

# razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

## Editoriales

---

Los múltiples retos de nuestro tiempo

Liderazgo y poder

## Entrevista

---

D. Bruno Latour

## Artículos

---

El encuentro como dimensión de las culturas y el camino hacia la paz

*Arturo Sosa, SJ*

Apologética y teología a través de la belleza

*Marta Medina Balguerías*

Pedro Casaldáliga: la profecía de un pastor profeta

*Bruno Franguelli, SJ*

Conducir, una experiencia espiritual

*Franck Damour*

Antonio de Nebrija (1444-1522), pasión por el conocimiento

*María Luisa Regueiro Rodríguez*

Pensamiento crítico frente a la cultura de la banalidad

*Leandro Sequeiros, SJ*

**Septiembre-Octubre 2022**

**Nº 1459 • Tomo 286**

Págs. 129-248

ISSN 0034-0235 Madrid (España)



**COMILLAS**

UNIVERSIDAD PONTIFICIA *John*

# *razón y fe*

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



# Indicaciones para los autores

- 1) La revista *Razón y Fe* acepta trabajos originales en lengua castellana, pudiendo citar en otros idiomas.
- 2) Las temáticas girarán en torno a: teología, espiritualidad, Iglesia, familia, sociedad, política, economía, cultura, artes, ciencia y tecnología.
- 3) Los manuscritos serán recibidos por el Director ([director@razonyfe.org](mailto: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 recensiones. Serán enviados en Word a: [director@razonyfe.org](mailto:director@razonyfe.org)
- 6) En la primera página debe constar:
  - Titulo.
  - 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".

---

**tomo 286**  
**1459 septiembre-octubre 2022**  
**revista bimestral**

**Editoriales**

Los múltiples retos de nuestro tiempo 131

Liderazgo y poder 135

**Entrevista** 143 D. Bruno Latour

**Artículos**

El encuentro como dimensión de las culturas y el camino hacia la paz 153 Arturo Sosa, SJ

Apologética y teología a través de la belleza 163 Marta Medina Balguerías

Pedro Casaldáliga: la profecía de un pastor profeta 173 Bruno Franguelli, SJ

Conducir, una experiencia espiritual 185 Franck Damour

Antonio de Nebrija (1444-1522), pasión por el conocimiento 197 María Luisa Regueiro Rodríguez

Pensamiento crítico frente a la cultura de la banalidad 209 Leandro Sequeiros, SJ

**Arte-Cine-Narrativa**

*Elvis*, de Baz Luhrmann 221 Francisco José García Lozano

Relatos de Giovanna Rivero: cuerpo a tierra 225 Jorge Sanz Barajas

**Libros** 231

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



---

DIRECCIÓN	Jaime Tatay Nieto, SJ (Universidad Pontificia Comillas, Madrid)
REDACCIÓN	Marta Medina Balguerías (Universidad Pontificia Comillas, Madrid)
CONSEJO DE REDACCIÓN	Sandra Chaparro (Traductora e historiadora) José Ignacio García-Valdecasas (Universidad de Valladolid, Sociología) Marta Medina (U. P. Comillas) Sebastián Mora Rosado (U. P. Comillas) Marisa Regueiro (Universidad Complutense de Madrid, Filología) Rafael Fraguas de Pablo (Periodista y analista geopolítico)
COLABORADORES HABITUALES	Francisco José García Lozano (Facultad de Teología, Granada) Jorge Sanz Barajas (Colaborador del Centro Pignatelli. Área de Cultura) Fátima Urbarri (Periodista)
EDITA	Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión
DEPÓSITO LEGAL	M. 920-1958
ISSN	0034-0235 / ISSN electrónico 2659-4536
CIF	R2800395B
DIRECCIÓN Y REDACCIÓN	Alberto Aguilera, 25 - 28015 Madrid. Teléfono: +34 91 542 28 00 E-mail: ryfsecretaria@comillas.edu www.razonyfe.org
ADMINISTRACIÓN	Servicio de Publicaciones c/ Universidad Comillas 3-5 28049 Madrid Teléfono: +34 917343950 Ext. 2545 E-mail: revistas@comillas.edu
FORMAS DE PAGO	Transferencia bancaria a la cuenta BANKIA 2038 1760 89 6000482372 Código IBAN ES56-2038-1760-8960-0048-2372. Código SWIFT: CAHMESMM. Si el banco le dice que el código SWIFT le diera error, ponga CAHMESMMXXX. Talón bancario a nombre de: Universidad Pontificia Comillas. Domiciliación bancaria (sólo bancos en España): Código IBAN (24 dígitos alfanumérico), Código BIC/SWIFT (12 dígitos alfanumérico). Pago con tarjeta: <a href="https://www.comillas.edu/publicaciones/es/revistas/suscripcion-razon-y-fe">https://www.comillas.edu/publicaciones/es/revistas/suscripcion-razon-y-fe</a>
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](mailto: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](http://www.comillas.edu/ProteccionDeDatos)

## Los múltiples retos de nuestro tiempo

El editorial del número de verano de *Razón y Fe* se fija en una cuestión perenne, pero que quizás en un tiempo como el nuestro en el que asistimos a un auge de los autoritarismos se hace más acuciante: la del liderazgo político.

En la entrevista hablamos con Bruno Latour, filósofo, sociólogo y antropólogo francés, profesor emérito de la Universidad Sciences Po de París. Traducido a una treintena de idiomas, es sin duda el autor francófono contemporáneo más leído del mundo. Su trabajo sobre la crisis climática lo ha convertido en una figura de referencia mundial en materia ecológica, "el pensador que inspira al planeta", como tituló la portada del semanario *El Observatorio Romano* del año pasado.

En el primer artículo, el general de la Compañía de Jesús, el P. Arturo Sosa, SJ, afirma que la injusticia estructural que caracteriza las relaciones sociopolíticas actuales es una pesada herencia que la época histórica que acaba de terminar deja a la nueva que comienza. En efecto, en esta época cambiante asistimos a situaciones, como la pandemia del Covid-19, que al afectar a toda la humanidad revelan claramente el alcance y la profundidad de esta injusticia estructural. Las brechas sociales, la pobreza, la migración forzada y otras calamidades siguen creciendo. Parece imposible detener la degradación medioambiental causada por los fastuosos modelos de producción y estilos de vida que ha generado el capitalismo de consumo globalizado. Los conflictos armados continúan y aumentan, incluso en lugares donde parecía que se habían encontrado alternativas para

resolver los conflictos. La política mundial ha demostrado ser inmadura, incapaz de gobernar el mundo en el interés común de la humanidad. Ante este panorama, necesitamos del encuentro intercultural como camino hacia la paz.

En el segundo artículo, "Apologética y teología a través de la belleza", la profesora de la Universidad Pontificia Comillas, Marta Medina, retoma la intuición de Henri de Lubac en su conferencia "Apologética y teología" para proponer y defender la fe hoy a través de una profundización teológica y espiritual en la que fe, vida, racionalidad y mística vayan de la mano. Medina también presenta la belleza como la clave espiritual más fructífera para hablar de Dios hoy, partiendo de la diversidad que hay en la manera de entenderla y acercarse a ella y ofreciendo un criterio hermenéutico (el amor) para establecer una jerarquía entre las distintas formas de belleza. Finalmente, propone utilizar la vía de la belleza como camino de conversión que ofrecer proféticamente a la sociedad actual.

En el tercer artículo, titulado "Pedro Casaldáliga: la profecía de un pastor profeta", el jesuita Bruno Franguelli rememora al obispo de los olvidados, el misionero catalán de Brasil, Pedro Casaldáliga, que se despidió a los 92 años de una vida totalmente consagrada a la pastoral profética y a la defensa incansable de los oprimidos. Dejó un legado de palabras, gestos y un compromiso radical con la vida de los últimos. Lejos de cualquier privilegio que le ofreciera su posición eclesiástica, abrazó con vida y palabra lo que el Espíritu sugirió a la Iglesia latinoamericana a través del documento de Medellín: la opción preferencial por los pobres.

En el cuarto artículo, "Conducir, una experiencia espiritual", el profesor de la Université Catholique de Lille, Franck Damour, reflexiona sobre el modo como la técnica condiciona la espiritualidad. Damour recuerda que, por término medio, un europeo utiliza su coche seis horas a la semana. Es mucho menos que un smartphone o un televisor, pero es suficiente para que sea uno de los objetos técnicos más utilizados. El coche no es un accesorio neutral y transparente, cambia nuestra percepción y acceso al mundo. La conducción, según

el profesor Damour, es una de esas prácticas técnicas en las que se constituye nuestra humanidad. Esto significa que los desarrollos en la industria del automóvil no son ajenos a nuestra vida espiritual.

En el quinto artículo, titulado “Antonio de Nebrija (1444-1522), pasión por el conocimiento”, María Luisa Regueiro Rodríguez evoca la figura de Antonio de Nebrija, introductor del humanismo renacentista en España, en el 500 aniversario de su fallecimiento en 1522. La profesora de la Universidad Complutense de Madrid destaca la pasión del humanista sevillano por el conocimiento y la pluralidad de intereses culturales, científicos y religiosos que se manifiestan en la riqueza de su legado como profesor, latinista, gramático, pedagogo, lexicógrafo, cronista real, historiador, editor y exégeta bíblico.

En el sexto artículo, el jesuita Leandro Sequeiros afirma que nuestro mundo occidental vive momentos de banalidad. Los recientes fenómenos de la gran crisis sanitaria provocada por el coronavirus han mostrado que en occidente no tenemos capacidad para vivir la soledad y activar la capacidad de pensar. Un libro del profesor Manuel Fraijó, *Semblanzas de grandes pensadores. Conferencias*, invita a abrir nuestra mente a las diversas propuestas sobre el sentido de la vida, la reflexión sosegada sobre la realidad, las experiencias de interacción social, de espiritualidad y de trascendencia que existen en nuestro contexto cultural.

Por último, junto a la sección de crítica literaria y cinematográfica, incluimos una cuidada selección de reseñas bibliográficas. Esperamos que disfrutes, una vez más, de este número de *Razón y Fe*. ■



# Cristianismo y ética social

José Manuel Aparicio (Coor.)

La presente obra se inspira en el paradigma Kolvenbach-Ledesma para ofrecer una herramienta que permita llevar a cabo su proyecto educativo en la Universidad. Este consiste, sintéticamente, en capacitar a los alumnos en la competencia laboral que requiere todo profesional –utilitas–; en la urgente necesidad de una globalización de la justicia que impregne nuestra convivencia –iustitia–; en el desarrollo de la persona de manera integral, buscando el crecimiento armónico de todas sus facultades –humanitas–; y en el cultivo de la dimensión espiritual innata a toda persona que facilita el reconocimiento del Dios de Jesucristo en todo lo que nos acontece –fides–. Un equipo de profesores, expertos en los distintos órdenes de la teología, ofrecen un recorrido por los principales contenidos del credo católico para ahondar en la experiencia vivida para quienes participan del don de la fe, y para suscitar un conocimiento de nuestra cultura, historia y tradición con los no creyentes. Los temas se estructuran en torno al arte del discernimiento, expresión de lo más nuclearmente humano, manifestación de la madurez en el desarrollo moral del individuo y particular preocupación de la teología contemporánea.



---

## Cristianismo y ética social

José Manuel Aparicio (Coor.)

ISBN: 978-84-8468-931-7

Universidad Pontificia Comillas  
2022

---



**SERVICIO DE PUBLICACIONES**

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

## Liderazgo y poder

Un líder político es un dirigente que actúa sobre la escena pública y es reconocido como tal por una sociedad o grupo que lo acredita. Su formación, personalidad, carácter y talento determinarán la cualidad de sus decisiones, facultad depositada en sus manos por el grupo social al que representa. Cuenta con el poder y la potestad de dar expresión a los intereses mayoritarios, plantear retos colectivos y proponer soluciones al grupo social de referencia. Su actividad se ve signada por una interacción incesante con el entorno humano y grupal donde ha surgido su liderazgo.

Son numerosas las teorías sobre el liderazgo, que concierne a ámbitos tan dispares como el familiar, el social, el militar, el empresarial o el político. Entre las teorías pioneras del liderazgo político destacaron las del politólogo estadounidense Harold Lasswell y las que elaborara el francés René La Senne, entre otras. El primero marcaba una primera distinción aplicada a los líderes, a los que clasificaba entre teóricos, agitadores y organizadores, categorías que en raras ocasiones coinciden en una sola persona; cuando lo hacen, determinaban, a su juicio, la excelencia política suprema. Para La Senne, por su parte, la personalidad y la actividad de los líderes políticos quedaban adscritas a tres modelos comportamentales que definía según la emotividad, la reactividad y la repercusión mostradas por aquellos. La primera la refería al grado de afección emocional que el líder muestra o incita a los demás en su actividad pública; la reactividad la definía sobre la actitud frontal o indirecta adoptada por el líder ante un hecho político inmediato; mientras que con la repercusión aludía a la atinencia de la conducta del líder al presente

político, al pasado doctrinal o a un futuro ensoñado o utópico. Desde esta caracterización, La Senne clasificaba a los líderes según un cuadro de interesantes combinaciones cuya mixtura permitía generalizaciones apropiadas susceptibles de ser complementadas con las definidas por Lasswell.

Asimismo, el bastidor corporal y mental del líder permitía muchas clasificaciones: atléticos o asténicos; eufóricos o melancólicos; pragmáticos o doctrinarios; venusianos —conciliadores— o marcianos-belicosos... y numerosas otras categorías que venían a incorporarse a las cualificaciones posibles o significativas de tal o cual líder.

### El “Gran Hombre”

Previamente a estas taxonomías cercanas, la historiografía clásica bucearía en formas grandiosas de liderazgo, generalmente militar, las mismas que atribuía a personajes que frisaban la esfera de lo mítico, desde Alejandro Magno hasta Ciro el Grande, Gengis Khan, Atila o Soleimán el Magnífico. Vendría luego una forma algo atemperada, pero igualmente mitificadora, aplicada a políticos o batalladores como Fernando de Aragón, el Emperador Carlos, el *Rey Sol*, Federico II o Bonaparte. Mediado el siglo XIX, el pensador escocés Tomás de Carlyle, imbuido por el romanticismo histórico, daría expresión conceptual a la figura del *Gran Hombre*, entendido como facedor de Historia, timbrado por el prestigio y la nombradía de sus hazañas. Nótese que de casi todas estas concepciones aparentemente se excluye a la mujer del panteón de los liderazgos y de las personalidades ilustres por mor de una masculinización forzada. No obstante, por su propia entidad, al Olimpo de las personas históricamente egregias y por sus propios méritos, han accedido reinas con poderoso potencial de liderazgo de la relevancia de la faraona Hetshepsut, Cleopatra VII, la emperatriz china Wu, Isabel I de Castilla, Isabel de Inglaterra o Catalina II de Rusia.

Ha habido, desde luego, otras formas de liderazgo político, como el adjetivado de carismático, término este importado de la religión

dado que el carisma se asignaba a las personas signadas por la gracia divina. En términos políticos el liderazgo carismático implicaba la capacidad de generar adhesión, en forma de afecto, incluso de miedo. Ha habido líderes carismáticos cuyo infausto impacto resulta imposible minimizar, como el que encarnó, de manera tan criminal, la figura de Adolf Hitler.

En todas aquellas formas de liderazgo y en estas también, el denominador común ha sido la singularidad personal en sí misma considerada, sin tener apenas en cuenta los contextos socioculturales en los que surgieron los líderes, restando así a tales descripciones el factor de interacción que determina el surgimiento, despliegue y extinción del liderazgo. El aval de masas resulta indisociable en líderes de movimientos nazis y fascistas.

### **Dialéctica líder/seguidor**

Esta característica interactiva ha modificado, en nuestros días y en mayor medida, las concepciones teóricas y prácticas aplicadas al estudio del liderazgo. Las nuevas concepciones acentúan la dialéctica que se establece entre el líder y sus seguidores, con avances, retrocesos y progresos operados en su interrelación merced a la comunicabilidad establecida entre uno y otros. El precursor de esta nueva visión fue el pensador alemán Wilhelm Reich quien, en sus estudios sobre el hitlerismo, destacó la imbricación del dictador austríaco-germano con la grey que secundaba furiosamente sus palabras y sus actos. Y lo hizo tras establecer conceptualmente una relación sadomasoquista entre ambos, en la cual Hitler desempeñaba una perpetua función punitivo-simbólica asimilada por sus seguidores, receptores pasivos de su castigo. Este tipo de relación perversa es el que signa gran parte de los modelos políticos dictatoriales y la totalidad de los experimentos totalitarios, abordados brillantemente por la pensadora germano-americana Hanna Arendt.

Las teorías sobre el liderazgo adquirieron en el siglo xx un impulso decisivo espoleado por su proyección hacia el mundo de la empresa

y los negocios, ámbitos de los cuales recibiría, asimismo, impulso y energía. En ambos escenarios se estaban incubando las primeras pulsiones de la mercadotecnia, conocida con el anglicismo *marketing*, desplegadas a partir del desarrollo de la publicidad, precedido a su vez por el despliegue de la propaganda que, en la escena de la política de masas, había adquirido una enorme importancia merced a la expansión de la radiofonía. A los discursos vibrantes radiados, con el verbo encendido y la administración enfática de la música en horarios nocturnos donde la receptividad y la intimidad del radioyente es máxima, se unió la teatralidad exteriorizada de los desfiles, las banderas, los estandartes y las guirnaldas; las iluminaciones ascensionales; los himnos... y toda una parafernalia objetual y simbólica que vino a fortificar, cuando no a crear *ex novo*, liderazgos duraderos o efímeros, pero ya asociados inextricablemente a un sofisticado aparataje escenográfico de cuya refinada técnica el dirigente nazi Josep Goebbels, jefe de Propaganda del Partido Nacional-Socialista Alemán, adquiriría el más siniestro palmarés.

En el mundo comunista, publicistas y propagandistas como Willy Münzberger o el español Josep Renau aportarían nuevas fórmulas expresivas, señaladamente mediante el cartelismo desde el cual perfilaron, con propuestas enfáticas, los rasgos distintivos de los liderazgos de masas surgidos de las concepciones marxistas y socialistas sobre el Partido o el Líder Supremo, en su caso, Lenin, Trosky y Stalin. De igual manera, la mitologización en vida de dirigentes políticos asiáticos, como Mao Zedong o el norcoreano Kim Il Sung, se llevaría a cabo según parámetros propagandísticos semejantes.

### Imagen y consumo

Formas ulteriores de propaganda política, una vez asentada la posguerra, suavizarían las propuestas escénicas descritas y marcarían un giro hacia la fortificación del liderazgo político en clave de acreditación social indirecta. Fue el caso de los ilustradores estadounidenses Norman Rockwell o Tony Lovell, considerados como *apóstoles* gráficos del *bienestar* capitalista, reflejado en sus dibujos y carteles

poblados de frigoríficos llenos de alimentos, grandes automóviles y escenas hogareñas, destacadamente infantiles. Ya en su seductora cartelería despuntaba la irrupción del universo publicitario asociado al mundo económico y financiero, a sus técnicas y recursos, versado hacia la acreditación del liderazgo político, que llegaría a su cénit en el último tercio del siglo xx en la denominada *Cultura de la Imagen*. Cimentada por concepciones mercadotécnicas que llegarían a verse muy arraigadas en las prácticas políticas y electorales hasta nuestros días, se ha basado en considerar al líder como un nuevo producto de consumo. Mediante refinados procesos de objetualización, tendentes a generar afección, adhesión e identidad, se consolidaba una figura atractiva y seductora, un icono situado siempre unos grados por encima de la realidad, a semejanza de lo que se acostumbra a hacer con los productos publicitados. La comercialidad del liderazgo, su *consumibilidad*, resultaban ser requisitos casi ineludibles.

El problema político subyacente a esta “cultura” basada en la imagen consistía en que el bastidor humano real sobre el que aquella se construía, no siempre —más bien casi nunca— resistía los efectos del esquema impuesto; y ello por cuanto que la complejidad de la vida política y geopolítica exigía, siempre, una capacitación y versatilidad personal donde la palabra, el pensamiento, la cultura y la eticidad propias del líder político ocupaban un nivel superior al de la mera gestualidad, el rostro agraciado o el *glamour* fabricado en un laboratorio audiovisual.

### **Cosecha masiva de datos**

Por ello, las denominadas *cultura de la Imagen* y su heredera, la *cultura del Marketing*, tendentes ambas hacia la creación y el mantenimiento de distintos tipos de liderazgo, se han visto superadas en la práctica por otras, más refinadas aún, fundamentadas hoy en el *Big Data*, la administración de datos masivamente cosechados con miras a perfilar al detalle, incluso mediante algoritmos rectores de su

búsqueda, cada pulgada del perfil deseado tanto del líder como del seguidor de su liderazgo.

Estos procesos, aparte de perfilar las posibilidades de rentabilidad política de los contornos milimétricos del futuro líder, han proyectado su influencia, sobre todo, en torno a la determinación unilateral de los comportamientos electorales para la acreditación de un liderazgo a través de las urnas. Fue el caso del encumbramiento publicitario de Donald Trump hasta la Presidencia de los Estados Unidos de América o el de Boris Johnson, obtenido indirectamente merced a la orientación artera del voto del pueblo inglés a favor del *Brexit*, la salida del Reino Unido de la Unión Europea. La manipulación consistió en la elaboración de perfiles unipersonales de segmentos específicos y nichos relevantes del electorado, de cuya particularidad, previamente estudiada hasta el más nimio detalle, dependía el desenlace del voto.

Los procesos de acreditación, directa o indirecta, de otros líderes operados en latitudes como la de la Federación Rusa o China son menos conocidos, aunque viejas técnicas de mitologización icónica y legitimación de masas de líderes como Vladimir Putin o Xi Jinping siguen allí vigentes con miras a fortalecer su dirigencia política. La geopolítica mundial es uno de los escenarios idóneos para el desarrollo de este tipo de actividad generatriz de nombradía, prestigio, celebridad y fama, donde igualmente se registran fenómenos deslegitimadores de mitos previamente aceptados en Occidente, como el que en un principio encumbró a Vladimir Putin con un aura de eficacia y seriedad, hoy sin embargo execrado tras el desencadenamiento de la guerra con su vecino sureño; o el que envolvió de popularidad inicial a Donald Trump, para sepultarlo luego en la impopularidad después de su inducción de un golpe de Estado en enero de 2021 para impedir el designio de las urnas sobre la elección presidencial de Joe Biden. En la actualidad, asistimos a campañas masivas de adhesión, intencionalmente inducida, a figuras como la de Volodimir Zelenski, presidente de Ucrania, en torno al cual se opera, para asignársela, la cualidad de mito refundacional de la nación ucraniana, hoy invadida militarmente por el ejército ruso.

Publicidad, propaganda, mercadotecnia, *big data*... incluso desinformación y dinámica de bulos seguirán cebando la creación de líderes y liderazgos políticos en latitudes de todo tipo. Su concepto se ha visto sometido a numerosos avatares históricos, modas, mutaciones y teorizaciones diversas. Pero, como fórmula humanizante o personificadora del poder político, muy presumiblemente perdurará en el espacio y en el tiempo. ■



# El ideal de la humanidad

Karl Christian Friedrich Krause

Esta edición supone la primera traducción íntegra al español, y podría decirse a cualquier lengua, de la obra más influyente del krausismo: *Das Urbild der Menschheit* (1811). En ella Krause plasmó de modo esencial su teoría de la sociedad, presidida por su concepción y articulación de la humanidad y fundamentada ya en la que sería su concepción panenteísta, que comprendía todo lo existente en y a través de Dios. La obra nos aporta una de las piezas más originales del pensamiento del filósofo turingio, al concebir un conjunto de alianzas en torno a las obras fundamentales de humanidad (ciencia, arte, educación), posibilitadas por las fuerzas principales de la misma (virtud, derecho, religiosidad y belleza), y que se armonizan en su conjunto en el horizonte de la denominada Alianza de la Humanidad. Junto a pasajes que sonarán utópicos o incluso extravagantes, y otros que sin duda abusan de una combinatoria armonicista obsesiva, esta obra nos regala todavía hoy momentos de rara y templada prudencia, de inteligente sentido común y, en definitiva, una apuesta incondicional por la humanidad de inspiración masónica que se resuelve en una amplia visión cosmopolita.



---

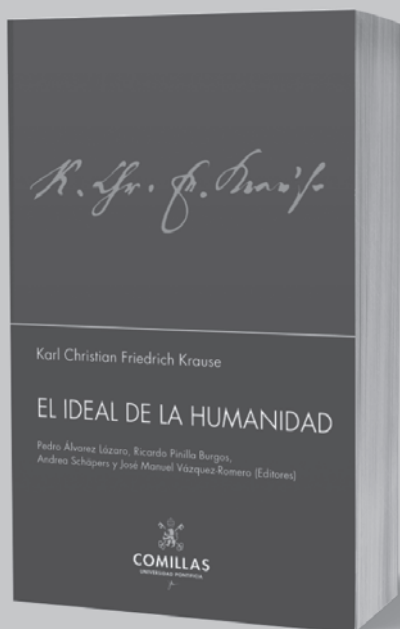
## El ideal de la humanidad

Karl Christian Friedrich Krause

Editores: Pedro Álvarez Lázaro  
Ricardo Pinilla, Andrea Schäpers y  
José Manuel Vázquez-Romero

ISBN: 978-84-8468-869-3  
Universidad Pontificia Comillas, 2022

---



## SERVICIO DE PUBLICACIONES

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

## Entrevista a Bruno Latour

Bruno Latour es un filósofo, sociólogo y antropólogo francés, profesor emérito de la Universidad Sciences Po de París. Traducido a una treintena de idiomas, es sin duda el autor francófono contemporáneo más leído del mundo. Su trabajo sobre la crisis climática lo ha convertido en una figura de referencia mundial en materia ecológica, “el pensador que inspira al planeta”, como tituló la portada del semanario *El Observatorio Romano* del año pasado. Vive cerca de Odeón, en el corazón del barrio latino de París. Desde ahí, responde a las preguntas del jesuita italiano Antonio Spadaro en una conversación llena de esa sabia esperanza que supone atender a los temas importantes. Una forma de resumir casi 50 años de investigación, docencia, publicaciones y compromiso al servicio del conocimiento. Una mirada compartida al atardecer de la vida<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Esta entrevista, realizada por el jesuita italiano Antonio Spadaro, es una



Fuente Wikimedia Commons (sin modificaciones).

\* \* \* \*

**Pregunta (P):** En varias ocasiones usted ha alabado el carácter profético de *Laudato si'* (LS) en artículos o conferencias. ¿De qué manera este texto del papa Francisco

traducción de la versión original publicada en la *Civiltà Cattolica* 4125 (2022) 295-303.

ha sido relevante para su trabajo como investigador?

Bruno Latour (BL): El texto de *Laudato si'* me impactó de inmediato. La encíclica se hizo pública el mismo año de la publicación de mi libro *Face à Gaïa*, demasiado tarde para tenerla en cuenta. Por mi parte, intentaba captar lo que llamo “una mutación cosmológica”, que es también una mutación en las relaciones entre materialidad, espiritualidad, política, etc.; todo lo cual pone en cuestión las nociones cambiantes de “mundo” y “naturaleza” en beneficio de la Tierra. Al leer *Laudato si'*, me sorprendió ver cómo la dimensión profética y escatológica de la nueva situación se expresaba magníficamente y de forma bastante explícita en el texto del papa Francisco. Hay en él declaraciones históricas, no muy alejadas de la COP21 de la época.

Esta apertura profética y escatológica en temas que, en cierto modo, había desaparecido del interés de los católicos me impactó profundamente. En toda una serie de temas, la encíclica ofreció una oportunidad no esperada para hacer comprender cuestiones muy importantes de teología y comunicación. Hasta entonces, la reflexión sobre la Naturaleza de los últimos tres siglos había ignorado las cuestiones de espiritualidad cristiana que exigía la nueva si-

tuación ecológica. Esto me fascinó. El texto interesó a mis amigos ecologistas, los científicos de las llamadas “ciencias naturales”, de una manera que claramente abrió un nuevo diálogo, que quizás se había vuelto imposible desde el siglo XVII.

P: ¿Qué hay en el texto que esté en sintonía con la aparición de la nueva situación cosmológica?

BL.: Técnicamente, el punto fundamental es el de la nueva comprensión de lo vivo. Al vincular el grito de la Tierra y el grito de los pobres, el Papa, por una parte, establece un vínculo entre la ecología y la injusticia y, por otra, toma nota del hecho de que la Tierra, de alguna manera, podríamos decir, se conmueve, puede actuar y sufrir: “Un verdadero enfoque ecológico se convierte siempre en un enfoque social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el medio ambiente, para escuchar tanto el grito de la Tierra como el grito de los pobres” (LS 49).

La encíclica consigue devolver una dimensión cosmológica a cuestiones que hasta ahora, desde la perspectiva de un cristiano, dentro o fuera de la Iglesia católica, se trataban en un plano moral. Siempre me ha llamado la atención la ausencia total del cosmos en la teología moderna. En general, se ha perdido la dimensión

cosmológica. De repente, con la crisis ecológica, el cosmos se impuso con extraordinaria intensidad, tanto a los cristianos como a todos los demás.

*“De repente, con la crisis ecológica, el cosmos se impuso con extraordinaria intensidad, tanto a los cristianos, como a todos los demás”.*

Al mismo tiempo –una segunda revolución bastante extraordinaria– las llamadas “cuestiones sociales”, la pobreza, etc., son reformuladas por el Papa en relación con esta reapropiación de las cosmológicas. Una conexión que no tiene precedentes en la “metafísica oficial”, en la que la Tierra no debe ser algo que grite, ni los pobres que se quejan de su condición deben estar en conexión con este grito de la Tierra. Por lo tanto, hay en esto una conmoción, una audacia transformadora que para mí significó que estamos cambiando la cosmología, es decir, la visión del mundo.

P.: Usted reclama un “Parlamento de las cosas”. Hago la conexión con el grito de los pobres, que es

también el grito de la Tierra. Son los portavoces del mundo. “Entre los pobres más abandonados y maltratados está nuestra tierra oprimida y devastada, que ‘gime y sufre los dolores de parto’ (Rom 8,22)” (LS 2).

BL.: El reconstruccionismo reintroduce el interés por las ciencias, elimina una espina que la Iglesia ha mantenido durante tres siglos: la de no saber nunca exactamente cómo relacionarse con las ciencias naturales. Esta es la parte que me parece más innovadora para las ciencias de la tierra. El impacto de estas nuevas disciplinas cambia muchas cosas: abren toda una serie de posibilidades, permiten hablar de que las ciencias ya no parten de lo que en inglés se llama *the view from nowhere*, que define hegemónicamente un marco material, al que luego se puede añadir, si es necesario, el elemento espiritual, estético, moral, etc. De repente, la propia noción de materialidad ha cambiado, y esto permite que haya resonancias. Misteriosamente, el Papa se ha dejado transportar a esta cosmología diferente, que permite ver que el grito de los pobres y el grito de la Tierra están unidos.

P.: Parece que a muchos católicos les cuesta entender: ¿cómo puede gritar la Tierra?

*“Elimina una espina que la Iglesia ha mantenido durante tres siglos: la de no saber nunca exactamente cómo relacionarse con las ciencias naturales”.*

BL.: Es una bonita metáfora, no es constitutiva, no es ontológica. Pero resulta que desde la perspectiva de lo que yo llamo la “segunda revolución científica” tiene mucho sentido. Porque los seres que componen la Tierra tienen cada uno su propio poder de acción, en la medida en que han creado, a través de sus efectos involuntarios, la pequeña superficie del Planeta donde residen todos los seres vivos. Y esta acción que abarca miles de millones de años –ahora lo descubrimos bruscamente– provoca reacciones brutales en nuestras actividades humanas en un espacio de tiempo muy corto. La larga historia de la Tierra y la corta historia de las sociedades humanas resuenan y entran en conflicto. Esta reacción de la Tierra supone un cambio en un marco cosmológico que estaba cerrado desde el siglo xvii, a pesar de todas las revoluciones de la historia de la ciencia.

Por lo tanto, este texto es una iluminación. No es que sea metafísico, pero ha entrado en una nueva situación: la interdependencia de

los seres que han ido formando el mundo temporalmente habitable en el que nos encontramos. Es profético.

P.: Esto le permite recordar que la Tierra es una madre. “Alabado seas, mi Señor, por nuestra Madre Tierra, que nos sostiene y gobierna... Esta hermana protesta por el mal que le causamos...” (LS 1-2). Y esto, sin ser *New Age*, sin caer en elucubraciones metafóricas.

BL.: Desgraciadamente, todavía hay muy poca gente que considere y comprenda adecuadamente la revolución de las ciencias de la tierra. La gente sigue viviendo en el mundo material clásico, porque todavía vive dentro de una concepción anticuada de la ciencia. Es descorazonador, no se entiende. No importa cuántas iniciativas tome...

P.: ¿Pero por qué no se entiende?

BL.: Me gustaría saberlo. Cuando se explica que los seres vivos son los que han construido las condiciones en las que se encuentran, esto provoca un cambio. La Tierra, y lo que mis colegas y yo llamamos la “zona crítica”, no presentaba condiciones especialmente favorables para la evolución de la vida. El cambio fue posible gracias a los propios seres vivos, que crearon estas condiciones. La Tierra no

está viva en el sentido de la Nueva Era o en el sentido simplista de un solo organismo, sino que está construida, producida, inventada, tejida por los seres vivos. No es un mero marco en el que se mueven los vivos. Cuando miro el cielo sobre mí, su atmósfera, su composición, la distribución de los gases, todo esto es el resultado de la acción de los seres vivos.

El cambio de cosmología ofrece la oportunidad de volver a escuchar algunas de las cosas que dice el Papa. El nuevo régimen climático y la conmoción provocada en nuestra comprensión del mundo por las ciencias de la tierra abren una puerta en la que las realidades espirituales son ricas en significado para nuestra condición terrenal. La propia Iglesia se dejó invadir en el siglo xvii por una ciencia que está fuera del mundo y que impone una concepción de la materialidad muy interesante para entender el universo, pero que no tiene vocación de entender lo que ocurre en la Tierra. El materialismo de los siglos anteriores –se constata dolorosamente– es de hecho muy poco terrenal. Es importante volver a una concepción que se corresponda con la experiencia de vivir en la Tierra. Somos seres vivos y mortales en medio de los seres vivos y mortales que han formado ese pequeño círculo, muy limitado y muy confinado,

dentro del cual se ha desarrollado la historia durante 4.500 millones de años.

“*La propia Iglesia se dejó invadir en el siglo xvii por una ciencia que está fuera del mundo y que impone una concepción de la materialidad muy interesante para entender el universo, pero que no tiene vocación de entender lo que ocurre en la Tierra*” .

P.: Si *Laudato si'* no es bien recibida en algunos círculos cristianos, es porque todavía estamos en una fase de reacción a una cosmología materialista y mecanicista. A fin de cuentas, la Tierra es sólo un escenario. El Papa pide una conversión de nuestra mirada para comprender que la Tierra es como una madre y una hermana, y que estamos en interacción con ella. ¿Sus colegas también han entendido el texto de esta manera?

BL.: Había que leer, discutir, y eso lleva a razonar de otra manera, gracias a esa otra aportación de *Laudato si'*: el vínculo con los po-

bres. Si se establece la conexión entre las cuestiones sociales clásicas de la desigualdad y la cuestión cosmológica en el sentido que acabamos de definir, no hay escapatoria. En lo que respecta a la cosmología, las cuestiones sociales no guardaban relación, podían considerarse algo secundario. Pero si haces la conexión con la nueva situación cosmológica, te encuentras en un espacio totalmente definido, mantenido por los vivos. Y, en consecuencia, éste es el gran tema del Antropoceno: el ser humano industrializado ocupa un lugar extraordinario en esta historia. Así, la cuestión fundamental de los pobres cambia completamente de sentido, porque ya no es un problema residual. Esto se traduce en muchas cuestiones, como el decrecimiento, la contaminación, las condiciones de vida, etc. Pero fundamentalmente, es una situación nueva. Esta vez, estamos del lado de la cuestión social.

En el planteamiento del siglo xx, uno todavía estaba en el tiempo. Siempre se puede decir: las cosas se arreglarán, la cuestión social es muy importante. Ahora hemos pasado a la dimensión del espacio, y este espacio es reducido, frágil y activo, y reacciona a nuestras acciones a toda velocidad. En cierto modo, esto recodifica el tema de la pobreza y la desigualdad de una manera mucho más fuerte. Esto se

describe muy bien en uno de los capítulos de *Laudato si'*. Las personas que viven en situaciones ya de por sí terribles desde el punto de vista ecológico no sólo sufren la pobreza, sino también la miseria ecológica. En cierto modo, esto también es cierto para los ricos. El mundo está devastado para todos, pero los ricos tienen los medios para huir y esconderse, como Caín. El problema es que hemos tardado mucho en modernizarnos, unos tres siglos, y ahora nos damos cuenta de que estamos dañando el planeta con ello. Es un trauma.

Sorprendentemente, mientras la Iglesia se plantea la cuestión de la modernidad desde hace casi 120 años, ¡el propio proyecto de modernización se derrumba! ¿Nos modernizamos o no nos modernizamos? Nos acercamos a una situación en la que la incertidumbre

*“Sorprendentemente, mientras la Iglesia se plantea la cuestión de la modernidad desde hace casi 120 años, ¡el propio proyecto de modernización se derrumba! ¿Nos modernizamos o no nos modernizamos?”*

sobre la cosmología es compartida por todos y en la que el proyecto de modernización está en cuestión en todas partes.

P.: Tenemos que volver a aprender a movernos en el mundo en el que estamos, mientras que la tentación es disertar sobre el medio ambiente o la moral política en abstracto, fuera del mundo. Mientras tanto, el nuevo régimen climático y la ciencia del clima nos instan a estar atentos a la maraña de seres que conforman nuestra Tierra, nuestro “hábitat”. ¿Lo hacen en los “talleres” que han promovido?

BL.: ¿Qué nos permite sobrevivir? ¿Cuáles son nuestros medios de vida? ¿Cómo se ven amenazados esos medios de vida? ¿Qué estamos dispuestos a hacer? ¿Por qué? ¿Qué hacemos para resistir? Son cuestiones muy sencillas de conciencia y orientación, pero abordarlas colectivamente, sin tratar de averiguar inmediatamente si debemos o no construir parques eólicos, si debemos o no clasificar nuestros residuos, tiene efectos verdaderamente terapéuticos. En nuestros talleres, se comparte colectivamente la descripción de nuestras condiciones de vida: es el primer paso hacia la articulación política, para poder expresar intereses comunes.

Hemos organizado estos talleres en muchos contextos: municipios, parroquias, en ciudades, en el campo... Al principio, los participantes pretenden sobrevivir sobre cosas completamente abstractas, pero a la tercera o cuarta repetición, se convierten en cosas concretas. Puede tratarse de una granja cuyas aguas están contaminadas porque hay un lavadero de coches al lado. O alguien que tiene una enfermedad cuya causa se desconoce y sobre la que se inicia una larga investigación para averiguar si depende de la alimentación o no, etc. Cada vez vemos un efecto terapéutico, un efecto de conversión que nos permite dar un paso adelante.

*“Las pasiones que se asocian a la política de hoy son pasiones muy antiguas, muy tristes, muy estrechas, inadaptadas a la cuestión ecológica”.*

P.: También hay toda una dimensión de trabajo sobre los afectos...

BL.: Sí, las pasiones que se asocian a la política de hoy son pasiones muy antiguas, muy tristes, muy estrechas, inadaptadas a la cuestión ecológica, que exige interesarse por muchas cosas un poco extrañas,



por los paisajes, por los ecosistemas... Así que también se trabaja mucho con métodos artísticos para reactivar capacidades básicas de expresión que han desaparecido por completo. El aislamiento de los individuos hoy en día es tal que ni siquiera pueden ser ciudadanos. Un ciudadano es alguien que ve a otros ciudadanos y trata con otros. Intentamos restaurar la capacidad de escuchar y la capacidad de moverse en el espacio. Son cosas absolutamente elementales, pero esenciales. El objetivo no es discutir el drama de la situación –no sé qué será de mi nieto de dos años– sino “encarnar” nuestras existencias. Los participantes deben decirse a sí mismos: ¿qué puedo hacer?

*“Un ciudadano es alguien que ve a otros ciudadanos y trata con otros. Intentamos restaurar la capacidad de escuchar y la capacidad de moverse en el espacio. Son cosas absolutamente elementales, pero esenciales”.*

**P: ¡Verdaderos ejercicios espirituales!**

BL.: Los talleres *Où atterrir?* (¿Dónde aterrizar?) o los talleres de los

Bernardinis son ejercicios, espirituales o ecológicos, de liberación: uno se exorciza del modernismo, de una cierta dominación. Son dispositivos escatológicos, porque ahí hay que decidir. Una vez más, el espacio prepara mejor la liberación que el tiempo. Ahora mismo, ¿qué estás haciendo? El problema es que todos estos ejercicios, que son ejercicios de “encarnación”, no siempre se consideran ejercicios espirituales. Esa es la dificultad. De ahí la crítica: ¿por qué el Papa se ocupa de estos asuntos que no son “religiosos”? Le preocupa el número de niños en la catequesis, ¡pero no la desaparición de los humedales! Que el tema de los humedales y el de los niños en la catequesis están atrapados en la misma cuestión espiritual, y que ésta entra poco a poco como la definición misma de lo que es ser cristiano, no es evidente. Sin embargo, ¡estos son los temas de la encarnación!

*“El problema es que todos estos ejercicios, que son ejercicios de “encarnación”, no siempre se consideran ejercicios espirituales. Esa es la dificultad. De ahí la crítica: ¿por qué el Papa se ocupa de estos asuntos que no son “religiosos”?”.*

**P.: ¿Qué lecciones ha aprendido de este encierro mundial debido a la pandemia?**

BL.: He publicado un libro para dar un aviso: cuando salgamos del confinamiento sanitario, entraremos en el confinamiento planetario. Hemos cambiado de lugar. No estamos en un espacio infinito, sino en una situación en la que el ser humano es ahora una poderosa fuerza geológica. No te imagines que cuando salgas del encierro estarás “desconfinado” de por vida. ¡Estás confinado de por vida! Es un poco angustiioso al principio, pero es una forma de decir: aquí es donde vives, aquí es donde los vivos siempre han vivido, aquí es donde los vivos vivirán siempre. No hay escapatoria.

El espacio, y ya no sólo el tiempo, se convierte en el horizonte apocalíptico. La decisión es ahora, precisamente porque no hay otro espacio en el que uno pueda imaginar proyectarse después, como si todos los actos de caridad que no se han hecho en el presente se hicieran en el futuro. No, es ahora, como en el Evangelio: es ahora. Es una idea muy simple, en la que de nuevo hay una especie de poder evocador o de posibilidad que ofrece el hecho de que tengamos unas ciencias de la tierra un tanto renovadas, que reabren y definen un espacio-tiempo y una cosmología, dentro de los

cuales se plantean de forma nueva todas las cuestiones de la predicación cristiana.

El tema del encierro es algo negativo, pero lo que interesa es lo terrestre, expresión que intento hacer común: somos seres terrestres, seres vivos mortales, y eso es lo que debemos tener en cuenta. La Tierra no interesa a los modernos, creyentes o indiferentes. Esta es también una de las razones por las que algunas personas tienen problemas con *Laudato si'*. ¿Por qué se interesa el Papa por estas cuestiones de los ecosistemas, etc.? En primer lugar, no es un tema religioso y, en segundo lugar, no es muy interesante, al menos no tanto como huir a Marte. De hecho, para interesarse por ella, hay que haber experimentado ya un cambio. Por eso son necesarios los ejercicios, porque de repente la gente cambia de perspectiva y dice: ‘¡Ah! ahí estoy yo’. Cuestiones medioambientales que parecen abstractas y abrumadoras, dada la inmensidad de los problemas, se convierten de repente en algo concreto: este es el mundo en el que están.

**P.: ¡Es extraño que tenga que insistir tanto en ser ‘materialista’!**

“El espacio, y ya no sólo el tiempo, se convierte en el horizonte apocalíptico”.

BL.: ¡Deberíamos haberlo sido durante el periodo moderno! Pero no fue así en realidad: desmaterializamos y pensamos en un mundo abstracto, que tiene muchas funciones útiles dentro de las redes científicas, pero que no es la Tierra. Con la nueva situación ecológica, descendemos de nuevo a la Tierra.

Y esto plantea la pregunta a los creyentes: ¿cuál es el impacto en la historia de la salvación? La cuestión de fondo es muy interesante: después de la Edad Media, después de la Edad Moderna, hay un nuevo período en el que la Iglesia puede establecerse en relaciones cívicas completamente renovadas con otros modos de existencia, y no tratar de instalarse en una moral, una política, una ciencia... En esto hay un bonito tema para la teología. No sé por qué, pero siento más que otros lo difícil, si no imposible, que es hablar de estos temas religiosos a mis allegados o a mis contemporáneos. ¿Qué puedo hacer para que esas palabras se escuchen? Al fin y al cabo, ya no se sabe si se trata de creer en una cosmología o de escuchar una palabra de conversión. Es cierto que la palabra de conversión actúa por sí misma: es como el agua, llega a todas partes, a todas las grietas, pero en cualquier caso la predicación debe ser comprensible. El papa Francisco abre una brecha con su texto.

*“Es cierto que la palabra de conversión actúa por sí misma: es como el agua, llega a todas partes, a todas las grietas, pero en cualquier caso la predicación debe ser comprensible”.*

**P: Lleva más de cincuenta años investigando: ¿qué significado tiene lo que ha vivido, si piensa en su trayectoria?**

BL.: Simplemente me he dado cuenta de una cosa: la verdad tiene diferentes modos, que los modernos han descubierto, y con los que no saben qué hacer. Mi descubrimiento filosófico es que he estado explorando estos diferentes modos de verdad durante 50 años, y de forma sistemática.

Hemos admitido, hemos aprendido, hemos comprendido el extraordinario poder de la verdad científica, la extraordinaria necesidad de la verdad política, el formidable poder de la ficción; y ahora, con la ecología, la formidable, esencial y sustancial existencia de la reproducción de los seres vivos. Una posibilidad antes cerrada se abre ahora para apoyar también la verdad religiosa.■

# El encuentro como dimensión de las culturas y el camino hacia la paz

Arturo Sosa, SJ

General de la Compañía de Jesús

DOI: 10.14422/ryf.vol286.i1459.y2022.001

Recibido: 7 de julio de 2022

Aceptado: 23 de julio de 2022

RESUMEN: La injusticia estructural que caracteriza las relaciones sociopolíticas actuales es una pesada herencia que la época histórica que acaba de terminar deja a la nueva que comienza. En efecto, en esta época cambiante asistimos a situaciones, como la pandemia del Covid-19, que al afectar a toda la humanidad revelan claramente el alcance y la profundidad de esta injusticia estructural. Las brechas sociales, la pobreza, la migración forzada y otras calamidades siguen creciendo. Parece imposible detener la degradación medioambiental causada por los fastuosos modelos de producción y estilos de vida que ha generado el capitalismo de consumo globalizado. Los conflictos armados continúan y aumentan, incluso en lugares donde parecía que se habían encontrado alternativas para resolver los conflictos. La política mundial ha demostrado ser inmadura, incapaz de gobernar el mundo en el interés común de la humanidad. Ante este panorama, necesitamos del encuentro intercultural como camino hacia la paz.

PALABRAS CLAVE: reconciliación; paz; justicia; intercultural.

## Encounter as a dimension of cultures and the road to peace

ABSTRACT: The structural injustice that characterizes current socio-political relations is a heavy legacy that the historical epoch that has just ended leaves to the new one that is beginning. Indeed, in this changing era we are witnessing situations, such as the Covid-19 pandemic, which, by affecting the whole of humanity, clearly reveal the scope and depth of this structural injustice. Social gaps, poverty, forced migration and other calamities continue to grow. It seems impossible to stop the environmental degradation caused by the lavish production models and lifestyles that globalized consumer capitalism has generated. Armed conflicts continue and increase, even in places

\* Este artículo fue publicado por primera vez en italiano en: *Civiltà Cattolica* 4128 (2022), 530-538.

where it seemed that alternatives to resolve conflicts had been found. World politics has proven to be immature, incapable of governing the world in the common interest of humanity. Against this backdrop, we need intercultural encounter as a path to peace.

KEYWORDS: reconciliation; peace; justice; intercultural.

## 1. **Culturas y multiculturalidad**

Hacer del “encuentro” la dimensión esencial y permanente de las culturas en las que nos movemos está en el centro de las reflexiones que quiero compartir en esta ocasión. Hemos recordado cómo la injusticia estructural genera situaciones de discordia o “desencuentro”. El reto de la misión que hemos recibido es dar pasos efectivos hacia la fraternidad y la paz. Desarrollar la dimensión del encuentro dentro de las culturas que dan sentido a nuestras vidas se convierte, por tanto, en un requisito indispensable para el progreso. El encuentro es esa dimensión de las culturas que sirve como herramienta para ayudar a superar la injusticia, transformar la sociedad y lograr la reconciliación con las personas, los pueblos y el entorno natural en el que se desarrolla la existencia.

Prefiero hablar de “culturas”, en plural, para destacar una de las mayores riquezas de la humanidad: la diversidad cultural. Ofrece una de las formas más maravillo-

sas de participar en la creación que nace en Dios y su Palabra. A través de sus culturas, los seres humanos son cocreadores. La diversidad cultural es para la humanidad lo que la biodiversidad es para la naturaleza; es, por tanto, un tesoro que hay que reconocer, defender, preservar y promover.

A través de sus culturas, las personas y los pueblos dan y encuentran sentido a sus vidas. La constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS) del Concilio Vaticano II ofrece una clara descripción de lo que se entiende por “cultura”<sup>1</sup>, reafir-

---

<sup>1</sup> “El término genérico ‘cultura’ pretende indicar todos aquellos medios por los que el hombre refina y desarrolla las múltiples capacidades de su alma y de su cuerpo; busca reducir el propio cosmos a su poder mediante el conocimiento y el trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en el conjunto de la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres y de las instituciones; finalmente, con el paso del tiempo, expresa, comunica y conserva en sus obras las grandes experiencias y aspiraciones espirituales, para que sirvan al progreso de muchos, más aún, de todo el género humano. Por

mando así la realidad y la importancia del pluralismo cultural en el pasado, el presente y el futuro de la humanidad.

La Buena Nueva de Jesucristo se presenta como una luz para todas las culturas humanas. Jesús nació, creció y vivió en una determinada cultura, pero su Evangelio trasciende todas las fronteras culturales. Él y sus discípulos entendieron, no sin dificultad<sup>2</sup>, que la palabra de Dios se dirige a todo ser humano y a toda cultura. El Evangelio puede encarnarse en cualquier cultura humana. Como la levadura penetra en la masa, el Evangelio se encarna en las culturas y las abre a la posibilidad de

---

consiguiente, la cultura tiene necesariamente un aspecto histórico y social, y el término 'cultura' adquiere a menudo un significado sociológico y etnológico. En este sentido, hablamos de la pluralidad de culturas. Porque de las diferentes formas de usar las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión y de formar las costumbres, de hacer leyes y crear instituciones jurídicas, de desarrollar las ciencias y las artes y de cultivar la belleza, se originan diferentes estilos de vida y escalas de valores. Así, a partir de las costumbres tradicionales se forma el patrimonio propio de cada grupo humano. Así también se forma el entorno históricamente definido en el que todo hombre, de cualquier raza y edad, encaja, y del que extrae los bienes que le permiten promover la civilización" (GS 53).

<sup>2</sup> Cf. At 10,1-11,18; 15,1-35.

un encuentro con Dios, con los demás y con la naturaleza. Todas las culturas necesitan este encuentro sanador para crecer en humanidad.

Las culturas son el fruto del ejercicio de la libertad humana. El ser humano establece libremente relaciones a través de las cuales busca dar sentido a la existencia, a su vida cotidiana personal y social. Las relaciones culturales surgen de la necesidad humana, en primer lugar, de dar un sentido compartido a la vida en común (ideales, valores, actitudes, etc.); en segundo lugar, de establecer formas de producir, distribuir y consumir los bienes materiales necesarios para la vida (relaciones económicas); y, en tercer lugar, de tomar decisiones sobre la orientación y el gobierno de la sociedad civil (relaciones políticas)<sup>3</sup>. Las religiones son una parte importante de las ideas, símbolos y significados que a través de la cultura se

---

<sup>3</sup> Al afirmar el carácter relacional de la cultura y reconocer la igualdad de las culturas –no hay culturas superiores e inferiores–, no pretendemos proponer un relativismo cultural que allane el camino al relativismo moral. No asumimos el falso principio de que todo es válido, lo que conduce a una tolerancia ingenua.

atribuyen a la vida de los grupos humanos<sup>4</sup>.

Por tanto, las relaciones humanas son históricas, dinámicas y en constante evolución. Las culturas están en flujo; no existen en sí mismas y, por tanto, no componen una especie de genética social que se transmita sin cambios de una generación a otra. La cultura es personal y compartida. Cada persona, única e irrepitible, asume una identidad a través de la cultura. Al mismo tiempo, la cultura confiere a los individuos una identidad socialmente compartida con otros seres humanos, cada uno de ellos a su vez único e irrepitible.

En el mundo actual, hay experiencias y espacios multiculturales que chocan con la tendencia a favorecer la homogeneidad cultural: esta última se promueve porque responde a la dinámica del mercado, que es la estructura dominante en las relaciones de producción y consumo. El multiculturalismo reconoce la diversidad cultural como riqueza humana, fomenta la coexistencia entre diferentes culturas y promueve su preservación. Es una experiencia compleja

---

<sup>4</sup> Para una interesante síntesis de los elementos de la cultura: Cf. L. T. STANISLAUS – M. UEFFING (eds.), *Interculturalidad. En la vida y en la misión*, Verbo Divino, Estella 2017, 18-22.

y fructífera de encuentros entre seres humanos culturalmente diversos. Al mismo tiempo, refleja la inevitable tensión entre las raíces locales de cada ser humano o grupo social y la visión universal, que genera la identidad global y la ciudadanía universal.

## **2. Encuentro con la humanidad a través de la interculturalidad**

La misión que hemos recibido, trabajar por la reconciliación de todas las cosas en Cristo<sup>5</sup>, nos impide estar satisfechos con el multiculturalismo. Nos enfrenta al reto de la interculturalidad, que lleva a un intercambio enriquecedor entre todos los pueblos y grupos sociales que se encuentran y comparten sus culturas. El aumento constante de los flujos migratorios en el mundo revela que existen profundas lesiones, pero también ofrece oportunidades para el intercambio cultural a gran escala. Podemos ver en esta realidad un importante signo de los tiempos, que nos llama a profundizar en la dimensión del encuentro. Este camino nos lleva a sentirnos miem-

---

<sup>5</sup> La Compañía de Jesús, en palabras de la XXXVI Congregación General (2016), está “en misión con Cristo Reconciliador” (Decreto 1, nn. 21-30).

bros de toda la humanidad, verdaderos ciudadanos del mundo.

La inculturación es la primera etapa de este viaje, y requiere un encuentro con la propia cultura que produzca una conciencia crítica. La segunda etapa es lo que hemos llamado “multiculturalismo”. Consiste en vivir un encuentro alegre con otros seres humanos y sus culturas y poder compartir felizmente una vida en paz con ellos. El interculturalismo es una etapa más, que requiere un encuentro más profundo y complejo. Implica relacionarse con otros seres humanos y sus culturas, compartir con ellos el valor de la propia cultura (examinada críticamente) y enriquecerse con las aportaciones de la diversidad cultural. El encuentro intercultural se convierte así en una fuerza motriz hacia la justicia social, la fraternidad y la paz.

Si lo que hemos llamado “multiculturalismo” reconoce la densa existencia de culturas a lo largo de la historia de la humanidad y en el contexto geográfico en el que han vivido los pueblos, y fomenta la convivencia pacífica entre ellas, el encuentro intercultural va más allá de esta dimensión: busca tender puentes y promover un intercambio fluido entre todas las culturas en un proceso complejo que implica la confirmación y el enriquecimiento de la propia identi-

dad, a la vez que enriquece la de los demás. El riesgo de provocar un conflicto está siempre implícito en el encuentro.

La interculturalidad no es un mero “encuentro entre culturas” que evite la necesidad de adquirir una visión crítica de la propia cultura, ni permite contentarse con el mero respeto a la diversidad cultural, como si de alguna manera fuera posible producir un ámbito o espacio metacultural o supracultural. Se fomentan los encuentros entre personas de diferentes culturas como medio de enriquecimiento mutuo. La interculturalidad enriquece a quienes participan en el proceso, y es posible porque todas las culturas poseen la dimensión del encuentro.

El encuentro intercultural es un “intercambio mutuo entre culturas que conduce a la transformación y el enriquecimiento de todos los implicados”<sup>6</sup>. Es, por tanto, un encuentro participativo e interactivo con el contexto histórico, social, económico y político en el que se desarrolla. A través del encuentro intercultural, las culturas se desarrollan más dinámicamente, conciben cambios internos que

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, 23.



las llevan a crecer en la dimensión universal de la humanidad.

### 3. Reunión al partir el pan

En *Fratelli tutti* (FT), el papa Francisco utiliza el encuentro del samaritano con el herido abandonado en el camino para mostrar cómo se crea la fraternidad. El samaritano no está atrapado en una forma de vivir su cultura que le impide ir al encuentro de la persona que necesita su ayuda. Por el contrario, la dimensión del encuentro le abre los ojos a las necesidades humanas sin distinción. La dimensión cultural del encuentro permite atender a las personas, los pueblos y las culturas heridas; permite abrazarlas y ofrecer todos los medios para curar las heridas, tender puentes y fomentar la fraternidad.

Otra escena del Evangelio de Lucas puede ayudarnos a entender el encuentro como una dimensión de nuestras culturas humanas en busca de un mundo justo y fraterno. La historia es bien conocida: aquellos dos discípulos, habiendo vivido la crucifixión de Jesús como un fracaso, se sienten decepcionados y quieren volver a Emaús y a su vida anterior. El Maestro en el que habían depositado todas sus esperanzas mesiánicas ha sido condenado a muerte. El escándalo

de la cruz provoca en ellos un desencuentro. Mientras caminan y se lamentan de su desilusión, Jesús, el resucitado crucificado, sale a su encuentro. Entabla con ellos una conversación que les lleva a invitarle a compartir una comida en la que le reconocen al partir el pan. Con gran prisa, vuelven a reunirse con sus compañeros que se quedaron en Jerusalén.

Cuando los llamados “discípulos de Emaús” habían seguido a Jesús de Nazaret, todavía estaban atrapados en las rígidas perspectivas de su cultura. Al no haber alcanzado una visión crítica, no pudieron encontrar verdaderamente al Maestro, cuyo mensaje no tenía cabida en las categorías culturales que hasta entonces habían dado sentido a sus vidas. Esas categorías interpretaron el arresto, la pasión y la muerte de Jesús como un fracaso total con respecto a la misión de liberar a Israel. En consecuencia, incapaces de comprender, volvían a la vida que siempre habían llevado.

Jesús toma la iniciativa. Al principio camina junto a los discípulos desilusionados. Durante un buen rato los acompaña y escucha atentamente su historia. Intenta tender puentes con los discípulos y comprender las categorías culturales a través de las cuales interpretan lo sucedido. Esta es la dinámica de la

inculturación que mencioné anteriormente. Jesús crea las condiciones que enriquecerán la visión y la sensibilidad de los discípulos. Utilizando su propio lenguaje y categorías culturales, propone una forma diferente de entender lo que ha sucedido. Lo hace compartiendo su propia experiencia de los hechos, utilizando categorías culturales originales que arrojan nueva luz sobre la experiencia de los dos discípulos.

En este punto se produce lo que hemos llamado un “encuentro intercultural”. Al no detenerse en un discurso racional redactado con palabras comprensibles, Jesús provocó un encuentro personal. Por eso los discípulos le instan a quedarse con ellos: se sienten enriquecidos por esta experiencia y quieren que comparta su casa y su mesa. Finalmente, cruzan el “puente” que Jesús ha construido y se abren al encuentro: “Lo reconocen al partir el pan”. El encuentro intercultural produjo una profunda comunión en aquellos seres humanos cuya comprensión de la realidad estaba previamente limitada por categorías culturales que aún no habían incorporado la dimensión del encuentro.

La comunión intercultural hace que el encuentro sea contagioso. Los discípulos no pueden quedarse tranquilos en casa, solos

alrededor de una mesa. Deben salir al encuentro de los demás y compartir la nueva luz que han recibido de su encuentro con Jesús. El camino de Emaús es una calle de doble sentido: de ida y vuelta, a través del puente construido sobre los cimientos de la dimensión enriquecedora y transformadora del encuentro intercultural.

#### 4. “Dirige nuestros pasos por el camino de la paz” (Lc 1,79b)

El deseo de paz ha estado presente en las culturas humanas a lo largo de una larga historia llena de violencia y guerras. Ahora, en medio de una “tercera guerra mundial en pedazos”, como la describe el Papa Francisco, anhelamos una paz duradera que vaya más allá del silencio de las armas. La paz se basa en la justicia social.

Mientras no se transforme la estructura socioeconómica que genera la pobreza y sostiene las escandalosas diferencias entre unos pueblos y otros, entre los pocos muy ricos y las mayorías pobres, y mientras no desaparezcan las justificaciones religiosas fundamentalistas y las ideologías humeanes, no se acabará la violencia, ni disminuirá el flujo de migraciones forzadas y el tráfico de personas. Tampoco cesarán las agresiones

contra el entorno natural, aunque amenacen la vida en el planeta Tierra.

La presencia permanente del Señor en la historia pretende guiar los pasos de la humanidad en el camino de la paz a través de encuentros humanos que acogen con alegría la diversidad, aprecian la libertad, fomentan el diálogo y construyen la fraternidad<sup>7</sup>.

La paz requiere caminar juntos por el complejo camino de la reconciliación que lleva del trágico desencuentro y de las relaciones humanas rotas a un auténtico encuentro fraterno. La paz requiere caminar juntos en la misma dirección, crear las condiciones para el diálogo. Implica el acompañamiento de procesos personales y grupales que son, por naturaleza, complejos y asincrónicos: es decir, avanzan a ritmos diferentes y sólo pueden ser armonizados por la presencia paciente e incondicional de quienes los acompañan.

El encuentro intercultural es posible cuando hay una colaboración entre muchas personas, no sólo de

diferentes culturas, sino también de características y capacidades diferentes y complementarias. La colaboración implica compartir la responsabilidad del proceso y es, por tanto, una condición indispensable para el encuentro intercultural.

Participar en el encuentro intercultural significa aumentar y agudizar la capacidad de diálogo, una dimensión clave del proceso. El diálogo debe ser intercultural y al mismo tiempo intracultural, como hemos tratado de explicar más arriba. Las resistencias y los obstáculos están claros para todos.

Los encuentros interculturales se producen en el ámbito de la política, es decir, en aquellas relaciones sociales a través de las cuales los grupos humanos definen su razón de ser, sus objetivos y los medios que utilizan para alcanzarlos<sup>8</sup>. En los últimos meses, los medios de comunicación han repetido sin cesar la falsa afirmación de que la guerra es “política por otros medios”. No lo es. Más bien, la guerra sustituye la política por la violencia y la fuerza de las armas. La guerra es la discontinuidad de la

---

<sup>7</sup> Durante el largo viaje hacia la libertad a través del desierto, los israelitas colocaron la “tienda del encuentro” en el límite de sus campamentos, donde Moisés hablaba “cara a cara” con el Señor, y cualquiera que deseara consultar al Señor iba allí (cf. Es 33,7-11).

---

<sup>8</sup> “La mejor política” es la expresión que utiliza el papa Francisco en el capítulo dedicado a este tema en FT.

política; es más, es una renuncia a la política, que nos lleva en dirección contraria a la meta de la paz<sup>9</sup>.

Los encuentros interculturales se producen en medio de conflictos de todo tipo. Es imposible imaginar procesos políticos intraculturales o interculturales sin conflicto. El camino hacia la justicia y la paz, a través del encuentro intercultural, es un complejo proceso de reconciliación entre los seres

humanos, y su cúlmen es el perdón, sin el cual la paz carece de fundamentos sólidos<sup>10</sup>. La reconciliación que conduce a la justicia social incluye el restablecimiento de una relación armoniosa con la naturaleza y todo el entorno en el que se desarrolla la vida.

La verdadera paz es la reconciliación de todas las cosas en Cristo<sup>11</sup>, el objetivo final de los encuentros interculturales. ■

---

<sup>9</sup> Cf. FT 255-263.

<sup>10</sup> Cf. FT 236-245.

<sup>11</sup> Cf. Col 1,20; 2 Cor 5,18; Rm 5,10.

# El paradigma *recovery*

Los trabajos sociales de la libertad

Fernando Vidal Fernández

La transformación de los estados de bienestar en sociedades de los cuidados está originando un cambio de las políticas y procesos de inclusión social para introducir nuevos fundamentos. Es tal la profundidad del cambio que requieren nuevos paradigmas para los trabajos sociales que buscan el cuidado, la reconciliación y la cooperación social. Uno de esos paradigmas procede del mundo anglosajón y lleva el nombre de *Recovery*, Recuperación.

Este libro cuenta los orígenes y formación de *Recovery*, examina sus fundamentos y principios operativos, y presenta varios métodos inspirados en dicho paradigma como son *Housing First*, *Tidal* o *WRAP*, junto con otros que convergen con los mismos principios desde otros movimientos, como es el programa *Primera Experiencia Profesional* o el método *Serra-Schönthal*.



---

## El paradigma *recovery*

Los trabajos sociales de la libertad

Fernando Vidal Fernández

ISBN: 978-84-8468-901-0

Universidad Pontificia Comillas

2022

---



**SERVICIO DE PUBLICACIONES**

[edit@comillas.edu](mailto:edit@comillas.edu)

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

# Apologética y teología a través de la belleza

Marta Medina Balguerías

Profesora de Teología (Universidad Pontificia Comillas)

E-mail: mmedina@comillas.edu

DOI: 10.14422/ryf.vol286.i1459.y2022.002

Recibido: 3 de julio de 2022

Aceptado: 17 de agosto de 2022

**RESUMEN:** Retomando la intuición de Henri de Lubac en su conferencia “Apologética y teología”, este artículo plantea proponer y defender la fe hoy a través de una profundización teológica y espiritual en la que fe, vida, racionalidad y mística vayan de la mano. También se presenta la belleza como la clave espiritual más fructífera para hablar de Dios hoy, partiendo de la diversidad que hay en la manera de entenderla y acercarse a ella y ofreciendo un criterio hermenéutico (el amor) para establecer una jerarquía entre las distintas formas de belleza. Finalmente se propone utilizar la vía de la belleza como camino de conversión que ofrecer proféticamente a la sociedad actual.

**PALABRAS CLAVE:** belleza; apologética; teología; mística; conversión.

## Apologetics and theology through beauty

**ABSTRACT:** Returning to the intuition of Henri de Lubac in his lecture “Apologetics and theology”, this article suggests proposing and defending faith today through a theological and spiritual deepening in which faith, life, rationality, and mysticism go hand in hand. Beauty is also presented as the most fruitful spiritual key to talk about God today, departing from the diversity that exists in the way of understanding and approaching it and offering a hermeneutic criterion (love) to establish a hierarchy among the different forms of beauty. Finally, to use the path of beauty as a path of conversion is proposed as a prophetic offer to today’s society.

**KEYWORDS:** beauty; apologetics; theology; mysticism; conversion.

### 1. Necesidad de una apologética teológica

En el año 1929 Henri de Lubac pronunció una conferencia inaugural como profesor de teología en Lyon que tituló “Apologétique et théologie” (“Apologética y teología”)<sup>1</sup>. En ella, el jesuita francés reivindicaba que la apologética y la teología estuvieran “íntimamente unidas y compenetrándose sin confundirse”<sup>2</sup>. No puede haber apologética o defensa del cristianismo que no profundice en las cuestiones-frontera, porque lo que conquista la inteligencia, según De Lubac, es una doctrina. Se trata de ahondar teológicamente en la inteligencia de la fe para poder dar razón de ella ante quienes presentan objeciones de diverso tipo. “Se trata, ante todo, de ‘comprender’ la doctrina en sí misma, para hacerla ver en su unidad, su armonía, su belleza”<sup>3</sup>. En síntesis: hay que apropiarse de verdad la fe intelectual y espiritualmente para poder defenderla. De lo contrario, no se estaría ofreciendo algo potente, algo ‘con sustancia’, sino cayendo en fórmulas estereotipadas o discusiones superficiales.

---

<sup>1</sup> H. DE LUBAC, “Apologétique et théologie”, en ID., *Théologies d’occasion*, Desclée de Brouwer, París 1984, 97-111.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 102, mi traducción.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 105, mi traducción.

Al mismo tiempo, la apologética puede ayudar a la propia teología a darse cuenta de su dimensión dinámica. Y es que, “[s]i bien el Dogma es inmutable en su esencia, la teología nunca es cosa hecha”<sup>4</sup>. Para el teólogo francés el dogma es tan rico y profundo que la teología nunca puede agotarlo. Eso no significa que el quehacer teológico sea estéril, todo lo contrario: la teología se acerca sin cesar a su objeto, que es el Dios uno y trino, pero nunca puede apresararlo del todo, porque es Misterio. Esto la impulsa a seguir siempre buscando, la invita a no idolatrar ninguna realidad de este mundo (incluidas nuestras propias ideas) y la libera para poder ser siempre creativa, al tiempo que se mantiene fiel a la fe recibida. Tener que dar razón del dogma ante los contemporáneos obliga al teólogo a reapropiarse las verdades de fe y a ejercitar esa fidelidad creativa que mencionábamos.

Así, apologética y teología se retroalimentan y están llamadas a unirse, pero sin confundirse. Me parece que hoy tenemos necesidad de recuperar esta intuición lubaciana y ponerla en acto en nuestra labor teológica. Estamos en un momento en el que la racional-

---

<sup>4</sup> H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 2019, 269.

dad está “de capa caída”, cediendo cada vez más espacio al emotivismo y al interés y quedándose muchas veces reclusa al ámbito científico-técnico. No obstante, no podemos defender la fe capitulando la razón, porque el cristianismo es la religión del *Logos*, del Dios encarnado autocomunicándose al ser humano<sup>5</sup>. ¿Cómo responder a este reto? En este artículo comparto algunas intuiciones sobre el talante teológico que a mi juicio puede enfrentar más satisfactoriamente el desafío.

### 2. Teología mística

Dijo san Ignacio de Loyola en la “Contemplación para alcanzar amor” que “el amor se debe poner más en las obras que en las palabras”<sup>6</sup>. Y la teología, entendida como vocación eclesial, es o debería ser una forma de amor a la Iglesia y al mundo. Por eso, una reflexión teológica que sea creíble hoy debe hacerse desde una vida enraizada en el evangelio, es decir, buscando sinceramente responder a Dios y

anunciarlo con toda nuestra persona, y no solo –ni primeramente, quizá– desde el ejercicio conceptual –siendo este irrenunciable–.

Actualmente, además, se es muy crítico con la falta de coherencia y no se escucha un mensaje que no sea vivido por la persona que lo anuncia (lo que no deja de resultar paradójico, dado lo extendida socialmente que está la incoherencia). Pero no es este el motivo fundamental para que la teología no esté separada de la vida y, yendo más allá, de la santidad<sup>7</sup>. Los grandes teólogos de todos los tiempos siempre han tenido la humildad de reconocer que cualquier cosa que pudieran decir es solo un balbuceo ante el Misterio inabarcable que es Dios. El objetivo de su teología no era ni pretender dominar ese Misterio, ni elaborar un perfecto “castillo conceptual” sobre las verdades de fe, sino buscar la unión con Dios, el objeto del saber teológico<sup>8</sup>. Como dice Vladimir

<sup>5</sup> “Autocomunicación de Dios significa [...] que lo comunicado es realmente Dios en su propio ser”: K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 2007, 149.

<sup>6</sup> IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, 230.

<sup>7</sup> A este respecto, es conocido el texto de H. U. VON BALTHASAR, “Teología y santidad”, en ID., *Ensayos teológicos I. Verbum Caro*, Encuentro-Cristiandad, Madrid 2001, 195-223; también su maestro, Henri de Lubac, mencionaba constantemente esta cuestión. Véase, por ejemplo, “Testimonio”, un texto que no tiene desperdicio, en H. DE LUBAC, *Paradojas* seguido de *Nuevas paradojas*, PPC, Madrid 1997, 17-22.

<sup>8</sup> Como decía De Lubac, el buen teó-



Lossky, “la teoría cristiana tendrá un sentido eminentemente práctico, y ello con tanto mayor motivo cuanto que es más mística y apunta más directamente al supremo fin de la unión con Dios”<sup>9</sup>.

Ser teólogo es, por tanto, intentar dar razón de la fe que se vive, una fe que transforma la propia vida y que, como consecuencia de ello, transforma también la manera de pensar. Esa transformación o conversión es entendida en el cristianismo como divinización. Si el Dios cristiano es Amor, la divinización del creyente se manifiesta en su participación en el amor divino, es decir, en su capacidad de amar. Solo se puede entender el amor amando, como solo se puede conocer a Dios en relación con él. Este es el motivo por el que los teólogos –como, por otra parte, todos los creyentes– están llamados a la santidad. Para decir algo adecuado sobre Dios hay que amarlo y dejarse hacer por él, brevemente: hay que tener una relación mística con él<sup>10</sup>. Los Padres de la Iglesia

---

logo tiene como objeto a Dios, mientras que el mal teólogo tiene como objeto la propia teología. Cf. H. DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos*, Encuentro, Madrid 2000, 328.

<sup>9</sup> V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona 2009, 9.

<sup>10</sup> Cf. H. DE LUBAC, “Mystique et mystère”, en *Théologies d’occasion*, 37-76.

son nuestros maestros perennes en esta práctica de la teología que parte de la experiencia mística y se encamina a ella.

Recapitulando, la teología que mejor puede anunciar a Dios hoy debe ser fiel a la fe recibida (la doctrina religiosa o *fides quae*), surgir de una relación íntima con Dios (*fides qua*) y ser por ello viva y creativa. Cualquier teología que se decante por uno solo de estos polos pervierte el mensaje cristiano, ya que se necesitan mutuamente<sup>11</sup>. La teología convence (apologética) cuando explicita racionalmente (teología) una realidad que el creyente vive (mística) y no que cree de manera abstracta. Cuando esto es así, estamos ante la belleza de la revelación hecha vida, que atrae a quien se encuentra con ella.

En suma, la apologética hoy –y siempre– necesita del testimonio.

---

<sup>11</sup> Contra lo que se piensa a veces, el dogma no coarta, sino que posibilita la creatividad teológica al apuntar a un Misterio infinito y, por tanto, inagotable, mientras que por su parte la experiencia personal permite captar realmente lo que la doctrina significa. No podemos entrar aquí en un desarrollo mayor de estas cuestiones; para una reflexión más profunda sobre ello: Cf. S. SUEIRO, CMF, “Objetividad de la revelación y subjetividad de la experiencia religiosa”, *Estudios Eclesiásticos*, 97/381-382 (2022), 521-553.

En este sentido recuerda el papa Francisco:

“La fuerza del testimonio de los santos está en vivir las bienaventuranzas y el protocolo del juicio final. Son pocas palabras, sencillas, pero prácticas y válidas para todos, porque el cristianismo es principalmente para ser practicado, y si es también objeto de reflexión, eso solo es válido cuando nos ayuda a vivir el Evangelio en la vida cotidiana”<sup>12</sup>.

### 3. Hacer teología desde el horizonte de la belleza

“El hombre no existe más que en el diálogo con su prójimo. El niño es evocado a la conciencia de sí mismo por el amor, por la sonrisa de su madre. El horizonte del Ser infinito se abre para él en este encuentro revelándole cuatro cosas: 1) que él es *uno* en el amor con su madre al tiempo que no es su madre; 2) que este amor es *bueno* y, por tanto, todo el Ser es bueno; 3) que este amor es *verdadero* y, por consiguiente, el Ser es verdadero; 4) que este amor provoca alegría y gozo, y por tanto todo Ser es *bello*”<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> PAPA FRANCISCO, Exhortación apostólica *Gaudete et exsultate* sobre el llamado a la santidad en el mundo actual, 109.

<sup>13</sup> H. U. VON BALTHASAR, “Intento de resumir mi pensamiento”, en *Communio. Revista Católica Internacional*, IV (1988), 284-288 (286); cursivas del autor.

De aquí parte el proyecto teológico de Hans Urs von Balthasar. Si, con la teología católica, reconocemos que hay una analogía entre el creador y la criatura, podemos aplicarla a los trascendentales del Ser. Balthasar lo hace “a partir de una analogía no ya de un Ser abstracto, sino del Ser tal como se encuentra concretamente en sus atributos (no categoriales, sino trascendentales)”<sup>14</sup>. Dicho de otro modo, el ser humano se encuentra con la unidad, la bondad, la verdad y la belleza porque está hecho a imagen y semejanza de un Dios que se nos ha revelado como Amor y, por tanto, como Unidad, Bondad, Verdad y Belleza. De ahí que, para Balthasar, el dogma de la Trinidad y el de la Encarnación sean la única respuesta posible a los interrogantes filosóficos de la humanidad<sup>15</sup>.

Para el tema que nos ocupa, resulta interesante constatar que Balthasar comience su gran trilogía teológica por la dimensión estética, es decir, por el trascendental de la belleza. Como él mismo señala, “Dios aparece”<sup>16</sup>, y hay que distinguir su

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> En esto coincide, desde un planteamiento distinto, pero en sintonía con Balthasar en muchos puntos, el teólogo ortodoxo ruso Pável Florenski. Cf. P. FLORENSKI, *La columna y el fundamento de la Verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*, Sígueme, Salamanca 2010.

<sup>16</sup> BALTHASAR, “Intento de resumir mi

aparición de los demás fenómenos del mundo. Después de estudiar cómo es esa aparición de Dios en la revelación en su obra *Gloria. Una estética teológica*<sup>17</sup>, el teólogo suizo aborda el siguiente trascendental, la bondad, en la *Teodramática*<sup>18</sup>: Dios se muestra como bueno ante el ser humano, que tiene la libertad de decirle que no, de ahí la dimensión dramática. Finalmente escribe la *Teológica*<sup>19</sup>, es decir, la lógica que se desprende de la revelación de Dios o, por seguir con los trascendentales, la verdad tal y como Dios nos la ha mostrado.

Decíamos que es sugerente esta elección de la belleza como punto de partida porque responde a una dimensión antropológica fundamental del ser humano y porque, además, hoy es el mejor modo de llegar a las personas de una sociedad cada vez menos interesada en la búsqueda sincera de la verdad (a todos los niveles) y en la respuesta responsable a los requerimientos del bien fuera de las ideologías y los extremismos. La belleza es algo que, con mayor o menor profundidad, casi todo el

mundo busca o al menos aprecia. Por otra parte, lo estético tiene una dimensión privilegiada para acceder al centro de nuestro ser porque conmueve y conecta con el mundo personal, emocional y espiritual de cada uno.

Tomando como ejemplo la teología de Balthasar, vemos cómo la apologética y la teología tienen aquí una oportunidad para ir de la mano: al mostrar cómo Dios se dice a nosotros (teología) partiendo de su manifestación gloriosa (belleza) estamos ofreciendo la fe de un modo más sugerente y atractivo para el mundo hoy (apologética). Como veremos más adelante, esto no significa dejar de lado los otros trascendentales del ser (la bondad, la verdad y la unidad) sino acceder a ellos a través de la puerta de entrada que es la belleza.

Como Balthasar hiciera en su momento, nos toca emprender hoy esta tarea teniendo en cuenta no solo cómo Dios se nos ha revelado sino también cuál es el humus cultural en el que hacer este anuncio.

#### 4. La belleza cristiana ante el relativismo estético

Optar por la belleza como vía para la apologética y la teología requiere hacer un discernimiento sobre ella. El relativismo cultural en el

---

pensamiento", 287.

<sup>17</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, Encuentro, Madrid 1992.

<sup>18</sup> Cf. ID., *Teodramática*, Encuentro, Madrid 1997.

<sup>19</sup> Cf. ID., *Teológica*, Encuentro, Madrid 1997.

que vivimos afecta también a los cánones estéticos y hoy es frecuente encontrarse con una concepción totalmente subjetiva de la belleza. Por ello cabe preguntarse si es realmente posible partir de esta realidad como puerta de acceso al misterio de la fe.

Para responder adecuadamente a esta inquietud hay que empezar por clarificar los términos en los que estamos hablando. Entiendo por 'belleza' "[l]a capacidad que tiene un bien de atraernos y producirnos deleite o disfrute"<sup>20</sup> o, "dicho de forma más sencilla, lo que nos atrae y gusta de las cosas buenas"<sup>21</sup>. Esta definición nos permite incluir todas las formas de belleza posibles y sus valoraciones subjetivas al tiempo que ofrece un criterio de discernimiento de esta diversidad, que es la referencia de la belleza al bien.

Así, el hecho de reconocer como legítimamente diversas las manifestaciones y las percepciones de la belleza no supondría capitular ante el relativismo, porque se introduce la importante cuestión

de la jerarquía de bellezas. Si la belleza depende del bien, puesto que es la atracción y el deleite que este nos produce, entonces a mayor bien tendremos una belleza de mayor importancia.

El diálogo cultural no se basaría, por tanto, en definir qué es belleza y qué no lo es, excluyendo, si así fuera, a quien no entrara en nuestros cánones. Se trataría, más bien, de invitar a nuestros interlocutores a discernir cuáles son los mayores bienes y derivar de ahí la importancia que tiene cada tipo de belleza. De esta manera, la teología acogería la concepción habitual de la belleza, que normalmente es más superficial y limitada a lo físico, para interrogarla e intentar elevarla a una concepción más profunda y rica para la vida. No se trata de negar la sensibilidad de cada cual, sino de acompañarla para conducirla más allá.

Esto supondría comprender que hay distintos tipos de bienes y establecer una jerarquía entre ellos, un discernimiento al que muchos no estarán dispuestos, pero que no deja de ser enriquecedor para toda persona que quiera vivir con seriedad su vida y plantearse el por qué de sus opciones últimas.

Pongamos un ejemplo para ilustrarlo mejor. La belleza de nuestro aspecto físico –una de las más

<sup>20</sup> M. MEDINA BALGUERÍAS, *Seducidos y transformados. La belleza como camino de conversión*, Paulinas, Madrid 2020, 18; cursivas en el original. En esta obra puede encontrarse un desarrollo mayor de las ideas que aquí presento sintéticamente, así como una justificación de la definición adoptada.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 19; cursivas en el original.

cotizadas hoy, sino la que más— es la atracción de un bien que es nuestro cuerpo, y como tal no es mala. Ahora bien, reducir nuestra belleza personal a la apariencia física es recortar la concepción de belleza —y consiguientemente de persona—. Si entendemos que la persona también tiene una dimensión moral y vemos sus buenas acciones como un bien moral, entonces podemos reconocer que surge una atracción hacia ese bien moral que percibimos en ella. Sin que la segunda belleza (moral) excluya la primera (física), en la jerarquía de bellezas (que surge de la jerarquía de bienes) está por encima y debe recibir una valoración acorde.

Para establecer una jerarquía de bienes y bellezas hace falta un criterio. En el debate sobre cuál debe ser ese criterio, el cristianismo lo tiene claro: el amor que Dios nos ha revelado en Cristo.

“¿Qué significa que Dios sea la Belleza con mayúscula? Que la Belleza absoluta es la Belleza del amor, porque ‘Dios es amor’ (1Jn 4,8). Este es el criterio cristiano para la jerarquía de bellezas: la belleza del amor es la más valiosa, la más pura, la absoluta. Y todas las demás serán tanto más valiosas cuanto más cerca estén del amor.

Por eso la belleza de una persona, capaz de amar y de recibir amor,

es mayor que la de un objeto. Y por eso la belleza de una acción buena, que trasluce amor, es mayor que la de una acción movida por la eficacia, el interés propio o cualquier otra motivación que no sea el amor. También por eso la naturaleza es bella, porque refleja el amor con el que Dios ha creado el mundo”<sup>22</sup>.

## 5. La belleza como camino de conversión

El dinamismo que apuntábamos en el apartado anterior no es, en primer lugar, una discusión intelectual, aunque sería rico incentivarla culturalmente. Es, ante todo, una cuestión espiritual. Según la concepción cristiana, el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y es por ello capaz de él. Esto significa que el deseo que lo constituye solo puede saciarse plenamente con el Amor divino<sup>23</sup>. De ahí que, aunque sea verdad que hay muchas cosas diferentes que nos pueden atraer y deleitar, solo Dios responde plenamente a ese anhelo antropológico.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 33-34.

<sup>23</sup> Para una reflexión sobre el deseo humano en relación con la fe cf. M. MEDINA BALGUERÍAS, *Atraídos por lo humilde*, PPC, Madrid 2019, 13-21.

A través de la vía de la belleza, la teología cristiana puede atraer a las personas hacia la fuente que colma su deseo de belleza y, en suma, su deseo de una vida plena y realizada. Se trata de un proceso gradual de conversión para pasar de la belleza superficial a la belleza profunda que conmueve el corazón ante el amor. En este proceso se aprovecharía la sensibilidad estética contemporánea como punto de partida, pero sin caer en una frivolidad de la belleza.

Toda conversión surge de una conmoción de las entrañas ante algo o alguien que toca lo más profundo de la vida y la atrae hacia sí. Por este motivo es más fructífero procurar transparentar la belleza de Dios para atraer hacia él que pretender imponer creencias o normas morales. Presentar el cristianismo como algo atractivo y amable es el primer paso para que la apologética se abra paso entre la indiferencia religiosa, el relativismo y el pluralismo. Como dijimos anteriormente, esto solo es posible desde una teología mística y, añadimos, mistagógica, que eduque y acompañe en la experiencia de Dios. Esto no significa que la teología se convierta en emotivismo; hay una “belleza del concepto” en la doctrina cristiana que hay que saber buscar y poner de relieve.

No obstante, el quehacer teológico y apologético no se puede quedar

ahí. El cristiano debe ser una voz profética que, además de anunciar, denuncie. En este caso, se trataría de ser críticos con la banalización de la belleza, sobre todo cuando esta implica una cerrazón a su dimensión espiritual, que es la más importante. También supondría hacer ver su conexión con la verdad, el bien y la unidad:

“Absolutizar la verdad sin belleza ni bien nos puede llevar fácilmente al fundamentalismo. Absolutizar el bien sin belleza puede derivar —y muchas veces ha derivado— en un fariseísmo en la vivencia de la fe. Absolutizar la belleza sin bien ni verdad llevaría a un sentimentalismo vacío e incluso egoísta. Las características de la realidad —que son ante todo características del Dios que la ha creado— se necesitan unas a otras. Y todas claman por la unidad, que es la meta de la vida espiritual a la que la conversión aspira”<sup>24</sup>.

La tradición oriental siempre ha tenido una sensibilidad mayor para entender y presentar la fe desde la belleza, sin por ello dejar de lado los demás trascendentales del ser. Señala el teólogo ruso Pável Florenski que “[l]a verdad manifestada es el amor. El amor realizado

---

<sup>24</sup> MEDINA BALGUERÍAS, *Seducidos y transformados*, 107-108.

es la belleza"<sup>25</sup>. Para este autor, la Verdad, el Bien y la Belleza son en realidad el mismo principio porque hacen referencia a la misma vida espiritual, que es la vida de la Tri-Unidad divina. Conocer la verdad es, entonces, participar de la vida de Dios, que es esencialmente amor. Como propusimos antes, el amor es el criterio clave para valorar la belleza. En esta línea Florenski apunta que "el amor como objeto de contemplación es belleza"<sup>26</sup>.

Esta manera de aproximarse a la teología supone mirar la creación desde la mirada de Dios, desde la belleza que la caracteriza a sus ojos. Es también un dinamismo escatológico que permite participar ya, pero aún no del todo, de la belleza divina, cuyo esplendor disfrutaremos plenamente en el fin de los tiempos. Dice bellamente Gregorio de Nisa:

"Este sentimiento me parece propio de un alma poseída por la pasión del amor hacia la Belleza esencial: la esperanza no cesa de atraer desde la belleza que se ha visto hacia la que está más allá, encendiendo siempre en lo que ya se ha conseguido el deseo hacia lo que aún está por conseguir. De donde se sigue que el amante apasionado de la Belleza, recibiendo siempre las cosas visibles como

imagen de lo que desea, anhela saciarse con el modelo originario de esa imagen. Y esto es lo que quiere la súplica audaz y que sobrepasa el límite del deseo: gozar de la belleza, no a través de espejos y reflejos, sino cara a cara"<sup>27</sup>.

Esta experiencia puede vivirse ya en nuestra realidad terrena a través de una vida de santidad, que Florenski identifica con la ascesis:

"Así, la finalidad a la que tiende el asceta es la de llegar a percibir la creación entera en la belleza en que fue primordialmente creada, su victoriosa hermosura. El Espíritu Santo se revela en la capacidad de contemplar la belleza de la criatura. Ver siempre y en todo la belleza: esto significaría haber 'resucitado ya antes de la resurrección general', significa anticipar la última Revelación, la del Paráclito"<sup>28</sup>.

Quizá no haya manera más bella de caracterizar la teología (y, con ella, la apologética) que como aquel saber que muestra "siempre y en todo la belleza", reflejo de la Belleza que todos los seres humanos anhelamos y que, por y para nosotros, se nos ha entregado sin reservas. ■

---

<sup>25</sup> FLORENSKI, *La columna y el fundamento de la Verdad*, 95.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>27</sup> GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés II*, 231-232.

<sup>28</sup> FLORENSKI, *La columna y el fundamento de la Verdad*, 285.

# Pedro Casaldáliga: la profecía de un pastor profeta

Bruno Franguelli, SJ\*

Misionero jesuita

DOI: 10.14422/ryf.vol286.i1459.y2022.003

Recibido: 1 de junio de 2022  
Aceptado: 17 de julio de 2022

RESUMEN: El 8 de agosto de 2020, el obispo de los olvidados, el misionero catalán de Brasil, Pedro Casaldáliga, se despidió a los 92 años de una vida totalmente consagrada a la pastoral profética y a la defensa incansable de los oprimidos. Dejó un legado de palabras, gestos y un compromiso radical con la vida de los últimos. Lejos de cualquier privilegio que le ofreciera su posición eclesiástica, abrazó con vida y palabra lo que el Espíritu sugirió a la Iglesia latinoamericana a través del documento de Medellín: la opción preferencial por los pobres.

PALABRAS CLAVE: Brasil; episcopado; justicia social; misioneros; Latinoamérica.

## Pedro Casaldáliga: the prophecy of a prophet shepherd

ABSTRACT: On August 8, 2020, the Catalan missionary in Brazil, Pedro Casaldáliga, passed away at the age of 92. The bishop of the forgotten consecrated his life totally to prophetic pastoral work and the tireless defense of the oppressed. He left a legacy of words, gestures, and a radical commitment to the life of the poor. Far from any privilege offered by his ecclesiastical position, he embraced wholeheartedly what the Spirit suggested to the Latin American Church through the Medellin document: the preferential option for the poor.

KEYWORDS: Brazil; episcopacy; social justice; missionaries; Latin America.

---

\* Este artículo apareció publicado por primera vez en italiano en: *La Civiltà Cattolica* 4129 (2022), 72-82.



## 1. Introducción

Apoyando sus pies desnudos y sin vida en el ataúd estaba la Sagrada Escritura. El obispo, consciente de que su muerte se acercaba, había pedido que su cuerpo fuera depositado en el suelo, envuelto únicamente en una sábana. Pero habían preferido colocarlo en un simple ataúd. En cambio, el lugar donde fue enterrado era el que él quería, es decir, un cementerio abandonado a orillas del río Araguaia, el mismo cementerio que albergaba los restos de trabajadores pobres, indígenas y mujeres víctimas de la prostitución en São Félix do Araguaia, en el estado brasileño de Mato Grosso. Era un cementerio para los olvidados, los sin tierra, los que no tenían dónde ser enterrados. Un lugar donde incluso muchos bebés, a menudo muertos por falta de recursos médicos, eran enterrados dentro de cajas de zapatos. Este era el deseo de Pedro, plasmado como epitafio en uno de sus poemas, Cementerio rural:

Para descansar  
sólo quiero  
esta cruz de madera  
con lluvia y sol,  
estos dos metros  
y la resurrección!

Hace dos años, el 8 de agosto de 2020, el obispo de los olvidados, el misionero catalán de Brasil, Pedro Casaldáliga, se despidió a los

92 años de una vida totalmente consagrada a la pastoral profética y a la defensa incansable de los oprimidos. Dejó un legado de palabras, gestos y un compromiso radical con la vida de los últimos. Lejos de cualquier privilegio que le ofreciera su posición eclesial, abrazó con vida y palabra lo que el Espíritu sugirió a la Iglesia latinoamericana a través del documento de Medellín: la opción preferencial por los pobres<sup>1</sup>.

## 2. La vocación misionera de Casaldáliga

Al comienzo de la segunda mitad del siglo xx, especialmente durante la década del Concilio, la realidad latinoamericana, en particular la de Brasil, vivió una verdadera primavera de prelados proféticos. Nombres como Helder Câmara, Paulo Evaristo Arns, José Maria Pires, Aloísio Lorscheider, Luciano Mendes de Almeida, To-

---

<sup>1</sup> Se han publicado varios libros y producciones audiovisuales sobre la vida de Dom Pedro Casaldáliga. En particular, en 2014, la vida y la misión del obispo de São Félix do Araguaia inspiraron la película *Descalço sobre a terra vermelha* (Descalzo sobre la tierra roja), dirigida por el director catalán Oriol Ferrer y basada en el libro del mismo nombre escrito por Francesc Escribano (Editora de Unicamp, Campinas 2014).

más Balduino, Angélico Sândalo Bernardino (aún vivo) y muchos otros marcaron la historia de la Iglesia en Brasil. En una época en la que ese país estaba sometido a una dictadura militar, fueron capaces de enfrentarse a las injusticias, proteger a las víctimas de la tortura, mantenerse firmes contra los opresores y dar esperanza a los perseguidos. Así, Dom Casaldáliga forma parte de un memorable colegio episcopal que afrontó un momento difícil en Brasil.

Su nombre en catalán suena a Pere Casaldáliga i Pla, porque nació en la localidad de Balsareny, Cataluña, el 16 de febrero de 1928. Pasó su adolescencia y juventud bajo la dictadura franquista. Uno de sus tíos sacerdotes había sido asesinado durante la Guerra Civil española. Más tarde, comentando esta situación y la frecuente persecución que sufrió bajo la dictadura militar brasileña, Pedro diría en una entrevista: “Allí, en España, nos perseguían los comunistas. Aquí, en Brasil, en cambio, nos persiguen como comunistas”<sup>2</sup>. Religioso clarético, fue ordenado sacerdote a

los 24 años. Su primera experiencia misionera importante tuvo lugar en Guinea Ecuatorial, un país africano que entonces todavía era una colonia española. Allí, a sus treinta años, se unió a sus hermanos de congregación para promover los cursillos de cristiandad y satisfacer las necesidades sociales locales con actividades que incluían una escuela agrícola. Esa misión entre los africanos le apasionó tanto que declaró que quería morir allí. Pero años más tarde, de vuelta a casa, Pedro se dedicó, con otros misioneros, a una misión en la región del río Araguaia, en el estado brasileño de Mato Grosso.

Aterrizó en Río de Janeiro en enero de 1968, en plena dictadura militar. En ese momento, la eliminación de los opositores a la dictadura se había legalizado a través del Acto institucional, n.º 5, conocido como AI-5<sup>3</sup>. Tras realizar cursos de preparación sobre la lengua brasileña, las culturas, las costumbres e incluso las enfermedades tropicales, un viaje de siete días en camión desde São Paulo le llevó a lo que hoy es la pequeña ciudad

---

<sup>2</sup> Entrevista de Camilo Vannuchi a Pedro Casaldáliga, 25 de diciembre de 1998, [noticias.uol.com.br/colunas/camilo-vannuchi/2020/08/07/d-pedro-casaldaliga-todo-opresor-e-obsessivo.htm](http://noticias.uol.com.br/colunas/camilo-vannuchi/2020/08/07/d-pedro-casaldaliga-todo-opresor-e-obsessivo.htm)

<sup>3</sup> El AI-5 fue un decreto de la dictadura militar que, al otorgar poderes absolutos al general instalado como presidente de Brasil, suspendió muchas garantías constitucionales y le dio el poder de revocar los derechos políticos de los ciudadanos a su discreción.

de São Félix do Araguaia, en aquel entonces apenas una aldea de 600 habitantes. No había electricidad, servicios de transporte, servicios postales, ni siquiera servicios sanitarios. Era una realidad atroz, con territorios indígenas usurpados, latifundios y personas sometidas a explotación y trabajos forzados. Durante la primera semana de su estancia, cuatro niños muertos fueron depositados frente a su puerta, metidos en cajas de zapatos. Así, Pedro y sus compañeros empezaron a experimentar la dura realidad de esa región olvidada y sufrida en las afueras de Brasil.

### **3. Una pastoral profética**

En 1970, el papa Pablo VI creó la prelatura de São Félix do Araguaia, que abarcaba un territorio de 150.000 kilómetros cuadrados. Pedro, que había sido uno de los primeros sacerdotes en ir a la región, fue elegido primer obispo. No aceptó inmediatamente el encargo, pero tras escuchar los consejos de Dom Tomás Balduino, su gran amigo, se dio cuenta de que aceptar el episcopado le permitiría proteger mejor a las personas que le habían sido confiadas.

En la invitación a su ordenación episcopal ya estaba impreso el legado profético y poético que guiaría

toda su vida episcopal a partir de ese momento: “Tu mitra será un sombrero de paja del campo; el sol y la luna; la lluvia y la serenidad; la mirada de los pobres con los que caminas y la mirada gloriosa de Cristo el Señor. / Tu báculo será la Verdad del Evangelio y la confianza de tu pueblo en ti / Tu anillo será la fidelidad a la Nueva Alianza de Dios Libertador y la fidelidad al pueblo de esta tierra / No tendrás otro escudo que la fuerza de la Esperanza y la Libertad de los hijos de Dios, ni llevarás otro guante que el servicio del Amor”.

El 23 de octubre de 1971, Casaldáliga fue consagrado obispo a orillas del río Araguaia. A falta de una catedral, la celebración tuvo lugar en el lugar donde antes había una capilla de barro, que tuvo que ser derribada porque corría peligro de derrumbarse. Una pequeña mesa servía de altar. Su amigo Dom Tomás fue el principal obispo ordenante. Los demás obispos presentes, al ver que Pedro había renunciado a los símbolos episcopales tradicionales, se quitaron las mitras durante la celebración y las confiaron a algunos de los campesinos presentes. Al final de la misa, Dom Pedro comentó: “Esas mitras olían a pueblo”. Fue un indígena llamado Tapirapé quien presentó el “anillo episcopal” de Pedro,

tallado en la madera de una palmera de Tucum, y los sacerdotes, religiosos y laicos comenzaron a utilizar a su vez otros similares, como símbolo de compromiso y lealtad a la causa de los pobres. Aunque nunca adoptó un escudo episcopal, Casaldáliga eligió un lema para sí mismo: "Humanizar la humanidad". Un lema verdaderamente emblemático de su servicio.

El primer acto episcopal de Pedro fue publicar la carta *Una Iglesia en la Amazonia*, en conflicto con el terrateniente y la marginación social. En ella presentaba la realidad eclesial y pastoral de la prelatura y denunciaba las grandes injusticias y la explotación que sufría su pueblo. La carta tuvo tal difusión que pronto uno de los principales periódicos brasileños publicó un editorial titulado "La mala fe y la demagogia de ese obispo", en el que acusaba a Dom Pedro de "demagogo, fariseo, delirante, de mala fe y provocador". Este fue sólo el comienzo de un episcopado radicalmente comprometido con la causa de los sufrientes, que le costaría a Casaldáliga muchas persecuciones y amenazas de muerte. Con un valor inquebrantable, denunció el mal, condenando toda segregación y todo tipo de prevaricación. Tras constatar la opresión sufrida por los trabajado-

res a manos de los propietarios de dos granjas de la región, fue directo al grano: "Nosotros, el pueblo y yo, maldecimos solemnemente a esas dos granjas y su comportamiento; trece años de agresiones, calumnias, opresión sistemática. Luego publiqué esta 'excomuni3n colectiva' en una carta pastoral en Navidad"<sup>4</sup>.

Dom Pedro había abrazado evangélicamente los fundamentos de la teología de la liberación, lo que le llevó a afirmar: "Todo lo que organizamos en el ámbito cristiano debe verificarse con la oración y la justicia". Hombre de considerables conocimientos teológicos, estudiaba, rezaba y profundizaba místicamente en la teología: "La lectura de la cristología –afirmaba– es ahora un hábito arraigado en mi fe, para el resto de mi vida, hasta que pueda leerlo cara a cara, glorioso junto al Padre". Su práctica pastoral no era fruto del análisis o de la investigación sociológica, sino de una profunda intimidad con Dios: "En mi opinión", decía, "no hay empresa más personal que vivir personalmente una vida nueva en Jesucristo: la mía con Él,

---

<sup>4</sup> Las reflexiones personales de Casaldáliga y los poemas aquí citados proceden de su diario espiritual, publicado en español con el título *Cuando los días dan que pensar: memoria, ideario, compromiso*, PPC, Madrid 2005.

la suya en mí, hoy, en este rincón de Mato Grosso”.

Aunque tenía una posición teológica y una visión eclesial muy claras, Dom Pedro supo valorar la diversidad de teologías e ideas en la Iglesia: “La unidad de creencias y la variedad de teologías salvan la catolicidad histórica de la Iglesia de Jesús”. Siempre respondió con paciencia y respeto a las críticas, e incluso a los insultos, de algunos miembros de la Iglesia. Vivió con serenidad y obediencia las tensiones e incomprensiones en el seno de la jerarquía eclesial. Tuvo una relación más que amistosa con los papas, y recibió su apoyo y confirmación para su misión profética. Pablo VI, informado de la situación de Dom Pedro y de la persecución que sufría, dijo al entonces arzobispo de São Paulo, el cardenal Arns: “¡Quién toca a Pedro, toca a Pablo!”<sup>5</sup>. En su diario, Casaldáliga recuerda con consuelo uno de sus encuentros con Juan Pablo II: “Apoyó el compromiso social de la Iglesia, reconoció varias veces la situación de injusticia en Brasil. Hablamos del trabajo pastoral en la prelatura. En su bendición al final de la reunión,

subrayó: ¡sobre todo por los perseguidos!”.

El estilo de vida personal de Pedro era coherente con la causa de los pobres. Tenía poca ropa, usada, que lavaba él mismo. En el bolsillo de su camisa guardaba un papel doblado y un bolígrafo. Siempre iba descalzo, con chanclas. No tuvo nevera en la casa hasta 1990, cuando se convenció de la necesidad de ofrecer una mejor hospitalidad a sus huéspedes. No quería nada para sí mismo que los pobres no pudieran tener. Vivía en una casa sencilla, que siempre tenía las puertas abiertas; su habitación sólo estaba protegida por una cortina. Mucha gente tenía problemas para encontrar el “palacio episcopal” de Pedro, que no tenía paredes ni cerraduras, e iba a llamar a la puerta de al lado, porque estaba más adornada que la del obispo. Además, siempre pidió que le llamaran sólo Pedro y no por el título de ‘dom’, como se llama a los obispos en Brasil. No tenía coche ni otros medios de transporte. Para visitar las comunidades, cuando no utilizaba barcos, hacía que alguien le llevara en la caña de una bicicleta, porque no podía llevarla, o viajaba a caballo.

Pedro era un pastor cercano a su pueblo, que desprendía “el olor de sus ovejas”. Visitaba constantemente a las familias, llamando a las

---

<sup>5</sup> A. E. TAVARES, *Um bispo contra todas as cercas: a vida e as causas de Pedro Casaldáliga*, Vozes, Petrópolis-RJ 2020, cap. IV, ebook.

puertas de las chabolas, llamando a cada uno por su nombre, y conocía las penas y las alegrías de su pueblo: “Siento que, como Jesús, es necesario tener un milagro en la mano. Una ayuda, una palabra de consuelo, un gesto evangélico. Nadie debería irse decepcionado después de haber tenido contacto con un seguidor de Jesús”.

Ni siquiera la persecución y las amenazas le hicieron preocuparse por su seguridad personal. Afirmó que “el mal no es para tener miedo, sino que el miedo nos tiene”, y también aconsejó: “No te defiendas. Deja todas sus armas. Acepta con calma que te malinterpreten, que no te den las gracias o que te ignoren”. Este consejo, tan gratificante y tan difícil, sólo puede ser vivido por aquellos que son libres en la humildad y la paz.

Casaldáliga sufrió al menos cinco procesos de expulsión formal de Brasil. Acusado de ser un obispo subversivo y comunista, siempre fue defendido por el cardenal arzobispo de São Paulo, Paulo Evaristo Arns. Su nombre, junto con el de Dom Helder Câmara, fue censurado por la dictadura al menos once veces. La propia prelatura de São Félix sufrió varias incursiones militares, en una de las cuales Pedro fue puesto bajo arresto domiciliario durante varios días. Y, frente a todo esto, afirmó en una

carta escrita a los amigos obispos: “¡Qué hermoso es ser perseguido por la causa del Evangelio, la justicia y la liberación total!” Y de nuevo: “Ser amable con todos es más fácil, más cómodo que ser sinceramente profético con todos. Amar es también incomodar”. Muchos de sus colaboradores pastorales fueron detenidos y torturados. En situaciones así, Pedro se arrodillaba ante el Santísimo para rezar, sobre todo en el silencio de la noche.

Como obispo de São Félix, Pedro también contribuyó a la construcción de escuelas y centros educativos basados en la pedagogía de Paulo Freire, que defendía una educación integral y emancipadora. Bajo la dictadura militar, los profesores, sospechosos de ser comunistas y subversivos, eran a menudo objeto de vigilancia por parte de policías que, armados con ametralladoras, se situaban en el umbral de las aulas para comprobar lo que enseñaban. No pocas veces, los soldados amenazaron a los profesores e incluso los llevaron a la cárcel para torturarlos. En aquella época, los casos de desapariciones de personas consideradas subversivas no eran infrecuentes.

Ante tal persecución, Pedro vivió con paciencia y sencillez, sirviendo al pueblo de la prelatura, luchando por sus derechos y proclamando con firmeza el Evangelio

de la esperanza. Solía decir: “Es en el silencio donde residen mi esperanza y mi resistencia”. Lamentó la ausencia de buenos cristianos en la política: “Lo que le falta al mundo son ‘santos políticos’”. Y llegó a decir: “La buena política es un sacramento público de la bondad de Dios”.

Incluso cuando tenía que viajar durante muchos días para llegar a los grandes centros urbanos, siempre cogía el autobús. En esos largos viajes conversaba con todos los pasajeros, se informaba, hacía nuevos amigos, y el viaje se convertía en una actividad pastoral para él. En su diario espiritual dejó estas hermosas palabras sobre la importancia evangélica del saludo: “Saludar, según el espíritu de acogida que nos trajo Jesús, es ya evangelizar. Al principio es necesario saludar a todos. Si viene de un obispo, un sacerdote, un agente de pastoral, ese saludo tiene una connotación aún más evangelizadora. Siento que cuando saludo, anuncio el Evangelio, anuncio la paz, me refiero al Dios vivo y acogedor”.

También son notables sus palabras sobre el acto de evangelizar: “Evangelizador no es alguien que se pasa la vida ‘evangelizando’ todo el tiempo, con palabras, gestos, acciones, pero no se siente evangelizado ‘de repente’ por pa-

labras casuales, gestos sencillos, la cotidianidad de la historia humana. Sólo evangelizamos en la medida en que nos dejamos penetrar por el Evangelio, escrito u oral, canónico o anónimo, que el Espíritu de Jesús dicta incansablemente en la revelación de la vida cotidiana ‘de sopetón’”.

Consciente de la difícil y delicada tarea de evangelizar a los pueblos indígenas, dijo: “Debemos evangelizarlos. El ‘cómo’ debe hacerse con gran atención tanto al Espíritu como al alma de estos pueblos. Nunca por obligación, porque el Evangelio es un don que se recibe con la mayor libertad. El Evangelio, además, cuando es sólo Evangelio, entra en todas partes”.

Para Pedro, el ministerio sacerdotal no era simplemente un servicio piadoso de cuidado de las almas, sino un acto de inmersión profunda en la vida de las personas. Era, sobre todo, un encuentro directo e inmediato con las situaciones concretas de los fieles y sus necesidades reales; decía: “El sacerdote que sólo se encuentra con sus fieles los domingos en la misa o con ocasión de un bautizo o de una boda, caerá fácilmente en el error de pensar que no hay tanta diferencia entre los fieles quizá ricos y los fieles quizá pobres. En estas ocasiones, con nuestro atuendo festivo, todos somos casi iguales. En cambio,

hay que encontrarse con los fieles en sus casas, en sus escritorios, en el trabajo, en las colas, en las esquinas o en las paradas de autobús”.

Para ser ayudado en el gobierno pastoral de la prelatura, Dom Pedro formó un equipo de coadyutores, compuesto por sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos y laicas. De hecho, fue un servicio episcopal realizado en sinodalidad. Las decisiones del obispo siempre pasaban por asambleas, y todo se discutía abiertamente. Como la extensión de la prelatura era inmensa, cada ciudad tenía consejos pastorales, en los que participaban representantes del pueblo. Los agentes de pastoral que formaban el equipo recibían una subvención mínima para pagar los viajes, la comida, etc. Todos recibían el mismo salario, incluido el obispo.

En sus notas, comentando su misión como obispo en el interior del país, Dom Pedro escribió: “Mi presbiterio, disperso: cada sacerdote en medio de sus comunidades, todas lejanas. Yo, obispo a pesar de todo, con ellos, con todo este pueblo campesino de Dios. Cristiano como todos, queriendo serlo. Obispo de todos. Esta es mi herencia en esta patria con la que el Espíritu me ha sellado”.

Dom Pedro atesoraba en su memoria las palabras que un amigo

español le había escrito y que le habían conmovido profundamente: “¡No olvides que muchos se aferran a tus manos para encontrar a Jesús, el Cristo!”

#### 4. Un jesuita mártir junto al obispo

João Bosco Penido Burnier era un sacerdote jesuita que soñaba con ser misionero en Mato Grosso, especialmente entre los pueblos indígenas. Siempre llevaba ropa religiosa y aquel 11 de octubre de 1976 decidió acompañar al obispo de São Félix a la ciudad de Ribeirão Bonito, para celebrar con el pueblo la fiesta de Nossa Senhora Aparecida, patrona de Brasil.

Durante la fiesta, Pedro fue informado de que dos mujeres estaban siendo torturadas por dos policías en el cuartel local. Inmediatamente, junto con João Bosco, acudió al lugar de los hechos. Al ver la angustiada situación de las mujeres, trató de convencer a los agentes de que dejaran de torturarlas, pero éstos replicaron con amenazas e incluso objetaron que el lugar de los sacerdotes era la sacristía. El padre João Bosco, viendo la imposibilidad de hacer algo por las víctimas, respondió que les denunciaría. En ese momento, un policía, llamado Ezi Ramalho Feitosa, abofeteó



al sacerdote en la cara y luego le disparó en la nuca con su revólver de servicio. Dom Pedro llegó a tiempo de dar a João la unción de los enfermos y de escuchar sus últimas palabras: “Jesús, Jesús... ofrezco mi vida por los indios y por estos campesinos”. Entonces pensó en Nuestra Señora de Aparecida, y dijo: “¡Dom Pedro, hemos cumplido nuestra misión!”.

Inmediatamente después de la tragedia, estalló un motín por la muerte del sacerdote. El pueblo destruyó la comisaría, rompiendo las puertas y los barrotes de la prisión, para que nadie más fuera detenido injustamente, torturado o asesinado. Se plantó una cruz en el lugar, que la policía retiró inmediatamente. Sin embargo, tiempo después se construyó una iglesia en el mismo lugar, conocida comúnmente como el “santuario de los mártires”, donde cada año tiene lugar una gran demostración de fe, la “peregrinación de los mártires”.

Sólo 33 años después del incidente, en 2009, el gobierno federal reconoció que el asesinato del padre Burnier había sido cometido por el régimen militar. El policía que disparó al sacerdote jesuita nunca fue investigado, porque la dictadura desestimó el incidente como un accidente.

El padre João no fue el único mártir que Pedro lloró. Tuvo que lamentar el asesinato de muchos de sus amigos indígenas, como la muerte violenta del indio Marçal Tupã'í de Mato Grosso do Sul. Sobre esta tragedia escribió: “Mártir de la búsqueda incansable de la Tierra sin mal<sup>6</sup>. Descansa en paz, ahora dentro de ella. Y no nos dejes solos hasta que lo alcancemos”. Dom Pedro siempre decía que “ser mártir, conocer a los mártires, vivir con ellos, es algo normal en Brasil, en América Latina”.

## 5. La poesía del profeta pastor

Pedro Casaldáliga tenía una profunda vocación poética. Sus poemas eran como salmos, que el autor componía para gritar su angustia humana, para alabar al Creador y para decirle lo que no entendía y lo que esperaba. En este sentido, sus versos contienen una densidad espiritual que contempla la realidad del dolor hu-

---

<sup>6</sup> En la mitología indígena guaraní, “Terra sem males” significa un lugar sin hambrunas, guerras ni enfermedades. Casaldáliga, inspirado en esta creencia, compuso una “Missa da Terra sem males”, que conmemora la Pascua de Jesús junto al sufrimiento de los indígenas y propone el arrepentimiento y el compromiso para transformar la situación de los que sufren.

mano, pero al mismo tiempo ancla el corazón en la esperanza del Reino prometido por Cristo. Recordamos aquí sólo algunos de sus muchos poemas. No siempre los tituló. Muchos fueron compuestos sin título, sin pretensiones, en su diario espiritual.

Sólo pido el milagro  
de seguir creyendo en ti,  
cuando algunos  
a los que has llamado  
te abandonan,  
cuando muchos de los que te aman  
no se atreven  
a arriesgarse por el Reino,  
cuando yo mismo, que te he jurado  
tantas veces  
fidelidad total,  
me veo reducido a una observancia  
[superficial].  
¡El milagro de seguir creyendo en ti,  
mientras me hundo en el lago!  
Dios está más allá de nuestra fe,  
más allá de nuestra teología,  
más allá de nuestras Iglesias.  
Dios está más allá de todos los  
[poderes,  
más allá de todos los fracasos,  
más allá de todas las posibilidades.

En el poema *Kenosis* Pedro escribió:

¡No optes por los pobres,  
hazte pobre!  
Bájate  
con esa kenosis  
a la que el Verbo se ha atrevido,  
desnudo,  
de abismo en abismo,  
a la fosa fértil de la muerte.  
Al fin, llegar a tu rostro deseado

y arrojarme a tus brazos  
con todos los que han venido.  
Dejar toda la vida sobre tu corazón,  
como un niño dormido,  
despierto para siempre.  
Y llenar mi boca con tu nombre:  
[¡Padre nuestro!  
Cuando muramos,  
recibiremos,  
como último sacramento,  
el olvido del mal.

Uno de los escritos más conocidos de Casaldáliga es el poema *Paz armada*, que puede considerarse un lúcido testamento de la lucha por la coherencia de quienes se han consagrado a Dios con un voto de castidad:

Será una paz armada, compañeros,  
esta lucha durará toda la vida,  
porque el cráter de la carne se cierra  
cuando la muerte apaga sus brasas.  
Sin hogar y con un sueño silencioso,  
sin niño en tu rodilla para besar,  
sentirás la escarcha que te rodea  
y muchas veces te besará la soledad.  
No debes tener un corazón célibe,  
debes amar todo, a todos, a todos  
como discípulos de Aquel que amó  
[primero.  
Perdido por el Reino y conquistado,  
será una paz no menos libre que  
[armada,  
será un Amor amado plenamente.

Así, la vida, la misión y la poesía de Casaldáliga son una verdadera invitación a mantener viva la esperanza, especialmente en tiempos oscuros, tanto personales como sociales. Son una exhortación para

mantener ante nuestros ojos el Evangelio y su fuerza dinámica en la Iglesia y en el mundo. El obispo de São Félix do Araguaia ciertamente trató de vivir a su manera esa sencillez evangélica y profética que el papa Francisco insta a los obispos y sacerdotes a abrazar sin miedo y con alegría. Su vida es sobre todo una invitación a prepa-

rarnos para ese encuentro hermoso y definitivo, porque, como él mismo escribió:

Al final del camino me  
[preguntarán:  
Pero, ¿has vivido?  
¿Has amado?  
Y yo, sin decir nada,  
abriré mi corazón lleno de  
[nombres. ■

# Conducir, una experiencia espiritual

Franck Damour\*

Université Catholique de Lille  
E-mail: franck.damour@univ-catholille.fr

DOI: 10.14422/ryf.vol286.i1459.y2022.004

Recibido: 15 de mayo de 2022

Aceptado: 20 de julio de 2022

**RESUMEN:** Por término medio, un europeo utiliza su coche seis horas a la semana. Es mucho menos que un smartphone o un televisor, pero es suficiente para que sea uno de los objetos técnicos más utilizados. El coche no es un accesorio neutral y transparente, cambia nuestra percepción y acceso al mundo. La conducción es, pues, una de esas prácticas técnicas en las que se constituye nuestra humanidad. Esto significa que los desarrollos en la industria del automóvil no son ajenos a nuestra vida espiritual.

**PALABRAS CLAVE:** espiritualidad; tecnología; antropología; automoción.

## Driving, a spiritual experience

**ABSTRACT:** On average, Europeans use their car six hours a week. It is much less than a smartphone or a TV, but it is enough to make it one of the most used technical objects. The car is not a neutral and transparent accessory, it changes our perception and access to the world. Driving is thus one of those technical practices on which our humanity is constituted. This means that developments in the automobile industry are not unrelated to our spiritual life.

**KEYWORDS:** spirituality; technology; anthropology; automobility.

---

\* Este artículo apareció por primera vez publicado en francés en la revista *Études* 7 (2022), 61-72.

## 1. Introducción

La industria automovilística está experimentando un gran cambio en el contexto de la crisis climática: al pasar de los motores de gasolina a los eléctricos, está recuperando una de las posibilidades técnicas de equipamiento de los automóviles que se había abandonado a partir de los años 20 en favor de la gasolina exclusivamente. Este cambio debe tenerse en cuenta porque el automóvil es un objeto técnico global: es el resultado de una compleja cadena de producción cuya dimensión política es evidente; tiene una dimensión energética decisiva para el planeta, un impacto igualmente decisivo en el desarrollo de las zonas urbanas y rurales, y un lugar importante en el presupuesto de quienes los utilizan. Es portador de un fuerte impulso, entre fantasías mágicas, símbolos sexuales, el regocijo del riesgo, y una ruptura con la gravedad....

## 2. Un gran cambio “técnico”

Esta dimensión global hace que el coche sea uno de los objetos técnicos más debatidos y discutidos, desde el punto de vista medioambiental, de seguridad, político e incluso ético, con el desarrollo del llamado coche “autónomo”. Pero,

curiosamente, este objeto se piensa más bien en su uso cotidiano y en los efectos que este uso tiene en el ser humano. Pasar de un coche de gasolina a uno eléctrico es una cuestión tanto ecológica y social como espiritual.

De hecho, a pesar del actual discurso dominante, este cambio de energía no sólo tiene como objetivo responder al desafío climático: requeriría una reforma en profundidad del modelo de vehículo individual<sup>1</sup>. Más bien, el cambio a la propulsión eléctrica forma parte de una trayectoria iniciada en la década de 1980, en la que los automóviles estaban cada vez más cargados de equipos electrónicos e informáticos. En esencia, la electricidad y su circulación se han convertido en la esencia técnica del automóvil, y la electrificación definitiva de la propulsión no hace sino completar un proceso más antiguo, integrando esta máquina técnica en un flujo general de electricidad que es a la vez sensor y soporte de datos. El futuro

---

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, el artículo de opinión colectiva “La transition écologique impose de révolutionner le modèle obsolète de la voiture individuelle”, *Le Monde* (2 de mayo de 2022). Podemos pensar en el fracaso de los sistemas de coche compartido lanzados a principios de la década de 2000.

coche eléctrico generalizado será rastreado por el fabricante, pero también por la aseguradora, por toda una serie de empresas ávidas de datos masivos, e incluso por el Estado o los ayuntamientos que regulan el tráfico: cada recarga permitirá la transferencia de datos que no hayan sido realizados en tiempo sincronizado por los dispositivos de a bordo.

Por lo tanto, este cambio no es tan brutal y se limita a acompañar la transformación del *auto*-móvil en el *hetero*-móvil. ¿Es esto lo que está en juego en las guerras del automóvil, de las que la crisis de los “chalecos amarillos” fue un llamativo avatar? No se trata sólo de un enfrentamiento entre “el fin de mes” y “el fin del mundo”, sino también entre dos concepciones políticas del automóvil: la promesa de emancipación a través de la motorización generalizada de los trabajadores hace tiempo que se convirtió en alienación, y la mutación energética no hace sino confirmarlo. En efecto, el coche autodirigido era un sueño de autonomía a través de estos vehículos individuales con sistemas de energía a bordo, capaces de ir sin interrupción de carga de un punto a otro, ofreciendo a todos la posibilidad de “acceso privado a la

movilidad en el espacio público”<sup>2</sup>. Desde los años 80, este sueño se desliza hacia la heteronomía asumida y declarada de un vehículo integrado en una red global que se ocupa de todo: los “heteromóviles” han empezado a invadir las calles. Es este cambio el que el filósofo Matthew Crawford denuncia, con su habitual talento, en *Why We Drive*<sup>3</sup> por su dimensión política y también porque forma parte de una “pérdida de contacto” con el mundo. Al criticar el sistema automovilístico a mediados de los años setenta, Ivan Illich hizo el mismo diagnóstico: la forma que adopta la tecnología contemporánea crea un déficit de corporeidad al establecer una desproporción, una desarmonía, entre los seres humanos y las cosas que componen el mundo. Aquí nos gustaría profundizar en estos análisis sugiriendo que este cambio técnico tiene una dimensión espiritual.

### 3. ¿Conducir o ser conducido?

Seamos claros: por “espiritual” no me refiero a lo que se categoriza así en la industria del libro, una

---

<sup>2</sup> P. YONNET, *La société automobile, Le Débat* 31 (1984), 143.

<sup>3</sup> M. B. CRAWFORD, *Why we drive: toward a philosophy of the open road*, Harper Collins 2020.

especie de dimensión adicional de la vida, el condimento en la sopa diaria que la realza sin cambiar su naturaleza. Por espiritual me refiero a la experiencia de convertirse en humano, a la vida del espíritu en todas sus dimensiones. En un notable ensayo sobre su trabajo como cuidador, René-Claude Baud lo define así: "Aprendí la dimensión espiritual de toda la existencia, independientemente de las creencias, prácticas y moral individuales. Lo que hace que un hombre viva es el *suelo* del que se alimenta"<sup>4</sup>. Este suelo está formado por todas las dimensiones de la vida humana, incluido el diseño y el uso de los objetos técnicos que median nuestra relación con los seres y las cosas.

Los objetos técnicos, especialmente los que utilizamos en nuestra vida cotidiana, y el uso que hacemos de ellos, son constitutivos de este suelo del que nos nutrimos. Los objetos técnicos son una modalidad de nuestra presencia en el mundo, lo que en el régimen cristiano se llama nuestro modo de encarnación. Siguiendo a André Leroi-Gourhan, toda una línea de pensadores ha descrito hasta qué punto las técnicas son constituti-

vas del ser humano: el ser humano es *homo faber*, y su desarrollo no puede pensarse al margen de las técnicas, que no son más que extensiones de su cuerpo. Si los objetos técnicos son también constitutivos de nuestra encarnación, ¿podemos pensar en el desarrollo de una vida del espíritu sin ellos? ¿No es esto más cierto en el caso de los objetos que utilizamos a diario, cuyo alcance es, en última instancia, más decisivo que el de ciertas tecnologías que polarizan tantos debates éticos y que la mayoría de los humanos nunca utilizarán?

De este modo, la elección de un coche parece sencilla: necesito un vehículo que pueda conducir de forma autónoma. ¿Pero es tan sencillo? ¿Hasta qué punto conduces un coche? ¿Basta con girar unos botones y un volante? ¿Los distintos sistemas de asistencia a la conducción no te quitan el poder de conducir? ¿Hasta qué punto no es el coche el que nos impulsa controlando nuestro comportamiento, o, por el contrario, convocando a nuestras distintas inteligencias? En resumen, un coche no es un objeto neutro y lo que ocurre con él forma parte de lo que experimenta su conductor. Si, citando a Bernard Stiegler, la tecnología es "la búsqueda de la vida por me-

---

<sup>4</sup> R.-C. BAUD, *Ce qui remonte de l'ombre. Itinéraire d'un soignant*, Lessius, Au singulier, 1970.

dios distintos a la vida”<sup>5</sup>, el coche es también la búsqueda de la vida por medios distintos a la vida.

He tenido tres coches en mi vida. El primero fue un Citroen 2CV, el segundo un Citroen Berlingo y el tercero un Toyota Prius. Cada uno de estos coches ha sido una experiencia muy diferente para mí. Me gustaría dejar claro que sólo soy conductor debido al tamaño de mi familia y a una vida en los suburbios. No tengo un gusto especial por la mecánica y no soy especialmente hábil. Si es posible tomar el tren, prefiero utilizarlo. Mi experiencia es, pues, la de un usuario ignorante de su máquina y dependiente de ella. En esto, es diferente de la de Matthew Crawford. En efecto, el filósofo estadounidense es también mecánico y las páginas que movilizan sus conocimientos técnicos son bastante fascinantes. El objeto técnico es en gran parte oscuro para mí, a veces tiene una dimensión mágica, me conviene mientras “funcione” en silencio, como un órgano sano. Sin embargo, esta posición cándida, lejos de descalificar este análisis, nos permite captar lo que está espiritualmente en juego en la mayoría de

las dimensiones técnicas de nuestra vida.

#### 4. “Esto no es un coche”

Es posible que hayas visto esta pegatina en la parte superior de la ventana trasera de un 2CV: “Esto no es un coche”. El eslogan completo añade: “Pero es una forma de vida”. Cuando compré el mío en 1996, sólo me quedé con la primera parte, como alusión al cuadro de René Magritte y, sobre todo, como oportunidad para ofrecer un momento de meditación a los desafortunados usuarios de la carretera atascados, a veces despotricando, detrás de mi coche. Conducir un 2CV nunca ha dejado de confirmar la veracidad del eslogan, obviamente por el anacronismo técnico que su uso representaba ya a finales del siglo xx: desde los años 80, un 2CV ya no era un coche.

Por necesidad, todos los usuarios del 2CV aprenden los rudimentos de la mecánica. Los peligros son demasiado numerosos y frecuentes para confiar en los servicios de un mecánico. Una de mis primeras adquisiciones, además de algunas herramientas, fue un manual de mantenimiento cuyas fotografías oscuras no eran muy fáciles de leer. Pero confrontando estas

---

<sup>5</sup> Citado por T. REIGELUTH, “Le rapport magique à l’Intelligence artificielle, ou comment vivre avec l’aliénation technique”, *Quaderni* 105/1 (2022), 35-52.



imágenes con las piezas del motor que se me ofrecieron, por ensayo y error y con mucha paciencia, la reparación fue posible. Tanto es así que se estableció una relación singular entre este coche y yo. Mi forma de conducir cambió, me volví más atento a las sensaciones, los ruidos, los chirridos y los crujidos. Redescubrí una forma de relación corporal similar a la que se forjó con la bicicleta de mi adolescencia. Me sentí unido a este vehículo de una manera mucho más íntima de lo que había imaginado.

En cualquier caso, conducir un 2CV es singular: la velocidad se siente a partir de los 50 kilómetros por hora, al igual que el terreno. Los riesgos climáticos están fuertemente presentes, lo que a menudo hace que esta experiencia de conducción sea similar a pilotar un barco en medio de un mar tormentoso. No podría escribir esto mejor que Jean Rouaud, en *Les champs d'honneur*<sup>6</sup>:

“Cuando llovía copiosamente, lo que no es una anomalía en la costa atlántica, el 2CV, zarandeado por la ráfaga de viento, boqueando contra el viento, tomando agua por todos lados, parecía un barco de cabotaje destartado embarcado contra el pronóstico del tiempo en un mar demasiado grande. La lluvia caía

sobre el capó, cuya precariedad se percibía con preocupación, un trueno ondulante y amenazante, que resonaba en la pequeña cabaña como una llamada de las profundidades. A través de uno, y luego de varios agujeros microscópicos en la tela, se formaban lentes de agua en el interior, que pronto crecían, se estiraban, se agitaban, se partían y caían verticalmente sobre una cabeza, un brazo, una rodilla o, si había espacio, en el hueco de un asiento, hasta que, sumando los pequeños barrancos, formaban un pequeño y considerable charco que no había que olvidar esponjar antes de sentarse...”.

Tal máquina de rodar nos conecta así con nuestro cuerpo, con nuestra inteligencia, con nuestro *mestizaje*, como dirían los griegos, así como con el mundo tal como es: irregular, impetuoso, exigente.

Esta fragilidad hace que la conducción de un vehículo de este tipo sea más acogedora para los demás usuarios del mundo: medimos mejor la fragilidad de los peatones y ciclistas, así como la ansiedad de los demás conductores ante un vehículo tan anacrónico, una anomalía rodante. Esto me recuerda lo que el papa Francisco dijo sobre aquellos conductores romanos que, moviéndose “con juicio y prudencia” en el tráfico de la capital italiana (quien lo ha experimentado mide el alcance del ejemplo papal), participan “si-

---

<sup>6</sup> J. ROUAUD, *Les champs d'honneur*, Minit 1990.

lenciosamente” en el bien común. Esta atención a los demás usuarios de las calles y carreteras permite una reconquista espiritual. Este 2CV es un coche ligero, de chapa frágil y frenos caprichosos, un objeto que vuelve a centrar mi atención y la libera de este capitalismo que, por el contrario, espera capturarla para su propio beneficio a través de la mediación tecnológica<sup>7</sup>.

Conducir un vehículo de este tipo cultiva una invitación a la sociabilidad. En primer lugar, está el de los aficionados a la mecánica, especialmente a los vehículos antiguos. Por encima de todo, está el de la vida cotidiana: de hecho, casi todos los días eran una oportunidad para experimentar lo que yo llamo el efecto “Madeleine de Proust” de conducir un 2CV. Cuántas personas me saludaron amistosamente al pasar el coche, o me hablaron, o se apresuraron a mencionar una anécdota familiar. Ciertos objetos técnicos generan

encuentros improbables e imprevistos, y nos llevan a modificar nuestra disposición interior: aceptar estos momentos de discusión significa dejar de cumplir siempre el programa, transformar cada trayecto en un viaje potencial, cada espera en un atasco en un viaje.

Al final, la conducción de este coche fue una experiencia de desconexión y convulsión: me llevó a donde no quería ir. Se apoderó de mí a través de mis sentidos, de mi cuerpo, de mi capacidad de relación. Como dicen los filósofos y sociólogos de la tecnología, el 2CV tiene una verdadera “agencia”: una capacidad de acción en sí mismo, sobre el mundo, las cosas y los seres. En el día a día, este coche me ofrecía una experiencia de la realidad porque estaba a la altura del ser humano, proporcionada.

### 5. Envejecer juntos

Obviamente, la compra de la Berlingo fue un paso hacia una forma de confort y estandarización. Al principio, llaman la atención sobre todo los accesorios (la radio del coche, el aire acondicionado, la calefacción) y luego la fiabilidad de la mecánica. Sin embargo, todavía es posible realizar pequeñas reparaciones además del mantenimiento: a veces he jugado con el

---

<sup>7</sup> M. B. Crawford hace un buen trabajo analizando las motivaciones de los gigantes digitales para desarrollar coches automatizados: captar datos y colonizar partes de nuestra vida en las que nuestra atención sigue siendo requerida por el mundo real y en las que es difícil navegar conscientemente por Internet (por supuesto, nuestros coches ya lo hacen automáticamente, por nosotros).

sistema eléctrico, el encendido, he sellado algunas fugas, he desmontado y vuelto a montar las ventanillas laterales, el sistema de elevación de la baca y otras pequeñas cosas que no sabía que existían hasta que se estropearon.

Sin embargo, esta Berlingo es claramente un coche: no hay necesidad de mostrarlo en la ventana trasera. Lo conduje inconscientemente durante años, sin tener que preocuparme por ello. Nunca ha generado ninguna socialización, salvo por su extrema utilidad para mover o transportar niños, por su modesta robustez. Esto se parece a lo que los anuncios de coches familiares nos mostraban (“mostraban”, ya que puede observarse que casi han desaparecido de las promesas de los fabricantes, sustituidas por experiencias solitarias o festivas). Sin duda, la preocupación de los ingenieros del vehículo estaba conseguida: ofrecer una versión más barata del icónico Espace de Renault, lo que entonces se llamaba un “ludospace”. El Berlingo es ante todo un vehículo utilitario, una herramienta sobria y eficaz al servicio de una familia numerosa, móvil, juguetona y errante.

Esta funcionalidad sencilla y sin florituras le ha permitido perdurar. Y ahí, como en esos matrimonios de la razón, nació una histo-

ria de ese tiempo compartido. No quiero hablar de los recuerdos que este vehículo, un poco como una extensión de la casa, ha tomado, apareciendo en los álbumes fotográficos casi como un miembro de la familia, ¡una especie de duende de la casa! Y al igual que el elfo de Harry Potter, acabó ganando su libertad y dejó de ser sólo un coche como premio a su lealtad. Esta Berlingo se está haciendo vieja, el aire acondicionado ya no funciona, la calefacción sigue funcionando pero la mayoría de las veces a contrapelo, el asiento del conductor parece un sarcófago, las rótulas chirrían y se necesita un ingenioso truco para cerrar las puertas traseras... Una especie de armonía, hecha de pliegues y hábitos mal planchados, ha deformado su carrocería mecánica y plástica, desgastado su piel de tela y metal. Si sabe cómo hacerse dócil a los demás conductores, sólo los miembros de mi familia conocen todos los trucos para hacerlo funcionar plenamente. Se ha acostumbrado a nuestras manos, nuestros cuerpos y nuestros gestos. Esta Berlingo desempeña el papel de *memento mori*: nos da, día tras día, una lección de sabiduría y sencillez. Encarna el servicio que querían prestar los ingenieros y trabajadores que la construyeron hace más de veinte años. Fabricado en una línea de producción, un producto

estandarizado, tardó años en convertirse en un objeto único e irreproducible. En definitiva, una extensión del cuerpo familiar, como una prótesis familiar, que refuerza nuestra humanidad al permitirnos cultivar las virtudes de la sencillez y la acogida.

### 6. ¡Conducir es dejarse llevar!

Estas son las palabras, extrañas a decir verdad, que me dijo el vendedor del concesionario Toyota el día que me hizo probar uno de sus vehículos híbridos: “¡Conducir es dejarse llevar!”. Pronto me di cuenta de lo espiritualmente correcto que sonaba.

Obviamente, la adquisición de un Toyota Prius fue un paso más, probablemente un avance. Lo primero es la desaparición de la conducción. Inmediatamente me sentí como un pasajero en una experiencia más que como un usuario, y mucho menos como un conductor. Todo comienza con la llave de contacto. Volvamos atrás por un momento. Para arrancar mi 2CV, solía utilizar una llave de plástico y metal que introducía en el neiman para arrancar el coche. A veces (por no decir a menudo), el neiman se atascaba. Tenía dos soluciones: utilizar la manivela y lanzar el motor de arranque di-

rectamente, desde el exterior, delante del motor, o conectar los cables que el neiman debía poner en contacto. El Berlingo, más robusto, ofrecía un neiman que nunca se estropeaba y un arranque garantizado, si los tornillos de platino lo permitían. Con el Toyota, la llave es una opción: el coche se abre en cuanto toco la manilla, simulando “reconocerme”, y el motor arranca con un botón mágico llamado “Power”. La primera vez, sentí el regocijo y la euforia de un capitán Picard en su nave interestelar cuando da la orden de salida: “¡Arranca!”.

El Prius es un objeto técnico opaco: al levantar el capó, una placa metálica cubre la mayor parte de las piezas. El mecánico me habla de “diagnóstico informático”, no de reparación. Incluso el folleto de servicio está en línea. El coche también ha tomado el control de mis movimientos a través del GPS. Su diseño permite transferir la atención del conductor (de su atención a la “máquina”) a la de los sensores automatizados del vehículo. O mejor dicho, este diseño es el vector del sistema que regula mis movimientos de la misma manera que regula el trabajo del propietario del garaje, que entretanto se ha convertido en un “distribuidor”. Porque se trata de un vehículo con especificidades técnicas

que otros propietarios de talleres no conocen del todo. ¿Voluntad del fabricante? ¿Las limitaciones técnicas? En cualquier caso, aparte de llenar el depósito y llevarlo a la visita de servicio, ya no puedo hacer nada con este vehículo. A no ser que pertenezca a una red de hackers que sepan hackear el ordenador de a bordo, este Toyota seguirá siendo totalmente opaco.

La conducción se ve alterada, compensada, regulada. Quien lo conduce se comporta de la misma manera en la carretera. De hecho, conducir ya no es un problema. En el vehículo, no somos más que un rastro luminoso en la pantalla del GPS: no sentimos ni el viento, ni el frío, ni el alivio. Hace falta una placa de hielo o una inundación para que la realidad nos alcance. Como ha señalado François Dagognet, estos coches que, a través de pantallas y voces sintéticas, se esfuerzan por hacer “legibles” los peligros de la carretera convierten la conducción en una “aventura menos física que metafísica”<sup>8</sup>. Diríamos de cierta metafísica que pretende aislar la mente del cuerpo y el cuerpo del mundo. La conducción se convierte en un comportamiento fuera de la tie-

rra y del mundo, del que el peso desproporcionado del vehículo es la expresión perfecta: es una cuestión energética y ecológica, pero también espiritual. O, más exactamente, es una cuestión energética y ecológica porque es espiritual. Un encuentro fortuito me permitió pasar unos minutos en un Tesla: vi la culminación de este arco tecnológico iniciado en los años ochenta, con esta gigantesca pantalla táctil que ocupa el lugar del salpicadero, convirtiendo el volante en algo anecdótico. Un vehículo Tesla es un hetero-móvil total y fluido, del que sólo somos los invitados a bordo (con toda la polisemia del término): además, el sitio publicitario de la marca muestra coches conduciendo sin seres humanos...

Está claro que este vehículo no fue diseñado para envejecer: eternamente joven, un día desaparecerá de golpe. En cierto modo, la electrificación de la motorización completa un proceso de licuación del automóvil iniciado por Alfred Sloan en los años 20. El que fuera presidente de General Motors de 1923 a 1956 revolucionó el automóvil a través de las ventas: inventó el cambio de modelo anual y la multimarca, con el objetivo de un coche “para todos”. En la actualidad, el “*esloanismo*” ha moldeado literalmente la ingeniería del automóvil, disolviendo la tecnología

---

<sup>8</sup> F. DAGOGNET, “Une machine à traduire”, *Les cahiers de médiologie* 12 (2001), 201.

en el marketing. En este sistema, el vehículo no puede envejecer y no pertenece a su conductor, al que se le pide cada vez más que lo compre mediante un contrato de *leasing*. El círculo se completa: el marketing informa a la ingeniería, que desarrolla sistemas que luego son asumidos por el marketing. Cabe señalar que Alfred Sloan fue también un pionero del *management*, una gran inspiración para Peter Drucker, cuyo papel clave en el desarrollo del *management* neoliberal es bien conocido. La coincidencia, en los años 80, del advenimiento del neoliberalismo y de sus avatares empresariales con la transformación del automóvil no es casual: si el coche correspondía a la era liberal del asalariado, el hetero-móvil es el coche del neoliberalismo.

El Prius es un ejemplo perfecto de cómo la industria del automóvil ha convertido estos coches en elementos de una amplia red: ya no conducimos un 2CV o una Berlino, sino un Toyota, y la referencia a la marca no significa una experiencia mecánica singular (como conducir un Ferrari o un Bentley). Significa estar embarcado en una hetero-movilidad, el momento intermitente de una red que es a la vez energética, financiera y administrativa, y cuyo punto común es la circulación eléctrica.

Tomar conciencia de esto puede ser fascinante y estimulante: hay una experiencia espiritual aquí, una mezcla de entrega y la sensación de poder que viene de ser parte de una red de energía. El Toyota forma parte de un antiguo imaginario espiritual en torno a la electricidad. Escapar de esta experiencia espiritual requiere un conocimiento técnico mucho más complejo de adquirir que aprender a golpear con una llave inglesa un juego de tornillos de platino para restablecer el contacto. Evitar ese contacto es precisamente la problemática espiritual de estos objetos técnicos autónomos<sup>9</sup>.

### 7. Conclusión

No todo está escrito en el *design* (tanto el “dibujo” como el “diseño”) de un objeto técnico, incluso uno tan complejo como un coche. Las máquinas sugieren experiencias éticas y corporales del mundo. Llevan una narrativa a la que podemos adherirnos, pero que

---

<sup>9</sup> Por supuesto, la argumentación es forzada: ningún objeto técnico es totalmente cerrado, depende del contexto de uso y de los usuarios. Sin embargo, algunos objetos integran esta parte de la acción del usuario, mientras que para otros se trata de un secuestro del objeto y de una actitud de “caza furtiva” (Michel de Certeau). Esto también es parte de una vida de la mente...

puede ser interpretada o subvertida: en el uso de las máquinas se desarrolla una vida mental. Sin embargo, no todas las máquinas dan el mismo espacio a esta vida de la mente, o al menos no a la misma vida de la mente.

El relato de mi experiencia espiritual como conductor podría hacer creer que sólo cuenta la vieja máquina, que estoy cultivando una “actitud amish”. Es cierto que la temporalidad juega un papel: el 2CV y el Berlingo sólo se abrieron del todo cuando quedaron anacrónicos, técnicamente anticuados. Tal concepción presupone una progresión lineal de las tecnologías, que sabemos que forma parte de una narrativa triunfalista que exalta la innovación<sup>10</sup>. Lo importante era su durabilidad y densidad como objeto técnico. Como decía Hannah Arendt, “los objetos tienen la función de estabilizar la vida humana y —contra la afirmación de Heráclito de que uno no se baña dos veces en el mismo río— su objetividad reside en que los hombres, a pesar de su naturaleza cambiante,

pueden recuperar su identidad en sus relaciones con la misma silla, la misma mesa”. Si estas máquinas pueden inscribirse en el tiempo de una vida humana, si perduran a nuestros ojos, es porque están proporcionadas, sintonizadas temporalmente con las capacidades sensoriales y corporales humanas, en una palabra: son automóviles. En el caso del Prius, no he comprado un automóvil, sino el acceso a un sistema. El *diseño* del coche se subordina entonces a un guion restrictivo que niega toda autonomía al conductor. Estos vehículos cerrados pueden ser más seguros, más ecológicos (si creemos a los fabricantes) pero, al encerrar los cuerpos, al abstraerlos de su mundo, sólo les impiden vivir de su espíritu. Si este modelo técnico se convierte en el modelo dominante, más allá de los coches, lo que estamos presenciando es simplemente un empobrecimiento espiritual del mundo humano. Porque un mundo humano sin objetos técnicos ya no es del todo humano. Tampoco es espiritual. ■

---

<sup>10</sup> El historiador David Edgerton desmiente alegremente este mito en su ensayo *Quoi de neuf ? Du rôle des techniques dans l'histoire globale*, Seuil, 2013.

# Antonio de Nebrija (1444-1522), pasión por el conocimiento

María Luisa Regueiro Rodríguez

Universidad Complutense de Madrid

E-mail: mlreguei@ucm.es

DOI: 10.14422/ryf.vol286.i1459.y2022.005

Recibido: 13 de julio de 2022

Aceptado: 15 de agosto de 2022

**RESUMEN:** El artículo incluye la evocación de Antonio de Nebrija, introductor del humanismo renacentista en España, en el 500 aniversario de su fallecimiento en 1522. Se destacan su pasión por el conocimiento y la pluralidad de intereses culturales, científicos y religiosos que se manifiestan en la riqueza de su legado como profesor, latinista, gramático, pedagogo, lexicógrafo, cronista real, historiador, editor y exégeta bíblico.

**PALABRAS CLAVE:** Gramática; renacimiento; humanismo; polimatía.

## Antonio de Nebrija (1444-1522), passion for knowledge

**ABSTRACT:** The article includes the evocation of Antonio de Nebrija, introducer of Renaissance Humanism in Spain, on the 500th anniversary of his death in 1522. His passion for knowledge and the plurality of cultural, scientific and religious interests that manifest in the richness of his legacy as teacher, Latinist, grammarian, pedagogue, lexicographer, royal chronicler, historian, editor and biblical are highlighted exegete.

**KEYWORDS:** Grammar; renaissance; humanism; polymathy.



## 1. Introducción

Cuando asistíamos perplejos, una vez más, a medidas restrictivas de política lingüística respecto de la enseñanza del español, el inexorable calendario de la Historia nos recordó la efeméride de los 500 años del fallecimiento del creador de su gramática, la primera de una lengua vulgar. El recuerdo de la figura y la obra de Elio Antonio de Cala y Xarana (1444-1522)<sup>1</sup>, *Aelius Antonius Nebrissensis grammaticus* según designación propia, inspira estudios, encuentros científicos y programas conmemorativos en España y en el extranjero<sup>2</sup>. Dada la

extraordinaria riqueza del legado nebricense, producto de una personalidad poliédrica de inequívoco amor por el conocimiento en muy diversos campos del saber, desde el científico en sentido amplio, humanístico, a su aplicación en la exégesis bíblica, todo propósito de exhaustividad resulta inútil en la siguiente y necesariamente breve evocación.

## 2. Infancia y formación en tiempos de cambio

Desde su nacimiento en 1444, en Nebrissa Veneria (actual Lebrija)<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Entre los documentos que permiten esta evocación destacamos el del jesuita F. GONZÁLEZ OLMEDO, *Nebrija (1441-1522), Debelador de la barbarie, comentador eclesiástico, pedagogo-poeta*, Madrid 1942, obra fundamental de la que se nutren biografías, estudios, novelas, etc.; el relato autobiográfico que Nebrija, cuando ya superaba la cincuentena, incluye en el prólogo-dedicatoria a don Juan de Zúñiga del *Vocabulario español-latino*; la edición, el estudio y las notas de C. LOZANO, "Antonio de Nebrija y la Gramática sobre la lengua castellana" en ANTONIO DE NEBRIFA, *Gramática sobre la lengua castellana*, Círculo de Lectores, RAE 2011, 343-658; A. QUILIS, "Elio Antonio de Cala y Jarana", en REAL ACADEMIA DE HISTORIA, *Diccionario biográfico español*; P. MARTÍN BAÑOS, *La pasión por el saber. Vida de Antonio de Nebrija*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, Huelva 2019.

<sup>2</sup> En el V Centenario del fallecimiento de Elio Antonio de Nebrija participan la Comisión

---

Interadministrativa formada por los Ministerios de Cultura y Deporte, Hacienda, Asuntos Exteriores; la Biblioteca Nacional de España, el Instituto Cervantes, la Real Academia Española, Acción Cultural Española, la Fundación Antonio de Nebrija; y las instituciones orgullosamente vinculadas a "la cuenta de su vida" como los Ayuntamientos de Alcalá de Henares, Sevilla, Lebrija, Zalamea de La Serena, entre otras; o las Universidades de Salamanca y Nebrija. También hubo conmemoraciones en Madrid, como la Gala Nebrija en el Teatro Real, y en otras localidades como Bolonia, Coca (Segovia), Brozas; congresos, novelas, documentales, cómics, y excelentes estudios divulgativos como los de J. GIL, *Antonio de Lebrija. El sabio y el hombre*, Sevilla 2021; J. A. MILLÁN, *Antonio Nebrija o el rastro de la verdad*, Galaxia Gutenberg, 2022, etc.

<sup>3</sup> El poema *Salve, parva domus*, al principio de las *Introducciones*, es revelador de esta infancia en su tierra natal llena de lápidas romanas con nombres como

pueblo del sur de Sevilla en el que según su propio testimonio disfrutó de una infancia llena de afecto familiar y recibió la primera instrucción sobre gramática y lógica, Nebrija desplegó una insobornable búsqueda de la verdad en todos los campos, como gramático, filólogo –*homo trilinguis* humanístico, latino, griego y hebreo–, pedagogo, lexicógrafo, poeta, historiador, cronista real, editor, exégeta bíblico:

“Su espíritu curioso y abierto a toda manifestación del saber llevó a Nebrija a interesarse por las cuestiones más insospechadas y variadas. Su inquietud científica es asombrosa, porque no solo revolucionó la Filología clásica y puso los sólidos pilares de la española, sino que estudió y publicó trabajos en el campo de la Historia, de la Pedagogía, de las Matemáticas, de la Cosmografía, del Derecho, de la Medicina, pero la fama de filólogo eclipsó sus otras actividades científicas, cuyas aportaciones poco a poco se van poniendo de manifiesto”<sup>4</sup>.

---

*Elios y Elianos*, de donde añade el *pre-nomen* al suyo de pila. El P. González Olmedo la reproduce y afirma que “en el siglo XVI sabía de memoria todo el mundo esta poesía”: GONZÁLEZ OLMEDO, *Nebrija (1441-1522)*, 12.

<sup>4</sup> QUILIS, “Elio Antonio de Cala y Jarama”, 1.

El conjunto de su obra lo define como el polímata que, abierto a la modernidad, introduce el humanismo renacentista en una España de profundos cambios<sup>5</sup>: la unión de las coronas de Castilla y Aragón, y la de los reinos de Granada y Navarra; los grandes viajes continentales con el descubrimiento, la conquista y la colonización de América; y sobre todo, la revolución tecnológica y cultural que supuso la imprenta tras la *Biblia de las 42 líneas* impresa por Gutenberg (1453), y la primera española (Aguilafuente, 1471-1472), “que permite al hombre moderno transmitir y manifestar a los otros hombres su pensamiento, sus creaciones literarias, sin las limitaciones del manuscrito pacientemente reproducido en los monasterios medievales”<sup>6</sup>.

En su infancia y en la adolescencia estudió con maestros sevillanos; pero desde 1458 amplió su forma-

---

<sup>5</sup> Diversidad de estudios, bibliografía, instituciones, publicaciones de y sobre Nebrija pueden consultarse en *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, [https://www.cervantesvirtual.com/portales/elio\\_antonio\\_de\\_nebrija/presentacion/](https://www.cervantesvirtual.com/portales/elio_antonio_de_nebrija/presentacion/) También en *Corpus nebrisense*, <http://corpusnebrisense.com/estudios/estudios.html>

<sup>6</sup> M. L. REGUEIRO RODRÍGUEZ – J. A. CRESPO LLOREDA, *Del Renacimiento a la Ilustración. Las raíces del mundo moderno*, Laberinto, Madrid 2003, 5.

ción en latín de Lógica, Filosofía Natural y Moral, entre otras materias, en la Universidad de Salamanca que vivía por entonces más cerca de la Edad Media que de los aires renacentistas de cambio en Italia. Con diecinueve años marcha becado para estudiar en el ambiente humanista del Real Colegio de España o San Clemente de los Españoles de la Universidad de Bolonia, donde estudiará Teología, Derecho y Medicina; ampliará conocimientos del griego y el hebreo; se impregnará de estudios en torno a la recuperación de las obras del mundo clásico grecolatino y del cultivo literario del latín, no el de los eclesiásticos sino el clásico, el de las facultades de *Artes* y el de los *Estudios Humanitatis*. Buscará convertirse en el *hombre nuevo* del Renacimiento, consciente de su potencial y de un nuevo ideal de lo humano en sentido espiritual, moral, estético, histórico, filosófico, científico: *uomo singolare* que representa el triunfo del individualismo, dueño de su propio destino, y para quien nada es ajeno a su curiosidad científica, a su reflexión libre de limitaciones doctrinales.

Lo aprendido en Bolonia debía abrirle las puertas de la enseñanza en España; y como reconoció años más tarde, su objetivo vital fue exclusivamente científico y pedagógico,

renovador y reformador de los estudios de su tiempo:

“En edad de diecinueve años yo fui a Italia, no por la causa que otros van: o para ganar rentas de iglesia o para traer fórmulas del derecho civil y canónico o para trocar mercaderías, mas para que, por la ley de la tornada, después de luego tiempo restituyese en la posesión de su tierra perdida los autores del latín que estaban ya, muchos siglos ha, desterrados de España”<sup>7</sup>.

### 3. **Latinista y pedagogo moderno**

Tras su estancia en Bolonia, ejercerá de 1471 a 1473 como preceptor del sobrino del arzobispo de Sevilla, Alonso de Fonseca, quien le ofrecerá la oportunidad de seguir estudiando; y, como consejero de Enrique IV, de conocer la corte y nuevos sitios de Segovia, Zamora, etc. Cuando su mecenas fallece, retorna a la Universidad de Salamanca, donde en 1475 consigue iniciar su carrera docente como lector en la cátedra de Poesía y Elocuencia, y un año más tarde, de Gramática. En el ejercicio docente “supo ver la importancia del lenguaje y su papel para la

---

<sup>7</sup> GONZÁLEZ OLMEDO, *Nebrija (1441-1522)*, 20 (prólogo al *Vocabulario español-latino*, 1494).

cultura española de su época, centrandos sus esfuerzos, por un lado, en la crítica al método escolástico de las escuelas de la Baja Edad Media por considerar que se ocupaban de temas menores y en un lenguaje artificial; y por otro, por combatir el uso incorrecto de la lengua latina para establecer unos estudios humanísticos de carácter renacentista”<sup>8</sup>.

Su novedoso programa didáctico requería de textos distintos a los utilizados por entonces. Sus *Introducciones latinae*<sup>9</sup> (1481), manual que se constituyó en un verdadero éxito editorial, recibió reconocimiento entre alumnos y profesores y consiguió en 1490 el primer privilegio o exclusiva, precedente de los actuales derechos de autor,

---

<sup>8</sup> ARCHIVOS DE LA COMUNIDAD DE MADRID, “Nebrija. Imprimir un legado universal”, *Descubre*, 2022, 6.

<sup>9</sup> El manual se reimprimió en Venecia 1492, Burgos 1493 y 1494; hubo una edición que hoy denominaríamos “de bolsillo” en Logroño, Brocar publicó las ediciones de 1505, 1508, 1510, 1514. Posteriormente sus descendientes conservaron los privilegios de impresión y lo reimprimieron. Gómez Asencio cifra en 203 las ediciones o impresiones entre 1481 y 1599. Cf. D. MOLDES (ed.), “Conocer a Nebrija: nuestro primer humanista. Una guía sobre Antonio de Nebrija en el V centenario de su fallecimiento”, *Antonio de Nebrija, 500 años*, Fundación Antonio Nebrija – Universidad Nebrija, Madrid 2022, 6.

práctica que se inició en Milán en 1481<sup>10</sup>. Por mediación de fray Hernando de Talavera y a petición de la reina Isabel para enseñanza de sus damas, la tradujo en *Introducciones latinas contrapuesto el romance al latín* (1488). Convencido de que el estudio profundo de la lengua era la llave de la verdad en todos los campos de conocimiento, se propone demostrar que la ignorancia imperante entonces en todas las ciencias –Derecho Civil y Canónico, Medicina, etc.– puede combatirse con el *arma* de la gramática y de la restitución de dignidad al latín:

“Las *Introducciones* marcaron una época en la historia del humanismo español y una nueva etapa en la cultura de nuestro país. La enseñanza de la Baja Edad Media había desvirtuado tanto el concepto de lo que es la ciencia, como la didáctica de las diferentes disciplinas, y ello afectó, además, al latín, que era la lengua utilizada en las disquisiciones al uso, empobreciéndolo y especializándolo en una jerga incomprensible y artificiosa”<sup>11</sup>.

En toda su etapa docente lucha “a fuego i sangre” contra *la barbarie*

---

<sup>10</sup> Por Real Cédula (1516) Nebrija obtuvo el privilegio por diez años, pero se alude a una anterior en 1506: Cf. ARCHIVOS DE LA COMUNIDAD DE MADRID, “Nebrija. Imprimir un legado universal”, 13.

<sup>11</sup> QUILIS, “Elio Antonio de Cala y Jarena”, 2.

de mediocres maestros que habían provocado la degeneración del latín, lucha similar a la que afrontó Lorenzo Valla en Italia. El éxito editorial y científico de las *Introductiones* despertó también el rechazo de algunos colegas; y aunque Nebrija no se amilana ante sus detractores, a los que critica por su dominio insuficiente del latín y por su forma de enseñar, crece en él el deseo de abandonar Salamanca para dedicarse a la investigación y al estudio. No obstante, cumplió con las *repetitiones*, conferencias magistrales anuales de investigación sobre muy diversos temas lingüísticos, casi siempre apuntando a la *barbarie*: la primera, *De membris et partibus grammaticae*; la segunda, reveladora de dicho propósito desde su título, *De corruptis ignorantia quorundam litterarum vocibus* (1486?).

El maestro de la Orden de Alcántara y posteriormente cardenal arzobispo de Sevilla, Juan de Zúñiga, que había sido su discípulo, le facilitó el cumplimiento de su afán de plena dedicación investigadora, con lo que pudo abandonar las obligaciones universitarias: a partir de 1487, en las residencias extremeñas del maestro vivió casi por dos décadas dedicado al estudio, y allí nacieron siete de sus nueve hijos. Respecto de la educación de los niños, llaman la atención

sus ideas pedagógicas, diametralmente alejadas de los modos habituales de castigos y rigor, que expresa en diversos prólogos. En 1509, escribe *De liberis educandis*, doce capítulos dedicados al educador y al cuidado de la infancia donde afirma: “Castigar con azotes a los niños es algo deforme y servil. Y ciertamente una ofensa si se trata de personas mayores. [...] Hay que dominar al niño más por el pudor que por el miedo, si queremos conducirlo hacia las buenas obras”<sup>12</sup>.

Es este un período especialmente productivo en el que escribe *Muestra de Antigüedades de España* (Burgos, 1491), *Diccionario latín-español* (Salamanca, 1492 ambas), *Diccionario español-latín* (¿1495?), *Cosmographia* (Salamanca, 1498?), reflejo del creciente desarrollo renacentista del tema y de la geografía de ese tiempo<sup>13</sup>; e incluso un *epitalamio*<sup>14</sup> que leyó en la boda del príncipe Alfonso de Portugal con la infanta Isabel, primogénita

---

<sup>12</sup> A. NEBRIJA, *De liberis educandis*, Universidad de Valencia, Valencia 1981 (1509), 129.

<sup>13</sup> F. RICO MANRIQUE, “El nuevo mundo de Nebrija y Colón, Notas sobre la geografía humanística en España y el contexto intelectual del descubrimiento de América”, *Biblioteca Virtual Universal*.

<sup>14</sup> A. NEBRIJA, *Epithalamiun in nuptiis clarissimorum lusitaniae principium Alphonsi ac Helisabetha*, Salamanca 1491.

de los Reyes Católicos. También se revela como un prolífico editor filológico en obras de diversa extensión: *De compendiis litterarum* (Salamanca, 1498, con obras de Valerio Probo), *In Aurelio Prudentio* (Salamanca, 1500), *Orationes* (Toledo, 1500), *Aurea expositio hymnorum* (Salamanca, 1501), *De vi ac potestate litterarum*, (Salamanca, 1503), *In Aulo Persio satyrae* (Sevilla, 1503)<sup>15</sup>, muchas dedicadas a su protector, Juan de Zúñiga. A la muerte de éste en 1504, Nebrija se ve obligado a presentarse nuevamente a la cátedra en la universidad salmantina, que gana; pero tras la lectura de su *Repetitio tertia: De peregrinum dictionum accentu*, descuida sus clases y la universidad la declara vacante. El rey Fernando lo nombra cronista real; finalmente consigue la cátedra de Retórica, pero como no cesa en su crítica a los maestros ignorantes, el ambiente universitario salmantino resulta cada vez más hostil; y en 1513, cuando intenta ganar la cátedra de Prima de Gramática, se da uno de esos hechos bochornosos

---

<sup>15</sup> La sola mención de las ediciones nebrisenses excedería en mucho esta evocación: edita autores y obras clásicas latinas y griegas como Terencio, Virgilio, Cicerón, etc.; cercanos como el P. Mártir de Anglería, o bíblicos, como epístolas, etc. Incluso participó como impresor en la creación de la editorial universitaria salmantina.

del mundo académico: se concede a un joven recién graduado al que hoy solo recordamos por su oprobioso “triumfo” frente al maestro Nebrija.

#### 4. Gramático y lexicógrafo fundacional

Los años extremeños de estudio e investigación le permitieron completar y publicar en 1492 su *Gramática sobre la lengua castellana*, que dedica a la “mui alta i assí esclarecida princesa doña Isabel [...] reina i señora natural de España i las islas de nuestro mar”, con el argumento tantas veces repetido como incomprendido: “siempre la lengua fue compañera del imperio”<sup>16</sup>. Nebrija era muy consciente de la innovación que suponía su gramática, de “echar la primera piedra”, como los fundadores de la gramática griega y latina, convencido de que el castellano ya había llegado a la madurez y a la dignidad de las lenguas clásicas: “Por primera vez un humanista llevaba a la práctica la idea de someter a las leyes de la gramática una lengua romance en todos sus aspectos”<sup>17</sup>. Como primera gramática de una lengua

---

<sup>16</sup> A. NEBRIJA, “Prólogo”, en *Gramática sobre la lengua castellana*, 1492, 3.

<sup>17</sup> C. LOZANO, “Antonio de Nebrija y la *Gramática sobre la lengua castellana*”, 402.

neolatina, “se adelantó treinta y siete años a la primera italiana de Trissino, cincuenta y ocho a la primera francesa de Meigret y cuarenta y cuatro a la primera portuguesa de Oliveira”<sup>18</sup>.

Tiene claros los “provechos” de la obra y los lectores a los que va dirigida según expone en su prólogo: fijar unas normas de uso “por estar ia nuestra lengua tanto en la cumbre, que más se puede temer el descendimiento”<sup>19</sup>, con lo que se proporcionaría al castellano una unidad que permitiera su supervivencia; para que pudieran aprenderla “los pueblos vencidos” y todo extranjero “de alguna lengua peregrina” que quisiera aprenderlo. Además, podría servir de instrumento para facilitar el estudio del latín y como vehículo fiel de transmisión de las hazañas históricas del momento. La Gramática se estructura en cinco Libros: I. *Ortografía*, II. *Prosodia y sílaba*, III. *Etimología y dición* (partes de la oración, las clases de palabras), IV. *Sintaxis y orden delas diez partes dela oración*, y V. *Delas introducciones dela lengua castellana para los que de estraña lengua querrán deprender*. Cada libro se divide en capítulos en los que como principio

procedimental se define siempre con claridad, sin los ornatos ni los modos escolásticos del pasado. Si bien en su momento no fue suficientemente valorada:

“Uno de los méritos de esta gramática fue dar, por primera vez, terminología gramatical al castellano. Aun siendo un gran latinista, Nebrija no copia ni trasvasa la terminología gramatical del latín al castellano: ve su lengua con otros ojos, describe de forma independiente el castellano del latín y disiente en ocasiones de la descripción latina si esta no se adaptaba a los rasgos del español. Si en su tiempo no se entendió el sentido de escribir una gramática de una lengua que aparentemente nadie se molestaría en aprender, Nebrija vio la necesidad de otorgar dignidad a la lengua común: la dignidad de ser descrita gramaticalmente”<sup>20</sup>.

Respecto de sus obras lexicográficas, como *Diccionario latín-español*, *Vocabulario español-latino*, que también se reeditarán conjuntamente en *Diccionario español-latín; latín español* (Sevilla, 1503), es reconocida su extraordinaria originalidad: “fue el primero en elaborar una disciplina totalmente moderna que servirá de inspiración para sus sucesores”<sup>21</sup>. El *Diccionario* po-

---

<sup>18</sup> QUILIS, “Elio Antonio de Cala y Jarena”, 5.

<sup>19</sup> NEBRIJA, “Prólogo”, 403.

<sup>20</sup> L. PONS, *Antonio de Nebrija, La lengua y la verdad*, Junta de Andalucía, 2021, 28.

<sup>21</sup> QUILIS, “Elio Antonio de Cala y Jarena”, 5.

see unas 28.000 entradas; el *Vocabulario*, unas 22.500. “Mientras que en el *Diccionario* cada acepción o equivalente exige una entrada nueva, en el *Vocabulario* Nebrija procura agrupar las acepciones bajo una misma entrada siempre que no ocupen más de dos líneas”<sup>22</sup>. Ambos son textos fundacionales de la lexicografía: “La lengua española cuenta con una interesante tradición lexicográfica cuyas primeras manifestaciones son los diccionarios bilingües, empezando por los de carácter humanístico (Nebrija)”<sup>23</sup>. En dicha tradición también Nebrija aportó el *Diccionario latín-catalán y catalán-latín* (Barcelona, 1507).

Nebrija considera que la gramática es incluso la responsable del entendimiento y sus operaciones, como leer, comunicarse, pensar, etc.; y asume la identificación de gramático: “Gramático es el nombre profesional, pues no hemos desdeñado esa consideración profesional que nos ha reportado tanto prestigio que, aun callándome yo, confiesan mis detractores”<sup>24</sup>. No

ha de extrañarnos esta adscripción porque los humanistas consideraban que la gramática era la base, la puerta de toda otra disciplina, como el Derecho o la Medicina, y la profesión de gramático permitía interpretar adecuadamente los textos clásicos de la Antigüedad, convencidos de que encerraban lo mejor del arte y de la ciencia. Esta convicción inspira muchas de sus obras, como el *Aenigmata iuris civilis, Iuris civilis lexicon* (Salamanca, 1506) de carácter enciclopédico, en el que incluye varios trabajos sobre el léxico de Derecho, “para luchar contra los que se dedican al mundo de las leyes asesorando mal y aplicándolas peor por no entender la lengua en la que están escritas o por basarse en libros con graves errores derivados siempre de problemas lingüísticos”<sup>25</sup>. También la Medicina despierta su interés científico: dirige la impresión de la edición de los cinco libros del Dioscórides en 1518 con un glosario nebrisense de cuarenta y siete páginas que incluye la traducción al español de los tecnicismos médicos<sup>26</sup>.

Para el humanista que fue Nebrija nada es ajeno, lo que explica también obras como *De Mensuris*,

---

<sup>22</sup> M. ALVAR EZQUERRA, “Nebrija, autor de diccionarios”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 13, Editorial Complutense, Madrid 1992, 201.

<sup>23</sup> M. SECO, *Estudios de lexicografía española*, Paraninfo, Madrid 1987, 9.

<sup>24</sup> A. NEBRIJA, *Introducciones Latinae*, 1495, glosa a pref. f. 2v.

---

<sup>25</sup> QUILIS, “Elio Antonio de Cala y Jaraña”, 6.

<sup>26</sup> *Pedacii Dioscorides Anazarbei de medicinali materia libri quinque*.



estudio sobre las unidades métricas de longitud y capacidad de la Antigüedad: la milla, el estadio, el paso, el pie, etc.; y *De ponderibus*, de unidades de peso y capacidad. Pero como es habitual para su sentido crítico, se manifiesta contrario a la diversidad de medidas y principios. El Renacimiento abre una época de asombro ante los descubrimientos, ante el cosmos nuevo que surge con cada expedición; y Nebrija no puede permanecer ajeno a este interés. En *In cosmographia libri introductionum* se refiere a la tierra redonda y su centralidad en el universo, a las antípodas, los vientos y sus nombres según los clásicos, y las medidas variables del día según las latitudes, etc. que se completa con *Tabla de la diversidad de días y horas*<sup>27</sup>.

## 5. Exégeta bíblico y defensor de la libertad

El largo recorrido científico de Nebrija culmina con su labor como exégeta bíblico. En muchos aspectos “se encuentra dentro del humanismo cristiano renacentista que inaugura Lorenzo Valla (1407-1457), continúa Nebrija (1444-1522) y prosigue Erasmo (1469-

1536)”<sup>28</sup>. El claustro salmantino le pide se incorpore a la cátedra de Gramática por fallecimiento del maestro Gomiél, la gana y la rechaza porque se abre a una nueva etapa que lo vinculará definitivamente a Alcalá de Henares donde contará siempre con la admiración del Cardenal Cisneros que<sup>29</sup>, desde la bula del papa Alejandro VI, funda el Colegio de San Ildefonso, e inicia los estudios para la edición de la *Biblia Políglota Complutense*, un proyecto único de edición de los textos bíblicos en latín, griego, hebreo y caldeo. Cisneros acogió a Nebrija con un buen sueldo permitiéndole que “leyese lo que él quisiese, y si no quisiese leer, que no leyese; y que esto no lo mandaba dar porque trabajase, sino por pagarle lo que le debía España”. Lo incorporó al proyecto de la *Políglota* y le pidió buscar al mejor impresor del momento. En el cuidado de la edición latina de la *Vulgata*, el entusiasmo inicial de Nebrija decayó cuando empieza a trabajar el texto latino y percibe que San Jerónimo se había equivocado en su interpretación de muchos pasajes. Propuso hacer una traducción lati-

---

<sup>27</sup> QUILIS, “Elio Antonio de Cala y Jarena”, 7.

---

<sup>28</sup> V. PASTOR, “La filología bíblica de Antonio de Nebrija. De Valla a Erasmo”, *Summa*, Universidad Pontificia de Salamanca, 447.

<sup>29</sup> M. L. REGUEIRO RODRÍGUEZ, “El cardenal Cisneros, humanista”, *Razón y Fe* 1429 (2017), 322.

na propia que Cisneros no aceptó, y en la *Epístola al Cardenal Cisneros* de 1515 argumentó su decisión de abandonar el equipo con no poca osadía:

“Cuando vine de Salamanca, yo dejé allí publicado que venía a Alcalá para entender en la enmendación del latín, que está comúnmente corrompido en todas las Biblias latinas, cotejándolo con el hebraico, caldaico y griego. Y que ahora, si alguna cosa o falta en ello se hallase, que todos cargarían en mí la culpa y dirían que aquella ignorancia era mía pues que daba tan mala cuenta del cargo que me era mandado. Entonces V. S. me dijo que hiciese aquello mismo que a los otros había mandado, que no hiciese mudanza alguna de lo que comúnmente se halla en los Libros antiguos [...]”<sup>30</sup>.

De todos modos, Nebrija permaneció en Alcalá de Henares, ya en la cátedra de Retórica, asistiendo puntualmente a sus clases, y siguió manteniendo una buena relación con el Cardenal, más sensible a la calidad académica que a las críticas osadas del exigente filólogo<sup>31</sup>. Las enmiendas y las correcciones que Nebrija propone para la versión la-

tina de la *Vulgata* lo llevaron a ser objeto de un proceso inquisitorial ante el que lejos de situarse en el silencio, responde con la *Apología*<sup>32</sup>. En su prólogo revela su actitud respecto a las Sagradas Escrituras: “Me llaman temerario porque con solo el Arte de Gramática me meto por todas las demás artes y disciplinas, no como tráfuga, sino como explorador y centinela, para ver lo que hace cada uno en su profesión. Lo que hice antes con la Medicina y con el Derecho Civil, eso mismo quiero hacer ahora con las letras sagradas”<sup>33</sup>. La causa inquisitorial que se le abre por interpretar libremente las Escrituras quedó en nada por la intervención del Cardenal; pero Nebrija es insobornable en su defensa de la libertad de expresión, de leer e interpretar la palabra ajena. Baste recordar algunos de sus valientes argumentos de réplica: “¿Qué diablos de servidumbre es esta, o qué dominación tan injusta y tiránica, que no te permita, respe-

---

<sup>30</sup> T. JIMÉNEZ CALVETE, “Nebrija, Elio Antonio de Nebrija (1444-1522)”. *La web de las biografías*, <http://www.mcnbiografias.com/app-bio/do/show?key=nebrija-elio-antonio-de>

<sup>31</sup> REGUEIRO RODRÍGUEZ, “El cardenal Cisneros, humanista”, 322.

---

<sup>32</sup> La *Apología* fue publicada en Logroño en 1507 por el impresor Arnao Guillén de Brocar, al que Cisneros confiaría la impresión de la Biblia Políglota; e impresor de cabecera de Nebrija. En ese mismo año Nebrija revisa en Logroño la nueva edición de sus *Introducciones* y las *Quincuagenas*: Cf. J. PÉREZ ESCOHOTADO, “Nebrija: Verdad y coraje de un redomado humanista”, *El cuaderno. Cuaderno digital de cultura*, 2022.

<sup>33</sup> GONZÁLEZ OLMEDO, *Nebrija (1441-1522)*, 127.

tando la piedad, decir libremente lo que pienses? ¿Qué digo *decirlo*? Ni siquiera escribirlo escondiéndote dentro de los muros de tu casa o excavar un hoyo y susurrarlo dentro, o al menos meditarlo, dándole vueltas en tu interior”<sup>34</sup>.

## 6. Los últimos años de una vida excepcional

Los últimos años del gran maestro sevillano estuvieron marcados por la muerte de personas tan queridas como su esposa, su hijo Fabián, latinista (1515), el Rey Católico (1516) y el Cardenal Cisneros (1517)<sup>35</sup>. Palió el duelo con la edición de su *Tertia Quinquagena* de lugares de la Sagrada Escritura *non vulgariter enarratos*, una colección de *Opúsculos*, *Escolios*, *Décadas de Orbe Novo* de Pedro Mártir de Anglería, y en 1517 sus *Reglas de ortographía en la lengua castellana*. “Asombra realmente pensar cómo en un solo año, en 1516, un

hombre que cuenta setenta y cinco de edad, puede realizar una labor tan extensa y tan intensa”<sup>36</sup>. Publica el *Diccionario* (1520), una nueva edición de *Persio* (1521), amplió las *Introducciones* (1522); pero enferma, y fallece el 2 de julio de 1522.

El Maestro que tanto había luchado por el saber sin limitaciones, movido siempre por la avidez de conocimiento científico sin límites y por una dedicación al estudio y una capacidad de trabajo casi sobrehumanas, nos ha dejado un legado único, fundacional a la vez que inabarcable en la brevedad de esta evocación, que introdujo a España en la Edad Moderna. En síntesis, puede concluirse en que “la absoluta modernidad de Nebrija es sorprendente: en la transición del siglo xv al xvi, Nebrija valoraba objetivamente el conocimiento independientemente de su procedencia, lengua o cualquier otro condicionante cultural, étnico, nacional o religioso”<sup>37</sup>. ■

---

<sup>34</sup> NEBRIJA, *Apología* (trad. del español de Martín Baños, 2019, 352).

<sup>35</sup> G. SALVADOR, en *Nebrija, el otro hombre del 92. El personaje*, conferencia que imparte dentro del ciclo desarrollado en 1992 en la Fundación Juan March. Las restantes del ciclo: *El humanista*, *El gramático*, *El lexicógrafo*; GONZÁLEZ OLMEDO, *Nebrija (1441-1522)*, 62.

---

<sup>36</sup> M. ALLUÉ SALVADOR, “Vida y hechos de Nebrija”, *Redined*, 1944, 55.

<sup>37</sup> MOLDES, “Conocer a Nebrija: nuestro primer humanista”, 6.

# Pensamiento crítico frente a la cultura de la banalidad

Leandro Sequeiros, SJ

Presidente de ASINJA (Asociación Interdisciplinar José de Acosta)

E-mail: lsequeiros42@gmail.com

DOI: 10.14422/ryf.vol286.i1459.y2022.006

Recibido: 12 de abril de 2022

Aceptado: 7 de julio de 2022

**RESUMEN:** Nuestro mundo occidental vive momentos de banalidad. Los recientes fenómenos de la gran crisis sanitaria provocada por el coronavirus han mostrado que en occidente no tenemos capacidad para vivir la soledad y activar la capacidad de pensar. Un libro del profesor Manuel Fraijó, *Semblanzas de grandes pensadores. Conferencias* (Madrid 2020) invita a abrir nuestra mente a las diversas propuestas sobre el sentido de la vida, la reflexión sosegada sobre la realidad, las experiencias de interacción social, de espiritualidad y de trascendencia.

**PALABRAS CLAVE:** Zygmunt Bauman; Hanna Arendt; modernidad; posmodernidad.

## Critical thinking in the face of the culture of banality

**ABSTRACT:** Our western world is living moments of banality. The recent phenomena of the great health crisis caused by the coronavirus have shown that in the West we do not have the capacity to live solitude and activate the capacity to think. A book by Professor Manuel Fraijó, *Semblanzas de grandes pensadores. Conferencias* (Madrid, 2020) invites us to open our minds to the various proposals on the meaning of life, calm reflection on reality, experiences of social interaction, spirituality, and transcendence.

**KEYWORDS:** Zygmunt Bauman; Hanna Arendt; modernity; postmodernity.

### 1. Usar y tirar: la sociedad de la banalidad

Los sociólogos insisten en que hemos construido y estamos construyendo una sociedad cada vez más banal, más vacía, más consumista de evasiones. Tal vez siempre lo haya sido, pero antes se intentaba disimular, se consideraba un hecho negativo, mientras que ahora no hay ningún empacho en aceptar la banalidad.

Es una banalidad que abarca muchos aspectos y que se ha infiltrado en el sistema circulatorio de la vida social, aunque probablemente no tenga ese carácter peyorativo que, a priori, pueda parecer, pues el ser banal no deja de ser una opción más de las muchas que ofrece la existencia humana.

Es un hecho que, en las nuevas generaciones de ciudadanos occidentales, en general, aumentan las actividades banales; no hay más que fijarse en la forma en que reciben la información, siempre en exceso, pero de forma muy ligera, procesan cantidad de información en soportes de fácil asimilación: en audio o en pantalla, con mensajes cortos, que apenas requieren esfuerzo intelectual, o a través de las redes sociales, que suelen ser el mayor canto que se ha inventado a la banalidad. Las generaciones emergentes huyen de la prensa y,

en particular, de los artículos largos de opinión; les basta, en el mejor de los casos, con leer titulares, aunque, naturalmente y gracias a Dios, hay honrosas excepciones.

Esta banalidad se plasma en el 'usar y tirar' que tanto se está instalando en la nueva sociedad: se utiliza ropa de usar y tirar, comida de usar y tirar –léase comida instantánea en abundancia, con cantidad de sobras que acaban en el contenedor de basura–, muebles de usar y tirar... hasta parejas de usar y tirar; la vieja costumbre de parejas bastante estables está dando paso a numerosas y sucesivas parejas de duración efímera y es caso comprometido.

Si se contempla críticamente el conjunto de valores de nuestra sociedad, llama la atención que las redes sociales construyen la vida como una sucesión de banalidades, sin gran apego por casi nada y con una gran dosis de provisionalidad, *pensamiento Ikea* y por extensión, a los afectados por esta corriente ideológica, *generación Ikea*. Y daba a entender con este símil mueblístico la preferencia de estas generaciones por lo inmediato, sin planteamientos de futuro ni de permanencia, a lo cual, sin duda, colabora la provisionalidad de buena parte de los trabajos y los sueldos de la actual clase trabajadora, que no permiten proyectos

estables de futuro, aunque tampoco me parece suficiente motivo para abrazar esa banalidad generalizada en la que está inmersa la sociedad.

Insisto en que, cuando se habla aquí de banalidad, no se hace de forma peyorativa –uno ya tiene edad suficiente como para no dar consejos a nadie sobre la manera de conducir su vida– sino como una constatación, mezclada con sorpresa, de que los hábitos, sobre todo intelectuales, están cambiando y que el antiguo valor del esfuerzo y la sólida formación está dando paso a la liviandad, a la ligereza... a la banalidad.

### 2. Zygmunt Bauman y la ceguera moral de la cultura

Cuando se habla de “banalidad”, un referente obligado es el sociólogo Zygmunt Bauman. El 9 de enero de 2017 falleció en su casa de Inglaterra el sociólogo de origen polaco a los 91 años. Desde su punto de vista, lo que denomina la “modernidad líquida” –como categoría sociológica– es una figura del cambio y de la transitoriedad, de la desregulación y liberalización de los mercados.

La metáfora de la liquidez –propuesta por Bauman– intenta también dar cuenta de la precariedad

de los vínculos humanos en una sociedad individualista y privatizada, marcada por el carácter transitorio y volátil de sus relaciones y por unos principios éticos inciertos. El amor se hace flotante, sin responsabilidad hacia el otro, y se reduce al vínculo sin rostro que ofrece la realidad virtual. Surfeamos en las olas de una sociedad líquida que puede licuar incluso a las religiones.

Tal como han apuntado los comentaristas, la modernidad líquida es un tiempo sin certezas, donde los hombres que lucharon durante la Ilustración por poder obtener libertades civiles y deshacerse de la tradición descubren la falta de certezas. Esta humanidad moderna se encuentra ahora con la obligación de ser libre asumiendo los miedos y angustias existenciales que tal libertad comporta. Por eso, ahogarse en un océano de banalidad es la solución inmediata para sobrevivir.

Este es el sombrío panorama que nos describe Bauman. Este es ahora muy conocido por acuñar el término, y desarrollar el concepto, de la llamada *modernidad líquida*. Tal difusión ha tenido este término que, junto con el también sociólogo Alain Touraine, Bauman fue ganador del Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades en 2010.

El último de sus libros traducidos al castellano, *Ceguera Moral*<sup>1</sup>, insiste más aún sobre las consecuencias extremas a la que puede llevar la modernidad líquida: a la pérdida del rumbo moral, a la ausencia de unos principios éticos de validez universal y perenne que den cierta solidez al edificio de las sociedades occidentales.

Pero ¿qué lugar puede ocupar la experiencia religiosa en este contexto? Si las religiones suelen ofrecer fortaleza y seguridad, ¿qué se puede esperar en la época de la modernidad líquida? ¿Abre Bauman alguna posibilidad? ¿Hay brotes de un posible retorno de lo religioso (como apuntaba José María Mardones hace muchos años)<sup>2</sup> en un mundo deseoso de certezas?

### 3. Los rasgos pesimistas de la sociedad occidental según Zygmunt Bauman

El fallecimiento de Bauman ha reactivado el interés por sus ideas. En un ensayo de Mónica Redon-

do<sup>3</sup>, “5 ideas de Zygmunt Bauman que retratan a la sociedad moderna”, se apuntan cinco claves para entender lo que está pasando en nuestro mundo. La *Modernidad Líquida* de Bauman rompe con las estructuras fijadas en el pasado. La filosofía de vida, los valores y lo que se considera ético y moral ha cambiado radicalmente en los últimos años, a causa de los cambios políticos y sociales ocurridos a partir de la segunda mitad del siglo xx.

En el libro *Modernidad líquida*, Bauman es capaz de explicar los fenómenos sociales de la era moderna y qué es lo que nos diferencia de las generaciones anteriores. A partir del año 2000, año de su publicación, el filósofo polaco escribe una serie de obras que resumen sus conceptos sobre la realidad que nos rodea: *Amor líquido* (2003), *Vida líquida* (2005) y *Tiempos líquidos: vivir una época de incertidumbre* (2007).

Estos parecen ser los puntos más significativos de Bauman:

---

<sup>1</sup> Z. BAUMAN, *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, Barcelona 2015

<sup>2</sup> J. M<sup>o</sup>. MARDONES, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander 1999.

---

<sup>3</sup> M. REDONDO, “5 ideas de Zygmunt Bauman que retratan a la sociedad moderna. Con motivo de la muerte del autor de *Modernidad líquida*, explicamos cómo la filosofía de Bauman describe la forma de vida de la sociedad actual”, <https://hipertextual.com/2017/01/5-ideas-bauman>

1. La realidad líquida consiste en una ruptura con las instituciones y las estructuras fijadas. En el pasado, la vida estaba diseñada específicamente para cada persona, quien tenía que seguir los patrones establecidos para tomar decisiones en su vida. En la modernidad, el filósofo polaco afirma que las personas ya han conseguido desprenderse de los patrones y las estructuras, y que cada uno crea su propio molde para determinar sus decisiones y forma de vida. La sociedad actual se basa en el individualismo y en una forma de vida cambiante y efímera.
2. En la vida líquida según Bauman, la sociedad se basa en el individualismo y se ha convertido en algo temporal e inestable que carece de aspectos sólidos. Todo lo que tenemos es cambiante y con fecha de caducidad, en comparación con las estructuras fijas del pasado. Muchas de las cosas que explicó Bauman hace 17 años en su obra *Modernidad líquida* y las que la siguieron se han convertido en una realidad en nuestros días. El sociólogo logró explicar el funcionamiento de la sociedad actual y determinar la relación de las nuevas generaciones con conceptos como el amor, el trabajo o la educación.
3. El amor líquido en la red social *Tinder*. Muy poco tienen que ver las relaciones de nuestros abuelos con la nuestra. Miedo al compromiso, rollos de una noche, desengaños amorosos... Para muchos jóvenes (y no tan jóvenes) este puede ser el pan de cada día. Para Zygmunt Bauman, estas relaciones son las que dan nombre a su concepto de *amor líquido*. Según su patrón, el miedo al compromiso y a las cosas a las que hay que renunciar, como la libertad, son la razón principal por la cual existe este miedo a comprometerse y a darlo todo por una pareja. La vida líquida es una sucesión de nuevos comienzos con breves e indoloros finales. Las relaciones amorosas acaban convirtiéndose en breves episodios, en los que priva la búsqueda del beneficio personal. Cuando una pareja deja de ser *rentable*, se deja de lado y se busca una nueva. Ni más ni menos que la filosofía de *Tinder*. Es cierto que historias de amor para siempre han ocurrido gracias a la aplicación de búsqueda de parejas, aunque la mayoría de los usuarios desliza rostros en su pantalla hasta encontrar el indicado para pasar la noche.



4. Ciudadanos del mundo. Si hay algo que no queremos, son ataduras, ni en el amor ni en nuestra forma de vida. En la era moderna, es bastante común entre los jóvenes hacer un viaje de varios meses por América Latina o el Sudeste Asiático, con el objetivo de romper con las barreras y ser testigos de realidades distintas a las de su país de origen. *La realidad líquida* de Bauman describe precisamente este escenario, que invita al movimiento, al flujo y a la búsqueda de nuevas experiencias, pero sin echar raíces en ningún lugar. Son ciudadanos del mundo, pero de ningún lugar al mismo tiempo.
5. No más trabajos para toda la vida. Esta filosofía basada en la búsqueda de nuevas experiencias y ser ciudadano de mundo también se ve reflejada en el ámbito laboral dentro de la *sociedad líquida*. Nuestros abuelos y padres entraron a trabajar en una empresa cuando acabaron la universidad, y se jubilaron en el mismo lugar 40 años después. Las personas no quieren ataduras ni en el amor ni en el trabajo, según Bauman. En la actualidad, no existe el llamado *trabajo de nuestra vida*. Los empleos son cambiantes y el mercado

actual necesita renovaciones dentro de las empresas cada poco tiempo. Por otro lado, Bauman identifica en sus obras la necesidad de cambio en los trabajadores, a los que se les reclama cada día más volatilidad y capacidad de trabajo en diferentes áreas.

#### 4. Hannah Arendt, sobre la banalidad del mal

Pero hay otro aspecto de la “banalidad” ética de nuestra sociedad que, aunque está insinuada por Bauman, había sido recogida por la filósofa judía Hannah Arendt. Un 14 de octubre de 1906 nacía Hannah Arendt, una de las figuras más relevantes de la filosofía política alemana del siglo xx que teorizó sobre la “banalidad del mal” y que falleció en Nueva York en 1975. Arendt “se convertiría en una de las teóricas políticas alemanas (con atisbos de filósofa) más importantes del siglo xx. Víctima del antisemitismo nazi de 1933, Arendt pasó parte de su vida como apátrida entre 1937 y 1951, cuando el Gobierno de Alemania le quitó la nacionalidad (que más tarde le entregaría Estados Unidos)”<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> L. H. RODRÍGUEZ (14-10-2019), <https://www.newtral.es/hannah-arendt-sobre-la-humanidad-del-mal/20191014/>

Arendt fue un personaje que, a pesar de que se estudie como filósofa política, ella misma rechazaba ser relacionada con la reflexión filosófica. Le gustaba describirse como “teórica política”, pero obras como *La condición humana* y su constante crítica a otros pensadores han terminado por situarla en el prisma filosófico.

### 5. La banalidad del mal, Hannah Arendt y por qué se permiten atrocidades

Seguramente, la obra más conocida de Hannah Arendt es *Eichman en Jerusalén*. Tras el final de la Segunda Guerra Mundial, Adolf Eichman, el que fuera responsable de la logística para la organización y distribución de los campos de concentración, huyó a Argentina para evitar un Tribunal de Guerra. Finalmente, en 1961, Eichman fue secuestrado y juzgado en Jerusalén, saltándose todo el derecho internacional. Entonces, *The New Yorker* pidió a Hannah Arendt que realizara una crónica del juicio.

Fue a partir de este suceso que Arendt redactó el que, seguramente, sea su ensayo más conocido: *Eichman en Jerusalén*. En él, la alemana no solo describió el proceso del juicio minuciosamente, sino que se planteó una pregunta esen-

cial: ¿por qué Eichman no parecía malvado si lo que había permitido y en lo que había contribuido era a todas luces un horror?

Hannah Arendt ve a Eichman como una persona absolutamente normal: consciente de lo que ha hecho, nunca lo niega pero tampoco ve nada intrínsecamente malo en los actos que ha realizado. “Cumplía órdenes de Estado”, defendía el alemán quien, además, alegaba la condición de “buen ciudadano” que cumplía aquello que se encomendaba. Y, sobre esto, Arendt definió “la banalidad del mal” (depende de la traducción, se puede encontrar de otra forma).

En primer lugar, la banalidad, en tanto que es poco trascendente, no lo sitúa sobre el hecho que “es horrible”, sino sobre el por qué Eichman lo permite o contribuye a ello. Para Hannah Arendt, el que el acusado no sustente sus actos en fuertes convicciones ideológicas o morales resulta, incluso, más aterrador que el mismo hecho en sí. ¿Por qué una persona normal, que ni es malvada ni tiene mayores pretensiones que las de cumplir órdenes, se involucra en tanta maldad?

Por una incapacidad de juicio. Hannah Arendt distingue entre conocimiento y pensamiento; el primero es la acumulación de sa-

beres y técnicas, la conceptualización de lo aprendido mientras que el segundo lo define como una suerte de constante diálogo interno en el que, en la íntima soledad, uno juzga sus propias acciones. Eichman carecía de “pensamiento”, o al menos no lo ejercitaba mientras orquestaba el traslado de miles de judíos para ser ejecutados. Esto lo situaba como un “nuevo agente del mal” que, sin parecerse en nada a los más convencidos ideológicamente, se entremezclaban en una masa desideologizada y sin reconocimiento que contribuye (activa o pasivamente) al “horror”.

Hannah Arendt distingue –dentro de la incapacidad del juicio– entre tres grupos: los *nihilistas*, que con la creencia de que no hay valores absolutos se sitúan en las esferas de poder; los *dogmáticos*, que se aferran a una postura heredada; y los *ciudadanos normales*, similar al hombre-masa que estableció Ortega y Gasset, el grupo mayoritario que asume las costumbres de su sociedad como “buenas” de una manera acrítica.

Todos los grupos carecen del pensamiento definido por Hannah Arendt. La alemana defendió que el nazismo se alimentó, y fue alentado, por estos tres grupos, lo que permitía que el grueso del país pudiera realizar los horrores contra

la Humanidad. Aun así, Arendt explica que esta ausencia de diálogo interno no es un mal de por sí y menos aún conlleva ningún acto, *a priori*, malo. Es en situaciones extremas, como el auge y establecimiento del nazismo en Alemania, en las que esta banalidad del mal reluce como complicidad e incluso simpatía con los “horrores”.

## 6. Las condiciones humanas: Hannah Arendt y la banalidad del mal

Discípula de Martin Heidegger y Karl Jaspers, el pensamiento de Arendt se puede acercar al pensamiento del existencialismo moderno. En su obra más representativa (entre otras), *La condición humana*, la pensadora alemana realiza un estudio sobre el estado de la humanidad en los tiempos que le son dados.

Arendt define la “condición humana” como aquello que le determina, negando la “naturaleza humana” como primer referente. Destaca “tres actividades fundamentales” sobre las que se yergue esta condición: labor, trabajo y acción; todas ellas englobadas en el concepto *vita activa*. Cada una de estas corresponde a una condición: biológica, mundana y pluralidad.

### 7. Es oportuno, importante e incluso necesario recuperar la capacidad de reflexión sobre el sentido de la vida

Las figuras intelectuales sobre la banalidad, tanto Bauman como Arendt, y la oportunidad del libro del profesor Manuel Fraijó, *Semblanzas de grandes pensadores*<sup>5</sup>, nos invitan a leer y fomentar el pensamiento crítico para repensar nuestra vida en el contexto de la cultura líquida y de la banalidad. Una sociedad que tiene el peligro de “encefalograma plano”, que solo piensa en pasarlo bien, evadirse, consumir y usar y tirar, necesita algún tipo de revulsivo como el mismo Fraijó insinúa. Los recientes debates en Europa sobre la necesidad de volver a introducir la formación filosófica en los currículos educativos de secundaria nos abren a la esperanza.

En el largo, fatigoso y a veces estéril camino de la reflexión no estamos solos. Muchos hombres y también mujeres (pero estas apenas aparecen en los libros de texto de filosofía) nos han precedido. No vamos solos, sino que avanzamos sobre lo que otros han elaborado antes.

El 15 de febrero de 1676 escribía Isaac Newton en una carta al físico Robert Hooke: “si he podido ver más lejos es porque me encaramé a hombros de gigantes”. Parece ser que esa expresión no es original de Newton, pues los expertos la atribuyen en el teólogo y filósofo John de Salisbury (1115-1180). Sea o no Newton el autor, merece nuestra atención. La historia social de las ciencias muestra que el desarrollo del pensamiento racional no suele ser obra de una sola persona. Ya Thomas S. Kuhn destaca la importancia de las comunidades científicas como constructoras de los paradigmas que fortalecen, transforman y derrocan las teorías científicas.

De igual modo, las ciencias sociales crecen y se edifican desde determinadas concepciones del mundo y de la realidad. Históricamente, han sido los llamados “pensadores”, las mentes más privilegiadas, las que encaramándose a los hombros de los pensadores anteriores han hecho avanzar la interpretación de los procesos sociales.

### 8. La revista *Razón y Fe* nos invita a retomar el hábito de pensar frente a la cultura de la banalidad

La revista *Razón y Fe*, desde su fundación en 1901, nos invita a

---

<sup>5</sup> M. FRAIJÓ, *Semblanzas de grandes pensadores*, Madrid 2020, 353-370.

reaprender y a pensar. A valorar a los que consideramos “pensadores”. A fomentar una generación de hombres y mujeres con capacidad crítica ante la realidad y no vivir en la banalidad de lo efímero. En una sociedad multicultural urge la construcción de espacios y plataformas de reflexión interdisciplinar que saquen de la atonía la cultura de masas dominante que solo busca consumir sin que ello transforme los hábitos de vida.

Desde esta perspectiva, la búsqueda del sentido de la vida en una sociedad multicultural es una tarea apasionante. Y para este tipo de lectores la reflexión compartida con los que pueden denominarse “grandes pensadores” abre horizontes de posibilidad de ser creyentes en el siglo XXI.

Desde este marco cultural recomendamos el ensayo del profesor Manuel Fraijó, catedrático emérito de Filosofía de la religión en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). El autor no solo ha desarrollado una intensa labor magisterial en la universidad, sino que sigue siendo un fecundo conferenciante en el ámbito de la Historia de la filosofía, de la Filosofía de la religión, de la Historia de las Religiones y de la Teología. En estas conferencias, tanto en España como en América Latina, confronta con sus oyentes

no solo los resultados de sus estudios sino también la reelaboración continua de sus propias vivencias humanas y espirituales enriquecidas por las aportaciones de los que pueden denominarse “grandes pensadores”.

No es fácil delimitar qué es lo que puede entenderse por “grandes pensadores”. En el libro que comentamos se refiere solamente a aquellos hombres (prácticamente todos) que desde la reflexión racional (filosófica) han elaborado las diversas concepciones del mundo, el lugar del ser humano en el mundo y el sentido de los valores y la vida humana en el contexto de un mundo globalizado.

Por eso, el volumen que aquí comentamos de Manuel Fraijó no se incluye entre los manuales de historia de la filosofía como disciplina del desarrollo del pensamiento humano desde la fría postura del observador. Es más que eso. Se encarama a los hombros de los grandes pensadores para ver más lejos las direcciones del porvenir (que diría Pierre Teilhard de Chardin).

Este volumen contiene la elaboración personal de profesor Manuel Fraijó del proceso de búsqueda racional del sentido de la vida de 22 grandes maestros del pensamiento, desde Confucio hasta Karl Rahner pasando por figuras tan dife-

rentes entre sí como Martín Lutero, Voltaire, Feuerbach, Nietzsche o Kant. En todos ellos ve el autor elementos positivos que pueden ayudar al lector abierto de mente a su propia reelaboración cognitiva y axiológica. No queremos ver en este volumen una selección de los que podrían ser los “mejores” pensadores de todos los tiempos.

En un mundo como el nuestro en el que parece triunfar la cultura de la evasión y de la banalidad, el reconocimiento de que han existido y existen personas que tienen como preocupación existencial básica la reflexión, puede ser un revulsivo para la construcción de una sociedad de hombres y mujeres libres y dueños de sus propios destinos.

### 9. Conclusión

Posiblemente, en un mundo en el que las comunidades científicas perciben la urgencia, posibilidad y necesidad de fomentar el pensamiento crítico, racional, no banal, interdisciplinar, con la integración de científicos naturales, ingenieros, filósofos y humanistas, teólogos, economistas y cultivadores de las ciencias del espíritu (que postulaba Dilthey) no es una distracción sino una exigencia de la tarea de buscar y

construir juntos sistemas interpretativos de la realidad que den sentido global y respuesta a la gran pregunta que ya se hacía en su tiempo Immanuel Kant: ¿qué es el hombre?

Este texto del prólogo a este volumen del profesor Fraijó es un manifiesto a favor de la convergencia de pensamientos hacia respuestas a las grandes preguntas: “En lo que coinciden todos los pensadores de este libro es en su rechazo de la obviedad y en su entrega a la reflexión. Desde sus inicios, la filosofía [y aquí podríamos integrar todos los esfuerzos racionales del pensamiento humano] partió de que nada es obvio, de que en todo lo que nos circunda habitan la extrañeza y la perplejidad. Bien lo sabía Schopenhauer cuando escribió: “La vida es algo penoso; he decidido pasarla *reflexionando* sobre ella”. Algo parecido nos legó Husserl, uno de los filósofos del siglo xx que más han valorado la reflexión filosófica: “Tuve necesariamente que filosofar; de lo contrario no habría podido vivir en este mundo”. Solo cabe esperar que no sea cierta la sentencia de Fichte: “Si uno filosofa, no vive; y si vive, no filosofa”. Siempre será posible, pienso,

unir vida y filosofía, pensamiento y experiencia”<sup>6</sup>.

La perspectiva poliédrica de los pensadores que nos presenta Manuel Fraijó, junto a otros muchos

hombres y mujeres que elaboraron, elaboran y elaborarán respuestas multidisciplinares a las grandes preguntas de la humanidad siempre es necesaria. ■

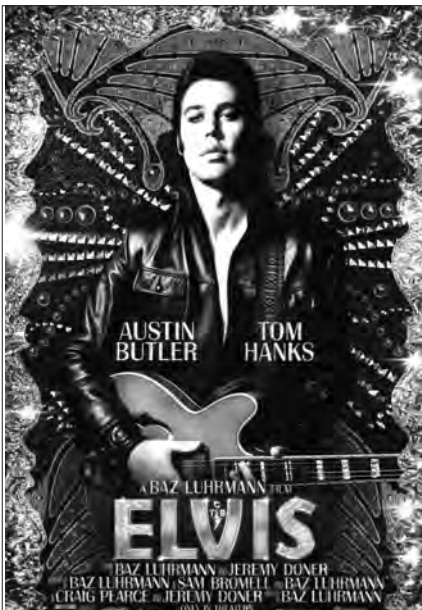
---

<sup>6</sup> FRAIJÓ, *Semblanzas de grandes pensadores*, 13.

# Elvis, de Baz Luhrmann

Francisco José García Lozano

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



*Elvis* es un *biopic* australiano sobre la figura del Rey del Rock and Roll, dirigido por Baz Luhrmann (*Moulin Rouge*, *El Gran Gatsby*) que también coescribe el guion junto a Jeremy Doner (*The Killing*, *Daños y perjuicios*), Sam Bromell (*The Get Down*) y Craig Pearce (*Pistol*, *Will*). La película explora durante más de 20 años la vida y la carrera musical de Elvis Presley a través del

prisma de su complicada relación con el Coronel Tom Parker, su controvertido manager durante todo ese tiempo. Este es el principal aspecto que diferencia a *Elvis* de otros *biopic* como *Bohemian Rhapsody* o *Rocketman*, su foco narrativo: este, en vez de estar centrado en la figura de Elvis Presley como cabría esperar en este género, lo está sobre el coronel Tom Parker. Este oscuro *manager*, magistralmente interpretado por un enorme Tom Hanks, ocupa el lugar que tradicionalmente pertenecía al cantante. Esto es lo que nos permite adentrarnos en una figura turbia y polémica que realmente fue la que controló la vida de la estrella del *rock*.

*Elvis* se inicia con la voz en *off* de Hanks relatando cómo descubrió a un joven cantante sureño inseguro de sí mismo ante una de sus primeras actuaciones con público y cómo unos minutos después había provocado los gritos orgásmicos del público femenino que asistía al show. El coronel Parker se convertiría a partir de entonces



en la persona que llevaría a Presley a lo más alto del estrellato musical a costa de convertirlo en un rentable producto de *marketing* del que él se llevaría hasta un 50% de los *royalties* al final de la carrera del cantante. Era un hombre enigmático que se hacía pasar por norteamericano, pero que años más tarde se sabría que era un inmigrante ilegal nacido en los Países Bajos, su nombre real era Andreas Cornelis van Kuijk.

Es por eso que el punto de vista de la película cobra vital importancia. Parker podría considerarse como “el malo” de la historia, la persona que se benefició del talento de *Elvis* y que coartó con sus decisiones empresariales muchos de los anhelos que tenía el cantante como, por ejemplo, hacer una gira de conciertos mundial. El narrador se exculpa a sí mismo, nos oculta información importante al público, y se nos presenta como alguien honesto que siempre trabajó para conseguir los mejores contratos en el desarrollo de la carrera artística de su estrella tutelada.

Sin embargo, a través de las imágenes Luhrmann nos cuenta otra historia. Una que funciona por contraste con la del manager, para presentarnos a un *Elvis* vulnerable y maleable, una víctima de su propia fama que fue vampirizado por gran parte del entorno más

cercano, incluido su propio padre, hasta conducirlo sin remedio a una etapa autodestructiva en la que se convirtió en un adicto a las pastillas tranquilizantes.

El coronel Parker se autodefine en la película en tono jocoso como un farsante, un charlatán de barraca de feria cuya nueva atracción es *Elvis*. Y, en parte, tiene razón en definir el mundo del espectáculo como una farsa. Cualquier forma de éxito conlleva un estudio de *marketing* detrás, una reformulación de las aptitudes de un artista ante las necesidades del público mayoritario, algo que puede aplicarse a cualquier expresión artística, el cine también, donde el *mainstream* acaba devorando en muchas ocasiones a la independencia creativa que precisamente diferenciaba de inicio a ese artista.

En la época que le tocó vivir, *Elvis* estuvo sometido a un estricto control moralista en todas sus acciones (los movimientos de cadera en el escenario se veían como una sexualización casi demoníaca que estuvo a punto de llevarle a la cárcel). La integración de la música negra dentro de su repertorio también se veía como un desafío a las leyes segregacionistas que predominaban en el convulso panorama político (en el filme aparecen reseñados los asesinatos a Martin Luther King o Kennedy).

El director Baz Luhrmann no se limita a mostrarnos a un icono de la música e, igual que juega con nuestras expectativas ocultando el rostro de Elvis durante las primeras escenas, se sirve luego de un imaginario grandilocuente para convertirlo en el verdadero héroe americano en su lucha contra las injusticias sociales. Por eso no es baladí la referencia que se hace a los cómics de *Capitán Marvel Jr.* que apasionaban al músico de pequeño, Elvis es también aquí un superhéroe cada vez que se sube al escenario cuyo superpoder es hacer feliz a los demás, un rebelde con causa que cambió la mentalidad de la sociedad estadounidense.

*Elvis* es finalmente un filme apabullante, excesivo, febril, asombroso. Los primeros 20-30 minutos te dejan sin respiración con un despliegue inconmensurable de viejos trucos que Luhrmann ya había utilizado en anteriores trabajos, en especial *Moulin Rouge* (2001). Todo ello bajo un carrusel musical que fusiona lo nuevo con lo clásico en un derroche de imaginación solo al alcance de los grandes. Tras ese inicio avasallador es normal que luego se sienta un ligero bajón cuando la película debe acometer una historia “convencional” de ascenso a la fama, pero si nos fijamos en los detalles

antes citados veremos que este *biopic* resulta mucho más atípico de lo que aparenta y que hay muchas cosas que rascar bajo su apariencia de artificio. Son 159 minutos de purpurina y oro que no pesan, todo lo contrario. Las imágenes de la actuación final de un Elvis obeso que ya casi no podía sostenerse en pie interpretando la inolvidable melodía del “Unchained Melody”, son un emotivo broche final para la película.

Y al frente de todo este bestial espectáculo que aúna la frivolidad de Las Vegas con el *glamour* del Hollywood clásico, nos encontramos con un sorprendente Austin Butler mutando en un Elvis al que no se limita en imitar. El actor, poco conocido hasta la fecha, encuentra un espacio intermedio donde poder reverenciar la figura del artista sin caer en el cliché, afrontando con igual acierto el frenesí de sus movimientos espasmódicos encima del escenario como cuando debe reflejar la ansiedad emocional que le carcomía por dentro al bajarse del mismo. No hay que olvidarse de la réplica que le otorga el gran Tom Hanks, ayudado aquí por un admirable trabajo de maquillaje, en un papel moralmente ambiguo y antipático que vuelve a bordar como hace siempre.

En pocas palabras, Baz Luhrmann apuesta en su película *Elvis* por un

espectáculo colorido y excitante. El cineasta usa un estilo personal a la vez que muy apropiado para repasar la vida del rey del rock mediante el conflicto entre estrella y agente, dos personajes muy bien interpretados y caracterizados. Estamos ante una película muy recomendable, aunque quizá tenga alguna situación un poco redundante. Casi 45 años después de la muerte de Elvis Presley, este *biopic* es tanto un buen homenaje que probablemente gustará a los fans, como una buena oportunidad para los más jóvenes de acercarse al mito. ■

**Título en V.O:** Elvis.

**Director:** Baz Luhrmann.

**Año:** 2022.

**País:** Australia.

**Guion:** Jeremy Doner, Sam Bromell, Baz Luhrmann, Craig Pearce.

**Historia:** Jeremy Doner, Baz Luhrmann.

**Duración:** 159 m.

**Reparto:** Austin Butler, Tom Hanks, Olivia DeJonge, Richard Roxburgh, David Wenham, Kodi Smit-McPhee, Dacre Montgomery, Luke Bracey, Xavier Samuel, Kate Mulvany, Natasha Bassett, Charles Grounds, Leon Ford.

**Género:** Drama. Biográfico. Música. Años 50. Años 60. Años 70.

**Web oficial:**

<https://www.warnerbros.es/peliculas/elvis>

# Relatos de Giovanna Rivero: cuerpo a tierra\*

Jorge Sanz Barajas

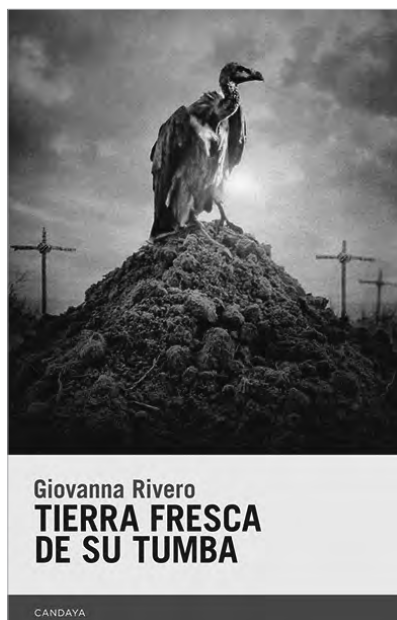
Colaborador del Centro Pignatelli

Área de Cultura

E-mail: jsanzbarajas@gmail.com

La literatura boliviana nos queda siempre a desmano. Es como si el país, a fuerza de estar rodeado de gigantes, se nos quedara chico. Sin embargo, la dimensión de su narrativa última es descomunal: tomen nota de los nombres que hay que seguir: Rodrigo Hasbún, Edmundo Paz Soldán, Liliana Collanzi, Magela Baudoin, Wilmer Urrelo y, sin duda, Giovanna Rivero, un talento literario extraordinario.

Hay escritores que tienen la capacidad de la presciencia y, además, saben narrarla. Verne, Don DeLillo, Philip K. Dick o Kafka han sido capaces de ver la que se avecinaba y alegorizar los grandes problemas en episodios en apariencia triviales. El checo Kafka evidenció que el pobre Gregor Samsa, insecto, no era sino uno de nosotros: una minúscula pieza en el engranaje de la cosificación productiva, un



elemento que ha perdido la condición humana y es, por tanto, exterminable. Philip K. Dick anticipó la transhumanidad en *Sueñan los androides con ovejas eléctricas* (adaptada al cine como *Blade Runner*, de

\* GIOVANNA RIVERO, *Tierra fresca de su tumba*, Candaya, Barcelona 2021, 170 pp. ISBN: 978-84-18504-24-2.

Ridley Scott), Don DeLillo preluvió en *Submundo* (1997) el atentado contra las Torres Gemelas antes que nadie, y con él, la nueva era de la barbarie. Los relatos de *Tierra fresca de su tumba*, último libro de Rivero, exploran las nuevas fronteras que nos aguardan en los próximos años: los límites de lo que puede considerarse humano, la frágil línea que nos separa de lo animal, la muerte como límite natural cada día más extraño, las migraciones como membrana que filtra nuevas formas de conciencia social y cultural... La tercera década del siglo nos mostrará una realidad que no sabremos si calificar de utópica o distópica. Quien escriba sobre ello merece toda nuestra atención en este momento.

Giovanna Rivero, nacida en Bolivia, pero ciudadana norteamericana, entra en esta dimensión de la literatura sin hacer ruido, sin anclarse a género alguno, sin deudas. Su prosa es de una belleza arrebatadora y escalofriante. Los relatos de *Tierra fresca de su tumba* alteran lo ordinario en extraordinario sin que el lector se dé cuenta de las dimensiones del salto que acaba de producirse. Y todo es tan sencillo y natural, tan habitual y ordinario como el cambio de dimensión que se produce en nuestra vida cuando morimos. En ese extraño filtro fronterizo que solo traspasaremos

una vez, es donde se mueve con una maestría especial Giovanna Rivero. Decía José Bergamín que “*para no preocuparse por la muerte, lo mejor es ocuparse de ella*”.

Cuenta Rivero un episodio de su vida muy revelador: hablando de sus padres, revela que en momentos en que debe tomar decisiones complejas, su madre acostumbra a literarizar los consejos, a cargar en el lenguaje el peso de la duda, mientras su padre, mucho más estoico, acostumbra a decirle “*así es la vida*”, una extraña mixtura de realismo y resistencia. Rivero asegura que ese mensaje le llena de paz, la que estriba en la aceptación del curso natural de las cosas, por mucho que nos empeñemos en alterarlo. Conviene ocuparse de los límites para no preocuparse por ellos. Por eso no cabe etiquetar la literatura de Giovanna Rivero como ciencia ficción: tan real como la muerte misma. Los abismos a los que nos acerca son el hambre, la búsqueda de la verdad, la migración, la hibridación cultural, los vínculos familiares, la violencia, la precariedad laboral, la enfermedad, la locura, el deterioro del cuerpo, el abuso, la muerte... Nada que escape a lo humano, nada ajeno a la ciencia, nada ajeno a la ficción. Pero no ciencia-ficción.

El libro contiene seis relatos excepcionales. El primero, “Mansedum-

bre”, recoge un episodio real: el abuso sexual sostenido en el tiempo sobre ciento cincuenta mujeres en la comunidad menonita de Manitoba (Bolivia), hablantes del plautdietsch, dialecto bajo-alemán que aún emplean los miembros de ese grupo religioso en la pampa boliviana. Dos voces sostienen la narración: por una parte, el pastor Jacob interroga a Elsie Lowen y la acusa de ceder a la tentación del diablo. En el reverso, las voces de las mujeres mancilladas por abusos anteriores silenciados por la autoridad religiosa, el legado de la abuela Anna, la presencia de la vaca Carolina, incorporan una dimensión diferente al relato oficial y parecen llamar a fuerzas telúricas en busca de una justicia humana inexistente. Desterrada la familia Lowen, el padre encuentra una solución a la ausencia de justicia en la deidad de la Pachamama. A caballo entre el sueño y el recuerdo, el relato se cierra en un ángulo estremecedor e inesperado.

En el segundo relato, “Pez, tortuga, buitre”, el agua, la tierra y el aire construyen una atmósfera inquietante. Amador visita a la madre de su compañero de naufragio, Elías Coronado. Ella prepara tortitas que Amador come con avidez mientras le pide que detalle cómo murió su hijo y qué pasó con él en el pecio. Conforme el relato avan-

za, el lector tiene la sensación de vagar a la deriva en una casa que es una isla en medio de un océano implacable. La madre quiere saber la verdad: qué pasó con el cuerpo de su hijo. Mientras tanto, palía el hambre insatisfecha de Amador con tortitas que encierran un solo deseo: la madre quiere el cuerpo de su hijo, a cualquier precio, pero está dispuesta a apostar a vida o muerte. El derrelicto es el cuerpo de Amador que encierra el cuerpo de Elías.

“Cuando llueve parece humano” es el tercer relato y quizá el más bello y atroz. La señora Keiko, emigrada desde Japón a la boliviana Colonia Okinawa, en el término de Santa Cruz, convive con una estudiante que aporta compañía a cambio de alojamiento. El relato avanza con la perfecta relojería de un haiku. La señora Keiko se dedica a cuidar su jardín, a podar las plantas y recoger semillas, también al origami, del que es experta maestra. Pero no tardaremos en comprobar que el arte de plegar papel, esconder y mostrar, es una metáfora de la vida, y que en el jardín de la señora Keiko crecen flores extrañas y encierra secretos inconfesables. La señora Keiko entierra y desentierra con la precisión de un poema de Matsuo Bashō lo que la vida no quiere ver y la muerte no desea recoger. Unos huevos de

serpiente que alguien le regaló en su día, una presa de cuyas manos brota una víbora colorada perfecta que la señora Keiko exhibe orgullosa ante el resto de las alumnas del penal, preludian un desenlace asombroso. La señora Keiko es quizá el personaje fronterizo más complejo y vibrante de toda la galería Rivero; de su oscuridad magnética, solo acertamos a intuir los desequilibrios emocionales y afectivos. Todo lo demás es esa parte del relato que debe reconstruir el lector y que hace que la narración saje nuestra lucidez con la limpieza de un cuchillo japonés.

“Socorro” dobla el libro hacia los territorios de la enfermedad mental. La tía Socorro tiene cicatrices más graves que la leche que supuran sus pechos como consecuencia de la medicación. Como las locas de los cuentos, siempre dice la verdad, la que nadie quiere oír. La narradora, psiquiatra especializada en “objetos umbrales”, se encuentra con el comentario a bocajarro de su tía: “Esos chicos no son de tu marido”. A partir de aquí, solo deseará que llegue el momento de regresar a Canadá y dejar Bolivia de nuevo. “Ser boliviano es una enfermedad mental”, dice. En realidad, cualquier nacionalismo excluyente es una enfermedad mental, dice Rivero, pero en este relato, la carga de la prueba adquiere un

tono escalofriante porque la loca lucidez de Socorro espeja una historia de abuso e incesto que solo la enferma es capaz de entender y explicitar. Hay en todo el relato una atmósfera asfixiante que avanza como una cicatriz hasta la conclusión.

“Piel de asno” es un largo monólogo con el que la cantante Nadine Ayotchow, “La osa del góspel”, conjura su pasado. Emigrada a la fuerza a Canadá por la muerte de sus padres, acogida por su tía Anita, alcohólica refugiada en una reserva de indios méti, crece en la precariedad junto a su hermano Dani (su reverso verbal, Nadie-Dani) mientras se inicia en una sexualidad que no conoce más códigos que los de la naturaleza. La redención le llega por su voz, también el alejamiento de su patria, de todas las patrias que ha conocido, de todas las fronteras que ha superado.

Cierra el libro “Hermano ciervo”. Una pareja emigra a Estados Unidos en busca de un futuro académico que no encontrarían en Bolivia. Joaquín encuentra una financiación fácil en los ensayos clínicos y se expone al A-Contra-reactivo con consecuencias indeterminadas. Un misterioso ciervo aparece muerto en su jardín, comido por las ratas. Rivero explica en una entrevista el origen de este

episodio: en un bosque de Ithaca (Estado de Nueva York), mientras ella admiraba el paso de un ciervo entre la nieve, su marido le advirtió del lobo que lo perseguía. Toda experiencia de belleza encierra otra de horror. Cargamos durante la vida con nuestro propio cadáver. La paz llega en el momento en que lo aceptas. Pero el relato desvela otra verdad. El precio que debe pagar el emigrado es doble: carga con su cuerpo y paga a la nación

que lo recibe en vida con su propia sangre, parece decir Rivero. Todos los relatos encierran una verdad que aterriza, pero calma al mismo tiempo. Quizá hayamos equivocado el enemigo: no la muerte, acaso el miedo. Los relatos de Giovanna Rivero se ocupan de las cosas que de verdad importan: fronteras, personas, abismos, dudas. Así es la vida: ni más ni menos. Y Giovanna Rivero la narra en un libro excepcional.



# La cultura española a través de algunas obras literarias

Pilar Úcar Ventura

La cultura española a través de algunas obras literarias es un libro que refleja la cultura española en algunos títulos de la literatura a través de la vida y la obra de una nómina de escritores y escritoras cuya producción literaria ha tenido y tiene repercusión en su época y en la actualidad.

Alfonso X, Vic Echegoyen, La Calderona, Josefina Jovellanos, Florencia Pinar y Galdós, Emilia Pardo Bazán, Lorca, Lubna de Córdoba y Carmen Martín Gaité... muestran la huella que permanece en el acervo cultural de nuestro país.

Con un estilo entre académico y divulgativo se analizan títulos representativos de diferentes momentos históricos en la literatura española.



---

## La cultura española a través de algunas obras literarias

Pilar Úcar Ventura

ISBN: 978-84-8468-934-8

Universidad Pontificia Comillas

2022

---



**SERVICIO DE PUBLICACIONES**

[edit@comillas.edu](mailto:edit@comillas.edu)

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

## Libros

SÁEZ CEDENILLA, José: *Palabras en circunstancia (1959-2020)*, edición, prólogo y epílogo de Daniel Sáez Rivera, Síntesis, Madrid 2012, 190 pp. ISBN: 978-84-1357-110-2.

En ocasiones un libro puede sorprendernos más allá de la propia palabra, del propio texto, por el desvelamiento de una circunstancia inesperada: la irrupción de una voz poética y de la memoria que, siempre fértil, fue creciendo en silencio a lo largo de toda una vida. Este es el caso de esta breve pero deliciosa muestra de poemas y de prosa evocadora que salen a la luz con motivo de la muerte de su autor y gracias a la edición, cuidadosa y motivada por el afecto, de su hijo, Daniel Sáez, responsable de la semblanza evocadora con la que se abre el texto. De las pequeñas circunstancias de la vida, la inspiración genera bellos versos y profundas reflexiones, como manifiesta su editor, “la palabra de mi padre en circunstancia entre 1959, de cuando datan sus primeros escritos —con 18 años— que hemos podido localizar, y 2020, poco antes de su deceso al comienzo del año siguiente, nos cuenta no solo su historia personal entre esos años, sino también la de su familia ascendente y descendente, de su pueblo manchego (Socuéllamos, Ciudad Real) y la de su país (España), por cuyo devenir, especialmente político, estaba siempre tan interesado” (p. 14).



Con el recurso del heterónimo José Félix de Vejezate, el autor se presenta como heredero de una amplia familia dedicada al trabajo en esa España rural que otrora muestra una vitalidad hoy en cierto modo desconocida: padre de Tobarra, madre de Méstrida, los primeros estudios, el severo maestro que supo despertar la afición al saber y a la lectura que marcará toda la existencia; la publicación de un periódico mensual, *Pulso*, donde escribía con el mismo seudónimo; los estudios como perito, el traslado a Madrid; la creación de la propia empresa como experto contable y fiscal, la educación universitaria de los hijos, etc.

En la prosa de la primera parte, se despliegan la descripción de la vida en el pueblo, en el Socuéllamos de “la callada hidalguía”; la evocación nostálgica de sus gentes; y el grito por el campo y su abandono: “La solución está en el hombre, no en el campo. El campo será lo que el hombre quiera” (p. 41); la educación moral y religiosa de los jóvenes, un cuento de Navidad; la reflexión sobre el tiempo según Azorín y San Ignacio de Loyola (pp. 43-45); etc. Tras la aparente sencillez expresiva, late el sentimiento, la pasión por la vida, la mirada crítica en torno al mundo que nos rodea, incluida la pandemia como en *Reflexiones de un ser vulgar* (p. 101).

El poeta, el amante de la precisión del lenguaje, se escondía tras el profesional de los números y los balances; y el lector de la mejor literatura, inspiradora de muchos de los poemas incluidos en la serie. El reflejo de las obras y los autores clásicos —sobre todo y siempre Cervantes y *Don Quijote*— pero también de los que conforman lo mejor de la historia literaria desde finales de los años cincuenta a la actualidad es constante y de formas muy diversas. De la pequeña circunstancia de un encuentro familiar, de una evocación infantil, del recuerdo del joven amigo asesinado por ETA —*Semblanza de un ángel* (p. 85)—; o del reconocimiento de la amorosa vida matrimonial, o el grito que surge de lo más profundo del alma —*¡Ven Señor! o ¡Señor, líbrame de mí mismo!, Amar. Plegaria del adolescente* (pp. 107-109)— surge el poema inspirado en voces muy diversas, desde las greguerías de Gómez de La Serna —“Estaba en el mar e hice un trato con el viento: le compré las olas”, o “Hay tres clases de ojos: los que miran, los que ven y los que llevan gafas” (pp. 35-37)— a la elocuente concisión de Monterroso, del muy admirado César Vallejo a la meditación de Tagore. Confiesa la intención que empuja la pluma desde temprano con mil motivos que se transforman en un querer doliente pero que solo puede encontrar consuelo o esperanza en el Señor: “Quiero llevar conmigo/ las penas de los otros y el amor/ que se inquieta si no encuentra su guía / los androjos de todos, el dinero podrido, / la sinrazón del pobre, el olvido, / la comodidad que hierde y el vacío. / Quiero ser, hermano, / uno más contigo, hermano ciudadano/ de esta ciudad de ahora, pasajera, / y de la otra ciudad que nos aguarda. Quiero servir, poder ser útil / en la rueda dentada del mundo/ y ser para los otros/ el eslabón que falta. / Quiero querer y ya que, queriendo, / hacer no puedo/ lo que querer quisiera, / quiero querer, Señor,/ lo que tú quieras” (p. 138). El conjunto constituye una celebración poética de la vida, de los pequeños placeres familiares, de la vida cercana y valiosa en la constelación familiar de bodas, cumpleaños, homenajes, ritos y aniversarios, que paradójicamente ve la luz de forma póstuma. La poesía es de medida variada, desde alejandrinos a formas breves evocadoras de los *Proverbios y cantares* de Antonio Machado, con predominio del verso libre y siempre con un ritmo natural, fresco, sencillo; aunque no se renuncia en ocasiones a una estructura que nos recuerda al más original y vanguardista Octavio Paz. De esto último, un ejemplo:

*Yo quiero amar, Señor;  
tengo necesidad de amar.  
Todo mi ser no es más que deseo:  
mi corazón,*

*mi cuerpo  
se inclina en la noche hacia  
algo desconocido, a quien amar.  
Mis brazos baten el aire y yo no puedo asirme de un objeto de mi amor.* (p. 114)

Desde el primer poema de la serie sabemos de la intención última de la escritura del autor: “He pensado dejaros un legado / que os sirva gratamente de recuerdo / y aspiro a que guardéis celosamente / en el oscuro desván de la memoria” (p. 27). Este objetivo se cumple con creces en este hermoso conjunto por su contenido, y también por el amoroso sentido de la edición misma, en un libro bellamente editado.

María Luisa REGUEIRO RODRÍGUEZ  
Universidad Complutense de Madrid

CERNUZIO, Salvatore: *Cae el velo del silencio. Abusos, violencia y frustraciones en la vida religiosa femenina*, San Pablo, Madrid 2022, 158 pp. ISBN: 978-84-285-6330-7.

No importa en qué ámbito se produzcan ni de qué tipo sean. Lo que está claro es que, en cuestión de abusos, el silencio siempre se convierte en un cómplice y aliado del maltratador. El silencio de la víctima es una losa que le secuestra la capacidad de reacción, que le asfixia y le impide tanto revelar lo sucedido como dar pasos para sanar el trauma. Ese mismo silencio, además, es el recurso con el que se protege y se asegura la impunidad quien perpetró ese comportamiento abusivo. El silencio de las instituciones y de quienes estamos en los entornos donde se producen los abusos nos convierte en cómplices del mal, pues más temible que el grito de los malvados es el silencio de los buenos ante la injusticia. Este libro pretende contribuir a, como reza su título, hacer caer el velo del silencio que oculta muchos de estos comportamientos *ad intra* de la Iglesia.



Hay quien ha hablado de la *caja de Pandora* para referirse a la problemática de los abusos sexuales, de poder y de conciencia sufridos por miembros femeninos de la Vida Consagrada. Como en la narración mitológica, para muchos asomarse a esta realidad resulta tan temible como abrir la caja de Pandora, suponiendo que

las consecuencias que se deriven de esta acción sean de dimensiones desmesuradas e incontrolables. Este temor se alía con un silencio que resulta tentador tanto para instituciones como para víctimas y victimarios, pero que nos incapacita para abordar la realidad de forma sana. Solo haciendo caer “el velo del silencio” se podrán comprender y prevenir las dinámicas abusivas, abriendo caminos de reparación para las víctimas y de justicia para los victimarios.

El periodista Salvatore Cernuzio da un paso al frente y toma la iniciativa de dar palabra a quienes, habiéndose sentido llamadas a seguir a Jesucristo en la Vida Consagrada, encontraron en su seno modos de proceder que propiciaron lo contrario que debería generar cualquier vocación cristiana. El sufrimiento físico y psicológico que se retratan en estas páginas no es compatible con la invitación del Evangelio a desarrollar lo mejor de cada persona para más amar y servir, aunque se haya pretendido justificar con discursos espirituales o invitaciones a la santidad. Como el autor explica al comienzo del libro, fue el sufrimiento de una amiga de la infancia lo que le impulsó a acercarse a esta cuestión, rara vez abordada, y le animó a dar palabra a las voces que habitualmente son acalladas.

El grueso del libro está compuesto por once testimonios de mujeres que, bajo una identidad oculta, relatan sus experiencias de abusos en la Vida Consagrada. Por más que las historias puedan parecer muy diversas, se repiten ciertos elementos que nos pueden mostrar qué realidades entran en juego en esta compleja cuestión de los comportamientos abusivos, sean del tipo que sean. Los distintos relatos presentan actitudes características de quienes ostentan poder en el Instituto Religioso, como la necesidad enfermiza de control, la arbitrariedad en las decisiones que afectan a las personas, la concentración en sí de roles de poder, la intrusión en el ámbito de la intimidad personal, un discurso espiritual capaz de justificar cualquier tipo de decisión y una comprensión del servicio de autoridad muy cercano al autoritarismo.

Las distintas narraciones también nos permiten reconocer una serie de características compartidas de los ambientes que facilitan este tipo de prácticas abusivas. En los testimonios se repiten situaciones de trabajo excesivo, la falta de tiempo para la formación humana o teológica y para la oración, escasas o superficiales relaciones interpersonales, falta de atención médica y psicológica, una valoración excesiva del rigor y serias dificultades para acoger la fragilidad. Del mismo modo, también se repiten patrones entre las víctimas, pues se dibujan como mujeres que, por los motivos que sea, rompen el modelo esperado. Resultan ser menos dóciles de lo que se desearía, con formación, inteligencia y sana autonomía, lo que las convierte en personas incómodas.

La obra de Cernuzio está amparada por diversos especialistas que sostienen los testimonios presentados por el periodista con apuntes de diverso índole. Inicia el libro un prefacio de Nathalie Becquart, que invita a mirar a la realidad de frente y con verdad. Uno de los primeros que escribió en *La Civiltà Cattolica* sobre el abuso de poder en la Vida Consagrada fue el jesuita Giovanni Cucci. A él le corresponde la introducción del libro. En ella desea que estas contribuciones ayuden a crear

una mentalidad diferente, apuntando a la escasez de estudios que apuntan a reconocer las causas de las desviaciones en esta forma de vida que se describen en el libro.

El autor ofrece una nota personal en la que presenta los pasos dados en su estudio y dos conclusiones que él extrae de su escucha de las víctimas. Por un lado, la necesidad de realizar reformas en el modo en que se ejerce la autoridad y en las estructuras de los Institutos de Vida Consagrada y, por otro lado, se pregunta si las formas de consagración derivadas de órdenes antiguas pueden seguir siendo válidas hoy. Al final del libro se ofrece una entrevista a Tonino Cantelmi, psiquiatra implicado en un proyecto de acompañamiento psicológico para consagrados y sacerdotes. Un ensayo del canonista Giorgio Giovannelli sobre los aspectos teológicos y jurídicos de la obediencia religiosa sirve para concluir la obra.

Si bien no resultan tan claras las conclusiones del autor o los nudos temáticos hacia los que apuntan los expertos a los que él acude, la obra tiene el valor de romper el silencio que rodea las prácticas abusivas que se producen *ad intra* de las instituciones eclesiales y que, bajo el amparo de discursos espirituales y de unos elementos organizativos que requieren ser revisados, siguen siendo las grandes olvidadas cuando se abordan los abusos en el ámbito de la Iglesia. Dar voz y palabra a quienes sufren es siempre un ejercicio valiente que nos puede llevar a la reflexión y a la búsqueda de soluciones para una problemática que, siendo frecuente, no se debería dar.

Ianire ANGULO ORDORIKA

Facultad de Teología. Universidad Loyola Andalucía (Granada)

DAELEMANS, Bert: *La fuerza de lo débil. Paradoja y teología*, Sal Terrae, Maliaño 2022, 431 pp. ISBN: 978-84-293-3062-5.

La fe cristiana está llena de paradojas porque es ella misma una gran paradoja. En esta obra Bert Daelemans SJ nos invita a recorrer las principales cuestiones de la teología cristiana a través de la óptica paradójica que, como señala el autor, no es solo retórica, sino también basada en la realidad (por lo tanto, ontológica). En palabras del autor, “considero la paradoja como el equilibrio dinámico provocador, retórico porque ontológico, y el criterio de *precisión*, aunque siempre provisional y a la espera de la síntesis (de Lubac), capaz de guiar en el delicado *arte mistagógico de la interpretación* que es la teología, y de



mantener el rumbo hacia la novedad inaudita del misterio inefable de Dios-con-nosotros” (p. 33). La paradoja es criterio de precisión porque ayuda a discernir lo que es la verdadera fe de las opciones extremas que diluyen la tensión dinámica que le es propia.

Lo más atrayente y original de la obra es, precisamente, su arquitectura (no es casual que Daelemans sea arquitecto de formación). Después de una introducción que aborda la definición de “paradoja” que se va a manejar a lo largo del texto y donde se explica el objetivo y la estructura del libro, hay cuatro grandes partes, cada una de las cuales está basada en una gran paradoja cristiana. El autor las titula así: la Comunión, pluralidad; la Creación, inmanencia trascendente; la Encarnación, concreto universal y la Resurrección, entrega vivificadora.

En lugar de abordar la cuestión antropológica, la cristología, el Misterio de Dios, la Iglesia, los sacramentos y la escatología de manera independiente, el autor trata sobre cada uno de estos temas en cada una de las cuatro paradojas. Para ello, cada parte está estructurada en tres capítulos: uno que aborda la cuestión antropológica (*contemplar*), el siguiente la cristológica y trinitaria (*discernir*) y el último, la eclesiológica (*celebrar*), donde se incluyen también los sacramentos y la escatología. Daelemans adapta el método *ver-juzgar-actuar* y habla de *contemplar* en el ser humano, *discernir* desde Dios y *celebrar* en la Iglesia cada una de las cuatro paradojas.

Estas tres partes están precedidas en todos los casos de una reflexión sobre una contradicción cultural actual que sirve como “domicilio teológico” (aplicando así de manera creativa la doctrina de los lugares teológicos de Melchor Cano): la globalización individualista, la ecología consumista, el relativismo absolutista y la eterna juventud con prótesis. A ellas responde la paradoja cristiana, que evita la contradicción por ser capaz de mantener los dos polos en equilibrio o tensión dinámica, respectivamente: la pluralidad (profundidad), la inmanencia trascendente (anchura), el concreto universal (longitud) y la entrega vivificadora (altura).

El libro es muy completo y todos los temas tratados están muy fundamentados a través de citas y referencias de toda la tradición eclesial. En este sentido, quien se acerque a la teología por primera vez tiene aquí un compendio de las principales verdades de la fe, con un orden lógico a la par que creativo y original, a través del prisma de la paradoja, que lo permea todo. La intuición de fondo que da coherencia y cohesión a la obra es que la paradoja es el método adecuado para acercarse a la fe y a la teología cristiana, porque su objeto es paradójico. Con todo, para leerlo con provecho es recomendable saber algo de teología, porque la exposición de los temas tiene lugar en un modo novedoso y creativo que puede ser más fácil de seguir si se tienen ciertas nociones previas. Como contrapartida, para quien tiene una formación teológica más profunda el libro puede resultar demasiado extenso y contener mucha información y referencias que ya se conocen. En este caso, lo más llamativo no es tanto *qué* se dice sino *cómo* se dice: a través de una óptica paradójica y con una estructura mental original y no frecuente a la hora de exponer las verdades de la fe.

Otro aspecto interesante en el ensayo es el empleo de ejemplos del mundo del arte para ilustrar algunas de las cuestiones teológicas que se tratan; así, la sensibilidad artística de Daelemans se hace presente también en esta obra, que es más teórica y sistemática que otras. Por otra parte, son muy útiles las tablas que el autor incluye para ayudar a hacerse cargo de la estructura de la argumentación de un vistazo. La “conclusión a modo de obertura” con la que termina la obra también propicia que el lector repase el recorrido realizado y a tener en mente la síntesis de todo lo dicho, como un destilado de intuiciones valiosas que, en opinión de Daelemans —y de la nuestra— deben acompañar siempre nuestro quehacer teológico. Por ejemplo: “Todo está interrelacionado y la teología no se deja encasillar fácilmente, porque la paradoja ontológica que intenta describir siempre escapa y pone de nuevo en el camino que se hace al andar” (p. 410).

*La fuerza de lo débil*, en suma, es un libro profundo, fundamentado, original y sistemático que pretende hacernos entrar en la fe a través de la paradoja como criterio de discernimiento teológico adecuado para la verdad cristiana. Un criterio que, reconociendo el Misterio y no pretendiendo domesticarlo, al mismo tiempo nos invita a seguir caminando hacia él y cultivando el quehacer teológico desde la fuerza que es nuestra debilidad.

Marta MEDINA BALGUERÍAS

Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas

SOLER GIL, Francisco José: *El enigma del orden natural. Exploraciones en la frontera entre la Física y la Filosofía*, Editorial Senderos, Sevilla 2020, 274 pp. ISBN: 978-84-122414-1-9.

Desde los inicios del pensamiento racional en occidente, los filósofos intentaron comprender el mundo en que vivimos. Y muy pronto dentro de la cultura griega se aceptó que existe una “regularidad” en el modo de funcionar la realidad. A ese mundo se le llamó “Cosmos”, es decir, “orden”. Un orden que se oponía al caos y daba sentido a la *physis*, a la naturaleza. El debate sobre el “orden natural” es antiguo en la historia de la filosofía y en la historia de las ciencias con necesarias implicaciones teológicas. Pronto los filósofos apuntaron a la existencia de una “ley natural” que rige el orden del mundo. Pero se preguntaron desde muy pronto: ¿Hasta dónde se extiende el orden natural? ¿Se trata de un orden





objetivo, ontológico, o se trata solo de una construcción instrumental humana elaborada culturalmente en un deseo de controlar la realidad que nos rodea? ¿Posee este orden un carácter determinado? ¿Es necesario el orden natural para entender el mundo y hacer ciencia? ¿Es un orden intencional, es decir, el orden natural se explica por sí mismo o es necesario invocar a una inteligencia ordenadora? ¿Es bello el orden? ¿Hasta qué punto cabe esperar que resulte accesible al entendimiento humano?

Estas son las preguntas que el doctor Francisco José Soler Gil, profesor del Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Sevilla, aborda con solvencia. El volumen está organizado en dos partes de extensión desigual. La primera parte de este volumen es la más extensa e intenta responder a estas preguntas. Los cinco capítulos corresponden a una serie de conferencias pronunciadas por el profesor Soler Gil en el "Curso de Historia y Filosofía de la Ciencia y de la Técnica" que organiza anualmente la Real Academia Sevillana de Ciencias y la Facultad de Química de la Universidad de Sevilla. Para el autor, el orden natural está en el trasfondo de todos los temas fronterizos entre las ciencias físicas (las ciencias de la naturaleza en sentido amplio) y la filosofía. Los filósofos griegos llamaron "cosmología" al intento racional de acceder al conocimiento de la realidad material utilizando la fuerza de la propia razón. Desde una epistemología que opta por la racionalidad realista, el autor descubre a través de las tareas de los científicos no solo la regularidad de los procesos naturales sino el orden ontológico, objetivo subyacente al mismo. Esto es lo que hace posible la ciencia como descubrimiento formal de las leyes que rigen ese orden y, dando un paso filosófico, preguntar cómo ese orden a llegado a ser tal. El camino que siguió Aristóteles y recuperó Santo Tomás señala un itinerario perenne que han seguido los científicos.

La segunda parte del libro contiene resumidamente el enfoque explicativo clásico en el que dichas cuestiones han sido enmarcadas y respondidas por la filosofía, así como las principales alternativas del pensamiento contemporáneo a este análisis clásico del orden natural. Desde diversos campos de la filosofía, ha sido cuestionada la objetividad de este orden. Desde el siglo xx algunas escuelas filosóficas han cuestionado si *las teorías científicas*, especialmente las que proponen los físicos, *son verdaderas* (en el sentido de que representan una realidad subyacente que existe independientemente de nosotros), *o bien son construcciones mentales o sociales sin relación con una realidad* que podría ser incognoscible (como los *noúmenos* de Kant) o incluso inexistente.

El análisis clásico del orden natural puede definirse así, en palabras de Soler Gil: "Encontramos, por tanto, una línea de reflexión sobre la experiencia de la seguridad, estabilidad y regularidad de los dinamisismos naturales, que parte de la generalización y la interpretación matemática (...) Buscar las leyes matemáticas de la naturaleza promulgadas por Dios se convertirá por tanto en el objetivo de la actividad científica... A esta línea de reflexión podemos denominarla el 'análisis clásico del orden natural'".

Visto así, no es de extrañar que la filosofía decimonónica materialista y atea y sus derivadas, que han alcanzado cierta dominancia, haya reaccionado oponiéndose frontalmente al análisis clásico del orden natural recurriendo a opciones anti-realistas como estas:

La primera de ellas es el *cientifismo* según el cual el orden natural surge de forma espontánea por *selección natural*, que se aplicaría, no sólo a la evolución biológica, sino también a la cosmología. En segundo lugar, - tal como expone el doctor Soler Gil - otra alternativa al realismo científico es el constructivismo social, que afirma que las teorías científicas son construcciones culturales que surgen de negociaciones entre diversos grupos académicos... y no pueden desvelar nada parecido a una "estructura objetiva" o "estructura real" del mundo. Un modo de hacer ciencia opuesto al de Copérnico, Kepler, Galileo, Newton y Einstein.

El tercer intento de un modelo alternativo al orden natural objetivo es el del *realismo interno* de Hilary Putnam, una postura aparentemente realista, pero con un fondo anti-realista. Y el cuarto intento es el de la *meta-inducción pesimista* de Larry Laudan. De acuerdo con Laudan (1981) "lo que la historia de la ciencia nos ofrece es una plétora de teorías que fueron exitosas y (por lo menos hasta donde nosotros podemos juzgar) no-referenciales respecto de muchos de sus conceptos explicativos centrales."

Tras un análisis detallado de todas estas posturas, la conclusión del libro de Soler es que el orden natural objetivo "reaparece, una y otra vez, detrás de todos los intentos de explicarlo o de anularlo... Y lo que queda así al descubierto es... una nueva faceta enigmática en la muy enigmática cuestión del orden natural: la imposibilidad de verlo desde fuera. La imposibilidad de no presuponerlo de un modo u otro cada vez que lo queremos explicar".

Leandro SEQUEIROS, SJ

Presidente de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA)

RAVASI, Gianfranco: *El gran libro de la Creación. Biblia y ecología*, San Pablo, Madrid 2022, 508 pp. ISBN: 978-84-285-6314-7.

La presente reseña está basada en el libro de G. Ravasi, publicado el año 2022, *El gran libro de la creación*. Su autor es uno de los exegetas más destacados y también es presidente del Consejo Pontificio para la Cultura y de las Comisiones Pontificias para el Patrimonio Cultural de la Iglesia y de Arqueología Sagrada.



En el libro se puede apreciar su formación como exegeta, así insiste en cómo se debe interpretar la Biblia, sin forzarla a dar respuestas que no puede ofrecer en la temática ecológica. El autor parte de la creación entendiéndola como interlocutor común entre creyentes y no creyentes, y también del cuidado de la casa común tal como propone la Encíclica del Papa Francisco, *Laudato Si'*. El libro es una reflexión sapiencial sobre la creación, desde la Biblia, pero con aportaciones de otras tradiciones religiosas y culturales a lo largo de la historia humana.

El libro tiene siete partes, teniendo como textos de referencia los relatos de la creación del libro del Génesis en sus dos tradiciones (yahvista y sacerdotal).

Estas partes son: la palabra creadora, la luz, los montes, el agua, la vegetación, los animales y los alimentos. Cada tema se muestra fundamentalmente desde las páginas de la Biblia, pero también de otras tradiciones religiosas y culturales. También hace alusiones a temáticas actuales. Por ejemplo, cuando habla del agua, la desigualdad en su acceso, su contaminación, las guerras por su acceso.

La primera parte comienza con el horizonte de la creación. La irrupción de la Palabra en el silencio de la nada, y a la cabeza del acto creador se coloca el hombre con su misión de cultivar y custodiar la tierra, pero también de dominarla y someterla. Analiza la interpretación de estas dos últimas expresiones para evitar abusos. En esta parte analiza de forma sucinta el diálogo entre la fe y la ciencia.

La segunda parte está protagonizada por la luz, como creatura primordial, arquetípica y teológica. Dios como luz, Cristo como luz del mundo. Analiza también la dialéctica bíblica, luz-tinieblas.

La tercera parte, analiza el elemento agua como símbolo de la vida física pero también espiritual: saciando la sed, regenerando a las personas por el Espíritu en el bautismo. Describe todos los elementos acuáticos que salen en la Biblia: los mares, los cuatro ríos (Tigris, Éufrates, Nilo, Jordán) ...

La cuarta parte hace referencia a los montes. Estos en la Biblia son a menudo cumbres sagradas, pero también lugares de idolatría. Todas las culturas han visto en la verticalidad de los montes una tendencia al más allá, hacia lo diferente, y en las tradiciones religiosas una señal de lo divino, de las teofanías. También el ascenso se entiende como camino espiritual, como purificación para el encuentro con la divinidad. El autor nos describe los montes del Israel bíblico (Moria, el monte de Abraham; Sinaí, el monte de Israel; Nebo, el monte de Moisés; Sion, el monte de David; el monte Carmelo de Elías), y los montes sagrados de Jesús (el monte de las Bienaventuranzas, el monte de la Transfiguración, el Gólgota, el monte de los Olivos).

La quinta parte la dedica a los vegetales, empezando por la vegetación del jardín del Edén, con sus árboles reales, y los difíciles de clasificar desde la botánica, pero sí desde la sabiduría: el árbol del conocimiento del bien y del mal y el árbol de la vida. En el relato del Génesis, se insiste en dos elementos, las semillas, como símbolo de la continuidad de la vida y las especies, que indican variedad y la

multiplicidad de plantas y animales. También nos describe el jardín del Edén, con sus ríos y sus dos árboles simbólicos. Asimismo, nos habla del desierto, como lugar de tentación y de encuentro con Dios, tanto los desiertos exteriores como interiores. Finalmente, nos describe los vegetales y plantas que encontramos en el texto bíblico.

La sexta parte se refiere a los animales y a sus relaciones con los humanos. En esta parte nos presenta todo el animalario bíblico (por ejemplo, con el maravilloso bestiario del libro de Job), con algunos animales con una fuerte carga simbólica (el cordero, la serpiente, el asno, el caballo, la paloma...), y con una antropología cultural y social de asignar nombres de animales a personas (Lía, Raquel, Débora, Jonás, Felipe...). El autor no ignora el realismo de la relación de los animales con los humanos, no siempre en concordia (las plagas, la zoolatría...).

La séptima parte trata sobre los alimentos en sentido material y espiritual. Parte de la frase de la *Laudato si'*: "El alimento que se desecha es como si se le robara de la mesa al pobre" (LS, 50), para denunciar el hambre en nuestro mundo, como problema grave de nuestro tiempo, y lo atribuye a la incorrecta relación entre el destino universal de los bienes como intención primera del Creador y el derecho a la propiedad privada. El autor desarrolla esta parte tratando el primer lugar del pan y del vino, con su carga simbólica y existencial. A continuación, se dedica a tratar la negación de la comida de dos maneras, una positiva, el ayuno penitencial, típico de muchas culturas y religiones; y otra negativa, la degeneración del uso de la comida en el vicio de la gula. Y termina esta parte con un pequeño vocabulario bíblico sobre la comida. En el Nuevo Testamento encontramos la identificación de Jesucristo como pan de vida y de la Eucaristía como la fracción del pan (el pan partido y repartido). También relaciona el pan y el vino con la hospitalidad, como uno de los valores esenciales de toda la Biblia, la hospitalidad entendida como la acogida del otro. En esta última parte hace un pequeño *excursus* sobre el vegetarianismo en la tradición bíblica.

El último apartado del libro es orante y contemplativo. En todas las culturas y religiones encontramos himnos a la creación: los cánticos del Antiguo Testamento (salmos...), en el Nuevo Testamento, en otras tradiciones religiosas, en los poetas y finalmente en los científicos.

Joan CARRERA I CARRERA, SJ

### Otros libros

#### *Mujer - Iglesia*

---

STRAUB, Jacqueline: *Joven, católica y mujer. Por qué quiero ser sacerdote*, PPC, Madrid 2022, 101 pp. ISBN: 978-84-288-3835-1.



La vocación femenina al sacerdocio existe. Prueba de ello son los testimonios de algunas mujeres que han sentido y discernido esta llamada. Uno de ellos es el que tenemos en este librito en el que Jacqueline Straub cuenta su experiencia y manifiesta el deseo de poder realizar su vocación algún día en la Iglesia católica.

No estamos ante una obra teológica. En *Joven, católica y mujer* no vamos a encontrar una discusión teológica pormenorizada sobre por qué, en opinión de la autora, se debe aceptar el sacerdocio femenino en la Iglesia católica. Es algo que ella cree profundamente y que menciona con naturalidad, pero la intención aquí es otra, y la enuncia precisamente el subtítulo del libro: *Por qué quiero ser sacerdote*. Straub nos regala su testimonio de vida con una sinceridad y un deseo de diálogo que desarman. Quiere mostrar que la llamada al sacerdocio es real para algunas mujeres, entre las que se encuentra ella, e intenta hacernos ver a través de sus palabras que no se trata de un “capricho” personal, sino de una verdadera vocación que ha sido probada, discernida y que se ha mantenido a lo largo del tiempo.

En palabras de Straub, “el cambio puede producirse sin usar la fuerza y sin discursos de odio, tan solo a través de una revolución del corazón” (p. 11). Su texto rezuma apertura, dulzura, deseo de diálogo; pero eso no quita que se muestre firme y clara al mismo tiempo acerca de la convicción que quiere transmitir y que desea que pueda llegar a hacerse realidad.

Al hilo de la narración de su propia historia, Straub invita a cultivar un pensamiento holístico en la Iglesia (que solo se alcanzará con la contribución tanto de hombres como de mujeres) y a preservar la tradición, pero entendiendo que es un fuego que debe encender a otros y que para mantenerse vivo debe poder cambiarse cuando sea necesario. En este sentido incide especialmente en el avance que debe hacer la Iglesia católica para conseguir la igualdad entre hombres y mujeres.

Otra fortaleza del libro es la convicción de que hay que incorporar a todos en el diálogo, también quienes no están tan abiertos al cambio. Con todo, hay ciertos límites

que separan lo que es evangélico de lo que no lo es. Una reflexión que da mucho que pensar.

En suma, se trata de un texto ágil, fresco, fácil de leer, directo y personal, que nos asoma a la historia de Straub pero también nos deja interesantes intuiciones para pensar y, sobre todo, nos invita a transmitir la llama de la fe y a estar dispuestos a los cambios que sean necesarios para ello.—Marta MEDINA BALGUERÍAS

---

### *Espiritualidad*

---

TATAY, Jaime: *Símbolos de resurrección*, Sal Terrae, Maliaño 2022, 191 pp. ISBN: 9788429330564.

**H**ay un modo de mirar la existencia y cuanto nos rodea que nos lanza más allá de nosotros mismos. Este libro de Jaime Tatay rebosa de este tipo de mirada, capaz de encontrar invitaciones para ahondar en nuestra existencia en medio de las realidades cotidianas. En él se recopilan reflexiones que son lo suficientemente extensas para que resulten sugerentes y con contenido sustancioso, pero lo bastante breves para que puedan leerse a sorbos, como pequeñas píldoras de meditaciones que conviene rumiar y retomar a lo largo de la jornada.



Según la tradición cristiana, Dios se manifiesta a sí mismo no solo en la Escritura, sino también en el libro de la creación y en el de la experiencia. Tatay retoma esta percepción creyente de cuanto nos rodea para dividir la obra en dos grandes partes, una dedicada a la creación y la otra a la experiencia, ambos espacios privilegiados de la revelación divina. La primera sección se subdivide, a su vez, en tres bloques temáticos. De este modo, las quince primeras meditaciones se distribuyen según se centren en uno de estos tres medios naturales: la tierra, el aire o el agua. El profundo conocimiento que el autor muestra sobre la naturaleza le permite ofrecer sugerentes reflexiones a partir de conceptos, tan propios del mundo biológico como ajenos al teológico y espiritual, como son el ecotono, la habilidad del rumiante, el barbecho y la rotación de cultivos, los neumatóforos, el drenaje o la catálisis.

Las veinte meditaciones ofrecidas en la segunda parte de la obra, aquella centrada en la experiencia como espacio de revelación divina, se organizan en cinco ámbitos: ciencia, arte, teología, lenguaje y política. De modo similar a como nos ha acostumbrado en la primera sección del libro, el autor rescata realidades cotidianas para convertirlas en una oportunidad para reflexionar sobre nuestra existencia creyente. Así, cuestiones tan dispares como el trastorno por déficit de atención e hiperactividad, la prueba de Turing, las hojas de contacto en fotografía, el agradecimiento, el sentido del sacrificio, la declaración de independencia o el tipo de poder se convierten en excusas para llevarnos de la mano más allá de esas realidades.

La edición cuidada del libro ayuda y anima a convertirse en compañero de camino que propicie la reflexión cotidiana y nos permita propiciar un arraigo más profundo a lo cotidiano. Se trata de una obra valiosa para leer, pensar y compartir regalando. — Ianire ANGULO ORDORIK

### *Pensamiento social cristiano*

---

RIORDAN, Patrick: *Recovering Common Goods*, Veritas, Dublin 2017, 166 pp. ISBN: 978-1-84730-782-8.



**A**pocas personas les resulta ajena la expresión “bien común”, un término clave en la historia de la ética y la filosofía política. El término, sin embargo, ha transitado a lo largo de su dilatada historia por periodos de gran interés y por periodos de olvido o abierto rechazo. El jesuita irlandés Patrick Riordan se sitúa, junto a otros muchos autores contemporáneos, en uno de esos ciclos históricos de renovado interés y “recuperación” del bien común, o “los bienes comunes”, tal y como reza el título del libro. El ensayo —breve, didáctico y accesible para un público no especializado en la historia de la filosofía política— combina el rigor del académico con la capacidad de comunicación del divulgador. Quizás por ello recibió en 2021 el premio de

la *Fondazione Vaticana Centesimus Annus Pro Pontifice*.

Estructurado en diez capítulos, la obra de Riordan se remonta al origen griego del concepto, estableciendo un diálogo permanente con el pensamiento social cristiano, quien ha hecho de esta categoría una de las claves de bóveda de la moderna Doctrina Social de la Iglesia. La reflexión de cada uno de los temas abordados, sin embargo, no parte del magisterio eclesial, sino de temas actuales de gran relevancia frente a los cuales la categoría del bien común arroja una luz especial: el debate en torno a los valores que rigen la sociedad, la economía, la concepción del ser humano, los derechos humanos, la democracia o la educación. A modo de estudio de caso, Riordan concluye abordando el proyecto político de la Unión Europea y su relación con las diversas concepciones del bien común.

La gran fortaleza de este libro es su capacidad para no limitarse a un planteamiento apologético y entrar en diálogo con algunos de los retos sociales, políticos y económicos más acuciantes de nuestro tiempo. Reconociendo las limitaciones de un concepto de carácter heurístico que no siempre resulta fácil aplicar en la práctica y que —en no pocos momentos a lo largo de la historia— ha sido instrumentalizado para legitimar pretensiones totalitarias o tergiversado para defender los intereses de unos grupos frente a otros, Riordan señala su potencial para promover un debate profundo y una deliberación en torno a cuestiones nucleares de nuestro tiempo. Este potencial, no siempre explorado, es el que hace de él un ideal imprescindible. La principal debilidad del ensayo es la rapidez y la brevedad con la que se abordan algunas cuestiones

—como la económica o la educativa— que, por su elevada complejidad, requerirían de un análisis más detallado. También se echa en falta la ausencia de la cuestión medioambiental, sobre la que se apoya la posibilidad de cualquier otro bien común, o alguna referencia a “los comunes” (*commons*), una categoría cada vez más relevante el ámbito de la economía. A pesar de ello, el libro de Riordan es una excelente oportunidad para iniciarse, o profundizar, en el apasionante mundo de la filosofía política desde la tradición ética cristiana.—Jaime TATAY NIETO, SJ

---

### *Espiritualidad*

---

BOUTENEFF, Peter: *Cómo ser un buen pecador. El encuentro con uno mismo a través del arrepentimiento*, Sígueme, Madrid 2022, 160 pp. ISBN: 978-84-301-2110-6.

Este es el primer libro que se traduce de este profesor norteamericano de Teología Ortodoxa en el seminario de Nueva York. Se trata de una reflexión personal que ha ido haciendo, según él, a lo largo de los años y que comenzó a propósito de un retiro de cuaresma. El tema, en sí mismo, parece pensado específicamente para ese tiempo especial de conversión, pero dando un paso atrás.

El arrepentimiento, que en la tradición judía tiene su lugar específico y propio a principio de año, se ha ido diluyendo en el mundo cristiano y los tiempos modernos. Parece de mal gusto, como una apelación impropia a la mala conciencia o una culpabilización innecesaria de la persona que ya tiene bastante con su día a día y sus agobios como para tener que pararse a pensar y, encima, no verse satisfecha o agradecida. Sin embargo, Peter Bouteneff, con cierta valentía y quitándose de encima muchos complejos que los cristianos parecen tener socialmente, se remanga y dice en estas páginas lo que todos sabemos: no somos perfectos, no cabe una vida en la perfección absoluta; estar en camino significa errar, confundirse, hacer el mal y ser cómplice de otros tantos males por indiferencia o no darle importancia; y, con todo, no da igual ni lo que hemos hecho, ni lo que hacemos, ni lo que tenemos por delante. Es decir, el arrepentimiento no es, para el autor, más que una voz de la propia conciencia en la cercanía con Dios que llama al bien posible y que intenta no deshacerse demasiado rápido de los lastres y males que hemos dejado entrar en nuestra comprensión de la realidad, del otro, de nosotros mismos e, incluso, de Dios. Para ello hay que aclarar bien los términos tan denostados que, incluso a los mismos cristianos, parece que les dé vergüenza utilizar y que prefieren en muchos casos cambiar por otros más aceptables y menos densos: pecado y gracia, salvación y liberación, compunción y arrepentimiento, perdón, misericordia y juicio. Todas estas palabras van cobrando sentido profundo en las páginas de libro y, a buen seguro, cualquier lector preocupado por su vida los entenderá, no por sí mismos, sino en diálogo con el Dios que se comunica y se da como bien.





La meditación religiosa, en todas las iglesias, ha comenzado siempre en esta distancia con Dios que, sorprendentemente, no es la última ni la definitiva Palabra. No hay rebaja posible en este asunto, por muy bueno que pueda creerse alguien. Toda persona, siendo pecadora y envuelta en una historia con el mal, tiene la ocasión y oportunidad del arrepentimiento religioso, del arrepentimiento en diálogo con Dios y con el prójimo. Es lo que, diría yo, el autor está más interesado en comunicar y transmitir: la reconciliación posible y querida por Dios de la persona consigo misma, con el otro y con Dios; la apertura, nada fácil, a recibir en verdad el perdón de Dios. El autor ha querido que sus páginas sean claras, conecten con la realidad vivida desde el primer momento y, al mismo tiempo, inviten con dulzura a tomarse en serio la cuestión del amor de Dios pleno de significación.—José Fernando JUAN SANTOS

### *Iglesia*

---

MERELO ROMOJARO, Paula: *Adultos vulnerados en la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2022, 127 pp. ISBN: 978-84-285-6316-1.



Puede parecer que los abusos en el seno de la Iglesia es un tema “que está de moda”. La bibliografía se multiplica y los medios de comunicación nos recuerdan con frecuencia que es una cuestión que requiere ser abordada con seriedad y responsabilidad. A pesar de esta aparente inflación de literatura, la mayoría se centra en los abusos contra menores, pero son pocos los libros dedicados exclusivamente aquellos perpetrados contra adultos en el ámbito eclesial. Este hecho convierte la obra que tenemos entre manos en relevante de por sí.

El libro de Merelo Romojaro cuenta con el apoyo eclesial de quienes suscriben tanto el epílogo como el prólogo. Este último corre a cargo de Miguel García-Baró, coordinador general de la iniciativa Repara de la Archidiócesis de Madrid. El primero, por su parte, está escrito por Hans Zollner, miembro de la Comisión Pontificia para la Protección de los Menores y responsable indirecto de este estudio, pues la autora narra en la introducción cómo se sintió interpelada por la exhortación de Zollner a abordar teológicamente este tema.

El estudio de Merelo Romojaro gira en torno a una encuesta, realizada por ella y difundida a través de redes y conocidos. Está dirigida a personas adultas que han sufrido abusos sexuales en el seno de la Iglesia. Si bien es cierto que la encuesta carece de los criterios y los parámetros necesarios para que este tipo de prácticas tenga rigor científico, los datos extraídos no son desdeñables. Unas trescientas personas la completaron desde España y sus respuestas nos acercan a la perspectiva de las víctimas. Se pregunta sobre los abusos y la interpretación de los mismos, las denuncias y la atención (o, más bien, desatención) recibida desde los ámbitos eclesiales.

La obra se estructura en tres capítulos. El primero de ellos aborda la asimetría de las relaciones personales como fuente de especial vulnerabilidad, el segundo se centra en los abusos sexuales a adultos en el ámbito eclesial y, en un tercer apartado, aborda lo que ha sucedido y lo que debería suceder en la Iglesia con respecto a este tema. A pesar de la breve extensión del libro, se incluye el testimonio de una víctima y una bibliografía básica, además del epílogo y prólogo mencionados.

No se trata este de un estudio especializado que aborde la complejidad de la cuestión con detalle y rigor académico. No es la pretensión de un libro que cumple otra valiosa y necesaria función. Esta es acercarse a la realidad de los abusos de una forma básica y sencilla, poniendo el foco en un grupo de víctimas, los adultos, que suele quedar desatendido. Resulta especialmente útil para ir generando sensibilidad en quienes solo estén familiarizados con el tema a través de las noticias.—Iañire ANGULO ORDORIKA

# BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

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

o bien a:

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

Estoy interesado en suscribirme a RAZÓN Y FE

Nombre: .....

Domicilio de envío: .....

.....

NIF:..... Teléfono:.....

E-Mail:.....

Sistemas de pago:

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

.....

**Suscripción anual 2022 impresa+digital: España 60 euros**

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

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



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