros años de los colonos de Estados Unidos le han interesado siempre. En los capítulos dedicados a Deborah describe a una mujer independiente, con ansias de libertad, que afronta con singular valentía el férreo control puritano

que imperaba en aquellas tierras tomadas por los europeos rodeadas de peligros inminentes, entre otros el ataque de las tribus indias vecinas.

La otra protagonista de *Cauterio* es una treintañera que vive en Barcelona y deambula por sus calles deprimida e indignada porque le ha abandonado su novio. Lo de las calles tiene intención, dan nombre a los capítulos dedicados a la chica de Barcelona. Ha comentado la autora de *Cauterio* que es una conexión entre ambas mujeres, porque Deborah Moody se instaló en una zona de la costa controlada por los holandeses, en Nueva Ámsterdam. Allí llegó Deborah y estableció la primera colonia europea en América del Norte fundada por una mujer. También organizó una ciudad, trazó sus calles y la llamó Gravesend. Aquello existe, forma parte de Brooklyn y hay allí una placa que recuerda a Deborah Moody.

Una de las mujeres de *Cauterio* trazó calles; la otra, cuatro siglos después y en un territorio completamente diferente, deambula por las de Barcelona derramando angustia. Es una conexión simbólica, quizás endeble. “Tienen en común el tránsito por la ciudad. La deslocalización: las dos huyen y les une la idea de traición. Son dos voces femeninas distintas entre sí, pero

que funcionan como complementarias. Se espejan todo el rato”, ha explicado Lucía Lijtmaer.

Pero en *Cauterio* el nexo de unión entre las protagonistas más contundente es el dolor. Para paliarlo, la chica del siglo XXI se ayuda con fármacos. “Caigo en el agujero negro del sueño químico”, dice. O “puedo sentir cómo el cerebro adquiere la consistencia de una esponja marina y se llena de huecos, tan necesarios”. Lucía Lijtmaer transmite bien la desesperación de esta chica con un ramalazo de locura. Está desquiciada, ella misma lo reconoce. Ha explicado la autora de *Cauterio* que le atrae “el tema de la mujer loca en el arte, la que se escapa a la norma”.

La chica de Barcelona tiene arrebatos de extravagante enajenación, pero al relatar su ruptura amorosa Lucía Lijtmaer se vale de un tranquilo y detallado realismo. Describe los vaivenes y desacuerdos que cavan un foso cada vez más profundo que se interpone entre la pareja. Explica cómo cualquier gesto cotidiano puede convertirse en una pelea de tres días. Cómo “cuando me pillas en falta me deslomo”. Cómo la chica cae en una depresión paralizante y fustigadora: “Cada vez paso más tiempo en el sofá, como un objeto más, y entro y salgo de mí misma para aborrecerme”. Y cómo, finalmen-

te, cuando la relación se termina, a ella la adrenalina le “chorrea por las extremidades”. Lo mejor de *Cauterio* es el relato de la desesperación de esta mujer.

Hay otra mujer en *Cauterio*. También es un personaje real. Se trata de Anne Hutchinson, una teóloga británica que vivió a caballo de los siglos XVI y XVII y que también emigró al Nuevo Mundo. No existe evidencia de que se relacionara con Deborah Moody, pero Lucía Lijtmaer las hace amigas. Coinciden, por supuesto, en sus ideas chocantes con el encorsetamiento puritano de la época.

Pero lo que las enlaza es la sensación de abandono. Lo ha explicado Lucía Lijtmaer en las entrevistas que concedió tras la publicación de *Cauterio*: “Me gustaba la idea de por qué el amor es tan importante para las mujeres. Por qué ser amada convencionalmente es tan vital en el desarrollo de nuestra vida. ¿Qué nos pasa cuando no funciona? Que llega la desolación y la sensación de que es insuperable. Quería ponerlas en esa misma posición para que construyeran su vida desde ahí, a ver qué les pasaba”.

La chica de Barcelona explica lo que le pasa a ella y es desolador: “Cuando cierro los ojos siento el latido de mis sienes y he dejado de

ducharme, mi boca tiene la textura de la arena de los Monegros en un mediodía de agosto. Veo agua marrón ahogándonos a todos". Se ha derrumbado.

La crítica ha alabado *Cauterio* y ha visto determinadas profundidades, reflexiones, deducciones y magnitudes. Han ensalzado también el próspero avance profesional de esta escritora nacida en Argentina y criada en Barcelona, autora de libros como *Casi nada que ponerte* y *Yo también soy una chica lista*, entre otros, y codirectora del podcast *Deforme Semanal Ideal Total*, ganador de un Premio Ondas.

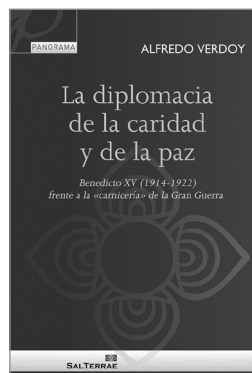
La lectura es un acto íntimo con infinitas interpretaciones e impregnaciones. Desde mi lectura, *Cauterio* es una novela sobre la resiliencia porque dos mujeres derrotadas luchan y salen a flote. También es una historia sobre la soledad, el abandono y los latigazos y heridas del desamor.

Sobresale Lucía Lijtmaer en la eficacia narrativa: su estilo es suelto, fresco y vigoroso, y las dos historias embeben al lector. Pero no percibo esa especie de mística latente que otros tanto alaban ni me deslumbra el giro final donde se desenreda el enigma anunciado al principio de una manera exagerada y forzada. ■

Libros

VERDOY, Alfredo: *La diplomacia de la caridad y de la paz. Benedicto XV (1914-1922) frente a la “carnicería” de la Gran Guerra*, Sal Terrae, Maliaño 2022, 279 pp. ISBN: 978-84-293-3050-2.

Benedicto XV sigue siendo el pontífice romano menos conocido del siglo xx, seguramente por la relativa brevedad de su pontificado y porque éste se desarrolló entre dos grandes mandatos como fueron los de Pío X y Pío XI. Si bien es cierto que estudios como los de Launay, Pollard, Melloni, Christophe y, ya en nuestro país, Vicente Cárcel Ortí y Juan E. Schenk Sanchís han contribuido a destacar los aspectos más relevantes de su trayectoria, su desempeño en el transcurso de la Gran Guerra apenas suele ocupar, en los manuales sobre el conflicto, unos cuantos párrafos en los que remarcar aspectos como la famosa Nota de agosto de 1917 y la labor humanitaria a favor de las víctimas. En pleno centenario del fallecimiento de Della Chiesa, antiguo secretario y colaborador en la Nunciatura de Madrid y luego en Roma del célebre e influyente cardenal Rampolla, Alfredo Verdoy nos ofrece una perspectiva singular de la importante obra desplegada por el pontífice durante la Primera Guerra Mundial.



La diplomacia de la caridad y de la paz. Benedicto XV (1914-1922) frente a la “carnicería” de la Gran Guerra no solo nos ayuda a comprender el verdadero alcance de una tragedia mundial que el mismo Della Chiesa calificó de “masacre inútil” y “horrible carnicería”, sino que rescata todo lo que la Santa Sede llevó a cabo para intentar que las potencias contendientes acordasen el fin de las hostilidades y, sobre todo, para proteger y cuidar a los que más sufrieron sus consecuencias. Es bien sabido que Benedicto XV intentó evitar, y luego acortar, la Primera Guerra Mundial, que su benemérita labor a favor de las poblaciones golpeadas por la contienda fue obstruida y silenciada por las cancillerías y que, al menos en un primer momento, no tuvo el reconocimiento que merecía.

El eje conductor del libro de Verdoy es, precisamente, lo que él denomina “diplomacia de la caridad y de la paz”, definida como aquel “conjunto de sentimientos, pensamientos, reflexiones, consideraciones y acciones concretas emprendidas por el Papa y sus colaboradores de cara a la consecución de una paz justa y duradera. Una diplomacia nacida del dolor y movida por el fuego de la caridad” que se componía, entre otras manifestaciones, de oraciones, sacrificios, penitencias y, más aún, de obras concretas en apoyo a las víctimas de la guerra. Doctor en Historia Contemporánea, profesor en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid y autor de relevantes estudios sobre la historia del catolicismo español en los siglos XIX y XX, Verdoy no oculta su afinidad con el espíritu que animó a Benedicto XV, posicionamiento que algunos calificaran de apologetico toda vez que el objetivo último del autor es demostrar, a menudo sin ahorrar elogios, lo que el pontífice hizo “por conjurar la guerra, aliviar sus terribles e inhumanos dolores y, más adelante, asegurar en el futuro más inmediato una paz cristiana, justa duradera y nada partidista”.

El libro se estructura en dos grandes apartados. El primero, necesario para contextualizar la labor de Della Chiesa, describe con precisión las causas de la contienda en todas sus vertientes y no solo desde el punto de vista propiamente político o de las relaciones internacionales, pues, apoyado en un copioso y sólido trabajo de documentación bibliográfica, el autor recrea el clima de inflación nacionalista y de pulsión irracional hacia la guerra que inundó a buena parte de la sociedad europea. Acto seguido remarca el perfil imparcial, pero proactivo, de Benedicto XV en los primeros meses de la contienda, así como sus llamamientos para tratar de frenar las hostilidades. Estos últimos, siguiendo una argumentación muy propia del catolicismo de la época, incidían en que el alejamiento de la sociedad y de sus gobernantes respecto de los mandatos de la Iglesia constituía una de las causas principales de la tragedia.

Verdoy destaca el trasfondo religioso de la contienda a través del uso que de la religión hicieron todos y cada uno de los bandos contendientes, aspecto novedoso que a buen seguro despertará opiniones encontradas entre los historiadores, no en vano también asevera que el conflicto impulsó una revitalización de lo religioso que se expresaría, fundamentalmente, en manifestaciones como las frecuentes jornadas de oración por la paz, los rezos del rosario, las nuevas advocaciones a la Virgen, las masivas comuniones infantiles, las frecuentes celebraciones eucarísticas o la construcción de nuevos santuarios e iglesias.

La segunda parte, centrada en la diplomacia de la caridad y de la paz, despliega con todo detalle la ingente obra diplomática y humanitaria de Benedicto XV en aras de lograr un acuerdo de paz entre los contendientes y, al mismo tiempo, alentar la entrega de la Iglesia católica, con radical independencia, a los perdedores y vencidos en el conflicto: soldados muertos y enterrados en los distintos frentes de batalla, combatientes presos, viudas, huérfanos, padres y madres de soldados caídos en los frentes de batalla, etc. Una labor tan encomiable que procuró alivio a familias que ignoraban el lugar de enterramiento de sus hijos, consiguió que casi 100.000 soldados presos fueran intercambiados o liberados y

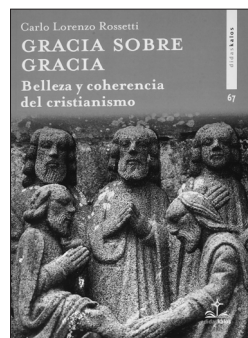
podieran volver a sus lugares de origen, logró auxilio para miles de huérfanos y permitió el contacto, a través de millones de cartas, entre padres e hijos, esposas y esposos, novias y novios.

Los esfuerzos diplomáticos de Benedicto XV para conseguir el fin de la guerra y afianzar una paz justa y duradera, señala Verdoy, los llevó a cabo en soledad y en contra de los intereses de aquellos países que iban venciendo. No falta en el libro, por supuesto, un análisis detallado de la famosa Nota del 1 de agosto de 1917, rechazada en un principio por todos los contendientes -incluso por destacados representantes el alto clero- pero que luego guiaría las políticas de paz de Estados Unidos. Todo lo expuesto, que tiene como base documental preeminente lo publicado en la sección "Cronaca Contemporanea" de la revista *La Civiltà Cattolica*, le lleva a Verdoy a concluir que esa diplomacia de la paz y de la caridad, aunque incomprendida y ninguneada en un primer momento, sentó las bases de una cultura religiosa centrada en la defensa de la paz y consiguió, a medio plazo, mejorar la presencia pública e incrementar la autoridad moral de una Iglesia católica que, a partir de entonces, se mostraría más inculturada en sus misiones externas. El libro, en suma, supone una aportación muy útil a la ingente literatura existente sobre la Primera Guerra Mundial, al tiempo que abre nuevas vías de investigación e interpretación acerca del papel ejercido por la Iglesia católica durante el conflicto y sobre el influjo de la religión a lo largo del mismo.

Enrique BERZAL DE LA ROSA

ROSSETTI, Carlo Lorenzo: *Gracia sobre gracia. Belleza y coherencia del cristianismo*, Didaskalos, Madrid 2021, 183 pp. ISBN: 978-84-17185-69-5.

El profesor Rossetti, autor de numerosos ensayos y monografías, algunas ya traducidas al castellano, sobre temas de teología trinitaria, eclesiología, antropología o ecumenismo, nos regala en este libro una pequeña suma o introducción a la fe cristiana. Se trata de una mirada simple, atrayente y unitaria a toda la doctrina católica, válida para "todos los públicos" sin dejar por ello de ser profunda y a la vez accesible. En realidad, el libro es una versión actualizada de un original publicado en italiano en el año 2010 (*Grazia su grazia. Bellezza e coerenza del cristianesimo*), que, entre tanto, ha sido también traducido a otras lenguas como albanés o portugués.



La obra se divide en dos grandes partes. En la primera se nos habla sobre la gratitud de Dios y en la segunda sobre la gratitud humana, como respuesta a los dones y a la iniciativa de Dios. Siguiendo la historia de la salvación, la primera parte del libro recuerda los principales regalos de Dios. En primer lugar “La vida” (pp. 21-36), que es el primer don que recibimos, la primera generosidad de Dios para con nosotros. Rossetti nos habla en este capítulo del misterio del “Yo”, amado de Dios, y, también, del misterio de la iniquidad, el pecado. Ante el pecado se manifiesta una nueva generosidad de Dios: su paciencia y su misericordia. El segundo capítulo se refiere al don de la ley (“La ley del amor: el sentido de la vida”: pp. 37-48). Aquí aparece ya con toda su fuerza la revelación bíblica, la Torah con sus mandamientos como “camino del amor”: Diez Palabras, Dos tablas, Un camino de amor. El capítulo tercero se refiere a Cristo: “El Mesías: el amor hecho visible” (pp. 49-72). Es un nuevo momento en este plantel de dones divinos, un momento nuevo, porque se cumplen todas las promesas, se renueva el don de la vida y el don de la ley, se nos invita a configurarnos con Cristo. Por último, el cuarto capítulo de esta primera parte se refiere al Espíritu: “El Espíritu Santo” (pp. 75-94). Él es el que nos da la vida verdadera, nos ofrece la nueva ley y prolonga en nosotros la acción de Jesús, pues es el Espíritu del Señor.

La segunda parte de esta monografía se refiere a la gratitud humana. En primer lugar, la respuesta del cristiano es “El ser del cristiano” (pp. 103-142). Rossetti se detiene aquí sobre todo en los sacramentos de la Iglesia: regalos de Dios y centro a la vez de la respuesta del cristiano que tiene que poner los signos y realizar las acciones (interiores y exteriores) para recibir la gracia que en ellos se le ofrece. El segundo capítulo se titula: “La vida como camino y misión” (pp. 143-155). Rossetti habla aquí de los estados de vida (la “vocación apostólica: el sacerdocio ministerial”, el “sacramento del matrimonio” y la “vida religiosa”) en referencia a una única misión: la santidad. Así se sitúa este segundo momento de la gratitud humana ante la acción de Dios. Por último, el tercer capítulo se llama “La meta del camino y la patria” (pp. 155-164). Aquí nos introduce Rossetti en las realidades últimas: el Juicio, la Resurrección y el mundo nuevo. Son la meta a la que conduce esa gratitud que es la vida cristiana. El libro se cierra con un epílogo narrativo (p. 167) en el que el autor retoma de un modo original la parábola del hijo pródigo, para hacernos entrever el misterio de la reconciliación en la Iglesia. Por último, una serie de “Tablas sintéticas” (pp. 173-183) ofrecen esquemas interesantes para la catequesis.

Ciertamente, vivimos en un mundo muy necesitado de dos elementos que descubrimos en este volumen: “coherencia”, es decir, articulación sintética y clara de las verdades de fe, que permite ver que el cristianismo no es una suma disparatada de “cosas que hay que creer”, sino un cuerpo armónico de experiencias de fe y verdades que brindan un camino de salvación; y también “gracia y gratitud”, es decir, de un lado “belleza”, porque es la belleza la que salvará al mundo y, de otro lado, agradecimiento, porque vivimos en un mundo desmemoriado, que ha perdido la capacidad de reflexión, de recordar y hacerlo de modo agradecido. La memoria del origen, agradecida, es un hermoso camino de retorno a Dios que hizo también volver al hijo pródigo a la casa de su padre. Por todo ello, podemos

recomendar esta obra del profesor Rossetti. Como toda síntesis, es mejorable en algunos puntos, que quedan quizás un poco menos desarrollados. Pero el esfuerzo es cabal y sistémico. No hay ausencias notables. Aparece la voz de la Escritura, la contribución de los Padres de la Iglesia, las intuiciones y el testimonio de los grandes santos y doctores que han enriquecido la vida y el conocimiento de la fe. Felicitamos, en fin, a la editorial Didaskalos, por acercarnos esta obra a los lectores de lengua española.

Fernando CHICA ARELLANO

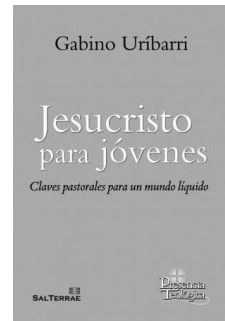
URÍBARRI, Gabino: *Jesucristo para jóvenes. Claves pastorales para un mundo líquido*, Sal Terrae, Maliaño 2022, 253 pp. ISBN: 978-84-293-3055-7.

En un momento en el que la secularización es cada vez más patente y en el que la espiritualidad “à la carte” ha desbancado a las religiones institucionales es frecuente preguntarse por el futuro del cristianismo y por el modo de transmitir hoy la fe. Este libro del profesor Gabino Uríbarri tiene como objetivo aportar claves teológicas irrenunciables que sirvan como guía a los pastoralistas, y en concreto los que trabajan con jóvenes. Como indica el propio autor en la introducción, “la pastoral necesita de la dogmática” (p. 14).

La obra está compuesta en su mayoría por artículos que vieron la luz de manera independiente y que Uríbarri ha reelaborado para darles cohesión. La estructura es sencilla y ayuda a seguir el orden mental del autor. Consta de tres partes, que comentaremos brevemente a continuación.

La primera parte, “Claves para una pastoral kerigmática: ¿qué Iglesia?, ¿qué lenguaje?”, parte de un análisis de la juventud actual (que califica como juventud “líquida”) y muestra la importancia de la Iglesia (capítulo 1) y del lenguaje propio de la fe (capítulo 2) en la tarea evangelizadora con ellos. Algunos de los rasgos de la espiritualidad líquida de los jóvenes que aquí se comentan son el individualismo, la desinstitucionalización, la concepción difusa de la transcendencia y la ausencia de contenido. El autor nos invita a responder a ellos desde nuestra propia tradición cristiana, siendo fieles y creativos.

Las diferentes observaciones y claves que se ofrecen aquí pueden resumirse en el que nos parece el leitmotiv de toda la obra: aunque es necesario adaptarse a los



tiempos, es imprescindible mantener la identidad cristiana en toda su hondura y coherencia. Las versiones “descafeinadas” o “diluidas” de la misma no son fieles al evangelio ni realmente útiles para evangelizar hoy. Esto afecta tanto al lenguaje de la fe como a la necesaria mediación eclesial de la fe cristiana e implica de lleno a los pastoralistas y el testimonio de vida que deben reflejar.

La segunda parte tiene como título “Claves para una pastoral cristológica: ¿qué Cristo?”. Es, con diferencia, la parte más teológica y, a nuestro juicio, la que acusa más el origen diverso de los escritos que han dado lugar a los diferentes capítulos. En ella se resaltan distintas cuestiones relacionadas con la cristología que Uríbarri considera importantes en la actualidad: los flancos más débiles de la cristología hoy y los criterios para presentar acertadamente a Cristo (capítulo 3); la fe en Cristo tal y como la presenta el Credo y las lecciones que de ella se derivan para nuestro quehacer pastoral actual (capítulo 4); la inseparabilidad de Jesucristo y la Iglesia en la fe cristiana (capítulo 5); la necesaria devoción a la singular humanidad de Jesús (capítulo 6) y la espiritualidad del corazón de Jesús entendida desde el horizonte adecuado (capítulo 7). Una idea que aparece constantemente es la importancia del lenguaje confesional y autoimplicativo de los creyentes para dar testimonio de Jesucristo. La fe en Jesús como Señor debe expresarse de manera natural, vivida y explícita.

Por último, la tercera parte se llama “Claves para una pastoral mistagógica: ¿qué liturgia?” y consta de un solo capítulo (capítulo 8) que explora la relación entre los jóvenes actuales y la liturgia. Aquí se señalan varios retos que la Iglesia vive en este momento al transmitir el valor de la liturgia y que, en opinión de Uríbarri, tienen su raíz común en la dificultad de la transmisión de la fe hoy. El autor aporta varias intuiciones para iluminar esta cuestión y motivar el trabajo con jóvenes de manera gradual y mistagógica.

El libro se cierra con una conclusión, “El pastor sembrador: la vocación del pastoralista”, que no tiene desperdicio. En ella, Uríbarri intenta animar a los pastoralistas a recuperar la alegría del evangelio, a estar dispuestos a sembrar sin recoger frutos tempranos (ni numéricamente elevados), a entregarse desde una vivencia pascual de su fe y a ser referentes para los jóvenes, sin convertirse en ellos.

Jesucristo para jóvenes tiene el talante de su autor: teólogo con una marcada preocupación pastoral. Por ello, aunque en el libro se dan claves eminentemente teológicas, están siempre aterrizadas en la realidad que pretenden iluminar. Además, Uríbarri parte de un análisis de dicha realidad, con una mirada amable, aunque también crítica sobre ella.

Recomiendo mucho su lectura para quien tenga un ministerio pastoral en la Iglesia actual o quien se encuentre reflexionando sobre la transmisión de la fe hoy. Más que los detalles de los distintos capítulos, lo que me parece más valioso de esta obra es su talante y la idea clave que da unidad a todas las reflexiones: el cristianismo tiene que ser auténtico para ser transmitido, y eso puede llevarlo a verse mermado numéricamente: “Cuidado con el culto a los *likes* que engordan

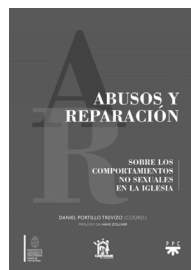
la autocomplacencia del ego”, nuestra vida cristiana debe ser el “anuncio de otra dicha” (p. 225). Y es que “la salvación querida por Dios, su plan magnífico, se realiza con medios escasos y precarios” (p. 221). En este libro, eso no supone un decaimiento en el ánimo evangelizador, sino todo lo contrario. Espero que todos los que tenemos la misión y la responsabilidad de evangelizar lo empecemos a ver de la misma manera.

Marta MEDINA BALGUERÍAS

Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas

PORTILLO TREVIZO (coord.), Daniel: *Abusos y reparación. Sobre los comportamientos no sexuales en la Iglesia*, PPC, Madrid 2021, 231 pp. ISBN: 978-84-288-3799-6.

Tal y como sugiere Hans Zollner en el prólogo, la solución a los abusos no se encuentra en una simple introducción de normas o directrices, se hace necesaria una verdadera conversión, lo que resulta un proceso más lento y complejo que explica la multiplicación de estudios teológicos sobre el tema, como el que tenemos entre manos. Fruto de este ahondar en las raíces de los abusos sexuales, cada vez somos más conscientes de que estos derivan siempre de comportamientos abusivos que, sin tener carácter sexual, se convierten en el caldo de cultivo de tales delitos. De ahí que el contenido mayoritario de esta obra conjunta gire en torno a los abusos no sexuales.



El libro está estructurado en dos grandes partes. En la primera de ellas se abordan los abusos no sexuales a través de nueve capítulos. Daniel Portillo, coordinador de la obra, es el responsable del primero. En él se presentan los abusos no sexuales como esas “zonas grises” que se aprovechan de la confusión y la ambigüedad que les caracterizan, sin que, por ello, sean menos destructores de la persona o la institución tenga menos responsabilidad. Antonio Carrón, en el segundo capítulo, recorre los escritos de los Santos Padres para ofrecer una visión panorámica de cómo estos respondieron al maltrato infantil en su tiempo. Así, ofrece un esbozo de teología de la infancia en estos autores.

El estudio de Samuel Fernández se centra en el abuso de conciencia, que, sin estar legislado en el Derecho Canónico, daña dos elementos clave de la antropología cristiana: la libertad humana y la relación con Dios. Fernández desarrolla un elenco de pistas que ayudan a reconocer los ambientes eclesiales abusivos, como

son la exigencia de obediencia en nombre de Dios, la arbitrariedad en el ejercicio del poder o la aversión al espíritu crítico. A su vez, también ofrece medidas que ayudarían a prevenir y a acompañar a las víctimas del abuso de conciencia.

Myriam Wijlens constata que las estructuras y posibilidades para denunciar los comportamientos abusivos están pensadas para los casos en que las víctimas no pertenecen a la institución, pero ¿qué sucede con quienes son miembros de esta? A partir de aquí, Wijlens reflexiona sobre los aprendizajes que se pueden adquirir a partir de la experiencia en abusos sexuales de cara a otro tipo de abusos y propone una lista de elementos a verificar por el responsable de la diócesis cuando un nuevo grupo pretenda obtener un estatuto canónico.

El trabajo que presentan Rocío Figueroa y David Tombs ofrece los resultados de entrevistas realizadas a cinco mujeres sobrevivientes de abusos sexuales tras la lectura de un estudio previo. En él se mostraban evidencias textuales y contextuales para afirmar que Jesús también habría sido víctima de abuso sexual en el contexto de la crucifixión. Figueroa y Tombs presentan las respuestas de las entrevistadas sobre el significado y las repercusiones que esta visión de Jesús podrían tener en su experiencia y para la Iglesia. De ahí se concluye, entre otras cosas, los riesgos que implicaría una apropiación indebida y superficial de la experiencia de Jesús para desviar la atención y socavar la experiencia de las víctimas.

María Inés Franck parte de una reflexión de Guardini sobre el poder para plantear una reflexión sobre la raíz espiritual de las formas abusivas de ejercerlo y para proponer, además, modos de prevención de estos abusos cuando surgen de ministros ordenados. El silenciamiento de las víctimas y la dificultad que implica para ellas desvelar los abusos puede complicarse según la postura de sus entornos. A esta cuestión se consagra el capítulo de Andrés Murillo, planteando cómo la ceguera institucional ante esta realidad refuerza los poderes abusivos que silencian a las víctimas y garantizan la impunidad de los abusadores. Murillo propone, además, acciones muy concretas capaces de generar un ambiente que facilite la ruptura del silencio por parte de las personas abusadas.

Carolina Montero muestra cómo la vulnerabilidad es constitutiva de todo ser humano, por más que existan personas o grupos en situaciones de especial vulnerabilidad. Esta condición vulnerable se convierte en posibilidad tanto de apertura y vinculación con otros como de sufrir abusos. Desde este planteamiento, cuestiona la expresión "adulto vulnerable" y evidencia cómo todos somos susceptibles de sufrir situaciones abusivas. Juan Bautista Duhau es el responsable de cerrar esta primera parte del libro con un capítulo en el que reflexiona sobre los abusos cometidos por figuras carismáticas relevantes en esos nuevos movimientos e instituciones que se desplegaron especialmente durante el pontificado de Juan Pablo II y en cuyo seno se han multiplicado los casos de abusos. Estos fueron propiciados por el modo en que se recurrió para legitimarse a la teología del carisma y del fundador.

La segunda parte del libro, compuesta por tres capítulos, se centra en la reparación. Su experiencia en el acompañamiento a víctimas de abusos está a la base del estudio de Luis Alfonso Zamorano. Pone el acento en la necesidad de recuperar y restablecer la confianza dañada por quien abusó y el carácter sanador que tiene el vínculo que se construye en una relación de ayuda. Insiste, además, en la necesidad de que las instituciones eclesiales tomen partido a favor de las víctimas de manera decisiva desde la verdad, la transparencia y la reparación.

Una escucha empática es esencial para una Iglesia que pretende poner en el centro a las víctimas de abuso. Así lo plantea Andrea Zappulla en su estudio, afirmando que esta escucha comienza por no minimizar el daño causado ni el dolor provocado y que, además, requiere conciencia y responsabilidad en la rehabilitación de los abusados. El capítulo de David de Jesús Padrón es el que cierra esta obra, planteando el reto que implica las víctimas de abuso para el quehacer teológico y el nuevo horizonte que se abre para profundizar de modo nuevo en el misterio de la cruz y la resurrección de Cristo.

Ianire ANGULO ORDORIKA

Facultad de Teología. Universidad Loyola Andalucía (Granada)

AZNAR FERNÁNDEZ-MONTESINOS, Federico y GARCÍA MARTÍN, Andrés (coords.): *Estrategia. Una forma de pensar*, Silex y Academia de Artes y Ciencias Militares, 2021, 524 pp. ISBN: 978-84-19077-13-4.

La palabra estrategia se ha convertido en una especie de chicle, cuya pomposa goma rosácea, de tanto ser masticada, hubiera perdido el azucarado sabor que en su interior atesora. Así, podemos verla aplicada al fútbol, a los negocios, a la sanidad; incluso al comercio o la mercadotecnia. Cuando un concepto de origen político y, señaladamente militar, como el de estrategia, se ensancha tanto, pierde su significado original. Es lo que ha sucedido con este crucial sustantivo, hilo precursor de tantos acontecimientos en la historia de las naciones y que hoy se confunde con la táctica, la estratagema, la treta, todo tipo de plan e, incluso, de perfidia. Recobrar su sentido originario nos lo permite el libro que lleva por título *Estrategia. Una forma de pensar*, que aborda cuestiones relativas a la actualidad y evolución histórica de tal concepto. Por su contenido y por la riqueza de las miradas expertas con la que es tratada



la Estrategia, el libro invita a la lectura y muestra un evidente interés tanto para especialistas como para profanos.

El libro es el resultado de la colaboración de hasta 17 ensayistas militares de alta graduación de las tres Armas, todos ellos españoles y expertos en pensamiento o historia militar. Han sido convocados por dos coordinadores y coautores: el capitán de Fragata Federico Aznar Fernández-Montesinos y el coronel de Artillería, Andrés González Martín. El general Luis Feliú Bernárdez ha oficiado de editor. Prologa el libro el general Francisco José Dacoba Cerviño, director del Instituto Español de Estudios Estratégicos, seis de cuyos miembros firman otros tantos ensayos. La cubierta es de Daniel Navarro.

En el prólogo, el general Dacoba Cerviño aborda la extensión del ámbito estratégico, espoleado por las tecnologías, al ciberespacio, a las redes, al cosmos y resalta la realidad agonal y el riesgo que acompaña siempre a esta forma tan específica de pensar. Cuestión destacada resulta la prolongada primacía del pensamiento estratégico en clave anglosajona, que ha enunciado, desde hace tres siglos, la definición de los marcos conceptuales de actuación en los que se desplegó hegemónicamente la geopolítica mundial. Y lo hacía desde unos presupuestos asumidos de manera acrítica e inercial por casi todos los demás países.

Según Dacoba Cerviño, España, dados su enclave, su Historia y su Cultura, tiene plena capacidad de aportar al pensamiento estratégico global una producción propia, que culmina con este libro una trayectoria de singular creatividad teórica, desplegada desde hace décadas por el Instituto Español de Estudios Estratégicos, adscrito al Centro Superior de Estudios para la Defensa, así como desde la Academia de las Artes y las Ciencias Militares y otros centros de pensamiento.

La realidad mostraba, hasta ahora, un déficit en la percepción de las contribuciones españolas al pensamiento estratégico, pese a figuras de la talla del Marqués de Santa Cruz de Marcenado, reverenciado por Federico de Prusia en el siglo XVIII; a Evaristo San Miguel, Francisco Villamartín y José Almirante, en la centuria siguiente; y, ya en el siglo XX, pensadores, también militares, de la estatura de Vicente Rojo, Manuel Díez-Alegría, Felipe Quero o Miguel Alonso Baquer, entre muchos otros.

El libro aborda las reflexiones políticas de Nicolás Maquiavelo, el examen de los grandes estudiosos de Napoleón, Jomini y Von Clausewitz; las conflagraciones de masas y el despliegue de nuevos armamentos; las guerras de Indochina y Argelia; la dicotomía resistencia-contrainsurgencia; las constelaciones geoestratégicas de Estados Unidos, Rusia y el pensamiento oriental; más los escenarios con armas nucleares y las confrontaciones bélicas de nuevo tipo, entre otros enjundiosos aspectos, como el de la Ética y su proyección sobre la Estrategia o la teoría de los anillos de Warden.

En el ámbito teórico-doctrinal, se tratan los trasuntos conceptuales con una definición de Estrategia como arte de conducir los ejércitos, que implica respuestas diferentes a las aproximaciones que se hacen desde la Táctica, la Logística, la

Inteligencia u otras dimensiones del combate. La Estrategia, según define Federico Aznar, se superpone al Arte y con él determina una singular disciplina del conocer; tal disciplina resulta ser única por su metodología y su objeto. Es, pues, una forma de planificación mental basada en la comprensión de los fenómenos y acontecimientos relativos a la guerra, así como de sus variables y derivadas; incluye previsión, anticipación, planificación y repercusión; se despliega en escenarios de incertidumbre y ambigüedad; tras el examen de estas características, el estratega seleccionará las más relevantes. Una vez consigo, perfilará el encuadre del conflicto bélico que se trate de encarar, para así enmarcarlo dentro de hipótesis razonadas y brindar al decisor la posible resolución del problema bélico en cuestión. La Estrategia formula las preguntas cuya respuesta vendrá dada por la Política.

Todo ello se aplica a escenarios caracterizados por un frenesí de mutabilidad y evanescencia en el combate que impide hallar y sistematizar las regularidades que, según el coronel Andrés González Martín, le conferirían la legalidad otorgada por la condición de Ciencia, de la cual, la Estrategia carece. Deviene pues en una lógica en la que la intuición desempeña el papel que la vincula al Arte, argumenta Federico Aznar. Tal intuición, concebida como una suerte de pre-conocimiento, procede de una forma específica de sentir, la sensibilidad estratégica, que acomoda a escala teórica las piezas que, mediante un sereno discernimiento y enlazadas por el razonar estratégico, compondrán las claves de la victoria.

Según el coronel González Martín, la Estrategia no se basa en fenómenos sino en acontecimientos, en hechos, que resultan irrepetibles -de ahí su difícil cientificación-; más bien se caracteriza por asentarse sobre una lógica que define como extraña, donde la contradicción y la paradoja tienen su asiento. Esta dinámica agonal, subrayada por el general Dacoba Cerviño, conflictiva por contemplar dos voluntades en lucha, determina y complejiza la comprensión, popularización y acreditación de la Estrategia, disciplina tan crucial, necesaria y decisiva como desconocida por el gran público y que este interesante libro da cabalmente a conocer.

Rafael FRAGUAS DE PABLO

Doctor en Sociología, periodista y analista geopolítico

Otros libros

Sociedad y cultura

ERRASTI, José – PÉREZ ÁLVAREZ, Marino: *Nadie nace en un cuerpo equivocado. Éxito y miseria de la identidad de género*, Deusto, Barcelona 2022, 293 pp. ISBN: 978-84-234-3332-2.



Contra el pronóstico de los propios autores, *Nadie nace en un cuerpo equivocado* ha tenido una gran acogida. Tanta, que lleva varias ediciones en pocos meses (solo en el primer mes ya eran dos). Y es que se trata de un libro muy valioso, pero, sobre todo, un libro que hacía mucha falta. Como Errasti y Pérez ponen de relieve a lo largo del ensayo, el debate sereno y racional sobre las cuestiones relativas a la identidad de género no solo es (casi) inexistente, sino “castigado” con el pretexto de la transfobia de quienes lo intentan.

A lo largo de la obra los autores abordan la ideología *queer* desde distintos puntos de vista para intentar explicar cómo hemos llegado hasta la asunción de sus ideas por parte de muchas personas, empresas, corporaciones y gobiernos; para situarse críticamente ante esta postura dando argumentos científicos y filosóficos, y para apuntar cómo podría salirse de este embrollo. Errasti y Pérez son profesores de Psicología en la Universidad de Oviedo y utilizan los hallazgos de su ciencia en la discusión, pero también se asoman a la biología, la filosofía, la legislación y la sociología.

El ensayo es sumamente respetuoso con las personas que tienen disforia de género y, más ampliamente, con las “personas que no encajan o no se identifican con los estereotipos socioculturales de su sexo” (p. 277). Los autores apuntan constantemente al sufrimiento real de quienes se encuentran en una situación así e intentan discernir cuál es la mejor manera de acompañarlos.

Lo que se critica aquí es el nuevo movimiento activista *queer* que pretende que tanto el sexo como el género son algo que la persona determina por sí misma, sin ninguna referencia externa, y que hay tantos géneros como personas. Esta visión, a juicio de Errasti y Pérez, se basa en una filosofía insostenible (el constructivismo posmoderno), malinterpreta conocimientos biológicos sobre el sexo, atenta contra el feminismo, acaba preso de estereotipos retrógrados, interviene de manera agresiva e irreversible en las personas sin un acompañamiento y un discernimiento serio (especialmente grave en el caso de la infancia y la adolescencia) y “esencializa” cuestiones que en realidad tienen un fuerte componente de aprendizaje social. El movimiento además acusa de

tránsfobo a quien intenta dialogar con sus premisas, de manera que, *de facto*, cancela cualquier posibilidad de discusión racional sobre ellas. Son muchas las personas que no se atreven a decir lo que piensan al respecto por miedo al ostracismo social e, incluso, a las sanciones de diverso tipo.

Aunque en la obra se exploran diversas causas que han podido hacer del movimiento *queer* lo que es, los autores dan una preponderancia mayor al análisis del “espíritu de los tiempos, relacionado con el individualismo, el sentimentalismo y el narcisismo” (p. 282) como clave de su éxito.

Habría muchas ideas interesantes que subrayar de este ensayo, pero en lugar de ello animamos vivamente a leerlo. Es un texto que fluye con gracia, que se entiende muy bien, que está bien informado y argumentado, y en el que la ironía está utilizada de manera sana e inteligente para hacernos pensar. Esta es, quizá, la mayor virtud del libro: que da qué pensar y establece unas coordenadas necesarias para situarse ante el debate con datos científicos en la mano. Que además lo haga de manera atractiva, amena e interpelante es la guinda del pastel.—Marta MEDINA BALGUERÍAS

Espiritualidad

LOZANO LOZANO, María José: *Vida de un caminante. Huellas del Evangelio en los arcanos del Tarot*, Editorial Consciente, Barcelona 2022, 186 pp. ISBN: 978-84-124502-9-3.

Aquí tenemos un pequeño libro, aparentemente con una historia simple. Lo más atrevido es la Voz, que representa a Jesús de Nazaret. Aunque sin duda lo más original es el *Cruce de caminos*, entre las enseñanzas del Tarot y las del Evangelio donde se muestra cómo el Tarot, si se agudiza la mirada, también puede estar al servicio de la Palabra.

Algunos que han leído el libro afirman que no ven el Tarot por ninguna parte. Quizás este es el éxito del libro: los arcanos caminan silentes, prestando su trama, sus formas alegóricas y provocativas, al servicio del encuentro con Jesús de Nazaret. Se puede juzgar este cruce como poco ortodoxo, o también como sugerente y provocador. Si se sigue la senda de la simbología, apuntando hacia lo esencial, se descubrirá un nuevo paisaje. Al final del libro veremos que se trata de cómo el protagonista, Juan, va dejando de ser Juan, para ser más Jesús. Culmina su peregrinar llegando a *Casa*, representada en la carta 21, *la cima*.

El caminante, a través de todas sus vicisitudes, llega a alcanzar, en palabras de la autora, el *Infinito que lo habita*, que se materializa en el encuentro con el otro. De hecho, toda la narración va de este encuentro entre el caminante y lo Infinito: se exprese como Voz, o por los variados personajes del libro o como la atrayente belleza de la naturaleza. Paso a paso, se va descubriendo lo divino en todo lo cotidiano. No hay



nada ni nadie que quede ajeno a Dios. Por eso Juan no realiza una búsqueda de objetos, conceptos o metas geográficas. Su búsqueda supone su propia transformación. El contacto con el otro o lo otro, se convierte en un conocimiento y en una experiencia y llega a reconocerse en esa nueva alteridad, viviendo plenamente el amor novedoso que anunció Jesús.

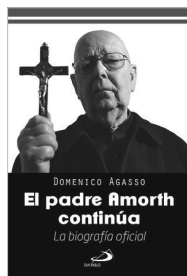
Ahí está, por ejemplo, en el capítulo 17, cómo los emigrantes hacían memoria de sus muertos y sus vivos, en medio de una cena, y poco le faltó al caminante para recordarlo y unirlo al memorial de Jesús, que repite una y otra vez, sin descanso, la entrega total de su vida, con un poco de pan y de vino.

Otra de las constantes del libro es el contraste entre los momentos de silencio y los momentos de relación. El silencio es el crisol que le llena de savia nueva y le nutre para acoger las tragedias de los corazones dañados de sus amigos.

Creo que ni la misma autora se da cuenta de los muy variados caminos adonde puede llevarnos el texto. Si tuviera que concentrar el libro en pocas palabras, me atrevería a decir que este libro es un Canto a la Vida que incluye el silencio, el recogimiento, el abandono, la inspiración; y la Vida que, en su profundidad, más allá de sus turbulencias, de lo bueno y de lo malo, está impregnada de un inmenso Amor que no tiene límites y es pura gratuidad. Porque, como dijo von Balthasar, *solo el Amor es digno de fe.*—Alfred GÓMEZ PEDRA

Biografía

AGGASSO, Domenico: *El Padre Amorth continúa. La biografía oficial*, San Pablo, Madrid 2022, 224 pp. ISBN: 978-84-285-6586-8.



Han pasado ya seis años de la muerte del Padre Gabriele Amorth y su figura sigue siendo lo suficientemente atractiva como para provocar un nuevo relato biográfico. El periodista Doménico Agasso acomete la tarea con gran oficio consiguiendo hilar un texto de fácil lectura que consigue mantener el interés mediante la contextualización histórica de los datos disponibles.

El libro tiene una estructura cronológica en la que va relatando, desde los orígenes familiares, su juvenil participación política en la resistencia contra el fascismo, su relación con el padre Alberione y su vinculación a la familia paulina, por la que renunció a una más que prometedor carrera política. Se detiene hasta el detalle en la participación del padre Amorth en la consagración de Italia al immaculado corazón de María para desembocar en la tarea que lo hará famoso, su ministerio de exorcista en la diócesis de Roma, el cual lo llevará a un servicio agotador en favor de los afligidos por el Diablo y a una cruzada para que dicho ministerio fuese reconocido y promovido. Actividad esta última que lo ha llevado a adquirir fama mundial.

En cuanto a las fuentes, Doménico Agasso maneja, sin pretensión académica, la mayoría de los textos accesibles sobre el padre Amorth, tanto aquellos de los que él mismo es autor o coautor, que son muchos, como algunos otros escritos publicados con posterioridad a su muerte. Todos estos textos los maneja con soltura, en ocasiones con citas largas, pero bien hiladas entre sí. Si bien es verdad que el volumen no aporta datos inéditos, y que podría echarse de menos más rigor en la citación de las fuentes, hay que reconocerle su capacidad para construir un relato coherente y fluido a partir de las distintas fuentes. Es digna de reseñar su capacidad para ofrecernos los aspectos menos conocidos del personaje. Particularmente interesante resulta la relación del padre Amorth con las apariciones de Medjugore, de las que fue un convencido defensor, no sin cierta incomodidad de muchos.

En resumen, nos encontramos con un texto que puede resultar atractivo para quienes, sin pretensión académica, quieran acercarse a la figura del conocido exorcista, y estén dispuestos a encontrar en él un personaje mucho más rico y polifacético que el que hemos encontrado en los últimos años en los que adquirió fama mundial.—Luis María SALAZAR GARCÍA

Feminismo - Iglesia

SOTO VARELA, Carme: *Cuando Dios habla no solo en masculino. La teología feminista*, PPC, Madrid 2021, 124 pp. ISBN: 9788428836678.

La colección *Sofía* de la editorial PPC pretende presentar temáticas referidas al mundo de la mujer y establecer, desde ellos, un espacio de diálogo. El libro que tenemos entre manos es uno de los primeros publicados y está escrito por Carme Soto Varela. Ella, activista convencida, ofrece una mirada panorámica a la teología feminista, con ella pretende mostrarnos la necesidad y urgencia de esta perspectiva.

Ya desde la introducción, se apunta a la complejidad del calificativo “feminista”, pues actualmente se tiende a considerar que en este movimiento existen tendencias muy dispares. Estas deberían entrar en diálogo y no ser absolutizadas. La teología planteada desde esta clave tiene ya cierto recorrido consolidado, lo que permite a la autora presentarla con una cierta perspectiva.

La obra está estructurada en cinco capítulos. El primero de ellos gira en torno a la revelación y a cómo este “decirse” divino adquiere rasgos y formas propios de la cultura. Desde esta clave, Soto Varela plantea la conveniencia de descubrir quién es Dios a través de nuevos lenguajes, que reflejen también la experiencia religiosa de la mujer. Da un paso más y, en el segundo capítulo, plantea la utilidad de reformular los lenguajes empleados para hablar de Dios, tal y como busca la teología feminista.

En el tercer capítulo hace un recorrido por el estudio bíblico realizado con esta

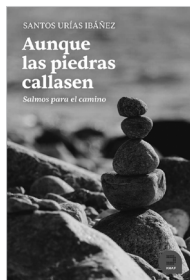


perspectiva feminista. Desde esta visión, distinta a la tradicional, se ha rescatado a personajes femeninos olvidados, se ha denunciado los sesgos en las traducciones o se ha completado la historia que el texto no narra. En la cuarta parte de la obra, Soto Varela hace un recorrido histórico por mujeres con autoridad religiosa que, a lo largo de la historia, han sido desplazadas a un segundo plano e invisibilizadas. Finalmente, el quinto capítulo se centra en el posicionamiento eclesial con respecto al feminismo hasta el actual pontificado de Francisco.

La visión panorámica que presenta el libro nos permite hacernos una idea más completa de esta forma de hacer teología.—Ianire ANGULO ORDORIKA

Espiritualidad

URÍAS IBÁÑEZ, Santos: *Aunque las piedras callasen. Salmos para el camino*, KHAFF, Madrid 2022, 337 pp. ISBN: 978-84-15995-53-1.



La importancia que tienen los salmos, junto con la poética sapiencial, en la tradición religiosa judeocristiana y en la liturgia comunitaria no suele tener mucha correspondencia pastoral y social. Sin embargo, Santos Urías, conocido sacerdote diocesano que vive y trabaja en barrios del centro de Madrid, muestra en estas composiciones la cercanía y relación que tienen estas expresiones de la revelación con la vida cotidiana, diversa, bella y sufriente, de muchas personas creyentes en su espontaneidad y sencillez. En este sentido, los 150 salmos presentes en el libro encarnan la Palabra y hacen de momentos y situaciones vitales expresión, canto, súplica, agradecimiento a Dios continuando la amplia trayectoria espiritual bíblica.

Al lector, que se sume más como orante que como curioso oteador, sorprenderá el repertorio de sensibilidades, expresiones, narrativas. El creyente hará un ejercicio de reflexión también de su propia relación con Dios, del lugar que tiene lo humano y la creación en todo ello. Quien dice ser cristiano se alegrará con la hermana y el hermano que se ponen en manos del Señor Jesús y del Espíritu que ilumina la razón, no solo el entendimiento, para hacer tender todo hacia el Padre. Incluido el café de la mañana, el abrazo del amigo, la balanza tornada hacia el agradecimiento. Las páginas del libro están enrostradas, se quiere explícitamente que aparezca la persona que vive y no solo lo que vive tal o cual persona. Es la persona lo primero, en su bendición o en su dolor, en su queja o su alabanza, en su preocupación o claridad la que se abre paso y muestra una densa y sagrada relación con Dios y con el otro.

Ojalá nuestra atención y tensión común se encaminara en esta dirección para impregnarlo todo. No solo por la poética, la narración espontánea o la expresión liberadora, sino tanto más por la simbólica, la densidad que encumbra y la profundidad en la que esperanzada y responsablemente todo cristiano puede orar. Es un libro positivo, optimista, dinamizador. Una invitación a no repetir sus palabras sin más,

sino aceptar como personal este dinamismo del espíritu para continuarlo. No diría, sin embargo, que siendo un libro espiritual y pastoral sea para niños o jóvenes, sino más bien para esos adultos llamados a vivir la alegría del evangelio, necesitados de esponjar y abrir los límites de su costumbre religiosa. Es de lectura fácil, pero pide descanso, reposo, silencio y contemplación. No está destinado a pasar rápidamente y mejor no pasar por él sin detenerse. Gracias a los protagonistas por mostrarse y al autor por su belleza.—José Fernando JUAN SANTOS

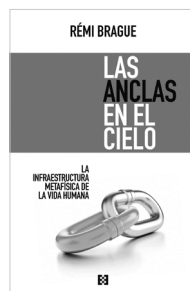
Filosofía

BRAGUE, Remí: *Las anclas en el cielo. La infraestructura metafísica de la vida humana*, Encuentro, Madrid 2022, 134 pp. ISBN: 978-84-1339-096-3.

El autor es profesor emérito de Filosofía Medieval en la Sorbona de París. El libro está compuesto a partir de las notas para unas conferencias ofrecidas en Barcelona el año 2009. Por lo que el libro está construido de forma ordenada y pensando en una comunicación ágil, en el que las ideas se vayan explicando progresivamente, entrelazándose entre sí, para permitir al interesado seguir el hilo de la exposición.

En concreto, esta apología del “ser metafísico” del “ser humano” parte de su situación histórica comprometida que ha traído la modernidad consigo y que profundiza en formas nihilistas como resultado de sus embates. Después de una primera exposición general, sobre el devenir histórico más reciente, pone de manifiesto que el ser humano pierde todo sentido de la realidad y de sí mismo sobre bases menos intensas y densas que las metafísicas. Es más, que todo en el ser humano, aunque no aparezca a simple vista, ni en las primeras consideraciones más inmediatas, en las que la persona se preocupa por su subsistencia, son todas ellas cuestiones de hondo calado y sentido, en las que la vida que se da reclama al mismo tiempo atención y cuidado, es decir, amor. De aquí que se manifieste muy especialmente en la natalidad y en la fecundidad. Se muestra en ambas la diferencia, respecto a la vida, que comporta la libertad, entendida no solo como una cuestión de elección ligada a una tradición o costumbre, mucho menos a posibilidades sociológicas o mercantiles, sino ya considerada en su radical anclaje metafísico en el ámbito de la voluntad.

En definitiva, el intento de la modernidad por recuperar y liberar al hombre para sí mismo, cayendo en la pura materialidad y consideración de un único mundo natural, termina por destruirlo prohibiendo toda mirada, ridiculizando todo planteamiento que vaya “más allá”. Lo cual fractura e impide de partida la pregunta esencial por el mismo sentido de la vida, acabando en la consideración radical de ser solo para la finitud, la muerte y la contingencia. Frente a esta doctrina, muy extendida ya en occidente y que lo impregna todo con un insuficiente hedonismo presentista, las páginas



del profesor Rémi Brague nos colocan ante la cuestión, más radical aún que nuestra propia supervivencia, de la entrega y el sacrificio, de la búsqueda de una auténtica libertad a la altura de nuestro ser y de un bien que, con cierta capacidad de atención y escucha, descubrimos que se nos da, nos reclama y nos exige en el otro una respuesta plena, ni a medias, ni retorcida. ¿Dónde aparece la metafísica del ser humano en su radicalidad? En la distinción entre “amar vivir” y “amar la vida”. Al lector del libro le recomiendo que no se salte las primeras páginas y procure hacer una primera aproximación completa al libro.—José Fernando JUAN SANTOS

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 2022 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
HANA Y FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA
Y RELIGIÓN**



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



www.razonyfe.org
@RazonFe