

razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

Editoriales

El nuevo horizonte de *Razón y Fe*

El papel de la Iglesia en el mundo

Entrevista

El lugar de la religión en la vida política. Entrevista a Jean-Marc Ferry y Paul Valadier

Artículos

Razón y Fe (1901-2022). Testigo y memoria de España y del mundo

Alfredo Verdoy, SJ

Gorbachov: Un retrato

Vladimir Pachkov, SJ

La muerte como entrega

José Ignacio González Faus, SJ

Una espiritualidad del encuentro: Lecciones de la Escuela de los Pobres

Thomas M. Kelly

Philip Clayton y sus reflexiones interdisciplinarias sobre la "persona"

Leandro Sequeiros, SJ

La Iglesia, hoy, ante el desafío de la imagen

Rafael Fraguas

Noviembre-Diciembre 2022

Nº 1460 • Tomo 286

Págs. 249-376

ISSN 0034-0235 Madrid (España)



COMILLAS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA *John*

razón y fe

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



Indicaciones para los autores

- 1) La revista *Razón y Fe* acepta trabajos originales en lengua castellana, pudiendo citar en otros idiomas.
- 2) Las temáticas girarán en torno a: teología, espiritualidad, Iglesia, familia, sociedad, política, economía, cultura, artes, ciencia y tecnología.
- 3) Los manuscritos serán recibidos por el Director (director@razonyfe.org), quien los evaluará, reservándose el derecho de consultar para su aceptación a miembros del Consejo de Redacción, Marta Medina (Cátedra CTR) y/o a evaluadores externos. Los autores ceden en exclusiva los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo *Razón y Fe* publicarlos en cualquier soporte, así como ceder dichos derechos de explotación a un tercero.
- 4) Los autores recibirán: su trabajo en formato pdf.
- 5) La extensión aproximada será de: a) 4.000 palabras para los artículos – estudios; b) 2.500 palabras para las crónicas; c) 500-1.000 palabras para las recensiones. Serán enviados en Word a: director@razonyfe.org
- 6) En la primera página debe constar:
Título.
Nombre y apellidos.
Dirección postal.
Ocupación principal del autor.
Dirección electrónica.
Fecha de finalización del trabajo.
Un resumen de 6 o 7 líneas.
6 o 7 palabras clave.
- 7) La fuente tipográfica: Times New Roman 12 (texto), 11 (citas en el texto), 10 (notas a pie de página).
- 8) Se seguirán los siguientes criterios de citación:
 - a) Para los libros:
D. ALEIXANDRE, *Las puertas de la tarde. Envejecer con esplendor*, Sal Terrae, Santander 2009, 170-175.
 - b) Para los artículos:
G. BARBIERO, “Un cuore spezzato e affranto tu, o Dio, non lo disprezzi. Peccato dell’uomo e giustizia di Dio nel Sal 51”, en *Ricerche storico – bibliche* 19 (2007), 157-176.
 - c) Repetición de un mismo autor con diferentes obras en el escrito:
D. ALEIXANDRE, *Las puertas de la tarde. Envejecer con esplendor*, 98-99.
G. BARBIERO, “Un cuore spezzato e affranto tu, o Dio, non lo disprezzi. Peccato dell’uomo e giustizia di Dio nel Sal 51”, 101.
 - d) Repetición de un mismo autor sin otras obras citadas: *op. cit.* / *art. cit.*
 - e) Si la obra se repite justo después de haberla citado en la nota anterior: *Ibid.*
- 9) Otros formatos de abreviaturas: Cf. / cap. / ss. / n. (número) / vol. / vols.
- 10) La cita textual irá “ ”, mientras que si es parafraseada se pondrá ‘ ‘.
- 11) Acentuación y puntuación: se seguirán las normas de la Real Academia Española. Los pronombres demostrativos (este, ese, aquel) no se acentuarán ni tampoco el adverbio “solo”.

tomo 286
1460 noviembre-diciembre 2022
revista bimestral

Editoriales

- El nuevo horizonte de *Razón y Fe* 251
El papel de la Iglesia en el mundo 253

- Entrevista** 257 El lugar de la religión en la vida política. Entrevista a Jean-Marc Ferry y Paul Valadier

Artículos

- Razón y Fe* (1901-2022). Testigo y memoria de España y del mundo 269 Alfredo Verdoy, SJ
- Gorbachov: Un retrato 283 Vladimir Pachkov, SJ
- La muerte como entrega 293 José Ignacio González Faus, SJ
- Una espiritualidad del encuentro: Lecciones de la Escuela de los Pobres 303 Thomas M. Kelly
- Philip Clayton y sus reflexiones interdisciplinares sobre la "persona" 319 Leandro Sequeiros, SJ
- La Iglesia, hoy, ante el desafío de la imagen 331 Rafael Fraguas
- Arte-Cine-Narrativa**
- Argentina, 1985*, de Santiago Mitre 341 Francisco José García Lozano
- Sombras en La Habana 345 Fátima Uríbarri
- Libros** 349
- Índice Tomo 286** 371

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: https://www.comillas.edu/publicaciones/es/revistas/suscripcion-razon-y-fe
SUSCRIPCIÓN ANUAL 2022	Impresa+Digital: España: 60€ (IVA incluido); Europa: 90€; Otros países: 95€ Digital: 45,45€ (sin IVA)
NÚMERO SUELTO	España: 12€ (IVA incluido); Europa: 15€; Otros países: 15€
IMPRIME	Ediciones Gráficas ORMAG Avda. de la Industria, 8. Nave 28. 28108 Alcobendas (Madrid) Teléfonos.: +34 91 661 78 58 – 91 661 84 81 E-mail: ormag@graficasormag.com

PUBLICADA POR LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

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

PROTECCIÓN DE DATOS

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

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

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

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

El nuevo horizonte de *Razón y Fe*

En su ya dilatada historia, *Razón y Fe* ha sido testigo de profundas transformaciones políticas, culturales y sociales. Como describe el jesuita Alfredo Verdoy en el primero de los artículos, desde los albores del siglo xx, cuando fue fundada, la revista ha evolucionado para ofrecer una respuesta inspirada en el humanismo cristiano a los retos más acuciantes de cada época. En el momento actual, bien entrado el siglo xxi, *Razón y Fe* enfrenta —como la práctica totalidad de publicaciones culturales periódicas— el reto de la digitalización, el cambio de hábitos de los lectores y la desaparición de sus suscriptores tradicionales. La confluencia de estos tres retos hace muy difícil la viabilidad de la publicación tal y como se ha concebido hasta ahora.

En una cultura profundamente marcada por las ciencias y las nuevas tecnologías, se torna también urgente dialogar con esa nueva frontera con el fin de ofrecer espacios donde otras racionalidades —humanísticas, filosóficas y espirituales— puedan entrar al debate cultural contemporáneo en pie de igualdad.

Ese es el foro interdisciplinar hacia el que busca encaminarse *Razón y Fe* a partir de 2023. Por esa razón, la revista se transformará en una publicación de carácter académico, dejando el espacio de la divulgación generalista a otras muchas revistas que nutren el panorama cultural de la Iglesia en el ámbito de lengua hispana. En el marco de la Cátedra Hana y Francisco Ayala de Ciencia, Tecnología

y Religión —donde se ubica *Razón y Fe* desde el año 2018— pretendemos ofrecer un espacio de reflexión distintivo, centrado en el diálogo interdisciplinar y académico entre el pensamiento filosófico y teológico y el conjunto de las ciencias exactas, aplicadas, naturales, humanas y sociales.

Por un lado, produce una cierta nostalgia cambiar de rumbo y dejar de abordar las variadas cuestiones que hasta ahora la revista había analizado. Por otro, ilusiona poder profundizar en cuestiones más específicas abriendo la publicación a un público más especializado en un área —la del diálogo ciencia-religión— que no posee un foro propio de debate en lengua castellana.

Con este horizonte por delante, *Razón y Fe* iniciará su nueva andadura ofreciendo todos sus contenidos en abierto, publicando tres números cada año y aceptando artículos tras un proceso de revisión por pares. Si deseas mantener tu suscripción anual, esta se verá reducida significativamente a 33 € (España). Si tienes interés en publicar en *Razón y Fe*, no dudes en consultar las bases <https://revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe/about/submissions>

En cualquier caso, siempre podrás acceder a los nuevos artículos que se publicarán a partir de 2023, así como al fondo histórico que confiamos ir progresivamente digitalizando y compartiendo con todos.

Atentamente,

JAIME TATAY, SJ ■

El papel de la Iglesia en el mundo

El último número de 2022 recoge, como no puede ser de otra manera, una visión panorámica de lo que ha supuesto esta revista a lo largo de su larga andadura intelectual. El historiador jesuita Alfredo Verdoy, en su artículo “*Razón y Fe* (1901-2022). Testigo y memoria de España y del mundo” selecciona cuatro hitos históricos que muestran el estilo y la relevancia de la revista *Razón y Fe* a lo largo de su dilatada historia.

A continuación, el también jesuita Vladimir Pachkov, analiza en el artículo “Gorbachov: Un retrato” el significado político de la vida de Mijaíl Gorbachov (1931-1922), secretario general del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética (1985-1991), jefe de Estado de la Unión Soviética (1988-1991) y Premio Nobel de la Paz (1990). En el mismo, se reflejan las opiniones irreconciliables sobre Gorbachov: por un lado, se le ensalza como un “libertador”, un “demócrata”, el hombre que liberó al mundo —aunque fuera temporalmente— de la pesadilla de la guerra atómica; por otro lado, se le tacha de “traidor” y “pelele”.

En el mes en el que celebramos a todos los difuntos, José Ignacio González Faus, SJ recoge en su artículo, “La muerte como entrega”, opiniones de no creyentes respecto a la posibilidad de que la muerte signifique un fin absoluto. Contraponiendo la actual visión optimista del cuerpo como “expresión” del alma a la clásica opinión griega del cuerpo como “cárcel” del alma, busca lo válido de cada una. Y, más allá de filosofías sobre el alma inmortal, analiza la esperanza cristiana fundada en la resurrección de Jesús y la esperanza, más

atisbada que fundada, que brota de las chispas de eternidad que ofrece la vida, y que permiten ver la muerte más como una llegada que como una partida. Saca de ahí algunas consecuencias prácticas y sugiere que, cuando algo se entrega verdaderamente sin que nos sea arrebatado, nunca se pierde. De ahí la importancia de una preparación para la muerte, en el acto de aceptarla conscientemente.

A continuación, Thomas M. Kelly, en su artículo “Una espiritualidad del encuentro: Lecciones de la Escuela de los Pobres” afirma que San Ignacio de Loyola nos ofrece una base para explorar el encuentro entre “los menos entre nosotros” y aquellos con oportunidades y privilegios. Para el profesor de Creighton University, el Papa Francisco amplía esta visión ignaciana argumentando que “los menos entre nosotros” no solo nos necesitan, sino que nos enriquecemos a través de un encuentro de reciprocidad con ellos. El encuentro con los pobres nos permite escuchar la voluntad de Dios y discernir nuestro camino en este mundo libre de las restricciones a nuestra voluntad que son reforzadas y recompensadas culturalmente. Tanto San Ignacio como Francisco subrayan que el discernimiento de la voluntad de Dios para nosotros requiere libertad interior. Para Francisco, los pobres y marginados de este mundo son una fuente única de esta libertad, primero por lo que nos enseñan y, segundo, por lo que suscitan en nosotros (una participación en la compasión divina). Si nos encontramos con los pobres de forma mutua y vivificante, estos encuentros pueden ser transformadores.

El jesuita y colaborador habitual de *Razón y Fe*, Leandro Sequeiros, afirma que el concepto de “persona” es uno de los más debatidos en el mundo de la filosofía desde los tiempos de Boecio. En su artículo, “Philip Clayton y sus reflexiones interdisciplinarias sobre la ‘persona’” recoge el trabajo de Clayton, quien afirma que la teología se enfrenta a serias dificultades cuando participa en debates interdisciplinarios, quizás porque el lenguaje doctrinal tradicional no ha sido efectivo a la hora de responder a tales dificultades. El artículo trata de responder a la pregunta: ¿Qué lugar tiene la “persona” en esta reflexión y qué se puede entender por un Dios personal?

Por último, Rafael Fraguas centra su atención el desafío que la imagen supone hoy para la Iglesia. El periodista y sociólogo afirma que la importancia de la imagen en la vida social ha experimentado un crescendo histórico, semejante al de su relevancia en ámbitos políticos y culturales, incluso económicos. La Iglesia de Roma, tras superar una ardua polémica con la Iglesia oriental, optó por la iconofilia frente a los dictados iconoclastas de algunos emperadores bizantinos. Aquella opción, proseguida en el tiempo, permitió disponer de la veneración a las imágenes como un vehículo evangelizador y moral ejemplarizante de primera magnitud. Alcanzó su esplendor artístico en el Barroco, vinculado a la Contrarreforma, opuesta a las pulsiones iconóforas del protestantismo. Hoy, el despliegue del potencial icónico y la profusión de la imagen es tal que cabe plantearse si no es llegado el momento de una toma de postura propia al respecto.

Para cerrar el número, contamos una vez más con una rica muestra de reseñas bibliográficas, así como un análisis de la actualidad literaria y cinematográfica de nuestro tiempo. Esperamos que disfrutéis leyendo el último número del año de *Razón y Fe*. ■

España: una democracia parlamentaria

Libro homenaje al profesor Ignacio Astarloa Huarte-Mendicoa

M^a Isabel Álvarez Vélez,
Federico de Montalvo Jääskeläinen (Coords.)

Gran parte de la vida de Ignacio Astarloa Huarte-Mendicoa, Licenciado en Derecho y Ciencias Económicas y Empresariales, Profesor en la Facultad de Derecho desde 1978 en ICADE y Letrado de las Cortes Generales por oposición, ha transcurrido entre las paredes del Congreso de los Diputados, rodeado de libros sobre constitucionalismo y reglamentos de otros parlamentos del mundo en busca de las fórmulas para que el parlamentarismo español mejorase, tanto desde sus cargos políticos, como los profesionales.

En este libro han participado treinta y cinco personas cercanas a la vida del Prof. Astarloa por diversos motivos, personas de su entorno familiar, personas con las que tuvo relación en su etapa de político, personas de la abogacía y personas del mundo académico.



España: una democracia parlamentaria

Libro homenaje al profesor Ignacio

Astarloa Huarte-Mendicoa

Federico de Montalvo Jääskeläinen,

M^a Isabel Álvarez Vélez (Coords.)

ISBN: 978-84-8468-932-4

Universidad Pontificia Comillas

2022



El lugar de la religión en la vida política.

Entrevista a Jean-Marc Ferry y Paul Valadier

Todo el mundo está de acuerdo en que la política es insuficiente, o incluso está “en apuros”, ante las transformaciones y los interrogantes que asolan a las sociedades liberales. ¿Qué caracteriza esta fragilidad de la política? ¿Puede el cristianismo dar un nuevo impulso? Concretamente, ¿en qué se basa? ¿Cómo ha transformado la presencia del islam la relación entre las democracias europeas y las religiones?

* * * *

Pregunta (P): Para arrojar luz sobre la relación entre religión y política, empecemos por sus respectivos libros, P. Valadier, *Détresse du politique, force du religieux* (Seuil, 2007) y J.-M. Ferry, *Les Lumières de la religion*



(Bayard, 2013). ¿La angustia de la política es cíclica, o existe una miseria permanente que las religiones pueden compensar?

Paul Valadier (PV): Me gusta bastante la palabra “angustia”, no en primer lugar para caracterizar la situación angustiosa en la que se encuentra nuestro país, sino, más profundamente, porque la angus-

* Entrevista realizada por NATHALIE SARTHOU-LAJUS y JEAN-LOUIS SCHLEGEL, publicada en *Études* 4212 (2015), 51-63.

tia implica un naufragio: uno está en peligro cuando está perdido, cuando ya no se orienta, cuando ya no sabe exactamente dónde está parado y grita pidiendo ayuda. Me parece que la política está en apuros por la buena razón de que ya no responde –quizá se esperaba demasiado de ella– a lo que decía poder responder, es decir, a la gestión del bien común y a la apertura de un futuro mejor. Por la buena razón de que la política, a escala nacional, está desbordada por todos lados. No sólo por la globalización, por Europa, por la crisis financiera, sino también por las nuevas tecnologías (internet, reproducción médicamente asistida, etc.): estos desarrollos no estaban previstos por los gobiernos. Por último, la propia razón política está en apuros. Ya no estamos en la época de la razón triunfante, de la razón de la Ilustración, y menos aún de los “grandes relatos”. Más bien, estamos en un periodo en el que la razón duda de sí misma. En los últimos años me han sorprendido los anuncios procedentes de la ecología, así como de otros sectores, sobre el fin del mundo, el apocalipsis.

Un ejemplo reciente de este colapso de la razón es la introducción por parte de Elisabeth Badinter de la idea de una maternidad subrogada ética. Desde el momento en

que uno sostiene que es ética, se priva de un espacio de reflexión y discusión: como es ético, debe ser bueno. Esta actitud manifiesta un colapso de pensamiento muy característico del libertarismo imperante. Me parece que las religiones, al menos el cristianismo, pueden ayudar a la razón, ayudarla a ser razonable. Pueden ayudarla, no a renunciar a la fe, sino a no desesperar de sí misma, a no flotar con la ola libertaria.

“ Pueden ayudarla, no a renunciar a la fe, sino a no desesperar de sí misma, a no flotar con la ola libertaria ”.

Jean-Marc Ferry (JMF): La angustia de la política, el colapso de la razón... Son temas que se hacen eco de un cierto número de diagnósticos congruentes sobre el malestar de la modernidad y sobre la época contemporánea en general desde finales del siglo XIX, con lo que sabemos sobre el desencanto del mundo, el reinado de la técnica, la razón instrumental, la crisis de la cultura, la derrota del pensamiento, la era del individuo. Más que estar de acuerdo con estos temas *fin de siècle*, prefie-

ro analizar lo que me parece que son los límites de la razón pública. Yo diría que estos límites son bastante estructurales, y se deben al hecho de que nuestras llamadas sociedades democráticas se inspiren fundamentalmente en el liberalismo político.

Por supuesto, hay ventajas, pero también deficiencias. El mayor beneficio es que hemos sido capaces de exigir un consenso mínimo sobre los principios que permiten que nuestras sociedades funcionen en un régimen de disenso. Esto es lo que también permite que coexistan diferentes visiones del mundo, creencias y concepciones del bien. Pueden oponerse sin imponerse unos a otros. Este es el lado bueno, pero hay que pagar un precio, que es la privatización de las creencias, especialmente las religiosas. En la teoría, la ley permite el ejercicio universal de las libertades individuales. En la práctica, esto significa: "Haz lo que quieras siempre que el ejercicio de tu libertad no infrinja la de los demás". Esta es la fórmula liberal que es, al mismo tiempo, la fórmula moderna del derecho. Evidentemente, es una fórmula poderosa porque supone un ahorro considerable en política. El liberalismo cree que la cuestión de la vida buena, de la felicidad y, por supuesto, de la virtud, es un asunto del individuo: es una cues-

tion de conciencia privada e individual. Como dijo Benjamin Constant al Estado: "Sé justo, nosotros nos encargaremos de ser felices". Es una ilusión solipsista, porque no se puede ser feliz sin un acuerdo comunitario.

Lo vemos con los nuevos datos medioambientales, por ejemplo. La concepción de la política del liberalismo es demasiado estrecha y, en mi opinión, la política debe ocuparse de las cuestiones de la vida buena. Especialmente hoy en día, con la irrupción en nuestros espacios públicos de cuestiones relativas al principio y al final de la vida. Es necesario regular estos temas y darles un tratamiento legal. Aquí es donde el Estado, estructuralmente, debido a la división liberal y su prejuicio sobre los límites de la política, es impotente. Porque, en su propia estructura, la razón pública, que sólo conoce lo que es correcto en el sentido formal de la palabra, no puede responder a las preguntas sobre el bien y el mal. Para hacer frente a estas nuevas cuestiones, no tenemos más que nuestros prejuicios, ya sean progresistas o conservadores, es decir, una pura y simple guerra de posiciones. Sin embargo, en este contexto, es importante alejarse de esta gestión política de marcar simplemente posiciones dogmáticas en ambas direcciones

“Porque, en su propia estructura, la razón pública, que sólo conoce lo que es correcto en el sentido formal de la palabra, no puede responder a las preguntas sobre el bien y el mal”.

(hay dogmatismo progresista y dogmatismo conservador, incluso reaccionario) para intentar aclarar las cuestiones. Para ello es necesario el diálogo, especialmente entre religiones, pero también con los poderes públicos y con los ateos. Por eso estoy convencido de que ha llegado el momento –aunque con mucha cautela– de que las religiones se impliquen con fuerza en el espacio público político.

PV.: Esta filosofía liberal supone que, aunque cada libertad se ejerza por su cuenta, se alcanzarán compromisos aceptables para todos. Sin embargo, no son sólo los prejuicios los que se oponen, sino las concepciones de la buena vida. Entre las personas o grupos para los que el aborto es un crimen y aquellos para los que el aborto es una muestra de la libertad de la mujer, no veo cómo podemos llegar a un consenso. Podríamos tomar el ejemplo de la eutanasia: si es mi libertad de elegir, ¿por qué la sociedad debe imponerme tal o cual decisión? Creo que uno de los

papeles de los políticos es encontrar, después de escuchar los argumentos de todas las partes, que no son necesariamente prejuicios, un camino razonable, relativamente sensato, que sin duda no satisfará a nadie por completo, pero en relación con el cual el legislador podrá explicar que al final es mejor tener este tipo de legislación que dejar a la gente en situaciones imposibles. La ley del sobre el aborto (1975) había logrado este compromiso razonable, pero su progresivo desmantelamiento –hasta eliminar cualquier referencia a la angustia– ilustra una importante empresa de destrucción. ¿Es capaz el legislador de encontrar una línea dentro de estos disensos que no rompa un poco más nuestras sociedades y que permita proponer caminos viables a ambas partes? No será la buena vida, pero será una salida acorde con el futuro que quiere esta sociedad. Pero este es un punto ciego del liberalismo.

JMF.: No podemos postular razonablemente un consenso sobre este tipo de cuestiones. Tampoco podemos prejuizar que no se pueda avanzar, a partir de una explicación o de una confrontación civil y pública. En consecuencia, lo arriesgado hoy es prejuizar la irreductibilidad racional de las diferencias, prejuizar que no podremos avanzar y aprove-

char para mantener posiciones sin exponerlas (en el doble sentido de la palabra: sin exponerse a la crítica y sin querer explicitarlas). Esto sólo refuerza el choque de dogmatismos entre conservadores y progresistas, y forma pseudocompromisos. ¿Cuál sería un compromiso real? Sería el resultado de lo que debe hacer el Estado, arbitrar, decidir, pero una vez que se han puesto a prueba las propias posibilidades de un acuerdo a través de la deliberación, de la confrontación civil y pública. A menudo se evita esta vía procedimental engorrosa y se utiliza el prejuicio de que nunca se alcanzará el consenso para imponer autoritariamente pseudocompromisos, que de hecho frustran a todos. Tenemos que asumir el riesgo de la democracia deliberativa.

P.: ¿Qué conocimientos puede aportar la religión? ¿Y por qué la religión? Quizá haya algún eufemismo en sus títulos, en el sentido de que ambos hablan con bastante claridad del cristianismo.

JMF.: Quiero oponerme a la idea tan extendida de que las religiones son sinónimo de oscurantismo. En contra de esta idea, que ha encontrado una traducción bastante desastrosa en la propia organización de los cursos universitarios de filosofía, considero que no tiene sentido negar el hecho de que

las religiones tienen un potencial de experiencia y de interpretación de estas experiencias que, evidentemente, tiene siglos de antigüedad, y que se refiere a cuestiones a las que nos resulta difícil acceder por otros medios. Si tenemos en cuenta que la religión es una forma simbólica entre otras, la propia filosofía me parece menos indicada que la religión para abordar ciertos temas que tocan la culpa, el perdón, la salvación, el destino de la humanidad, etc. Es la religión la que ha hecho este trabajo, y la que lo ha archivado. Es, por tanto, un potencial, un “tesauro” considerable que no se puede subestimar, y que necesitamos en estos momentos, sin exagerar estos temas de pérdida de sentido, desencanto, miedo al vacío, etc. Necesitamos luces que no vengan dadas por lo que solemos entender por *razón* como la modernidad o la época contemporánea ha constituido su arquitectura. Es decir, básicamente, dos grandes esferas de racionalidad dura: por un lado, las cien-

“Necesitamos luces que no vengan dadas por lo que solemos entender por razón como la modernidad o la época contemporánea ha constituido su arquitectura”.

cias, y por otro, el derecho. En mi opinión, esta presentación sigue siendo insuficiente en relación con nuestras necesidades. Y, en particular, en relación con esta tercera pregunta que Kant somete a la reflexión filosófica, como la pregunta de la religión por excelencia: ¿qué puedo esperar? La religión tiene, pues, su necesidad, incluso desde el punto de vista de la razón.

¿Por qué la religión? Porque lo estoy enfocando desde un punto de vista filosófico y no sociológico, como se hablaría del derecho, la ciencia o el arte - en general. No estoy apuntando a una religión entre otras; quiero hablar de la religión en el sentido de una forma simbólica. De hecho, bajo esta palabra, y dado que aplico mi reflexión más bien a Europa, me refiero preferentemente al cristianismo occidental.

PV.: Me resisto a estar de acuerdo con su punto de vista, porque si nos situamos en el terreno que nos corresponde hoy, es decir, la relación entre religión y política, hay grandes diferencias entre los tres monoteísmos. Y en particular con el islam, que plantea muchos problemas. Aparte de los problemas históricos, que son fundamentales (es un hecho que la Europa occidental y la democracia se nutrieron del cristianis-

mo, ¡aunque algunos nieguen tal evidencia!), con el islam hay una verdadera diferencia de software. Porque el islam no reconoce la distinción no sólo entre Dios y el César, sino entre dos reinos. E incluso la rechaza por ser contraria a la Revelación y, por tanto, a la voluntad de Alá. Se opone a la idea de dos reinos institucionalizados por dos instituciones: una encargada de la vida eterna, de lo espiritual, de la relación con Dios —que es la Iglesia, institución históricamente constituida—; y el Estado que se encarga de lo temporal, de la vida común. Nuestra democracia y nuestro laicismo en particular nacieron y viven del enfrentamiento entre dos instituciones. El islam no entiende la lógica de esta distinción. Así que hablar de religión al tratar nuestros problemas me parece una simplificación formidable, porque en realidad vivimos de esta distinción entre lo religioso y lo político, cuyos beneficios vemos todos los días. Esto plantea un problema para el futuro: ¿qué pasará cuando los musulmanes de Europa sean cada vez más conscientes de su fuerza, de su peso en la vida política? Porque nuestro laicismo siempre ha sido pensado, quierase o no, en relación —y en contra— del catolicismo. La excepción en el islam es, obviamente, el chiismo, pero se trata de una teocracia cle-

rical, como se puede ver en Irán. Aunque, en la práctica, los demás regímenes musulmanes lleguen a compromisos más o menos felices, la distinción formal no existe. Por lo tanto, no hablaré de la religión en singular en nuestro ámbito.

“Así que hablar de religión al tratar nuestros problemas me parece una simplificación formidable, porque en realidad vivimos de esta distinción entre lo religioso y lo político, cuyos beneficios vemos todos los días”.

P.: ¿Por qué entonces habla en su libro del “poder de la religión”?

PV.: Soy bastante nietzscheano en este punto, porque hay que querer la razón. Y uno no puede quererlo. Nietzsche define el nihilismo de la siguiente manera: falta la voluntad. Siempre podemos desarrollar la razón en la ciencia y la tecnología, pero ¿queremos ser razonables? No estoy seguro de que nuestra sociedad nos anime a querer ser razonables. Y, desde este punto de vista, la religión cristiana en particular nos anima a querer ser razonables. “¡Levántate y camina!” No te voy a decir cómo

caminar, tienes la fuerza para levantarte, pero todavía necesitas una palabra para desafiarte en tu cama. El religioso cristiano es esta fuerza de interpelación. Hay ritos, hay dogmas, hay las Escrituras, por supuesto; pero hay esta incitación de una palabra: crees que eres impotente, crees que estás en la tumba, levántate. Nos enfrentamos a problemas muy difíciles, probablemente con disenso, y sin embargo no debemos rendirnos. Existe la posibilidad de encontrar caminos, posiblemente no del todo satisfactorios, tomándonos tiempo, discutiendo, intercambiando nuestros argumentos, quizás fallando. Pero no digamos desde el principio que nada es posible. Esto es lo que yo llamo la fuerza de la religión cristiana: esta incitación de la voluntad a quererse a sí misma, y por tanto a ser razonable. Esta es la carga simbólica del cristianismo en particular.

P.: Decir que la religión de la Ilustración sería el cristianismo, y exclusivamente el cristianismo, es probablemente cierto históricamente, pero no deja ningún futuro para una reflexión sobre el islam y el Estado o el islam y la política.

PV.: Corresponde a los musulmanes, y sólo a ellos, reformar finalmente el islam. La cuestión es si están dispuestos a hacerlo, ya que

muchos están llenos de una buena conciencia aparentemente inquebrantable. Pero, para nosotros, la distinción entre Iglesia y Estado es fundamental, por lo que puede considerarse universal, porque podemos ver las consecuencias sociales y políticas allí donde no se respeta. Las sociedades musulmanas ciertamente encuentran acomodo: no siempre es la teocracia, por supuesto. Sin embargo, creo que hay una verdad universal en esta distinción. Cuando el Estado se apodera de la religión, o cuando la religión se apodera del Estado, vemos algo dramático para las sociedades. No se trata de suprimir una por la otra, sino de conseguir que ambas se combinen, funcionen juntas, en la especificidad de su orden (como diría Pascal).

JMF.: Es importante reflexionar sobre la religión, es decir, desde un enfoque filosófico. La religión como forma del espíritu, que responde a la cuestión del sentido de la existencia, de manera muy general. Desde este punto de vis-

“Cuando el Estado se apodera de la religión, o cuando la religión se apodera del Estado, vemos algo dramático para las sociedades”.

ta, podemos considerar que la religión ofrece recursos de sentido que no pueden ser sustituidos por otras formas del espíritu. Este es un punto de vista que sostengo, aunque parezca abstracto, aunque uno tenga prisa por llegar al tema actual del islam. Creo que la cuestión de la religión no debe obviarse. Ahora bien, la cuestión de los recursos de sentido que puede ofrecer o no la religión en general no es la misma que la de la relación con la política. Y, desde este punto de vista, el cristianismo occidental tiene ventajas para la democracia que no existen ni en el islam ni en el cristianismo oriental. Sin embargo, ¿no podemos imaginar una tolerancia, que puede haber existido en el islam, aunque no haya separación entre las dos esferas de la religión y la política? Esta es una pregunta sistemática que hago. No quiero juzgar, ni quiero retroceder en la historia a los grandes periodos en los que el islam tenía fama de ser más tolerante que el cristianismo. Esa no es la cuestión. ¿Qué es lo importante? ¿Es para distinguir si es el César por un lado y Dios por otro, o es la tolerancia lo que importa?

P.: Podemos ver con bastante claridad lo que el cristianismo ha podido aportar en el ámbito social. Pero ¿qué más puede

aportar a las instituciones y al funcionamiento político?

PV.: En primer lugar, aporta una movilización de voluntades contra el desánimo, el nihilismo, etc. Pero cada vez me llama más la atención otro punto: lo que el cristianismo aporta, lo hace en la medida en que no ofrece directamente una respuesta a los problemas, sino que abre un espacio. Por ejemplo, se nos dice constantemente que estamos al final de las grandes narraciones, que ya no hay sentido de la historia, que estamos en el presentismo. Pero sostengo que una de las contribuciones del cristianismo actual es precisamente proponer una gran narrativa. Todo creyente que recita el Padre Nuestro dice: "Venga tu reino". Cada vez que celebramos la Eucaristía, decimos que esperamos la venida de Cristo: es el lado mesiánico del cristianismo. No son sólo palabras porque, concretamente, a través de la liturgia, de la oración, de la espera escatológica, el cristiano está en condiciones de decir que la historia no ha terminado; no estamos condenados a la muerte; hay esperanza, hay futuro.

Esto no aporta una solución inmediata a ninguno de los problemas que hemos discutido, pero sí un dinamismo y una fuerza para afrontarlos, frente a las tentaciones de pesimismo que hoy dominan.

“No son sólo palabras porque, concretamente, a través de la liturgia, de la oración, de la espera escatológica, el cristiano está en condiciones de decir que la historia no ha terminado; no estamos condenados a la muerte; hay esperanza, hay futuro”.

En este sentido, el cristianismo, la propia Biblia, desde el Edén hasta la Jerusalén celestial, nos ofrece una gran e impresionante historia, tanto personal como colectiva. Dicho esto, no debemos confundir esta gran narración con una filosofía de la historia o con una filosofía del progreso acumulativo, porque una de las intuiciones cristianas, muy bien desarrollada por san Agustín y más recientemente por Jacques Maritain, es la idea de que existe una especie de entrelazamiento entre el bien y el mal en la historia. Cada vez que se produce un bien en la historia, lleva consigo su contrario, que es un mal. Por lo tanto, no hay un bien que se acumule cada vez más, ni un mal que aumente. Todo progreso en la historia puede tener su contrapartida en la regresión. Hay muchos ejemplos de ello hoy en día: el átomo, Internet, la genética, etc. Esto es lo que llama al cristiano

a la lucidez, contra la idea de que siempre vamos hacia la catástrofe, pero también contra la credulidad de los racionalismos del progreso. Somos capaces de grandes avances, pero al mismo tiempo debemos ser conscientes de que todo avance puede traer lo peor.

JMF.: El socialcristianismo desempeñó un papel importante en la construcción de Europa, pero también en la reconstrucción de las naciones europeas tras la Segunda Guerra Mundial. Asimismo, en el contexto del antagonismo de los bloques, el cristianismo propone una vía que no es ni el capitalismo atlántico ni el marxismo soviético, una vía más bien europea en términos de justicia distributiva. Otra contribución del cristianismo me parece quizá más importante, la de promover una justicia reconstructiva en las relaciones internacionales. Y aquí sí que necesitamos las categorías teológicas de culpa, pecado, perdón y redención. No podemos seguir pretendiendo que las relaciones entre los pueblos, las relaciones internacionales, estén libres de responsabilidades y del pasado. No podemos emprender la formación de unidades meta-nacionales sin pasar por largos y difíciles procesos de reconciliación. Y estos procesos, que son inseparables de lo que yo llamo enfoques reconstructivos,

“No podemos seguir pretendiendo que las relaciones entre los pueblos, las relaciones internacionales, estén libres de responsabilidades y del pasado”.

consisten en tematizar los crímenes y la violencia del pasado, sin presuponer necesariamente que haya un bueno y un malo. Esto me parece sumamente importante para la pacificación de las relaciones internacionales.

He tenido que enfrentarme a muchos intelectuales que no soportan esta idea, hablando irónicamente de “herida narcisista saludable”, “deleite moroso”, “penitencialismo conmemorativo” y “autoflagelación masoquista”. Se han alineado con este estigma de lo que llaman peyorativamente “arrepentidos”. Personalmente, me siento mejor cuando el Estado francés reconoce su responsabilidad en la redada de Vel’d’Hiv que cuando dice, más bien como Poncio Pilato, que no es asunto de la República, dado que ocurrió bajo el régimen de Vichy. Esta idea de que estamos socavando la identidad nacional cuando damos este tipo de pasos, porque estamos debilitando una identidad ya precaria y que la hombría consistiría

en no cargar con este tipo de culpas, es lo contrario de la verdadera fortaleza. La verdadera fuerza, y la verdadera racionalidad, no consiste en no cometer errores, sino saber reconocerlos. Una identidad narcisista, como la que defienden muchos de nuestros intelectuales, es una identidad frágil. Así que doy importancia a esta contribución del cristianismo –y del judaísmo– a este gesto de ética reconstructiva.

Por último, lo que puede aportar la religión, y en particular la cristiana, es otra lectura –no derrotista– del destino de la civilización. Nos recuerda que, contrariamente a lo que se nos dice, a lo que está de moda hoy en día, no vamos hacia un egoísmo cada vez mayor, un individualismo cada vez más posesivo, una razón

cada vez más instrumental, etc. Podemos leer lo que ocurre hoy en día como una disposición creciente hacia el altruismo, la solidaridad y la empatía. Los buenos y grandes sociólogos lo han visto: Tocqueville, Norbert Elias, Ulrich Beck. Ven en esta cosmopolitización del mundo un avance hacia una mayor solidaridad y empatía. Creo que es a través de las vías frías e indirectas –las del derecho en general– que nos enseña a reconocer a las personas que no conocemos y que nunca conoceremos, como nuestras sociedades pueden contribuir también a la realización de la promesa cristiana de la fraternidad universal. Y es precisamente el cristianismo el que debe saber leer esto. En este sentido, la teología cristiana tiene un verdadero papel público. ■

Estudios de pensamiento medieval hispanojudío

José Antonio Fernández López

Un recorrido panorámico por algunos de los hitos fundamentales del pensamiento judío medieval en tierras peninsulares.

El presente trabajo aporta una mirada renovada sobre una cuestión de la que, a pesar de las importantes aportaciones existentes, no se ha hecho aún verdadera justicia desde el punto de vista filosófico e historiosófico. En este sentido, las temáticas que se abordan en el libro son prácticamente originales en nuestra lengua, desde el ensayo sobre Abraham ibn Daud, pasando por el dedicado a la cábala del Zohar o a la traducción vernácula de la Guía de perplejos. Como obra de naturaleza filosófica es una aproximación desde la filosofía a la concepción de la historia, la tradición religiosa, la mística y el pensamiento judío en tierras peninsulares que abarca los siglos XII-XV. La dialéctica entre la fe y la razón, entre lo sagrado y lo profano, entre el devenir de la historia y la permanencia de la tradición es el nudo gordiano del que parten todas las manifestaciones morales, espirituales e intelectuales del judaísmo antiguo y medieval. Un proceso de comunicación “descendente”, que posee como contrapunto, desde finales de la antigüedad, la fascinante búsqueda de comunicación mística con los secretos escondidos de Dios en sentido “ascendente” y que eclosiona con fuerza en el Medioevo en la cábala peninsular.

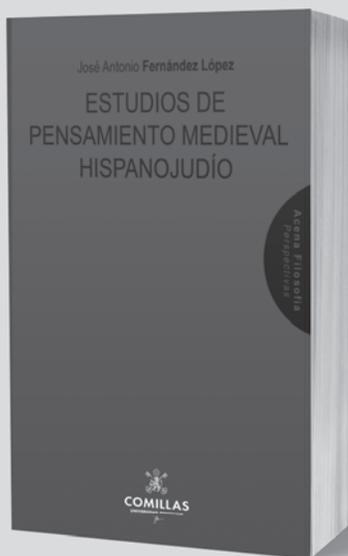


Estudios de pensamiento medieval hispanojudío

José Antonio Fernández López

ISBN: 978-84-8468-933-1

Universidad Pontificia Comillas
2022



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

Razón y Fe (1901-2022). Testigo y memoria de España y del mundo

Alfredo Verdoy, SJ
E-mail: averdoy@comillas.edu

DOI: 10.14422/ryf.vol286.i1460.y2022.001

Recibido: 20 de octubre de 2022
Aceptado: 30 de octubre de 2022

RESUMEN: En el presente artículo se recogen cuatro hitos históricos que muestran el estilo y la relevancia de la revista *Razón y Fe* a lo largo de su dilatada historia.

PALABRAS CLAVE: Jesuitas; publicaciones; teología pública; apologética; diálogo fe y razón.

***Razón y Fe* (1901-2022). Witness and memory of Spain and the world**

ABSTRACT: This article presents four historical milestones that show the style and relevance of the journal *Razón y Fe* throughout its long history.

KEY WORDS: Jesuits; publications; public theology; apologetics; dialogue between faith and reason.

1. Introducción

Si el número 1000 de *Razón y Fe* (RF), resultaba, en opinión de su por entonces director, el P. Florencio Segura, “una cota excepcional en la historia de las Revistas españolas por su duración

y regularidad”¹, el número con el que ahora termina una larguísima etapa, el 1460, no es menos significativo.

¹ F. SEGURA, “Otro mes de septiembre en RAZÓN Y FE”, *Razón y Fe* 204 (1981), 136.

En las páginas que siguen nos proponemos presentar muy globalmente, a modo de balance aproximativo, lo que esta revista cultural desde el punto de la memoria ha significado a lo largo de sus 122 años de existencia. España, en muchísima menor medida Hispanoamérica, han estado más que presentes en sus páginas y editoriales. Desde sus mismos orígenes los problemas que por entonces padecía nuestra patria la orientaron y vertebraron. A lo largo de los años, esto es lo que opinaba otro de sus directores, el P. Jesús Iturrioz, los problemas de España y sobre todo su futuro, constituyeron el basamento de la revista y contribuyeron a su expansión, consolidación y reconocimiento. Si en un principio, tal como puede leerse con cierto regusto integrista en su texto primigenio: *A los lectores*, RF nacía para “defender los fueros de la razón, los derechos de Dios y de su Iglesia y el honor y la grandeza de España”², este triple objetivo, acompañando a innumerables cambios culturales, sociales, políticos y eclesiales, ha estado más que presente en los cientos de volúmenes que componen el patrimonio cultural de RF.

Tras una muy breve alusión a su nacimiento y puesta en marcha, hemos elegido cuatro momentos capitales en la singladura de nuestra revista, donde de manera nítida se puede observar, por una parte, la fidelidad a sus iniciales objetivos y, por otra, su adaptación permanente a los cambios que la dinámica cultural, entendidos como signos de los tiempos y como campos de discernimiento, ha acompasado su historia durante 122 años.

2. Origen y fundación de *Razón y Fe*

España y la Compañía de Jesús española fueron en lo que respecta a la publicación de revistas culturales con bastante retraso temporal respecto a lo que en otras provincias de la Compañía se venía haciendo en el campo cultural y mediático desde 1850. Este mismo año apareció el primer número de la *Civiltà Cattolica*; seis años más tarde veían la luz *Études de France*; en 1864 la alemana *Stimmen aus Maria Laach* y la inglesa *The Month*. La Compañía española, entre tanto, vivía en medio de un cierto exilio interior a la espera de una nueva expulsión de España, la de 1868. Tendrían que venir tiempos mejores para poder optar a un apostolado nuevo. Un apostolado

² “A los lectores”, *Razón y Fe* 1 (1901), 4.

necesitado de estabilidad, recursos económicos más que suficientes y equipos humanos competentes para llevar adelante un proyecto apostólico que por deseado estaba todavía bastante lejos de poder ser practicado por los jesuitas.

Será durante el largo período de la Restauración Alfonsina cuando se pongan las bases de una publicación periódica propia con la que poder influir en la población española, crear opinión y, al mismo tiempo, darse a conocer. Los principales animadores de tamaño empresa fueron los Provinciales de las tres provincias españolas, entre los que figuraba el P. Luis Martín, entonces Provincial de Castilla y a partir de 1892 General de la Compañía, y junto con ellos los jesuitas más señores de sus tres provincias de entonces: Castilla, Aragón y Toledo. Con todo, hubo que esperar casi treinta años más para que su sueño se hiciera realidad.

Fruto de su empeño fue la redacción de las llamadas *Bases Fundacionales de Razón y Fe*. En ellas se proyectaba el ordenamiento, funcionamiento, estructura, dirección, consejo de redacción, objetivos concretos y también límites que debían acompañar la nueva publicación. La creación de RF, se decía en la primera de sus *Bases*, tenía como “fin el de dar a los Nuestros mayor facilidad de for-

marse en el arte de escribir”. En sus páginas deberían publicarse estudios con el sabor propio de la controversia en la que tanto había sobresalido la Compañía y no digamos artículos apologéticos tan propios de su tiempo, pero sobre todo tenía que abrirse a las novedades de más actualidad, hijas del siglo xx, en la forma de artículos periodísticos. Todos los temas tratados, especialmente aquellos en los que se abordaran asuntos de actualidad, debían serlo con fundamento y autoridad, discreción y máxima independencia, especialmente los que tuvieran que ver con las llamadas “ciencias jurídico-sociales”, así como con “las cuestiones político-religiosas”. Sus redactores tendrían que “abstenerse de cuestiones meramente políticas”. Cuando tuviesen que abordarlas, algo habitual en una revista cultural, lo tendrían que hacer defendiendo y “exponiendo los principios de la doctrina católica” y sobre todo evitando defender ningún partido político como tal”. Por supuesto, algo no habitual en las publicaciones católicas y liberales de aquel tiempo, debían hacerlo siempre con “el respeto debido a las personas, y en particular a las que se hallan revestidas de alguna dignidad eclesiástica o civil; con estas no se ha de entrar en controversias, ni tampoco, indirectamente, con otros

católicos cualesquiera". Un modo de trabajar nada fácil en el que los problemas y las ideas presentados deberían ser el resultado mancomunando "del esfuerzo ordenado de la razón" y de la luz proveniente "de la revelación de la fe". Solo de esta manera se podría ofrecer a sus contemporáneos su visión particular de los acontecimientos, así como de sus posibles soluciones³.

La nueva revista partía con bases seguras para poder enfrentarse a los cambios culturales, sociales, políticos y eclesiales con un estilo propio, el marcado por la jerarquía de la Iglesia y de la Compañía, el orden constitucional de la monarquía española, sin olvidarse del peso y significado de los nuevos signos de los tiempos. Las temáticas nacidas de estos presupuestos y de esta metodología llenaron miles de páginas a través de la cuales se nos ofrece en cada momento histórico lo que la revista considerará más esencial para el devenir de España y de la Iglesia y que nosotros sintetizamos en cuatro momentos de su centenaria historia. Momentos y, ciertamente, textos, en los que quedó reflejada

la memoria que de los problemas y, también de sus soluciones, de España y del mundo, tuvieron los redactores de RF y, por ende, muchos de los jesuitas de los últimos ciento veinte años.

El primero de esos cuatro momentos es la polémica que RF levantó en torno al siempre polémico voto útil de los católicos en las elecciones municipales de noviembre de 1905 y por extensión en todo tipo de elecciones. El segundo lo constituirá la lectura que de los resultados de las elecciones generales de febrero de 1936 hizo una revista no del todo del gusto del régimen republicano. El tercer momento girará, esta vez muy levemente, en torno a la nueva época que la España salida de la contienda entre los españoles iniciaba en 1939. El cuarto momento, en contraste con el tercero, el cambio que para España supuso en 1975 la muerte del general Franco y la llegada de la democracia plena como forma de gobierno y de vida con el triunfo del PSOE en las elecciones de 1982, lo que se ha venido en llamar la transición política española (1974-1982).

³ J. M.^a EGUÍLUZ, "Razón y Fe: génesis y evolución desde su fundación hasta 1936", *Razón y Fe* 204 (1981), 149.

3. El voto útil de los católicos españoles en 1905

El P. Venancio María Minteguiaga (1838-1911), redactor de la RF y profesor de derecho en la Universidad de Deusto, publicó pocas semanas antes de las elecciones municipales de noviembre de 1905 un artículo con un título bastante aséptico y con un tono claramente posibilista: *Algo sobre las elecciones municipales*⁴. Texto en el que se examinaba con sumo realismo el compartimiento de los católicos a la hora de ir a votar divididos en las cada vez más habituales elecciones políticas. Concedor por dentro y por fuera de las contiendas internas en las que los católicos españoles se fracturaban en todo lo referente a la acción política hasta hacerla ineficaz, espoleado por los nuevos aires que sobre este particular se estaban viviendo en Italia donde el nuevo papa Pío X invitaba a los católicos a participar unidos en todas las elecciones políticas en las que estuviera en juego la vida de la Iglesia, tal como se desprende de una de sus primeras encíclicas, la *Acerbo Nii-mis* y también por el contenido de alguna de las pastorales del arzobispo de Sevilla, Marcelo Spínola

⁴ V. MINGEGUIAGA, "Algo sobre las elecciones municipales", *Razón y Fe* 13 (1905), 141-155.

(1835-1906), en las que abordaba el escurridizo tema de las elecciones, se publicó este bien trazado y oportuno artículo, nada original sea dicho de paso.

Partía de un hecho más que cierto: mientras una gran parte de la población se abstenía en temas tan decisivos a la hora de configurar el orden público y de generar la prosperidad de pueblos y particulares, "los sectarios, los socialistas y los republicanos" eran los colectivos que con más convencimiento acudían a las elecciones. Con la abstención se daba lugar a que personas de poca religión y de escasa moralidad accedieran al gobierno con la consiguiente ruina moral y religiosa de los pueblos. Razón por la que era menester que los católicos, a los que animaba, no abandonasen "la lucha electoral".

Pero, además de no abandonarla, instaba a los representantes de los partidos católicos a que en lo posible concurriesen a las elecciones, más allá de sus intereses particulares y de los objetivos políticos de sus partidos, siempre unidos. Más aún, de modo realista y muy concreto aludía a lo que por entonces era ya casi práctica común: se preguntaba si cabría la posibilidad de que los candidatos católicos se uniesen con los representantes de los partidos liberales. Inicialmente, se respondía que no, para de-

cir inmediatamente que tal vez sí sería conveniente, elevándolo a cuestión de conciencia, unirse a ellos únicamente por el bien de la religión y de la Iglesia para lo que había que constituir candidaturas mixtas formadas por católicos y liberales. Algo inaudito y casi blasfemo para muchos católicos de la época.

Más aún, pisando la misma arena política, representada aquí por lo que significaban unas elecciones municipales, defendía, tanto con el respaldo de los más autorizados teólogos y moralistas contemporáneos como con el prestigio secular de los más antiguos, entre ellos el cardenal jesuita Lugo, que en unas elecciones en las que estaba en juego, por alianza de socialistas y republicanos, el futuro de la religión y de la Iglesia, “los católicos, afirmaba dentro de este supuesto, deberían, por su parte, estar dispuestos a unirse, si a tanto llegase la necesidad, con todos los que tengan en algo la religión social, aunque no sea más que por respeto a los católicos de la población, con todos los que ofrezcan garantías al orden, haciendo cualquier sacrificio con tal de evitar el triunfo de una mayoría de ayuntamiento, que sería la mayor calamidad para el municipio, como lo está experimentando una población importante y de las más ricas y

activas de España”. Pues “a males extremos, remedios también extremos”. Para un poco más adelante volver sobre la carga diciendo lo mismo: ¿ante los peligros de una elección no del todo segura con quienes deberán unirse los católicos? “Por regla general: siempre con los menos hostiles a la Religión, contra los que se teme que han de perseguirla más”, aunque estos menos hostiles fuesen liberales.

Con estas afirmaciones se criticaba a las fuerzas vivas del catolicismo español incapaces de unirse en momentos en los que el anticlericalismo, fomentado y sostenido por socialistas y republicanos era un “peligro que hay que conjurar” y por ser en este momento el mayor mal que podía sufrir la Religión. Remachaba su propuesta poniendo como ejemplos cuanto venía haciendo por la causa católica en Alemania el partido del Zentrum, partido esencialmente posibilista, y en Francia frente al jacobinismo la naciente Acción liberal Popular y en la misma España, tal como reconocía el mismo cardenal de Sevilla, las Ligas católicas. Solo un nuevo comportamiento político y electoral de los partidos políticos españoles podían impedir que los enemigos de la religión “se entronicen en España”, solo unidos podrían estorbar la nefanda labor

de los propagandistas de la impiedad, de los perseguidores de las órdenes religiosas e institutos religiosos, de los adversarios de la enseñanza, de los anticlericales, en una palabra”, cuyo último objetivo era atacar la Iglesia y después destruir la religión.

La reacción de todos los que no querían trato alguno con los liberales y los diferentes, aunque fuese beneficioso para la Iglesia y la religión, fue más que furibunda. El mal menor se imponía en términos morales al mal mayor. La hipótesis, propugnada y defendida por León XIII, triunfaba ante la tesis. La contienda alcanzó tal virulencia que solo se calmó con la publicación en 1906 de una carta encíclica de Pío X dirigida al obispo de Madrid, titulaba *Inter catholicos Hispaniae*.

4. Las lecciones de las elecciones generales de febrero de 1936

El segundo momento en el que RF se pronunció sobre el presente y también sobre el futuro de España fue en el mes de marzo de 1936. El P. Manuel Marina, persona clarividente y de muy honda capacidad analítica, valoraba la pírrica victoria del Frente Popular en las elecciones de febrero de 1936.

Lo hacía con un denso y a la vez muy bien trabado artículo titulado: “La última lección. Comentario electoral”⁵. En él se escondía un análisis y valoración de lo que hasta la fecha había hecho la Iglesia católica española por el mundo obrero, por las clases populares, representadas en este momento por el ya vencedor Frente Popular y, en última instancia, por España.

Marina calificaba las elecciones de febrero de 1936 de “acontecimiento transcendental”; reñidas en clave de lucha de civilización y, por supuesto, de “lucha religiosa, que no afectaba solamente a los dogmas y la moral del Cristianismo”, sino a las costumbres y al ser de los españoles.

Primera lección: más allá de los resultados numéricos y cuantitativos, con la victoria del Frente Popular, propiciada, en su opinión, por una ley de amnistía bien aprovechada, así como por la transformación del tradicionalismo en un nacionalismo trufado con los intereses de la izquierda, se elevaba a principio de realidad nacional la consagración, cada vez más enfrentadas, de las dos Españas, las que representaban el Frente Popu-

⁵ M. MARINA, “La última lección. Comentario electoral”, *Razón y Fe* 110 (1936), 433-451.

lar y el llamado Frente de las Derechas.

Segunda lección: con su pírrica victoria, el Frente Popular se transformaba en “un verdadero frente, es decir, en un verdadero ejército organizado en plan de conquista arrolladora”, que hacía que en España hubiese adquirido ya la mayoría de edad una “lucha religiosa, que no afectaba solamente a los dogmas y la moral del Cristianismo, sino a la verdades y principios más elementales de la religión natural y al mismo nombre, tres veces santo, de Dios”.

Tercera lección: en España, como fruto de la victoria del Frente Popular, “los más nobles ideales de religión, patria, familia y dignidad personales, han dejado de ser una idea fuerza para la mayoría de los españoles”; lo que en su opinión, líneas escritas en marzo-abril de 1936, daba lugar al nacimiento y constitución de “la España roja, expresión de la España rota”, que se gozaba “con la esperanza, en parte realizada, de enrojecer de arriba abajo el mapa de España con el incendio de las aras de la religión y de la patria y con la sangre de los últimos sacerdotes”.

Cuarta lección: frente a la recién constituida España roja, aparecía un debilitado y cuarteado Frente de las Derechas; incapaz, en suma,

de haber aprovechado lo que el autor denomina “la llamada ley del péndulo” y la “escasa eficacia de la intervención de la C.E.D.A. en el poder”.

Quinta lección: los resultados de las elecciones de febrero de 1936 pusieron de manifiesto una fuerte crisis en el patriotismo nacional, acompañada por una creciente “ausencia de preocupación casi absoluta por el bien común”, así como por la evidencia a todos los niveles de “una gran crisis económico-social”.

Sexta lección: entre los causantes de la grave crisis social, económica y también religiosa a la que había llegado la España de los dos frentes, la Iglesia española, a su modo, había contribuido y no poco, al no saber o, tal vez, no querer, favorecer un mejor reparto y redistribución de la riqueza que desde mediados del siglo XIX fue generándose a lo largo y ancho del mundo. Su resultado, en el caso español, era patente en el crecimiento desmesurado y organizado del proletariado revolucionario; resultado “de la falta de una política social suficiente, en los de arriba, y de espíritu de iniciativas sociales en aquellos de abajo que por su fortuna y representación pudieran y debieran haberlo hecho”. En España, frente a la generosidad de la Providencia divina

que ha ayudado a enriquecer el mundo creado por Dios, la Iglesia optó por el mantenimiento de estructuras y formas “accidentales y arcaicas”, que impidieron “la parcelación oportuna de la tierra”, una justa y cercana relación con los sindicatos obreros y un cierto desdén por formas de “mutualidad y cooperación” de los tiempos actuales.

Séptima lección: frente a una España en la que había más de 600.000 obreros parados que reclamaban justicia también por parte de la Iglesia, ésta se veía urgida a practicar no sólo la justicia social, sino la caridad social, “virtud apenas conocida en la tierra, que no es la falsificación de la justicia, ni la simulación de dar como limosna lo que se debe en rigor de derecho, sino la donación superabundante de sí mismo y de sus bienes en una exaltación del amor cristiano, después de satisfechas las obligaciones de justicia”.

Octava lección: en caso de no hacerlo se pondría de manifiesto todavía más la crisis, crisis fundamentalmente espiritual, en la que vivía la sociedad española y, por ende, su Iglesia; crisis espiritual manifestada en la perduración y prolongación, en expresión del cardenal Gomá, “de una religión crédula, de sentimiento, de rutina e inconsciencia... pues falta la for-

mación de la conciencia católica en lo que atañe a nuestros deberes cristianos en el orden civil y político y hasta en lo social”.

Novena y última lección: de la crisis espiritual y nacional en la que vivía la España tras el mes de febrero de 1936, se saldría cuando “el heroísmo de los católicos españoles, ayudado de la gracia divina, pueda transformar esos incendios funerarios de nuestra fe en la aurora de una nueva era cristiana”.

5. 1939. La coronación de la victoria

No hemos encontrado ningún documento fechado en los años posteriores a la finalización de la Guerra Civil española en el que RF manifieste la actitud que vaya a seguir más allá de uno suelto titulado *La coronación de la victoria*, en el que se glosa de manera muy general el Mensaje del papa Pío XII a España, fechado el 16 de abril de 1939, y que se constituye, en nuestra opinión, en el tercer momento de su más que centenaria historia. Pudo pesar en esta decisión, el no abundar en comentarios programáticos en la postguerra española, el deseo de no adelantarse a lo que pudiera decir en estos especiales momentos la jerarquía eclesial española. En el documento,

muy breve, anteriormente citado, RF nos parece que miraba más al reciente pasado que al inminente y sombrío presente; en *La coronación de la victoria* se justificaba “el Movimiento como salvador”, se volvía a hablar de “nuestra Cruzada”, se defendían las tesis de la Carta Colectiva de los obispos españoles de 1937 y se extendía a todos lo que el Papa pedía a los obispos de cara a la construcción de la paz: la lucha por una “política de pacificación en la que todos sigan los principios inculcados por la Iglesia y proclamados con tanta nobleza por el Generalísimo: de justicia para el crimen y de benévola generosidad para con los equivocados”⁶.

6. Ante la transición democrática (1974-1982)

Un cuarto momento lo constituyen el final del franquismo y el comienzo de la democracia en España (1974-1982). Fechas claves en la reciente historia y memoria de nuestro pasado más reciente. Este largo momento, los años finales del franquismo y los primeros de la llegada de la democracia, los años de la Transición política, están jalonados en

nuestra revista por editoriales y estudios en los que se aprecia la perspicacia de sus redactores, así como su preocupación real por el presente y sobre todo por el futuro de España. Meses antes del fallecimiento de Franco, RF publicó un largo editorial, “¿Asociación o participación?” en el que se valoraba el *Estatuto Jurídico del Derecho de Asociación Política*, publicado en el BOE el 23 de diciembre de 1974. Por razones obvias, todo cuanto se les ofrecía a los españoles en dicho Estatuto se quedaba corto. RF juzgaba “que era el pueblo quien marca el paso”, lo que equivalía a reclamar todo “el protagonismo del pueblo español”. Un pueblo que “ha llegado a la mayoría de edad” y al que ha llegado “la hora de darle las responsabilidades que como a pueblo desarrollado le corresponden”⁷.

Un mes antes del fallecimiento de Franco, RF publicaba un largo editorial: “España: mirando al futuro”; en él se aludía, primero, a una necesaria transición, transición sucesoria, más adelante política, y segundo y más importante, se pedía en el tiempo que ya estaba comenzando “el pleno restablecimiento del ejercicio de todos los derechos

⁶ “La coronación de la victoria”, *Razón y Fe* 118 (1939), 114-116.

⁷ “¿Asociación o participación?”, *Razón y Fe* 191 (1975), 14.

humanos en nuestro país, aunque esto comporta modificaciones políticas importantes y para algunos aventuradas”⁸. Meses más tarde, abril de 1976, RF volvía a la carga con otro editorial sobre la misma temática: “Virtudes humanas para la transición”. Ante las certezas cerradas y a ultranza de ciertos colectivos, de derechas e izquierdas, abogaba por el valor de opiniones sólidas y a la vez abiertas, por la necesidad de reconocer al adversario y valorarlo en su justa medida y, finalmente, por actuar con el máximo realismo posible. “Tres puntos de partida para iniciar una educación política”, necesaria y favorecedora de una justa y necesaria transición⁹.

Transición, está es nuestra opinión, que concluye con las elecciones del 28 de octubre de 1982 y con el triunfo del Partido Obrero Socialista Español; jornada en la que RF se preguntaba por el significado profundo del cambio y en la que se respondía ambivalentemente: por un lado como si sospechara, ante el tamaño cambio acaecido, que la “transición política no ha terminado del todo” y, por otro, como si se viera obligada a reconocer el triunfo de la demo-

cracia, con el advenimiento del bipartidismo o, tal vez, de la bipolarización, “con el peligro de hacer asomar una vez más en nuestra historia el fantasma de las dos Españas”. Consideraciones que no le impiden afirmar que el cambio político obrado en octubre de 1982 significaba “de entrada, un cambio positivo”, en el que ha renacido “la confianza en la democracia como tarea común de todos”¹⁰.

Tarea, se continuaba diciendo en sucesivos editoriales, que exigía, por una parte, abordar de lleno los graves problemas que tenía España en esa coyuntura –problemas económicos y laborales con un 15 por ciento de desempleo y con un alto índice de inflación, una deficiente política de rentas, una corrupción invisible pero a la hora de la verdad muy real, una administración con un cierto nivel de indolencia, una general falta de transparencia democrática, una justicia necesitada de reforma– y, por otra, esperar que el nuevo gobierno socialista se empeñase lealmente en acometer el cambio que una democracia bien administrada podría traer. Pues “si esta voluntad política no falta, se concluía, el pueblo sentirá que

⁸ “España: mirando al futuro”, *Razón y Fe* 192 (1975), 250.

⁹ “Virtudes humanas para la transición”, *Razón y Fe* 193 (1976), 296.

¹⁰ “Los españoles han votado”, *Razón y Fe* 206 (1982), 260-262.

está dirigido con talante cívico y honesto”¹¹.

Llegados a este punto, RF viniendo de donde venía y representado a quien representaba, se preguntaba en el momento en el que la democracia era alumbrada en España y en la coyuntura en la que el PSOE gobernaba la nación española por los posibles beneficios que un gobierno socialista podría aportar a España. También se cuestionaba por el talante con el que la Iglesia y los católicos tenían que actuar ante el nuevo partido hegemónico de la España democrática. Reconocidos los posibles beneficios que un gobierno socialista podría aportar a España, RF no desconocía las diferencias que le enfrentaban al nuevo partido en el poder. Diferencias históricas, si se quiere identitarias, pero también coyunturales, que en ese momento se visibilizaban en la despenalización del aborto y en el tradicional contencioso escuela pública-escuela privada. La Iglesia, leal a su misión y leal también al gobierno elegido por todos los españoles, de cara a su misión “debería mantener una clara independencia y distancia crítica”, con la correspondiente lealtad, respecto de las opciones políticas con-

cretas de este y de otros gobiernos. Dicha independencia debería ser llevada a término “desde una oposición constructiva al bien del cuerpo social”, apoyando las políticas globales del nuevo gobierno, evitando ahondar en la bipolarización que para RF se había creado con el triunfo del socialismo en España. Frente a esta realidad, especialmente la de la bipolaridad, la Iglesia española y, por ende los españoles, deberían “buscar espacios de aproximación y de común entendimiento que ciertamente existen”¹².

7. Conclusión

Los momentos y coyunturas históricas analizados podrían multiplicarse y también podrían extenderse a temáticas como el papel de la Iglesia, la presencia de la Compañía de Jesús, la importancia de las órdenes religiosas, el papel de la educación católica a la hora de transformar el mundo, la lucha por la libertad y la igualdad, la defensa de los derechos humanos, todas ellas muy queridas y muy frecuentes en su tratamiento y desarrollo en las páginas de RF.

¹¹ “Posibilidades de cambio”, *Razón y Fe* 206 (1982), 385.

¹² “La Iglesia española ante el socialismo”, *Razón y Fe* 206 (1982), 378-379.

Si hemos presentado y en cierta manera analizado esos cuatro momentos y no otros ha sido porque en los cuatro hemos percibido el talante, estilo y marca de RF. Es decir: la luz de la razón y de las ciencias humanas para con la ayuda de la fe y de la revelación iluminar la vida, los problemas, las angustias y también las realizaciones de nuestros antecesores en España, Hispanoamérica y Europa a lo largo de más de cien años. Compañeros de la razón y de la fe, mancomunados siempre para el bien, han sido hasta el final el respeto contenido para bien y para

mal de los acontecimientos analizados; el buen estilo, amén de un posibilismo siempre constructivo y abierto en lo social, político, económico y religioso.

Su resultado, al cabo de más de un siglo, no es otro que la memoria amable y realística, católica y jesuítica, ilustrada y abierta tanto a la verdad como al misterio, construida y narrada por la Compañía, al hilo de los acontecimientos, ideas y sensibilidades vividos en España e Hispanoamérica durante los últimos ciento veintidós años. ■

Jesuitas. Impacto cultural en la Monarquía hispana (1540-1767)

Henar Pizarro Llorente (Dir.)

La Compañía de Jesús siempre ha desplegado su propuesta de vida con enorme creatividad en numerosos campos del saber y de la vida humana. Este libro -presentado en dos volúmenes-, es sin duda la obra más rigurosa y sistemática que estudia la enorme contribución de los jesuitas a los campos del saber en los dominios de la Monarquía Hispánica. Cuarenta y tres especialistas se animan a profundizar en el conocimiento de las grandes y pequeñas aportaciones de las instituciones, obras y hombres de la Compañía a las humanidades (literatura, pedagogía, teatro, filosofía, filología), la teología, la ciencia (astronomía, cartografía, geología, botánica) o el arte (escultura, arquitectura, pintura, música).



Jesuitas. Impacto cultural en la Monarquía hispana (1540-1767)

Henar Pizarro Llorente (Dir.)

ISBN: 978-84-8468-915-7

Universidad Pontificia Comillas,
Mensajero-Sal Terrae, 2022



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

Gorbachov: Un retrato*

Vladimir Pachkov, SJ

E-mail: vladimir_pachkov@list.ru

DOI: 10.14422/ryf.vol286.i1460.y2022.002

Recibido: 4 de septiembre de 2022

Aceptado: 13 de octubre de 2022

RESUMEN: En este artículo se analiza el significado político de la vida de Mijaíl Gorbachov (1931-1992), secretario general del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética (1985-1991), jefe de Estado de la Unión Soviética (1988-1991) y Premio Nobel de la Paz (1990). En el mismo, se reflejan las opiniones irreconciliables sobre Gorbachov: por un lado, se le ensalza como un “libertador”, un “demócrata”, el hombre que liberó al mundo —aunque fuera temporalmente— de la pesadilla de la guerra atómica; por otro lado, se le tacha de “traidor” y “pelele”.

PALABRAS CLAVE: Rusia; URSS; perestroika; comunismo.

Gorbachov: A portrait

ABSTRACT: This article analyzes the political significance of the life of Mikhail Gorbachev (1931-1992), General Secretary of the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union (1985-1991), Head of State of the Soviet Union (1988-1991) and Nobel Peace Prize Laureate (1990). It reflects the irreconcilable opinions about Gorbachev: on the one hand, he is praised as a “liberator”, a “democrat”, the man who freed the world —even temporarily— from the nightmare of the atomic war; on the other hand, he is branded as a “traitor” and a “wimp”.

KEY WORDS: Russia; USSR; perestroika; communism.

* La versión original de este artículo se publicó en *La Civiltà Cattolica* 4136 (2022) 170-177.

1. Introducción

En cuanto a Mijaíl Gorbachov, puede decirse que, en la historia contemporánea, pocas personas despiertan tantas opiniones encontradas: Algunos lo ensalzan como el hombre que salvó al mundo del apocalipsis nuclear y también como el que dio la libertad a los pueblos de la antigua URSS y de Europa del Este; otros, en cambio, sobre todo en Rusia, lo ven como el hombre que destruyó no sólo un gran Estado, sino también la vida de innumerables personas que vivían en él, que se vieron reducidas a la miseria por las reformas que introdujo, o que incluso perdieron la vida en las guerras que aún hoy se libran sobre los escombros de la URSS.

Gorbachov no sólo es visto desde diferentes perspectivas en Rusia. Incluso en las relaciones entre Occidente y China, se ha convertido casi en un símbolo de la democracia, o del fracaso final —a la puerta de la traición. El *New York Times* escribió: “Occidente puede celebrar a Gorbachov como un héroe, pero para el Partido Comunista Chino, su carrera se ha visto coronada por el fracaso: el

caluroso aplauso de Occidente no hace sino confirmarlo”¹.

Estas opiniones extremas son, por supuesto, una caricatura que, aunque sin duda distorsiona la realidad del hombre y de su tiempo, no carece totalmente de fundamento. Es difícil escribir sobre Gorbachov, porque si se quiere ser objetivo sobre lo que hizo y cómo fue, siempre hay que decir: “por un lado...”, y luego “por otro...”. Los que tienen una opinión definida de él lo ven más como un símbolo sobre el que trasladar sus ideas que como un hombre. Si leemos los comentarios que se hacen sobre él en la actualidad, a veces aprendemos más sobre las concepciones políticas de quienes las formulan que sobre el propio Gorbachov.

2. Una figura controvertida

En cuanto a la opinión de Gorbachov en Occidente, es bastante clara y no necesita más comentarios. Aquí él se convierte en un héroe que liberó a los pueblos de la URSS y de Europa del Este de

¹ H. BEECH, “For Chinese leaders, Gorbachev provided a ‘textbook’ of what not to do”, *The New York Times* (31 de agosto de 2022).

la dominación comunista, aunque el ministro de defensa lituano lo calificó de “líder de una banda criminal”, el que dio la orden de reprimir violentamente las protestas en Bacu o Vilnius, sin arrepentirse nunca de ello². Sin embargo, teniendo en cuenta que ahora, como a principios de los años ochenta, volvemos a enfrentarnos al peligro de una guerra atómica, debemos preguntarnos qué ha fallado. Además de la cuestión de las causas del fracaso de la democracia liberal en Rusia, tenemos que tratar de entender por qué fracasaron las reformas económicas bajo el mandato de Gorbachov y cuáles son las raíces de los desarrollos negativos de la década de 1990, que a su vez condujeron a lo que en Occidente se llama “putinismo”³.

En Rusia, Gorbachov también es una figura bastante controvertida, aunque se le juzga de forma mucho más negativa que en Occidente: es criticado no sólo por los

nostálgicos de la grandeza de la URSS, sino también por los liberales, que le culpan de haber desperdiciado la oportunidad de convertir a Rusia en una democracia liberal occidental con economía de mercado.

Inmediatamente después de su muerte, se escribió mucho sobre él. En particular, en lugar de hablar del hombre y de su época, su muerte fue la ocasión para discutir los conflictos políticos y geopolíticos actuales. En Occidente se le considera un símbolo de la democracia que —al menos la democracia liberal, según el modelo occidental— ha fracasado en Rusia. Frente a él está el actual gobierno ruso, que supuestamente ha rechazado todos los logros alcanzados por su persona. Pero a este respecto olvidamos que la caída de la URSS y el colapso del sistema en sí mismo se produjeron en contra de la voluntad de Gorbachov, que hasta el final no sólo intentó reformar el sistema, sino también mantenerlo.

Nuestra opinión actual sobre Gorbachov y nuestras declaraciones sobre él, sobre todo después de su muerte, están influenciadas por los más de 30 años de historia que han pasado desde el colapso de

² <http://www.newprospect.ru/news/opinions/ne-sadist-ne-vor-ne-idiot-ne-vlastolyubets-kakim-mikhaila-gorbacheva-zapomnit-mir>

³ Cf. P. KRUGMAN, “Wonking out: The nightmare after Gorbachev”, <http://www.nytimes.com/2022/09/02/opinion/russia-economy-mikhail-gorbachev.html>

la URSS. Pero ¿cómo le veían sus contemporáneos, cuando aún no estaba claro qué iba a resultar de sus reformas?

Aunque hoy en día Gorbachov se presenta como un símbolo de las reformas y de la política liberal, en la época en que aún estaba en el poder los partidarios de las reformas lo veían de otra manera. A este respecto, hay que señalar que quienes formaban parte del bando liberal y le criticaron en su momento, sobre todo hacia el final de la época de su gobierno, le ven ahora como alguien que, a pesar de sus debilidades y errores, les dio libertad personal y creen que, sin él, la vida en Rusia habría sido muy diferente, mucho más oscura.

Para entender mejor a Gorbachov, no como un símbolo sino como un político activo, tenemos que retroceder más de treinta años, hasta 1990. Gorbachov era entonces todavía el Secretario General del Partido Comunista Soviético y al mismo tiempo era también el presidente de Rusia; aún no se sabía que sólo permanecería un año como líder del país que gobernaba. Permaneció en el poder durante cinco años, un periodo no muy largo, pero tampoco corto. Lenin llevaba el mismo número

de años en el poder y había conseguido transformar completamente el país. Stalin había tardado más o menos el mismo tiempo en consolidar su poder.

3. Las reformas y la crisis del sistema

Gorbachov fue capaz de aumentar su poder, al menos el poder de la fuerza, incluso más rápido que sus predecesores. Cinco años después del inicio de la perestroika, se encontraba al mando como Secretario General del Partido Comunista Soviético y también, desde marzo de 1990, como Presidente de la URSS.

Se presentó como la única alternativa al estancamiento y la crisis en la que se encontraba el país. En 1985 pensó que podría superar la crisis con algunas mejoras en el sistema. Pero después de cinco años era evidente la situación crítica en la que se encontraba el sistema, la ideología y el país. En cinco años hizo muchos cambios: permitió la libertad de religión, la libertad de prensa e incluso la propiedad privada, pero sólo bajo el control del partido y del Estado,

que podría revocar en cualquier momento.

Los cinco años de Gorbachov se caracterizaron por una paradoja: cuanto más ascendía su autoridad, menos poder real tenía. Su poder —y el del gobierno central— se estaba desmoronando debido a los sangrientos conflictos económicos, sociales y étnicos. Al mismo tiempo, tenía la última palabra en todas las decisiones. El presidente fue cuestionado no sólo por quienes se habían acostumbrado a una vida pobre pero hasta cierto punto segura, sino también por los partidarios de las reformas. En este sentido, es especialmente significativo el cambio de opinión del Premio Nobel de la Paz Andrei Sajarov. En diciembre de 1986, Gorbachov lo liberó de su confinamiento en Gorki (actual Nizhni Nóvgorod). Incluso antes de poder hablar libremente en la URSS, Sajarov había declarado a un periodista estadounidense que la vida en Rusia se había vuelto incomparablemente más libre y menos controlada.

Pero, a partir de 1988, su opinión empezó a cambiar gradualmente. Afirmó que la perestroika había fracasado. En un discurso pro-

nunciado en la embajada soviética en París, dijo que Gorbachov merecía ciertamente ser apoyado, pero también que algunos de sus rasgos de carácter le molestaban: por ejemplo, su propensión a los compromisos antidemocráticos y su pretensión de poder personal. Como miembro del Congreso de los Diputados de la URSS, Sajarov no votó a Gorbachov en las elecciones presidenciales, argumentando que había concentrado en sus manos un poder casi ilimitado. En 1989, afirmó que Gorbachov había iniciado ciertamente reformas, pero que las aplicó de forma tan incompleta que se creó la impresión de que el único cambio real fue su propio ascenso al poder. “Puede parecer bastante exagerado, pero al fin y al cabo es así”, añadió. En noviembre de 1988, en una entrevista con el representante de los mineros en huelga, dijo que el sistema económico y político soviético de la época no era más que un estalinismo con un rostro algo más humano.

Uno de los principales líderes de la oposición parlamentaria, Jurij Afanasiev, creía que, en última instancia, Gorbachov tendría que elegir entre ser el líder de las reformas o

el jefe de la *nomenklatura*⁴. Este doble papel, al que Gorbachov nunca renunció, fue probablemente su perdición. En palabras del político Andranik Migranyan, por un lado quería reformar el sistema, por otro lo encarnaba en sí mismo.

También a los ojos de los liberales, esta concentración de cargos en manos de Gorbachov constituía una completa parálisis del poder, que también debía atribuirse a su propia personalidad. Su principal problema era la incertidumbre en la aplicación de medidas concretas⁵. Se llegó al punto –al igual que ocurriría después en la época de Yeltsin– de que los liberales hablaron de la necesidad de un régimen autoritario que sirviera de fase de transición entre el totalitarismo y la democracia. Migranyan afirmó que nunca se había producido una transición directa del totalitarismo a la democracia en ningún país: tuvo que haber una fase autoritaria intermedia. Solženicyn también declaró en 1973: “No son los regímenes autoritarios los que dan

miedo, sino los que no asumen la responsabilidad de nada frente a nadie”⁶.

Hoy en día, no es de extrañar que haya tantas opiniones encontradas sobre Gorbachov. Ni siquiera sus contemporáneos pudieron responder con precisión a la pregunta “¿Quién es Gorbachov?” Un periodista, Nikolay Shulgin, preguntó: “¿Quién es? ¿Un líder elegante según el modelo europeo? ¿Un luchador por el progreso en un país de conservadores?”. Y concluyó: “Gorbachov es un centrista perfecto. Si domina una tendencia conservadora, parece un demócrata radial. Si llega una ola democrática radical, parece conservador”⁷.

La conclusión, en 1990 obvia para casi todo el mundo, era que los cinco años de perestroika habían provocado el fracaso de las reformas económicas y el agravamiento de la crisis económica; la escalada de los conflictos nacionales y la aparición de tendencias separatistas; el crecimiento del descontento

⁴ Cf. Русская мысль (8 de octubre de 1989).

⁵ Cfr M. Геллер, Седьмой секретарь (M. HELLER, *The Seventh Secretary*, London 1991).

⁶ А. Солженицин, На возврате дыхания и сознания, in *Из под глыб*, en <http://www.vehi.net/samizdat/iz-podglyb/01.html>

⁷ Н. Шульгин, Кто он? («Chi è?»), en *XX век и мир*, 6, 1989.

social, etc. La política interior de Gorbachov había fracasado. Todos sus éxitos fueron en el ámbito de la política exterior. En la historia de la URSS, esto era insólito: el líder supremo era más popular en el extranjero que en casa.

Es interesante considerar cómo se presentó en Occidente la política exterior de Gorbachov y las razones de su popularidad. En su libro *El séptimo secretario*, publicado en 1991, Mikhail Heller escribió que Gorbachov se presentaba a Occidente como Occidente siempre había retratado a un líder comunista ideal: pacifista, liberal-demócrata, pero todavía un verdadero socialista. La incertidumbre que se achacaba a Gorbachov en casa se alabó en Occidente como sabiduría y voluntad de compromiso, siguiendo el modelo de la política occidental⁸.

También es interesante observar lo que se dijo de Gorbachov, casi treinta años después de su retiro, cuando todavía estaba vivo. Según una encuesta realizada en 2019, el 37% de los mayores de sesenta años se consideran víctimas de la perestroika. Entre los jóvenes –de 18 a 24 años– el 8%

mantiene esta opinión. Además, el 61% de los encuestados cree que la *perestroika* ha hecho más daño que bien al país. En general, se piensa que la perestroika fracasó porque la sociedad no estaba preparada, pero también porque Gorbachov no tenía las cualidades que se requieren de un líder supremo, especialmente en tiempos de crisis. Era un visionario, pero no un verdadero político. Como mínimo, un político debe pensar en las consecuencias de sus actos.

Y esto no sólo con respecto a los intentos de reforma en el propio país, sino también con respecto a la política exterior, a la que Gorbachov sacrificó ingenuamente los intereses geopolíticos concretos de Rusia, esperando un nuevo orden mundial fraternal. Occidente, por su parte, tras proclamar su victoria sobre la URSS, aprovechó para reforzar su posición geopolítica. Esta es también una de las razones por las que existe una fuerte tendencia revanchista en la Rusia actual.

4. Las consecuencias de la política de Gorbachov

El error de Gorbachov fue que destruyó la prisión del sistema co-

⁸ Геллер, Седьмой секретарь.

munista, pero no logró construir nada permanente. Por un lado, los que se liberaron de esa prisión tuvieron la oportunidad de construir algo nuevo, y esto fue un reto formidable. Por otro lado, también había que hacer algo más y no permitir que la dictadura fuera sustituida por el caos.

De todas las figuras de la historia rusa, Gorbachov se parece al zar Alejandro II, que tras su derrota en la guerra de Crimea se vio obligado a emancipar a los campesinos rusos de la servidumbre e introdujo muchas reformas liberales. Sin embargo, muchas de ellas fueron anuladas posteriormente, y el desarrollo iniciado por Alejandro II condujo más tarde, por un camino indirecto, a la Revolución de Octubre y al nuevo sometimiento de los campesinos bajo Stalin. Ambos políticos –el zar Alejandro y Gorbachov– se parecen en que sus reformas eran inevitables: el país ya no podía seguir como antes. Y, sin embargo, estas reformas no dieron el resultado deseado.

En otros aspectos, Gorbachov puede ser comparado con el zar Nicolás II: un hombre bueno y educado, pero un político débil, cuya actitud también condujo a

la caída del país. Antes de Gorbachov, el país estaba en un callejón sin salida; pero después de él se enfrentó a un montón de escombros. Sin embargo, lo que se hizo de él –para bien o para mal– es otra historia.

Mi opinión es que había que hacer algo por el país que Gorbachov había tomado. Soy lo suficientemente mayor como para recordar las condiciones en las que se encontraba la URSS a principios de los años ochenta. En aquel momento, no me di cuenta de que estaba viviendo en una dictadura, sin libertad de prensa, así como sin otras libertades. Era demasiado joven para que me importara. Sin embargo, recuerdo bien lo que pude ver por mí mismo: los montones de basura en las calles, el problema del alcoholismo, el cinismo general y la pequeña delincuencia que reinaba por todas partes. Era una vida en la que todos se sentían con derecho a robar algo a los demás, y en particular al Estado. La guerra de Afganistán también fue una compañía constante durante toda mi infancia. Por supuesto, también recuerdo el resultado de las “reformas”: la pobreza y la

desesperanza, la criminalidad de los años 90.

Lo ocurrido en Rusia es probablemente la tragedia y la responsabilidad de todo un país y no de un solo hombre. El mérito de Gorbachov fue iniciar el proceso. Pero creo que es pueril por parte de muchos tratar de encogerse de hombros ante el hecho de que las cosas no salieron como debían. A fin de cuentas, también debemos admitir que no hemos estado a la altura de nuestras expectativas.

También es significativo que Gorbachov muriera en la época del conflicto entre Rusia y Ucrania. Parecía que la URSS simplemente había dejado de existir, y en la década de 1990, mucha gente esperaba que esto hubiera sucedido de

forma pacífica. En realidad, este es un proceso todavía en curso, y también forma parte del legado de Gorbachov, aunque él no sea responsable.

Para terminar, también puedo decir que existen –y probablemente seguirán existiendo– opiniones irreconciliables sobre Gorbachov: por un lado, se le ensalza como un “libertador”, un “demócrata”, el hombre que liberó al mundo –aunque fuera temporalmente– de la pesadilla de la guerra atómica; por otro lado, se le tacha de “traidor” y “pelele”. Todo esto no sólo demuestra lo compleja que es la personalidad de Gorbachov, sino también lo polarizada que está la sociedad en Rusia y, en definitiva, lo polarizado que está nuestro propio mundo⁹. ■

⁹ Cf. Личность Горбачева и его роль в истории. Оценки экспертов (La personalidad de Gorbachov y su papel en la historia. Evaluaciones de los expertos), <https://actualcomment.ru/lichnost-gorbacheva-i-ego-rol-v-istorii-otsenki-ekspertov-2208311036.html>

La Biología Filosófica de Hans Jonas

Una base epistemológica para la bioética

Juan Jesús Gutierrez Carrasco

Juan Jesús Gutierrez presenta un relevante trabajo sobre la propuesta filosófica de Hans Jonas como conclusión de un arduo y largo trabajo de investigación que incluso ha dado como fruto el descubrimiento de escritos inéditos del citado autor.

La originalidad de este trabajo consiste en presentar y pensar críticamente, en continuidad con los trabajos que actualmente se están realizando en países como Italia, Brasil y Alemania, los fundamentos filosóficos que, precisamente, posibilitan su propuesta ética más conocida y estudiada: la ética de la responsabilidad.



La Biología Filosófica de Hans Jonas

Una base epistemológica para la bioética

Juan Jesús Gutierrez Carrasco

ISBN: 978-84-8468-930-0

Universidad Pontificia Comillas

2022



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

La muerte como entrega

José Ignacio González Faus, SJ

Cristianisme i Justícia

E-mail: gfaus@fespinal.com

DOI: 10.14422/ryf.vol286.i1460.y2022.003

Recibido: 26 de septiembre de 2022

Aceptado 14 de octubre de 2022

RESUMEN: El artículo intenta recoger opiniones de no creyentes, con la sospecha de que pudiera no acabarse todo con la muerte. Contrapone la actual visión optimista del cuerpo como “expresión” del alma a la clásica opinión griega del cuerpo como “cárcel” del alma, buscando lo válido de cada una. Y, más allá de filosofías sobre el alma inmortal, analiza un poco la esperanza cristiana fundada en la resurrección de Jesús y la esperanza, más atisbada que fundada, que brota de las chispas de eternidad que ofrece la vida, y que permiten ver la muerte más como una llegada que como una partida. Saca de ahí algunas consecuencias prácticas y sugiere que cuando algo se entrega verdaderamente sin que nos sea arrebatado, nunca se pierde. De ahí la importancia de una preparación para la muerte, en el acto de aceptarla conscientemente.

PALABRAS CLAVE: Atisbos; sospechas; confianza; cuerpo; vida como embarazo consciente; sentido.

Death as surrender

ABSTRACT: The article attempts to collect opinions of non-believers, with the suspicion that everything may not end with death. It contrasts the current optimistic view of the body as “expression” of the soul with the classical Greek view of the body as “prison” of the soul, looking for the validity of each. And, beyond philosophies on the immortal soul, he analyses a little the Christian hope founded on the resurrection of Jesus and the hope, more glimpsed than founded, that springs from the sparks of eternity that life offers, and that allow us to see death more as an arrival than as a departure. He draws some practical consequences from this and suggests that when something is truly given without being taken from us, it is never lost. Hence the importance of a preparation for death, in the act of consciously accepting it.

KEY WORDS: glimpses; suspicions; trust; body; life as conscious pregnancy; meaning.

1. Introducción¹

Los monumentos más importantes los hombres los han hecho intentando sobrevivir... ¿Qué hay después? ¿Habrá algo? Queremos creer que hay algo que no puedo demostrar...

JOSÉ MÚGICA, expresidente de Uruguay en entrevista televisada.

En su estado actual la medicina ha logrado alargar la vida, pero no la calidad de vida: muchas veces, como dije otra vez, más que alargar la vida, la medicina solo retarda la muerte.

Ello ha dado lugar a la palabra "eutanasia" con la que, más que buena muerte, queremos decir buen camino hacia ella; y ha reclamado el "derecho a morir dignamente", el cual, desde la forma egótica como tendemos a razonar los humanos, confunde la dignidad con la ausencia de malestar y con el no necesitar a los demás².

¹ En una "Meditación sobre la muerte", publicada en la revista *Saltterrae* (julio-agosto 2021), hablé de la muerte "natural", la muerte "violenta" (la que "entró en el mundo por el pecado", según frase de san Pablo) y la muerte "como entrega". Este último punto quedó allí menos desarrollado, y vale la pena volver sobre él, porque es en la entrega confiada donde cuaja el tema del más allá.

² Ety Hillesum, en su famoso diario, piensa de manera algo diferente sobre

Pero dejemos que estas cosas las resuelvan las sociedades civiles y democráticas. Lo que me gustaría comentar aquí es que esa situación descrita ha cambiado también la reflexión sobre nuestro final: se atiende más a la muerte como "salir de", que a la muerte como "llegar a". Y no estaría mal preguntarse por eso segundo.

Sigue valiendo, no obstante, el término clásico: "descanso". Pero ese descanso es concebido más como un dormirse (tan profundo que ni siquiera tienes sueños), que como una auténtica plenitud: más como descanso en la nada que como "descanso eterno".

2. El cuerpo: ¿cárcel o esplendor?

Antes de intentar asomarnos un poco a ese "llegar" concebido como plenitud, lo antedicho sugiere unas reflexiones previas sobre el cuerpo y su natural degradación (la cual parece contradecir

la dignidad: "sufrir no está por debajo de la dignidad humana. Quiero decir: se puede sufrir digna o indignamente. La mayoría de los occidentales desconocen el arte de sufrir y, en lugar de ello, tienen mucho miedo" (2 de julio de 1942): E. HILLESUM, *Obras completas*, Burgos 2020, 808. Y conste que yo puedo ser el primero de esa mayoría de occidentales.

lo dicho). En ellas encontraremos la clásica dialéctica de todo lo humano.

En efecto: los griegos hablaban antaño del cuerpo como cárcel o prisión del alma. Hoy, nuestra idolatría de la juventud y nuestro asombro ante sus promesas (tan pocas veces cumplidas por otro lado), junto con nuestro miedo a la caducidad (ante la que preferimos cerrar los ojos), nos han llevado a despreciar a los griegos, a concebir el cuerpo *no como cárcel sino como expresión* del alma. Y acuñamos aquel dicho tan repetido de que *no tengo un cuerpo, sino que soy un cuerpo*.

Como tantas veces ocurre, lo que se discute aquí son medias verdades que no son incompatibles (“subcontrarias” las llamaban los clásicos). Los griegos percibieron también el asombro de los cuerpos: ahí están Praxíteles y Fidias y las discusiones sobre si la estatura ideal era la equivalente a siete cabezas o a ocho, y si los pechos debían tener una forma u otra... Pero la vida era entonces mucho más breve. Y nosotros deberíamos comprender que, ante la posibilidad de vivir en silla de ruedas y con pañales, decir que *somos* nuestro cuerpo es decir que somos una birria. Por algo rezaba el salmista: “no me rechaces ahora que soy viejo. Me van faltando las fuerzas, no me abandones” (71,9).

En conclusión, por tanto: no deberíamos contraponer sino sumar. Pero ¡qué difícil nos es a los occidentales pensar y sentir dialécticamente! Desde nuestro cartesianismo hereditario buscamos siempre “ideas claras y distintas” que solo pueden ser tales porque son fragmentos de verdades más amplias, más complejas y más globales.

La materia no es mala, por supuesto y con permiso de Platón. Pero es inerte y necesita ser animada. El cuerpo puede ser expresión, pero es también prisión. Y desde aquí brota la pregunta que suscita la muerte como liberación, a saber: si hemos de quedarnos solo con la muerte como liberación “de”, o si hay alguna posibilidad de hablar de la muerte como liberación “para”, en el atisbo o la sospecha de un más allá. La razón y la ciencia no pueden responder a esta pregunta porque escapa a sus competencias; y tanto al que afirma como al que niega se le puede objetar: ¿cómo lo sabes?

3. La muerte: ¿salida o llegada?

Podemos reformular esa pregunta decisiva del subtítulo con unos preciosos versos de José M^a Valverde, dedicados a un amigo ateo marxista:

“Ese amigo marxista, tierno padre,
¿no ha de querer la clara alienación
de amar y ser amado tras la muerte?”.

Alienación, lo llama Valverde, eligiendo una palabra típicamente marxista. Pero, dándole la vuelta a esa palabra tan marxista, no la usa ahora en el sentido de enajenación, sino en el sentido de algo “ajeno”: inesperado. Y ahí se expresa el choque de dos experiencias muy nuestras y que no parecen compatibles: lo que se atisba de *eternidad* en el amor y lo que se experimenta de *caducidad* en la vida cotidiana.

Un ejemplo de ese atisbo testarudo lo tenemos en esa práctica tan inconsistente como universal e ineliminable, y que además se ha convertido en fuente de beneficios para muchas empresas aprovechadas: me refiero al cuidado de las sepulturas (con flores y todo) y las visitas a los cementerios. Analicémosla un momento.

Tanto el creyente como el increyente (aunque por razones diversas) deben reconocer que allí no queda nada real del difunto: la expresión castellana de “los despojos” me resulta bastante pedagógica. Como comenté en su momento, podía ser deleznable que Franco hubiese sido sepultado en el llamado Valle de los Caídos. Pero el lenguaje de “sacar de allí a Franco” resultaba un poco analfabeto, aunque refleja

esa obsesión inconsciente de que “algo queda”; tan opuesta a aquel lenguaje cuaresmal de la antigua liturgia: “eres polvo y volverás al polvo”

Por suerte ya no les ponemos comida a los muertos como en las culturas más primitivas: algo hemos avanzado. Pero sigue inmutable esa seguridad de que allí no queda *solo recuerdo* sino también *algo de presencia*. Y esa curiosa seguridad, llega a provocar el aguante de 32 horas de cola para “dar el adiós” a una reina de Inglaterra que ya no está allí, pero que uno desea que esté “un poquito”. Quizá es aquello de Pascal de que el corazón tiene sus razones que la cabeza no entiende; o que la experiencia del cariño y la admiración nos abre a unos abismos donde podemos perdernos, pero que no por eso dejan de ser solo abismos reales y no simples ausencias.

Por todo lo que acabo de exponer, creo que la respuesta a ese choque de experiencias opuestas nunca la encontraremos por el camino de la razón; por ejemplo (para nosotros los occidentales): por el camino de una filosofía que afirma la existencia de un alma inmortal (la cual, además, se concebía como “infundida” por el Creador en el cuerpo y no como brotando del cuerpo mismo). Y esto, no solo por el dualismo que implica esa respuesta

filosófica, sino porque la cárcel del espacio en que estamos inmersos (y que además no la vivimos como cárcel sino como si el espacio fuera una dimensión de todo lo real), nos impide pensar extraespacialmente.

Puede ser entonces que la verdadera respuesta a nuestra pregunta no vaya por la línea de la inmortalidad sino de la resurrección: Para cristianos, por esa afirmación paulina de una “corporalidad transformada” como don³, y revelada en la Resurrección de Jesús de Nazaret como “primicia” (1 Cor 15,20). Y allí donde no exista esa fe cristiana que fundamenta la esperanza, la respuesta puede darse como una esperanza intuitiva en que *todas las mortalidades de esta vida no logran borrar ese atisbo de eternidad que se nos da tantas veces.*

Es decir: los meros saberes son igualmente inseguros en este campo. Quedan los caminos de una fe esperanzada o de una apuesta esperanzada cuyo fundamento se desconoce pero que no por eso es irracional⁴. Puede servir de ejem-

plo la afirmación de un hombre, tan racional por otra parte, como Theodor Adorno: “el pensamiento de que la muerte sea simplemente lo último es impensable”⁵.

Ahora bien, y esto es muy importante: en ambos casos, se trata de *una confianza que no imagina*; porque nuestra pobre imaginación daña siempre a la verdadera confianza: “viviremos, amaremos y gozaremos”, decía Agustín. Y no hace falta más.

Pero lo que importa destacar es el papel que juega el amor *auténtico* en estas maneras de tomar posi-

dad, déjese evocar el dato siguiente: durante mucho tiempo se desconoció la existencia del óvulo; y la razón y la ciencia argumentaban que solo el varón era fecundo. Solo algunos poetas griegos, por cierta intuición de la armonía de lo real, argumentaron que también la mujer aportaba algo a la generación: que no era mera tierra para sembrar. Al final la ciencia acabó dando la razón a aquellos que antes parecían irracionales. Porque el problema de la ciencia es que, por válida que sea, siempre es parcial o incompleta.

⁵ T. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid 1975, 371. Adorno añade: “de ser la muerte el Absoluto que en vano invocó positivamente la filosofía, todo sería simplemente nada”. Pero, como pensador que no quiere olvidar a Auschwitz, cita poco después una frase de Walter Benjamin (en *Las afinidades no electivas*): “La esperanza nos ha sido dada por los que no la tienen” (p. 378).

³ La expresión paulina del “cuerpo espiritual” (1 Cor 15,40) es también ambigua, al menos para nosotros hoy, pero intenta decir algo de eso. Remito a su explicación en el capítulo 3 de *La Humanidad Nueva: ensayo de cristología*.

⁴ Para que se vea que esto no es pura irracionalidad, sino solo trans-racionali-

ción. Y digo “auténtico” porque se trata del amor *como don gratuito, no como apropiación interesada*. Amor gratuito que tantas veces se asoma en nosotros cuando se va una persona y nos duele no habernos portado mejor con ella durante su vida. O cuando pensamos en los seres queridos que ya se fueron y casi nos parece que los queremos más, ahora que ya no pueden sernos rivales ni obstáculos.

4. Un no sé qué que queda balbuciente

He citado en otro lugar la frase de Gabriel Marcel: “querer a una persona es como decirle: tú no te puedes morir”. Algo parecido expresa sin saberlo una preciosa canción catalana: “*trobarem a faltar el teu somriure*” porque te has ido; pero a pesar de tu marcha queda algo tuyo, entrevisto en “*aquest cor que ara guarda la pena tan amarga del teu comiat*”⁶. A pesar de la experiencia de que nuestros amores suelen ser frágiles, amenazados y pasajeros, el amor transmite siempre lo que cantaba aquella película: “*un coup d’éternité*”. Y lo transmite precisamente porque se trata de un amor “plus forte que

nous”⁷. Y puestos a cantar, no olvidemos aquello de la zarzuela: “*agüita que corre al mar, no puede volver atrás; así es también mi cariño...*”. Nietzsche intuye también algo de eso cuando, con su típica falta de matices, hace clamar a su Zarathustra que “*todo placer pide eternidad*”. Y Simone Weil le corrige sin saberlo cuando atisba que es más bien el dolor injusto el que reclama una eternidad reparadora⁸.

Todo eso se dará pocas veces, al menos de manera plena. Pero, cuando se da, transmite esa esperanza desnuda que antes he llamado intuitiva o “*todavía no fundada*”. En cambio, cuando se trata de una esperanza fundada en la promesa de Alguien (en el caso cristiano: en el significado de la Resurrección de Jesucristo) uno sabe bien que no tiene la experiencia y la constatación material de aquello que cree: pues en eso precisamente consiste la fe, a diferencia de la seguridad material; y Jesús ya dijo que dichosos los que creen sin haber visto. Pero sabe también que esa fe tiene consecuencias

⁷ Recordemos la película de Cl. LELOUCH: *Un homme et une femme*.

⁸ Ver mi capítulo: “Mística y verdad; solidaridad y belleza” en el libro editado por E. BEA: *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Madrid 2010, 87-94.

⁶ “Encontraremos a faltar tu sonrisa”. Y “este corazón que ahora guarda la pena tan amarga de tu despedida”.

para esta vida. Consecuencias mal expresadas en aquellas imágenes del juicio, seguido de una condena (jexterior!) al cielo o al infierno. Expresiones deficientes que Juan de Yepes intentó mejorar con su frase tan citada: “al atardecer te examinarán del amor”.

Pero esas expresiones deficientes podemos reformularlas mejor diciendo que la fe en la resurrección convierte la vida humana en una especie de autogestación o de “embarazo consciente”: en todo aquello que hace, el hombre “se hace”.

Se realiza así aquel atisbo genial de la sabiduría griega: “llega a ser lo que eres”⁹ que, sin saberlo, reformuló también el Nuevo Testamento: “somos hijos de Dios, pero aún no se ha manifestado lo que somos; cuando se manifieste seremos tan parecidos a Él que le veremos tal cual es” (1 Jn 3, 1ss). Y eso era consecuencia de la experiencia vivida en Jesucristo: que siendo Hijo de Dios desde la Encarnación, llegó a ser plenamente Hijo en su Resurrección.

9 *Enoi enoi osios essi* (en la *Pythia* II de Píndaro)

5. Consecuencias para esta vida

Todo lo anterior cambia definitivamente el valor de esta vida humana. Otras veces he citado a Simone de Beauvoir cuando explicaba que la razón de nuestro interés por el hombre es “que no tenemos otra cosa mejor”. Es la argumentación lógica desde la increencia. Aunque hoy, en la línea de las películas *Matrix*, le responderían que el hombre es precisamente, lo peor de esta tierra...

Desde la fe cristiana se puede añadir otra fundamentación de más peso: *la razón del humanismo es que la vida humana tiene un valor divino*, ha recibido por la encarnación “una dignidad absoluta”, como canta la liturgia de la Iglesia¹⁰. Y eso tiene después consecuencias prácticas que no siempre percibimos¹¹.

¹⁰ En uno de los prefacios de Navidad.

¹¹ Por ejemplo: se discute hoy mucho sobre el aborto. No quiero entrar ahora en la cantidad de pros y contras que pueden alegarse. Pero me gustaría destacar que creyentes y no creyentes, sin darse cuenta, *están discutiendo de cosas distintas*: para unos se tratará solo de eliminar una vida que no tiene un valor absoluto; simplemente es lo nuestro y lo mejor que tenemos. Para los otros se trata de eliminar una vida que tiene un valor que nos supera, una “chispa” de algo superior a nosotros. No niego que después, dado lo fragmentario y diná-

“Abbá: en tus manos pongo mi vida”. Y eso, dicho desde una experiencia de desamparo. Fiar-se totalmente y no querer saber más. Valga el ejemplo de Etty Hillesum que, en el tren hacia Auschwitz, confiaba plenamente en Dios como su roca firme. Nuestros últimos años suelen ser un tren difícil y sabemos a dónde nos lleva. Pero de ninguna manera pueden compararse con los trenes que iban a Auschwitz cargados de judíos.

Por eso, si la vida es como una especie de embarazo consciente en el que uno termina dándose a luz

mico de nuestras vidas humanas, podrá quedar espacio para esas discusiones ulteriores sobre fechas y plazos. Pero lo que quiero decir ahora es solo que el creyente contrario al aborto no debe aquí ser duro con el increyente abortista porque, de salida, están hablando de cosas distintas: si me permite decirlo de manera gráfica, es como si uno estuviera hablando del dólar y otro del peso mexicano... Las actitudes serán inevitablemente distintas.

Y, en segundo lugar, esa valoración de la vida será más bien motivo para decir muchas veces a los creyentes aquellas palabras de Jesús: “escribas y fariseos hipócritas”. Porque han tenido en ocasiones actitudes muy contrarias a su concepción absoluta de la vida humana: por ejemplo, cuando el problema de la esclavitud en el siglo XVIII (sin que sirva de excusa el que Voltaire o Montesquieu pensaran lo mismo); y con el problema de la pena de muerte en el XX.

a sí mismo, conviene prepararse conscientemente para ese final en el que uno se entrega deliberadamente. Y por si, dados los avatares de la vida y la medicina, la muerte nos sorprende de repente o inconscientes acostumbrarse a repetir esa aceptación constantemente. Pero también tranquila y confiadamente¹².

6. A modo de apéndice

En la otra meditación sobre la muerte (citada al comienzo) terminé con unos versos del poeta Francisco Brines que acababa de fallecer. Unos versos anclados en la duda y en el no-saber. Esta vez quiero que el apéndice sean otras reflexiones, de Etty Hillesum, a quien acabo de citar, que encontramos en la edición completa de su diario y que pueden ser un ejemplo de esa esperanza cuyo fundamento se desconoce, y que he citado en tercer lugar en la exposición anterior:

“La posibilidad de la muerte está tan absolutamente integrada en mi vida que, por así decir-

¹² En la piedad antigua se hacía eso con frecuencia mediante el clásico “padrenuestro” a san José (patrón de la buena muerte). Hoy puede haber maneras de hacerlo más consciente y más libremente.

lo, he ensanchado mi vida con la muerte al aceptar la muerte, la destrucción, sea del tipo que sea, como parte de esta vida. No quiero entregar una parte de esta vida a la muerte por temerla y no aceptarla. Esa falta de aceptación y todos esos temores hacen que la mayoría de las personas se queden con un pedazo de vida miserable y mutilada que apenas merece ese nombre. Casi suena paradójico: al no aceptar la muerte en nuestra vida, no vivimos una vida plena, mientras que si integramos la muerte en nuestra vida la estaremos ensanchando y enriqueciendo... Todo es tan sencillo: no hacen falta reflexiones profundas. De pronto la muerte ha entrado en mi vida, grande y sencilla, y lo ha hecho de una forma natural, casi silenciosa... Últimamente, lo siento con creciente intensidad, hasta en mis más pequeñas actividades y percepciones cotidianas se cuele una pizca de eternidad"¹³.

Y Etty nos enseña otra forma de entrega de la muerte: cuando se trata de las personas queridas y su partida llegamos a convertirla de pérdida en entrega. Después de haber escrito infinidad de veces que no podría soportar la ausencia de J. Spier (S), luego de su muerte prematura escribe agradecida:

¹³ HILLESUM, *Obras completas*, 815-818.

"Tú has liberado en mí las fuerzas de las que dispongo. Me has enseñado a pronunciar el nombre de Dios sin reservas. Has sido el intermediario entre Dios y yo y ahora tú, mi mediador, te has ido y ahora mi camino conduce directamente a Dios. Es bueno que así sea, lo presiento. Y yo me convertiré a su vez en mediadora para todos aquellos a los que pueda llegar" (15 septiembre 1942, por la noche).

Y al día siguiente:

"¿Se espera de mí que ponga una cara solemne o triste? Pero yo no estoy triste. Quisiera juntar las manos y decir: soy tan feliz y estoy tan agradecida que la vida me parece bella y llena de sentido. ¡Dios mío, te estoy tan agradecida por todo! Seguiré viviendo con esa parte de los muertos que vive para siempre e insuflaré nueva vida a esa parte que está muerta en los vivos y, de este modo no habrá más que vida. Una gran vida Dios mío (16 septiembre 1942).

Al final no queda más que la lírica para expresar algo que, por su grandeza, es inexpresable para nuestra pequeñez humana. Lo que no sabía Etty es que, poco más de un año después le acompañaría Etty, entrando desnuda y pacificada en una cámara de gas en Auschwitz. Pero cabe decir en-

tonces que aquello que se entrega,
cuando efectivamente se entrega y
no se nos arrebató a la fuerza, no
lo perdemos nunca. Ese es el gran
misterio del amor.

Una espiritualidad del encuentro: Lecciones de la Escuela de los Pobres

Thomas M. Kelly, Ph.D.

Creighton University

E-mail: thomaskelly@creighton.edu

DOI: 10.14422/ryf.vol286.i1460.y2022.004

Recibido: 3 de julio de 2022

Aceptado: 16 de septiembre de 2022

RESUMEN: San Ignacio de Loyola nos ofrece una base para explorar el encuentro entre “los menos entre nosotros” y aquellos con oportunidades y privilegios. El papa Francisco amplía esta visión ignaciana argumentando que “los menos entre nosotros” no solo nos necesitan, sino que nos enriquecemos a través de un encuentro de reciprocidad con ellos. El encuentro con los pobres nos permite escuchar la voluntad de Dios y discernir nuestro camino en este mundo libre de las restricciones a nuestra voluntad que son reforzadas y recompensadas culturalmente. Aunque san Ignacio y el papa Francisco ponen diferentes énfasis en sus interpretaciones de cómo los pobres, la pobreza voluntaria y la pobreza espiritual son esenciales para nuestra evangelización, hay suficiente similitud para ver las conexiones. Ambos subrayan que el discernimiento de la voluntad de Dios para nosotros requiere libertad interior. Para el papa Francisco, los pobres y marginados de este mundo son una fuente única de esta libertad, primero por lo que nos enseñan (similar a Ignacio) y segundo, por lo que suscitan en nosotros (una participación en la compasión divina). Si nos encontramos con los pobres de forma mutua y vivificante, estos encuentros pueden ser transformadores.

PALABRAS CLAVE: espiritualidad; Ignacio de Loyola; discernimiento; nueva evangelización; papa Francisco; Iglesia de los pobres; voto de pobreza; inmersiones internacionales; solidaridad; opción preferencial a los pobres.

A Spirituality of Encounter: Lessons from the School of the Poor

ABSTRACT: St. Ignatius of Loyola offers us a foundation to explore the encounter between the “least among us” and those with opportunity and privilege. Pope Francis extends this Ignatian insight by arguing that the “least among us” not only need us, but we are enriched through an encounter of mutuality with them. Encountering the poor allows us to listen to the will of God and discern our way in this world free of constraints to our will that are culturally reinforced and rewarded. While St. Ignatius and Pope Francis have different emphases in their interpretations of how the poor,

voluntary poverty, and spiritual poverty are essential to our evangelization, there is enough similarity to see connections. Both emphasize that discerning God's will for us requires interior freedom. For Pope Francis, the poor and marginalized of this world are a unique source of this freedom, first for what they teach us (similar to Ignatius) and second, for what they elicit from us (a share in divine compassion). If we encounter the poor in ways that are mutual and life-giving, such encounters can be transformative.

KEYWORDS: spirituality; Ignatius of Loyola; discernment; new evangelization; Pope Francis; Church of the Poor; vow of poverty; international immersions; solidarity; preferential option for the poor.

1. Introducción

Un encuentro con “los menos entre nosotros” puede ser muchas cosas. Puede reforzar prejuicios anteriores, puede conducir a la objetivación del “otro” o puede transformar la forma en que nos entendemos a nosotros mismos, a nuestro Dios y nuestras responsabilidades sociales con el mundo, es decir, nuestra “espiritualidad”. San Ignacio de Loyola nos ofrece una base para explorar el encuentro entre “los menos entre nosotros” y aquellos con oportunidades y privilegios. El Papa Francisco amplía esta visión ignaciana argumentando que “los menos entre nosotros” no solo nos necesitan, sino que nos enriquecemos a través de un encuentro de reciprocidad con ellos. El encuentro con los pobres nos permite escuchar la voluntad de Dios y discernir nuestro camino en este mundo libre de las restricciones a nuestra

voluntad que son reforzadas y recompensadas culturalmente. La raíz de esta experiencia ha sido referida repetidamente por el papa Francisco cuando afirma: “El texto de Mateo 25, 35-36 no es ‘una simple invitación a la caridad: es una página de cristología que arroja un rayo de luz sobre el misterio de Cristo’”¹.

Poco después de que el cardenal Jorge Mario Bergoglio se convirtiera en el papa Francisco, demostró no solo un compromiso con los pobres, sino un interés en la forma de *evangelizar* a los no pobres². En su primera carta apostólica, *Evangelii Gaudium* (EG), afirma:

¹ FRANCISCO, *Gaudete et Exultate*, 96.

² La palabra “pobre” es desafortunada aquí, pero necesaria a falta de una palabra mejor. Indica personas humanas sujetas a la pobreza económica y sociológica en una variedad de formas. Los no pobres no están sujetos a las mismas restricciones en el florecimiento humano.

“Por eso quiero una Iglesia pobre y para los pobres. Tienen mucho que enseñarnos. No solo compar-ten el *sensus fidei* (*sentido de los fieles*), sino que en sus dificultades conocen a Cristo sufriente. Tenemos que dejarnos evangelizar por ellos. La nueva evangelización es una invitación a reconocer la fuerza salvadora que actúa en sus vidas y a ponerlos en el centro del camino de la Iglesia”³.

Francisco introduce aquí una evangelización mutua entre pobres y no pobres que, si se toma en serio, constituye un cambio radical en la espiritualidad católica. Los pobres ya no son simplemente los destinatarios de la caridad o la justicia. Ahora hay una reciprocidad voluntaria donde los prósperos y los ricos descubren algo acerca de ellos mismos y de Dios que *solo los pobres* pueden enseñar. Esta posibilidad de que los pobres evangelicen a los no pobres surge de una comprensión de la vida de Ignacio de Loyola que rara vez se enfatiza o explora en profundidad fuera de las conversaciones internas de los jesuitas sobre el voto de pobreza.

³ EG 198; Cf. *Lumen gentium*, 8: “Del mismo modo, la Iglesia abraza con amor a todos los que están afligidos por el sufrimiento humano y en los pobres y afligidos ve la imagen de su Fundador pobre y sufriente”.

2. Ignacio y los pobres

Es cierto que Ignacio se inspiró en las versiones de santidad dominantes en su tiempo. Pero reducir sus acciones solo a esto excluye una auténtica intencionalidad. Ignacio hizo más que imitar a los “santos” que lo inspiraron. Está claro que muchas de las historias que componen la autobiografía fueron elaboradas posteriormente por editores con un propósito y una audiencia específicos en mente⁴. Esto no significa que la autobiografía sea completamente hagiográfica, ni que debamos interpretar todo como un hecho histórico. Un tema que persiste no solo en la *Autobiografía*, sino en los *Ejercicios* y en los primeros tiempos de los compañeros originales, y que luego se codificó en las *Constituciones*, es la importancia del encuentro con los pobres, así como la pobreza “real” y “espiritual”⁵. Se-

⁴ B. T. GEGER, S.J., “Hidden Theology in the ‘autobiography’ of St. Ignatius,” *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 46/3 (2014) 32: “Certainly, we miss the forest for the trees when we focus on individual stories to the neglect of wider themes”.

⁵ Cf. *Studies in the Spirituality of the Jesuits*, Vol. VIII, March and May 1976, Nos. 2 & 3; “On Becoming Poor: A Symposium on Evangelical Poverty”; “A More Authentic Poverty”; HORACIO DE LA COSTA, S.J.; “The Decree on Poverty”; EDWARD D. SHERIDAN, S.J., *Discussions by*

ría razonable afirmar (si creemos que Ignacio hizo elecciones libres y auténticas) que su compromiso con la pobreza inspirado por los santos se integró para él a través de experiencias personales con los pobres de su tiempo. Si se limitara a imitar las expectativas de santidad, se pondría en duda la autenticidad de la “pobreza” (en todas sus formas) en la vida de Ignacio.

Hay tres elementos en el leitmotiv de la pobreza real y espiritual que se mueven tanto por separado como juntos a través de las diversas obras de Ignacio⁶. En primer lugar, su compromiso con el servicio directo a los pobres, que vivió primero en Azpeitia durante la última parte de su convalecencia y continuó durante toda su vida. En segundo lugar, está la profundización de este compromiso de vivir las bienaventuranzas al abordar algunas de las causas profundas de las condiciones pecaminosas, lo que hoy llamaríamos el trabajo de la justicia social. Por último,

Buckley, Connolly, Fleming, Ganss, Harvanek, Meenan, O’Neil, Orsy. Ver también *Studies in the Spirituality of the Jesuits*, 20/1 de enero de 1988, *Downward Mobility: Social Implications of St. Ignatius’s Two Standards*.

⁶ Me referiré a la *Autobiografía* que dictó al menos en parte, los *Ejercicios Espirituales*, las *Constituciones de la Compañía de Jesús* y varias cartas que escribió.

su compromiso institucional con la pobreza real y espiritual queda plasmado en la *Deliberación sobre la pobreza*, fechada a principios de la década de 1540. Este tercer elemento ejemplifica tanto el estilo de vida de la pobreza (real) como lo que se aprende de ella –dependencia total de Dios– (espiritual) para lo que sería la Compañía de Jesús⁷.

3. Encuentros directos

En la época de Ignacio, los “pobres” eran aquellos que no tenían “ninguna protección particular, que podían en los buenos tiempos vivir de su trabajo, pero sin ningún margen de seguridad. Los pobres también incluían a los indigentes, los mendigos que vagaban de pueblo en pueblo, trasladados caritativamente de hospicio en hospicio”⁸. Los hospicios eran refugios urbanos mal mantenidos

⁷ Codure’s record of the early companions’ deliberation of March 4, 1541, en *Ignatius of Loyola, Spiritual Exercises and Selected Works*, Ed. por GEORGE GANSS, 220.

⁸ A. DEMOUSTIER, S.J., “The First Companions of the Poor”; y J.-Y. CALVEZ, S.J., “The Preferential Option for the Poor: Where Does it Come From?”, en *The Disturbing Subject: The Option for the Poor*, *Studies in the Spirituality of the Jesuits*, St. Louis, MO, 21/2, March 1989, 5.

que generalmente alojaban a una persona por una noche. En muchos casos existieron para mantener a los enfermos fuera de las ciudades medievales. Ocasionalmente, las ciudades tenían “pobres privilegiados”, aquellos que eran bien conocidos en un pueblo y a los que “se les permitía dormir en los pórticos de las iglesias y en las calles”⁹. Así, los pobres eran los enfermos, así como la gente común que atravesaban tiempos difíciles y, a veces, se convertían en mendigos errantes.

Cuando Ignacio comenzó a seguir su vocación, adoptó “el estatus socialmente reconocido de un penitente”¹⁰. Parte de esto significó renunciar a su ropa noble a cambio de ropa pobre. La historia sobre esto, contada más tarde en su autobiografía, revela dos importantes ideas. Después de que Ignacio se acercara a un hombre pobre para intercambiar con él sus ropas, el hombre fue acusado de robar sus ropas y posteriormente golpeado. Cuando Ignacio se enteró de lo sucedido al pobre, “lágrimas de compasión brotaron de sus ojos por el pobre al que había dado su ropa”¹¹. Esta respuesta de

“compasión por el pobre” es importante. ¿Por qué reaccionó así Ignacio y por qué hubo lágrimas de consuelo?

Según algunos estudiosos, esta experiencia de lágrimas de compasión está referida en los *Ejercicios Espirituales*¹². Si esto es cierto, entonces su encuentro con el mendigo y la humillación del hombre al que había dado sus ropas se entendió como un pecado contra el hombre, una revelación de la Pasión de Cristo u otro asunto ordenado al servicio y la alabanza de Dios. Tal vez una persona pobre e inocente, injustamente acusada y castigada, llevó a Ignacio a una comprensión más profunda de la Pasión de Cristo. El desamparo de esta persona inspiró a Ignacio el deseo de “depender solo de Dios mientras perseguía su peregrina-

n.d., 16, no. 18. “Respondiendo que sí, se me saltaron las lágrimas de los ojos, por compasión del pobre al que había dado los vestidos, ya que entendía que lo vejaban al pensar que los había robado”.

¹² Demoustier states that the *Spiritual Exercises* names it explicitly in reference to “spiritual consolation”. “Similarly, this consolation is experienced when the soul sheds tears which move it to love for its Lord —whether they are tears of grief for its own sins, or about the Passion of Christ our Lord, or about other matters directly ordered to his service and praise”: IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises*, Ed. by G. GANSS, p. 202, #316.

⁹ DEMOUSTIER, “The First Companions of the Poor”, 5.

¹⁰ *Ibid.*, 6.

¹¹ trans. W. J. YOUNG, S.J., *St. Ignatius' Own Story*, Loyola University Press,

ción; así, renunció a la seguridad de la compañía o de los recursos económicos¹³. Por ello, sufrió miseria, malos tratos y otras humillaciones.

4. Abordando las raíces

Mientras Ignacio servía en los hospicios a lo largo de su peregrinación, también se ocupó de las causas profundas de diferentes males sociales. Cuando regresó a su casa en Azpeitia, trató de abordar reformas sociales y morales como el juego, el concubinato de los sacerdotes y una provisión más fiable y constante para los pobres¹⁴. Sus esfuerzos para acabar con el encarcelamiento por estar endeudado, así como para tratar de establecer asistencia comunitaria para los pobres crónicos, fueron esfuerzos en algo más que un ministerio individual. Casa Marta en Roma trató de abordar las causas de la prostitución, ya sea dando a las mujeres otras habilidades para ganarse la vida, reconciliándolas con sus exmaridos u ofreciéndoles la oportunidad de abrazar la vida religiosa. Finalmente, cuando la Compañía de Jesús se comprometió con el ministerio de

la educación, la inclusión de los pobres fue fundamental. Ignacio se negó a abrir una escuela hasta que estuviera completamente dotada porque deseaba educar juntos a pobres y ricos “para el bien común”¹⁵. Según Demoustier, los colegios se situaban “entre el servicio de los grandes, que no los necesitaban ya que sus hijos eran educados por tutores privados, y el de los pequeños, que no iban a la escuela en absoluto”¹⁶. Por su ubicación social, este ministerio encarnaba algo entre la “acción caritativa privada” y un “servicio social”.

“El efecto social era facilitar el acceso del mayor número posible de personas a la nueva cultura del libro y de la palabra escrita, sin añadir nuevas barreras basadas en la clase social o en las distinciones de clase, además de las que ya existían. Fue una genialidad de Ignacio el haber rechazado cualquier tipo de selectividad para el ingreso en los colegios y haber comprendido que era necesario comenzar por los grupos de menor edad”¹⁷.

¹³ DEMOUSTIER, “The First Companions of the Poor”, 6.

¹⁴ *Ibid.*, 10.

¹⁵ J. O'MALLEY, S.J., *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*, Rowan & Littlefield, New York 2014, 14.

¹⁶ DEMOUSTIER, “The First Companions of the Poor”, 17.

¹⁷ *Ibid.*, 18.

Ignacio sirvió primero a los pobres, pero más tarde se extendió a las “estructuras sociales” que marginaban a los que estaban endeudados, se dedicaban a la prostitución o no podían acceder a la educación. Aunque el lenguaje sobre las “estructuras” es anacrónico, está claro que Ignacio estaba comprometido con algo más que la caridad individual con los pobres.

5. Escuchando a Dios con los pobres

Los diversos contornos del leitmotiv de 1. el encuentro con los pobres; 2. la pobreza voluntaria, y 3. los beneficios de la pobreza espiritual pueden reunirse a través de una carta que Ignacio escribió a los miembros de la Compañía en Padua. Aquí se unen los diversos hilos que hemos visto a lo largo de su vida: la importancia del encuentro con los pobres y los beneficios que se reciben cuando la pobreza real y la espiritual se cruzan¹⁸. Hacernos pobres real y

espiritualmente nos da la libertad interior para escuchar a Dios.

Según la carta, es importante conocer a los propios pobres. Los elegidos por Jesús como amigos eran “en su mayoría pobres”. Fue por los pobres “que Jesucristo fue enviado a la tierra”. Además, “la amistad de los pobres nos hace amigos del Rey Eterno”. Cuando se asume la pobreza voluntaria, la persona recibe beneficios similares por extensión a través de la preferencia por el “precioso tesoro” de Cristo y de la Iglesia frente a los tesoros del mundo¹⁹. La amistad con los pobres es a la vez el ministerio con los que sufren y la asunción voluntaria de su dependencia (involuntaria) de Dios. Lo que resulta son los beneficios para la Compañía de Jesús en su comprensión del voto de pobreza. “La pobreza nos permite, en cualquier circunstancia, escuchar mejor la voz (es decir, la inspiración) del Espíritu Santo, porque elimina los obstáculos que la impiden”²⁰.

Demoustier nos recuerda que Ignacio aprendió mucho a través de sus encuentros con aquellos que no podían depender de nadie más que de Dios.

¹⁸ IGNATIUS OF LOYOLA, “To the Members of the Society in Padua,” from Juan Polanco, by commission, Rome, August 7, 1547 (Letter 186: I:572-77; in Italian), in *Ignatius of Loyola: Letters and Instructions*, Ed. by M. PALMER, SJ, J. W. PADBERG, SJ, J. L. MCCARTHY, S.J., (The Institute of Jesuit Sources, Saint Louis 2006).

¹⁹ IGNATIUS OF LOYOLA, “To the Members of the Society in Padua,” in *Ignatius of Loyola: Letters and Instructions*, 204-205.

²⁰ *Ibid.*, 205.

“En la escuela de los pobres, Ignacio aprendió a renunciar a todo proyecto propiamente suyo. Gracias a esta humildad, que le permitió reconocer lo que su conversión y su experiencia del Señor habían inscrito en lo más profundo de su ser, discernió su verdadero futuro en el deseo de adquirir alguna educación y entrar de lleno en el dinamismo de la cultura contemporánea [...] El pobre, según la ‘sagrada enseñanza’ de los Ejercicios Espirituales, es aquel que no se protege o no se protege de las humillaciones, y que alcanza así la humildad que permite una elección auténticamente libre. Esta es la primera pauta: el rechazo de la norma de la sociedad como criterio de decisión. Bienaventurados los pobres”²¹.

6. Pobreza para los primeros compañeros

Aunque es breve, la *Deliberación sobre la pobreza* da una idea del proceso de discernimiento utilizado por Ignacio y sus primeros compañeros. La primera fase de discernimiento se titula “Las desventajas de no tener ingresos fijos son también las ventajas de tener tales ingresos en parte o en

²¹ DEMOUSTIER, “The First Companions of the Poor”, 7.

su totalidad”²². Los beneficios de tener una renta fija incluían: un mejor mantenimiento de la Compañía, menos molestias y “deseñificaciones” a los demás al pedir limosna, más orden y paz, más tiempo para hacer obras espirituales, iglesias con mejor aspecto, más tiempo para estudiar, ofrecer ayuda espiritual y cuidar de su propia salud²³. Las desventajas incluían estar menos dispuesto a viajar y a las dificultades, ser menos ejemplar de la verdadera pobreza y la abnegación y tener ingresos fijos posiblemente podría crear desigualdad dentro de la Compañía misma²⁴.

Las “Ventajas y razones para no tener ingresos fijos” incluían mayor fuerza espiritual, menos avaricia mundana, unidad más profunda, cercanía a Cristo, mayor dependencia de Dios, más humillaciones y unidad y por ello una imitación más fiel de Cristo, vida en más divina esperanza, mayor edificación, mayor libertad de espíritu para hablar de cosas espirituales, estímulo diario para servir recibiendo limosnas, mejor ejemplo de “verdadera pobreza”, mayor diligencia, disposición a viajar y aguantar, la pobreza sin ingre-

²² IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises and Selected Works*, 225.

²³ *Ibid.*, 225.

²⁴ *Ibid.*, 226.

Los fijos es más perfecta que las medias tintas, y finalmente, Jesús eligió la pobreza²⁵. Siguiendo esta segunda lista, los diez primeros compañeros eligieron este último camino y luego solicitaron y obtuvieron la bula papal para la formación de la Compañía de Jesús.

El proceso utilizado para discernir esta forma de pobreza parece ser comunitario y coherente con el primer principio y fundamento y el proceso de discernimiento esbozado en los *Ejercicios Espirituales*. Toma como fin el deseo de servir seriamente a Dios en el mundo, y se refiere constantemente al Jesús de los evangelios en su pobreza real. Trata de evaluar la seguridad material preguntando si glorifica, alaba u honra a Dios. La oposición estándar del Evangelio entre el amor a Dios/al prójimo y el amor a la riqueza/seguridad es operativa en todo momento, al igual que la evitación de la avaricia. Por último, el vínculo entre la pobreza espiritual y material y la *dependencia de Dios* es fundamental para Ignacio y sus compañeros. Parece ser el modo en que entienden el valor de la pobreza de Cristo dentro de la vida histórica que vivió.

²⁵ *Ibid.*

7. El papa Francisco: Evangelizado por los pobres

El Papa Francisco aborda el tema del encuentro con los pobres, la pobreza voluntaria y la pobreza espiritual con muchas similitudes con Ignacio, pero con un énfasis diferente. Reconoce e incluye las principales aportaciones de Ignacio, pero las amplía en el modo en que los pobres y la pobreza voluntaria evangelizan a los demás, es decir, cómo nos enseñan explícitamente sobre Dios. En su primera exhortación apostólica al asumir el papado amplía la importancia de los pobres/la pobreza voluntaria en la siguiente afirmación para la Iglesia en su conjunto, no solo para los religiosos con votos: “La nueva evangelización es una invitación a reconocer la fuerza salvadora que actúa en sus vidas y a ponerlos en el centro del camino peregrino de la Iglesia” (EG 198). Este nuevo enfoque se inspira en Ignacio, pero se extiende a todos los creyentes a la luz de los signos de los tiempos. Es posible seguir las categorías utilizadas para entender el leitmotiv ignaciano, con un añadido: cómo los pobres evangelizan a los no pobres, algo presente, aunque solo implícito para Ignacio.

8. Encuentro con los pobres en la reciprocidad

El papa Francisco habla de cómo podemos encontrarnos con los pobres si queremos aprender de ellos. En primer lugar, subraya que debemos encontrarnos con los pobres a través del dictado ignaciano de buscar a Dios en todas las cosas. “Estamos llamados a encontrar a Cristo en ellos, a prestar nuestra voz a sus causas, pero también a ser sus amigos, a escucharlos, a hablar por ellos y a acoger la misteriosa sabiduría que Dios quiere compartir con nosotros a través de ellos” (EG 198). Primero es la igualdad de la amistad, luego la humildad para escuchar y usar nuestra posición para hablar por ellos. Si esto se hace con cuidado, podemos descubrir algo de Dios. Este encuentro reconoce su bondad interior y no se limita a satisfacer sus necesidades materiales. Entabla un diálogo que asume la reciprocidad y está motivado por el objetivo último del camino humano, amar a los demás mediante el intercambio, el compromiso y el servicio y, en esto, amar a Dios²⁶.

²⁶ When using the term “love” I mean the “effective willing of the good of the other”. Cf. M. HIMES, *Doing the Truth in Love: Conversations about God, relationships and service*, Paulist Press, Mahwah, NJ. 1995, cap. 1.

Lo que hemos recibido primero y gratuitamente (la gracia y el amor de Dios) lo compartimos libremente. Los pobres reciben en este encuentro una auténtica esperanza de nuestro compromiso gratuito que no busca recompensa. Se elevan, necesitan nuestro corazón, sienten nuestro afecto y superan la soledad porque también necesitan amor.

Nuestro encuentro con los pobres tiene también una dimensión desafiante, que genera incomodidad, ansiedad y frustración. Francisco sugiere que, si se lo permitimos, los que sufren la pobreza y la marginación pueden llevarnos a enfrentarnos con nuestros propios miedos e inseguridades más profundos, y esto es algo bueno. Nuestra cultura de la riqueza teme la inseguridad, la incertidumbre, la ansiedad y la vulnerabilidad de necesitar a otros para nuestras necesidades básicas. El materialismo consumista norteamericano ha impuesto esta autosuficiencia profundamente en nuestra identidad como seres humanos²⁷.

²⁷ R. BELLAH, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, cap. 6. Solo hay que echar un vistazo a los titulares financieros de las historias semanales sobre multimillonarios ‘hechos a sí mismos’, algo ontológicamente imposible de lograr.

El encuentro con los que sufren la pobreza y el descubrimiento de su vulnerabilidad y la nuestra militan contra algunos de nuestros ideales culturales norteamericanos más arraigados y nos liberan de ellos. La autosuficiencia, las nociones libertarias de la libertad y la preferencia por el interés propio sobre el bien común se derrumban si nos tomamos en serio las posibilidades de evangelización del encuentro con los pobres. El papa Francisco menciona esto específicamente.

“El Evangelio nos invita a mirar en lo más profundo de nuestro corazón, para ver dónde encontramos nuestra seguridad en la vida. Por lo general, los ricos se sienten seguros en su riqueza y piensan que, si esa riqueza se ve amenazada, todo el sentido de su vida terrenal puede colapsar. Jesús mismo nos lo dice en la parábola del rico necio: habla de un hombre que estaba seguro de sí mismo, pero necio, porque no se le ocurrió que ese mismo día iba a morir (cf. Lc 12:16-21)”²⁸.

¿Qué nos permitiría aprender de quienes sufren pobreza y marginación? ¿Qué defensas o “barreras” culturales, económicas, sociales y espirituales nos impiden aprender de ellos? Estas defensas

son reales y el encuentro puede ser aterrador²⁹. El papa Francisco tiene razón cuando afirma: “Depender de Dios nos libera de toda forma de esclavitud y nos lleva a reconocer nuestra gran dignidad” (EG 32). La pregunta se agudiza. ¿Qué nos impide buscar la dependencia voluntaria de Dios?

La teología académica tradicional, la que se enseña en muchas universidades y seminarios católicos, se basa sobre todo en el intelecto, la razón, la mente. Aunque esto ha sido indispensable para la tradición que hemos heredado, nunca ha sido la historia completa. El peligro de confiar exclusivamente en el intelecto es que el cristianismo se convierta en un conjunto de ideas, *en lugar de una forma de ser y actuar en el mundo*. San Ignacio era muy consciente de ello y animaba a utilizar todos los sentidos para discernir la voluntad de Dios: la imaginación, los sentimientos, la intuición, la experiencia y la sabiduría. El papa Francisco continúa con este énfasis alentando encuen-

²⁹ He impartido cursos de inmersión durante quince años, así como inmersión guiada para el Programa de Colegas Ignacianos (AJCU). Las barreras a tales encuentros suelen tomar la forma de análisis y resolución de problemas de la situación de los pobres por encima de cualquier posibilidad real de encuentros directos.

²⁸ FRANCISCO, *Gaudete et Exultate*, 67.

tros reales de reciprocidad con los pobres, relaciones que pueden ser mutuamente transformadoras en su profundidad. Estos encuentros son muy diferentes al trabajo de servicio a corto plazo, ya que suponen relaciones profundas. Para el Papa Francisco, el discernimiento honesto de los movimientos del corazón utilizando todos los “sentidos” contemplativos ignacianos es una manera de descubrir, nutrir y permitir que tales encuentros nos reclamen.

Esta contemplación amplía la comprensión de Ignacio y nos permite participar en la compasión divina. La generosidad es necesaria para una vida plenamente humana, y en este encuentro, los pobres desbloquean nuestra indiferencia hacia ellos y su situación. Con la postura adecuada hacia esta relación, podemos crecer en madurez y sabiduría mientras discernimos nuestras propias vocaciones. Esto es, en definitiva, una imitación de Jesús. “Toda la vida de Jesús, su manera de tratar a los pobres, sus acciones, su integridad, sus sencillos actos cotidianos de generosidad y, finalmente, su completa entrega, es preciosa y revela el misterio de su vida divina”³⁰. Y se enfatiza la concreción de este encuentro. Subraya una “... pobreza

que se aprende con los humildes, los pobres, los enfermos y todos los que están en las periferias existenciales de la vida. La pobreza teórica no nos sirve. La pobreza se aprende tocando la carne de Cristo pobre, en los humildes, en los pobres, en los enfermos, en los niños”³¹. El papa Francisco ve este encuentro como una revelación de Cristo cuando dice: “En esta llamada a reconocerlo en los pobres y en los que sufren, vemos revelado el corazón mismo de Cristo, sus sentimientos y opciones más profundas, que todo santo busca imitar”³².

Todo ello fomenta un nuevo énfasis en los enfoques tradicionales de la espiritualidad, así como en la teología que se desprende de ellos. La espiritualidad puede entenderse como la intersección de tres relaciones: cómo nos relacionamos con nosotros mismos, cómo nos relacionamos con el mundo y cómo nos relacionamos con Dios. Estas relaciones definen quiénes somos y qué hacemos. Se establecen en el *Principio y Fundamento* y son fundamentales para la libertad entendida como la capacidad de elegir a Dios en un mundo

³⁰ *Ibid.*, 265.

³¹ FRANCISCO, Q&A Session with members of movements, communities and ecclesial associations (18 de mayo de 2013).

³² FRANCISCO, *Gaudete et Exultate*, 96.

que prefiere la seguridad de las riquezas, los honores y el orgullo. El Papa Francisco sugiere que los pobres nos enseñan dimensiones de nuestra propia espiritualidad que solo provienen de un encuentro real, personal y dialógico con ellos. Entrar en relación con las personas que sufren la pobreza real tiene dos beneficios. El primero es una visión más profunda de nuestros límites y de los privilegios inmerecidos que la mayoría de nosotros disfrutamos³³. La segunda es la invitación a sufrir-con, que es una llamada a participar en la vida misma de Dios.

Un ejemplo de encuentro con los pobres tiene lugar en varios “viajes de inmersión” ofrecidos entre instituciones educativas estadounidenses y lugares de pobreza en todo el mundo. Los participantes estadounidenses en las inmersiones en la frontera entre Estados Unidos y México o en otras comunidades latinoamericanas se asombran de cómo viven los pobres y los marginados cuando sus límites y limitaciones son tan claros para nosotros. A menudo esto se enmarca en “son pobres, pero

tan felices”, o “nunca he visto a un pueblo vivir en una comunidad tan solidaria”. Lo que quieren decir, pero les falta el lenguaje para explicarlo, es que, sin nuestra prosperidad material, ¿cómo es posible encontrar la alegría? El papa Francisco nos recuerda que los pobres “practican la especial solidaridad que existe entre los que son pobres y sufren, y que nuestra civilización parece haber olvidado o preferiría de hecho olvidar” (FT 116). Ver y aceptar nuestros límites como seres humanos es la clave para depender de Dios. Esto es lo que la escuela de los pobres nos enseña. Esto se hace más difícil en las sociedades que rinden culto a la riqueza, se esfuerzan por obtener honores y creen realmente que cualquiera puede “hacerse a sí mismo”. “Si no somos capaces de reconocer nuestra situación concreta y limitada, no podremos ver los pasos reales y posibles que el Señor nos exige en cada momento, una vez que somos atraídos y fortalecidos por su don” (GE 50).

Para que los no pobres experimenten solidariamente esta dependencia de Dios, debemos dejar que la situación actual de pobreza real nos reclame. ¿Podemos ver y experimentar la desesperación del migrante que huye de la violencia? ¿Podemos ver y experimentar la impotencia de las personas

³³ “Si comenzamos por sentir compasión por los pobres y los marginados, seguramente llegaremos a darnos cuenta de que nosotros mismos tenemos necesidad de misericordia”: FRANCISCO, Audiencia (6 de febrero de 2016).

atrapadas en la pobreza, víctimas del racismo, la marginación o la opresión? Ver y experimentar es encontrar, pero sus posibilidades solo emergen con corazones pre-dispuestos a “sufrir-con”³⁴. Ver con los ojos de la compasión y vivir sus consecuencias es imitar a Jesús³⁵.

9. Conclusión

El “reconocimiento de nuestras limitaciones” –morales, emocionales, espirituales, físicas– puede producirse para las personas ricas del primer mundo de una manera única a través del encuentro con quienes sufren la pobreza y la opresión. *Escucharlos, reflexionar* sobre lo que dicen, *integrarlo* en una visión del mundo y *actuar* de forma concreta son algunas de las formas de aprender de esta “escuela de los pobres”. Orar con nuestros encuentros (el momento

de reflexión) permite que el Espíritu nos reclame de manera personal y única. Cuando estos encuentros se convierten en la norma de lo que somos, las causas de este sufrimiento se convierten en algo que debemos afrontar.

El discernimiento ignaciano requiere en primer lugar liberarse de las fuentes de identidad, poder y estabilidad que no son de Dios. Ignacio sirvió a los pobres y vivió en pobreza voluntaria para estar disponible a lo que Dios quería para él. Esta disponibilidad dio lugar a un crecimiento espiritual cuando la humildad de la que hablaba Ignacio hizo posible el discernimiento con libertad. Ignacio dejó a sus guardaespaldas tras su primer día de peregrinación. Dejó su espada y su daga en el altar de Montserrat. Dejó sus finas ropas con el mendigo que fue castigado por quienes le trataron injustamente. Ignacio se deshizo de estas fuentes de identidad porque significaban su estatus de nobleza, no de Dios. Este estatus era una barrera para Ignacio. La pobreza voluntaria era el medio para liberarse a sí mismo para depender de Dios y escuchar a Cristo.

La pobreza espiritual se puede vislumbrar cuando la vida y la vulnerabilidad de quienes sufren pobreza y opresión comienzan a reclamarnos. Esto es lo que sig-

³⁴ Para el significado literal de la compasión: Cf. H. NOUWEN, D. MCNEILL, D. MORRISON, *Compassion: A Reflection on the Christian Life*, by, Image Books, New York 1983, cap. 1.

³⁵ El grito de los pobres y excluidos nos despierta y nos ayuda a comprender la compasión que Jesús sentía por el pueblo (Mt 15:32). FRANCISCO, *Address Of His Holiness Pope Francis To Participants In The General Chapter Of The Order Of Preachers* (4 de agosto de 2016).

nifica solidaridad. “Solidaridad” no es una idea, sentimiento o teoría sino una acción por el bien de los demás. Ignacio lo resume mejor en su *Contemplación para alcanzar el amor de Dios*: “el amor debe manifestarse en hechos más que en palabras”³⁶. Cuando el encuentro con la explotación laboral en las fábricas de América Latina empieza a cambiar nuestra forma de consumir, vislumbramos la solidaridad. Cuando los encuentros con personas pobres y marginadas en nuestras calles cambian la forma en que usamos los recursos o votamos, vislumbramos solidaridad. Cuando el costo ambiental de nuestro estilo de vida genera refugiados climáticos y provoca un cambio en nuestra vida cotidiana, vislumbramos solidaridad. Dentro de estos encuentros, escuchamos el llamado de Dios, ya que se convierte en el fundamento para considerar todo lo demás.

Porque cuando nos relacionamos con los que sufren la pobreza y la marginación, nos relacionamos con Cristo.

Aunque san Ignacio y el papa Francisco ponen diferentes énfasis en sus interpretaciones de cómo los pobres, la pobreza voluntaria y la pobreza espiritual son esenciales para nuestra evangelización, hay suficiente similitud para ver las conexiones. Ambos subrayan que el discernimiento de la voluntad de Dios para nosotros requiere libertad interior. Para el papa Francisco, los pobres y marginados de este mundo son una fuente única de esta libertad, primero por lo que nos enseñan (similar a Ignacio) y segundo, por lo que suscitan en nosotros (una participación en la compasión divina). Si nos encontramos con los pobres de forma mutua y vivificante, estos encuentros pueden ser transformadores. ■

³⁶ IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, n. 230.

Moverse por el amor

Ignacio de Loyola, su carisma y su legado

Josep M. Rambla Blanch, SJ

Muchas veces se dice que los Ejercicios Espirituales son una autobiografía de Ignacio de Loyola «didácticamente elaborada». Y es que Ignacio intuía que algunas cosas útiles que observaba en su alma podían servir a otros. En efecto, la mistagogía ignaciana es una pedagogía espiritual para vivir en el amor todo lo que uno hace. «Moverse por el amor» es un conjunto de aproximaciones a esa mistagogía ignaciana del amor para descifrar esa partitura a través de la persona de Ignacio de Loyola, los Ejercicios Espirituales, las prolongaciones del carisma ignaciano y la espiritualidad que se configura a partir de dicho carisma.



Moverse por el amor

Ignacio de Loyola, su carisma y su legado

Josep M. Rambla Blanch, SJ

ISBN: 978-84-8468-935-5

Universidad Pontificia Comillas,

Mensajero-Sal Terrae, 2022

Philip Clayton y sus reflexiones interdisciplinarias sobre la “persona”

Leandro Sequeiros, SJ

E-mail: lsequeiros@jesuitas.es

DOI: 10.14422/ryf.vol286.i1460.y2022.005

Recibido: 2 de marzo de 2022

Aceptado: 10 de septiembre de 2022

RESUMEN: El concepto de “persona” es uno de los más debatidos en el mundo de la filosofía desde los tiempos de Boecio. Para Philip Clayton la teología se enfrenta a serias dificultades cuando participa en debates interdisciplinarios, y el lenguaje doctrinal tradicional no ha sido efectivo a la hora de responder a tales dificultades. El artículo trata de responder a la pregunta: ¿Qué lugar tiene la “persona” en esta reflexión y qué se puede entender por un Dios personal?

PALABRAS CLAVE: teología; filosofía; percepción.

Philip Clayton and his interdisciplinary reflections on “personhood”

ABSTRACT: The concept of “person” is one of the most debated in the world of philosophy since the time of Boethius. For Philip Clayton theology faces serious difficulties when it engages in interdisciplinary debates, and traditional doctrinal language has not been effective in responding to such difficulties. The article seeks to answer the question: what place does “person” have in this reflection and what can be understood by a personal God?

KEY WORDS: theology; philosophy; perception.

1. El complejo concepto de persona

Los teólogos del siglo xx sentían una especial atracción por el lenguaje “personal”. Rara vez las defensas recientes de la persistente relevancia del teísmo en el clima intelectual contemporáneo o “a la luz de la ciencia moderna” explican la relación entre Dios y el mundo en función, por ejemplo, de sustancias interactuantes, como podrían haberse hecho en el siglo iv¹.

En el contexto de los escritos patrísticos, el concepto de “persona” fue adquiriendo un nuevo sentido después de surgir como una respuesta a la necesidad del cristianismo de comprender y comprenderse dentro del contexto del pensamiento antiguo, descubriendo en la filosofía griega, con su terminología y esquemas, un camino acertado para expresar su fe. Es necesario también tener en cuenta otros términos que ayudaron a entender el alcance del concepto “persona”, pues en el transcurso de las disputas teológicas, su sentido más antiguo (*prosopón*: más-

¹ Una exposición amplia y actualizada puede verse en: D. BURITICÁ ZULUAGA, “El concepto de persona humana en la tradición cristiana y su progresión hasta el personalismo”, *Cuestiones Teológicas* 96 (2014), 467-493.

cara) perdió valor y se identificó con el término griego *hypostasis*, el cual fue traducido al latín directamente con el término *substantia*, cuyo significado es “fundamento”, es decir, lo que es, lo que está directamente en oposición a las apariencias, y que se encuentra ‘detrás de’.

2. La “persona” en los filósofos actuales

Y los filósofos actuales, aunque han trabajado en detalle sobre los problemas de lo “personal”, han hecho escaso uso de los conceptos de *hypokeímenon*, *hypostasis*, *substantia*. En vez de ello, los filósofos teístas cuando tratan de explicar por qué el *teísmo* debería considerarse como una opción viva, suelen recurrir al lenguaje sobre personas. La naturaleza divina, se argumenta, es no menos que personal, aunque infinitamente más. Dios es un agente personal que abriga intenciones y actúa en el mundo. El ser divino está compuesto por las “personas” del Padre, el Hijo y el Espíritu. Y en las relaciones divinas *ad extra*, Dios se hace personalmente presente en el mundo.

De hecho, a veces incluso se emplean argumentos basados en la noción de persona contra los panenteístas: para ellos, el panen-

teísmo tiene que ser falso –se afirma en ocasiones– porque, para el teísmo, nosotros realmente somos personas, o sea, agentes que se comprometen en relaciones personales e inician una actividad personal en el mundo, mientras que el panenteísmo haría de nosotros “partes” de un todo divino más abarcador (todas las cosas están EN Dios).

Si en la época contemporánea se volvió a prestar interés al término persona fue por el surgimiento de diversas corrientes de pensamiento, que motivaron ciertas acciones que desconocían o ignoraban el valor de la vida humana por encima de los intereses particulares de orden político y económico.

Estas corrientes, mencionadas anteriormente (positivismo, capitalismo, marxismo, etc.) se enfocaron en el hombre desde una perspectiva funcional, como parte de un todo que encuentra su identidad en la medida en que hacía parte de dicho sistema y deja a un lado cualquier aproximación al hombre desde la perspectiva de la relación, propia de la dignidad de la persona.

Por destacar la raíz cristiana del término persona, esta investigación propone que es desde la relación donde se encuentra la identidad del ser humano. De un

modo fundamental, la relación que define y orienta la verdadera identidad es la relación con el Ser Trascendente, con quien el hombre establece un diálogo definitivo y que lo abre a sus múltiples cuestiones teológicas.

El concepto de persona humana en la tradición cristiana y su progresión hasta el personalismo ofrece posibilidades para responder de manera adecuada a los desafíos propios de su condición. Esta relación le da a la persona una medida más allá de sus propios límites, pero con un sentido solidario hacia los demás, reconoce que, en todos los seres humanos, dicha relación con lo trascendente es posible y realizable y que, a su vez, ella abre, de manera particularísima, a una relación con el otro (persona, igual, hermano) desde la entrega y la solidaridad, y con lo otro (mundo, criatura, objeto) desde la responsabilidad.

3. Clayton y la “persona”

Sin embargo, para Clayton, ‘persona’ no es, por desgracia, una categoría que se explique por sí sola. Sostiene que, aun cuando el término latino persona surgió inicialmente en un contexto en el que dominaba la metafísica de la *sustancia*, en la actualidad ha perdido

en gran medida el contacto con ese concreto contexto originario.

Es más: una de las principales razones de la importancia del panenteísmo como recurso teológico es –me atrevería a sugerir– que la “analogía panenteísta” proporciona una forma rigurosa de especificar lo que queremos decir cuando aplicamos el lenguaje personal a Dios, una clase de rigor ausente con demasiada frecuencia en los debates sobre Dios y lo personal (por supuesto, el argumento sólo será convincente en último término si es respaldado por consideraciones metafísicas y científicas).

En la lucha por restablecer una teoría creíble de lo personal después del deceso de la metafísica de la sustancia, los pensadores modernos se han vuelto hacia las ciencias de la naturaleza; a la sociobiología y a la psicología evolutiva; a las ciencias sociales como la psicología, la sociología, la economía y la antropología cultural; a la historia, a la literatura y a las artes; y desde luego, a la reflexión metafísica.

Entre las lecciones que nos enseña esta “moderna búsqueda de la persona”² está la de que, para re-

habilitar la relación entre Dios y el mundo, no bastará la simple apelación a una supuesta “teoría de sentido común sobre la persona”.

Los actuales tratamientos deconstructivos de lo personal, por ejemplo, bastan probablemente por sí solos para socavar el lenguaje “de sentido común” sobre las personas (en especial, sobre el carácter personal de Dios); para obtener pruebas adicionales, uno no tiene más que considerar las concepciones radicalmente diferentes de lo personal que existen en las culturas y tradiciones religiosas del mundo.

4. La “persona” en la teología occidental

Los teólogos de las tradiciones occidentales han sostenido característicamente que la analogía más adecuada para la relación entre Dios y los seres humanos es la relación interpersonal antes que la relación de fuerzas impersonales o causas deterministas. “Dios se relaciona con nosotros como una persona con otras personas”, suele decirse, aun cuando Dios sigue siendo infinitamente más que “solo una persona”.

Pero una cosa es emplear la idea de lo personal como un punto de partida intuitivo y otra muy distinta es considerar que la aserción “Dios es

² C. TAYLOR, *Fuentes del yo: la construcción moderna de la identidad*, Barcelona 2011.

personal” es toda la base filosófica que uno necesita para determinar la relación de Dios con el mundo. Cuando los teólogos dejan sin explicar en qué sentido Dios es personal, abriga intenciones o se relaciona con el mundo de un modo personal, esa laguna no se rellena sin más recurriendo a la teología bíblica en busca de datos sobre la relación entre Dios y el mundo, ni ofreciendo un estudio histórico de las distintas afirmaciones de los teólogos doctrinales sobre el tema a lo largo de los siglos.

Si uno estuviera satisfecho con ese modo de proceder, seguramente no tendría motivación alguna para elaborar una teología panenteísta. El problema, sin embargo, radica en que la expresión: “que se relaciona con nosotros como personas”, sobre todo cuando se aplica a Dios, expresa un desiderátum: más que la respuesta misma, es el hueco que se reserva para una respuesta. Gesticular en pro de lo personal no es suficiente: la teología se enfrenta a serias objeciones teóricas, y es necesario un nuevo trabajo conceptual para responderlas.

5. Momentos centrales en la moderna filosofía del sujeto

De acuerdo con Clayton (dentro de un paradigma panenteísta) la

aurora del período moderno en Occidente coincidió con una conciencia creciente de que las ideas heredadas sobre la relación entre Dios y el mundo estaban en dificultades.

Filósofos y teólogos comenzaron a ofrecer nuevas explicaciones de en qué consiste ser persona en el mundo... y de qué significaría para un Dios infinito, como fundamento y origen de todo lo que existe, interactuar con el mundo creado.

De hecho, casi en cuanto se formula la pregunta, uno se percata de que la historia del pensamiento moderno ha sido un intento continuo de encontrar una metafísica adecuada para expresar qué se quiere decir cuando se habla de “ser personal”.

Descartes disparó la salva inaugural distinguiendo con nitidez a las personas de todos los demás seres vivos (un movimiento que lo situó firmemente dentro de la tradición aristotélica y de gran parte de la tradición escolástica). Como es sabido, el filósofo francés dividió el mundo en *res extensa* y *res cogitans*: el cuerpo y la mente tienen naturaleza distinta. El ser humano es un compuesto de ambos, y primera y fundamentalmente nos conocemos a nosotros mismos como *res cogitans*.

Por desgracia, esto se reveló como una tentativa de solución inestable. En el contexto cartesiano resultó imposible especificar conceptualmente la interacción mente-cerebro: ¡a buen seguro, la glándula pineal no era suficiente para ello!

El problema era tan inabordable que Malebranche, con tal de evitarlo, se vio empujado a pagar el rescate extremo del ocasionalismo: quizá en cada instante en que debe producirse la interacción entre mente y cuerpo, Dios interviene directamente para causar los cambios pertinentes.

A pesar de la brillantez intelectual de Leibniz, su solución metafísica resultó no menos costosa: mónadas aisladas unas de otras contienen todas las propiedades esencialmente, de suerte que un intelecto infinito que conociera el concepto individual o *haecceitas* de ti podría predecir todas tus acciones.

De acuerdo con la teoría de Leibniz de la armonía preestablecida, Dios coordina todas las mónadas por anticipado, para producir, por ejemplo, la apariencia fortuita de que estás respondiendo a las palabras escritas en esta página y de que a mí me afectan tus críticas.

Los empiristas británicos, veloces en abandonar un barco que se hun-

día, se las arreglaron para arrinconar poco a poco, hasta descartarla por completo, la noción de sustancia humana, apostando finalmente (en la filosofía de David Hume) por una visión del sujeto humano cual “haz de percepciones” sin un principio discernible de unidad metafísica.

Kant brindó una forma filosóficamente viable de pensar el yo sin el dualismo cartesiano (aunque con algunos nuevos dualismos de propio cuño). Como comenta con ironía William James, “al principio, ‘espíritu y materia’ o ‘alma y cuerpo’ designaban un par de sustancias equivalentes, bastante parejas en peso e interés. Pero un buen día, Kant minó el alma e introdujo el yo trascendental, y desde entonces la relación bipolar está más bien desequilibrada”.

El coste del movimiento de Kant fue convertir en primitivos los distintos elementos constitutivos de la persona en vez de proporcionarles una fundamentación metafísica. En su opinión, existe una aportación al cognoscente humano desde no sabemos qué (Kant lo llamó *Ding an sich*, la cosa en sí, o sencillamente incognitum “x”).

Dos formas de la sensibilidad y doce categorías del entendimiento, sostuvo Kant, son necesariamente impuestas por los seres sentientes

a sus percepciones, aunque nunca es posible especificar, ni siquiera en principio, por qué esto puede ser así. Y el resultado es nuestra experiencia de otras personas y cosas en el mundo, todo el mundo de experiencia que habitamos, el único mundo que conocemos y conoceremos.

No obstante, Kant se percató de algo con mayor claridad que nadie antes que él: fundamental para una metafísica de lo personal es el principio activo de la unificación de experiencias diversas en un solo todo, principio al que denominó “unidad trascendental de apercepción”. Decisivo para ser un sujeto humano es transformar los abigarrados aportes (de la percepción) en la experiencia central del “pensado por mí” o “sentido por mí”.

Es interesante señalar que ya Agustín se había dado cuenta de este fenómeno, como cabe constatar en el pasaje de sus *Confesiones* en el que habla de un “presente” extendido de la atención que es capaz de experimentar una progresión temporalmente dilatada de notas musicales como una única melodía.

Pero Agustín, según Kant, carecía del marco “trascendental” adecuado para explorar las condiciones de posibilidad de la agencia

personal. Ciertamente, los idealistas alemanes, desde Jacobi a Hegel, fueron en el desarrollo de tal “fenomenología” más allá que cualesquiera otros pensadores en la tradición occidental.

Uno piensa, por ejemplo, en las conferencias de Schleiermacher (el que fabrica velos) sobre dialéctica, en las que la experiencia subjetiva y “lo experimentado” objetivamente devienen categorías básicas, a partir de las cuales él extrae conclusiones teológicas tales como las categorías de “fundamento trascendente”: Dios y Welt (Mundo).

6. Emerge algo nuevo en la reflexión sobre la “persona”

Para Clayton, es evidente que aquí estaba aflorando algo nuevo. Por primera vez se estaban dando pasos desde la ontología de sustancias basada en la “cosa” hacia una ontología viva de sujetos. Resultó, sin embargo, que todo el mobiliario de la metafísica tenía que ser dispuesto de otra forma: uno sencillamente no puede llegar a los sujetos si parte de sustancias en el sentido de la tradición aristotélica.

Como es bien sabido, Hegel escribió en la *Fenomenología del espíritu* que el ser tenía que ser repensando primero como sujeto (*Sein*

als Subjekt). Las teorías contemporáneas de lo personal ignoran estos desarrollos a riesgo y ventura. Ya sea a causa de los horrores de la historia política de Alemania, ya sea a causa de la opacidad de la lengua alemana, los filósofos anglohablantes solo se han apropiado parcialmente de los desarrollos conceptuales derivados de la explosión de pensamiento que aconteció en el período de tiempo que separa a Hegel de Kant.

En estos años, la ontología de lo personal fue reescrita y se establecieron nuevos fundamentos para una metafísica del sujeto. La *Ciencia de la Lógica (Wissenschaftslehre)* de Fichte, por ejemplo, intentó defender una versión coherente de “idealismo objetivo”, la visión de que todas las cosas y los cambios derivan del sujeto o yo que se autodespliega.

Pero se puso de manifiesto que este programa se enfrenta a un dilema insuperable: partir del yo finito lleva (en el mejor de los casos) al agnosticismo sobre Dios, puesto que Dios como yo absoluto se encuentra fuera –o por encima– de la evolución del yo tal como es presentada en la *Ciencia de la Lógica*. Sin embargo, partir del acto creador de un yo infinito lleva al agnosticismo sobre los seres humanos, puesto que el idealismo subjetivo no puede entonces expli-

car ya el proceso por el que el yo finito –su núcleo principal– cobra existencia.

En contraste con ello, el temprano “idealismo objetivo” de Shelling sigue a Spinoza en tanto en cuanto parte de la noción de lo absoluto. Pero esta temprana tentativa fracasó, porque el principio idealista de la pura actividad subjetiva –la actividad sintética de percepción consciente– no puede derivarse de un punto de partida que está ausente.

Ya hacia 1802 se había percatado Hegel de que la única respuesta posible debe estribar en una fusión de ambas clases de idealismo, el subjetivo y el objetivo. Según este “idealismo dialéctico” la actividad del emergente sujeto humano produce realidad en un proceso dialéctico iterativo, a través del cual el sujeto se ve repetidamente confrontado con un “otro” (*das Andere seiner selbst*) y supera la diferencia entre ambos en una nueva síntesis que la trasciende y a la vez conserva (*hebt auf*).

Gracias a este principio de movimiento, que es el principal logro de Hegel, la antigua metafísica de la sustancia fue reemplazada por una nueva metafísica de la subjetividad. En esta nueva visión, *el ser pasa a ser entendido como sujeto*: la teoría idealista de la subjetivi-

dad puede desempeñar ahora la función que antaño desempeñó la sustancia, con no menor sofisticación, pero sí mayor éxito.

7. Del “ser como sujeto” al panenteísmo

Aquí es donde el panenteísmo entra en escena: el marco metafísico que se desarrolló durante el período moderno desde Descartes hasta Hegel obliga a replantear la relación entre Dios y el mundo.

Uno no puede embastar (poner un bastidor para coser una tela) sin más la nueva metafísica de la subjetividad a la antigua metafísica de la sustancia con sus nociones separadas de Dios y el mundo. Curiosamente, ya Descartes reparó en que la idea de sustancia apuntaba en una dirección distinta de la que pensaban los escolásticos. En los *Principia Philosophiae* (1644), escribe:

“Por ‘sustancia’ no puede entenderse sino algo que existe de forma tal que no depende de ninguna otra cosa para su existencia. Y tan solo hay una sustancia que no depende absolutamente de nada más, a saber, Dios”.

Spinoza sugirió la sugerencia, apropiándose de ella de un modo bastante más audaz que Descartes.

Su *Ética* es una dilatada argumentación a favor de que tiene más sentido afirmar que existe una única sustancia, de la cual todas no son más que modos o afecciones, es decir, maneras en las que se manifiesta su esencia infinita.

Entre los infinitos atributos del único todo, al que llama *deus sive natura*, están el pensamiento y la extensión. Si el pensamiento y la extensión no pueden ser tipos separados de sustancias, al modo de Descartes, entonces deben ser aspectos distintos del UNO (de ahí el spinoziano “monismo de doble aspecto”).

A cada modo en el mundo le corresponde una idea; y así como los modos proceden de modo ascendente en una jerarquía entrelazada hacia la totalidad física que llamamos “naturaleza”, así también la jerarquía de “ideas de ideas” procede de forma ascendente hacia el todo entrelazado que Spinoza llama “Dios o naturaleza” (*Deus sive natura*) el *sive* no es alternativo, sino sinónimo. Dios y naturaleza designan el mismo objeto.

El problema es que Spinoza fue incapaz de conceptualizar el principio de actividad. Por supuesto, afirmó que las ideas son tanto activas como pasivas y habló de la naturaleza no solo como hecho (*natura naturata*), sino también como

actividad (*natura naturans*). Pero no reconoció que tiene que haber un centro de agencia o acción –lo que Kant llama una “unidad trascendental de apercepción”– que sirva como la fuerza unificadora detrás de cualquier centro de experiencia consciente.

Es fascinante observar cómo los comentarios de los tres intérpretes más importantes de Spinoza anteriores a Kant (Lessing, Jacobi y Meldelssohn) impulsan gradualmente el sistema spinozista en dirección a un principio unificador activo.

Si hubiera añadido la unidad trascendental de apercepción, Spinoza no habría podido mantener, sin embargo, el estricto panteísmo por el que tan famoso es: la unidad total de Dios y la naturaleza (*deus sive natura*). Uno puede, de hecho, hablar de la totalidad de la naturaleza como correlacionada con la idea de todas las ideas; pero para preservar los atributos tanto del pensamiento como de la extensión, uno debe entonces añadir, por encima y más allá de la totalidad de los hechos o ideas, *el principio activo de pensamiento* que concibe todas esas ideas.

Nótese, no obstante, que tal principio activo, si se quiere que sea capaz de formarse una idea del mundo, no puede ser idéntico a

este (ni a ninguna de sus partes); debe ser una entidad que sea *más que* el mundo, que lo trascienda.

Si Spinoza hubiera seguido de este modo la lógica de su propia posición, se habría convertido a la fuerza en un panenteísta (Todas las cosas están EN Dios, pero este es más grande que todas ellas, las trasciende; teología apofática: por negaciones Dios NO es esto, es más).

La literatura crítica sobre Kant, Fichte, Schelling y Hegel describe cómo Spinoza fue una influencia formativa en estos cuatro pensadores. Estas cuatro figuras centrales de la teoría moderna del sujeto aceptaron alguna forma de la unidad trascendental de apercepción; de ahí que todos ellos aceptaran, tácita o explícitamente, esta modificación de Spinoza en la dirección del panenteísmo: Kant, en la parte final de su primera crítica y en su *Opus postumum*, si bien en forma aforística; Fichte, en sus contribuciones al *Atheismusstreit* [disputa sobre el ateísmo] y, especialmente, en su filosofía tardía; Schelling, sobre todo en su ensayo *Sobre la libertad humana*; y Hegel, a lo largo de toda su obra.

Otro avance caracteriza a estos cuatro pensadores: el distanciamiento respecto a una “metafísica de la perfección” medieval –Dios

entendido principalmente según la lógica del *ens perfectissimum*—hacia una nueva concentración en las implicaciones de la infinitud divina.

De nuevo, si el espacio lo permitiera, podríamos rastrear la influencia de la comprensión spinoziana de la infinitud en el pensamiento moderno sobre Dios³. El resultado neto de estos desarrollos, más evidentes quizá en la obra de Fichte y de Hegel, fue la idea de que el Dios infinito no puede excluir lo finito.

Se identificaron en concreto dos errores. Fichte, en un ensayo temprano, mostró que Dios no puede ser concebido como *una* persona infinita. Para él, o Dios es absolutamente infinito y, en tal caso, no está limitado por (ni, por ende, tampoco en relación con) cualesquiera otros sujetos; o Dios es una persona en relación con (y por ende, limitado por) otras personas y, en consecuencia, no es infinito. Hegel argumentó más tarde que un infinito contrapuesto a algo finito con lo que debe entablar luego relación no es verdaderamente infinito (*das schlrchte Unendlichte*).

³ P. CLAYTON, *The problem of God in Modern Thought*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2000.

Lo verdaderamente infinito incluye en sí lo finito. Así pues, para ser verdaderamente infinito, Dios debe incluir el mundo en su divinidad. Como mostró Hegel, esto puede hacerse sin eliminar la capacidad de acción y la esencial finitud de los seres creados, por un lado, ni la infinitud y capacidad de acción de Dios, por otro.

Si se quiere, esta idea (panenteísta) de que el mundo finito está lógicamente contenido en el Dios infinito, es un inevitable subproducto de la teoría moderna de la subjetividad, ese enfoque de la subjetividad que primer fue capaz de expresar el carácter distintivo de lo personal respecto de los objetos.

8. Conclusión: la “persona” en la analogía panenteísta

Siguiendo el hilo de Philip Clayton, resulta que estos dos ramales principales en la historia de la teología filosófica —los conceptos de lo infinito y de lo perfecto— tienden a asociarse, respectivamente, con concepciones monistas y pluralistas de la realidad.

En *El problema de Dios en el pensamiento moderno* —dice Clayton— he tratado de mostrar que estas dos familias separadas de conceptos —la unidad última basada en la in-

finitud y el pluralismo irreductible basado en la perfección— contribuyeron a formar el terreno en el que se mueve la teología moderna.

Cuando se acentúa la total perfección divina, hay razones para separar todos los seres y objetos creados —menos que perfectos— de lo divino, pues la perfección divina quedaría comprometida si Dios incorporara a la divinidad otros objetos antes de que hayan sido suficientemente limpiados (santificados) de su imperfección (pecado). Gran parte de la historia del calvinismo ilustra la puesta en práctica de esta lógica.

En contraste, la lógica de la idea de infinitud descarta el último término que algo pueda quedar “fue-

ra” de lo infinito; todo debe estar incluido en él. La aparición del panenteísmo en el siglo XIX refleja este mundo conceptual.

Por nítida que pueda parecer esta división conceptual, existen razones teológicas para sospechar que ninguno de los enfoques puede mantenerse por sí solo. Por una parte, un monismo fuerte no deja lugar adecuado para las diferencias individuales o la integridad de la creación. Esta es precisamente la crítica que se ha realizado una y otra vez a la filosofía de Spinoza. Por otra parte, una marcada distinción entre Dios y el mundo ha llevado en el período moderno al deísmo y a la aparente imposibilidad de la acción divina. ■

La Iglesia, hoy, ante el desafío de la imagen

Rafael Fraguas

Periodista, escritor, doctor en sociología
E-mail: rafaelfraguasdepablo@gmail.com

DOI: 10.14422/ryf.vol286.i1460.y2022.006

Recibido: 12 de septiembre de 2022

Aceptado: 28 de octubre de 2022

RESUMEN. La importancia de la imagen en la vida social ha experimentado un crescendo histórico, semejante al de su relevancia en ámbitos políticos y culturales, incluso económicos. La Iglesia católica de Roma, tras superar una ardua polémica con la Iglesia oriental, optó por la iconofilia frente a los dictados iconoclastas de algunos emperadores bizantinos. Aquella opción, proseguida en el tiempo, permitió disponer de la veneración a las imágenes como un vehículo evangelizador y moral ejemplarizante de primera magnitud. Alcanzó su esplendor artístico en el Barroco, vinculado a la Contrarreforma, opuesta a las pulsiones iconóforas del protestantismo. Hoy, el despliegue del potencial icónico y la profusión de la imagen es tal que cabe plantearse si no es llegado el momento de una toma de postura propia al respecto.

PALABRAS CLAVE: Bizancio; iconofilia; iconofobia; reliquias; islamismo; protestantismo; Barroco.

The Church today, facing an iconic challenge

ABSTRACT The importance of the image in social life has experienced a historical crescendo, similar to that of its relevance in political, cultural and even economic spheres. The Catholic Church of Rome, after overcoming an arduous polemic with the Eastern Church, opted for iconophilia in the face of the iconoclastic dictates of some Byzantine emperors. That option, continued in time, allowed the veneration of images as an evangelizing and exemplary moral vehicle of the first magnitude. It reached its artistic splendor in the Baroque period, linked to the Counter-Reformation, opposed to the iconophobic impulses of Protestantism. Today, the deployment of the iconic potential and the profusion of the image is such that it is worth asking whether it is not time to take a stand on the matter.

KEY WORDS: Byzantium; iconophilia; iconophobia; relics; Islamism; Protestantism; Baroque.

1. Introducción

Nuestro tiempo se caracteriza hoy, entre otros rasgos, por la prevalencia de la imagen en el universo de la comunicación y de los signos. Mas esta relevancia enraizó sus fundamentos en la Antigüedad, desde donde ha ido escalando paulatinamente rangos expresivos de importancia hasta nuestros días. Algunas formas del Arte, como el Barroco, serían inimaginables sin tener en cuenta el poder que la imagen, como forma suprema de representación, adquirió entonces.

Si nos remontamos siete siglos atrás del llamado siglo del Barroco, manifestación artística indisolublemente asociada a la Contrarreforma, el debate en torno a las imágenes signó polémicamente buena parte del debate eclesial cristiano a partir del siglo VIII, en el que surgió con fuerza y proyección social y política bajo el Imperio bizantino. En el año 726 de la era cristiana el emperador bizantino León III Isaúrico prohibió oficialmente el culto religioso a las imágenes, adoptando a partir de entonces medidas represivas contra quienes lo siguieran, al igual que decretó la destrucción de las imágenes. Su decisión y la de su hijo, Constantino V, causaron rechazo en la grey cristiana, que se escindiría entre iconoclastas,

partidarios de rechazo y demolición de las imágenes, e iconófilos, proclives a este tipo de representación cultural. La polémica exterior escondía una honda significación, señaladamente política, con efectos didáctico-culturales de gran alcance.

Desde el punto de vista doctrinal, la iconofobia debilitaba la idea de la humanización encarnada por Jesucristo, remitida mediante aquella a una abstracción desprovista de expresión visual, tangible. Por el contrario, la iconofilia –también llamada iconodulia– la reforzaba, dando lugar a una fijación visible del sentimiento religioso a través de las representaciones señaladamente escultóricas o, en menor medida, pictóricas de Cristo, la divinidad y de los santos. Ello permitía, entre otras cosas, la visualización plástica de acciones, gestos o relatos virtuosos y moralmente meritorios, a través de los cuales las conductas así efigiadas, facilitaban la ejemplarización y el estímulo de conductas igualmente virtuosas. Esta potencialidad de la imagen se unía pues a la de la palabra ya que, mediante la imaginación, se facilitaba el afloramiento de las pulsiones sentimentales que latían en el hondón anímico donde se aposenta el sentir religioso. Desde el punto de vista teológico-doctrinal, la propuesta iconofóbica

guiaba a poner en duda el dogma de la Encarnación del Verbo.

2. El influjo del islam

Como subrayó el pensador colombiano Álvaro Uribe Rueda (Bucaramanga, 1923 - Bogotá, 2007) la iconoclastia tenía profundas raíces políticas¹ ya que Bizancio, imperio romano de Oriente que perduraría un milenio hasta su caída a manos otomanas en 1453, tenía una evidente influencia política, ideológica y cultural sobre el Cercano y Medio Oriente, donde el Islam se regía doctrinalmente por pautas iconóforas, más acentuadas y rigurosas aún que las que llegarían a ser aplicadas tras sucesivas decisiones imperiales bizantinas. El fundamento de la iconofobia islámica formaba parte sustancial del universo creencial mahometano, en el cual la atribución de propiedades humanas a la divinidad y a su Profeta revelaba una arrogancia que frisaba el sacrilegio por lo cual resultaba execrable. La imagen propiamente dicha, como forma de representación, desplazaba su atención y quedaba focalizada hacia la palabra escrita, concebida como sacral caligrafía del signo de Alá. Quedaba así de tal ma-

nera santificada la palabra por su carácter de revelación divina –en la cueva de Hira, por los senderos del Yabal Annur del desierto arábico– dictada por el arcángel Gabriel a Mahoma, a la sazón, varón virtuoso, analfabeto y ágrafo, atormentado entonces y al borde del suicidio que aquel encuentro con la divinidad, arcangélicamente diferido, impediría para asignarle la condición de Profeta.

Por mor de la necesidad de no entrar en antagonismos ideológicos, a la vieja manera imperial romana, con los moradores de sus dominios imperiales, los emperadores bizantinos transigieron con sus vasallos islámicos foráneos y, con miras a su integración, dispusieron la admisión de la iconofobia practicada por los mahometanos como pauta obligada del sistema creencial de sus súbditos. Se trataba de un dispositivo político intencionalmente homogeneizante que, con el tiempo, no conseguiría enraizar de modo pleno en las tradiciones culturales del pueblo bizantino.

Desde la iglesia de Roma, desgajada en una diarquía desde el mandato del emperador Constantino, tras llevar en 330 la sede imperial a Constantinopla, se vio con perspicacia, tiempo después, el alcance de aquella polémica, optando canónicamente, no sin deba-

¹ A. URIBE RUEDA, *Bizancio, el dique iluminado*, Herder, Madrid 1989.

tes, por la opción iconofílica. Esta opción permitía dotar a la Iglesia de Roma de una poderosa herramienta plástica para la evangelización, facilitando una representación humanizada y sensorial del universo evangélico mediante la imaginación, desde una perspectiva factual, visual, casi palpable.

3. El protestantismo y la iconofobia: Avatares de un relicario

Resulta muy curioso el *ritornello* histórico del mismo dilema durante el arranque del protestantismo en Europa, terciado el siglo xv que, de modo políticamente muy asumido por los ideólogos, príncipes y electores reformadores, se mostraron enemigos de las manifestaciones culturales en torno a las imágenes; por consiguiente, las principales corrientes protestantes, las encarnadas por Lutero, Calvino, Zwinglio... y sus principales teóricos, como Melancton, optaron por disponer el apartamiento, en todo tipo de práctica religiosa, de cualquier icono figurativo e instó, incluso militarmente, a la destrucción de imágenes y reliquias por doquier, basando tal dicitario en identificar mecánicamente su culto con la idolatría. La polémica había sido saldada ocho siglos atrás por la Sede de Pedro al

distinguir doctrinalmente la latría o adoración que solo concierne a Dios, de la dulía, referida a la veneración de la Cruz, los santos y las reliquias.

A propósito de las reliquias, conviene saber que desde una perspectiva claramente iconofílica y contrarreformista, acorde con el segundo Concilio de Nicea de 787, bajo el pontificado de Adriano I, en el que la sede de Roma había obtenido la plena homologación del respeto y del culto a las imágenes por parte de Bizancio, el monarca español Felipe II protagonizó ocho siglos después una iniciativa singular, de las muchas que caracterizaron su reinado. Comoquiera que la destrucción sistemática de imágenes y reliquias se había convertido en una práctica habitual y generalizada en los principales feudos protestantes, el monarca dispuso la formación de un comando integrado por una decena de nobles en armas y dirigido por un jesuita portugués de apellido Sebastiao. Provisto de armas y dinero, el comando se desplazó clandestinamente por distintos países donde enraizó el protestantismo, señaladamente Alemania y los Países Bajos². Allí, bien por

² B. MEDIAVILLA – J. RODRÍGUEZ, *Las reliquias del Real Monasterio de El Escorial*, Ediciones Escorialenses, Madrid 2005.

compra, bien por expropiación a espada limpio, los miembros de aquel comando acopiaron un número extraordinario de reliquias de santos que, hasta entonces, habían poblado las aras de los templos cristianos de esos territorios entonces ya bajo la férula protestante. Con todas ellas regresaron a España y las incorporaron al reducido relicario del que el monasterio jerónimo de San Lorenzo de El Escorial disponía, convirtiéndolo en quizás el más importante del orbe católico, en parangón con el existente en el Vaticano. Hasta 3.500 reliquias de otros tantos santos y santas, con sus correspondientes relicarios –muchos de ellos diseñados por el excelso orfebre Juan de Arfe– reposan en sendos armarios de puertas bellamente ilustradas por Herrera el Viejo con escenas al óleo, ubicadas en dos alacenas sobre los respectivos altares laterales de la imponente basílica escurialense.

Una de las ceremonias religiosas más conmovedoras que cabe presenciar en la basílica del sotomonte serrano madrileño se celebra los días 29 de septiembre y 28 de octubre de cada año en el interior de la enorme sacristía del templo. Preside la estancia, de suelo ajedrezado y amueblada con roperos de atavíos misales y ornamentos, un lienzo de gran formato

que representa la Comunión del rey Carlos II, gran benefactor del monasterio tras haber sufrido un devastador incendio en 1671. La pintura, de gran formato, obra del maestro Claudio Coello en 1690, merced a un subterráneo y sofisticado sistema de poleas, es retirada solemnemente entre el ronquido mecánico de la polea para quedar ésta inserta en el subsuelo, mientras sobre el espacio que el lienzo ocupaba aparece una espléndida custodia labrada por Juan de Arfe. En el interior de la custodia cabe ver la denominada Sagrada Forma de Gorkum, una oblea sagrada que, tras ser profanada, concretamente pisoteada por un destacamento militar, fue recuperada por el comando filipino tras el asalto protestante contra la iglesia de este enclave meridional neerlandés. Tres puntitos de color rojo que muestra la oblea revelan, según la tradición, el cariz milagroso de lo sucedido entonces, asociado con la misma sangre de Cristo de ella a florada.

Algunos han interpretado el significado de esta solemne y conmovedora ceremonia como una suerte de expiación agustiniana –comunidad que rige el monasterio desde la segunda mitad del siglo XIX–, comunidad a la que Lutero había pertenecido, si bien tal tradición encuentra su referencia factual

en el siglo XVI, etapa, aún, de la rectoría jerónima del monasterio. Con todo, este evento ceremonial subraya la pervivencia de la tradición iconofílica en la Corte de Reino de España, el más poderoso y hegemónico de su tiempo que, en la escena del Arte, preludiaba el esplendor que adquiriría el Barroco, con su horror vacui, la apoteosis de la figuración humana y de la cromática objetual, más la profusión vegetal y la del oro como pátina ornamental básica, con sus panes, estofados y decoraciones de todo tipo.

4. La iconofilia del Barroco hispánico

No resulta extraño asociar la prevalencia política imperial de la España de entonces con el esplendente desarrollo del arte barroco aquí habido. Y ello, dado el potencial didáctico que el universo icónico le brindaba, precisamente por la tangibilidad y la visibilidad de sus formas expresivas y por las facilidades que garantiza, a través suyo, la transmisión de mensajes gracias a las apoyaturas matéricas sobre las que se sustenta.

Ámbito específico donde el Barroco adquirió magnificencia y anchura lo fue a América colonizada por españoles y portugueses,

remarcablemente en sus templos. Allí, las representaciones religiosas cristianas de la imaginería o la pintura entroncaron con tradiciones y devociones locales, de tal manera que generaron formas expresivas mixtas muy singulares. Conmueve comprobar cómo surgió aquella fusión de horizontes al contemplar las manifestaciones artísticas en las que se representa el cielo guarecido por los denominados arcángeles arcabuceros.

Para toda persona atenta a la ortodoxia icónica vigente en Europa occidental, ver representado al Arcángel Gabriel con un arcabuz a mano o al hombro, tal cual cabe ver en numerosas iglesias peruanas, por citar un ejemplo, resulta, cuando menos, chocante. ¿A qué obedece esta opción figurativa tan singular que consiste en dotar de armas de fuego a un ser angélico, al que, por definición, asociamos a la beatitud, al igual que lo hacemos con las representaciones habituales de querubines, serafines y toda la Corte celestial?

Los expertos responden que los ángeles arcabuceros que decoraban numerosos templos de la América colonial y que aún hoy decoran decenas de las iglesias suramericanas resultan ser la expresión de una peculiar mixtura: comoquiera que desde las creencias indígenas locales el cielo po-

seía una materialidad patrimonial individuada, propiedad que era preciso defender, las representaciones angélicas allegadas por la fe de los colonizadores se expresaban asignando las potentes armas traídas consigo por los ocupantes a los seres angélicos. De tal manera, los seráficos seres celestiales, se convertían en custodios –término igualmente importado desde allí– del anhelado Paraíso. Sobre éste proyectaban la representación de distintas instituciones allí vigentes, como el minifundio rural, que casaba con la necesaria custodia atribuida a los ángeles.

Por otra parte, este determinismo proyectivo de instituciones como el minifundio incaico sobre las representaciones, así como otro tipo de influjo, por ejemplo, el del ambiente geográfico donde arraiga la creencia, marcaba otras manifestaciones asociadas a la espiritualidad. No parece ilógico vincular el despliegue del misticismo con culturas esteparias o desérticas, donde los enormes espacios deshabitados invitan al creyente a un tipo de conexión específico con la divinidad, directa y sin mediaciones. Tal espacialidad signada por la soledad, pareciera invitar a la abstracción mística y, por ende, al desdén por la figuración concreta. Resultados previsibles de estas

determinaciones pueden llegar a ser, como en el Islam –enraizado geográficamente en la desértica península arábiga–, fórmulas adscritas a la abstracción y colindantes con la iconofobia. Algunos han querido ver este mismo fenómeno en el sufismo.

Reflexiones parecidas cabría desplegar también sobre las percepciones de la espiritualidad en las anchas llanuras castellanas, donde manifestaciones como el misticismo de Teresa de Ávila o de Juan de la Cruz alcanzaron cimas inigualadas de abstracción. No cabe descartar un sistema de préstamos simbólicos de conceptos vinculados a la espiritualidad entre creencias distintas, por analogía con las fusiones descritas antes, a propósito de los ángeles arcabuceros, seráficos y armados, simultáneamente. Sería el caso de aquellas mixturas interpretativas que emparejan misticismo y sufismo, por citar solo un ejemplo. Con todo, se puede afirmar que esos sistemas de préstamos conceptuales mutuos articulan percepciones en las cuales la espacialidad se convierte en referencia –positiva o negativa– de la representación espiritual, a cuya definición el Arte ha contribuido, bien que su cancelación, ha despejado el proceder de la especulación metafísica.

5. **Reflexiones sobre la abstracción y la representación**

¿Qué vía resulta más apropiada para el encuentro del ser humano con la divinidad, la imagen o el nudo concepto abstracto? Esta cuestión plantea un debate de gran calado, cuyo alcance muestra profundas implicaciones. De las múltiples respuestas que cabría proponer pertinentemente, la que fusiona ambas sería tan legítima como cualquier otra. Pero, hay un salto dialéctico en esa fusión. A propósito de la objetividad de la Ciencia, el tema de la neutralidad ha desatado polémicas sin cuento. Las cosas se complican a propósito de la polémica entre Ciencias Empíricas y Ciencias Sociales. En las primeras, el objeto del saber se encuentra fuera del sujeto que conoce. No hay impregnación ni mixtura entre sujeto y objeto. Las Matemáticas abordan, por ejemplo, objetos abstractos. Pero no es el caso de las Ciencias Sociales o las Humanidades, en las que sujetos y objetos del proceso del conocer son seres humanos, con lo cual margen de sesgo y de error resulta mucho más elevado. Pero en ambos tipos de ciencia, pese a todo, se da la capacidad de establecer probabilidades típicas, susceptibles de ser comprobadas por observación y experimentación, aptas para la generalización y aplicación a otros

objetos mediante leyes, leyes que componen el bastidor propio de la Ciencia. Por otra parte, perviven préstamos entre uno y otro tipo de quehaceres científicos.

A la determinación ideológica de muchas propuestas científicas se oponía el canon de una visión previa aséptica e indeterminada. Mas no hay tal. La visión previa se ve determinada por la codificación, la descodificación y la metodología empleadas para el tratamiento de los conceptos científicos en escena. Cuando la propia mirada entra en juego mediante la mera observación, ya el ojo humano está discriminando e interpretando lo observado según valores culturales, sociales o de otro tipo previamente adquiridos.

Volviendo al trasunto de las imágenes, la abstracción metafísica más descarnada de aditamentos, parte de pautas de representación opcionalmente admitidas por el veedor. Y esas pautas están vinculadas a las coordenadas no solo culturales, sino también espacio-temporales, incluso ideológicas del sujeto de tal mirada. Ergo, la abstracción pura no parece existir, en la visión, sin determinación alguna. Por otra parte, la figuración plena no agota el anhelo de completud cuya satisfacción demanda la dualidad de ambas, si bien su síntesis incluye a la una, figuración, en el interior de la otra,

abstracción, en un salto conceptual superador al que denominamos representación, atributo de la mente humana que cabe concebir como punto de convergencia de la finitud matérica con la infinitud espiritual.

6. Salto en el tiempo

Evidentemente, cada etapa histórica se dota de sus propios pertrechos expresivos y representativos. Con la venia del lector y dando un salto en el tiempo, resulta muy curioso señalar que en el siglo XX y en la escena pictórica, agotadas o semi-exhaustas ya las diferentes escuelas figurativas en los impresionistas franceses y los prerrafaelitas ingleses, el Arte abstracto sale a la palestra tendencialmente abocado hacia la distorsión de la figura humana, primero, y hacia su plena desaparición después, para dar paso a formas y volúmenes que adquieren potencialidad expresiva. No es pues de extrañar que la pintura abstracta, señaladamente en las fases intermedias de la evolución pictórica de Pablo Picasso, así como en distintas obras de Giacometti y de Brancusi, hallara inspiración en el arte africano, donde por primera vez, volúmenes, segmentos y fibras reemplazan a la figura humana con propuestas de trasunto matérico que revelan una presencia majes-

tuosa y distinta de la Naturaleza en su relación con la subjetividad como señalara el artista ecuatoguineano Leandro Mbomio (Mbe-Evinayong, 1938-Bata, 2012)³.

Fueron consistentes en su día los estudios de Walter Benjamin (Berlín, 1882 - Port Bou, 1940) sobre el aura⁴, concepto mediante el cual, el pensador judío germano subrayaba la unicidad de la obra de arte, bien que referida a su singularidad espaciotemporal más que a su esencialidad original, vinculada ésta a una concepción del arte como nexo entre materia y espíritu, según las concepciones del pensamiento ilustrado alemán, señaladamente hegelianas. De tal manera, Benjamin descartaba la cualidad artística primigenia de las reproducciones e imágenes pese a lo cual, la imagería religiosa se había permitido históricamente serializar sus modelos y motivos durante toda su trayectoria iconofílica. Si bien la reproductibilidad erosionaba, supuestamente, la espiritualidad a la que las imágenes invitaban, este aspecto no pareció ser tenido en

³ R. FRAGUAS, "Leandro Mbomio, una vida consagrada al Arte africano", *El País* (16 de noviembre de 2012).

⁴ Cf. W. BENJAMIN, "La obra de Arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Discursos Interrumpidos*, Taurus, Madrid 1989.

cuenta en el ámbito doctrinal icónico religioso, donde los aspectos espacio - temporales pasaban a un segundo plano, por la transversalidad histórica de los contenidos así transmitidos.

Como señalábamos antes, la Iglesia de Roma tomó partido a favor de las imágenes, tanto en la Antigüedad altomedieval como en el Barroco e, incluso, durante el siglo de las Luces y el XIX, centuria ésta del esplendor figurativo en la imaginaria. A lo largo de tan dilatada secuencia histórica, Roma mostró la atinencia de su apuesta estética y didáctica en clave iconófila, así como su aquiescencia hacia las actitudes devocionales mediadas, por su representación, hacia la espiritualidad. Sin embargo, en nuestra actualidad, donde se evidencian reacciones desconcertadas en la grey católica a propósito de la conceptualización de representaciones vinculadas a la divinidad, al santoral y a la ejemplaridad moral, llama la atención la ausencia de propuestas icónicas propias al respecto de tan importante cuestión, habida cuenta la tradicional toma de posición eclesial al respecto. Y ello, pese a que la apuesta eclesial por la arquitectura religiosa y su innovación ha sido una evidencia incesante durante pasadas décadas.

La actual profusión de imágenes de todo tipo, merced a la televisión, el video y las denominadas redes sociales, tantas como para haber designado a nuestra época la de la sociedad de la imagen, ha devaluado quizá el poder persuasivo y el crédito del que históricamente gozaron. Contraviniendo las leyes lógicas, la cantidad parece haber deteriorado la calidad generando un evidente retroceso al respecto.

Resulta singular este déficit, puesto que en la imagen convergen dominios tan notorios como el del arte, la comunicación, la representación, por no decir la fiabilidad, la capacidad persuasiva y todo un repertorio de ámbitos simbólicos cuya convergencia sustenta lo que conocemos por Cultura. La Iglesia católica ha sido un poderosos vector bajo el que el arte ha hallado históricamente amparo y tal vez sea llegada la hora en que a la somnolencia icónica hoy en vigor, por el aturdimiento de un turbión de imágenes y significantes sin significado, tan difícilmente conceptualizables, se vea reemplazada y superada por una actitud propositiva con la cual el arte, expresión suprema de la inserción de lo finito en el gran regazo de lo infinito, acredite su potencial emancipador y sanador, ancilar y complementario, pero decisivo, a favor de la comunidad a la que pertenecemos. ■

Argentina, 1985, de Santiago Mitre

Francisco José García Lozano

Facultad de Teología de Granada

E-mail: fgarcial@uloyola.es



Argentina, 1985 está inspirada en la historia real de los fiscales Julio Strassera (Darín) y Luis Moreno Ocampo (Lanzani), que se atrevieron a investigar y perseguir la dictadura militar más sangrienta de Argentina en 1985. Sin dejarse intimidar por la todavía considerable influencia militar en la nueva y frágil democracia, Strassera y Moreno Ocampo reunieron un

joven equipo jurídico de dudosos héroes para su batalla de David contra Goliat. Bajo una amenaza constante sobre ellos y sus familias, corrieron contra el tiempo para hacer justicia a las víctimas de la junta militar. El metraje relata este importante episodio de la historia de la nación argentina, el cual sentó en el banquillo de los acusados por crímenes de lesa humanidad a los comandantes de la última dictadura militar. Recordemos que en él se enfrentaron a la ley Jorge Rafael Videla, Orlando Ramón Agosti, Emilio Eduardo Massera, Roberto Eduardo Viola, Omar Graffigna, Armando Lambruschini, Leopoldo Fortunato Galtieri, Basilio Lami Dozo y Jorge Anaya. Todo esto sucedió en el autodenominado Proceso de Reorganización Nacional, entre 1976 y 1983 y se estima que fueron al menos 30.000 las víctimas.

Santiago Mitre (*El estudiante, La patota, La cordillera*) dirige y coescribe junto a Mariano Llinás (*La flor, Historias extraordinarias*) un guion que remite en toda su extensión a

la oscuridad de lo que se juzgó en aquel 1985, de lo que apenas entonces comenzaba a salir de entre las entrañas de un país desgarrado y todavía aterrado por la sombra de la represión ilegal. La cinta de Santiago Mitre ha triunfado en los festivales de Venecia y de San Sebastián, donde fue galardonada con el Premio FRIPESCI, otorgado por la Federación Internacional de Críticos de Cine, y con el Premio del Público a la Mejor Película respectivamente. El pasado 26 de septiembre, el film fue seleccionado para representar a su país en los próximos Premios de la Academia de Hollywood en la categoría de Mejor Película Internacional. Asimismo, *Argentina, 1985* es la candidata elegida para intentar estar entre los trabajos nominados a Mejor Película Iberoamericana en los Premios Goya 2023.

Con una solvencia sostenida en una máscara y un registro diferenciados respecto de lo que le vemos habitualmente, Ricardo Darín lleva adelante una interpretación de fuste para su fiscal Strassera, a quien le imprime los matices propios de un hombre de medias tintas, edificado con pequeños gestos, con tonos al servicio de la narrativa. Lo mismo Peter Lanzani, cada día mejor en los papeles que le tocan en suerte. Su Moreno Ocampo brilla y lo hace lejos

de la imitación. Sobre ambos se mantiene en tensión el peso del film, con las búsquedas, miedos y enfrentamientos internos que aparecen sobre la marcha. De voz del Moreno Ocampo de Lanzani, con la mirada clavada en el fiscal de Darín, es que escuchamos en uno de los picos dramáticos de la película que “hubo funcionarios que se hicieron los pelotudos” durante la dictadura.

Si bien es cierto que *Argentina, 1985* no reinventa el género, el contenido emocional, sumado a los momentos de humor esparcidos inteligentemente a lo largo de sus dos horas y veinte minutos de duración, justifican la estructura. Algunas de las escenas quedan irremediabilmente marcadas en la memoria, como el testimonio de Adriana Calvo de Laborde.

Como hemos señalado, durante buena parte de la película –su primera mitad–, el humor convivirá con la tensión creciente que rodea el caso. Strassera jugará un paso de comedia tratando de evitar tener que lidiar con la causa, pero sus motivos quedarán mucho más claros cuando escuche las declaraciones del ministro del Interior Antonio Troccoli en la presentación televisiva del informe de la CONADEP (La Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, creada el 13 de diciembre

de 1983) y empiece a dudar de las intenciones reales del gobierno de Alfonsín de ir a fondo con el juicio. Lo mismo sucederá cuando no encuentre colegas de Tribunales que quieran acompañarlo en la tarea, bien por miedo o por ser –como el propio Strassera termina admitiendo– “fachos, bastante fachos o muy fachos”. Las amenazas telefónicas que recibe su familia también convivirán con momentos livianos, como su persistente rechazo a tener personas de seguridad a su alrededor.

Un eje importante de la película, que por momentos toma un cierto carácter episódico, está relacionado con Moreno Ocampo, que es parte de una familia de tradición militar que no ve con buenos ojos su participación como fiscal en el juicio. Su madre, especialmente, no sólo no quiere saber nada con eso, sino que defiende lo hecho por los militares en “la lucha contra la subversión”. Ese frente que la película abre es también un recordatorio de que los militares seguían contando con cierto apoyo y que la tarea de la fiscalía consistía también en convencer a la opinión pública “no politizada” de la gravedad de los horrores de la dictadura.

El grueso de la película será el juicio en sí y todo lo que lo rodeó, tanto las intrigas palaciegas que

lo acompañaron como la propia “puesta en escena”, con las juntas militares, sus abogados, los jueces, el público presente en la sala, los periodistas y las Madres de Plaza de Mayo, entre muchas personas que seguían el día de día de un juicio que se extendió por meses. La película elige no hacer un barrido general de la situación en el país, sino que mantiene su eje en ese teatro político específico, con algunas pocas y dramáticamente necesarias salidas al exterior de Tribunales. Allí el drama crecerá en función de los testimonios, entre los cuales la película toma algunos de los más conocidos (Laura Paredes y Agustín Rittano encarnan a dos de las víctimas cuyos relatos y vivencias se volvieron históricos) y los deja en toda su extensión, estableciendo con claridad el tipo de brutalidad y violencia ejercida contra las víctimas de la dictadura.

Formal y visualmente, *Argentina, 1985* apuesta al clasicismo en todos los sentidos, incluyendo el cuadro un tanto más cerrado de imagen que el que se usa hoy y un tipo de puesta en escena que trata de no llamar la atención sobre sí misma, sino que se ajusta a las necesidades específicas del relato. Los detalles de reconstrucción de la época, arte y vestuario están cuidados a la perfección, lo mismo que las actuaciones de todo el

elenco, algo también habitual en los films del director.

Argentina, 1985 es, finalmente, una oda a todos aquellos individuos que trabajaron y trabajan incansablemente para traer justicia a un país tremendamente castigado por la dictadura militar. A día de hoy, miles y miles de personas permanecen desaparecidas. Como declara el fiscal Strassera en su alegato final: “Señores jueces: Nunca más”.

Título en V.O:

Argentina, 1985

Director: Santiago Mitre.

Año: 2022. País: Argentina.

Guión: Mariano Llinás y Santiago Mitre.

Duración: 140 m.

Reparto: Ricardo Darín, Peter Lanzani, Alejandra Flechner, Carlos Portaluppi, Norman Briski, Héctor Díaz, Alejo García Pintos, Claudio Da Passano, Gina Mastronicola, Walter Jakob, Laura Paredes.

Género: Thriller. Drama. Basado en hechos reales. Drama judicial. Abogados/as. Años 80. Dictadura argentina.

Web oficial:

<https://www.acontracorrientefilms.com/movie/-578>

Sombras en La Habana *

Fátima Uríbarri

Periodista

E-mail: fauribarri@gmail.com

Un paseo amplio y bien iluminado (réplica de la Rambla barcelonesa, por lo visto) plagado de residencias burguesas, hoteles, restaurantes y cafés de moda. Lo recorren damas y caballeros elegantes. Ellos visten trajes claros de lino y lustrosos sombreros Panamá; ellas lucen tocados y sombreros floridos y calzan zapatos forrados de seda. Circulan por la calzada ronroneantes Hispano-Suizas y Cadillacs. Sentimos el calor húmedo. Escuchamos, quizás, el mecer de las olas... Qué bien nos lleva Leonardo Padura a La Habana de principios de siglo, cuando la capital cubana se postulaba como la Niza de América.

Es una de las virtudes de este autor: su maestría para trasladar a los lectores a los escenarios que pueblan sus novelas. Un ejemplo, así describe Padura la pequeña sala de la casa de un antiguo po-



licía corrupto: “Dos butacones y un sofá deformados de telas cansadas, una mesa de centro con un adorno de flores plásticas con cagadas de moscas, unas paredes desconchadas y un televisor cu-

* LEONARDO PADURA, *Personas decentes*, Editorial Tusquets, Barcelona 2022. 442 pp. ISBN: 978-84-1107-160-4.

lón, predigital sobre sus cuatro patas. ¿Para llegar a eso se había envilecido aquel hombre?”.

A Leonardo Padura le gusta incluir varios espacios y tiempos en sus libros. A menudo inserta dos tramas, una histórica y otra contemporánea. En *Personas decentes* también hay tres tramas. El lugar es La Habana: la de principios de siglo xx, la de los años más duros de la represión castrista y la de 2016, cuando coinciden en la isla –en un tiempo de excepcional apertura– la visita de Barack Obama, la de los Rolling Stones y un desfile de Chanel. A esas Habanas nos lleva Padura con una naturalidad y facilidad maravillosas. Y adereza, además, esos momentos con sucesos intrigantes.

Está muy lograda esta novela de Leonardo Padura porque el escritor tiene la habilidad de encajar las piezas con elegancia. Además de la ambientación y las tramas alternas, destaca de *Personas decentes* la redondez del protagonista (creíble en sus imperfecciones y en su integridad). Le acompañan un manojó de personajes secundarios deliciosos (Carlos, su madre, Josefina, la bella Tamara, los amigos de Conde) que dan color y hondura a la novela. Se cuenta, claro, la historia de la isla y se recuerdan tiempos convulsos, de persecuciones y corrupción, de hambre en las calles y

festines en los despachos de los dirigentes, de hombres abominables que roban, vilipendian y torturan a ciudadanos decentes, que aplastan a los creadores, que pisotean a Cuba.

Hay mucho en *Personas decentes*. También se habla de la decencia, la dignidad, la lealtad, el amor a tu país, la resiliencia... Las líneas básicas del argumento sitúan al ex-policía Mario Conde escribiendo por fin una novela. La protagoniza Alberto Yarini, un proxeneta real que a Leonardo Padura le interesa desde antiguo: escribió sobre él una serie de reportajes. No extraña esa atracción por Yarini porque es todo un personaje. Mario Conde trabaja en un local de copas de moda –echando una mano en la seguridad– y se ocupa también, porque se lo ha pedido quien fue antes su subordinado en la Policía, de la investigación del asesinato de un antiguo y desalmado represor de los peores años del castrismo, cuando imperaban sin disimulo en la isla las atroces mañas estalinistas.

La Cuba de Alberto Yarini, su habilidad para entrar en política, sus manejos en los antros de la noche, su pugna con otro proxeneta para hacerse el amo del barrio de San Isidro aparece detallada, oscura y en cierto modo glamurosa. La Cuba de la visita a Obama deja ver

cierta esperanza en mitad de las habituales carencias y desvelos de los cubanos. Y la Cuba oscura de la represión es un grito de Padura contra la injusticia y la depravación.

Leonardo Padura puede representar 'la tercera vía' cubana respecto al castrismo: él no se exilia a Miami, denuncia desde dentro. Y se lo consienten. Magnífica fue su exposición sobre los desmanes soviéticos en *El hombre que amaba a los perros*, su novela sobre el asesinato de León Trotsky, un libro magnífico.

En *Personas decentes* ahonda en los peligros del fundamentalismo "una infección difícil de curar", como dice Duque, uno de los personajes, autor de otra frase muy compacta y veraz: "Cuando el poder es cruel, las mezquindades humanas están de fiesta".

Leonardo Padura vive en La Habana en la casa que fue de sus padres y sus abuelos con la mujer que conoció cuando tenía 22 años. Se aferra a Cuba, se la cuenta al mundo, la quiere, la festeja y la critica. Sus libros son hondos viajes a la realidad cubana, a las sempiternas colas en busca de alimentos, a las carencias (no hay casi azúcar en Cuba, contaba Leonardo Padura en su última visita a España), la picaresca para salir adelante

y el dolor de los que se van, que también está presente en *Personas decentes*.

En Cuba es difícil acceder a sus libros, pero los cubanos se las apañan para leerlo y aplaudirlo. También en España gana lectores: las ventas de títulos suyos como *Máscaras*, *Adiós Hemingway*, *Herejes* o *Como polvo en el viento* lo demuestran. Gustan porque son novelas dinámicas, con personajes atractivos, con disquisiciones sobre asuntos cruciales y con una Cuba dura, triste y a la vez bailona y resiliente como telón de fondo.

"En Cuba no hay leche, no hay medicinas... pero lo peor es que no hay esperanza", ha contado Padura en su visita a España. "En La Habana hay una pila de locos. Aquí casi todo el mundo está que-mao... Ciento cincuenta años de lucha y sesenta de bloqueo son muchos años", lo proclama Yoyi, un personaje muy habanero desde un local que rezuma el encanto cubano. A la oficina de Yoyi "llegan los efluvios de frijoles negros en su punto. Perfumes de adobos para yucas y aromas de sofritos para carnes". Lo dicho, Padura nos lleva a La Habana.

Camina el detective Mario Conde por sus calles y uno ve los desconchones, los cables raídos, los niños

jugando medio desnudos, y siente el calor húmedo del malecón. Y te intriga el asesinato en el que anda ahora Mario Conde. Han matado y mutilado a un tipo deleznable. Y con las pesquisas de Conde nos adentramos en los callejones donde manda –impecable con sus sombreros y sus trajes claros– Yarini, el proxeneta ambicioso que se cuele en el corral de los políticos. Y con sus andanzas por la ciudad

recordamos el espanto de los fundamentalismos, lloramos por los artistas pisoteados, visitamos a la panda de Mario Conde, añoramos a los amigos que se tuvieron que ir de la isla, tomamos un trago en los garitos donde vibra el son cubano. Disfrutamos.

Personas decentes es una gran novela. Esperamos que Leonardo Padura meta a Mario Conde (ya nuestro amigo) en nuevos aprietos. ■

Libros

ELZO, Javier: *La religión desde las Ciencias Humanas. Tras una lectura de Hans Joas, pensando en la sociedad actual*. Bubok Ediciones, San Sebastián, 2022, 238 pp. ISBN: 978-84-685-7032-7 (en papel), 978-84-685-7033-4 (eBook).

Desde la revista *Razón y Fe*, nos preguntamos: en pleno siglo XXI, época de la postsecularidad, ¿es posible elaborar una ciencia de las religiones? ¿Es posible construir un espacio en el que creyentes (diversos entre sí) y no creyentes (también diversos entre sí) puedan entrar en un diálogo fructífero los unos con los otros? De entrada, este espacio podría ser el de la historiografía de las religiones, así como el de las demás ciencias humanas. Es lo que pretende el profesor Javier Elzo, Catedrático emérito de la Universidad de Deusto, en este denso ensayo. Estructurado en ocho capítulos al que se añade un epílogo personal, el hilo conductor de este libro sigue el último de Hans Joas, *Los Poderes de lo sagrado* [Hans Joas, *Les pouvoirs du sacré. Une alternative au récit du désenchantement*, Seuil, mars de 2020, 439 pp.] pero con aportaciones de otros autores y, más modestamente, las suyas propias.



Uno de los objetivos de este libro es el de analizar la posibilidad de una ciencia de las religiones, en particular si se considera esta ciencia como un espacio en el que creyentes (diversos entre sí) y no creyentes (también diversos entre sí) puedan entrar en un diálogo fructífero los unos con los otros. De entrada, este espacio podría ser el de la historiografía de las religiones, así como el de las demás ciencias humanas.

Como expresa el propio autor en el prólogo, “Uno de mis objetivos es analizar la posibilidad de una ciencia de las religiones. Y, en particular, si se considera esta ciencia de las religiones, como un espacio en el que creyentes (diversos entre sí) y no creyentes (también diversos entre sí) puedan entrar en un diálogo fructífero los unos con los otros”. Y se presenta: “Javier Elzo: Tengo 80 años.

Casado, con un hijo y una hija, cuatro nietas y dos nietos. Soy Profesor Catedrático Emérito de Sociología de la Universidad de Deusto. He disfrutado con la docencia, y más aún, con la investigación. Tengo más de 250 publicaciones. He trabajado preferentemente en las áreas de «Sistemas de Valores y de la Religión», «Sociología de la Juventud», «Sociología de la Violencia juvenil», «Epidemiología y Sociología de la Drogadicción» y «Sociología de la familia» y, siempre, los temas relacionados con ETA y la cuestión de la convivencia y reconciliación”.

Y concluye: “Ya jubilado de dar clases priorizo el ensayo fundamentado. La mayoría en el ámbito de la sociología de lo religioso, especialmente en la catolicidad, sabiendo que la verdad no está en un cajón del que yo detenga la llave. La verdad, siempre incompleta, la vamos construyendo, entre todos, con la deliberación y escucha de los “otros”, particularmente cuando sostienen, con argumentos, planteamientos diferentes a los propios”.

Javier Elzo reconoce que encontró muchas respuestas (a sus preguntas sobre el sentido de la religión en una época tecnocientífica) en la lectura atenta de la obra de Hans Joas (Múnich, nacido en 1948), un sociólogo alemán. Joas (a quien no hay que confundir con Hans Jonas) que es Catedrático de Sociología. Desde el año 2000, Joas es miembro del Committee on Social Thought de la Universidad de Chicago. Desde el año 2011, Hans Joas es *Permanent Fellow* en el Freiburg Institute for Advanced Studies (FRIAS), School of History, de la Universidad de Friburgo.

Todavía son escasas las traducciones al castellano: Joas, Hans, *Teoría social: veinte lecciones introductorias*. Ediciones Akal. 2016; *La creatividad de la acción*. Centro de Investigaciones Sociológicas. 2013; *Guerra y modernidad: estudios sobre la historia de la violencia en el siglo xx*. Ediciones Paidós Ibérica. 2005; *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Centro de Investigaciones Sociológicas. 1998.

La tesis que insistentemente repite en sus textos es esta: a pesar de todo, existe la posibilidad de una ciencia de la religión, una ciencia en el sentido en el que los enunciados de un autor no eran previsibles, simplemente en virtud de sus premisas religiosas o antirreligiosas, sino consecuencia de la investigación empírica y del análisis teórico del material empírico.

En este orden de cosas cabe subrayar que la opción secular es, en una sociedad pluralista como la de Javier Elzo en otros de sus escritos, una opción que viene a añadirse a la de la fe y que transforma en consecuencia ésta última en una opción entre otras. Esta es una idea central de Peter Berger, Charles Taylor y del propio Hans Joas, entre otros.

“Mi objetivo —expone Javier Elzo— es el de ofrecer, en esta publicación, cómo un sociólogo aborda la cuestión de la trascendencia en una sociedad, básicamente occidental, fuertemente secularizada, aunque adelanto que proyecto un próximo ensayo de prospectiva, basada en la realidad actual, desde una perspectiva sociológica, del catolicismo de los próximos años en el sur-oeste de Europa Occidental, especialmente en España”.

El objetivo básico del libro *Los poderes de lo sagrado*, escribe Joas en el prólogo a la edición francesa, parte de la idea de que «... en el centro de los análisis socio – religiosos del último siglo, se encuentra la narrativa probablemente más influyente sobre la historia de la religión y su importancia para la emergencia de la modernidad: el relato del desencantamiento debido a Max Weber. Este libro presenta otra narrativa que explica mejor un aspecto importante: la emergencia, siempre renovada, de una sacralidad que puede revestir formas muy diversas» [Hans Joas. *Les pouvoirs du sacré*, O. c. p.7].

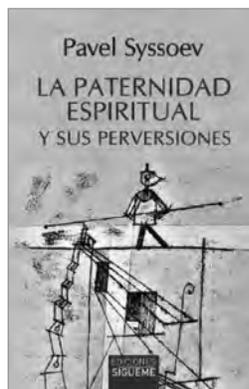
Hans Joas remarca que gran parte de las discusiones respecto del planteamiento de Max Weber estaban teñidas de motivaciones religiosas o antirreligiosas, y él se pregunta si es posible una ciencia que hable sobre la religión de forma absolutamente general, sin que los motivos religiosos o antirreligiosos jueguen necesariamente un papel constitutivo de tal ciencia. Y ese será su empeño, logrado a mi juicio.

Leandro SEQUEIROS, SJ

SYSSOEV, Pavel: *La paternidad espiritual y sus perversiones*, Sígueme, Salamanca 2022, 142 pp. ISBN: 978-84-301-2116-8.

Ningún comentario es aséptico, tampoco los enfoques espirituales que se hacen en torno al acompañamiento espiritual. Así se evidencia en este pequeño libro de Pavel Syssoev, un dominico lituano que imparte asignaturas de teología y filosofía. Tal y como plantea en el prefacio, la obra busca responder a la abundancia de abusos espirituales en el seno de la Iglesia. Desde este hecho, el autor pretende inculcar “en las mentes el abecé del acompañamiento espiritual” (p. 13). Con esta intención, estructura el libro en cuatro partes y una breve conclusión.

El primero de los capítulos ofrece una descripción de lo que él denomina “paternidad espiritual”, concepto central en el libro, así como un recorrido histórico de esta participación en la paternidad divina. La segunda parte se ocupa de plantear cuáles son para él los tipos de acompañamiento. En él diferencia esta paternidad tanto del acompañamiento como del consejo o de la capacidad para interpretar mociones. El tercer capítulo se centra en lo que denomina “patologías” de esa paternidad. Resulta lúcido para hablar de la negación y de la desvalorización como mecanismos de defensa que brotan con facilidad ante los abundantes casos de



abusos. Para Syssoev, las cinco patologías esenciales son la renuncia, el formalismo, el diletantismo, el autoritarismo y la manipulación seductora.

A las causas y posibles vías de curación de estas patologías consagra el cuarto capítulo. En él llama la atención el desarrollo de cuestiones que, en sí, no están vinculadas con esas patologías, como la pregunta de si alguien con orientación homosexual puede ser “padre espiritual” (pp. 121-127). Por más que su respuesta sea afirmativa, la amplitud de su desarrollo y el lugar en el que se enmarca no deja de resultar desconcertante. Sucede lo mismo con el elogio al celibato sacerdotal (pp. 127-129), que confirma, sin espacio para demasiadas dudas, que al hablar de “paternidad espiritual” el autor piensa fundamentalmente en clérigos y no en otra vocación eclesial.

Al abordar las dinámicas abusivas solo desde una perspectiva espiritual, sin una perspectiva interdisciplinar, el autor refleja poco conocimiento de la complejidad que implican estas. Se evidencia, por un lado, en el concepto de *clericalismo* que utiliza, más parecido al hecho de que existan clérigos que al comportamiento elitista, excluyente y dominante que reivindica una especial autoridad basada en el rol eclesial. Esta comprensión errónea le lleva a negar lo que reconoce cualquiera que ahonde en el tema de los abusos en el ámbito eclesial (pp. 58-59), incluido el papa Francisco: que el clericalismo se encuentra a la raíz de las prácticas abusivas.

Este desconocimiento de la complejidad en cuestión de abusos se evidencia, por otro lado, en la mención que hace al c. 982. Este prohíbe la “absolución del cómplice en un pecado contra el sexto mandamiento”, y lo cita en un contexto donde el autor alega que “la confesión no puede convertirse en un ámbito en el que el sacerdote ejerza un dominio sobre el penitente” (p. 62). Así, al remitir a este canon del Derecho Canónico transforma sin pretenderlo a la víctima en “cómplice”, no ya de un delito sino de “un pecado contra el sexto mandamiento”. Esta sutil manera de culpabilizar a las víctimas, aunque sea sin intención, queda patente también al plantear las falsas expectativas de las personas acompañadas como causas de las patologías que llevan a los abusos (pp. 129-131). En el fondo, estos ejemplos solo confirman la perspectiva clerical que rezuma el conjunto de la obra.

Esta centralidad del ministerio ordenado queda patente también en el excesivo acento que se hace a la confesión habitual como forma de acompañamiento. Según Syssoev, este es, junto con el consejo y la dirección espiritual, uno de los tres tipos fundamentales de acompañamiento. La relevancia que otorga al sacerdocio ordenado queda patente cuando explicita que, si el acompañante “no es sacerdote, resulta de vital importancia asegurar que la vida sacramental de la persona acompañada sea seria y profunda” (p. 67). Este apunte en su contexto parece sugerir que el modo más valioso de acompañamiento de entre los tres propuestos es el que el autor denomina “confesión habitual”, todos ellos diferenciados de la “paternidad espiritual” por la que aboga.

Por más que plantee que la paternidad (rara vez habla de “maternidad”) espiritual se arraiga en el sacerdocio universal de todo bautizado y que recordarlo

permitiría disminuir el riesgo de abuso espiritual (p. 53), el libro está planteado en clave clerical, desplegando en exceso lo que él denomina “la paternidad del sacerdote” (pp. 56-58) y asombrándose de que “las primeras víctimas de la dimisión de la paternidad son los sacerdotes” (p. 92). Este sesgo se percibe con facilidad en todas las páginas, pero de modo especial en el recorrido histórico que realiza, pues la presencia de mujeres que él considera “madres espirituales” es una *rara avis*. De hecho, por más que mencione a María como quien recibe al Verbo en su seno (p. 33), en quien se centra y se explaya llamativamente para hablar de la “paternidad espiritual” es en José, su esposo (pp. 34-37).

El contenido del libro es valioso en su conjunto y, de hecho, apunta a propuestas necesarias. Es lo que sucede al plantear la conveniencia de abolir el secreto de las sanciones por abuso para prevenir reincidencia o la necesidad de acompañar a víctimas y victimarios, pues una actuación jurídica es indispensable pero no suficiente. También es un acierto recordar que seguirá habiendo prácticas abusivas en la Iglesia en la medida en que no se fortalezca una espiritualidad seria y profunda, que nos configure con el Dios que cuida y da vida. Con todo, la lectura deja cierto regusto de incomodidad para quienes compartimos la invitación a dar vida en la fe y no participamos de la vocación presbiteral. La reflexión de Syssoev saldría ganando con un baño de sinodalidad.

Ianire ANGULO ORDORIKA

Facultad de Teología. Universidad Loyola Andalucía (Granada)

ARANA, Juan (dir.): *La cosmovisión de los grandes científicos del siglo XIX. Convicciones éticas, políticas, filosóficas o religiosas de los protagonistas del siglo de la ciencia*, Tecnos (Grupo Anaya), Madrid 2021, 454 pp. ISBN: 978-84-309-8208-0.

En un número anterior de *Razón y Fe* (2021, tomo 283, 1451, 351-369) hemos publicado una recensión de un volumen anterior correspondiente a las convicciones de los científicos del siglo xx. Ofrecemos a nuestros lectores un comentario al volumen más reciente, correspondiente a la descripción histórica, filosófica, histórica y, en algunos casos, la descripción teológica de la cosmovisión de los científicos del siglo xix. Para el director del volumen, el profesor Juan Arana, Catedrático



de Filosofía de la Universidad de Sevilla, “la ciencia decimonónica resulta más fresca y esperanzada que la del veinte” (p. 17).

Nuestra revista *Razón y Fe* no es una revista cultural más. Desde una perspectiva creyente pretende presentar a un público de nivel universitario la necesidad de tender puentes entre el pensamiento moderno (que en nuestra época dialoga con las llamadas ciencias de la naturaleza) y la experiencia religiosa movida por la fe. Y por ello tienen interés las convicciones éticas, políticas, filosóficas o religiosas de los grandes científicos del siglo XIX.

Detrás de la edición y presentación de este volumen sobre los grandes científicos del siglo XIX está la Fundación Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno que “tiene la finalidad de servir a la sociedad mediante el estudio y cuidado de la naturaleza, el apoyo a la investigación científica y la formación de la juventud”.

La lectura de este volumen y el conocimiento de la cosmovisión de estos científicos pueden resultar de gran utilidad para nuestra época, cuando vuelven a surgir voces que proponen poner a la humanidad al servicio de la ciencia, en lugar de la ciencia al servicio de la humanidad.

Este volumen viene precedido por una densa introducción programática del director del volumen, el profesor Juan Arana. Para él, “el deseo más ferviente del siglo XIX era que la ciencia llegara a controlar nuestras vidas; la tarea que ha dejado pendiente el XX es lograr que no se nos vaya de las manos” (p. 18).

Como justifica el profesor Arana, “sin la tutela exploradora y crítica de su hermana [la filosofía], la parte científica conoció un crecimiento inflacionario que hizo posible (y no consiguió evitar), primero, la explotación colonial de los países atrasados por aquellos a los que la ciencia había empoderado y, segundo, la lucha a muerte entre sí de las potencias imperiales” (p. 19).

No es este el momento de valorar las afirmaciones tal vez pesimistas del profesor Arana sobre el cañamazo político, cultural, histórico, filosófico y religioso que construye la cosmovisión del siglo XIX y las convicciones que alimentaron especialmente a los científicos. Pero respetamos su punto de vista.

En este volumen han colaborado 27 expertos en historia y filosofía de las ciencias que avalan la calidad del esfuerzo de síntesis realizado. Desde la perspectiva de cada uno de los científicos, se elaboran muy diversas visiones del mundo natural. Cada capítulo tiene su propia autonomía y se acompaña de una selecta bibliografía, a veces demasiado extensa.

Estructurado el volumen en 32 breves capítulos de muy desigual extensión y factura, se articula en siete secciones correspondientes a otras tantas disciplinas científicas. La elección de estas disciplinas y el orden en que se sitúan en el texto, debe tener un sentido aunque el director del volumen no lo comunica. Puede llamar la atención el hecho de que el lenguaje es masculino y en ningún momento se alude

a ninguna mujer científica aunque sí las hubo. De hecho, el contenido de este volumen es esencialmente masculino.

La primera sección del libro está dedicada a los matemáticos del siglo XIX. Y se centra en cuatro figuras de gran talla: Georg Cantor, Augustin Cauchy, Carl F. Gauss y Bernhard Riemann. Otros cuatro capítulos están dedicados a cuatro científicos del siglo XIX que destacaron en el campo de la química: John Dalton, Michael Faraday, Louis Pasteur y Alessandro Volta. Su inclusión dentro del grupo de químicos es muy subjetiva, ya que mucho de su trabajo se realizó dentro del ámbito que hoy llamaríamos física.

Esto nos lleva a la tercera de las secciones de este volumen: la dedicada a los físicos. Son nueve los capítulos dedicados a otros tantos científicos del siglo XIX a los que el director del volumen incluye entre los físicos: André-Marie Ampère, Ludwig Boltzmann, Sadi Carnot, Joseph Fourier, Josiah Willard Gibbs, Hermann von Helmholtz, Lord Kelvin, Pierre Simon Laplace y James C. Maxwell.

Desde nuestro punto de vista estas tres secciones (las de los matemáticos, químicos y físicos) parecen un tanto artificiales, pues en el siglo XIX las fronteras entre ambas eran mucho más porosas que en la actualidad.

Lo que hoy se denomina las ciencias de la vida y de la salud, ocupan dos secciones del volumen. Son seis las figuras que se integran en la sección dedicada a los biólogos: Georges Cuvier, Charles Darwin, Hans Driesch, Ernst Haeckel, Juan Bautista Lamarck y Johann Gregor Mendel. La etiqueta “biólogos” es generosa pues la mayor parte de ellos se dedicaron a un campo más amplio: el de las ciencias de la naturaleza, que incluye también los aspectos de las ciencias de la tierra y la paleontología.

Bajo el epígrafe de “los médicos y fisiólogos” se incluyen cuatro figuras del mundo de las ciencias de la salud: Claude Bernard, Emil du Bois-Reymond, Jean-Martin Charcot y Philippe Pinel. Y entre los Ingenieros e Inventores se citan a Charles Babbage y a Leonardo Torres-Quevedo (la única contribución española a la ciencia en el volumen).

Tres figuras se incluyen en la séptima y última de las secciones del libro bajo el epígrafe de “los hombres de ciencia del cambio de siglo”: Pierre Duhem, Ernst Mach y Henry Poincaré. Un índice alfabético de los 32 científicos citados y una relación de los 27 autores de los diferentes capítulos con una breve biografía, completan el volumen.

Leandro SEQUEIROS, SJ

Presidente de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA)

VIDAL FERNÁNDEZ, Fernando: *Educación con Julio Verne*, PPC, Madrid 2022, 480 pp. ISBN: 9788428838252.



La obra de Julio Verne, al igual que su propia vida, es poliédrica, en el sentido de que responde a muchas interpretaciones diversas, a veces contradictorias. El escritor francés ha sido alabado como precursor de los tiempos actuales, como escritor de ciencia ficción, como ágil novelista de aventuras geográficas casi imposibles, o también como poeta de la ciencia; pero, sobre todo, como un escritor debajo de cuyas narraciones se ocultaban muchos interrogantes. Hay un misterio en Julio Verne que, superando su vulgarización más reductora o superficial, desvela una hondura temática y una densidad literaria extraordinarias. Esto explica, en buena medida, su permanente actualidad, su sorprendente capacidad de responder

a cada contexto, de ser leído e interpretado según la realidad histórica y existencial que cada época nos depara.

Este es el punto de partida de *Educación con Julio Verne*, de Fernando Vidal: la firme convicción de que es posible realizar una lectura educativa de sus novelas, y que esta vertiente pedagógica del universo verniano es más que necesaria para comprender el presente. Es de destacar la apuesta del autor por un texto alejado de los contenidos formativos de la mayoría de los actuales libros destinados a educadores, que abordan casi monográficamente el uso y el abuso de las nuevas tecnologías virtuales, legítimamente preocupados por el impacto de las mismas en la construcción escolar y social del conocimiento, pero que han abandonado la reflexión sobre la configuración de formas de pensar, de ser y de vivir; en este caso alrededor de una compleja obra literaria como la del escritor francés. El libro, por tanto, emprende una ambiciosa tarea: realizar una lectura actual de la obra de Julio Verne, yendo a su esencia más profunda, con la intención de ayudar a sus lectores, no solo a comprender al autor, sino a utilizar sus ideas para educar la mirada sobre el mundo en que vivimos.

Tras una breve introducción, *Educación con Julio Verne* comienza con un extenso capítulo dedicado a explicar las diversas razones que justifican la perdurabilidad de una obra que, si solo fuera un catálogo de inventos, expediciones y descubrimientos, habría quedado anticuada desde hace mucho tiempo: la dimensión enciclopédica desplegada en sus historias, la capacidad para introducir el mito y el misterio en el corazón mecánico de la civilización industrial, la visión "solar" y alegre de lo fantástico, o la crítica al positivismo pseudocientífico, son otros tantos argumentos desarrollados en estas páginas a favor de la modernidad de la literatura verniana.

Es particularmente sugestivo el segundo capítulo, que aborda el tema de la orfandad como marco de sentido de los protagonistas de las principales novelas de la serie: el padre ausente, el padre buscado, el padre adoptado, son otras tantas

situaciones que los personajes vernianos afrontan y resuelven en el marco físico de sus aventuras. Esta fijación por el tema del padre y del hijo pertenece a la propia vida de Verne, cuya biografía —especialmente las tormentosas relaciones que mantuvo con su hijo Michel— aparece, soterrada o explícitamente, en muchos de los *Viajes Extraordinarios*.

A partir del capítulo tercero, el eje del libro se traslada de los temas a las obras. En lugar de continuar explicando los grandes asuntos vernianos —el mar, la máquina, la ciudad, la naturaleza, la ciencia o la Providencia—, Fernando Vidal se centra en algunas de las novelas del primer (y poderoso) ciclo creativo de la saga, el que va de 1863 a 1865, salvo *Sin arriba ni abajo*, de 1872, que Vidal incluye en el capítulo dedicado a la “trilogía de Gun Club”, sobre la expedición lunar. En esta parte, y junto a narraciones sobradamente conocidas, como *Cinco semanas en globo*, *Las aventuras del capitán Hatteras*, *Viaje al centro de la Tierra* y *Los hijos del capitán Grant*, se dedica un extenso y revelador capítulo al análisis de *París en el siglo xx*, la trágica distopía que Verne escribió casi al comienzo de su empresa, y que permaneció oculta hasta finales del siglo xx. Muy acertadamente, Fernando Vidal sitúa esta obra dentro del canon de los *Viajes Extraordinarios*, lo que obliga a revisar el supuesto optimismo que, según algunos autores, recorre toda la producción verniana hasta 1879, cuando su visión del mundo se hace mucho más oscura y pesimista. Aunque en el capítulo apenas se hacen referencias al presente, la lectura pormenorizada del argumento de *París en el siglo xx*, nos conduce directamente al hoy y al mañana, de ahí el enorme potencial educativo de su historia.

Mezclando diversos ingredientes —el argumento de las obras, sus personajes y los valores que encarnan, los conflictos que deben resolver para llevar a cabo su misión, las otras novelas de la serie con las que se conectan, los recursos literarios que Verne utiliza, no solo para garantizar la eficacia comunicativa, sino la fascinación literaria—, Vidal va analizando las constantes de la obra verniana, que bascula entre la denuncia —la inhumanidad tecnócrata del maquinismo industrial, la ferocidad del imperialismo colonialista, el armamentismo y sus justificaciones científicas, el totalitarismo genocida, entre otros aspectos de la civilización capitalista de finales del siglo xix— y la apuesta por el humanismo científico, la inmersión respetuosa en la naturaleza, el uso civilizador de los valores universales, y, sobre todo, la fraternidad y el amor como las fuerzas más poderosas, aquellas que garantizan el triunfo verdadero de cualquier empresa, por difícil que parezca.

¿Es posible educar en esa mirada verniana sobre el mundo, crítica y esperanzada a un tiempo? El autor de *Educación con Julio Verne* da una respuesta afirmativa, profunda y apasionada, que el autor de esta reseña, también miembro de esa “fraternidad del asombro”, construida a partir del impacto vital imperecedero que las historias de Verne dejaron en nuestra infancia, comparte plenamente. *Educación con Julio Verne* no solo refresca lo leído, sino que incita a descubrir y a volver a leer con ojos nuevos al escritor bretón: una propuesta por la que merece la pena viajar y aprender en el océano Verne.

Pedro SÁEZ ORTEGA

Profesor de Educación Secundaria (Geografía e Historia)

KING, SJ, Thomas M.: *La Misa de Teilhard. Una aproximación a "La Misa sobre el Mundo"*, Sal Terrae, Maliaño 2022, 231 pp. ISBN: 978-84-293-3068-7.



La *Misa sobre el Mundo* de Pierre Teilhard de Chardin es un texto clásico para conocer el pensamiento del geólogo y místico jesuita francés. Se ha escrito mucho sobre cómo se gestó este texto. La versión oficial es esta: en agosto de 1923, encontrándose el padre Teilhard de Chardin en las planicies de Mongolia, en el desierto de Ordos, en una de sus primeras excavaciones científicas en China acompañando al jesuita Émile Licent, no tenían pan ni vino para celebrar la Eucaristía.

Era el día 6 de agosto, fiesta de la Transfiguración del Señor, de la que era muy devoto Teilhard. En un arrebató místico, el jesuita Pierre Teilhard de Chardin, de 42 años, doctor en Ciencias Naturales, filósofo, místico y poeta, científico y pensador, redacta este precioso texto.

Sin embargo, el texto no es del todo improvisado. Teilhard había redactado una primera versión de *La Misa sobre el Mundo*, titulada *Le Prêtre*, en julio de 1918, en el bosque de Laigue (publicada en *Escritos del tiempo de la Guerra*, tomo XII de las Obras, 313 ss). Teilhard reflexionó en *La Misa sobre el Mundo* sobre la irradiación de la *Presencia eucarística* en el Universo. Ciertamente que no confundía esa Presencia, fruto de la transustanciación propiamente dicha, con la Presencia universal del Verbo. Su fe en el misterio de la Eucaristía no era solo ardiente: era tan precisa como firme.

Mas esa fe en el misterio eucarístico era justamente lo bastante fuerte y lo bastante realista como para permitirle descubrir las consecuencias o, como él decía, las prolongaciones y las extensiones de esa fe. En un tiempo en el que el individualismo enmascaraba aún de ordinario sobre este punto la enseñanza total de la tradición católica, escribía (era el mismo año en que redactó *La Misa sobre el Mundo*):

“Cuando Cristo desciende sacramentalmente a cada uno de sus fieles, no lo hace sólo para conversar con él (...), cuando dice, por mediación del sacerdote: Hoc est enim Corpus meum, estas palabras desbordan el trozo de pan sobre el que se pronuncian: hacen que nazca el Cuerpo místico entero. Más allá de la Hostia transustanciada, la operación sacerdotal se extiende al Cosmos mismo (...). La Materia entera experimenta lenta e irremediabilmente, la gran Consagración”.

Ya en 1918 escribe en “El Sacerdote” algo parecido.

Es la Consagración del Cosmos entero. Teilhard “se muestra aquí preocupado sobre todo por conferir a su Misa cotidiana una función cósmica y dimensiones planetarias (...). Por supuesto que todo esto, en su pensamiento, viene a incorporarse al sentido teológico más ortodoxo de la Sagrada Eucaristía” (Nicolás Corte, “La vie et l’âme de Teilhard de Chardin”, Fayard, París, 1957, 61).

El volumen que aquí presentamos, *La Misa de Teilhard. Aproximación a la Misa sobre el Mundo*, es un vibrante ensayo del jesuita Thomas M. King, que fue profesor de Georgetown, autor de otros trabajos sobre Teilhard. Este ensayo del padre King, escrito también con pasión, sitúa en un escenario adecuado el pensamiento de Teilhard sobre el sacerdocio (téngase en cuenta que el ensayo teilhardiano “El Sacerdote” se redacta en el frente de batalla en 1918). El sacerdocio y la Eucaristía atraviesan en gran parte la espiritualidad de Teilhard y se suele considerar a “La Misa sobre el Mundo” como una reelaboración de “El Sacerdote” redactada en condiciones extremas.

En esa época, como le ocurrirá más tarde con “La Misa”, se había visto forzado a ofrecer una Misa espiritual no teniendo nada más que ofrecer: “Ya que hoy no tengo, Señor, yo que soy vuestro Sacerdote, ni pan, ni vino, ni altar, voy a extender mis manos sobre la totalidad del Universo, y tomar su inmensidad como materia de mi sacrificio...”.

Pero en esta presentación es imprescindible decir algo sobre su autor, el padre jesuita Thomas Mulvihill King que había nacido el 9 de mayo de 1929 en Pittsburg (Pensilvania), y falleció de súbito infarto de corazón el 23 de junio de 2009 en Washington, DC., con 80 años de edad. Thomas M. King fue durante gran parte de su vida profesor de teología en la prestigiosa Universidad jesuita de Georgetown (Washington), la universidad católica más antigua de EE.UU. (fundada en 1789).

Después de completar un doctorado en Teología en la Universidad de Estrasburgo en 1968, King comenzó a enseñar en Georgetown. Como miembro de la *American Teilhard Association*, publicó varios libros sobre Pierre Teilhard de Chardin, entre ellos *Mysticism of Knowing de Teilhard* (1981), *Teilhard and the Unity of Knowledge* (1983), *Teilhard de Chardin* (1988), *The Letters of Teilhard de Chardin and Lucile Swan* (1993) y *Teilhard’s Mass* (2005) que aquí presentamos.

Sus otras obras incluyen entre otros títulos los siguientes: *Sartre and the Sacred* (1974), *Enchantments: Religion and the Power of the Word* (1989), *Merton: Mystic at the Center of America* (1992) and *Jung’s Four and Some Philosophers* (1999). También escribió la introducción para una nueva traducción de 2004 de Sion Cowell de *The Divine Milieu* de Teilhard.

En la *introducción* que redactó Thomas King para este volumen, escribe: Comentando el significado cósmico de la Misa, Teilhard habla de las “Extensiones de la Eucaristía”. Es decir, la Hostia de pan “se va envolviendo cada vez más íntimamente en otra Hostia infinitamente más grande, que no es nada menos que el Universo entero (...). Así, cuando pronunciamos la fórmula: “Hoc est Corpus meum”, “hoc” se está refiriendo “primario” al pan. Pero, “secundario”, en un

segundo tiempo de la naturaleza, la materia del sacramento es el Mundo mismo, en el que se expande, para perfeccionarlo, la presencia sobrehumana del Cristo universal. El Mundo es la Hostia definitiva y real en la que Cristo desciende poco a poco hasta la consumación de los tiempos”.

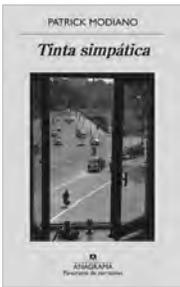
La traducción de este interesante ensayo interdisciplinar sobre *La Misa sobre el Mundo* ayuda a entender mejor el pensamiento teilhardiano y su espiritualidad.

Leandro SEQUEIROS, SJ

Otros libros

Narrativa

MODIANO, Patrick: *Tinta simpática*, Anagrama, Barcelona 2022, 128 pp. ISBN: 978-84-339-8116-5.



La última novela del Premio Nobel de Literatura 2014, el francés Patrick Modiano, recurre a un tema que está presente no ya solo en gran parte de su obra, sino que aparentemente ha sido casi una obsesión en su vida: la memoria y el olvido. No como conceptos colectivos como estamos acostumbrados últimamente a escuchar y leer, sino de un modo individual o, mejor dicho, personal, que no es exactamente lo mismo. Basten tres ejemplos para ilustrar este afán: el título de su novela anterior es *Recuerdos durmientes*; un libro dedicado a la obra de este autor, escrito por la profesora Anne-Yvonne Julien, lleva por título *Modiano o las intermitencias de la memoria*; el verso favorito de Modiano, cuyo autor es su compatriota el poeta René

Char, dice: “Vivir es obstinarse en consumir un recuerdo”.

Lo que aparentemente comienza como una novela detectivesca, casi de género negro, se va convirtiendo en una obra más alambicada, intrigante pero no al uso, donde el autor va desplegando su maestría literaria para hacernos pensar que no es tan importante lo que realmente sucede, sino lo que el protagonista, Jean Eyben, va relatando y cómo. Para descifrar un enigma como el de la novela (¿qué ocurrió con Noëlle Lefebvre?) es imprescindible buscar la relación entre el pasado y el presente, y ¿qué es eso sino el engranaje entre el recuerdo y el olvido?

Tanto Jean Eyben como el lector parecen avanzar a trompicones; en algunos momentos llegan a callejones sin salida, en otros aparecen hechos y realidades que, de algún modo, ya parecían estar allí y de las que se era plenamente consciente, como si hubieran estado escritas en la tinta invisible que da título a la novela, pero que solo debían conocerse (¿o recordarse?) en ese preciso momento.

Tal vez Modiano en esta novela no hace sino jugar, con los personajes y con los lectores, y este juego inquietante, que en la ficción de la novela marca al protagonista no solo en su ámbito profesional, sino que va descubriendo que hay una implicación más personal, podría ser el desencadenante de una serie de preguntas dirigidas al lector: ¿Cuáles son nuestros recuerdos? ¿Realmente nos acordamos de todo lo importante? ¿Y si hubiera momentos, situaciones, conocimientos, que olvidamos y que no fueran sólo significativos, sino que formarían parte de aquello a lo que dedicamos nuestra vida? ¿Y si el olvido tuviera un propósito que se escapa a nuestra voluntad y consciencia?

No son preguntas de respuesta fácil en absoluto, así como esta novela no proporciona certidumbres en ningún momento; sin embargo, sí nos empuja a concluir que, si el presente es la consecuencia de *muchos pasados* anteriores y si nuestra relación con el pasado es precisamente nuestra memoria y recuerdos, el papel que juega el olvido en quiénes somos aquí y ahora es determinante.—Luis Ignacio MARTÍN MONTÓN

Biografía

MARION, Jean-Luc y PAOLI, Paul-François: *A decir verdad. Una conversación*, Encuentro, Madrid 2022, 160 pp. ISBN: 978-84-1339-109-0.

El género de la entrevista permite una dinamicidad mayor que otros. En este caso, hace posible que nos acerquemos a la vida y a las ideas de Jean-Luc Marion de un modo interesante y vivo. A través de un sinfín de temas accedemos a detalles biográficos, pero sobre todo al modo de ver y entender la realidad que tiene el filósofo francés. Lo más interesante es que todo ello se nos da unido, enriqueciéndose unos aspectos con los otros.

Paoli pregunta a Marion por cuestiones biográficas, como su infancia, su iniciación filosófica o su vida en Estados Unidos; por los autores a los que ha dedicado mayor tiempo de estudio; por su relación con otros filósofos (tanto maestros como aprendices) y con personajes de diverso tipo (sobre todo eclesiales y académicos); por obras concretas y el contexto en el que las escribió y por su valoración de cuestiones contemporáneas concernientes a la Iglesia o a su país natal, Francia. Estos y otros temas desfilan por esta conversación que



tiene ritmo y lleva sin brusquedad de unos a otros. *A decir verdad* es, como su subtítulo indica, una conversación viva a la que el lector puede acceder como si la estuviera presenciando.

El género y el estilo del libro hacen que este pueda ser interesante para un público muy variado: quien ya conoce a Jean-Luc Marion tendrá acceso a detalles y opiniones del filósofo que le pueden resultar novedosos, mientras que quien no esté familiarizado con esta figura del pensamiento francés puede hacerse una idea bastante cabal de quién es y cuál ha sido su importancia en el mundo cultural, filosófico y también en el católico.

Lo que a mi juicio resulta más atrayente e interesante es la templanza y el equilibrio personal de Marion. No es una persona de extremismos ni de eslóganes fáciles, sino que cada cosa que dice parece reposada y sopesada, algo sumamente importante para la labor filosófica que ejerce y también para la vida creyente que desde el principio reconoce tener. Una figura que puede ser inspiradora para cualquier intelectual que busque la verdad y en concreto para intelectuales cristianos que intentan establecer un diálogo con la cultura contemporánea.—Marta MEDINA BALGUERÍAS

Filosofía

PAGÉS, Anna: *Queda una voz. Del silencio a la palabra*, Herder, Barcelona 2022, 168 pp. ISBN: 978-84-254-4766-2.



La autora da cita en este libro a representantes, más o menos conocidos por el gran público, de la literatura, la filosofía y el psicoanálisis. Así lo plantea ella misma, con una clara decisión de cuidar sus propias palabras, trabajar la narración y poner de relieve algunos densos conceptos para que el lector haga su propia composición sobre el tema. Más que definir y limar, busca en sus páginas dejar al lector ante la rugosidad y complejidad de las palabras que buscan una sabiduría viva. De este modo, en sus nueve capítulos, intervienen filósofos de toda época desde Sócrates, Freud y Lacan, Anne Carson y Perec, al tiempo que cada uno de ellos va convocando otras múltiples voces.

El tema del libro es la voz que se hace palabra, en el rastro del *logos* griego en toda su amplitud y variedad. ¿Qué dicen de él aquellos que, según parece, han querido vivir centrados en su compañía? ¿Qué significa que las personas tengamos voz, porque la tenemos? ¿En qué medida nuestra voz es nuestra, no de otros? ¿Por qué esta voz quiere ser, al mismo tiempo, ella misma y ser reflejo y encarnación de algo superior, o más íntimo, o más provocador? Todas estas preguntas van siendo abordadas

progresivamente en el libro, partiendo de experiencias personales comunes, como aprender a leer y descubrir —con un cierto eros, con un cierto enamoramiento— el maravilloso mundo de las palabras.

Este libro lo comprenderán bien amantes del diálogo y de la lectura, de la búsqueda de la cercanía en la conversación y de la hondura que da ser capaz de comprender lo que hombres y mujeres de todos los siglos han querido dejar tras de sí en sus letras, con sus intentos por vivir no solo bajo la materialidad de un presente que domine todo. Comenzamos por Sócrates y su *daimon*, se pasa al comentario de texto de Aristóteles en su famoso tratado “De anima” y cerrando ese capítulo con la apertura a la recuperación de lo simbólico en los finales de la modernidad.

Con Anne Carson pasamos a la escritura más específicamente y al hueco que la persona debe hacer en sí misma para acoger la conversación, por así decir, que mantiene la humanidad completa en todos los siglos. En Lacan, que en uno de sus seminarios publicados aborda específicamente “la voz”, y Cixous trabaja la alteridad presente en toda voz, hasta el punto de mostrar cómo nuestra voz no es solo nuestra, llega de otros y va hacia otros. Y en los últimos capítulos densos, más filosóficos si cabe, aparece un coro enorme de referencias se abren a una alteridad mayor, al mismo tiempo encarnada, con cuerpo, con rugosidad. Un libro que disfrutará, sin duda, todo amante de las palabras. Como he dicho al principio, se nota que Anne Pagés ha querido escribirlo no destruyendo la complejidad de su propia búsqueda diseccionando y dando muerte a la humanidad propia de la voz. El lector tendrá que escuchar y decir algo a medida que se adentra en él.—José Fernando JUAN SANTOS

Biblia

SICRE, José Luis: El evangelio de Lucas. *Una imagen distinta de Jesús (Estudios Bíblicos 80)*, Verbo Divino, Estella 2021, 549 pp. ISBN: 978-84-9073-733-0.

Con este tercer libro se culmina la serie de comentarios a los sinópticos realizada por José Luis Sicre y que están siendo publicados por Verbo Divino. Si bien el dedicado a Marcos estaba estructurado en función del uso litúrgico de ese evangelio, en esta ocasión sigue la práctica que ya había utilizado con aquel consagrado a Mateo, optando por recorrer el relato evangélico siguiendo su propio orden. Entre las virtudes del autor se encuentran dos que se hacen especialmente patentes en esta obra. Por una parte, nos encontramos ante un biblista que se maneja con soltura y seriedad intelectual tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo. Esta mirada al conjunto de la



Escritura imprime una perspectiva muy particular a sus comentarios evangélicos, también a este sobre Lucas.

Por otra parte, ese rigor académico no se contradice con su inquietud pastoral. Esta le impulsa a expresarse de modo sencillo y a pretender que cualquiera pueda comprender aquello que se expresa sin necesidad de manejar complejos términos teológicos. Esto queda aún más patente, por ejemplo, en la opción del autor por evitar tecnicismos y en el vocabulario final del libro, en el que explica de forma más amplia términos como demonios, hijo de David, fariseos, parábolas y otros muchos vocablos que, con frecuencia, se da por supuesto que el lector debe conocer cuando accede a un comentario.

El modo en que Sicre presenta el texto evangélico resulta novedoso y, a la vez, muy gráfico, pues indica visualmente al lector las fuentes empleadas por Lucas. Así, escribe en cursiva aquellas partes que comparte con Marcos, en redonda los pasajes compartidos por Mateo y atribuidos, por ello, a la fuente Q y, finalmente, pone en negrita y cursiva aquello que es propio de este evangelista. Así, de una simple mirada, es fácil reconocer los acentos teológicos y las variaciones características del evangelio que nos ocupa. Además, en cada sección incluye referencias bibliográficas actuales y de calidad para que, quien desee hacerlo, pueda profundizar por su cuenta.

Nos encontramos, en definitiva, ante un comentario de valor académico que, con un lenguaje asequible, facilita acercarse al texto de Lucas a cualquiera que pretenda ahondar en este evangelio. Con un estilo ágil y de agradable lectura, resulta una obra útil y muy recomendable para todo el mundo, se tenga más o menos formación teológica.—Ianire ANGULO ORDORIKA

Narrativa

BROOKES, Maggie: *La esposa del prisionero*, Planeta, Barcelona 2022, 410 pp. ISBN: 978-84-08-25629-8.



Durante la Segunda Guerra Mundial ocurrieron muchas atrocidades, pero también algunas historias insólitas y esperanzadoras que han llegado a nosotros gracias a los supervivientes. Ya son varias las novelas escritas para dar voz a quienes sobrevivieron y nos cuentan lo que tuvieron que afrontar.

La esposa del prisionero se suma a este género narrativo sobre supervivencia y amor en la Segunda Guerra Mundial y también está basada en hechos reales. La autora cuenta en una nota al final del libro que se inspiró en una historia real contada por un hombre que estuvo en los campos de prisioneros, pero que no recordaba todos los detalles. Brookes viajó a los lugares donde

sitúa la historia e investigó en las fuentes disponibles para recrear lo que pasó. Es, por lo tanto, ficción, pero basada en hechos reales, y no solo por la historia principal, sino por otros detalles que se cuentan sobre las condiciones de vida de los prisioneros.

La historia engancha y resulta a la par aterradora y esperanzadora. Trata sobre una joven mujer checa y un soldado británico que se enamoran cuando él realiza trabajos por orden de los nazis en la granja de la familia de ella. Sin ahondar en detalles para no desvelar el desarrollo de la novela, lo más impactante de la trama es que ella se hace pasar por un hombre para poder permanecer con él cuando son apresados y enviados a un campo de prisioneros.

Quizá lo más interesante y cautivador del libro son los detalles sobre la vida de los prisioneros: la falta de higiene, alimentación y cuidados básicos, pero también el compañerismo, la lucha por la supervivencia y la esperanza. Como la autora se ha documentado y cuenta las cosas tal y como fueron, la novela sirve para conocer más sobre los prisioneros de la guerra y para hacerse una idea de los horrores que llegaron a cometerse y de la valentía y generosidad de quienes no se dejaron arrollar por ellos.

Es bueno leer historias que te acercan a la crudeza de la vida, y más aún cuando, a pesar de ello, son historias que abren a la esperanza en que el horror no puede destruirlo todo.—Marta MEDINA BALGUERÍAS

Películas

A propósito de Soul

Soul no es una película de teología. Cierto. Pero su tema de fondo sí lo es. Las preguntas existenciales se transforman en teológicas cuando traspasan los umbrales del tiempo comprendido entre el nacimiento y la muerte. Y una parte esencial de la trama de este film de *Pixar*, dirigido por Pete Docter y estrenado el 25 de diciembre de 2020, acontece en la antesala de la vida, en ese fantástico ante tiempo donde las almas aun no nacieron a la vida



corpórea. Igual que en el *Peri Archón* de Orígenes, el teólogo alejandrino del siglo III.

Evitando destripar la historia, se puede adelantar, sin embargo, que el meollo de una película como *Soul* consiste en ayudarnos a entender que aquello que todos buscamos es algo que ya tenemos.

Pero somos animales de futuro persiguiendo espejismos. Ignorando el presente. Creyendo que la felicidad soñada solo se alcanzará cuando se realicen nuestros deseos. Como ya nos advirtió Blas Pascal, tendemos a sacrificar el valor del instante por la caza de una presa futura siempre huidiza. Incluso cuando acabamos poniendo el pie en la cumbre, el vacío permanece: “¿era esto lo que buscaba? ¿Y ahora qué?”.

Soul es un canto a la belleza de lo pequeño. Una exaltación de los sencillos placeres que nos conectan con el mero hecho de vivir. La chispa de la existencia no consiste en sacrificarlo todo, destrozando amistades, amores y familia, por una meta futura más o menos elevada, sino en descubrir que ya estamos en el podio antes de comenzar la carrera. Como el pez que buscaba el océano ignorando que ya nadaba en él —nos dice el film, apoyándose en Anthony de Mello y en las tradiciones orientales— así debemos vivir nosotros: conscientemente iluminados por la simple luz del ser, por la sola claridad de nuestro mero estar siendo aquí y ahora en cada ínfimo lapso de tiempo.

Un sabroso plato degustado, una semilla descendiendo en círculos helicoidales, el aire caliente del metro subiendo por el enrejado de la acera, cualquier cosa puede despertar en nosotros una experiencia de mística unitiva. Este es el dilema: ¿resbalamos superficialmente por la vida, desconectados de ella y ciegos por el estrés o ahondamos en su gozoso secreto, liberándonos de desasosegantes preocupaciones y vinculándonos a sus lúdicos impulsos? ¿Somos almas perdidas o encontramos el camino?

Soul germina como un síntoma del agotamiento de nuestra sociedad obsesionada por el dinero, el éxito y el poder. Esa sociedad del cansancio tan bien diagnosticada por Byung-Chul Han. Nos prometieron que, si nos esforzábamos con todo nuestro empeño en conseguir algo, el sueño se haría realidad. Y que en la consecución de ese sueño estaría la culminación de nuestra propia plenitud.

Pero la realidad es cruel desmintiendo este mito moderno: cumplir sueños está al alcance de muy pocos. Y uno puede pasar toda la vida luchando, para no acabar consiguiendo nada. Aún más: los que consiguen nadar en dinero, poder o éxito no dicen la verdad: viven felices en público, pero solo en la vida rutilante que vuelcan en las redes. De puertas para dentro siguen, como todos, cociendo habas, sólo que rodeados de lujos y de la última tecnología.

En el fondo, permanecen en el mismo desierto que nosotros, porque también a ellos se les escapa el oasis que creyeron alcanzar y habitar. Y desde allí, desde el desengaño cruel de la realidad, nos dice *Soul*: “no hay que seguir deseando, no hay que proponerse nuevas metas, nuevos éxitos, nuevas cumbres, sino mirar con otros ojos lo que nos circunda para descubrir el agua, las palmeras y los dátiles en el océano de arena que a todos nos envuelve”.

Curioso destino el del ser humano: para comprender el sentido de la vida tenemos que ir más allá de sus límites, pero sin poder traspasarlos completamente. Para dibujar su figura finita no le queda otra que ahondar en el infinito.

Esto es lo que hace *Soul*, pero con una fantástica peculiaridad: en lugar de pensar el más allá mirando hacia delante, allende la muerte, esta película de animación nos orienta en la dirección contraria, indagando en imaginativas ilusiones protológicas donde se constituye nuestro carácter previo a la existencia.

Desistan los creyentes de las tradiciones abrahámicas de encontrar aquí referencias a un imaginario trascendente de raíz bíblica. No hay Dios, ni nada similar, solo fluctuaciones cuánticas personificadas que dirigen e instruyen a las almas aún no natas como a niños en una guardería. El universo, con su implacable contabilidad y su orden perfecto, es aquí la última instancia de apelación y sentido.

Es cierto y ya lo he dicho: *Soul* no es una película de teología, pero dibuja un imaginario metafísico en el que se diviniza un cosmos al que nadie le puede hacer trampas.

Nacemos habiendo tenido un modo de existencia anterior no recordado y caminamos hacia un más allá luminoso, pero ignoto, en contacto con el cual las almas de los difuntos se chascan igual que los insectos en el fuego.

¿Final definitivo o paso a una nueva plenitud? Nada se adivina en el film al respecto, porque lo decisivo sigue estando aquí: en cada segundo de tiempo se nos regala la oportunidad de amar la vida y de vivirla al máximo. Los propósitos no deben engañarnos. No pueden darnos lo que prometen. Del desengaño de esa felicidad siempre postergada nace la auténtica sabiduría: el valor de lo que ya tenemos a nuestro alrededor aún sin saberlo.

En definitiva: una película, a pesar de todo, bien recomendable para disfrutar, imaginar y reflexionar sobre el sentido definitivo de nuestros días.

Pedro CASTELAO

Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

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)

REVISTAS COMILLAS

Próximos números



**PADRES
Y MAESTROS**

Próximo nº 392
Diciembre 2022

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



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

Próximo nº 156
Julio - diciembre 2022

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



**COMILLAS JOURNAL
OF INTERNATIONAL
RELATIONS**

Próximo nº 26
Enero - abril 2022

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



MIGRACIONES
Instituto Univ.
de Estudios sobre
Migraciones

Próximo nº 56
Diciembre 2022

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



PENSAMIENTO
Revista
de Investigación
e Información
Filosófica

Próximo nº 299
Sept. - diciembre 2022

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



**REVISTA
IBEROAMERICANA
DE BIOÉTICA**

Próximo nº 20
Sept.-diciembre 2022

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



SERVICIO DE PUBLICACIONES
revistas@comillas.edu
<https://revistas.comillas.edu>
Tel.: 917 343 950

Índice General del Tomo 286 (julio-diciembre 2022)

	<i>Págs.</i>
EDITORIALES	
<i>El nuevo horizonte de Razón y Fe</i>	251-252
<i>El papel de la Iglesia en el mundo</i>	253-255
<i>La pobreza en España, una excepcionalidad permanente</i>	9-15
<i>Liderazgo y poder</i>	135-141
<i>Los múltiples retos de nuestro tiempo</i>	5-8
<i>Los múltiples retos de nuestro tiempo II</i>	131-133
ENTREVISTAS	
<i>Conversación del papa Francisco con los directores de las revistas culturales europeas jesuitas</i>	17-26
<i>D. Bruno Latour</i>	143-152
<i>El lugar de la religión en la vida política. Entrevista a Jean-Marc Ferry y Paul Valadier</i>	257-267
ARTÍCULOS (política, economía, teología y religión, jesuítica...)	
<i>CUESTA GÓMEZ, Daniel. SJ: Entre la figuración y la abstracción. El arte cristiano contemporáneo</i>	53-64
<i>DAMOUR, Franck: Conducir, una experiencia espiritual</i>	185-196
<i>FRAGUAS, Rafael: La Iglesia, hoy, ante el desafío de la imagen</i>	331-340
<i>FRANGUELLI, Bruno, SJ: Pedro Casaldáliga: la profecía de un pastor profeta</i>	173-184
<i>GIMÉNEZ RODRÍGUEZ, Carlos: Cuidado de la vida vulnerable en el papa Francisco. Bioética y Pastoral de la Salud</i>	39-51

Índice General del Tomo 286

	Págs.
GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, SJ: <i>La muerte como entrega</i>	293-302
KELLY, Thomas M.: <i>Una espiritualidad del encuentro: Lecciones de la Escuela de los Pobres</i>	303-317
MEDINA BALGUERÍAS, Marta: <i>Apologética y teología a través de la belleza</i>	163-172
PACHKOV, Vladimir, SJ: <i>Gorbachov: Un retrato</i>	283-291
PALAZZI VON BÜREN, Félix: <i>Identidad e identidades juveniles: hablar de la esperanza en medio del colapso de la esperanza</i>	65-76
RAMOS CASTRO, David: <i>Pensar lo impensable: apunte antropológico sobre la guerra</i>	27-37
REGUEIRO RODRÍGUEZ, María Luisa: <i>Antonio de Nebrija (1444-1522), pasión por el conocimiento</i>	197-208
ROSADO CALDERÓN, Juan: <i>Apuntes para una cultura martirial</i>	77-87
SEQUEIROS, Leandro, SJ: <i>Pensamiento crítico frente a la cultura de la banalidad</i>	209-220
SEQUEIROS, Leandro, SJ: <i>Philip Clayton y sus reflexiones interdisciplinarias sobre la "persona"</i>	319-330
SOSA, Arturo, SJ: <i>El encuentro como dimensión de las culturas y el camino hacia la paz</i>	153-161
UDÍAS VALLINA, Agustín, SJ: <i>Consumo de energía y ecología</i>	89-99
VERDOY, Alfredo, SJ: <i>Razón y Fe (1901-2022). Testigo y memoria de España y del mundo</i>	269-281

LITERATURA Y POESÍA

SANZ BARAJAS, Jorge: <i>Relatos de Giovanna Rivero: cuerpo a tierra</i>	225-229
URÍBARRI, Fátima: <i>Abandono y resistencia</i>	105-108
URÍBARRI, Fátima: <i>Sombras en La Habana</i>	345-348

CINE

GARCÍA LOZANO, Francisco José: <i>Argentina, 1985, de Santiago Mitre</i>	341-344
GARCÍA LOZANO, Francisco José: <i>El hombre del norte, de Robert Eggers</i>	101-104
GARCÍA LOZANO, Francisco José: <i>Elvis, de Baz Luhrmann</i>	221-224

LIBROS

ARANA, Juan (dir.): <i>La cosmovisión de los grandes científicos del siglo XIX. Convicciones éticas, políticas, filosóficas o religiosas de los protagonistas del siglo de la ciencia</i> , por Leandro Sequeiros, SJ	353-355
AZNAR FERNÁNDEZ-MONTESINOS, Federico y GARCÍA MARTÍN, Andrés (coords.): <i>Estrategia. Una forma de pensar</i> , por Rafael Fraguas de Pablo	117-119
CERNUZIO, Salvatore: <i>Cae el velo del silencio. Abusos, violencia y frustraciones en la vida religiosa femenina</i> , por Ianire Angulo Ordorika	233-235
DAELEMANS, Bert: <i>La fuerza de lo débil. Paradoja y teología</i> , por Marta Medina Balguerías	235-237
ELZO, Javier: <i>La religión desde las Ciencias Humanas. Tras una lectura de Hans Joas, pensando en la sociedad actual</i> . por Leandro Sequeiros, SJ	349-351
KING, SJ, Thomas M.: <i>La Misa de Teilhard. Una aproximación a "La Misa sobre el Mundo"</i> , por Leandro Sequeiros, SJ	358-360
PORTILLO TREVIZO (coord.), Daniel: <i>Abusos y reparación. Sobre los comportamientos no sexuales en la Iglesia</i> , por Ianire Angulo Ordorika	115-117
ROSSETTI, Carlo Lorenzo: <i>Gracia sobre gracia. Belleza y coherencia del cristianismo</i> , por Fernando Chica Arellano.....	111-113
SÁEZ CEDENILLA, José: <i>Palabras en circunstancia (1959-2020)</i> , por María Luisa Regueiro Rodríguez	231-233
SOLER GIL, Francisco José: <i>El enigma del orden natural. Exploraciones en la frontera entre la Física y la Filosofía</i> , por Leandro Sequeiros, SJ	237-239
URÍBARRI, Gabino: <i>Jesucristo para jóvenes. Claves pastorales para un mundo líquido</i> , por Marta Medina Balguerías	113-115
RAVASI, Gianfranco: <i>El gran libro de la Creación. Biblia y ecología</i> , por Joan Carrera i Carrera, SJ.....	239-241
SYSSOEV, Pavel: <i>La paternidad espiritual y sus perversiones</i> , por Ianire Angulo Ordorika.....	351-353
VERDOY, Alfredo: <i>La diplomacia de la caridad y de la paz. Benedicto XV (1914-1922) frente a la "carnicería" de la Gran Guerra</i> , por Enrique Berzal de la Rosa	109-111

	Págs.
VIDAL FERNÁNDEZ, Fernando: <i>Educar con Julio Verne</i> , por Pedro Sáez Ortega	356-357
OTROS LIBROS	
AGGASSO, Domenico: <i>El Padre Amorth continúa. La biografía oficial</i> , por Luis María Salazar García	122-123
BOUTENEFF, Peter: <i>Cómo ser un buen pecador. El encuentro con uno mismo a través del arrepentimiento</i> , por José Fernando Juan Santos	245-246
BRAGUE, Remí: <i>Las anclas en el cielo. La infraestructura metafísica de la vida humana</i> , por José Fernando Juan Santos	125-126
BROOKES, Maggie: <i>La esposa del prisionero</i> , por Marta Medina Balguerías	364-365
ERRASTI, José – PÉREZ ÁLVAREZ, Marino: <i>Nadie nace en un cuerpo equivocado. Éxito y miseria de la identidad de género</i> , por Marta Medina Balguerías	120-121
LOZANO LOZANO, María José: <i>Vida de un caminante. Huellas del Evangelio en los arcanos del Tarot</i> , por Alfred Gómez Pedra	121-122
MARION, Jean-Luc y PAOLI, Paul-François: <i>A decir verdad. Una conversación</i> , por Marta Medina Balguerías	361-362
MERELO ROMOJARO, Paula: <i>Adultos vulnerados en la Iglesia</i> , por Ianire Angulo Ordorika	246-247
MODIANO, Patrick: <i>Tinta simpática</i> , por Luis Ignacio Martín Montón	360-361
PAGÉS, Anna: <i>Queda una voz. Del silencio a la palabra</i> , por José Fernando Juan Santos	362-363
RIORDAN, Patrick: <i>Recovering Common Goods</i> , por Jaime Tatay Nieto, SJ	244-245
SICRE, José Luis: <i>El evangelio de Lucas. Una imagen distinta de Jesús (Estudios Bíblicos 80)</i> , por Ianire Angulo Ordorika	363-364
SOTO VARELA, Carme: <i>Cuando Dios habla no solo en masculino. La teología feminista</i> , por Ianire Angulo Ordorika	123-124
STRAUB, Jacqueline: <i>Joven, católica y mujer. Por qué quiero ser sacerdote</i> , por Marta MEDINA BALGUERÍAS	242-243
TATAY, Jaime: <i>Símbolos de resurrección</i> , por Ianire Angulo Ordorika	243-244
URÍAS IBÁÑEZ, Santos: <i>Aunque las piedras callasen. Salmos para el camino</i> , por José Fernando Juan Santos	124-125

Índice General del Tomo 286

Págs.

Películas

<i>A propósito de Soul</i> , por Pedro Castelao	365-368
---	---------

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

www.revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe
@RazonFe

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



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



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