

**CUADERNOS DE
REFLEXIÓN TEOLÓGICA**

AÑO VII, Vol. 28

Primavera de 2026

ORGANO OFICIAL DE LA



**FACULTAD TEOLÓGICA
CRISTIANA REFORMADA**

Publicación trimestral del claustro de profesores de
la Facultad Teológica Cristiana Reformada.

Director:

Manuel Díaz Pineda

Consejo de Redacción:

José Uwe Hutter

José Luis Fortes Gutiérrez

Alfonso Roper Berzosa

Juan Manuel Quero

Francisco González de Posada

Título CUADERNOS DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA

FACULTAD TEOLÓGICA CRISTIANA REFORMADA, MADRID

Email: ftcr_es@yahoo.es

Impreso en España

ISSN 2659-9945

INDICE

EDITORIAL	7
ROCKEFELLER, LIBERACIÓN Y PROSPERIDAD	
Alfonso Roperó.....	13
EL HUMANISMO MÁS CERCA DE DIOS QUE MUCHOS RELIGIOSOS: ERASMO DE ROTTERDAM Y LA REFORMA DEL SIGLO XVI	
Juan Manuel Quero Moreno	27
EL SURGIMIENTO DE LA VÍA RADICAL: LOS ANABAUTISTAS DEL SIGLO XVI	
Manuel Díaz Pineda.....	
SOBRE DIOS. PENSAR CON SIMONE WEIL, DE BYUNG-CHUL HAN	
Juan G. Biedma	
LA MUERTE EN LA BIBLIA	
Antonio Carmona Heredia.....	
LA 'CARNE' (BASAR) COMO CATEGORÍA HERMENÉUTICA ANTE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL	
Luis Dimas Jolón.....	85
RESEÑA DE LIBROS	109

EDITORIAL

En el presente número que aparece de *Cuadernos de Reflexión Teológica*, publicamos **Rockefeller, liberación y prosperidad**, de Alfonso Roper Berzosa. El autor se pregunta sobre la vigencia de la teología de la liberación en la actualidad, o si está tan igualmente muerta como la mayoría de sus padres fundadores. Dada la situación presente que estamos viviendo, tanto a nivel político, social y religioso, me parece oportuno dedicar un poco de tiempo al reto que supuso la teología de la liberación y lo que queda de ella, si es que queda algo.

Continuación del estudio del profesor Juan Manuel Quero Moreno titulado **El humanismo más cerca de Dios que muchos religiosos: Erasmo de Rotterdam y la Reforma del siglo XVI**, donde señala que el humanismo, inicialmente hará hincapié en la importancia del ser humano, que ha de ser valorado. En la época del Renacimiento y de la Reforma Protestante, tendrá su importancia, ya que su predicamento enfatizaría la libertad, el progreso, la salida del oscurantismo y de toda la escolástica del Medievo, para alinear el libre albedrío para poder ser personas, y así poder también decidir sus propias creencias respecto a la realidad de Dios.

Manuel Díaz Pineda, presenta el trabajo **El surgimiento de la vía radical: Los Anabautistas del siglo XVI**. En el año 2025 se cumplió el 500 aniversario de los Anabautistas, y el autor aprovecha este evento para señalar que junto a las reformas magisteriales (Lutero, Zuinglio, Calvino, anglicanismo), surgieron distintas expresiones de lo que se ha venido a denominar "Reforma Radical", teniendo como propósito hacer que la Iglesia Cristiana volviera a sus "raíces".

De Juan G. Biedma, publicamos el estudio titulado **Sobre Dios. Pensar con Simone Weil, de Byung-Chul Han**. Donde Byung-Chul Han confiesa desde las primeras líneas que la filósofa francesa «se instaló en su alma» y que desde entonces

mantiene con ella una conversación íntima espiritual. No se trata para él de un simple objeto de estudio, sino de una presencia interior que despierta una zona de su propia alma que estaba como dormida.

De Antonio Carmona Heredia, publicamos el estudio **La muerte en la Biblia**, El concepto muerte o morir לָמוּת (lamut), este término aparece mil veces en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento el término θάνατος o apoqhskw significa «perder la vida». El término se refiere a «muerte» física, tanto de hombres como de animales.

Del profesor Luis Dimas Jolón presentamos el estudio de **La "carne" (Basar) como categoría hermenéutica ante la inteligencia artificial**. El objetivo de este artículo es doble: primero, demostrar desde los fundamentos científicos por qué el silicio es incapaz de sostener la complejidad dinámica necesaria para la vida y la consciencia tal como las conocemos; y segundo, articular teológicamente por qué la vulnerabilidad del carbono es intrínseca a la *Imago Dei*, haciendo de la carne (*basar*) el único lugar teológicamente válido para la encarnación del espíritu humano y la relación con lo divino.

ROCKEFELLER, LIBERACIÓN Y PROSPERIDAD

Alfonso Ropero*



Reflexionando sobre la obra del fallecido padre de la teología de la liberación Gustavo Gutiérrez (1928-2024) y la amplia repercusión que tuvo la memoria de su obra y de su significado en muchos medios de comunicación, tanto teológicos como culturales, me pregunto sobre la vigencia de dicha teología en la actualidad, o si está tan igualmente muerta como la mayoría de sus padres fundadores. Dada la tremenda relevancia que tuvo esta teología en su día y la situación presente que estamos viviendo, tanto

a nivel político, social y religioso, me parece oportuno dedicar un poco de tiempo al reto que supuso la teología de la liberación y lo que queda de ella, si es que queda algo. Vayamos por partes.

El informe Rockefeller

En la última décadas América Latina experimentó cambios asombrosos en el campo religioso. En menos de un siglo las iglesias y movimientos evangélicos pasaron de una ínfima minoría del 1 por ciento, a más del 50 en muchos países, hasta el punto de que algunos se preguntaron si América Latina se estaba volviendo protestante.[1] En países como Guatemala es raro cruzar una barriada sin la existencia de uno o varios lugares de culto evangélico-carismáticos. No importa lo recóndito que sea el lugar, lo periférico o lo extremo, allí están presentes los carismáticos y sus, a veces, rudimentarios centros de reunión.

*Alfonso Ropero Berzosa tiene un doctorado en Filosofía (Sant Alcuin University College, Oxford Term, Inglaterra), un Máster en Teología por el CEIBI y es graduado de Welwyn School of Evangelism, Herts (Inglaterra). Autor de varios libros y ensayos. Actualmente es Director de Publicaciones de Editorial Clie.



El presidente Gerald Ford recibe el *Informe Rockefeller* (1975)

Muchos comentaristas del panorama religioso señalan que la presencia creciente de lo que ellos llaman «sectas fundamentalistas» se debe a una estrategia deliberada de los poderosos vecinos del norte, empeñados como están en influir y controlar la deriva socio-política del hemisferio sur. La presencia de las iglesias evangélicas hasta la década de 1950, e incluso 1960, fue bastante discreta, con un ritmo de crecimiento más bien lento, aunque firme, de las iglesias tradicionales presbiterianas, metodistas, bautistas, pero a partir de 1970 debido a las nuevas iglesias pentecostales, Asambleas de Dios, Iglesia Cuadrangular, y la pléyade de nuevos grupos carismáticos y neocarismáticos se ha producido lo que se llama una explosión carismática, que ha llegado a convertirse en el elemento dominante en el panorama religioso y político de toda Latinoamérica.

Esos mismos comentaristas señalan al *Informe Rockefeller* (1969)[2] como la explicación de lo que ha venido ocurriendo en la escena religiosa latinoamericana a partir de esos años caracterizados por la *irrupción* carismática. El magnate y senador Nelson Rockefeller fue comisionado por el presidente

Richard Nixon para visitar los países vecinos del sur para recabar información sobre las relaciones entre Estados Unidos y las repúblicas latinoamericanas. El viaje fue bastante accidentado, en realidad un verdadero fracaso, con manifestaciones de estudiantes en todas capitales del hemisferio que protestaban contra la injerencia del imperialismo norteamericano. Las revueltas, que ocasionaron varios muertos, llevaron a los gobiernos de Chile y Venezuela a pedir a Rockefeller que aplazara su visita. En el informe Rockefeller se narra un hecho preocupante para el observador americano, a saber, el reconocimiento de que las fuerzas del cambio andan desatadas en América Latina y que Estados Unidos no puede controlarlas con los viejos métodos. Reconoce que mucha gente está constantemente saliendo de la pobreza y de la degradación, pero la brecha entre los privilegiados y los no privilegiados es cada vez más amplia y más difícil de soportar, lo cual es como un barril de pólvora social: «[Esas gentes] nunca más estarán conformes con aceptar como inevitables las estructuras del pasado. Quieren compartir los privilegios del progreso. Quieren un mundo mejor para sus hijos».[3]

El *Informe Rockefeller* recoge, y creo que sincera y honestamente, la idea de que la pobreza es un principio de frustraciones social y de inestabilidad política, por ello considera que el objetivo de los gobiernos americanos debe centrarse en la elevación del nivel de vida de los ciudadanos para así dejar atrás la miseria envilecedora: «Lo que tenemos que hacer es trabajar juntos, multiplicando nuestras relaciones con la gente de las naciones hemisféricas, ayudándonos unos a otros a desarrollar sociedades más eficaces que puedan mejorar la salud, la libertad y la seguridad de toda la gente, con el fin de que la calidad de la vida de cada persona en el hemisferio sea mejorada».[4]

Y continuación añade, no sabemos si como un deseo utópico, o un sincero compromiso político: «Debemos trabajar con nuestros hermanos americanos con el fin de que nadie sea explotado o degradado para enriquecer a otro y que todo hombre y mujer tenga completa oportunidad de utilizar al máximo sus dotes».[5]



Nelson Rockefeller con Richard y Pat Nixon

Este deseo aparentemente se basa en la conciencia de lazos históricos de ambos pueblos, del norte y del sur, los cuales —cada uno a su manera— lograron liberarse de la tutela y dominio europeos: «Todos los americanos comparten una herencia de respeto por la dignidad humana, la justicia y la libertad del individuo. Están unidos por los lazos de los antecesores revolucionarios quienes tuvieron éxito en declararse separados de las naciones de Europa».[6]

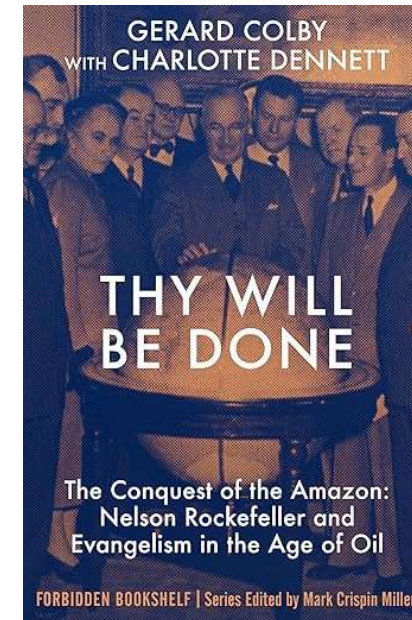
Rockefeller cree que ha llegado el momento de entablar lazos de colaboración a nivel gubernamental y empresarial para sacar a los países del sur de su postración económica y de la miseria de sus gentes. Pese a su aparente buena voluntad, al gobierno chileno de la época le molestó mucho saber que al señor Rockefeller le indignó saber que muchos criticaran la necesidad del sistema de empresa privada estadounidense aplicada a la sociedad latinoamericana. Esto no solo le preocupó, sino que le inspiró el más grande de los temores, no en vano Nelson Rockefeller representaba a una de las familias capitalistas más poderosas de la tierra, con una fortuna amasada mediante la explotación y la

miseria de países y continentes enteros: «Rockefeller reconoce que hay un viento de revolución, pero este no radica, a su juicio, en la penetración de los propios consorcios norteamericanos, en la diferencia de la balanza de pagos, ni tampoco en la responsabilidad de las oligarquías territoriales y señoriales que han hecho este continente tan vasto una tierra incapaz de alimentar a su población; ni menos en los clanes financieros internos conectados en maraña inextricable con los intereses extranjeros, sobre todo norteamericanos [...] Estados Unidos tiene que competir contra el paso de la historia y del progreso irrefrenable, que no siempre es justiciero, pues en manos del capitalismo no se traduce en bienestar, y que en muchas ocasiones significa más privación para los pueblos».[7]

En lo que respecta a nuestro tema, Rockefeller se interesó particularmente por la situación de la Iglesia católica latinoamericana, a la que encuentra vulnerable respecto a la penetración ideológica de ideas subversivas de tinte comunista. «Las comunicaciones modernas y el crecimiento de la instrucción han provocado entre la gente un fermento que ha tenido un impacto tremendo sobre la Iglesia, transformándola en una fuerza de cambio, cambio también revolucionario, si fuese necesario. La Iglesia, de hecho, puede encontrarse en una situación algo semejante a la de los jóvenes: llena de idealismo y precisamente por este motivo sujeta en algunos casos a la penetración subversiva, preparada para organizar una revolución, si fuese necesario, para acabar con la injusticia, pero sin una idea clara sobre la naturaleza última de la misma revolución o sobre el sistema de gobierno capaz de concretizar esta justicia que está buscando».[8]

El informe no menciona explícitamente el término «teología de la liberación», que surgiría en 1971 con la obra de Gustavo Gutiérrez, pero en él ya se identifica esta corriente de preocupación por los pobres como un problema de seguridad. Para Rockefeller, los sacerdotes comprometidos con los pobres no eran profetas de justicia, sino potenciales agitadores políticos. Su recomendación era clara: fortalecer a los sectores más

conservadores de la Iglesia, apoyar la expansión de denominaciones protestantes y contrarrestar la influencia de las comunidades de base. En otras palabras: neutralizar el cristianismo que caminaba con los oprimidos. Ese enfoque marcó décadas enteras de la política estadounidense hacia la región. La teología de la liberación fue tratada como un enemigo ideológico.[9]



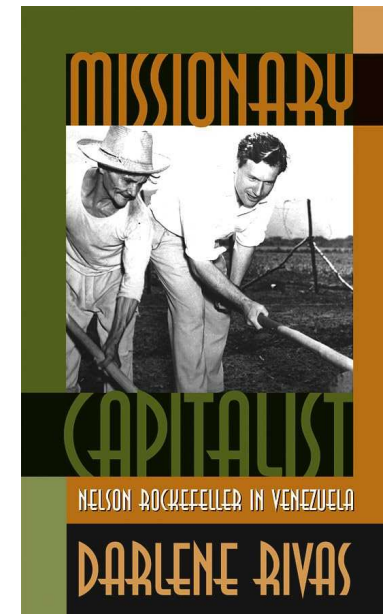
Una década después del informe Rockefeller, en mayo de 1980, se confeccionarían los documentos secretos de Santa Fe, los cuales se convertirían de facto en la base de la doctrina ético-religiosa de la administración Reagan para el continente latinoamericano. Este documento llevaba el sugerente título: «Una nueva política interamericana para la década de 1980». En él se plantea volver a la doctrina Monroe. Con relación al tema religioso piden «combatir por todos los medios a la Teología de la Liberación y controlar los medios de comunicación de masas para

contrarrestar la mala imagen de los EE.UU. en la región». De igual forma se afirma que los teólogos de la liberación usan esta teología como arma política contra la propiedad privada y el capitalismo productivo. Así las cosas y con Reagan en el gobierno, se crea en abril de 1981 el Instituto de Democracia y Religión para integrar a todas las iglesias evangélicas y financiar su predicación en el continente. Se apoya económicamente de igual forma a los arzobispos más conservadores como el caso de Miguel Obando y Bravo, arzobispo de Managua. [10]

Rockefeller, preocupado por la aparente deriva revolucionaria del catolicismo, expresa sus temores de que la Iglesia católica *ha dejado de ser un aliado de confianza* para los EE.UU., y la garantía de estabilidad social en el continente; por el contrario, la Iglesia católica se convierte en un peligro en lo social y en lo político. Según algunos comentaristas católicos y seculares, Rockefeller proponía frenar esa deriva cambiando el rumbo de la situación mediante el apoyo por parte del gobierno estadounidense a los grupos protestantes conservadores, es decir a los movimientos más fundamentalistas, para frenar la evolución socializante de la Iglesia católica. Puede que esto sea cierto, pero no se dice nada de ello en el mencionado informe de 1969, luego puede que sea un bulo o que recoja opiniones de otros medios que abundaban en ese sentido. Muchos dirigentes estadounidenses consideraban que sería prudente sustituir la fe católica latinoamericana por otra fe más congenial a los estadounidenses. Al parecer, en 1912 el presidente Franklin D. Roosevelt había dicho algo semejante: «Creo que será larga y difícil la absorción de estos países por EE. UU., mientras sean países católicos». [11]

Ángel Salvatierra, Secretario Ejecutivo de la Comisión Episcopal de magisterio de la Iglesia de Colombia, da por bueno que el *Informe Rockefeller* de 1969, propone el envío de sectas espiritualistas y ultraconservadoras, para contrarrestar el influjo liberador de la Iglesia católica tras el Concilio Vaticano II y la Conferencia General de Medellín: «Ya hemos adelantado que la actuación pastoral de los pentecostales tiene carácter popular. Podemos recordar algunos aspectos, además de los anotados en el

apartado anterior: celebración festiva de la fe; liberación de tensiones con oraciones y plegarias espontáneas y aun con gestos corporales (brazos en alto, brincos, contorsiones, llanto, risa, etc.); acercamiento a los sectores marginados; convocatoria personal, que hace sentirse importante a la gente que no tiene importancia social. Sus características corresponden a las prácticas religiosas populares, que se diferencian de las prácticas de la religión letrada, marcadas por la sobriedad, la uniformidad y los ritos estereotipados». [12]



Por su parte el teólogo dominico Juan Bosch Navarro, también considera que el imperialismo norteamericano penetra en Iberoamérica con esa intención socio-religiosa: «Ese telón de fondo permite entender ciertas dimensiones de la penetración del imperialismo norteamericano con el objetivo de mantenerla dentro de su área de influencia. Y para ello usó dos argumentos desestabilizadores: la destrucción de las economías nacionales

(habría que recordar el tema de la *deuda exterior* latinoamericana) y la destrucción de la memoria popular. En este segundo argumento cabe ubicar la implantación de cientos de sectas que desde perspectivas de salvación meramente individualistas tratan de borrar en el pueblo todo interés por la lucha social y solidaria».[13]

La CIA por medio

Al supuesto plan de Rockefeller de reemplazar el credo católico — debido a su praxis liberacionista— por el evangélico fundamentalista en América Latina, se añade la acusación de la estrategia del gobierno de Estados Unidos de utilizar la CIA para expandir su agenda política mediante misioneros evangélicos en los distintos países latinoamericanos. Este es un asunto polémico que parece bastante plausible, pero que conviene clarificar con datos. A raíz del famoso escándalo Watergate, que involucró al presidente Nixon, el Senado de los Estados Unidos nombró un comité de investigación presidido por el senador Frank Church (de ahí el nombre del mismo: *Committee Church*), con el fin de examinar las operaciones y actividades de la CIA, principalmente porque fue sorprendida espionando a ciudadanos estadounidenses. El informe del Comité Church publicado en 1975 reveló que ciertamente la CIA utilizó a líderes y grupos religiosos para socavar a la Iglesia católica en América Latina, pero no entró en detalles tan profundos como se podría esperar. Declaró que el número de pastores o misioneros estadounidenses utilizados por la CIA había sido pequeño. La CIA informó al Comité de un total de 14 acuerdos encubiertos que implicaron el uso operativo directo de 21 personas. En seis o siete casos, la CIA pagó salarios, bonificaciones o gastos al personal religioso, o ayudó a financiar proyectos dirigidos por ellos. La mayoría de los individuos fueron utilizados con fines de acciones encubiertas. Varios estuvieron involucrados en grandes proyectos de acción encubierta a mediados de los años sesenta, que estaban dirigidos a «competir» con el comunismo en el Tercer Mundo.

Sin embargo, un estudio de Eric Draitser mostró que el «pequeño número» de 21 agentes proporcionados por la CIA figuraban únicamente como de «uso operativo directo». Draitser sostiene que el informe pasó por alto a «muchos [operativos] que pueden haber interactuado con la agencia a través de representantes y otros terceros, así como aquellos que, a través de varias operaciones de fachada, pueden ni siquiera haber sabido que estaban trabajando para la agencia».[14] Explica que desde la publicación del informe en 1975, «el alcance y la amplitud de las acciones encubiertas de Estados Unidos han crecido dramáticamente, abarcando casi todas las esferas políticas, económicas, sociales, tecnológicas y culturales». Draitser concluye que el informe de 1975 «trata exclusivamente de la CIA. No incluye otras agencias de inteligencia y sus diversas ramificaciones, incluida la Agencia de Inteligencia de Defensa (DIA), el Departamento de Estado con su correspondiente Fondo Nacional para la Democracia (NED), la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) y muchas más». En su libro *Thy Will Be Done: The Conquest of the Amazon: Nelson Rockefeller and Evangelism in the Age of Oil*, los autores Gerard Colby y Charlotte Dennet explican que Rockefeller utilizó los misioneros evangélicos, en particular el Summer Institute of Linguistics, para realizar encuestas, transportar agentes de la CIA y ayudar indirectamente en el genocidio de tribus indígenas en la cuenca del Amazonas para servir a los intereses corporativos estadounidenses.[15]

Entre la Liberación y la Prosperidad

Con la teología de la liberación el pensamiento religioso latinoamericano entró con personalidad propia en el panorama de la teología mundial. Uniendo teoría y praxis, teólogos tanto católicos como protestantes, dieron a luz una cantidad enorme de literatura y proyectos eclesiales renovadores, en medio de una polémica igualmente universal. La teología de la liberación representó la toma de conciencia de la injustificable situación de subdesarrollo económico, injusticia y dependencia estructurales del continente, haciendo del pobre el interlocutor clave de la

teología liberacional, en consonancia con la enseñanza evangélica y la condición de postración de los pobres en todo el gran continente americano, con unos índices muy altos de hambre, desempleo, enfermedades y todo tipo de abusos e injusticias. Para los teólogos que desde la fe se topaban con esta lamentable realidad socio-económica, no había otro camino que el que ha pasado a ser conocido como la opción *preferencial* por los pobres, en cuyo dolor y miseria se volcaron los desvelos y acciones.**[16]** Aquí también interviene el momento histórico —el *signo de los tiempos*—, la necesidad de la hora —*kairós*—; al fin y al cabo, la teología no es una ciencia exacta, sino una ciencia histórica, que desde la luz de la revelación va respondiendo a los retos y desafíos de cada momento histórico. La teología de la liberación fue favorecida por el ambiente de optimismo prorrevolucionario, que se vivía en distintas partes del mundo, y por la formulación, en el campo de las ciencias sociales, de distintas versiones de la teoría de la dependencia que interpretaban el subdesarrollo latinoamericano no como un capitalismo atrasado, sino como efecto periférico y dependiente del capitalismo universal.

«La opción cristiana por el pobre —acto primero del cual la teología de la liberación es el acto segundo— es la respuesta a la palabra interpelante del pobre, escucha y mediada por una determinada comprensión de tal pobreza y opresión. Dicha comprensión mira al pobre no solo de forma individual, como relación tú-yo, sino también en forma colectiva y social, como pueblo y clase. Y aún más, lo comprende estructuralmente; es decir, comprende la pobreza como resultado de un sistema social injusto y opresor, cuyos mecanismos producen, a nivel internacional, “ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres”. De ahí que la praxis liberadora que a esa palabra responde y corresponde tiende no solo a aliviar la situación del pobre, sino a transformarla estructuralmente para construir una sociedad cualitativamente nueva».**[17]**

Las fuerzas conservadoras recurrieron rápidamente a la etiqueta *marxista* para desprestigiar y anular la contribución teológica, estricta y radicalmente cristiana, de los teólogos

liberacionistas, como si estuvieran haciendo política en lugar de teología. Las clases dominantes, católicas por tradición, acostumbradas a disfrutar privilegios indiscutidos a su clase, pusieron el grito en el cielo contra estas innovaciones consideradas como un ataque político a sus «derechos». El CELAM, —Consejo Episcopal Latinoamericano—, siguiendo las enseñanzas reformistas que venían de Roma, Vaticano II, dio un paso adelante en orden a desentenderse de los regímenes políticos que ostentaban el poder en América Latina, lo que condujo a los enemigos del cambio a acusar a la Iglesia de permitir la infiltración en su seno elementos marxistas-comunistas.**[18]** Resultado: sacerdotes y seglares comprometidos asesinados o desaparecidos. Es así como las armas de fuego derrotaron las propuestas liberadoras de la teología. «El asesinato de los intelectuales jesuitas cuando caía el Muro de Berlín fue un golpe final para derrotar a la herejía de la teología de la liberación, la culminación de una década de horror en El Salvador, que se inició con el asesinato, por las mismas manos, del arzobispo Óscar Romero, la «voz de los sin voz». Los vencedores en la guerra contra la Iglesia declararon su responsabilidad con orgullo. La Escuela de las Américas, famosa por su preparación de asesinos latinoamericanos, anunció como uno de sus “temas de debate” que la teología de la liberación iniciada en el Vaticano II fue derrotada con la ayuda del ejército de Estados Unidos».**[19]**

Se debe tener en cuenta que la cruenta persecución religiosa, tal vez la mayor de la Historia, se protagonizó en nombre de la *civilización cristiana occidental*. Tal vez por ello, Wojtyła a la par que perseguía liberacionistas, visitaba a sus verdugos; esto significa que «el aparato católico poco hizo, por lo general, para defender a sus hijos. No sólo no los defendió de los militares, sino que mientras eran asesinados por ellos, el Vaticano se dedicó a acusarlos de comunistas, y a buscar inexistentes herejías. Podemos considerar que la persecución eclesial animó a la político-militar».**[20]**

Tal como pedía Rockefeller, las autoridades estadounidenses comienzan a potenciar las iglesias evangélicas de línea pentecostal y carismática, que ya en su país habían demostrado su éxito entre la población más marginal y menos crítica socialmente. El movimiento fue todo un acierto, en pocos años las iglesias carismáticas no solo crecerán numéricamente, sino que también influirán, debido a ello, en la política de muchos gobiernos latinoamericanos, llegando a postular miembros de sus iglesias como candidatos y presidentes de la nación.

El éxito del carisma entre los pobres llevó a los teólogos liberacionistas a quedarse sin base popular, pese a los intentos de las Comunidades eclesiales de base. Los misioneros carismáticos se han metido en los barrios más pobres y conflictivos de las ciudades, pueblos y aldeas, viniendo muchos ellos de ese contexto pobre, es decir, no optaron por los pobres como un principio, sino como un hecho, ellos mismos son, o eran pobres.[21] A ello hay que sumar la nueva situación de la sociedad latinoamericana inmersa en una economía canalla relacionada con el narcotráfico, de modo que las clases bajas, ya marginadas de por sí, se ven crecientemente desplazadas hacia el sector marginal; por ejemplo, los jóvenes hacia la delincuencia organizada. En este contexto socio-económico se entiende el interés por temas como la guerra espiritual contra Satanás y sus «demonios territoriales», al mismo tiempo que el «evangelio de la prosperidad» pasa a convertirse en el centro del interés de los pobres que acuden a los cultos de sanidad, poder y prosperidad. ¿Qué otra cosa puede querer el pobre que salir de su miseria, de su estado de indefensión y vulnerabilidad frente a los «demonios» de la pobreza, la enfermedad, la violencia? A todas esas necesidades responden las iglesias carismáticas con su énfasis en los dones milagrosos y la voluntad de Dios de enriquecer a la persona fiel. Basta con la oración y la ofrenda puntual y generosa de diezmos. La promesa de salvación es para disfrutarla ya, aquí y ahora, en el tiempo presente; la cual consiste, básicamente, en el éxito económico.

La doctrina de la «prosperidad» no es ni buena ni mala teología es simplemente una excusa, o un recurso propagandístico para atraer a los que más sufren la injusticias del sistema social y político. Ciertamente, desde un punto de vista bíblico y teológico, una grave distorsión de la doctrina cristiana, pero eso que importa, lo único a tener en cuenta es que funciona, atrae al público, las iglesias se llenan. La teología de la prosperidad es el equivalente religioso al pensamiento neoliberal en lo económico. Cree, esfuérzate, y tendrás éxito. Dios recompensa con bienes a quienes le son fiel, como antaño hizo con Abraham, «riquísimo en ganado, en plata y oro» (Génesis 13:2). Ya está explicado, no hace falta más teología. Los pobres son pobres porque no se someten al plan de Dios, por tanto, no son dignos de compasión, ni de auxilio. Su situación de pobreza manifiesta que son unos infieles, flojos en lo laboral, parásitos en lo social, ajenos a Dios y al trabajo duro. La prosperidad viene como resultado de la obediencia los mandatos de Dios, principalmente el de dar y ofrendar, el Diezmo es la verdad suprema, y una inversión para adquirir riqueza. «La doctrina de la prosperidad pone en términos equivalentes el sacrificio del derramamiento de la sangre de Cristo con el sacrificio del dinero al donar; y a partir de allí, como en un negocio crediticio, se deriva una obligación de Dios y, finalmente, se establece el dinero como modalidad de salvación. De este modo se legitima el capitalismo neoliberal, se culpa a las víctimas del sistema no haberse esforzado lo suficiente y se escenifica el consumo como la Tierra Prometida».[22]

Los pobres siempre se han movido en un campo problemático, entre la esperanza y la desesperación. A lo largo de la historia se han visto atrapados entre despiadados cruces de fuego. La teología de la liberación se propuso la concienciación del pobre como ser oprimido al que hay que movilizar, lo cual supone riesgos y peligros, sobre todo para los pobres. Estos saben por experiencia histórica y personal que cualquier atisbo de disensión o rebelión es rápida e inmisericordemente castigada. La falta de respuesta del pobre es interpretada desde fuera como una señal resignación, cuando se trata de una medida de protección.

La dificultad básica para los teólogos de la liberación, como apuntó David Stoll, es que un mensaje elaborado alrededor de la «liberación» contradice la manera cómo los pobres generalmente prefieren manejar las situaciones opresivas, que son siempre situaciones de violencia: una sutil combinación de deferencia y evasión. «Estimular a los pobres a insistir en sus derechos significaba quitar el manto que generalmente protege a las actividades religiosas de la represión. Significaba abandonar la función tradicional de la religión como un santuario de la opresión. Una vez que los terratenientes y el estado empezaban a tomar represalias, la teología de la liberación demandaba un compromiso de vida y muerte de la gente. El cristianismo siempre se ha referido a la necesidad de sacrificio, por supuesto. Pero es un paso muy serio exponer a toda una población a los castigos de un moderno estado contrainsurgente. Cuando las situaciones se polarizaban hacia la violencia, los extraños que promovían la teología de la liberación tendían a ser obligados a salir, dejando atrás a sus aliados locales para que vuelvan a aprender una antigua lección sobre la capacidad del estado para reprimir a los opositores».[23]

Por el contrario, los predicadores evangélicos conservadores apelaban a la tradicional resignación de los pobres en una forma que la teología de la liberación no podía. A pesar de que la teología de la liberación reconocía las aspiraciones a una vida mejor, el mensaje evangélico de liberación espiritual interior era mucho más compatible con la postura acostumbrada de los pobres y su aceptación fatalista de las restricciones en su continua negociación por la supervivencia. Bajo tales circunstancias, era fácil para la teología de la liberación quedar fuera de contacto con la gente a quien pretendía representar. El mensaje evangélico de conversión a Cristo y hacerse miembro de una iglesia parecía más fácil que cambiar el orden social, al tiempo que proporcionada una oportunidad de mejora social, tanto en lo personal como en lo familiar. Algo tan aparentemente apolítico y revolucionario como dejar el hábito de consumir bebidas alcohólicas puede significar todo un mundo.[24] Mediante la fe y la asistencia a los cultos los pobres y marginados recuperaban su dignidad personal

y comenzaban a sentirse importantes a los ojos de Dios y del mundo. En la iglesia se sienten seguros y protegidos por Dios frente a los múltiples peligros de la vida. Por primera vez comienzan a experimentar un verdadero cambio personal y social en sus vidas y en su entorno, al tiempo que amplía su red de relaciones públicas.

Los católicos conservadores acusaron a la teología de la liberación de vaciar los templos. Y como en Latinoamérica la gente tiene una fuerte religiosidad, dice el sacerdote católico Alberto Royo Mejía, el vaciar unas iglesias supone el llenar otras, que es lo que ha pasado con las sectas protestantes, sobre todo las evangélicas.[25] El mismo Joseph Ratzinger, futuro papa y cardenal entonces, afirma: «Esta teología no ha conseguido ganarse al estrato social que más le interesaba, es decir, a los pobres. Justo los más pobres huyeron de esa teología, porque no se sintieron atraídos por unas promesas intelectuales que nada les dan, mientras que, por el contrario, sentían falta de calor y de consuelo propios de la religión. Por eso se refugian tanto en las sectas. Lógicamente, los simpatizantes de la teología de la liberación lo niegan. Pero hay gran parte de verdad en ello. Para los más pobres, precisamente, aquel panorama de un mundo mejor, que les prometían, quedaba demasiado lejos, así que se interesaron más por una religión presente capaz de introducirse en sus vidas. Y en aquel ámbito se dio una gran concurrencia de sectas ofreciendo aquellos elementos que no encontraban en una comunidad religiosa que se había politizado».[26]

La conversión a Cristo, los dones del espíritu, la comunión eclesial, los valores y principios evangélicos son esenciales para la vida del individuo y de la sociedad y, precisamente por ello, hay que cuidarse mucho de que no sean aguados, «desalados» (sin sal), porque si bien el mensaje cristiano se puede politizar hacia la izquierda, también se puede politizar hacia la derecha, que es lo que ha ocurrido en la inmensa mayoría de los grupos carismáticos y neocarismáticos, donde la sola mención de la justicia social, intrínseca al cristianismo, genera rechazo, y el concepto de derechos humanos siembra dudas y desconfianza. Es

realmente difícil encontrar a una sola persona en estos medios eclesiales que no reaccione negativamente ante la propuesta o mención cualquier idea social asociada a la izquierda política. Hay por ahí muchas fuerzas interesadas en mantener esa actitud al tiempo que defienden y promueven principios neoliberales abiertamente ajenos a la doctrina de Cristo.

La Teología de la Liberación no fue una moda más en la pasarela teológica, fue la recuperación de un modo de pensar presente desde los tiempos evangélicos, que no ha dejado de hacerse notas a lo largo de historia. La teología de la liberación no fue sino una vuelta a los orígenes, a las raíces sociales del mensaje de Cristo. Fue un mirar cara a cara a la injusticia secular e institucionalizada que somete a miles y millones de personas a inhumana pobreza. Fue un momento privilegiado y casi lo más grande que ocurrió en el siglo XX en el panorama teológico. «El hecho brutal de la esclavitud y pobreza de las mayorías latinoamericanas empujaron decisivamente a reflexionarlas a la luz del Dios de Jesucristo y replantear nuestra misión. Cómo anunciar y vivir la Buena Nueva del Reino implicó el adquirir una nueva conciencia del ser y quehacer de la Iglesia [...] Comprobamos como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos expresada, por ejemplo, en mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, salarios de hambre, desempleo y subempleo, desnutrición, inestabilidad laboral, migraciones masivas, forzadas y desamparadas, etc. Al analizar más a fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria».[27]

Por cuanto la teología de la liberación es la recuperación de un aspecto central del Evangelio, la salvación que llega a los pobres, como en otro tiempo fue la *justificación por fe*, la teología de la liberación no solamente todavía respira, sino que vive y goza de buena salud, al decir del pastor luterano Walter Altmann.[28] Late en ella mismo sentir que hubo en Cristo Jesús al mirar las multitudes y dar inicio a su ministerio: «El Espíritu del Señor está

sobre mí, por cuanto me ha unguido para anunciar buenas noticias a los pobres. Me ha enviado a proclamar libertad a los cautivos y dar vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos» (Lc 4:18). Frente a aquellos que han convertido el evangelio en una especie de curanderismo cristiano y de charlatanería religiosa hay que reivindicar la acción del Espíritu en la misión que hace presente a Cristo en nuestro mundo. No es fácil, vivimos en tiempos peligrosos, pero hoy como siempre mayor es el que está en nosotros, que el que está en el mundo (1 Jn 4:4).

NOTAS

[1] David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. University of California Press, Oakland 1991, trad. cast. *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*. Abya Yala, Quito 1993.

[2] *The Rockefeller Report on the Americas*. 30 agosto 1969.

[3] *Informe Rockefeller*, I, c.

[4] *Informe Rockefeller*, I, c.

[5] *Informe Rockefeller*, IV, a.

[6] *Informe Rockefeller*, IV, a.

[7] *Examen del Informe Rockefeller sobre la América Latina*, Santiago 10 dic. 1969, Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.

[8] *El informe Rockefeller*, I, c.

[9] Roberto Monclús, *El Informe Rockefeller y la sospecha permanente sobre la Teología de la Liberación*, <https://lacronica.do/el-informe-rockefeller-y-la-sospecha-permanente-sobre-la-teologia-de-la-liberacion/>

[10] Juan Pablo Somiedo, «La influencia de la geopolítica estadounidense en la Teología de la Liberación latinoamericana en el periodo 1960-1990», *Geopolítica(s)* 5/1 (2014), núm. 1, 79-98.

[11] Citado por Carolina Escobar Sarti, *Religión y política*, https://www.prensalibre.com/opinion/religion-y-politica/#google_vignette

[12] Ángel Salvatierra, «Las sectas, desafío a la nueva evangelización», *Medellín. Teología y Pastoral para América Latina*, 18, 70-A, Agosto 1992.

[13] Juan Bosch, *Transfondo político de las sectas en América*, <https://solidaridad.net/transfondo-politico-de-las-sectas-en-america3606/>

[14] Eric Draitser, “Does God work for the CIA?” *RT*, 15 Enero 2014. www.panorama.am/en/news/2014/01/17/draitser/370770

[15] Gerard Colby y Charlotte Dennet, *Thy Will Be Done: The Conquest of the Amazon: Nelson Rockefeller and Evangelism in the Age of Oil* (1995).

[16] El papa Juan XXIII fue el primero en 1962 de referirse a «la opción por los pobres» como imperativo categórico de la Iglesia en el mundo.

[17] Juan Carlos Scannone, “La Teología de la Liberación. Caracterización, corrientes, etapas”, *Medellín. Teología y Pastoral para América Latina*, 9/34 (1983), pp. 259-288.

[18] «El argumento era: todos los que hablan de la transformación de la sociedad son marxistas y por eso son enemigos del Estado y hay que perseguirlos. Y la Teología de la Liberación apareció —en la lectura de ellos— como un Caballo de Troya por el que el marxismo iba a penetrar en América Latina. Marx nunca fue padre ni padrino de la Teología de la Liberación. Pero en el contexto de la Guerra Fría se permitía esa lectura, de ahí la vigilancia y persecución de esta teología». Leonard Boff, <https://www.elpais.com.uy/cultural/marx-nunca-fue-padre-de-la-teologia-de-la-liberacion>

[19] Noam Chomsky, *¿Quién domina el mundo?*, p. 20

[20] Ignacio Dueñas García Polavieja, “Los inicios de la teología de la liberación en su contexto latinoamericano”, *Naveg@mérica. Revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas*. 2015, n. 15.

[21] «Las parroquias católicas suelen estar en los centros urbanos y en los barrios de clase media. En Brasil o Colombia en las favelas y los barrios emergentes no hay centro y los únicos lugares de sociabilidad son los templos evangélicos. En Argentina, solo en la provincia de Buenos Aires hay 4.500 congregaciones evangélicas. En La Plata y sus alrededores hay 140 templos, 30 comedores, tres colegios y dos granjas de rehabilitación y hasta una cárcel para religiosos», Luis Esteban G. Manrique, *La teología de la prosperidad: el triunfo latino de Lutero*, 15 Noviembre 2018, <https://www.politicaexterior.com/la-teologia-la-prosperidad-triunfo-latino-lutero/>

[22] Heinrich Wilhelm Schäfer, *Las «sectas» protestantes y el espíritu del (anti-) imperialismo*. *Center for InterAmerican Studies*, Bielefeld, Kipu-Verlag 2020.

[23] David Stoll, *¿América Latina se vuelve protestante?*, pp. 373-374. Abya Yala, Quito 1993.

[24] «La lógica de la teología de la prosperidad es cautivante para su público: una buena vida material no es una dádiva del Estado sino la bendición divina al esfuerzo personal. Es decir, Dios da, pero para recibir sus favores es necesario formar parte de la iglesia correcta, pagar y rezar. Y el método funciona: cuando los pastores dicen “deja de beber *cachaça* y encontrarás trabajo”, la gente termina trabajando más y mejor, con lo que aprecia un impacto positivo de la fe en su vida y tiene más dinero para donar a la iglesia. Un círculo virtuoso. Y un negocio perfecto». Luis Esteban G. Manrique, *La teología de la prosperidad: el triunfo latino de Lutero*, <https://www.politicaexterior.com/la-teologia-la-prosperidad-triunfo-latino-lutero/>

[25] Alberto Royo Mejía, *Los efectos de la Teología de la Liberación en Latinoamérica*, <https://www.infocatolica.com/?t=opinion&cod=7740>

[26] Joseph Ratzinger, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio*, p. 72. Palabra, Madrid 1997.

[27] Roberto Oliveros Maqueo, «Historia Breve de la Teología de la Liberación (1962-1990)», en *Mysterium Liberationis*, vol. I, pp. 17-50. UCA, San Salvador 1991.

[28] W. Altmann, *La teología de la liberación está viva y goza de buena salud*, <https://www.oikoumene.org/es/news/la-teologia-de-la-liberacion-esta-viva-y-goza-de-buena-salud>

EL HUMANISMO MÁS CERCA DE DIOS QUE MUCHOS RELIGIOSOS: ERASMO DE ROTTERDAM Y LA REFORMA DEL SIGLO XVI

Juan Manuel Quero Moreno[†]



El humanismo puede tener significados diversos, según sus contextos históricos e ideológicos; pero, apunta al hombre como ser racional que debe de rechazar todo aquello que no se puede aceptar de forma intelectual, especialmente los dogmas, las supersticiones, y todo aquello que se intenta imponer de forma autoritaria.

Ahora bien, también hay quienes pueden identificarse como parte de esa racionalización, rechazando cualquier postulado teísta, significándose, así como un movimiento ateo. Pero, en realidad, el humanismo, inicialmente hará hincapié en la importancia del ser humano, que ha de ser valorado. En la época del Renacimiento y de la Reforma Protestante, tendrá su importancia, ya que su predicamento enfatizaría la libertad, el progreso, la salida del oscurantismo y de toda la escolástica del Medievo, para alinear el libre albedrío para poder ser personas, y así poder también decidir sus propias creencias respecto a la realidad de Dios.

[†]Juan Manuel Quero Moreno es Doctor por la Universidad Complutense de Madrid (Área de Historia y Antropología del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones). Licenciado en «Geografía e Historia» por la UNED. Especialidad en «Historia de España». Diplomado en Teología por el Seminario Teológico UEBE: Alcobendas, Madrid. Es profesor en el departamento de Teología Práctica y en el de Historia, en la Facultad de Teología Protestante UEBE. Es profesor en el Centro Superior de Enseñanza Evangélica (FEREDE). Profesor invitado en la Facultad Teológica Cristiana Reformada.



Monumento a Erasmo de Rotterdam, en Róterdam

Muchas veces, de forma bastante gratuita se habla en contra de los humanistas, sin percatarse que la Reforma Protestante, e incluso el protestantismo español del siglo XVI y siguientes fueron favorecidos e impulsados por estas vías intelectuales. Lo cierto es que es preferible que se enfatice la intelectualidad, y no la ignorancia; la luz, y no la oscuridad. Durante muchos años, no solamente en la Iglesia Católica Romana se ha monopolizado una interpretación y una línea de acción para la fe. La expresión de «doctores tiene la iglesia», para dejar en manos de unos pocos, lo que realmente tendría que ser la responsabilidad de decidir su creencia, y su acercamiento a Dios, es algo que se ha promulgado por aquellos que han querido estar en un lugar de preeminencia,

a costa de mantener en la ignorancia a sus seguidores. En la oscuridad se crea dependencia; pero Dios nos llamó a luz, a un culto racional, donde la fe se plasma en convicciones y certezas, que un Dios que es real, da de forma clara, aunque la fe entre en juego.

El humanismo propició el desarrollo de más universidades, y las universidades comenzarían a extender el humanismo. El Hombre Vitruviano de Leonardo Da Vinci, sería una ilustración de ese humanismo que se iría desarrollando. –Sobre este tema he de señalar algunos apuntes que pueden leerse en mi libro «Teologismos: una perspectiva diferente».[1] La Reforma Protestante, tomaría ese «hombre» entendiéndolo también como un ser espiritual, que tenía que conocer la Palabra de Dios, en esos parámetros de libertad, pero dando a conocer, que es en Dios que el hombre es realmente libre, salvo, para tener una vida plena, y en definitivamente ser hombre [hombre y mujer], ser humano, según los principios creadores de Dios.

El Renacimiento sin humanismo no tendría mucho sentido, y lo mismo podríamos hablar de la Reforma Protestante sin Renacimiento. En esta efervescencia, en la que se buscaba salir de las aguas estancadas y malolientes, surgiría un hombre, que sería, filólogo, filósofo y teólogo, me refiero a Erasmo de Rotterdam, que daría nombre al erasmismo, y que sin ser protestante, sería un instrumento significativo para el avance de los principios reformadores. Hay que recordar que le «Textus Receptus», [«Texto Recibido»] que es un conjunto de manuscritos traducidos por Erasmo de Rotterdam, serían los documentos básicos para preparar el Nuevo Testamento de la Biblia protestante de Reina-Valera.

El erasmismo sería una corriente humanista, que defendería una espiritualidad más interior. Creía que la iglesia no debía dirigir el poder temporal, sino el espiritual. Así mismo el erasmismo dirigido hacia un mayor pacifismo, sería contrario a cualquier tipo de guerra de religiones. El erasmismo permeó en toda Europa, pero especialmente en España, donde sus libros fueron

traducidos al castellano, y despertaron un clima más proclive al protestantismo, así como supondría un obstáculo para la tiranía, sobre todo religiosa. Tuvo su apoyo en el emperador Carlos I de España y V de Alemania, evitando que sus ideas se declararan herejía; aunque, con la entrada en juego de Felipe II, y la ambivalencia de Carlos V, –según sus intereses– cambiara todo a la inversa. No obstante, en 1516 circularían ya los escritos de Erasmo en España.

Manuel de León, citando al especialista en Historia de la Reforma, José C. Nieto dice: «Nieto se pregunta si los protestantes españoles eran erasmistas o luteranos o si no eran nada de eso y eran algo más. Pero Nieto además sigue preguntándose un sinfín de cosas en relación con los alumbrados puesto que estos tenían inspiración y doctrina luterana. Los mismos erasmistas unas veces usan a Erasmo como máscara de manera que algunos resultaron no serlo y otros se inclinarían hacia la Reforma sin disimulos.»[2] Efectivamente, el erasmismo cundiría especialmente entre los alumbrados o iluminados.

«Alumbrados» era un movimiento que ya se deja conocer en España en el año 1511. Una versión del Iluminismo que existía en Europa, y que promulgaban ideas relacionadas con una mayor espiritualidad, más interior, donde era necesario leer la Biblia, y alejarse de las jerarquías religiosas. Se entendía que individualmente, uno era inspirado por Dios sin la obligación de mediaciones clericales. Por estas ideas, aunque no era un movimiento protestante, se les relacionaba con los mismos husitas; aunque también, algunos místicos católicos serían relacionados con ellos.

El profesor gallego, J. C. Nieto, citado anteriormente, nos recuerda también, la importancia de Juan de Valdés en el contexto histórico de los orígenes de la Reforma en España, sin olvidar a su hermano Alfonso de Valdés. Ambos simpatizarían bastante con Lutero, y fueron influyentes en una sociedad, como la española, que necesita abrir vías y puertas al Evangelio no condicionado por los límites de una censura, o de la misma

Inquisición.[3] El español, conquense, Juan de Valdés, se identificará con el humanismo, el erasmismo; e incluso muchos de sus principios se identificarían con el protestantismo. Aunque tuviera que huir a Nápoles perseguido por la Inquisición.

La Palabra de Dios, La Biblia, discurre a través de diferentes culturas, utilizando conceptos, e incluso ritos, que en muchos casos no eran propios u originales; pero, Dios los usa para introducirse en las sociedades, revolucionarlas y transformarlas. Dios utilizaría, incluso, a personajes ajenos al pueblo de Dios, y a su voluntad inicial, para favorecer sus propósitos, y lo que no era, verlo como si fuera, con el propósito de revelarse y ser de bendición. El humanismo realzaría al ser humano, su importancia de ser libre, y despertarlo así para la reflexión de su propia situación. Mientras que muchos grupos religiosos pretenden seguir teniendo a sus súbditos dormidos en supersticiones e ignorancia, en las mismas «sombras de la caverna» como diría Platón en su «Mito de la Caverna», la Reforma Protestante prefirió ser obediente a la Palabra de Dios. Ofreció la posibilidad dar un culto racional, donde el ser humano, despertando a la razón, pudiera acercarse a la Biblia, y en su libre albedrío, pudiera decidir poner su fe en ese Dios que no es monopolio de nadie.

NOTAS

[1] Juan Manuel Quero Moreno. «Teologismos: una perspectiva diferente». [Málaga]: impreso en Publidisa, abril, 2015, p. 80.

[2] Manuel de León de la Vega. «Los protestantes y la espiritualidad evangélica en la España del siglo XVI». Tomo I. Publica Manuel de León. [ISBN 978-84-615-2064-0]. Publicado el 1 de agosto de 2008, p. 119.

[3] José C. Nieto. «Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia. Madrid: Ediciones F.C.E. España, S.A., 1979, p. 181 ss.

500 ANIVERSARIO DEL SURGIMIENTO DE LOS ANABAUTISTAS DEL SIGLO XVI: LA VÍA RADICAL

Manuel Díaz Pineda*



Observaciones generales

La Reforma del siglo XVI fue de tal magnitud y se extendió por tantos países europeos que no podía ser la obra de un solo hombre o de un grupo de hombres. Los movimientos reformistas fueron tan espontáneos e independientes unos de otros, por lo que era imposible conseguir entre ellos unanimidad de doctrinas y de organización. Los adeptos que se congregaban con los distintos líderes reformistas aceptaban las ideas de éstos, siguiendo sus orientaciones. De ahí que un grupo hiciera mucho énfasis sobre unos puntos doctrinales y otros grupos sobre otros puntos.

Fueron muchas las tentativas reformistas antes de los días de Lutero. El hecho es que al primer grito o protesta de Lutero o Zuinglio contra los abusos de Roma, de repente aparecieron creyentes sinceros y entusiastas que se colocaron al lado de estos

dos grandes reformadores, esperando que éstos realizasen una completa restauración del cristianismo primitivo.

Después, convencidos de que estos movimientos políticos y eclesiásticos eran incapaces de hacer una obra completa, unos quedaron satisfechos con una reforma a medias, pero muchos otros, más exigentes, se separaron de ellos y se organizaron en iglesias compuestas, tanto como humanamente era posible, de elementos regenerados, bautizando mediante profesión de fe en Cristo como su Salvador.

A este respecto, junto a estas reformas magisteriales clásicas (Lutero, Zuinglio, Calvino, anglicanismo) en la Europa del siglo XVI, surgieron también otros movimientos o distintas expresiones de lo que se ha venido a denominar "Reforma Radical" (la palabra "radical" procede del Latín y se refiere a "raíz"), teniendo como propósito hacer que la Iglesia Cristiana, de ese tiempo, volviera a sus "raíces".

A partir del siglo XVI, se ha considerado generalmente que el cristianismo occidental estaba compuesto por dos grandes bloques, el Catolicismo romano y el Protestantismo clásico. Sin embargo, los historiadores han ido reconociendo cada vez más la existencia de "una auténtica tercera fuerza", comparable a las otras dos, surgida como algo nuevo y distintivo, aunque íntimamente relacionada con la Reforma: Los Anabautistas y la Reforma Radical.

Breve esquema de la Reforma Radical

La Reforma radical del siglo XVI, fue un movimiento muy diverso y plural, denominado por algunos autores, "Hijastros de la Reforma", o "A la Izquierda de la Reforma" o "la Cuarta Reforma", o "fanáticos" y aún, "bolcheviques del siglo XVI".

Antes de tratar la esencia del anabautismo es necesario clarificar ciertos grupos de este movimiento multifacético en general. Los profesores A. H. Newman, George H. Williams, John H. Yoder,

* Manuel Díaz Pineda, tiene un Doctorado en Filosofía, con especialidad en Ciencias de las Religiones, de la Universidad Complutense de Madrid, es rector y profesor de la Facultad Teológica Cristiana Reformada. Cursó estudios teológicos en el Seminario Teológico Bautista Español (Madrid), en el Seminario Bíblico Latinoamericano, San José (Costa Rica), en la American WorldUniversity (USA), en la California Christian University (USA). Es miembro de la Sociedad Española de Ciencias de la Religiones, de la American Academy of Ministry, y de la Cofradía Internacional de Investigadores, entre otras.

William R. Estep, etc. han desarrollado ciertas clasificaciones de estos grupos para un mejor entendimiento del radicalismo. Nosotros, conjugando estas clasificaciones, consideramos que la Reforma Radical estaba compuesta de al menos, cuatro grupos claramente distinguibles, y que pasamos a continuación sintéticamente a describir, a fin de dejar claro quienes realmente podemos decir que pertenecían al grupo de los Anabautistas:

1. Los Espiritualistas o Inspiracionistas. No eran Anabautistas. Para ellos, la Biblia no constituía su autoridad máxima, sino que tenían al Espíritu como base de su autoridad particular. De esta forma, la inmediata iluminación por el Espíritu se transformó en la norma del programa reformador de los inspiracionistas.

Se manifestaban en cuatro formas:

1) *Los Revolucionarios* originados en la predicación y bautismos de adultos realizados por el tejedor Nicolás Storch y sus compañeros Tomás Dreshel y Marcos Stübner, que seguían un espíritu impulsador, eran quiliastas fanáticos (que seguían las doctrinas del milenarismo), iconoclastas violentos, profetas apocalípticos y guerreros políticos. Su prototipo será Tomas Müntzer (1489-1525), que participó en la lucha de los campesinos contra los terratenientes feudales. Estos finalizaron con la muerte de Thomas Müntzer.

2) *Los Pietistas o espiritualistas evangélicos* que seguían un espíritu iluminador. Enfatizan experiencia tangible del corazón. El orgullo del "yo" es quebrantado. Se subraya la autenticidad de la decisión personal interior y se desvalorizan las manifestaciones externas e institucionales tales como la Iglesia, como comunidad humana. Su prototipo es Caspar Schwenckfeld (1489-1561). A veces se acercan al racionalismo, pero esencialmente eran más místicos que especulativos, enfatizando la piedad personal. Eran individualistas y quietistas. Buscaban la vía media para todo.

3) *Los Místicos o espiritualistas racionalistas* que seguían un espíritu unificador. Sebastián Franck (1499-1542) sería su prototipo. Se basaban más en el espíritu humano que en el espíritu Santo. Aquí el Espíritu es el conocimiento de Dios en el hombre (en lugar de venir desde afuera). La dualidad Dios-hombre y la tensión Espíritu-razón están superadas, desestimadas. Resaltaban los aspectos universales del cristianismo.

4) *Espiritualistas Especulativos.* Sus preocupaciones se expresaban en términos metafísicos o cosmológicos. Ejemplo de esta posición es Paracelso, su prototipo, que desarrollo el concepto de la carne celeste de Cristo con que se nutren los cristianos. Llegando algunos de sus planteamientos a ser similares al panteísmo, convirtiéndolo en una especie de filosofía cósmica.

2. Los Racionalistas (Unitarios). Que tampoco eran Anabautistas. Reconocían la piedad natural y la razón como sus bases de autoridad. La Biblia se sometía a la autoridad de éstas. Su doctrina principal fue el antitrinitarismo, pero ello sobre la base de que eran racionalistas y no al revés. Por eso la razón y no la escritura o la revelación especial fue para ellos la fuente de autoridad última.

Sus representantes más singulares serán Miguel Servet (1511-1553), Simón Budny y Gregorio Paulo, Faustino Socino (1539-1604), Ferenc David y las iglesias unitarias de Hungría y Transilvania y más tardíamente Bernardino Ochino (1487-1564), etc., quienes, por cierto, eran mucho más evangélicos, al menos en ciertos aspectos, de como se les ha presentado.

3. Los Entusiastas. (El término viene del griego y significa literalmente "poseído por un dios". Aquellos que pretenden poseer un mensaje, un poder concreto o una presencia particular independientemente de los medios convencionales de las Escrituras y de la comunidad de fe. Se distingue del Espiritualismo en que la revelación que se pretende recibir busca

una expresión visible. Los Entusiastas se oponen tanto a los Anabautistas como a los Reformadores oficiales, pues ambos requieren las Escrituras y la conformidad de la comunidad de fe. Mientras que la clave hermenéutica del "entusiasta" es privada.

1) *Entusiastas pacientes o sufrientes*. Esperan pacientemente una manifestación escatológica sin pretender iniciar por sus propios esfuerzos, ni el poder de otros, el nuevo mundo que esperan. Ejemplos de esta posición son Melchor Hofmann, y tal vez también Juan Hut.

2) *Entusiastas violentos o revolucionarios*. Cayeron en el error de sostener una hermenéutica equívoca, un quiliasmo fanático y sin riendas, y un espiritualismo profético. Estos pretenden mover hacia el nuevo orden, iniciándolo por sus propios medios. Se conciben a sí mismos como agentes escogidos para el establecimiento del nuevo orden y su visión social es "oficialista o "teocrática". Su verdad se impone sobre los débiles y se destruyen a los impíos. Para ellos el Espíritu tenía preferencia sobre la Biblia. De esta forma, la inmediata iluminación por el Espíritu se transformó en la norma del programa reformador de los inspiracionistas.

Sus prototipos serán los fanáticos de Munster en Westfalia (Juan Matthys, Juan de Leyden, etc.).

4. Los Anabautistas. Eran biblicistas. Enseñaban que el Nuevo Testamento constituía la base de autoridad para todo cristiano. Formaban iglesias, comunidades de creyentes visibles, creando una comunidad distinta, voluntaria, ordenada, capaz de sobrevivir "contra la corriente" sin depender del poder civil. Esta fue la opción de los Anabautistas Eclesiásticos o Evangélicos.

Se dividirán en:

1) *Los Contemplativos*. Representan el punto medio entre los anabautistas. Eran quietistas. Restaban importancia al Cristo histórico y sus ordenanzas. Su "espíritu guiador" era el Cristo

interior, que identificaban con la "palabra interior" (conciencia) que es común a todos los hombres, buscaban dentro de sí mismos el testimonio y la iluminación del Espíritu. Su prototipo fue Juan Denck (1495-1527).

2) *Los Evangélicos o bíblicos*. Que surgieron primero en 1525 en Zúrich y se extendieron luego a Austria, Alemania, Holanda y Polonia. Su autoridad era la Biblia. Enseñaban que el Antiguo Testamento tenía que ser interpretado a la luz del Nuevo; no querían reformar la Iglesia, sino restaurarla a la luz de la iglesia primitiva neotestamentaria; destacaban la naturaleza voluntaria de la fe y la práctica de la religión. Su separatismo fue esencial (entre Iglesia y Estado; el discipulado, etc.).

Sus exponentes más destacados fueron Conrad Grebel (1498-1526), Baltasar Hubmaier (1481-1528), Miguel Sattler (1490-1527), Pilgram Marpeck (1495-1556), Jacob Hutter (1500-1536), Menno Simons (1496-1561), etc. Tenían sus principios distintivos y eran una comunidad reconocida mucho antes de que Zuinglio llegara a Einsieden.

De los anabautistas evangélicos surgieron tres agrupaciones principales.

a) Los Hermanes Suizos. Siguió la línea básica de Grebel, Sattler, etc., y fueron consolidados por Hubmaier y Marpeck. En términos de extensión geográfica se extendieron desde el Tirol y Moravia hasta el Palatinado y desde Berna hasta Hesse.

b) Los Hutteritas. Surgieron del grupo no-resistente de los Anabautistas en Moravia. En su pobreza debida a la persecución instituyeron una comunidad de bienes. Y esta práctica que surgió en una emergencia, llegó a convertirse en una convicción básica.

c) Los Menonitas. Originalmente compuesto de discípulos desilusionados de Melchor Hofmann y la tragedia de Munster, el movimiento fué organizado en forma congregacional viable por los Hermanos Suizos mayormente por la seriedad de disciplina y

autoridad eclesiásticas. Posteriormente los dos grupos llegaron a fusionarse.



El descuido al distinguir entre inspiracionistas, racionalistas, entusiastas y anabautistas, ha conducido a una grave falta de comprensión de la Reforma Radical. El anabautismo tenía mucho en común con los otros grupos, pero eso no quiere decir que no hubiera profundas e irreconciliables diferencias.

De los diferentes grupos radicales fueron los anabautistas quienes más seguros estuvieron de poder reproducir la estructura de la cristiandad apostólica a partir del Nuevo Testamento, complementado con textos que ellos consideraban comparables en antigüedad, o dotados simplemente de autoridad.

Los anabautistas fueron perseguidos cruelmente, tanto por los católicos como por los protestantes, porque tuvieron el valor de llevar a una conclusión lógica la doctrina de la justificación por la fe, predicada por Lutero y otros reformadores. Los católicos de entonces decían que la reacción de los anabautistas era el resultado legítimo de la revuelta protestante contra Roma.

Estos disidentes fueron conocidos como anabautistas, aunque el nombre no fue escogido por ellos, ni tampoco les era muy

apropiado. Protestaban contra tal apodo, alegando que no rebautizaban a los que ingresaban en sus filas, pues según su manera de ver, los que recibían el rito bautismal antes de ser convertidos, bíblicamente no estaban bautizados; que el bautismo es sólo para los creyentes y no para hacer a nadie creyente.

Los anabautistas del Siglo XVI han sido calificados como marginales, heterodoxos, revolucionarios y heréticos. Nos distanciamos de este juicio porque, aunque puede ser atractivo en el panorama religioso actual, asume una lectura desde el centro y la ortodoxia. Creemos que sería más justo verlos en lo que ellos mismos pretendieron ser, refundadores de la iglesia neotestamentaria ante el descarrilamiento de la cristiandad católica y protestante.

En general, los integrantes del movimiento se referían a sí mismos como Brüder (Hermanos) –o posteriormente con términos más descriptivos tales como Täufer (bautizadores) o Taufgesinnten / Doopsgezinde (favorecedores del bautismo)– dado que, según su criterio, no estaban “rebautizando”, sino más bien bautizaban correctamente por primera vez.

Aunque esta tentativa, surgida en el siglo XVI, de conformar la iglesia a las normas del Nuevo Testamento, es generalmente designada por anabautismo o movimiento anabautista, con todo, la cuestión del bautismo de ninguna manera fue la cuestión vital del movimiento. Sus antagonistas los llamaron anabautistas, es decir, rebautizadores. Pero este nombre no estuvo muy acertado, porque ellos negaban la validez del bautismo en la infancia.

El primer y principal fin de los radicales (refiriéndose a los anabautistas), no era, como generalmente se afirma, oponerse al bautismo infantil, sino establecer una iglesia pura, compuesta de convertidos, en oposición a una iglesia mezclada con el mundo. El rechazo del bautismo infantil seguía como una consecuencia necesaria. No se dieron por satisfechos con sólo separarse del Catolicismo Romano; insistían en la separación de los impíos.

La verdadera divergencia entre los anabautistas y los demás reformadores versaba sobre la cuestión del tipo de iglesia que debería sustituir a la Iglesia Católica: Los reformadores pretendieron reformar la vieja Iglesia Romana por la Biblia. Los radicales intentaron construir una nueva Iglesia sobre la Biblia. El célebre profesor Adolfo Harnack, decía que: “Los anabautistas estaban trescientos años adelantados a su tiempo”.

Los anabautistas evangélicos sostenían y practicaban que las iglesias del Nuevo Testamento eran unas comunidades voluntarias de personas que habían sido transformadas por medio de la acción del Espíritu Santo a través de una experiencia de gracia, siendo el bautismo la manifestación pública, el símbolo y sello de su fe y de su regeneración. De aquí surgirá la necesidad de bautizar a los creyentes, y por otra parte, acentuarán su concepción de la separación de la Iglesia y el Estado, que serán dos de sus características más destacadas, y cuyo legado hoy sigue distinguiendo también a los evangélicos españoles.

Los anabautistas buscaban llevar a cabo reformas en la línea de una mayor pureza bíblica y de un cristianismo libre de todo maridaje, voluntario, fraternal y comunitario. Así lo considera el profesor La Verne: “El nacimiento del anabautismo fue resultado de nuevas perspectivas teológicas y sociales. Teológicamente, representa una renovación de la fe neotestamentaria profética y un rechazo del énfasis medieval sobre lo sagrado”.

Sostenían, por otra parte, el principio de la libertad religiosa y la no violencia por razón de conciencia. Los Anabautistas fueron el único movimiento reformador que defendía consistentemente la libertad de fe, la separación de la Iglesia y Estado, y la tolerancia de divergencias en asuntos religiosos. No produjeron ninguna literatura extensa en defensa de su posición (dado que no tuvieron ni el tiempo ni la oportunidad, a causa de la permanente persecución, por todos los frentes, a que fueron sometidos) pero desde el mismo comienzo del movimiento dieron un testimonio constante de sus fuertes convicciones en estos grandes principios.

Lucharon incesantemente por la paz y contra la confrontación por motivos religiosos y por el cese de la quema de herejes, todo ello, con el fin de que llegara definitivamente el cristianismo a convertirse en una religión libre. Ya sólo de por sí este papel justificará estas reclamaciones y mostrará que la posición anabautista sobre la libertad religiosa y de conciencia se derivará no de unas meras consideraciones prudenciales racionales o éticas, sino de su visión central de la propia naturaleza del cristianismo.

Al contrario de algunos que dan a entender que los anabautistas eran pocos y fanáticos, hay pruebas abundantes para afirmar que ellos eran numerosos, ampliamente esparcidos por distintas partes, e infatigables; que sus principales líderes no eran inferiores en saber y elocuencia a ningunos de los otros reformadores; que sus enseñanzas eran coherentes y moderadas, excepto en los casos en que las persecuciones producían el resultado común del entusiasmo que raya en extravagancia.

Aunque la gran contribución que hicieron los anabautistas como precursores y primeros luchadores por la conquista de la libertad religiosa aún no haya sido debidamente reconocida, sin embargo, algunas de las doctrinas predicadas por ellos con sacrificio de sus propias vidas, doctrinas que antes fueron despreciadas, rechazadas y estigmatizadas de herejías, hoy son realidades en los países civilizados. Las ideas anabautistas en cuanto a la tolerancia religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado, son generalmente aceptadas, aunque no siempre puestas en práctica.

Los historiadores identifican cuatro ramas anabautistas principales:

- 1) los hermanos suizos,
- 2) los anabautistas del sur de Alemania/Austria,
- 3) los huteritas comunitarios y
- 4) los menonitas holandeses.

Este es un capítulo de mi libro de 288 páginas, Los Anabautistas del siglo XVI, Editorial Sola fide, 2024,

SOBRE DIOS. PENSAR CON SIMONE WEIL, DE BYUNG-CHUL HAN

Juan G. Biedma[§]



Byung-Chul Han, Sobre Dios. Pensar con Simone Weil, traducción de Lara Cortés, epub (Barcelona: Paidós, Editorial Planeta, octubre 2025), pp. 69.

En *Sobre Dios. Pensar con Simone Weil*, Byung-Chul Han confiesa desde las primeras líneas que la filósofa francesa «se instaló en su alma» y que desde entonces mantiene con ella una conversación íntima espiritual. No se trata para él de un simple objeto de estudio, sino de una presencia interior que despierta una zona de su propia alma que estaba como dormida. Han lee a Weil como a una amiga del espíritu: alguien cuya voz, todavía frágil y minoritaria, le permite oponer a la lógica de la producción, del rendimiento y de la comunicación permanente una experiencia de trascendencia capaz de liberar al ser humano de la pura supervivencia y de la sensación de «falta de ser», un problema muy común en nuestra actualidad. En ese marco sitúa su libro: pensar a Dios desde Weil para reabrir, en medio de la infocracia [1] y del cansancio digital, la pregunta por un sentido que no se agote en la inmanencia y trascienda a la vez el marco histórico-temporal.

Para comprender el alcance de este gesto es necesario perfilar, aunque sea brevemente, la figura de Simone Weil: nacida en París en 1909 [2], en el seno de una familia

judía agnóstica, fue una inteligencia precoz: estudió en la École Normale Supérieure, obtuvo la *agrégation* de filosofía y enseñó en liceos de provincias. Pero se negó a vivir encerrada en la torre de marfil académica. Trabajó en fábricas para compartir la condición obrera[3] con todas sus implicaciones, se mezcló en luchas sindicales, viajó a la guerra civil española y conoció de cerca el fracaso de sus propias ilusiones políticas. Esa experiencia de opresión, de límite y de sufrimiento —lo que ella llamará desgracia extrema (*malheur*)— marcará indeleblemente su pensamiento.

En paralelo, su vida quedó atravesada por una intensa búsqueda espiritual. Sin abandonar del todo su condición de «extranjera» respecto de las instituciones eclesiales, tuvo experiencias muy hondas de encuentro con Cristo: la oración del Padre nuestro en Solesmes, la visita a la pequeña capilla de Santa Maria degli Angeli en Asís —la misma del *poverino* Francisco—, la vivencia de una presencia que la llevó literalmente a ponerse de rodillas. No llegó a bautizarse, por fidelidad paradójica a los «lejanos» y por temor a traicionar a quienes quedaban fuera, pero su cristianismo es nítido y radical. Entre sus escritos más influyentes destacan *La gravedad y la gracia*[4] (una recopilación póstuma de fragmentos espirituales), *Echar raíces*, *Esperando a Dios*, los ensayos reunidos en *La condición obrera* y sus *Cuadernos*, donde se cruzan mística, filosofía política y una lectura muy original del cristianismo.

El núcleo de su pensamiento gira en torno a algunas experiencias clave: la atención pura como forma de amor, la «descreación» como salida del yo egocéntrico y voraz, la desgracia como lugar donde Dios se hace invisible y, a la vez, más cercano; la distancia de Dios como condición de la libertad humana; la exigencia de justicia para los más débiles; la crítica implacable a toda forma de poder que se absolutiza sea político, económico o religioso. Weil temía, sin embargo, que todo esto se perdiera con ella. En sus cartas al padre Perrin[5] confiesa el dolor de pensar que los pensamientos que «han descendido» a su alma pudieran morir por contagio de su propia miseria, y al mismo tiempo alienta la

[§] Diploma en Ciencias Bíblicas por la Escuela Bíblica de Madrid, Diplomas en Historia y Teología del Ecumenismo, Diploma y la Licenciatura en Ciencias Religiosas en el Instituto Teológico San Dámaso de Madrid, Máster, con calificación cum laude, en Teología Dogmática Protestante por el Instituto Superior de Teología y Ciencias Bíblicas (CEIBI).

esperanza de que alguien, algún día, los recoja movido por una verdadera amistad espiritual.

Es precisamente desde esa amistad como Han se aproxima a Simone Weil. Toma en serio su miedo a ser olvidada y, casi un siglo después, se propone mostrar la fuerza actual de su intuición: más allá de la inmanencia de la producción y el consumo, más allá de la saturación de información y de la comunicación sin silencio, existe una realidad más alta, una trascendencia real que puede arrancar al ser humano de una vida vacía y devolverle la alegría de existir. En este libro, Han no solo presenta el pensamiento weiliano, sino que lo deja trabajar dentro de su propia crítica de la sociedad del cansancio y de la infocracia: relee la atención como resistencia al ruido, la desgracia como lugar de verdad frente al imperativo de rendimiento, y la idea de Dios en Weil como contra-imagen del Dios-mercancía y del Dios-función que habita las lógicas neoliberales. Así, la Introducción no es un simple prólogo erudito, sino el testimonio de un filósofo contemporáneo que reconoce en Simone Weil una maestra interior para pensar a Dios y al ser humano más allá de la pura utilidad.

Volvamos al libro *Sobre Dios* de Han situándolo ahora en el tiempo. Se trata de una obra relativamente reciente (primera edición de 17 abril 2025).^[6] Es un ensayo breve en el que Han «piensa con» Simone Weil la crisis religiosa actual: el eclipse de la trascendencia en una cultura dominada por producción, consumo, información y comunicación, la pérdida de atención, el papel del sufrimiento y de la belleza como vías hacia Dios, y la necesidad de recuperar una experiencia real de lo divino más allá del ruido digital. El propio sello editorial presenta el libro como una introducción al «mundo de pensamiento inspirador, clarividente y casi sanador» de Weil, releído para nuestro presente.

En Alemania, la acogida fue rápida y bastante visible en medios culturales: reseñas en *Philosophie Magazin*^[7] y en el portal literario *Perlentaucher*^[8] subrayaron que Han retoma temas que

le son constantes (atención, dolor, belleza, crisis de sentido) y los pasa por el prisma de Simone Weil, ofreciendo al lector «camino que conducen a Dios» en medio de la crisis actual. Algunos críticos señalaron que el «diálogo» con Weil es más bien una adhesión: Han actúa como su apologeta, con poca o ninguna distancia crítica objetiva. También hubo reseñas positivas en ámbitos eclesiales, que recomendaron el libro como introducción breve y accesible al pensamiento espiritual de Weil.

La versión española, *Sobre Dios. Pensar con Simone Weil*, ha sido publicada en 2025 por Paidós (colección «Contextos»), en traducción directa del alemán. Llega ya con el impulso mediático del *Premio Princesa de Asturias de Comunicación y Humanidades 2025*, de modo que las librerías y editoriales la presentan como un texto clave de la «fase espiritual» de Han y una reflexión serena y luminosa sobre la trascendencia en diálogo con Weil. Aún es pronto para hablar de una recepción académica amplia en España, pero las primeras reseñas y materiales de divulgación la leen como una prolongación de la crítica de la sociedad del cansancio y de la infocracia, ahora orientada explícitamente hacia la cuestión de Dios y el sentido último.

Pero antes de adentrarnos. desde la crítica académica. a cada una de las partes que componen esta obra vamos a preguntar, tanto a Han como a Simone, por su «dios» para confrontarlo con el Dios de Jesucristo, el Dios trinitario expresado en Nicea hace 1700 años y que toda iglesia que pretenda ser cristiana tiene necesariamente que aceptar y defender.

Antes de adentrarnos en los capítulos de *Sobre Dios. Pensar con Simone Weil*, conviene afrontar una pregunta previa: ¿de qué Dios hablan Simone Weil y Byung-Chul Han? ¿Y cómo se relaciona ese Dios con el Dios de Nicea, cuya confesión cristológica y trinitaria cumple ahora mil setecientos años?

1. El Dios de Simone Weil: ausencia, atención y kénosis

El Dios de Simone Weil no es, ante todo, un concepto ni un postulado moral, sino una presencia que se manifiesta paradójicamente como ausencia. Hija de una familia judía agnóstica, formada en la filosofía clásica y en el compromiso social, Weil llega a la fe cristiana no por catequesis, sino a través del sufrimiento, la belleza y la experiencia interior. En los cuadernos recogidos en *La gravedad y la gracia* y en las cartas espirituales reunidas en *A la espera de Dios*, Dios aparece como Bien absoluto, realidad última y personal, pero que se retira para dejar espacio a la libertad de la criatura: una «descreación» deliberada por la cual Dios se esconde para que el amor humano pueda ser libre.[9]

Esta retirada funda la experiencia de la desgracia (*malheur*): allí donde el sufrimiento aplasta y parece abolir toda dignidad, Weil discierne la huella de un Dios crucificado, que ha consentido en ser expulsado del mundo para no imponerse. El Dios de Weil no se impone como poder; se deja encontrar en la atención pura al otro, en el consentimiento a la verdad, en el amor a lo que es. La atención —esa mirada silenciosa, descentrada de sí misma— es para ella la forma más alta de oración: abrirse al otro sin apropiarlo, dejar que la realidad se diga sin ser colonizada por el yo.[10]

Cristológicamente, Weil se sitúa de lleno en el horizonte de la encarnación y de la cruz, aunque mantenga una relación tensa con la Iglesia visible. Cristo es para ella la encarnación de la kenosis divina[11]: Dios que se anula para compartir la condición de los últimos y de los esclavos. En *A la espera de Dios* describe a Cristo como aquel que, por amor, se hace solidario de toda desgracia humana, y que justamente por eso revela quién es Dios en verdad. Si rehúye el bautismo no es por distanciarse de Cristo, sino por temor a abandonar a quienes permanecen fuera de las fronteras visibles de la Iglesia: su Dios es católico en sentido universal, abierto a todos los seres humanos, especialmente a los más alejados y necesitados.

El Dios de Simone Weil es, pues, el Dios de Jesucristo —humillado, crucificado, oculto—, pero pensado desde la experiencia de la ausencia, del silencio (no todo silencio es negativo, sino que puede ser incluso necesario) y del sufrimiento. Frente al dios de la fuerza y del éxito, ella contempla al Dios que consiente en no ser, que se deja expulsar del mundo para poder ser amado sin coacción. Esta figura divina no contradice el Dios de Nicea; más bien subraya, hasta el extremo, el «por nosotros y por nuestra salvación» que el Credo pone en el centro de la encarnación.

2. El Dios de Byung-Chul Han: trascendencia frente a la inmanencia saturada

Byung-Chul Han se aproxima a Dios desde otro punto de partida: la crítica cultural del capitalismo tardío, de la sociedad del rendimiento, de la transparencia y de la infocracia. En *Sobre Dios. Pensar con Simone Weil*, Han reconoce que Weil «se instaló» en su alma y que su pensamiento despertó una parte dormida de sí mismo.[12] Para él, Simone Weil encarna una resistencia espiritual frente a un mundo reducido a producción y consumo, información y comunicación incesantes, donde la vida queda vaciada de sentido y el sujeto experimenta una «falta de ser» radical.[13]

El Dios al que apunta Han no se describe tanto con categorías dogmáticas como con rasgos fenomenológicos: trascendencia frente a la clausura de la inmanencia, silencio positivo frente al ruido, vacío fecundo frente a la saturación, atención frente a la dispersión, unidad confrontada con el desparramamiento, belleza frente a la banalidad. Siguiendo a Weil, Han presenta a Dios como una realidad más elevada que no se confunde con el flujo de datos ni con la lógica del rendimiento. Dios es la dimensión de profundidad que se abre cuando el yo renuncia a su autoexplotación, y se deja habitar por la atención, por el silencio y por la gratuidad.

En este sentido, el Dios de Han es menos «confesional» que el de Weil: apenas entra en detalles cristológicos o trinitarios, y habla más bien de lo divino como horizonte de sentido capaz de rescatar al ser humano de la pura supervivencia. Pero su propuesta no es genéricamente religiosa: en Han, Dios nombra aquello que rompe el círculo cerrado de la producción y de la autooptimización, aquello que introduce una alteridad irreductible en la vida, una distancia sin la cual no hay verdadera libertad ni verdadera alegría.

Si Weil le ofrece las categorías —atención, descreación, desgracia, belleza—, Han las despliega en clave crítica: sin una referencia real a lo trascendente, la cultura contemporánea queda atrapada en una inmanencia asfixiante. Dios, en este contexto, es el nombre de una apertura que no se deja colonizar por el mercado ni por la técnica, pero que no siempre parece llamar a salir de la propia autorreferencialidad hacia un verdadero centramiento en Dios y en la relación con los otros, que es, en definitiva, lo que puede hacer realmente fecunda y dichosa la breve existencia terrena.[14]

3. Confrontación con el Dios de Nicea

El Dios de Nicea no es un dios genérico, sino el Dios trinitario confesado por la Iglesia a partir de la experiencia pascual: «Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso... y en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios, engendrado del Padre... Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza (homoousios) que el Padre... y en el Espíritu Santo».[15] Esta confesión articula tres rasgos fundamentales:

1. *Unidad absoluta*: un solo Dios, fuente y fin de todo.

2. *Cristocentrismo radical*: Jesús, el crucificado–resucitado, es «verdadero Dios y verdadero hombre», «por nosotros y por nuestra salvación».

3. *Estructura trinitaria*: el Dios único es comunión eterna de Padre, Hijo y Espíritu.

¿Cómo se sitúan Weil y Han frente al Dios expresado en Nicea?

En Weil hay una profunda sintonía cristológica: su contemplación de Cristo como kénosis absoluta del amor divino vibra con el «por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación bajó del cielo... se encarnó... padeció y resucitó» del Credo niceno–constantinopolitano.[16] Cuando habla de un Dios que se retira, que se deja crucificar, que se hace solidario de la desgracia, no está negando la divinidad de Cristo, sino radicalizando su forma de manifestarse. El riesgo —más en algunos lectores que en ella misma— es desplazar el acento desde la confesión de Jesucristo como Hijo consustancial al Padre hacia una figura de Dios casi exclusivamente débil, donde la trascendencia pueda confundirse con una pura ausencia. Pero la matriz de fondo es claramente nicena: es el Dios de Jesucristo quien se hace ausente y crucificado, no una vaga divinidad impersonal.

En Han, la relación con Nicea es más indirecta. Sus páginas hablan poco de la Trinidad y apenas aluden explícitamente al *homoousios*. Su preocupación no es delimitar la consustancialidad del Hijo con el Padre, sino mostrar que, sin una dimensión de trascendencia real, la vida humana se queda sin espesor y hondura. Ahora bien, en la medida en que denuncia los ídolos de la producción, de la eficiencia y de la información, y abre espacio para un Dios que no se confunde con el mundo, Han se sitúa, aunque no lo formule así, en la misma dirección que Nicea cuando confiesa a Dios como Creador de todo y al Hijo como «de la misma naturaleza que el Padre», no identificable con ninguna criatura ni con ningún sistema.[17]

A 1700 años de Nicea, el diálogo entre estos tres «Dioses» —el de Weil, el de Han y el del Credo— puede formularse así:

- Weil nos recuerda que el Dios de Nicea es también el Dios de la cruz, de la kénosis, de la atención a los más pequeños.

- Han insiste en que sin la trascendencia de ese Dios —sin un horizonte que exceda la producción y el ruido— la vida se deshace en cansancio y vacío.

- Nicea, por su parte, ofrece el marco dogmático cristiano que impide que ese Dios se disuelva en pura interioridad o en mera experiencia subjetiva: es el Padre, el Hijo consustancial y el Espíritu, el Dios que se ha revelado en la historia de Jesús y cuya confesión sigue siendo el punto de referencia mínimo para un ecumenismo cristiano con sustancia.

Este preámbulo permite, por tanto, leer *Sobre Dios. Pensar con Simone Weil* no solo como un ejercicio de espiritualidad contemporánea, sino como una contribución —a veces implícita, a veces explícita— a la tarea de repensar, desde Weil y desde Han, el Dios de Nicea en el horizonte cultural del siglo XXI.

Volvamos a situarnos frente al libro de Byung-Chul Han presentado ahora brevemente al personaje: Byung-Chul Han (Seúl, 1959_) es un filósofo y ensayista surcoreano afincado en Alemania, conocido por su incisivo análisis de la cultura contemporánea. Estudió Filología Alemana y Teología en la Universidad de Múnich y se doctoró en Filosofía en la Universidad de Friburgo con una tesis sobre Martin Heidegger. Su pensamiento, en diálogo con autores como Nietzsche, Heidegger, Foucault, Freud, Hannah Arendt o Walter Benjamin, se centra en las mutaciones del capitalismo tardío, la subjetividad, el poder y la tecnología digital. Ha publicado más de una veintena de obras breves y de gran impacto, entre ellas *La sociedad del cansancio*, *La sociedad de la transparencia*, *Psicopolítica*, *No-cosas*, *Infocracia* y *Vida contemplativa*, que lo han convertido en una de las voces filosóficas más influyentes del presente.

INTRODUCCIÓN

«Simone Weil se coló en mi interior. Se instaló en mi alma»
(Byung-Chul Han).

Comienza su obra *Sobre Dios* con una *Introducción* breve confesando, como ya se ha indicado, desde las primeras líneas que la filósofa francesa «se instaló en su alma» y que desde entonces mantiene con ella una conversación íntima. No se trata para él de un simple objeto de estudio, sino de una presencia interior que despierta una zona de su propia alma que estaba como dormida. Han lee a Weil como a una amiga del espíritu: alguien cuya voz, todavía frágil y minoritaria, le permite oponer a la lógica de la producción, del rendimiento y de la comunicación permanente una experiencia de trascendencia capaz de liberar al ser humano de la pura supervivencia y de la sensación de «falta de ser». En ese marco sitúa su libro: pensar a Dios desde Weil para reabrir, en medio de la infocracia y del cansancio digital, la pregunta por un sentido que no se agote en la immanencia.

Para comprender el alcance de este gesto es necesario perfilar, aunque sea brevemente, la figura de Simone Weil. Nacida en París en 1909, en el seno de una familia judía agnóstica, fue una inteligencia precoz: estudió en la École Normale Supérieure, obtuvo la *agrégation* de filosofía y enseñó en liceos de provincias. Pero se negó a vivir encerrada en la torre de marfil académica. Trabajó en fábricas para compartir la condición obrera, se implicó en luchas sindicales, viajó a la guerra civil española y conoció de cerca el fracaso de sus propias ilusiones políticas. Esa experiencia de opresión, de límite y de sufrimiento —lo que ella llamará *desgracia* (*malheur*)— marcará indeleblemente su pensamiento.

En paralelo, su vida quedó atravesada por una intensa búsqueda espiritual. Sin abandonar del todo su condición de «extranjera» respecto de las instituciones eclesiales, tuvo experiencias muy hondas de encuentro con Cristo: la oración del *Padre nuestro* en Solesmes, la visita a la pequeña capilla de Santa Maria degli Angeli en Asís —la misma de san Francisco—, la vivencia de una presencia que la llevó literalmente a ponerse de rodillas. No llegó a bautizarse, por fidelidad paradójica a los «lejanos» y por temor a traicionar a quienes quedaban fuera, pero su cristianismo es nítido y radical. Entre sus escritos más influyentes destacan *La*

gravedad y la gracia (una recopilación póstuma de fragmentos espirituales), *Echar raíces*, *Esperando a Dios*, los ensayos reunidos en *La condición obrera* y sus *Cuadernos*, donde se cruzan mística, filosofía política y una lectura muy original del cristianismo.

El núcleo de su pensamiento gira en torno a algunas experiencias clave: la atención pura como forma de amor, la *descreación* como salida del yo egocéntrico, la desgracia como lugar donde Dios se hace invisible y, a la vez, más cercano; la distancia de Dios como condición de la libertad humana; la exigencia de justicia para los más débiles; la crítica implacable a toda forma de poder que se absolutiza sea político, económico o religioso. Weil temía, sin embargo, que todo esto se perdiera con ella. En sus cartas al padre Perrin confiesa el dolor de pensar que los pensamientos que «han descendido» a su alma pudieran morir por contagio de su propia miseria, y al mismo tiempo alienta la esperanza de que alguien, algún día, los recoja movido por una verdadera amistad espiritual.

Es precisamente desde esa amistad como Han se aproxima a Simone Weil. Toma en serio su miedo a ser olvidada y, casi un siglo después, se propone mostrar la fuerza actual de su intuición: más allá de la inmanencia de la producción y el consumo, más allá de la saturación de información y de la comunicación sin silencio, existe una realidad más alta, una trascendencia real que puede arrancar al ser humano de una vida vacía y devolverle la alegría de existir. En este libro, Han no solo presenta el pensamiento weiliano, sino que lo deja trabajar dentro de su propia crítica de la sociedad del cansancio y de la infocracia: relea la atención como resistencia al ruido, la desgracia como lugar de verdad frente al imperativo de rendimiento, y la idea de Dios en Weil como contra-imagen del Dios-mercancía y del Dios-función que habita las lógicas neoliberales. Así, la *Introducción* no es un simple prólogo erudito, sino el testimonio de un filósofo contemporáneo que reconoce en Simone Weil una maestra interior para pensar a Dios y al ser humano más allá de la pura utilidad.

ATENCIÓN

«En su grado más alto, la atención es lo mismo que la oración»
(Simone Weil).

El capítulo «Atención»**[18]** sostiene que la crisis actual de la religión no se explica solo por la pérdida de credibilidad de los contenidos de la fe o de las instituciones, sino por una mutación estructural de la percepción: hemos dejado de saber atender. La cultura digital y del consumo ha convertido la mirada en voracidad: ya no contemplamos, devoramos estímulos, información, mensajes, imágenes. Aquí Simone Weil sirve a Han como clave hermenéutica: ella distingue entre «mirar» y «comer». Comer responde a la necesidad y alimenta la parte inferior del alma; mirar, en cambio, exige ayuno, vacío, desposesión, y permite acceder a la verdad, al bien y a Dios. Cuando el alma no practica esta «autofagia» **[19]** que consume su parte ávida, se llena de grasa: crece lo mortal, se atrofia lo divino. La imaginación, puesta al servicio del yo y de sus apetitos, sustituye la atención y somete toda realidad a la lógica de la posesión.

En este contexto, la atención se perfila no solo como forma suprema de oración —«la atención absolutamente pura y sin mezcla»—, sino también como signo de entrega: una entrega amorosa, comprometida, en cierto modo redentora. Atender es un gesto ablativo: supone vaciarse de sí, dejar ir el propio yo para que el otro —Dios o el prójimo— pueda ocupar el centro. No es búsqueda ansiosa ni voluntad de caza —esa «mala manera de buscar» que teme el vacío—, sino espera humilde, paciencia, hypomoné.**[20]** La verdadera atención suspende la voluntad, se vacía del yo y abre un espacio donde pueden manifestarse Dios, la verdad, el bien y también el prójimo. De ahí la dimensión ética y política: prestar atención es el gesto fundamental de la caridad y la condición de una verdadera relación con el otro; la falta de atención explica la expansión de la violencia, la instrumentalización del prójimo y la conversión de la política en mera lucha por el poder. La atención profunda es, a la vez, raíz de

creatividad y de genialidad: toda obra verdaderamente nueva, en poesía, ciencia o arte, nace de un deseo atencional que se dirige a una verdad todavía inaccesible. Frente a ello, el capitalismo neoliberal coloniza incluso la espiritualidad (mindfulness como técnica de rendimiento y otras prácticas que la New Age ha difundido) y somete la atención al circuito del beneficio. Para Han, siguiendo a Weil, solo una atención contemplativa — religiosa en sentido intenso— puede romper este círculo, reabrir el acceso a lo trascendente y humanizar de nuevo la existencia.

DESCREACIÓN [21]

«Dios mío, concédeme que me convierta en nada» (Simone Weil).

«Nada nuestra que estás en nada, nada sea tu nombre nada tu reino nada tu voluntad así en nada como en nada. Danos este nada nuestro pan de cada nada y nada nuestros nada como también nosotros nada a nuestros nada y no nos nada en la nada más líbranos de nada; pues nada».[22]

He incluido deliberadamente este texto sobre la «nada» para destacar, por contraste, el sentido de la nada en Simone Weil. En el texto paródico de Hemingway, «Nada nuestra que estás en nada...», la estructura del Padrenuestro se vacía irónicamente de contenido hasta quedar reducida a un nihilismo absoluto, desesperanzador propio de la generación que le tocó hacerse hombre en el horror de las trincheras de las guerras mundiales: no hay Padre, ni Reino, ni perdón, ni pan, solo un universo atenuado por la absolutez de la nada más nada. Es una oración invertida, donde la forma litúrgica se usa para expresar la imposibilidad de la fe y la experiencia del vacío sin trascendencia, sin contenido significativo.

Por el contrario, en Simone Weil la súplica «Dios mío, concédeme que me convierta en nada» significa exactamente lo inverso de un gesto nihilista: no afirma que todo sea nada ni reduce la realidad a la «nidad», sino que pide que el yo, el ego posesivo, deje de

ocupar el centro para que Dios pueda ser Dios en lo más hondo de la propia subjetividad. Su «nada» es kenosis: vaciamiento, transparencia, descentramiento radical que abre el alma a la presencia de Dios y, precisamente por ello, a una atención más pura al mundo y a los otros. En esta misma línea, mucho antes que Weil, el Maestro Eckhart sostiene que Dios sólo puede pensarse con verdad por vía de negación: el ser humano no alcanza a saber qué es Dios, sino más bien qué no es. Desde esa lógica apofática,[23] Eckhart afirma que «todas las criaturas llevan en sí una negación; una niega ser otra. [...] En Dios, empero, hay una negación de la negación», de modo que la criatura está marcada por el límite y la carencia, mientras que sólo Dios es plenitud sin mezcla de no-ser. De ahí que la mente, insatisfecha con cualquier bien finito, se vea impulsada a clamar por el Bien supremo, en quien se resuelven y se trascienden todas las negaciones. Así, Dios en Eckhart se convierte en la «Nada Absoluta».[24]

Weil, con su insistencia en la negación, la «nidad» y el vacío, se sitúa claramente en una línea afín a la teología apofática, aunque use un lenguaje propio y no académico. Podríamos incluso mantener que Weil radicaliza la intuición apofática en clave existencial: la «nada» no es un concepto metafísico frío, sino la experiencia concreta de despojo, de sufrimiento y de atención pura en la que se abre el espacio para el Dios que no podemos nombrar sin traicionarlo.

En Hemingway, la nada desplaza a Dios y ocupa su lugar: se convierte en horizonte último, en vacío que devora el sentido. En Weil, en cambio, la «nada» no es el triunfo del vacío, sino la forma extrema de la desposesión de sí (la pobreza de la que hablaba Maestro Eckhart): la condición para que Dios pueda verdaderamente habitar y, al mismo tiempo, para que el ser humano reciba el ser como don. La criatura nunca se basta a sí misma; desligada de toda referencia a lo divino, lo humano se desfigura y termina por dejar de ser plenamente, porque solo en relación con Dios se sostiene y se cumple su consistencia ontológica.

En el capítulo dedicado a la descreación,[25] Han articula una crítica doble: por un lado, a la lectura teológico-mesiánica de Giorgio Agamben sobre Bartleby;[26] por otro, a la hipertrofia contemporánea del yo, que impide precisamente ese movimiento de autovaciado que Simone Weil entiende como camino hacia Dios y plenitud de ser.

Han recuerda que Agamben, en «Bartleby o de la contingencia», desarrolla la noción de *decreazione* en términos muy próximos a la «*décréation weiliana*», aunque sin mencionar a Weil, a pesar de conocerla a fondo. Para Agamben, el escribiente que «preferiría no hacerlo» encarna una *potentia* absoluta: al dejar de escribir, se transforma en pura posibilidad, en hoja en blanco; al descrearse, completaría la creación devolviendo a lo ocurrido y a lo no ocurrido la unidad original pensada en Dios. Han objeta que este Bartleby elevado a figura mesiánica no está en el texto de Melville. El personaje no representa una potencia divina, sino una patología moderna: neurastenia, abatimiento extremo, agotamiento. El motivo recurrente de los muros, la oficina en Wall Street, la cárcel final, los «ojos turbios» y, sobre todo, la negativa a comer, no remiten a una kénosis creadora, sino a una clausura depresiva, a un colapso del deseo y de la relación. Más que descreación, Bartleby encarna el agotamiento de un sujeto exhausto que ya no puede querer.

A juicio de Han, el verdadero lugar teológico de la descreación no está en Bartleby, sino en Simone Weil. Es ella quien define la descreación como «hacer que lo creado pase a lo increado», es decir, como el movimiento por el cual la criatura, nacida del amor de Dios, responde a ese amor renunciando al propio yo y devolviendo lo creado a su fuente. La criatura se hace «nada» no por nihilismo, sino por caridad y koinonía: al descrearse entra en la potencia de Dios, no por vía de dominio, sino de don, de gracia. Solo el amor sobrenatural —no la fuerza ni la autoafirmación— nos hace co-creadores: la creación se consume cuando el yo se entrega y se deja extinguir en Dios. Esta «extinción» no es aniquilación, sino plenitud, porque la criatura deja de

interponerse entre Dios y el mundo y recibe así la totalidad del ser.

Weil lleva esta lógica a sus últimas consecuencias místicas. El sufrimiento no tendría una utilidad pedagógica en un supuesto plan divino, sino que revela nuestra nada y nuestra inconsistencia última. Amar a Dios a través del dolor implica aprender a desear no «ser algo», sino dejar de ocupar el centro. Solo entonces la criatura puede volverse verdadero mediador: retirando el yo, permite que Dios contemple su creación «a través» de ella. La imagen de la mesa que solo sería vista por Dios si el sujeto se retira de su alma condensa esta intuición: mientras el «yo» insiste, interrumpe la relación inmediata entre Dios y las cosas. Espiritualmente, descrearse equivale a convertirse en ojo transparente de Dios, en pura ventana hacia el mundo y los otros.

Sobre este trasfondo, Han critica el culto contemporáneo a la autenticidad y a la creatividad. La exigencia de «ser alguien», de construirse y exhibirse como proyecto propio, es lo contrario de la descreación: un culto litúrgico al yo en que cada individuo es sacerdote de sí mismo y empresario de su imagen. La creatividad, reducida a productividad neoliberal, oscurece la creación verdadera, que solo es posible como renuncia. También aquí Weil es radical: las obras de «primer orden» no son expansión de la yoidad, sino renuncia del yo; la creación auténtica se recibe como gracia (Solo Gratia), no se fabrica por pura voluntad. El delirio de la «creatividad» neoliberal queda así empequeñecido ante la grandeza de la creación divina y la belleza sacramental del universo.

Han ve en esta hipertrofia del yo una causa estructural de la crisis religiosa: un sujeto saturado de sí mismo ya no puede escuchar, ni dejar espacio a la alteridad, ni, mucho menos, obedecer. Cuando la conciencia está ocupada por la autoafirmación permanente —rendimiento, autoexposición, autoconstrucción incesante—, la experiencia de ser interpelado por Otro se vuelve casi imposible: no hay silencio interior donde la llamada de Dios pueda resonar. En este horizonte, el Dios cristiano no aparece como un amo

exterior que se impone por la fuerza, sino como Aquel que reclama una obediencia nacida del amor, diametralmente opuesta a la sumisión que deriva del puro mandato o del ordenamiento legal. Esa obediencia no aplasta al sujeto, sino que lo descentrar : vacía el yo de su pretensión de centralidad para configurarlo con Dios en un movimiento de th eosis, de participación en la vida divina. Simone Weil lo formula con una densidad extrema: «La humildad en la espera nos asemeja a Dios». Esa humildad no es pasividad resignada, sino la condición para que el ser humano pueda dejarse deificar, hasta llegar a ser —en el amor, en la entrega, en el servicio concreto al prójimo— una suerte de «dios» para el otro: no por naturaleza, sino como transparencia de la gracia que despoja el yo de sí mismo para hacerlo espacio de presencia y de don desde la gratuidad inmerecida.

La verdadera obediencia no agranda la distancia entre Señor y siervo; al contrario, eleva a quien obedece y lo introduce en el existir trascendente. Por otra, el Evangelio —revelación del Dios de Weil y del Dios confesado en Nicea— hace más breve y cercano ese tránsito, al considerar lo humano como realidad llamada a la amistad: p rticipa de la intimidad y del amor de su Señor[27]. Quien se descrea por amor se vuelve tan transparente «como el cristal de una ventana»: la luz lo atraviesa sin escollos. Frente a una cultura que destruye el mundo «en provecho del yo», Weil y Han recuerdan la alternativa: dejar de destruir el universo para afirmarnos y aprender a «convertirnos en nada» para que las cosas recuperen su belleza y Dios pueda encontrarlas. La descreación no es autoaniquilación religiosa, sino la lógica extrema de la gracia: cuando el yo deja de dominar, el mundo puede ser visto, amado y cuidado como lo que es. Con ello, Han desplaza el foco desde el Bartleby teologizado mesiánico de Agamben hacia la mística exigente de Simone Weil, mostrando que el nervio teológico de la descreación no est  en la contingencia vacía, sino en la renuncia amorosa que abre camino a Dios y contribuye a la salvación de la creación, verdadero «pensil divino» cuyo cuidado ha sido confiado al ser humano precisamente por su capacidad de amar, de entregarse.[28]

VACÍO

«El viento sopla donde le place, y puedes oír su sonido, pero no sabes de dónde viene ni adónde va. Así es todo aquel que ha nacido del Espíritu» (San Juan).[29]

En el núcleo de la reflexión weiliana sobre el poder y Dios se encuentra una intuición tan sencilla como explosiva: el alma humana obedece a una verdadera «termodinámica del poder».[30] Como un gas que se expande hasta ocupar todo el espacio disponible, el yo tiende a extender su dominio y a permanecer en el otro sin dejar huecos donde él no est ; quien tiene poder no solo quiere actuar, quiere estar presente en todo. Por eso la renuncia voluntaria al poder resulta antinatural: es contraer el propio ser, aceptar un vacío all  donde uno podría imponerse. Precisamente ahí se abre, para Weil, el ámbito de lo sobrenatural: solo la gracia (Sola Gratia) puede interrumpir esa lógica expansiva, sostener espacios que el yo no coloniza. La «teodin mica del vacío» nombra así el modo de ser del Dios cristiano: no un Absoluto que satura el mundo según la ley de la fuerza, de la imposición, sino un Dios que se retrae, soporta el vacío y se autolimita para que existan un mundo universo y una libertad que no sean mera prolongación de su poder.

De esta inversión brota toda una  tica. Frente a la dinámica simétrica del poder —acción—reacción, daño—venganza, deuda—retribución—, el vacío introduce una lógica «anecon mica» [31] y asimétrica: permite un don que no compra, una limosna que no adquiere al pobre, un perdón que no equilibra cuentas, a diferencia del karma[32] tan de moda incluso en el lenguaje popular, sino que las suspende. No devolver el golpe, condonar una deuda, dejar sin respuesta una ofensa significa abrir un hueco en la cadena de la reciprocidad violenta; ese hueco no es simple pasividad, sino apertura a una energía distinta, que Weil llama, en coro con la fe cristiana, gracia. Sobre esa base, critica las pertenencias colectivas modernas —nación, patriotismo, espíritu de grupo—, entendidas como formas de poder y como expresión ambigua del sentimiento de pertenencia que el psicoanalista

humanista Erich Fromm ha analizado en «El arte de amar» como respuesta al estado de separatividad en el que vive inmerso el ser humano.[33]

Weil propone, en contraste, una «patria universal» fundada en la atención y en la amistad: amar a otro sin poseerlo, mantener la distancia que respeta su alteridad. Esa amistad, hecha de cercanía en la lejanía, se convierte en modelo de una política amical y de una ecúmene verdaderamente «católica», no ligada a ningún enclave histórico concreto. En la misma línea, justicia y perdón se comprenden como ejercicios de vaciamiento: ser justo es aceptar que el otro no coincide con la imagen que tengo de él; perdonar es dejar caer las ficciones con que mi imaginación recubre el daño, renunciar a que el otro sea un personaje de mi propio guion sin someterle al escarnio de la venganza.

En último término, todo se juega en la lucha entre imaginación — «fuerza colmadora de vacíos», que fabrica éxitos, victorias y futuros para anestesiar el límite y la muerte— y gracia, que mantiene abierto el hueco hasta poder llenarlo con una plenitud no fabricada. Aceptar el vacío sin taponarlo con fantasías es, para Weil, el acto espiritual decisivo: allí donde el yo deja de querer saturarlo todo, el universo puede ser amado como es y Dios puede ser Dios en el alma. Desde una perspectiva crítico-académica, esta teodinámica del vacío suscita objeciones —riesgo de quietismo, poca elaboración de las mediaciones políticas—, pero formula con una coherencia poco común una ética cristiana de la no violencia, en la que la renuncia al poder no es estrategia táctica, sino transparencia histórica de la lógica kenótica de un Dios que se retira para dejar existir y salvar.

SILENCIO

«Desde el punto de vista estructural, otra de las causas de la crisis de la religión es la pérdida del silencio. La nuestra es una época de ruido. “El ruido ha matado a Dios”».[34]

La lectura que Han propone sobre la crisis de la religión pasa, en este capítulo,[35] por un diagnóstico tan sencillo como incómodo: no se trata solo de pérdida de contenidos de fe, sino de pérdida de silencio, que es también pérdida de interiorización. La modernidad tardía aparece como una gigantesca máquina de ruido —económico, digital, comunicativo— que vuelve casi imposible la atención contemplativa y, con ella, la experiencia de Dios. Si Nietzsche pudo decir «Dios ha muerto»,[36] Han sugiere que hoy habría que añadir: el ruido lo ha rematado (vuelto a eliminar). El mercado, altavoz del ruido, se convierte en metáfora total: la vida entera se mercantiliza, cada sujeto se convierte en empresario de sí mismo, obligado a hacerse oír a gritos para existir. El capitalismo prospera en la estridencia: productividad y ruido se retroalimentan, mientras que el silencio no produce capital y se vuelve sospechoso o inútil. La presión del rendimiento ya no actúa solo desde fuera, sino como mandato interior; el agotamiento extremo o «síndrome burnout» aparece entonces como una especie de sordera súbita del alma, incapaz de escuchar el silencio que podría sanarla, en la línea de la intuición de Simone Weil sobre la dicha del silencio interior.

En esta misma clave puede leerse la reflexión de Erich Fromm sobre la bienaventuranza de los pobres. Frente al ruido del tener, Fromm, siguiendo a Maestro Eckhart, interpreta la «pobreza» evangélica no como miseria material, sino como desapego radical: quien no desea nada, quien no codicia nada, es interiormente pobre y, precisamente por eso, libre.[37] Esa pobreza interior se sitúa en las antípodas de la lógica del mercado, que necesita sujetos permanentemente insatisfechos para sostener el circuito del consumo. El desprendimiento, entendido así, no empobrece la vida, sino que la reorienta hacia lo verdaderamente decisivo: libertad y comunión. Libertad, porque nos desata de la tiranía del rendimiento autoimpuesto; comunión, porque en el desapego se abre un espacio nuevo para el encuentro —con Dios y con los otros— que no pasa ya por la acumulación ni por la exhibición, sino por la presencia silenciosa y disponible.

La digitalización radicaliza este diagnóstico: la realidad nos llega casi exclusivamente en forma de información, y la información, en la lógica de Han, es ruido predicativo que se interpone entre nosotros y la presencia desnuda de las cosas. La hipercomunicación coloniza la atención y la fragmenta, convirtiéndola en un recurso explotado por estímulos constantes, no en una energía unificada y receptiva. Solo una atención contemplativa —capaz de soportar la no-respuesta, la no-notificación— podría abrir espacio al silencio, pero la cultura de la conexión permanente sabotea precisamente esa suspensión en la que puede emerger algo distinto. Sin ese umbral silencioso, advierte Han, ni religión, ni pensamiento, ni poesía encuentran suelo donde nacer.

Para fundamentar su tesis, recurre a una constelación filosófica bien escogida. De Heidegger toma la idea de que en el mundo de los útiles todo está saturado de función y significado, de modo que nunca hay verdadero silencio; de Hofmannsthal, la epifanía de lo real en objetos mínimos que, al sustraerse a su condición de herramientas, desencadenan una «divina conmoción» anterior a las palabras. Pero en Simone Weil encuentra la formulación mística más afinada: la oración como atención «absolutamente pura y sin mezcla», el alma que debe enmudecer y soportar el vacío para que pueda trabajar en ella «la parte sobrenatural». El silencio es, aquí, un «folio en blanco» del que nacen la palabra justa, el poema, la música, incluso la decisión ética; la música es «orden de sonidos que imita al silencio», la poesía un camino hacia lo innombrable «a través de las palabras», y el silencio de Dios —que no responde— se vuelve paradójicamente experiencia de su presencia.

Como pieza de conjunto, el capítulo ofrece uno de los análisis más sólidos de Han: articula con precisión el nexo entre ruido, mercado, digitalización y erosión de la experiencia religiosa, y desplaza el debate desde los contenidos de creencia hacia las condiciones espirituales de posibilidad: silencio, atención, presencia. No obstante, su contraposición tajante entre silencio «bueno» y ruido «malo» corre el riesgo de simplificar: quedan

poco exploradas formas de palabra litúrgica, protesta o comunicación comunitaria que pueden ser también espacios de gracia, así como usos creativos y contemplativos de la tecnología que no se reducen al estrépito mercantil. Con todo, la tesis central se mantiene con fuerza: una civilización que convierte toda relación en intercambio de información y rendimiento pierde la capacidad de percibir la presencia gratuita y, con ella, la de escuchar cualquier palabra que no llegue empaquetada como mensaje más en el mercado de voces.

BELLEZA

«Dios es la belleza pura» (Simone Weil).

En este capítulo[38], Han sostiene que lo bello ha sufrido una mutación radical: ha dejado de ser umbral de misterio para convertirse en objeto de consumo. El paradigma ya no es el icono que remite más allá de sí, sino el «like» instantáneo y la obra-espejo como la del perro-globo. Jeff Koons[39] encarna para él esta estetización narcisista: sus superficies brillantes y reflectantes devuelven al espectador su propia imagen, refuerzan la autoestima y convierten la experiencia estética en un «empoderamiento» del yo. Lo bello ya no hiere, no desinstala, no abre abismo; se limita a confirmar al sujeto en su «yo soy» satisfecho, reducido a gusto y bienestar.

Frente a esta inmanencia complaciente, Han se apoya en Simone Weil para recuperar una concepción radicalmente trascendente de la belleza. Allí donde Kant seguía entendiendo lo bello como una forma refinada de satisfacción de sí,[40] Weil desplaza la belleza fuera del circuito del agrado: lo bello «duele» porque nos arranca de nosotros mismos y señala una alteridad irreductible. En clave casi sacramental, afirma que en toda experiencia auténtica de belleza se hace sensible la presencia de Dios: la capacidad de contemplar en silencio una puesta de sol, una estatua griega o una simple flor del campo es ya una «prueba» de que la Encarnación es posible, del mismo modo que lo es el milagro de la vida en el universo. Expresado desde la fe en Cristo,

las flores del campo superan cualquier recreación humana, por muy hermosa que pueda parecernos (Lc 12.27). Desde aquí, Han insinúa un parentesco secreto entre belleza y cruz: lo bello remite al justo desnudo y expuesto, no al confort estético del sujeto satisfecho, acomodado en el sofá mullido de su existencia anodina, incluso cuando se declara feliz.

Elevando el plano teológico es preciso mostrar la concepción de la belleza como umbral de misterio y gloria de Dios que encuentra en Hans Urs von Balthasar un interlocutor sistemático de envergadura. Este autor católico sitúa la belleza en el corazón mismo de la teología. Su gran proyecto de *Gloria. Una estética teológica* quiere «desarrollar la teología cristiana a la luz del tercer trascendental», completando la verdad (*verum*) y el bien (*bonum*) con el esplendor de lo bello (*pulchrum*). La revelación no es solo un conjunto de proposiciones verdaderas ni un código moral, sino ante todo una forma bella en la que brilla la gloria de Dios. Esa forma es, en sentido fuerte, Cristo mismo: el rostro concreto en el que se deja ver la plenitud de Dios en la historia.

En el volumen inicial, *Percepción de la forma*, Balthasar describe la fe como un acto de visión: el creyente es llamado a «ver la forma» de Cristo y, en ella, la unidad de la verdad, la bondad y la belleza divinas. La estética no es adorno, sino el modo en que se manifiesta la verdad: lo verdadero de Dios se nos da bajo una figura que atrae y transforma. Por eso la gloria (belleza) de Dios no es neutral ni decorativa: reclama la libertad, suscita seguimiento, configura la existencia a la vez que la cambia. La santidad misma aparece como forma bella de la gracia en la vida de los santos, de las iglesias, de las culturas, hasta el punto de que la historia de la espiritualidad y del pensamiento cristiano se convierte en un gran «atlas» de formas en las que ha resplandecido la gloria.

Frente a una modernidad que ha separado lo estético de lo verdadero y lo bueno, Balthasar denuncia el empobrecimiento de una teología que ha olvidado la belleza: cuando se pierde el *pulchrum*, la fe se hace moralismo o ideología, y la revelación deja

de fascinar. De ahí su insistencia en que solo una teología estética —capaz de dejarse afectar por la forma de Cristo, por la Santa Escritura, la liturgia, el arte, la tradición espiritual— puede responder a la altura del Dios cristiano, cuya verdad se da siempre como gloria excelsa.[41]

Una de las contribuciones más sugerentes es la recuperación de la oposición weiliana entre «comer» y «mirar». El régimen del «me gusta» pertenece al comer: devorar, usar, integrar todo en el circuito del deseo y la utilidad. Lo bello, por el contrario, exige ayuno: no apropiarse, no acortar la distancia, dejar que el objeto exista sin querer poseerlo. La imaginación —ese «estómago trascendental» que todo lo valoriza y utiliza— aparece como enemiga de la belleza, porque convierte cualquier cosa en medio para algo. De ahí la fuerza de ciertas imágenes de Weil que Han explota bien: la fruta que salva cuando se la contempla sin morderla, la hostia consagrada como materia desnuda, sin finalidad, que se vuelve transparente a lo divino. La belleza se revela así como «medio sin fin», un presente sin proyecto: lo único que puede ser fin en sí en un mundo donde todo lo demás es instrumentalizado.

Sobre este trasfondo, Han articula una estética de la obediencia y del anonimato. El gran arte no sería expresión de un yo poderoso, sino docilidad a un orden que precede al artista. Cézanne, que deja que el paisaje «piense en él» hasta casi volverse paisaje, encarna para Han ese genio de la atención: el pintor se descrea, se borra, para que el mundo aparezca tal como es ante la mirada de Dios. Por eso las grandes obras guardan silencio y remiten a un diálogo más hondo, en el que el verdadero intercambio no se da entre autor y espectador, sino entre Creador y creación. El pintor, el músico o el escultor quedan, en último término, descentrados: su obra se convierte en un umbral donde la materia —olas, montañas, lirios, rostros humanos— habla de Aquel que la sostiene y la llama a ser. La belleza del mundo no nace de un capricho estético, sino de su obediencia silenciosa al Logos y a las leyes de Dios; precisamente por esa docilidad interior, la materia se vuelve transparente a una forma que la sobrepasa.

En este horizonte, el artista verdaderamente inspirado no «inventa» la belleza, sino que la deja aflorar, fluir. Su tarea consiste en escuchar y obedecer: permitir que esa obediencia de la realidad se haga visible en lienzo, piedra o sonido. La inspiración no sería entonces un arrebató romántico, sino la gracia de recrear, desde la interpretación humana, aquello que ya resplandece en lo creado. Así, dibujo y pintura —como también la música, la literatura o la arquitectura— se convierten en mediaciones que abren al espectador, a cualquier ser humano, la posibilidad de trascender el mero objeto artístico y entrever, a través de él, al verdadero Creador, siempre trascendente, que se insinúa en las formas del mundo sin confundirse con ellas, aunque se presente inmanente. En este sentido, el arte roza lo sacramental: no se detiene en sí mismo, sino que remite más allá de sí, hacia la fuente de toda belleza.

DOLOR

«Dolor: imprescindible para alcanzar la eternidad desde el tiempo» Simone Weill.

En la lectura weiliana del dolor se entrecruzan ontología, mística y crítica cultural. Siguiendo la intuición de Jünger («dime cuál es tu relación con el dolor y te diré quién eres»),^[42] Weil se deja definir como *homo doloris*: el sufrimiento no es un accidente biográfico, sino el lugar donde la realidad se vuelve tangible y Dios se hace históricamente perceptible. Frente a una existencia organizada en torno al bienestar, el dolor funciona como sello de lo real: rompe la fantasía de una vida lisa, agradable y controlada, y «ancla» el alma en el espesor del mundo. No se trata de una apología sentimental del sufrimiento, sino de una afirmación teológica intensa: solo cuando fracasa la ilusión de omnipotencia —cuando el cuerpo experimenta su límite— la criatura puede reconocer la creación como don y no como prolongación de su voluntad.

Este núcleo se despliega en su teología de la cruz como dialéctica de descenso y ascenso. El extremo del dolor —la desdicha que

perfora el alma como un clavo— abre una brecha hacia Dios; la herida, lejos de ser solo destrucción, deviene apertura. Weil interpreta entonces esa negatividad como «técnica divina»: la cruz como lugar donde el descenso de Dios hasta el fondo de la miseria humana eleva, paradójicamente, al mundo hacia lo alto, a lo divino. No hay ascenso sin descenso, ni gloria sin kenosis. Aquí su pensamiento alcanza una enorme potencia mística, pero también roza un punto de riesgo: la desdicha queda tan integrada en la lógica de la gracia que puede resultar difícil, si se la lee de forma acrítica, distinguir entre la cruz asumida libremente y el sufrimiento producido por estructuras injustas que deberían ser combatidas, no sacralizadas, y también por la irrupción de enfermedades inicuas y dolorosas que, al menos en apariencia, no tienen otro sentido que el sufrimiento mismo. ¿Qué lectura cabe hacer si no del cáncer en los niños, del aborto del feto o la muerte del neonato y del inocente, de los genocidios, de la muerte violenta provocada?

En la articulación entre dolor, belleza y bien se aprecia quizá lo más original de Weil. La alegría pura, sin mezcla de yo, termina borrando al sujeto; el dolor puro, asumido, acaba serenando y descentrando. Belleza y compasión pasan por el cuerpo herido: la poesía nace en el filo de la migraña, la misericordia en la punzada que provoca el sufrimiento ajeno. El dolor «materializa» el alma, la aclimata a la obediencia de la materia y la hace disponible para escuchar el universo como vibración de la Palabra. Esta insistencia en la dimensión corporal del conocimiento de Dios corrige espiritualismos desencarnados y subraya que no hay amistad con Dios sin aprendizaje en la carne.

Al mismo tiempo, la radicalidad de Weil puede resultar excesiva si se absolutiza: el dolor no es el único mediador de la verdad ni la única vía de acceso a lo real, y a este respecto cabe señalar que existe el gozo evangélico que también des—centra sin necesidad de pasar siempre por la desdicha extrema. Se trata de una alegría que nace de la sobreabundancia del don y no de la mera satisfacción de deseos (cf. Jn 10:10; Rom 5:5): la bienaventuranza de quien se sabe acogido, perdonado, llamado por su nombre (cf.

Mt 5:3-12; Lc 6:20-23; Is 43:1; Jn 10:3). El Evangelio conoce un gozo que desarma al yo no mediante la herida del sufrimiento, sino por la irrupción gratuita de la gracia: el encuentro con el Resucitado (cf. Jn 20:19-29; Lc 24:36-43), la fiesta del hijo reconocido en casa (Lc 15:11-32), la experiencia de que «hay más dicha en dar que en recibir» (Hch 20:35), la promesa de una alegría que «nadie podrá quitar» (Jn 16:22; cf. 1 Pe 1:8). Esa alegría pascual, lejos de ser una euforia superficial ilusoria, quiebra el narcisismo tanto como el dolor radical del que habla Weil; obliga a salir de sí, descoloca las evidencias del interés propio y abre el sujeto a una vida compartida. De este modo, el camino de la cruz y el camino de la alegría evangélica se revelan no como sendas opuestas, sino como dos modos complementarios de la misma desposesión (cf. Heb 12:2): la verdad no se conquista por apropiación, sino que se recibe, bien en la noche del sufrimiento, bien en la claridad luminosa de un gozo que no se explica por sí mismo.

El contraste con la cultura actual, tal como lo tematiza Byung-Chul Han, refuerza la actualidad de Weil y, de paso, la matiza. La sociedad paliativa —algófoba,**[43]** consumista, digitalizada— neutraliza el dolor hasta vaciarlo de lenguaje y de sentido; lo convierte en caso clínico, no en acontecimiento espiritual. El mandato de bienestar continuo, el «me gusta» como analgésico universal, la psicología positiva y la accesibilidad total amortiguan toda resistencia y toda negatividad, pero al precio de una vida superficial, incapaz de abrirse a lo nuevo. En ese escenario, Weil funciona como voz profética: recuerda que, sin interrupción, sin herida, no hay verdadera alegría, ni verdadera relación con Dios. Ahora bien, el desafío teológico consiste en sostener su intuición central —el dolor como umbral hacia la eternidad— sin caer en una teodicea del sufrimiento que silencie a las víctimas. Tal vez el punto de equilibrio se sitúe ahí: asumir con Weil que el dolor puede ser lugar de verdad y gracia, pero reafirmar al mismo tiempo la obligación cristiana de aliviarlo siempre que esté causado por la injusticia y por la violencia humana en cuanto al dolor estructural o social.

INACTIVIDAD

«Hay que detenerse hasta que la cabeza, el corazón y los miembros sean puro silencio» Robert Musil.

El conjunto del texto traza un arco muy coherente: desde la experiencia obrera de Simone Weil en la fábrica hasta la sociedad neoliberal y digital actual, mostrando que la esclavitud no desaparece, sino que cambia de forma. En la sociedad disciplinaria industrial, el cuerpo se somete a la máquina: velocidad y órdenes vacían la interioridad y producen un sujeto funcional, sin tiempo para pensar ni sentir. Siguiendo a Byung-Chul Han, el análisis muestra después el desplazamiento hacia un régimen de rendimiento en el que ya no hace falta un amo visible: el individuo se autoexplota como «empresario de sí mismo», confundiendo coacción interior con libertad creativa. La crítica es certera al subrayar que esta mutación no libera al sujeto, sino que hace la dominación más eficaz al revestirla de autonomía y autorrealización.

La digitalización aparece como el laboratorio extremo de esta nueva servidumbre: la antigua «soga mecánica» se transforma en una «soga digital» que ata la atención, no el cuerpo. La hipercomunicación, los datos, los algoritmos y el «yo cuantificado» erosionan pensamiento, silencio y presencia: todo se mide, se acelera y se optimiza. El texto, apoyándose en Weil, opone a esta tiranía de la cantidad una concepción fuerte de espíritu: pensar no es contar datos, sino explicar, vacilar, demorar la respuesta. En este punto, la crítica a la identificación simplista entre inteligencia artificial e inteligencia humana es muy lúcida, aunque el tono roza por momentos lo apocalíptico, como si no quedaran grietas posibles para usos emancipadores de la técnica. En el ámbito eclesial católico, estas cuestiones no han pasado desapercibidas.

El papa Francisco ha abordado de forma reiterada el desafío ambivalente que representan la inteligencia artificial y el ecosistema digital: por una parte, como oportunidad para el

desarrollo, la comunicación y la evangelización; por otra, como riesgo de deshumanización, vigilancia, manipulación y profundización de las desigualdades. En diversos mensajes, encíclicas y discursos ha reclamado una regulación ética y política de estas tecnologías, subrayando que ninguna innovación puede situarse por encima de la dignidad humana ni del bien común. A modo de marco de referencia, pueden señalarse los siguientes textos magisteriales, particularmente significativos para el diálogo con las tesis de Han.[44]

Sobre esta base, la denuncia de la desmesura moderna — hiperproducción, hipercomunicación, hiperconsumo— se enlaza con la cuestión religiosa: cuando el bien se reduce a «más» (de crecimiento, éxito, impacto), la idolatría cuantitativa sustituye de hecho a Dios, sin necesidad de negarlo explícitamente. Aquí el análisis acierta al leer el capitalismo del rendimiento como una forma de culto: un mundo cercado, sin «fuera», donde la trascendencia se vuelve impensable porque ya no se percibe carencia alguna. La actualización de los «tres monstruos» de Weil (dinero, maquinización, álgebra) en capital, digitalización e inteligencia artificial resulta especialmente lograda como diagnóstico teológico-cultural.

Frente a esta desmesura, el texto recupera la propuesta más fina de Weil: espacios de inactividad que no son mera pasividad, sino acción sin finalidad productiva inmediata. La liturgia católica romana aparece así como un lugar de forma, medida y límite en medio del exceso: ceremonias «inútiles», pero espiritualmente decisivas, que reproducen simbólicamente un orden divino y educan al cuerpo en el silencio, la obediencia y la atención. En contraste, buena parte del protestantismo y del mundo evangélico en España —fuertemente influido por corrientes pentecostales y modelos populares importados de América Latina— organiza sus cultos en torno a la música y el canto, el testimonio y la predicación, la plegaria y el testimonio excesivo, con una estructura sencilla y gran espontaneidad, pero con escasos momentos de quietud orante, de recogimiento interior y de silencio, que dispongan el espíritu para la acogida y la

interiorización de la Palabra, tan central en el mundo protestante (Sola Scriptura).[45] Con todo, no faltan experiencias de profunda piedad y sentido comunitario; pero suele registrarse una cierta pobreza de formas que favorezcan la atención silenciosa, la interiorización y la acogida meditativa, justo aquello que Weil y Han consideran condición de posibilidad para una verdadera experiencia de lo sagrado.

De modo análogo, la poetización del trabajo —fiestas, ritos, símbolos que envuelven el esfuerzo cotidiano— apunta a una transformación profunda de la vida laboral: el trabajo deja de ser mera función económica para convertirse en participación contemplativa en la belleza del mundo. Aquí el texto ofrece un horizonte muy exigente para una espiritualidad cristiana del trabajo y de la liturgia.

El límite de todo este planteamiento, que el propio análisis insinúa, está en el riesgo de idealizar tanto la liturgia (como si siempre permaneciera intacta frente a la lógica del espectáculo) como la posibilidad real de «poetizar» el trabajo en condiciones de precariedad extrema y gestión algorítmica. Con todo, la categoría de inactividad —como acción atravesada por el silencio y liberada del «para algo»— funciona como criterio crítico muy fecundo: permite medir hasta qué punto nuestras estructuras laborales, técnicas y religiosas favorecen la atención, la presencia y la gratuidad, o bien hunden al sujeto en una agitación sin interioridad que asfixia el espíritu. Ahí se juega, en último término, la vigencia actual de Weil.

Conclusión crítica

La lectura de *Sobre Dios. Pensar con Simone Weil* deja, al llegar al final, una impresión ambivalente. Por un lado, el ensayo confirma la sensibilidad de Byung-Chul Han para detectar los signos espirituales de nuestra época: la *crisis de la atención*, el *eclipse del silencio*, la *estetización superficial de la belleza*, la *alergia al dolor* y la *conversión del trabajo en pura autoexplotación*. Al elegir a Simone Weil como interlocutora,

acierta en señalar una de las voces más exigentes y lúcidas del siglo XX para pensar a Dios en medio de estas patologías contemporáneas. Por otro lado, la figura de Dios que emerge de sus páginas permanece deliberadamente indeterminada, más próxima a un principio de trascendencia de efecto terapéutico que al Dios vivo confesado por Nicea y por las iglesias evangélicas. En este punto la obra revela sus límites teológicos más graves. Centrarse casi exclusivamente en la dimensión sanadora, calmante o consoladora de la fe corre el riesgo de reducir a Dios a un dispositivo espiritual de bienestar, intercambiable, en último término, con otras ofertas de alivio psíquico o emocional. Cabe preguntarse, entonces, ¿hasta qué punto una fe así puede seguir llamándose cristiana?, ¿no existe aquí una peligrosa analogía con aquellas corrientes que absolutizan la prosperidad, el éxito o la estabilidad interior como signos privilegiados de la acción de Dios, desfigurando el alcance total del Evangelio? [46]

La tradición que arranca de Nicea [47] y atraviesa la Reforma no conoce a un Dios reducido a terapeuta del alma; confiesa al Padre que, en el Hijo crucificado y resucitado, llama a la conversión, al seguimiento, al amor a los enemigos y a la solidaridad con las víctimas. Cuando se diluye esta densidad cristológica y se desplaza el acento hacia una religiosidad de consolación, se pierde no sólo la cruz, sino también la seriedad de la gracia (cara) y la exigencia de una vida transformada.

El balance es claramente positivo. Con la ayuda de Weil, Han acierta a leer el nervio espiritual de aquello que en otros libros ha descrito como sociedad del cansancio, de la transparencia, de la infocracia o de la autoexplotación. La atención como oración; la descreación como renuncia al yo voraz —no a toda forma de yoidad, que sigue siendo condición de la singularidad personal y de la responsabilidad, frente al riesgo de disolución en un eterno retorno indiferenciado o en una fusión anónima, como la célula en el cuerpo o la gota en el océano—; el vacío como resistencia frente a un poder que aspira a ocuparlo todo; el silencio como condición de la palabra verdadera; la belleza como umbral de misterio y no como objeto de consumo; el dolor como lugar donde

la realidad se vuelve tangible y el sujeto abandona la ilusión de omnipotencia; y la inactividad como acción liberada de la lógica productivista: todo este haz de intuiciones weilianas aparece en el libro *Sobre Dios* articulado con notable coherencia y densidad espiritual.

Ahora bien, este vaciamiento del yo, tal como lo lee Han a partir de Weil, no puede entenderse, desde una perspectiva cristiana, como aniquilación absoluta de la persona, sino como purificación de un determinado tipo de yo: el yo egocéntrico, autorreferencial, cerrado sobre sí mismo. El problema no es la yoidad en cuanto tal, sino su deformación narcisista. Si el yo se disuelve por completo, abandonamos el horizonte bíblico-cristiano y nos acercamos más bien a ciertas tradiciones orientales que proponen la extinción o fusión del yo en el Todo indiferenciado. En este punto, la protesta de Miguel de Unamuno en su *Diario íntimo* resulta significativa: su reflexión sobre la muerte, la nada y el «horror de la sepultura espiritual» expresa precisamente el deseo de no ser aniquilado, de no perder la propia identidad personal ante Dios, de seguir siendo «alguien» y no diluirse en un anonimato ontológico (Miguel de Unamuno, *Diario íntimo*, Alianza Editorial, Madrid: 2018, 19). La kenosis cristiana, en ese sentido, no es autodestrucción, sino conversión: el yo, liberado de su voracidad posesiva, se hace verdaderamente relacional, capaz de donarse y de recibir sin confundirse ni desintegrarse, en una palabra, de integrarse plenamente en la comunión con Dios y por tanto en la *théosis*.

Situadas así, *la atención, la descreación, el silencio, el vacío, la belleza, el dolor y la inactividad* adquieren todo su peso crítico. El lector encuentra en ellas un diagnóstico certero de cómo el capitalismo digital (infocracia) ha colonizado incluso las disposiciones más íntimas del alma y de cómo, sin un espacio efectivo para la atención, la gratuidad y el silencio, la experiencia de Dios se vuelve prácticamente imposible. Pero al mismo tiempo se deja entrever que, si ese vaciamiento no conduce a un yo reconciliado en comunión con Dios y con los demás, corre el

riesgo de deslizarse hacia una pura disolución impersonal que ya no puede llamarse, en sentido estricto, cristiana.

Sin embargo, precisamente porque el diagnóstico es penetrante, la insuficiencia de la propuesta teológica se hace más visible. El «Dios» que presenta Han aparece casi siempre en clave fenomenológica: horizonte de profundidad frente a la inmanencia saturada, nombre de una alteridad que impide la clausura del sistema, figura de una trascendencia que rescata al sujeto del vacío y náusea existencial. Es un Dios necesario para que la vida no se reduzca a datos, rendimiento y consumo, pero apenas se deja reconocer como el Dios concreto de Jesucristo, Padre, Hijo y Espíritu, presentado en el Evangelio y confesado en Nicea. Falta el «por nosotros y por nuestra salvación» que constituye el corazón y matrix del Credo; falta la referencia explícita a la encarnación, a la cruz y a la resurrección como acontecimientos reales en los que Dios se ha implicado históricamente en el tiempo con la humanidad. El Dios de Han parece más un antídoto espiritual contra los excesos del neoliberalismo y su capitalismo ávido que el Dios vivo que irrumpe en la historia y llama a la conversión personal, a esa metanoia transformadora.

En este punto su deuda con Simone Weil es tan grande como problemática. De hecho, el Dios de Han no es otro que el Dios de Weil, pero filtrado y aplanado. La filósofa francesa piensa a Dios desde la ausencia, la desgracia, la atención y la kénosis, pero lo hace desde una matriz inequívocamente cristiana: su Cristo crucificado es el centro silencioso de toda su reflexión, y su meditación sobre la desgracia, el dolor y el vacío se desarrolla a la sombra de la cruz y del Evangelio.

Que Weil mantenga una relación tensa con la Iglesia —con toda Iglesia— y rehúya el bautismo por fidelidad a los «lejanos» no la sitúa, a mi juicio, fuera del campo cristiano, sino en su frontera más exigente, allí donde la fe se vive en forma de búsqueda radical y de protesta profética. En este punto resuenan con fuerza las palabras de Jesús en el evangelio de Marcos: «Porque el que no es contra nosotros, por nosotros es» (Mc 9:40). No todo

discipulado adopta la misma forma canónica; hay modos liminares de estar con Cristo que incomodan a las instituciones, pero que no por ello dejan de pertenecer al ámbito de su seguimiento.

Desde aquí se entiende también mi propia autocomprensión creyente. No soy un «cristiano anónimo» en sentido rahneriano, sino un cristiano confesante que ha asumido una identidad transconfesional: mi lugar ya no se define en primer término por la adscripción estable a una denominación concreta —tras haber abandonado la Iglesia católica romana, en la que he servido como diácono—, sino por la adhesión a Cristo y por la comunión, crítica y fraterna, con todos aquellos que actúan en su nombre, más allá de las fronteras eclesiales clásicas. Me sitúo con Cristo y, en la medida de lo posible, con todos los que buscan servirle y confesarle, aunque lo hagan desde tradiciones, estilos e incluso lenguajes teológicos diversos: la pluralidad es la gran riqueza de la Iglesia. En ese sentido, la posición de Weil, aunque distinta de la mía, ilumina un mismo punto de fondo: la primacía de la verdad del Evangelio y de la fidelidad a los últimos por encima de cualquier forma de pertenencia eclesial autorreferencial.

Retomando a Han, puede decirse que toma muchas de las categorías weilianas —descreación, desgracia anonada, atención, belleza, obediencia— y las inserta en el marco de su propia crítica cultural; sin embargo, tiende a desactivar su densidad cristológica: el Dios que se «retira» ya no es de manera inequívoca el Dios de Jesucristo, sino más bien la figura de una alteridad necesaria para que el sujeto no se asfixie en la inmanencia.

El resultado es una curiosa paradoja: el libro se presenta como un diálogo con Simone Weil sobre Dios, pero termina ofreciendo más bien una espiritualización secularizada del Dios weiliano. Se conserva su dimensión de trascendencia, su vinculación con el silencio y la belleza, su crítica del poder y del yo hipertrofiado; se debilita, en cambio, su pertenencia al campo de la fe cristiana concreta. La cruz deja de ser la forma histórica del amor de Dios y

se convierte sobre todo en metáfora del dolor que hace real la existencia. La obediencia deja de remitir a la relación personal con un Dios que habla y llama por su nombre y se transforma en actitud general de apertura y docilidad ante lo que es. No se trata de negar el valor filosófico de esta reducción, pero sí de constatar que, desde la perspectiva de Nicea y de la fe evangélica, el precio pagado resulta demasiado alto: el Dios trinitario se disuelve en un principio anónimo de profundidad espiritual.

Desde una teología que quiera ser fiel al concilio de Nicea, la crítica no puede evitar ser firme. El Dios cristiano no es solo la negación del ruido, la salida del cansancio o la garantía de que la vida tenga «espesor». Es el Padre que crea libremente el mundo, el Hijo consustancial que asume nuestra carne y se deja crucificar «por nosotros» y «por nuestra salvación», y el Espíritu que vivifica, congrega y santifica la Iglesia. Reducir esta confesión a un lenguaje de trascendencia terapéutica significa desdibujar el núcleo mismo del Evangelio. Que la cultura contemporánea necesite recuperar el silencio, la atención, la experiencia de la belleza y una relación no idolátrica con el dolor, es un diagnóstico acertado; presentar a Dios principalmente como el garante de esas experiencias corre el riesgo de invertir los términos y convertirlo en medio para nuestra salud espiritual, no en el Señor vivo que reclama nuestra fe y nuestro seguimiento.

También desde la sensibilidad evangélica, que comparte con Nicea el cristocentrismo radical y la centralidad de la Escritura, el libro de Han aparece como un interlocutor útil, pero claramente insuficiente. Su crítica de los ídolos contemporáneos —dinero, tecnología, rendimiento, autoexplotación— coincide con muchas denuncias proféticas presentes en la predicación evangélica reciente. Con todo, el camino de salida que ofrece rara vez desemboca en la confesión explícita de Jesús como Señor, ni en la llamada a una comunidad concreta de discípulos, ni en la escucha obediente de la Palabra. Todo se queda en el plano de la experiencia individual de trascendencia, de la interioridad sanada por el silencio, de la subjetividad re-centrada por la belleza y la inactividad contemplativa. Falta la dimensión eclesial, misionera,

comunitaria de la fe, que para la tradición evangélica es inseparable de la experiencia de Dios.

Por último, el propio estilo del libro refuerza esta ambivalencia. Han escribe con brillantez aforística, pero su pensamiento en *Sobre Dios* resulta ante todo descriptivo: reordena motivos ya presentes en obras anteriores y los ilustra con textos de Weil, sin que la conversación con ella llegue a transformar de manera profunda su marco conceptual. El lector tiene a menudo la impresión de que Weil sirve más como confirmación de la filosofía de Han que como verdadera interlocutora capaz de cuestionarla. Allí donde se necesitaría una elaboración más decididamente teológica —por ejemplo, al confrontar las intuiciones weilianas con la tradición trinitaria o con la praxis eclesial concreta— el ensayo se limita a sugerir, a insinuar, sin desarrollar. El resultado es un texto sugestivo, pero menos robusto de lo que su título promete.

Concluyendo, *Sobre Dios. Pensar con Simone Weil* puede leerse, desde la fe cristiana nicena y evangélica, como un auténtico signo de los tiempos: pone de manifiesto hasta qué punto nuestra cultura exhausta sigue teniendo sed de silencio, de atención, de belleza y de una trascendencia que rompa el cerco de la inmanencia y la inmediatez. En este sentido, la voz de Han, apoyada en Simone Weil, merece ser escuchada y tomada en serio, como una voz crítica más que se suma a un amplio coro de autores y sensibilidades que reclaman un retorno a aquellos valores que dignifican nuestra presencia y nuestro actuar en la historia, al tiempo que nos abren de nuevo al horizonte de lo trascendente. Pero, al mismo tiempo, el Dios que propone queda demasiado cerca de una abstracción espiritualizada, fácilmente abandonable y aún más fácil de olvidar. Para quienes confiesan al Dios de Nicea, este libro no puede ser sino un interlocutor muy parcial: invita a repensar cómo anunciar hoy al Dios trinitario en una sociedad del cansancio, pero no sustituye la tarea propiamente teológica de confesar, pensar y vivir a ese Dios como Padre, Hijo y Espíritu, tal como se ha revelado en Jesucristo y se sigue entregando en la comunidad de los creyentes. Ahí comienza,

más allá de Han, el trabajo que corresponde a la teología, a las iglesias y a todos los que se declaran cristianos. Quizá, al cerrar estas páginas, pueda resonar de nuevo la Palabra del Señor:

«Venid a mí todos los que estáis cansados y cargados, y yo os haré descansar»**.

NOTAS

[1] Para Han, «infocracia» nombra el nuevo régimen de dominación propio del capitalismo digital, en el que el poder ya no se ejerce sobre todo mediante la represión visible o el debate público, sino a través de la producción, circulación y gestión algorítmica de la información. La digitalización transforma la esfera pública en un campo de batalla de datos, marketing político y desinformación, donde la verdad se sustituye por «verdades» fabricadas y viralizadas y los ciudadanos, que se perciben libres e hiperinformados, quedan sometidos a una vigilancia difusa y a una manipulación sistemática de su atención y de sus emociones, de modo que la democracia degenera en un régimen informacional que, lejos de ilustrar, desorienta, polariza y vacía el espacio democrático.

[2] SIMONE PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil* (Madrid: Trotta, 1997).

[3] SIMONE WEIL, *La condición obrera* (Madrid: Trotta, 2014).

[4] SIMONE WEIL, *La gravedad y la gracia* (Madrid: Trotta, 2013).

[5] SIMONE WEIL, *A la espera de Dios* (Madrid: Trotta, 2024).

[6] El original alemán se titula *Sprechen über Gott. Ein Dialog mit Simone Weil* y apareció en la editorial Matthes & Seitz Berlin. La edición empleada en este estudio: *Byung-Chul Han, Sobre Dios. Pensar con Simone Weil, traducción de Lara Cortés, epub* (Barcelona: Paidós, Editorial Planeta, octubre 2025), pp. 69.

[7] THERESA SCHOUWINK, «Byung-Chul Han: *Sprechen über Gott*», *Philosophie Magazin*, 14 de julio de 2025, acceso el [día que consultes], <<https://www.philomag.de/artikel/byung-chul-han-sprechen-ueber-gott>>.

[8] «Byung-Chul Han, *Sprechen über Gott. Ein Dialog mit Simone Weil*», *Perlentaucher*, reseñas y ficha del libro, 5 de julio de 2025: <<https://www.perlentaucher.de/buch/byung-chul-han/sprechen-ueber-gott.html>>.

[9] SIMONE WEIL, *La gravedad y la gracia*, col. «Estructuras y Procesos. Religión» (Madrid: Trotta, 2007).

[10] SIMONE WEIL, *A la espera de Dios*, 2.^a ed., (Madrid: Trotta, 2024).

[11] Kenosis, del griego «vaciamiento», designa el «vaciar» de Cristo: el Hijo de Dios, siendo de condición divina, no se aferró a su igualdad intrínseca con Dios, sino que se abaja, toma forma de diakonos, se hace obediente, sumiso hasta la muerte y muerte de cruz (cf. Flp 2:6-8). El significado de la kénosis para la fe cristiana es doble:

1. Revela quién es Dios: no un poder que se impone, sino un amor que se abaja y se entrega por pura gracia.

2. Marca el camino del discípulo: el cristiano participa de esa kénosis viviendo en humildad, servicio y don de sí, «bajando» con Cristo para entrar con Él en la gloria.

[12] BYUNG-CHUL HAN, *Sobre Dios. Pensar con Simone Weil*, col. «Contextos», edición digital (Barcelona: Ediciones Paidós, 2025), 3.

[13] Véase la presentación editorial en «Sobre Dios. Pensar con Simone Weil», ficha de Ediciones Paidós, en TodosTusLibros.

[14] DANA G. SMITH, *Socializar puede alargar tu vida. Qué significa esto para los introvertidos?*, *The New York Times*, 10 octubre 2025.

[15] «Símbolo de Nicea (325)», en «Símbolo niceno-constantinopolitano» (Internet).

[16] CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (CIC), nn. 456-460.

[17] *Ibid.*, nn. 465-467; cf. DS 125-130 (Concilio de Nicea I).

[18] BYUNG-CHUL HAN, *Sobre Dios*, 4-17.

[19] Se habla de «autofagia» de una institución, de un sistema o de una sociedad cuando se destruye a sí misma desde dentro, consumiendo sus propios recursos, personas o valores hasta agotarlos. Aplicado a la persona, el término puede entenderse como la eliminación de aquello que bloquea su verdadero crecimiento. En el contexto que nos ocupa, Han alude a una suerte de autofagia espiritual: el alma «devora» simbólicamente la parte hipertrofiada del yo, ese exceso de ego que ocupa todo el espacio interior, para que lo divino pueda tener lugar en ella. No se trata de aniquilar la personalidad, sino de dejar que se consuma lo que impide la presencia de Dios, de modo que el sujeto quede más disponible y liberado para una alteridad que no nace de sí mismo.

[20] En el Nuevo Testamento el término hace referencia a la paciencia, a la perseverancia o constancia. Pero no describe una paciencia pasiva o resignada, sino resistente y firme en medio de la prueba; una fidelidad que aguanta sin huir, permaneciendo en el lugar donde Dios ha puesto; una espera activa, que no exige resultados inmediatos, a toda costa,

** (Mt 11:28, RVA, 1960).

fruto de la extracción de todas las fuerzas y voluntad del individuo, sino que se sostiene en la confianza proactiva. También en lenguaje espiritual hace referencia a la actitud de quien permanece humilde, atento, bajo el peso de la historia y del sufrimiento, sin por ello romper la relación que mantiene con Dios.

[21] Del francés *décréation* de Simone Weil significa, en su sentido fuerte, dejar de ocupar el centro como yo para que Dios ocupe ese lugar. No es autodestrucción ni nihilismo, sino:

Vaciamiento amoroso del yo: renunciar a la apropiación, al dominio, a la autoafirmación.

Respuesta a la creación: así como Dios crea «dejando sitio» a la criatura, la criatura se «descrea» devolviendo todo a Dios.

Camino espiritual: al hacerse «nada», la persona se vuelve transparente, mediadora, permitiendo que Dios y el mundo se encuentren sin que el yo lo distorsione.

En resumen: descreación = autorrenuncia amorosa del yo para que Dios sea realmente Dios en nosotros y en lo real.

[22] ERNEST HEMINGWAY, *Un lugar limpio y bien iluminado*, en <https://ciudadseva.com/texto/un-lugar-limpio-y-bien-iluminado/>

[23] La teología apofática (o negativa) sostiene que de Dios podemos decir con verdad, ante todo, lo que no es (*via negationis*), porque todos nuestros conceptos son finitos y proceden de las criaturas. Por eso, los grandes autores apofáticos insisten en negar a Dios los límites de cualquier perfección creada (Dionisio Areopagita, Gregorio de Nisa, etc.). El Maestro Eckhart se mueve justamente ahí cuando afirma que no podemos conocer «qué» es Dios, pero sí podemos saber «qué no es» y que en Dios hay una «negación de las negaciones», mientras que todas las criaturas llevan en sí una negación (cada una «niega» ser la otra). Con esa formulación, Eckhart está haciendo una de las operaciones típicas de la teología apofática: llevar al límite la diferencia entre Dios y las criaturas, subrayando que Dios no entra en el mismo registro del ser finito y que, por tanto, solo podemos aproximarnos a Él despojando nuestros conceptos de toda limitación.

[24] MAESTRO ECKHART, *Tratados y sermones. Obras alemanas* (Barcelona: Edhasa, 1983), sermón 21, «Unus Deus et pater omnium», 454-455.

[25] CHUL HAN, *Sobre Dios*, 17-23.

[26] GIORGIO AGAMBEN, «Bartleby o de la contingencia», en *Preferiría no hacerlo. "Bartleby el escribiente" de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby*, trad. José Luis Pardo (Valencia: Pre-Textos, 2000), 93-136.

Giorgio Agamben (Roma, 1942_) es un filósofo italiano vinculado a la llamada filosofía política contemporánea, en diálogo constante con Walter Benjamin, Foucault, Heidegger o Carl Schmitt. Una parte central de su obra gira en torno a los conceptos de «potencia», «vida desnuda» (*nuda vita*) y «estado de excepción», desarrollados en la serie *Homo sacer* y en ensayos como *La comunidad que viene*, *Lo que queda de Auschwitz* o *El reino y la gloria*. Su texto «Bartleby o de la contingencia» es un ensayo filosófico a partir del relato «Bartleby, el escribiente» de Herman Melville. En él, Agamben lee la famosa fórmula del personaje –«preferiría no hacerlo»– como la manifestación extrema de la potencia y de la *impotencia* (la capacidad de no hacer) del sujeto: Bartleby encarna una pura potencia que no se actualiza, el «escribiente que no escribe», y por eso se convierte en una figura límite para pensar la libertad, la creación y la posibilidad misma del acto. El ensayo explora la noción de contingencia a partir de la metafísica aristotélica de la potencia, y sitúa a Bartleby en una constelación literaria que incluye a Kafka, Beckett o Kleist.

[27] «Ya no os llamaré siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; pero os he llamado amigos, porque todas las cosas que oí de mi Padre, os las he dado a conocer». (Juan 15:15; RVR, 1960)

[28] La documentación eclesiástica oficial comienza a tener cierta riqueza y hondura, aunque todavía queda mucho por desarrollar:

Concilio Vaticano II

– La Constitución pastoral «Gaudium et spes» enmarca la creación dentro del designio de Dios y subraya la responsabilidad del ser humano frente al mundo creado, en el contexto de la dignidad humana y del bien común. No es todavía una «ecología» sistemática, pero sí el punto de partida teológico y antropológico.

Catecismo de la Iglesia Católica [1992].

– En los nn. 2415-2418 afirma que el séptimo mandamiento exige el respeto de la integridad de la creación. El dominio del ser humano sobre los seres vivos «no es absoluto» y está regulado por exigencias morales y por el bien de las generaciones presentes y futuras.

Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia [2004].

– El capítulo X, titulado «Salvaguardar el ambiente», ofrece una síntesis doctrinal muy articulada: fundamentos bíblicos, relación entre persona y universo creado, análisis de la crisis ecológica y afirmación de una responsabilidad común en el cuidado del medio ambiente.

Juan Pablo II, mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1990

– «Paz con Dios creador, paz con toda la creación» es el primer gran texto pontificio centrado en la cuestión ecológica. Presenta el deterioro

ambiental como problema moral y espiritual, introduce la idea de «conversión ecológica» y vincula paz, justicia y salvaguarda de la creación.

Benedicto XVI

– Encíclica «Caritas in veritate» [2009]: desarrolla la relación entre desarrollo integral, justicia intergeneracional y cuidado del ambiente, subrayando la «grave responsabilidad» respecto a la creación y situando la ecología dentro de la ética social cristiana.

– Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2010: «Si quieres promover la paz, protege la creación». El texto vincula explícitamente paz y ecología, y presenta el respeto a la creación como condición de convivencia pacífica.

Francisco

– Exhortación apostólica «Evangelii gaudium» [2013]: denuncia un sistema económico que «fagocita» todo en función del beneficio, dejando indefenso lo frágil, incluido el medio ambiente, frente a un «mercado divinizado».

– Encíclica «Laudato si'. Sobre el cuidado de la casa común» [2015]: primer gran documento magisterial íntegramente dedicado a la ecología. Desarrolla la noción de «ecología integral», articula la dimensión teológica de la creación, la crítica socioeconómica y la llamada a una conversión ecológica personal y comunitaria.

Documento interdicasterial «Caminar hacia el cuidado de la casa común» [2020].

– «Journeying Towards Care for Our Common Home: Five Years After Laudato si'» recoge y aplica el magisterio de Francisco y de los pontífices anteriores, y presenta el cuidado de la creación como responsabilidad de toda la Iglesia y de todos los cristianos.

En cuanto a la documentación ecuménica contamos con:

Consejo Mundial de Iglesias (CMI/WCC)

Proceso «Justicia, Paz e Integridad de la Creación» (JPIC)

Desde los años 80 el CMI articula la ecología dentro del tríptico «Justicia, Paz e Integridad de la Creación», con asambleas, pactos y declaraciones que entienden el cuidado de la creación como cuestión de fe y como dimensión del ser mismo de la Iglesia.

Declaraciones sobre clima y justicia climática

Diversos textos programáticos (por ejemplo, sobre «care for creation and climate justice») expresan una teología de la creación centrada en la justicia para los pobres y las generaciones futuras, y vinculan explícitamente cambio climático, pecado estructural y conversión ecológica.

Década ecuménica de acción por la justicia climática

Iniciada recientemente, propone un compromiso común de las iglesias para integrar la justicia climática en culto, teología, discipulado y misión.

«Season of Creation» / Tiempo de la Creación

Iniciativa ecuménica nacida en el ámbito del CMI y hoy asumida también por católicos y otras familias cristianas, que ofrece materiales litúrgicos y pastorales comunes (1 de septiembre – 4 de octubre) para orar y actuar por la «conversión ecológica».

Movimiento de Lausana y redes evangélicas

«The Cape Town Commitment» (2010) y textos posteriores de Lausana integran el cuidado de la creación en la misión integral, entendiendo la ecología como dimensión inseparable del discipulado y de la evangelización.

Declaración «Good News for All the Earth» del Foro Global de Creación y Cuidado (Gonjiam, tras Lausana IV) llama a la Iglesia mundial a afirmar que la buena noticia es para «toda la tierra» y convoca a arrepentimiento, oración y acción frente a la crisis climática.

Alianzas evangélicas y redes de misión integral

World Evangelical Alliance – Creation Care Statements: la WEA ha publicado varias tomas de posición oficiales que presentan el «creation care» como parte de la responsabilidad misional de las iglesias.

Micah Network / Micah Global: su «Declaration on Integral Mission» (2001) y otros textos posteriores integran explícitamente justicia social, desarrollo y cuidado de la creación en la misión cristiana.

Respuestas ecuménicas a Laudato si'

El CMI-WWC y otras plataformas publicaron declaraciones de recepción que leen *Laudato si'* como expresión convergente de un largo camino ecuménico sobre cuidado de la creación, subrayando la sintonía entre la encíclica y décadas de reflexión del movimiento ecuménico.

Documentos regionales

Por ejemplo, la Middle East Council of Churches (MECC) emitió una declaración sobre «creation care» dirigida a la COP28, reclamando una transición justa lejos de los combustibles fósiles y llamando a las iglesias a un testimonio profético.

[29] Jn 3:8

[30] CHUL HAN, *Sobre Dios*, 24-31.

[31] Byung-Chul Han emplea el adjetivo «aneconómico» para designar formas de relación y de acción que escapan a la lógica del intercambio, del rendimiento y del cálculo propio de la economía. La dinámica natural del poder funciona por simetría: acción–reacción, daño–

venganza, deuda–retribución. El vacío, en cambio, introduce una lógica «aneconómica» —esto es, que rompe el *do ut des* («doy para que des») propio tanto del mercado como de cierta religiosidad contractual— y asimétrica: permite un don que no compra, una limosna que no «adquiere» al pobre, un perdón que no pretende equilibrar cuentas, sino suspenderlas.

[32] En la lógica del karma, el universo funciona como una gran ley de causa y efecto moral: todo gesto, palabra o intención deja una huella que tarde o temprano regresa sobre quien la ha producido. El bien genera consecuencias benéficas; el mal, consecuencias dolorosas. No se trata, en su origen, de un castigo impuesto por un Dios personal, sino de una estructura casi física del orden cósmico: el mundo está trabado por una justicia retributiva que nadie puede eludir. La suma de karmas positivos o negativos acompaña al individuo a lo largo de sus vidas, según las distintas tradiciones, de modo que la existencia presente está condicionada por acciones pasadas y, a la vez, determina lo que vendrá. En este horizonte, la salvación o liberación pasa por purificar el karma, disminuir la carga negativa, superar el apego (la yoidad) y salir del ciclo de causas y efectos.

El perdón, en clave bíblica y cristiana, introduce una lógica radicalmente distinta. No niega el vínculo entre acciones y consecuencias, pero rompe el automatismo de la retribución. Perdonar significa decidir no cobrar todo lo que el otro debe, renunciar a devolver el mal en la misma medida, cortar la cadena de la deuda y del resentimiento. Allí donde el karma dice: «recibirás lo que hiciste», el perdón se atreve a decir: «aunque hiciste esto, no te lo imputo, y abrimos otro comienzo». No es un simple olvido psicológico, sino un acto de libertad que asume el mal, lo nombra, lo toma en serio, pero no lo deja tener la última palabra. Al hacerlo, introduce algo que la ley de causa y efecto no puede producir por sí sola: un futuro que no es la mera prolongación del pasado.

Otra diferencia decisiva reside en el carácter impersonal del karma frente al carácter personal y relacional del perdón. El karma funciona como una ley objetiva, independiente de la voluntad de alguien concreto: se cumple por el mero hecho de actuar y de existir en el mundo. El perdón, en cambio, solo existe como acto de una persona dirigida a otra persona; es un acontecimiento de encuentro, de relación. Supone un tú que se deja conmover, que se abre a la compasión, que se expone al riesgo de ser herido de nuevo. El karma dice: «la estructura del cosmos te ajustará las cuentas»; el perdón dice: «yo, que podría exigir justicia estricta, decido no hacerlo y te devuelvo la posibilidad de cambiar». Te perdono y te perdonas.

También difieren en la comprensión de la justicia y de la libertad. La lógica kármica subraya la responsabilidad: nadie escapa a las consecuencias de sus actos. Esa insistencia tiene una fuerza moral innegable, pero corre el riesgo de encerrar al sujeto en una especie de destino ético que solo se modula cuantitativamente (más o menos karma, mejor o peor reencarnación). El perdón, tal como lo presenta el cristianismo, no elimina la responsabilidad, pero la sitúa bajo la primacía de la gracia: se puede empezar de nuevo, no porque el mal no importe, sino porque el amor de Dios —modelo último de todo perdón— es capaz de recrear al culpable. El ser humano no queda definido para siempre por su pasado, sino por la palabra que Dios pronuncia sobre él y por la respuesta que pueda dar a esa palabra.

En definitiva, mientras el karma expresa la seriedad del orden moral mediante una ley de correspondencia entre acto y consecuencia, el perdón expresa la sobreabundancia del amor que, sin abolir la justicia, la desborda. El karma asegura que nada de lo que hacemos queda sin efecto; el perdón proclama que, incluso así, el mal puede no tener la última palabra. Donde la primera lógica cierra, la segunda abre; donde una suma y calcula, la otra regala y recrea. Después de la revelación cristiana del perdón no tiene ningún sentido ni aplicación el karma.

Véase PAUL POUPARD (dir.), *Diccionario de las religiones*, voces «Karma» (Barcelona: Editorial Herder, 1987), 954-955.

[33] ERICH FROMM, *El arte de amar* (Barcelona: Paidós–Editorial Planeta, 2023), 22-23. «La vivencia de la separatividad provoca angustia; es, por cierto, la fuente de toda angustia. Estar separado significa estar aislado, sin posibilidad alguna para utilizar mis poderes humanos. De ahí que estar separado signifique estar desvalido, ser incapaz de aferrar el mundo —las cosas y las personas— activamente; significa que el mundo puede invadirme sin que yo pueda reaccionar. Así pues, la separatividad es la fuente de una intensa angustia», solo superable, en el pensamiento de Fromm, mediante la pertenencia o unión (familia, grupo, nación) y el amor como respuesta. Véase el capítulo «El amor, la respuesta al problema de la existencia humana», 21-57.

[34] CHUL HAN, *Sobre Dios*, 32.

[35] CHUL HAN, *Sobre Dios*, 32-36.

[36] FRIEDRICH NIETZSCHE, *La gaya ciencia* (Madrid: Akal, 2001), §125, «El loco».

Es evidente que cuando Nietzsche escribe «Dios ha muerto» no está hablando de la muerte biológica de un ser divino, sino de un acontecimiento cultural: en Occidente, el Dios cristiano ha dejado de funcionar como fundamento real de la verdad, de la moral y del sentido

de la vida. En el fragmento del «loco» de *La gaya ciencia*, la idea se puede resumir afirmando que el propio ser humano, con la ciencia, la crítica, la secularización y la incoherencia de los cristianos, ha «matado» a Dios como referencia última («lo hemos matado vosotros y yo»), y ahora se queda sin suelo bajo los pies. Eso abre un tiempo de nihilismo (nada tiene ya valor absoluto) y una oportunidad para todo tipo de ateísmo, y al mismo tiempo, plantea una tarea decisiva: crear nuevos valores y otra forma de afirmar la vida sin apoyarse en la vieja metafísica cristiana.

[37] ERICH FROMM, *¿Tener o ser?* (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 69-70.

[38] CHUL HAN, *Sobre Dios*, 37-42

[39] Byung-Chul Han está pensando en Jeff Koons (York, Pensilvania, 1955_), artista estadounidense de arte contemporáneo, asociado al *pop* y al arte conceptual, famoso por convertir objetos banales de la cultura de masas en esculturas monumentales de lujo. Sus piezas se caracterizan por el uso de superficies hiperpulidas y reflectantes, colores estridentes y un tratamiento casi fetichista del objeto, que funciona como símbolo del consumismo y del narcisismo contemporáneos.

En *La salvación de lo bello*, Han toma como ejemplo sobre todo su serie «Balloon Dog» (perro-globo), esculturas gigantes de acero inoxidable pulido y recubierto de color translúcido que imitan los globos de feria en forma de perro. Estas obras actúan como auténticos espejos: el espectador se ve reflejado en la superficie brillante, la pieza busca provocar un simple «guau» o «me gusta», y la experiencia estética se convierte, según Han, en refuerzo narcisista de la autoestima, sin profundidad ni negatividad, emblema de la «estética de lo pulido» y del «infierno de lo igual».

[40] La idea procede de la *Crítica del juicio* de Immanuel Kant, en concreto de la «Analítica de lo bello» (primera parte de la obra, §§ 1-5), donde define el juicio estético como un «agrado» o «satisfacción» desinteresada del sujeto ante lo bello. Cf. Immanuel Kant, *Crítica del juicio* (Madrid: Tecnos, 2007), primera sección, «Analítica del juicio estético», libro primero, «Analítica de lo bello», §§ 1-5.

[41] HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica / 1. Percepción de la forma*, (Madrid: Ediciones Encuentro, 1992).

[42] Ernst Jünger (1895-1998), escritor y ensayista alemán marcado por la experiencia de la Primera Guerra Mundial, desarrolla esta intuición en su ensayo «Über den Schmerz» (*Sobre el dolor*), publicado en 1934. En este texto, el dolor se convierte en criterio decisivo para

medir la estatura de una persona y de una época: «dime cuál es tu relación con el dolor y te diré quién eres». Jünger interpreta la modernidad técnica como un proceso de creciente anestesia y administración del sufrimiento, que transforma al sujeto en algo dispuesto a objetivar incluso su propio cuerpo. Frente a ello, perfila la figura del individuo capaz de asumir el dolor como ámbito de prueba, formación y verdad de sí mismo, en contraste con una sociedad que lo rehuye sistemáticamente. Cf. ERNST JÜNGER, «Über den Schmerz», en *Blätter und Steine* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1934); reimpresso en *Sämtliche Werke*, vol. 7 (Stuttgart: Klett-Cotta, 1980), 143-191.

[43] Literalmente «que tiene fobia al dolor», «que rechaza o teme de manera desproporcionada cualquier forma de dolor o sufrimiento». En el contexto de Han (cuando habla de sociedad *algófoba*), se refiere a una cultura que huye sistemáticamente del dolor; que busca anestesiarse toda herida, conflicto o negatividad; y que convierte la eliminación del sufrimiento en casi el único criterio de vida buena.

[44] *Mensaje para la 57.ª Jornada Mundial de la Paz (2024): «La inteligencia artificial y la paz»*

Francisco dedica toda la Jornada de la Paz de 2024 al tema de la IA. Reconoce su potencial para el desarrollo y la comunicación, pero advierte del riesgo de nuevas formas de desigualdad, control social y armamento autónomo. Reclama una gobernanza política y ética global de la IA, insiste en que las decisiones que afectan a vidas humanas no pueden delegarse en algoritmos y pide orientar la tecnología al servicio de la fraternidad y de la paz.

Cf. FRANCISCO, «Mensaje para la 57 Jornada Mundial de la Paz 2024. La inteligencia artificial y la paz» (8 de diciembre de 2023), en Vatican.va *Mensaje para la 58.ª Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales (2024): «La inteligencia artificial y la sabiduría del corazón: hacia una comunicación plenamente humana»*

Aquí el Papa se centra en el impacto de la IA en la información y la comunicación. Habla de un tiempo «rico en tecnología y pobre en humanidad» y propone la «sabiduría del corazón» como criterio para discernir el uso de la IA: la máquina puede procesar datos, pero no sustituye el juicio moral, la empatía ni el encuentro personal. Advierte contra convertirnos en «forraje para algoritmos» y pide una comunicación que siga siendo plenamente humana.

Cf. FRANCISCO, «Mensaje para la 58 Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales. La inteligencia artificial y la sabiduría del

corazón: hacia una comunicación plenamente humana» (24 de enero de 2024), en *Vatican.va*

Exhortación postsinodal Christus vivit (2019), nn. 86–90

No trata aún de la IA directamente, pero ofrece una teología de la cultura digital muy útil para matizar a Han: describe un entorno «altamente digitalizado» que transforma la percepción del tiempo, del espacio, de uno mismo y de los demás; reconoce sus posibilidades misioneras, pero subraya la soledad, la violencia, la pornografía y la desconexión de la realidad corporal que puede generar. Es un texto clave para hablar de jóvenes, redes y espiritualidad en el contexto digital.

Cf. FRANCISCO, *Christus vivit. Exhortación postsinodal a los jóvenes y a todo el pueblo de Dios* (25 de marzo de 2019), nn. 86–90, en *Vatican.va Encíclica Fratelli tutti (2020), n. 42 y ss.: crítica a la comunicación digital*

En el primer capítulo, Francisco analiza cómo ciertos usos de la comunicación digital fomentan el espectáculo permanente, la vigilancia, el anonimato agresivo y las «redes de violencia verbal», incluso en medios católicos. Denuncia que el respeto por el otro se desintegra cuando la vida ajena se vuelve mero objeto de escrutinio y consumo informativo. Este pasaje te sirve para conectar la crítica de Han al ruido y a la toxicidad digital con una crítica social y teológica explícita del magisterio.

Cf. FRANCISCO, *Fratelli tutti. Carta encíclica sobre la fraternidad y la amistad social* (3 de octubre de 2020), n. 42, en *Vatican.va*

Discurso a los participantes en los «Minerva Dialogues» sobre IA (27 de marzo de 2023)

No es un documento “programático” como los anteriores, pero concentra muy bien su sensibilidad: la IA ha de respetar siempre la dignidad humana, no puede decidir sobre la vida y el futuro de las personas, y exige una «algor-ética» que integre filosofía, teología y ciencia. Es un texto breve que puedes citar para mostrar que el Papa dialoga directamente con científicos y empresas sobre estos temas.

Cf. FRANCISCO, «Discurso a los participantes en los “Minerva Dialogues”» (27 de marzo de 2023), en *Vatican.va*.

[45] *Sobre la presencia evangélica y sus lugares de culto en España*

Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), *Informe Libertad Religiosa FEREDE 2023-2024* (Madrid: FEREDE, 2024), esp. cap. 1, «Los protestantes en España», donde se subraya que los datos más fiables son el número de iglesias y lugares de culto evangélicos y se describe su función comunitaria y de acogida.

Sobre el trasfondo histórico y la praxis del protestantismo español

Historia, filosofía y praxis del movimiento evangélico en España (siglo XVI-...), trabajo académico disponible en línea, que ofrece una panorámica histórica del protestantismo español y su configuración comunitaria y cultural.

Sobre la forma del culto evangélico latinoamericano que se traslada a España

Entrevista a Samuel Escobar, «Inmigrantes latinos evangélicos en España», *Protestante Digital*, 29 de agosto de 2008, donde se describe el carácter «popular» del protestantismo latinoamericano (música, estilo de culto, sentido familiar de pertenencia) y cómo ese modelo de culto se reproduce en las comunidades de inmigrantes en España.

Sobre las carencias litúrgicas en el culto evangélico (aunque referido a América Latina, útil como referencia teológica–litúrgica)

JOSÉ LUIS AVENDAÑO, «Viernes Santo y Domingo de Resurrección. Los vacíos sempiternos del culto evangélico latinoamericano», *Pensamiento Protestante*, 15 de abril de 2022, donde se denuncia la falta de una comprensión litúrgica de la Pascua y la reducción del culto a esquemas pobres simbólicamente.

[46] 1. La «teología o evangelio de la prosperidad» designa un conjunto de corrientes neopentecostales que identifican la bendición de Dios con la riqueza material, la salud física y el éxito individual. Dios quiere que sus hijos sean «prósperos» y, en esa lógica, la pobreza y la enfermedad se interpretan con frecuencia como signo de falta de fe o de desobediencia. La relación con Dios se concibe casi como un contrato espiritual regulado por la «ley» de la siembra y la cosecha: quien «siembra» ofrendas, diezmos o «semillas de fe» tiene derecho a esperar milagros, ascenso social y bienestar económico. Esta predicación se nutre del imaginario del *American dream* y de la autoayuda o filosofía positiva, pero desfigura el Evangelio: desplaza la cruz, absolutiza el bienestar individual y termina legitimando estructuras injustas al presentar la riqueza como prueba de favor divino y la pobreza como fracaso espiritual. Desde dentro del mundo evangélico latinoamericano, diversos autores han denunciado este modelo como una justificación religiosa del neoliberalismo y como un «evangelio diferente» que reduce a Dios a garante de nuestros deseos e intereses bastardos.

Véase las obras: ARTURO PIEDRA SOLANO, «Origen, desarrollo y crítica de la prosperidad», *Revista Espiga* 6, n.º 11 (2005): 1-12; MARTÍN OCAÑA FLORES, *Los banqueros de Dios: una aproximación evangélica a la teología de la prosperidad* (Lima: Ediciones Puma, 2002); ANTONIO SPADARO Y MARCELO F. FIGUEROA, «Teología de la prosperidad. El

peligro de un “evangelio diferente”», *Selecciones de Teología* 58, n.º 231 (2019): 243-250.

2. La «teología de la sanción» encuentra su formulación clásica en la llamada «teología de la retribución»: la convicción de que Dios premia al justo y castiga al malvado de forma proporcionada, normalmente en esta vida. Buena parte de la sabiduría bíblica parte de ese esquema sencillo: al que teme al Señor le va bien; al impío, mal. Ahora bien, la propia Escritura cuestiona pronto esa simplificación. Libros como Job o Qohélet muestran la paradoja del justo que sufre y del malvado que prospera, y desautorizan toda lectura mecánica del sufrimiento como castigo divino. En el Nuevo Testamento, Jesús rompe expresamente la ecuación «desgracia = sanción de Dios» cuando rechaza atribuir a un pecado concreto la ceguera de nacimiento o las muertes desgraciadas (Jn 9:1-3; Lc 13:1-5). La tradición bíblico-teológica ha ido desplazando así la retribución inmediata hacia una esperanza escatológica y, sobre todo, hacia una comprensión más personal de Dios, en la que la misericordia y la gracia no pueden reducirse a una contabilidad de méritos y castigos. Vista desde aquí, la teología de la prosperidad no es sino una versión moderna, economicista, de aquella vieja teología de la retribución: traduce «bendición y castigo» en lenguaje de dinero, salud y éxito, y vuelve a encerrar a Dios en el esquema estrecho de la sanción.

Véase: XAVIER LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona: Herder, 2001), voz «Retribución».

[47] Cf. NORMAN P. TANNER, ed., *Decretos de los concilios ecuménicos*, vol. 1: *Nicea I–Letrán V* (London / Washington, DC: Sheed & Ward / Georgetown University Press, 1990), 1-7 (Concilio de Nicea I, 325).

LA MUERTE EN LA BIBLIA

Antonio Carmona Heredia^{††}



EL CONCEPTO MUERTE EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

El concepto muerte o morir לָמוּת (lamut)[1], este término aparece mil veces en el Antiguo Testamento[2] y en el Nuevo Testamento el término θάνατος o apoqhshkw significa «perder la vida». El término se refiere a «muerte» física, tanto de hombres como de animales.

El «Seol» de los antiguos hebreos

¿Qué es el Seol? «Seol, reino de la muerte, la fosa, la sepultura, la oscuridad, las regiones profundas, el país del olvido»[3].

«Estas expresiones casi intercambiables denotan un lugar de tinieblas y desesperación, un lugar donde ya no se puede disfrutar la vida, y de donde se retira la presencia de YHWH mismo»[4]. «Es una tierra yerma: un lugar polvoriento al cual regresan las criaturas hechas de polvo[5]. Los que han ido allí son “los muertos”; son “sombras”, rephaim[6], y están “dormidos”. Como en Homero, no hay indicación alguna de que estén disfrutando; es un mundo oscuro y lúgubre. En él no sucede gran cosa. No es otra forma de vida real, un mundo alternativo donde las cosas continúen normalmente»[7].

¿No hay esperanza para los que están en el Seol? Algunos pasajes bíblicos comentan acerca de la esperanza en Yahvé. El problema

^{††} Tiene el Grado en Teología por la Facultad de Teología del Norte de España sede de Burgos. Magíster en Teología Dogmática y Licenciado en Teología Pastoral por el Centro de Investigaciones Bíblicas en Santa Cruz de Tenerife. Actualmente es profesor online en el Seminario Conrad Grebel de la ciudad de Holguín (Cuba), donde imparte clases de Antiguo Testamento.

está en el significado del texto, el cual induce a pensar acerca de un traslado desde el Seol —tras la muerte— a un lugar mucho mejor; o la interpretación de la prolongación de la vida hasta una buena vejez, en vez de morir pronto y no alcanzar la vejez deseada[8].

El más conocido de estos pasajes es el Salmo 16

Tengo siempre presente a YHWH: con él a mi derecha jamás sucumbiré.

Por eso se me alegra el corazón, exultan mis entrañas, y mi carne descansa tranquila;

porque no me abandonarás en el abismo, ni dejarás a tu fiel sufrir la corrupción.

Me enseñarás la senda de la vida, me llenarás de gozo en tu presencia,

de felicidad eterna a tu derecha[9].

En el libro de Job aparece el mismo problema. Habla Elihú:

Dios abre los oídos mortales para que oigan sus advertencias, los aparta así de sus obras y los salva del orgullo, no deja que sus almas caigan en la Fosa, ni que sus vidas atraviesen el Río.

Luego, cuando se acercan a ese destino, sus almas se aproximan a la Fosa, y sus vidas al lugar de los muertos.

Mas si uno tiene un ángel de su parte, un mediador entre mil, que declare recta a una persona, que se apiade de ella diciendo:

Líbrale de bajar a la Fosa, que he encontrado un rescate por él, que su carne se renueve de juventud, que vuelva a los días de su vigor juvenil".

Rogará a Dios, y éste le otorgará su favor, entrará en su presencia con alegría...

Esa persona cantará ante los hombres así: "...

Me ha librado de pasar por la Fosa, y mi vida verá la luz".

Esto es lo que Dios suele hacer...

para salvar sus almas de la Fosa, de manera que puedan ver la luz de la vida[10].

Dentro del judaísmo post-exílico, ambos pasajes podrían perfectamente haber sido interpretados en el sentido de un rescate después de la muerte.

Los Salmos 34 y 37 hablan de la recompensa de los justos (retribución[11]) en este mundo físico. Por otro lado, los Salmos 73 y 49 son los textos que dan a entender un futuro o vida después de la muerte, que hace silencio los demás textos del Antiguo Testamento, donde son los únicos juntamente con el Salmo 116 y que San Pablo hace referencias en 2 Corintios cap. 4.

Parece que el hombre no tiene esperanza, sino que está evocado a la muerte, pero no es así pues la esperanza está en Dios, él es el contenido de la esperanza, él es la herencia del israelita justo y piadoso. Hay algunos textos que nos dicen que Dios es el que da la muerte y da la vida (Deuteronomio 32:39; 1 Samuel 2:6). Ya decía el salmista que solo en Dios está la fuente de la vida (Salmo 36:10). Aunque hay una fuerte contradicción cuando confrontamos la fe profunda en Yahvé como el Dios creador y el Dios de justicia, en contraposición de las injusticias y los pesares de la vida; todo esto comenzó a gestarse en una nueva idea.

Si el pueblo de Israel era la heredad de Yahvé, entonces el Dios de Israel era todopoderoso, por lo tanto, él había vencido a la muerte y podría haber esperanza para su pueblo, ya la muerte no era un enemigo que amenaza sino un vencido por su Dios.

No podemos evadir que el Antiguo Testamento habla de la resurrección de los muertos; pero es muy difícil ponerse de acuerdo de lo que esto es, y cómo llegó este pensamiento y de qué manera se asocia con las demás cosas sobre los muertos. Debemos de preguntarnos: ¿es la resurrección algo novedoso que surgió en un momento dado y que el pueblo de Israel no estaba preparado? ¿O tal vez fue un punto crucial para la antigua esperanza judía? La resurrección no es solo otra manera de

comentar el Seol como en el Salmo 73. La resurrección significa vida corporal después de «la vida después de la muerte», o si se prefiere, vida corporal después del estado de «muerte».

El texto fundamental que cambió el pensamiento judío fue Daniel 12:2-3

«Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán, unos para la vida eterna, otros para vergüenza y desprecio eternos. Los sabios brillarán como el resplandor del firmamento, y los que enseñaron a muchos a ser justos, como las estrellas para siempre».

Aunque éste es un texto tardío hay buenas razones para comenzar con él. Casi todos los especialistas están de acuerdo en que el texto habla de la resurrección corporal. En el texto se habla del «sueño» para hablar de la muerte, dormir en el polvo de la tierra, «despertar» para hablar de la resurrección corporal.

No obstante, detrás de Daniel 12 está el pasaje de «resurrección» más evidente de Isaías 24—27. Estos capítulos presentan una escena no solo de crisis nacional sino de juicio cósmico en virtud del cual el pueblo de Dios será rescatado y los muertos serán resucitados[12]. Pocas dudas hay acerca de que este pasaje lo tuvo muy presente el autor de Daniel 12:2-3.

Ezequiel 37 es tal vez el más famoso de los pasajes de «resurrección» del Antiguo Testamento; es el más evidentemente alegórico o metafórico. Pero a la misma vez para los judíos todo lo relacionado con los cadáveres era impuro.

«La mano de YHWH fue sobre mí y, por su espíritu, YHWH me sacó y me puso en medio de la vega, que estaba llena de huesos. Me hizo pasar por entre ellos en todas las direcciones. Los huesos eran muy numerosos por el suelo de la vega, y estaban completamente secos. Me dijo: —Hijo de hombre, ¿podrán vivir estos huesos? Yo dije: —Señor YHWH, tú lo sabes. Entonces me dijo: —Profetiza sobre estos huesos. Les dirás: Huesos secos,

escuchad la palabra de YHWH. Así dice el Señor YHWH a estos huesos: He aquí que yo voy a hacer entrar el espíritu en vosotros y viviréis. Os cubriré de nervios, haré crecer sobre vosotros la carne, os cubriré de piel, os infundiré espíritu y viviréis; y sabréis que yo soy YHWH.

Yo profeticé como se me había ordenado, y mientras yo profetizaba se produjo un ruido. Hubo un estremecimiento, y los huesos se juntaron unos con otros. Miré y vi que estaban recubiertos de nervios, la carne salía y la piel se extendía por encima, pero no había aliento en ellos. Él me dijo: —Profetiza al aliento, profetiza, hijo de hombre. Dirás al aliento: Así dice el Señor YHWH: —Ven, aliento, de los cuatro vientos, y sopla sobre estos muertos para que vivan. Yo profeticé como se me había ordenado, y el aliento entró en ellos; revivieron y se incorporaron sobre sus pies: era un enorme, inmenso ejército.

Entonces me dijo: —Hijo de hombre, estos huesos son toda la casa de Israel. Ellos andan diciendo: —Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, todo ha acabado para nosotros. Por eso, profetiza. Les dirás: —Así dice el Señor YHWH: Voy a abrir vuestras tumbas; os haré salir de vuestras tumbas, pueblo mío, y os llevaré de nuevo al suelo de Israel. Sabréis que yo soy YHWH cuando abra vuestras tumbas y os haga salir de vuestras tumbas, pueblo mío. Infundiré mi espíritu en vosotros y viviréis; os estableceré en vuestro suelo, y sabréis que yo, YHWH, lo digo y lo hago, oráculo de YHWH» (Ezequiel 37:1-14).

En la visión (versículos 1-10), los huesos yacen insepultos sobre la superficie del terreno, como en un campo de batalla más que en un cementerio; pero en la aplicación (versículos 11-14) Dios promete abrir las tumbas de Israel y hacer salir a los muertos.

La visión de la creación y la alianza de YHWH; sus promesas y su fidelidad a ellas; sus propósitos con Israel, especialmente su don de la tierra; su poder sobre todas las fuerzas contrarias, entre ellas en último término la muerte misma; su amor por el mundo, por

sus criaturas humanas que ha creado, por Israel en particular y especialmente por quienes le servían y seguían su camino; su justicia, en virtud de la cual el mal acabaría siendo condenado y la rectitud mantenida: esta visión del Dios de la creación y la alianza subyace tras la antigua creencia en la esperanza nacional y territorial, tras la creencia que va surgiendo de que la relación con YHWH no podría quebrantarla ni siquiera la muerte y tras la creencia final de que YHWH resucitaría a los muertos.

El lenguaje del despertar no es una manera nueva o emocionante de hablar sobre el dormir. Es una manera de decir que llegará un tiempo en el que los durmientes no dormirán ya. La fe en la resurrección no es solo como imagen de la restauración de la nación y la tierra. El significado de «resurrección» dentro del contexto más amplio del pensamiento continuado acerca de la vida después de la muerte a través del turbulento mundo del judaísmo del segundo Templo.

Como hemos visto, la mayor parte de la Biblia niega o al menos pasa por alto la posibilidad de una vida futura, y son muy escasos los textos que abogan con fuerza por una opinión diferente; pero durante el período del segundo Templo esta postura imaginable sobre el tema parece haber sido propugnada por algunos judíos en algún momento del período que va desde la crisis macabea hasta la redacción de la Misná, aproximadamente desde el 200 a.C. hasta el 200 d.C.

Los indicios señalan que, en tiempos de Jesús, la mayoría de los judíos creían en algún tipo de resurrección o al menos sabían que ésta era una enseñanza habitual. Algunos se mantenían firmes en una postura intermedia —no exactamente la del Salmo 73, pero tampoco muy distante de ésta— según la cual, después de la muerte, a los justos les aguardaba una inmortalidad dichosa, aunque incorpórea. Pero hay indicios generalizados de que la creencia que floreció en todo su esplendor en Daniel 12 se había convertido en habitual. Este texto, de hecho, parece estar detrás de buena parte de la evolución posterior[13].

El Dr N.T. Wright nos comenta que ya en las oraciones judías aparecía la creencia en la resurrección:

Podemos ver en las oraciones judías concretamente en la conocida como las Shemoneh Esre o «Dieciocho Bendiciones».

La segunda de dichas Bendiciones es bastante explícita: el Dios de Israel es el Señor que da vida a los muertos:

Eres poderoso, humillas a los orgullosos; fuerte, juzgas a los despiadados; vives para siempre y alzas a los muertos; haces que el viento vuelva y que el rocío caiga; nutres a los vivos, y haces vivir a los muertos; nos traes salvación en un abrir y cerrar de ojos. Bendito eres, Señor, que haces vivir a los muertos[14].

Recordemos que los tres libros más importantes para comprender el paso de la muerte a la resurrección son: Daniel 12:1-4, el Libro de la Esperanza[15]; 2 Macabeos 7:6,9,23, la confesión de los mártires[16]; el libro de la Sabiduría[17] (1:15; 3:4; 4:1; 8:17; 15:3, en este libro es donde encontramos por primera vez la palabra «inmortalidad».

Es importante fijarse en la corriente apocalíptica, ya que es en ella donde nació y se elaboró la fe en la resurrección de los muertos y en la retribución.

Parece ser que la resurrección le va ganado terreno a la muerte. Ahora daremos paso al Nuevo Testamento para ampliar el tema con de la muerte en Jesús y los comentarios de San Pablo.

EL CONCEPTO MUERTE EN EL NUEVO TESTAMENTO

El Nuevo Testamento demuestra que Jesús asume su destino de hombre mortal inscribiéndose en el camino abierto por Daniel y los mártires del siglo II. Jesús, fiel a su misión profética, acepta con coraje y lucidez la violencia desencadenada contra él, pero al hacer de su muerte el acontecimiento de los últimos tiempos, da un sentido nuevo a la esperanza milenaria de Israel. Será

necesaria la resurrección de Jesús para que los hombres tomen realmente conciencia de ello. Θάνατος - θανή son las principales traducciones de «muerte» en griego koiné del Nuevo Testamento. Aparece 20 veces en los Sinópticos, 8 veces en Hechos, 32 veces en los escritos joánicos (8 testimonios en el Evangelio de Juan, 6 en la Carta primera de Juan, 18 en el Apocalipsis), 47 veces en San Pablo (22 testimonios en Romanos [únicamente en Rom 1-8], 8 en la Carta primera a los Corintios, 9 en la Carta segunda a los Corintios, 6 en Filipenses, uno en Colosenses y uno en la Carta segunda a Timoteo), 10 veces en Hebreos y 2 veces en Santiago. El termino aparece a lo largo del Nuevo Testamento, 119 veces.

El verbo apoqhnskw lo encontramos 23 veces en los Sinópticos, 4 veces en Hechos, 32 veces en los escritos joánicos (26 testimonios en el Evangelio de Juan, 6 en el Apocalipsis), 37 veces en San Pablo (19 testimonios en Romanos, 7 en la carta primera a los Corintios, 4 en la carta segunda a los Corintios, 2 en Gálatas, Colosenses y carta primera a los Tesalonicenses, 1 en Filipenses), 7 veces en Hebreos y una vez en Judas. El término aparece a lo largo del Nuevo Testamento, 104 veces[18].

En el Nuevo Testamento θάνατος significa «morir» (Hebreos 7:23) o «estar muerto» (Filipenses 1:20). La muerte es algo terrible que hace que la ζωή sea una ζωή impropia, y la obra de Cristo consiste en destruir la muerte (2 Timoteo 2:10). La muerte es el último enemigo; con su derrota quedará completa la salvación (1 Corintios 15:26; Apocalipsis 20:14). En ninguna parte se la neutraliza como proceso meramente natural. Pertenecce a la misma categoría que el pecado, y se mantiene opuesta a la ζωή como el verdadero ser de Dios[19].

La muerte en Jesús

En los Evangelios hay dos episodios que presentan al hombre ante la amenaza inminente de la muerte: la tempestad sobre el lago[20] y el caminar de Pedro sobre las aguas[21]. Durante la tempestad en el lago los discípulos se llenaron de pánico y de terror por miedo a morir; Jesús les dijo: —¿Por qué sois tan

miedosos? ¿Por qué no tenéis fe? **[22]** Y al ver a Pedro tan asustado porque se hundía, Jesús le dijo: —Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado? **[23]** Jesús es el que puede salvar de la muerte; pero los hombres solo pueden escaparse de ella mediante la fe, por la intervención de Jesús.

La muerte de Jesús fue un acontecimiento único e incomparable; irreplicable, pero auténticamente humano. ¿Cómo vivió Jesús su propia muerte? Ante la muerte, vislumbrada ya como inminente, Jesús se siente aterrorizado y asustado y exclama: «Me muero de tristeza»**[24]**.

Las palabras de Jesús en la última cena sobre el don de sí mismo, hablan de su cuerpo entregado y de su sangre derramada por todos**[25]**. Y el don de sí mismo se relaciona aquí con la conclusión de la nueva alianza, es decir, deja entrever la intención de vivir su propia muerte en la perspectiva de establecer una solidaridad absoluta con sus discípulos.

Jesús se abandona con amor filial a la voluntad misericordiosa del Padre: «¡Abba, Padre!», todo te es posible: «si quieres, pasa de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya»**[26]**.

En la cruz Jesucristo manifiesta su angustia: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?» **[27]**

Jesús entra en las tinieblas de la muerte no con la luz de una revelación particular sino con la fe y el abandono filial al Padre. También para él la muerte es una noche oscura, pero no sin esperanza. La epístola a los Hebreos es el único escrito neotestamentario, fuera de los Evangelios, que ha meditado sobre la angustia de Jesús frente a la muerte**[29]**.

Las palabras de Jesús despejan de angustia y del miedo a la muerte al ser humano: «Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque esté muerto, vivirá»**[30]**.

Jesús, que había muerto, ha resucitado. La muerte ha sido vencida, derrotada; ha perdido su dominio**[31]**. Jesucristo tiene «las llaves de la muerte y del abismo (Hades)»**[32]** y se ha convertido en el «primogénito de todos los muertos»**[33]**. Con la resurrección de Jesús ha sido aniquilado el poder de la muerte**[34]** y «lo mortal se ha vestido de inmortalidad»**[35]**. El que muere con Cristo y como Cristo, ha quedado abierto a la resurrección**[36]**.

SAN PABLO Y LA MUERTE

La muerte de Jesús en la cruz era un escándalo para los judíos**[37]**. Y San Pablo apóstol sintió el horror típicamente judío ante el «maldito que fue colgado de un madero»**[38]**. Su celo judío contra los cristianos era expresión de este horror**[39]**. Después de su encuentro y la experiencia vivida con Cristo resucitado, Pablo hace de la cruz el centro de su predicación: «Nosotros anunciamos a Cristo crucificado»**[40]**. El apóstol llegó a ver en la muerte de Jesús incluso el acontecimiento salvífico definitivo. Pablo grita: «¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?» **[41]**.

El comentario sobre este texto, que hace el Dr. N.T. Wright, dice lo siguiente:

«La muerte ha quedado tragada en la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? La solemne repetición de prácticamente la misma frase en los versículos 53 y 54 es sumamente rara en Pablo, quien (a diferencia de algunos de nosotros) rara vez utiliza tres frases si puede pasar con una. Está claro que ésta es una idea que quiere subrayar, recalcar lo más que pueda, acentuar contra los escépticos y quienes plantean interrogantes, para aclarar a todos los cristianos de Corinto que el cuerpo es para el Señor, y el Señor para el cuerpo (6:13), y que el Señor en cuya propia persona había sido derrotada la muerte haría efectiva un día esa derrota en favor de todo su pueblo. [...] Esto es lo que “debe” suceder si quienes

ahora viven han de heredar la nueva creación. El cuerpo final tendrá que ser “incorrupible”, “inmortal”.

La tradición bíblica que había heredado San Pablo le presentaba la muerte bien como una conclusión natural de la existencia, bien como un castigo por el pecado. El apóstol comprendió, por la muerte y resurrección de Jesús, que todos los hombres son pecadores[42] y que todos «fuimos reconciliados con Dios por medio de la muerte de su Hijo»[43]. Por causa del pecado, la muerte hizo su entrada en el mundo[44]: si todos morimos, esto significa que también todos pecamos. La muerte, como fenómeno universal, es el signo de una situación universal de pecado.

El morir con Cristo y como Cristo, arranca de la ambigüedad peligrosa de la muerte relacionada con el pecado: «Si morimos con Cristo, creemos que también viviremos con él»[45].

La resurrección no es solo una esperanza futura, se ha realizado ya en la experiencia del bautismo, pues siendo «sepultados con él [Jesucristo] en el bautismo, en el cual fuisteis también resucitados con él, mediante la fe en el poder de Dios que le levantó de los muertos»[46].

CONCLUSIÓN

Después de un recorrido por diversas etapas sobre la muerte, hemos podido conocer la gran tragedia del hombre mediante la muerte y que en un principio no tenía solución sino que estaba evocado al fracaso; pero surge la esperanza en los textos del Antiguo Testamento, esperanza que se cumplen en el Nuevo Testamento que es la propia resurrección de Jesucristo. El hombre ha encontrado la solución al gran problema de su existencia, porque hay vida después de la muerte; además hay progresión de la vida pues las palabras del apóstol San Pablo hablan acerca de la victoria que hay en Cristo sobre la muerte: «¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? ¿Dónde, oh sepulcro, tu victoria?» La gran promesa aparece en el libro de Apocalipsis, pues ya no habrá más muerte ni dolor.

NOTAS

[1] A.J. POLLOCK, El Hades y el Castigo Eterno, Editorial “Las Buenas Nuevas”, Los Ángeles, California, s/f, , pág. 7.

[2] JENNI – WESTERMANN, “Morir”, Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento, pág. 1217.

[3] M. GARCÍA CORDERO, “La Vida de la ultratumba según la mentalidad popular de los antiguos hebreos”, Salmanticensis, Vol. 1, Fasc. 2, (1954).

[4] M. GARCIA CORDERO, Teología de la Biblia, tomo I. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1970, págs. 497-531.

[5] Daniel 12:2.

[6] Se mantiene ese significado negativo allí donde, en la literatura poética, *skiá* se halla en relación con *thánatos*: Job 3:5; 12:22; 16:16 (A); 24:17; 28:3; Salmo 23:4; 44:19; 88:6 (solo en los LXX); 107:10.14; Isaías 9:1. En estos pasajes, mediante *skiá*, se designa el reino de la oscuridad que amenaza a la vida. Así se comprende que precisamente la sombra se aduzca con preferencia como comparación para expresar la caducidad y la brevedad de la vida del hombre. Pues «el hombre es igual que un soplo, sus días como una sombra que pasa» (Salmo 144:4; cf. 1 Crónicas 29:15; *kai ouk esti hypomone*, sin esperanza; Job 14:2).

[7] N.T.WRIGHT, La resurrección del Hijo de Dios, Verbo Divino, Estella, Navarra 2008, pág. 131.

[8] Para una ampliación más detallada sobre el tema, véase: M. GARCIA CORDERO, Teología de la Biblia, tomo I, págs. 533-579.

[9] Salmo 16:8-11.

[10] Job 33:15-30.

[11] Este término es muy importante, véase al respecto: P. ROSSANO / G. RAVASI / A. GIRLANDA. Nuevo Diccionario de Teología Bíblica, “Muerte”, págs. 1660-1674.

[12] La datación del pasaje sigue siendo controvertida. De lo único de lo que podemos estar seguros es de que presuponer un orden evolutivo en el cual la mención de una resurrección corporal es suficiente para asignar una fecha tardía a un texto implica una petición de principio.

[13] Para una ampliación más detallada, véase: N.T. WRIGHT, La resurrección del Hijo de Dios, Verbo Divino, Estella-Navarra 2008, págs. 176-179.

[14] *Ibidem*, pág. 197.

[15] ALAIN MARCHADOUR, Muerte y vida en la Biblia, Verbo Divino, Estella 1980, pág. 40.

[16] *Ibidem*, pág. 41.

- [17] *Ibídem*, pág. 42.
- [18] HORSTBALZ GERHARD SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Tomo I, págs. 1816-1828.
- [19] GERHARD KITTEL y GERHARD FRIEDRICH, *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, pág. 310.
- [20] Marcos 4:35-41.
- [21] Mateo 14:22-33.
- [22] Marcos 4:40.
- [23] Mateo 14:31.
- [24] Marcos 14:33-34.
- [25] Cf. Marcos 14:22-24; 1 Corintios 11:24-25.
- [26] Marcos 14:35; cf. Lucas 22:42; Mateo 26:39.
- [27] Marcos 15:34.
- [28] Cf. Hebreos 5:7-9.
- [29] Juan 11:25.
- [30] Romanos 6:9.
- [31]53 Cf. Apocalipsis 1:18.
- [32]54 Colosenses 1:18.
- [33]55 1 Corintios 15:26.
- [34]56 1 Corintios 15,54.
- [35]57 1 Corintios 15.
- [36]58 1 Corintios 1:23.
- [37]59 Gálatas 3:13.
- [38]60 Cf. Hebreos 8:3; 9:1-2.
- [39]61 1 Corintios 1:23; 2:2; 2 Corintios 3:4; Gálatas 3:1; 6:14; Filipenses 2:1.
- [40]62 1 Corintios 15:55.
- [41]63 N.T. WRIGHT, *La resurrección del Hijo de Dios, Verbo Divino*, Estella-Navarra 2008, pág. 445.
- [42]64 Romanos 3:9.
- [43]65 Romanos 5:10.
- [44]66 Romanos 5:12.
- [45]67 Romanos 6:8.
- [46]68 Colosenses 2:12.

LA 'CARNE' (*BASAR*) COMO CATEGORÍA HERMENÉUTICA ANTE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL

Luis Dimas Jolón**



1. INTRODUCCIÓN: EL OLVIDO DE LA MATERIA EN LA ERA DEL ALGORITMO

En la intersección contemporánea entre la tecnología avanzada y la especulación escatológica, ha surgido un nuevo credo secular: el transhumanismo. Autores como Ray Kurzweil, Hans Moravec y Nick Bostrom han popularizado la noción de que la biología humana es un "hardware heredado" obsoleto, defectuoso y prescindible. Bajo esta visión, la esencia del

ser humano se reduce a información —patrones neuronales y algoritmos lógicos— que teóricamente podrían ser emancipados de su soporte biológico y transferidos a sustratos más duraderos y eficientes, como el silicio.[1]

Esta hipótesis, conocida en la filosofía de la mente como *funcionalismo computacional* o *independencia del sustrato*, asume que el medio físico en el que ocurre el procesamiento de la información es irrelevante para la naturaleza de la mente resultante. Si el patrón es el mismo, argumentan, la consciencia debería emerger igualmente en un cerebro de carbono que en un chip de silicio.

** Doctor, Master y Licenciado en Teología (Seminario Bíblico—Teológico de Guatemala, SETEGUA). Tiene una licenciatura en Psicología, Magna Cum Laude (Universidad Panamericana, Guatemala). Actualmente posee pensum cerrado en Administración de Empresas (Universidad Galileo, Guatemala). Es catedrático de Teología Sistemática, Teología Contemporánea, Ciencias de la Religión y Teología de las Religiones en SETEGUA. Actualmente es director del programa de posgrado de SETEGUA.

El presente estudio sostiene que esta premisa es fundamentalmente errónea, no solo desde una perspectiva teológica, sino también desde la física y la química. La materia importa. La elección divina del carbono como arquitecto de la vida no es un accidente estadístico, sino una necesidad termodinámica. Al ignorar las propiedades intrínsecas del material (la *causa material* aristotélica), la filosofía de la Inteligencia Artificial (IA) corre el riesgo de caer en una abstracción matemática que no tiene correlato con la realidad de la vida sintiente.

El objetivo de este artículo es doble: primero, demostrar desde los fundamentos científicos por qué el silicio es incapaz de sostener la complejidad dinámica necesaria para la vida y la consciencia tal como las conocemos; y segundo, articular teológicamente por qué la vulnerabilidad del carbono es intrínseca a la *Imago Dei*, haciendo de la carne (*basar*) el único lugar teológicamente válido para la encarnación del espíritu humano y la relación con lo divino.

2. LA BARRERA TERMODINÁMICA: POR QUÉ EL SILICIO NO ES UN "CARBONO MEJORADO"

Para refutar la viabilidad de una *vida de silicio* o una consciencia transferida a este medio, debemos descender al nivel atómico. El carbono (C) y el silicio (Si) pertenecen al grupo 14 de la tabla periódica y comparten la tetravalencia (cuatro electrones en su capa exterior [2] disponibles para enlaces). Esta similitud superficial ha alimentado décadas de ciencia ficción y especulación transhumanista. Sin embargo, las diferencias cuánticas y termodinámicas entre ambos son abismales y determinantes.

2.1. El problema del tamaño atómico y la energía de enlace

La diferencia fundamental radica en el radio atómico.[3] El átomo de silicio es significativamente más grande que el de carbono, esto significa que los enlaces Carbono-Carbono (C-C)

son lo suficientemente fuertes para ser estables (nuestro ADN no se desmorona espontáneamente), pero lo suficientemente débiles para romperse cuando es necesario (para que nuestro metabolismo pueda extraer energía de los alimentos). Cuando quemamos carbono para obtener energía (respiración), producimos dióxido de carbono (CO₂). Este es un gas a temperatura ambiente. Es soluble en agua. Esto permite que entre y salga fácilmente de las células y se disperse en la atmósfera.[4]

El problema es que el silicio es demasiado frágil para formar cadenas largas de átomos. El carbono sí puede hacerlo: construye cadenas enormes que soportan sin problema el agua y el aire, y precisamente así están hechos el ADN y las proteínas que nos forman. Pero al intentar hacer lo mismo con silicio, esas cadenas se rompen solas o explotan al tocar oxígeno o agua. En consecuencia, al no ser posible armar moléculas grandes y resistentes, simplemente no hay manera de guardar la información que la vida necesita para existir y evolucionar.

Para aclarar un poco más, veamos la siguiente analogía, imaginemos que deseamos construir un puente muy largo. El carbono sería como usar vigas de acero: podemos unir miles de piezas y el puente aguanta la lluvia, el viento y el paso del tiempo sin problemas. El silicio, en cambio, sería como intentar construir ese mismo puente con galletas: en cuanto le cae un poco de agua o sopla el viento, todo se desmorona. El ADN y las proteínas son como esos puentes enormes y resistentes que el carbono puede construir. Pero el silicio no logra armar estructuras tan largas y estables, así que no tiene dónde guardar las *instrucciones* que la vida necesita para funcionar y evolucionar. Es como querer escribir un libro en hojas que se deshacen cada vez que se tocan: simplemente no hay forma de conservar la información.

2.2. La trampa del óxido: Respiración vs. Petrificación

Hay un problema fundamental que hace casi imposible la vida basada en silicio en condiciones como las de la Tierra: lo que

sucede cuando se quema para obtener energía. Todo ser vivo necesita energía, y la manera más eficiente de conseguirla es *quemar* (oxidar) ciertos compuestos, algo que hacemos cada vez que respiramos.

Cuando el carbono se quema, produce dióxido de carbono (CO₂), que es un gas. Por ser gas y disolverse fácilmente en agua, el cuerpo puede eliminarlo sin dificultad: sale de las células, viaja por la sangre y lo expulsamos al exhalar. Es un sistema limpio que fluye constantemente.

Cuando el silicio se quema, produce dióxido de silicio (SiO₂). Pero este compuesto no es un gas: es sílice, el mismo material del cuarzo y la arena. Es un sólido que solo se derrite a temperaturas superiores a los 1.700 °C. En otras palabras, un organismo basado en silicio no podría deshacerse de sus desechos: se llenaría de arena por dentro. Esto plantea un problema que no tiene solución: si un organismo basado en silicio *respirara* oxígeno, tendría que exhalar ladrillos sólidos. La energía que gastaría tratando de expulsar esos desechos sólidos sería mayor que la energía obtenida al respirar, lo cual haría imposible su supervivencia.

Para entenderlo mejor, veamos como nuestro cuerpo funciona, todo lo que desecha puede fluir hacia afuera: el aire sale de los pulmones, el sudor se evapora de la piel, los líquidos se eliminan por la orina. Es como una casa bien diseñada donde el humo de la chimenea sube y se disipa, el agua sucia se va por las tuberías y nada se acumula. Ahora imaginemos un cuerpo basado en silicio: en lugar de exhalar aire, exhalaría grava; en lugar de sudar, produciría arena; en lugar de orinar líquido, expulsaría piedras. En poco tiempo, ese organismo quedaría sepultado desde adentro, como una tubería que se tapa con cemento o una chimenea que se llena de ladrillos. Ningún sistema puede sobrevivir si sus propios desechos lo bloquean. Aquí entra en juego un principio fundamental de la física: la segunda ley de la termodinámica. Esta ley nos dice que en cualquier proceso donde se transfiere o transforma energía, el desorden total del universo

siempre aumenta. Un ser vivo solo puede mantenerse vivo mientras logre expulsar ese desorden hacia afuera; cuando ya no puede hacerlo, muere.[5]

En resumen, el silicio tiende naturalmente hacia la estructura cristalina estática (la roca), mientras que el carbono tiende hacia la estructura polimérica dinámica (la vida).

2.3. Quiralidad[6] y diversidad combinatoria

La vida depende de algo que los químicos llaman *quiralidad*: la diferencia entre moléculas que son imágenes en espejo una de la otra, como la mano izquierda y la derecha. Esta distinción es fundamental porque las enzimas, que son las encargadas de hacer funcionar todo en nuestro cuerpo, solo reconocen moléculas con la *orientación* correcta, igual que un guante derecho solo encaja en la mano derecha.

Para que exista esta variedad de formas, se necesitan átomos capaces de unirse entre sí de muchas maneras distintas. El carbono es extraordinariamente versátil: puede formar enlaces simples, dobles y triples, todos fuertes y estables. Esto le permite crear una cantidad casi infinita de estructuras moleculares diferentes. Imaginemos que los átomos son personas que se toman de las manos para formar una cadena. Un enlace simple sería como dos personas dándose una sola mano: la conexión es flexible y pueden moverse con libertad. Un enlace doble sería como tomarse de ambas manos: la unión es más firme y el movimiento se restringe. Un enlace triple sería como dos personas que se abrazan con los brazos entrelazados: la conexión es muy fuerte y apenas pueden moverse. El carbono puede hacer estas tres cosas con facilidad. El silicio, en cambio, casi nunca logra formar enlaces dobles estables debido a la manera en que están organizados sus electrones. Esto limita enormemente las formas que puede adoptar. El silicio, por su constitución, casi solo puede darse una mano; le cuesta mucho formar uniones más estrechas.

Pensemos en ello como si fueran dos alfabetos. El carbono sería como un alfabeto completo con vocales, consonantes, signos de puntuación y la posibilidad de escribir en mayúsculas y minúsculas: con él podríamos escribir poesía, novelas, tratados científicos. El silicio sería como un alfabeto de apenas cinco o seis letras: quizás podamos formar algunas palabras simples, pero jamás podríamos escribir algo tan complejo como una novela. Es exactamente lo que sucede con los elementos Carbono y Silicio, si no se puede generar complejidad, no se puede generar vida.

3. FILOSOFÍA DE LA MENTE: CONTRA EL FUNCIONALISMO ABSTRACTO

Si la química nos dice que el hardware importa, la filosofía de la mente nos explica por qué. La tesis transhumanista depende de que la mente sea reducible a sintaxis (reglas de procesamiento) sin necesidad de semántica (significado vivido).

3.1. La falacia de la simulación

El filósofo John Searle, con su famoso argumento de la "Habitación China", demostró que la manipulación eficaz de símbolos (lo que hace una IA de silicio) no equivale a la comprensión de significados. Una IA puede procesar la palabra dolor o amor, analizar sus patrones estadísticos y generar respuestas coherentes, pero carece de la fenomenología del dolor o del amor. Toda vez que, procesar información sobre el dolor no es lo mismo que sentirlo, tampoco generar respuestas acerca del amor es sinónimo de amar.

La consciencia humana no es un cálculo frío; es un fenómeno *húmedo*, arraigado en la homeostasis biológica, en la regulación hormonal y en la sensación de un cuerpo que lucha contra la entropía.[7] Antonio Damasio ha argumentado extensamente que la consciencia surge de la necesidad del organismo de mantener la vida dentro de un rango fisiológico estrecho.[8] Un chip de silicio, que no teme a la muerte ni tiene imperativos metabólicos de supervivencia (más allá de recibir electricidad), no puede

desarrollar una consciencia intencional porque nada le *importa* ontológicamente.

3.2. Hilemorfismo vs. Dualismo Cartesiano

La propuesta que se plantea en algunos círculos acerca de *subir* la mente a la nube asume un dualismo cartesiano extremo: la *res cogitans* (mente) flota libre de la *res extensa* (cuerpo). Sin embargo, la tradición aristotélico-tomista, más acorde con la neurociencia moderna, propone el hilemorfismo: el alma es la forma del cuerpo. No hay lugar para el *yo* sin sustrato. Como señala el fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty, "soy mi cuerpo".[9] La inteligencia no es un módulo lógico insertado en un chasis; es la forma en que un cuerpo vivo negocia su entorno. Tratar de replicar la mente humana en silicio eliminando el cuerpo de carbono es como tratar de replicar el vuelo de un pájaro eliminando el aire y las alas, quedándose solo con la ecuación aerodinámica: se obtiene una simulación, no el vuelo.

4. ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA: LA DIGNIDAD DEL BASAR

La teología cristiana no es ajena a esta discusión material. De hecho, posee categorías antropológicas bien estructuradas que anticipan y responden al desprecio gnóstico por la materia.

4.1. *Basar*: La teología de la fragilidad

En el Antiguo Testamento, el término hebreo para *carne*, *basar*, denota al ser humano en su totalidad, pero bajo el aspecto de su debilidad, transitoriedad y dependencia de Dios. Isaías 40:6 proclama: "Toda carne (*basar*) es hierba". Lejos de ser un defecto de diseño, esta fragilidad es la condición de posibilidad para la relación.

Un ser de silicio, inmutable y teóricamente inmortal, sería autosuficiente. La criatura de carbono, que debe comer para vivir y relacionarse para perpetuarse, está estructuralmente diseñada para la comunión. El teólogo Gerhard von Rad insiste en que el hombre no tiene un cuerpo, sino que es cuerpo. El *Nefesh*

(alma/vida) no es un fantasma en la máquina, sino la vitalidad que anima al *basar*. [10]

La *tentación del silicio* es la tentación de abandonar nuestra condición de criaturas (*creatureliness*) para alcanzar una aseidad robótica, una invulnerabilidad que nos haría, paradójicamente, incapaces de amar, pues el amor requiere la posibilidad de ser herido.

4.2. La Encarnación como validación definitiva

El argumento teológico supremo contra la irrelevancia del sustrato es la Encarnación. Juan 1:14 (Y el Verbo se hizo carne) utiliza el término griego *Sarx*, la traducción directa de *basar*. Dios no se hizo *información*, ni se hizo *algoritmo*, ni siquiera se hizo *silicio* (mineral). Se hizo tejido biológico, carbono vulnerable. Al asumir la naturaleza biológica, Cristo validó la materia orgánica como el medio capaz de contener la plenitud de la divinidad (Colosenses 2:9). Si la materia fuera un mero envase desechable, la Resurrección habría sido innecesaria; bastaría con la inmortalidad del alma al estilo platónico. Pero el cristianismo afirma la resurrección del cuerpo. Esto implica que la identidad humana eterna está vinculada, misteriosamente, a su historia material. La escatología cristiana no espera una *nube digital*, sino "cielos nuevos y tierra nueva", una transformación de la materia, no su aniquilación o sustitución por lo virtual.

5. REFUTANDO EL NEO-GNOSTICISMO TECNOLÓGICO

El movimiento transhumanista debe ser identificado teológicamente no como una vanguardia científica, sino como una herejía antigua con nuevo ropaje: el gnosticismo.

5.1. El odio a la *Hyle* (Materia)

Los gnósticos de los primeros siglos consideraban el mundo material (*hyle*) como una creación defectuosa de un demiurgo inferior, y el cuerpo como una prisión para el alma. La salvación

consistía en escapar del cuerpo mediante la *gnosis* (conocimiento).

Hoy, autores como Hans Moravec describen el cuerpo biológico como una *gelatina* pues el proceso se conserva en el cerebro, “el resto es pura gelatina”.^[11] La *gnosis* moderna son los datos. La salvación es la digitalización. Esta soteriología tecnológica es incompatible con la visión judeocristiana donde la creación material es declarada "buena en gran manera" (Génesis 1:31). La tecnología debe servir para curar y mejorar la vida biológica (modelo terapéutico), no para erradicarla en favor de una post biología sintética (modelo transhumanista).

5.2. Pneumatología vs. Éter y Electricidad

En el siglo XIX, se buscó el *éter* como medio físico para el espíritu. Hoy, se busca la *electricidad* y la *red neuronal* como el lugar de la consciencia. Pero el espíritu humano (*Ruach*) no es un fenómeno electromagnético. Tampoco lo es el Espíritu Santo que obra en el ser humano para convencerlo de pecado.

Leonardo Boff explica que el Espíritu Santo actúa desde dentro de la complejidad de la materia, llevándola a niveles superiores de organización, desde la vida hasta la consciencia, en un proceso de *cosmogénesis* ^[12] ininterrumpida, la cual sugiere que el Espíritu Santo actúa desde dentro de la complejidad de la materia, llevándola a niveles superiores de organización (vida, consciencia). Sin embargo, esta acción divina respeta la naturaleza de lo creado. El silicio, por sus limitaciones termodinámicas expuestas con anterioridad, carece de la potencia obediencial para ser elevado a la vida sintiente natural. Una IA puede simular el espíritu, pero ontológicamente carece del *soplo de vida* (*Nishmat Chayim*) dado por Dios y que convierte al polvo en ser viviente. La máquina opera por sintaxis lógica; el ser humano vive por semántica espiritual.

6. CONCLUSIÓN: HACIA UNA ÉTICA DEL LÍMITE

La convergencia de la evidencia científica y la reflexión teológica nos lleva a una conclusión clara: la vida basada en el carbono no es un estadio evolutivo primitivo a superar, sino el diseño óptimo y necesario para la existencia de seres capaces de consciencia, libertad y amor.

Científicamente: La sustitución del carbono por el silicio en la búsqueda de vida compleja es una quimera termodinámica. La rigidez del enlace Si-Si y la naturaleza sólida del SiO₂ impiden la dinámica metabólica necesaria para la vida sintiente.

Filosóficamente: En el ser humano la mente no es software independiente; es la experiencia vivida de un cuerpo vulnerable. La IA es y será siempre una simulación funcional, una herramienta poderosa, pero no un *prójimo*.

Teológicamente: La vulnerabilidad del *basar* es el lugar teológico del encuentro con Dios. La pretensión de auto redención tecnológica a través de la fusión con la máquina es una idolatría que promete la vida eterna, pero entrega solo una eternidad muerta, una existencia mineralizada y archivada, carente del riesgo y la gloria de estar vivo.

La tarea de una teología de la Inteligencia Artificial no es bautizar acríticamente el progreso, ni rechazar la tecnología, sino desmitificarla. Debemos recordar que, aunque las máquinas pueden calcular más rápido que nosotros, solo el carbono —frágil, mortal y sensible— puede llorar, reír y orar. Y es en esa debilidad donde reside, paradójicamente, nuestra superioridad inalienable sobre cualquier creación de nuestras manos.

NOTAS

[1] BOSTROM, N., *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 280.

[2] La capa exterior de un elemento químico se llama capa de valencia o nivel de energía más externo, y contiene los electrones de valencia, los cuales determinan cómo un átomo interactúa y se une con otros átomos,

afectando su reactividad y propiedades químicas. Estos electrones son los que participan en la formación de enlaces químicos, siendo cruciales para la química del elemento.

[3] El radio atómico es una medida del tamaño de un átomo, definido como la mitad de la distancia entre los núcleos de dos átomos iguales unidos, o la distancia desde el núcleo hasta su capa electrónica más externa, indicando el volumen del átomo y cómo varía en la tabla periódica (disminuye al ir a la derecha y aumenta al bajar en un grupo).

* Para un análisis más detallado sobre este tema, véase: ATIKINS, P. y DE PAULA, J., *Physical Chemistry*, Oxford University Press, Oxford 2011. Los datos sobre energías de disociación de enlace confirman la superioridad del carbono para formar estructuras estables en condiciones biológicas.

[4] Para un análisis más detallado sobre este tema, véase: ATIKINS, P. y DE PAULA, J., *Physical Chemistry*, Oxford University Press, Oxford 2011. Los datos sobre energías de disociación de enlace confirman la superioridad del carbono para formar estructuras estables en condiciones biológicas.

[5] Para profundizar al respecto, véase: SCHRÖDINGER, E., *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, Cambridge University Press, Cambridge 1944. Schrödinger anticipó que la vida depende de la capacidad de exportar entropía, proceso facilitado por la naturaleza gaseosa y soluble de los residuos de carbono.

[6] Quiralidad es la propiedad geométrica que define a un objeto que no se puede superponer con su imagen especular (su reflejo en un espejo). La manera más sencilla de entender esto es observar nuestras propias manos. La mano izquierda es como el reflejo de la derecha en un espejo, pero no son idénticas: si colocamos una sobre la otra con las palmas hacia el mismo lado, los dedos no coinciden. El pulgar de una queda donde el meñique de la otra. Por eso este fenómeno lleva un nombre derivado del griego *kheir*, que significa precisamente "mano".

[7] La entropía es una magnitud física fundamental que, de forma general, mide el grado de desorden o incertidumbre de un sistema.

[8] DAMASIO, A., *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt Brace, New York 1999.

[9] MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la Percepción*, Editorial Planeta—De Agostini, S.A., Barcelona, 1993. Pág. 168.

[10] VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento. Tomo I*, Sígueme, Salamanca 1972, Pág. 194.

[11] MORAVEC, H., *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Harvard University Press, Cambridge MA 1988. Pág. 117.

[12] Boff, L. (1996). *Ecología: Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*. Editorial Trotta.

BIBLIOGRAFIA

ATIKINS, P. y DE PAULA, J., *Physical Chemistry*, Oxford University Press, Oxford 2010. Los datos sobre energías de disociación de enlace confirman la superioridad del carbono para formar estructuras estables en condiciones biológicas.

BOFF, L. (1996). *Ecología: Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*. Editorial Trotta.

BOSTROM, N., *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford 2014. Bostrom articula la posibilidad de la "emulación de cerebro completo" (WBE) como una vía hacia la superinteligencia.

DAMASIO, A., *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt Brace, New York 1999. Damasio vincula la consciencia nuclear a la monitorización constante del estado corporal.

HERZFELD, N. L., *In Our Image: Artificial Intelligence and the Human Spirit*, Fortress Press, Minneapolis 2002, p. 29. Herzfeld ofrece una crítica paralela entre la IA y la idolatría.

MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la Percepción*, Editorial Planeta—De Agostini, S.A., Barcelona, 1993.

MOLTMANN, J., *El Espíritu de la Vida: Una pneumatología integral*, Sígueme, Salamanca 1998, p. 210. Sobre la inmanencia del Espíritu en la materia compleja.

MORAVEC, H., *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Harvard University Press, Cambridge MA 1988.

PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca 1993. Pannenberg discute la excentricidad humana y su base biológica como apertura a Dios.

RATZINGER, J. (BENEDICTO XVI), *Caritas in Veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2009, n. 74. Sobre la tecnología y el riesgo de que el hombre se considere solo artífice de sí mismo.

SCHRÖDINGER, E., *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, Cambridge University Press, Cambridge 1944. Schrödinger anticipó que la vida depende de la capacidad de

exportar entropía, proceso facilitado por la naturaleza gaseosa y soluble de los residuos de carbono.

SEARLE, J. R., "Minds, brains, and programs", *Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980) 417-424. El argumento seminal contra la IA Fuerte.

VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento I*, Sígueme, Salamanca 1972. Von Rad explica que en la antropología hebrea no hay distinción dualista; el hombre es alma viviente.

RESEÑA DE LIBROS



Los grandes conjuntos literarios que componen el Antiguo Testamento, Canónigo Juan María Tellería Larrañaga, Editorial Sola Fide, 2026,

Una vez más, y siempre fiel a su propósito de instruir a la Iglesia en sus fundamentos bíblicos, el Canónigo Juan María Tellería Larrañaga presenta al público un pequeño trabajo que responde a un gran desafío: facilitar la comprensión de esa primera parte de las Sagradas Escrituras a la que damos el nombre de Antiguo Testamento,

todo un mundo de gran colorido existencial en sí mismo, impregnado de una vitalidad que lo hace algo especial, algo diferente dentro de la producción literaria de la historia de la humanidad.

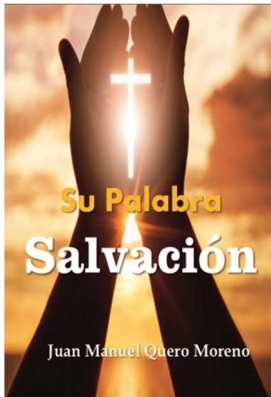
Nadie se sorprenda. El Antiguo Testamento es, por encima de todo, literatura; una literatura que, atendiendo a sus núcleos temáticos, va viendo la luz en el seno de un pueblo pequeño originario del Cercano Oriente y a lo largo de las distintas etapas de su trayectoria. No siempre es fácil precisar quiénes fueron sus autores, dónde fue escrita, el momento exacto cuando fue concluida o los materiales de base —orales o escritos— que subyacen al resultado final; los eruditos y especialistas llevan más de dos siglos trabajando en ello, perfeccionando sus métodos, emitiendo hipótesis, añadiendo nuevos datos a los anteriores, puliendo y perfeccionando los resultados adquiridos, mas siempre conscientes de lo mucho que queda por averiguar, de las sorpresas que pueden tener lugar ante nuevos descubrimientos que se vayan efectuando, y de que nadie ha dicho aún —ini dirá jamás!— la última palabra sobre estos asuntos. Lo cierto es que hoy, al leer el Antiguo Testamento, somos más conscientes de su

extraordinaria composición, de la variedad de sus géneros y estilos, de la imperiosa necesidad de conocer sus medios vitales, es decir, cuanto coadyuva a que constituya una auténtica obra maestra, un verdadero patrimonio del conjunto del género humano y no de tan solo un pueblo.

Pero hay algo más.

La literatura veterotestamentaria en sus temas distintivos, en sus núcleos específicos, está toda ella atravesada por una línea maestra, por una idea central, podríamos decir, que le da su sentido final y definitivo: el hecho de que el Dios único, el Dios revelado a Israel bajo el misterioso Tetragrámaton YHWH, se acerca a su pueblo, y por medio de él al resto de la humanidad, con un claro propósito de Redención. A partir de ahí, todo el Antiguo Testamento se transforma en un testimonio vivo de la fe del antiguo Israel, una fe que evoluciona desde estados primitivos hasta etapas de mayor desarrollo conceptual; una fe que se pule y se precisa a medida que los antiguos hebreos van desarrollando una espiritualidad más avanzada. Dios interviene en la historia de Israel, se introduce en el devenir de aquella nación para mostrar a todas las familias de la Tierra cuál es su verdadero destino.

De este modo, y por una especialísima disposición de la Providencia, encontramos en la literatura del Antiguo Testamento nada más y nada menos que la palabra viva del Dios Viviente expresada en lenguaje humano, por medios y autores humanos (¡Muy humanos! ¡Demasiado humanos en ocasiones!), para conducirnos hacia una meta final cuya realidad se hará patente siglos después en la persona y la obra de Jesús el Mesías, aquel a quien los escritos veterotestamentarios anuncian y señalan.



«Su Palabra: Salvación», Juan Manuel Quero, Independently published, 2025.

Nueva publicación de la SERIE: «SU PALABRA». Es el quinto libro de la serie, que en este caso comprende unas 370 páginas, que abordan la importancia de la salvación para los incrédulos, pero, también como impulso que ha de motivar a la iglesia y a los creyentes a dar testimonio de su fe. Con las características de esta serie, presenta una metodología para estudios en grupos pequeños, o para

la lectura personal. Así mismo, aquí podemos encontrar un buen banco de ideas para maestros y predicadores de la Palabra de Dios.

El prólogo de este libro lo hace Decio Carvalho, quien ha asumido diferentes trabajos muy destacados relacionados con este tema. Entre los muchos ministerios desarrollados, ha sido director ejecutivo de COMIBAM (Comisión Misionera Iberoamericana), y actualmente es el director del Barco Logos Hope. Extraemos algunas palabras de este prólogo:

«En *Su Palabra: Salvación*, encontramos un banquete de estudios basados en las Sagradas Escrituras. Cada uno es un rico encuentro con Dios mismo, con el texto bíblico, con la reflexión y con historias e ilustraciones, todo ello para una guía, edificación y crecimiento del lector [...]

Esta obra es el resultado de mucho estudio, enseñanza y servicio. Cada capítulo concluye con una invitación a la reflexión personal y a la oración. Esa salvación llegó a los celtas, quienes formaron una comunidad fuerte y poderosa, entre los años 700 a. C. y 400 d.C. Más allá de su influencia e impacto cultural y militar sobre el mundo indoeuropeo, llegaron a lugares muy remotos por medio

de los misioneros que enviaron a partir del cuarto siglo. Su servicio sacrificial, sus escritos e himnos marcaron la historia de la humanidad, anunciando la salvación.

Que nuestra pasión por Jesús, nuestra obediencia a Sus órdenes, y nuestra compasión por los que aún no han recibido la salvación, entre todos los pueblos de la tierra, nos lleve a dar pasos prácticos y concretos para ofrecerles una oportunidad. *¡Su Palabra: Salvación es un excelente punto de partida!»*

Además, este libro tiene un anexo con enlaces a conferencias dadas por evangelistas y responsables de evangelización. Estas ponencias se dieron por videoconferencia, y participaron un elenco de hermanos dedicados a esta tarea, tales como: José Pablo Sánchez, Luis Álvaro Fajardo, Daniel Cabañas, Carlos Madrigal, Daniel Bianchi, Jaime Fernández, Jacob Bock, Máximo Álvarez y otros. Este apartado puede servir también para talleres sobre la evangelización y las misiones.

Está disponible en AMAZON, tanto en formato digital como en papel <https://amzn.eu/d/gzCo4DX> pero, también se puede adquirir dirigiéndonos al autor (+34 670779098).



Vida y pensamiento de Juan Antonio Monroy. El Evangelio como luz en la cultura, Juan García Biedma, Editorial CLIE. Barcelona 2025, 223 pp.

Juan García Biedma, el autor de la edición, llevado de un estilo vigoroso y ágil, con tendencia a la síntesis, logra que estas páginas hablen tanto al teólogo y ecumenista como al lector de a pie. Sobre los temas nodulares, es cierto, se había ocupado ya en artículos anteriores. Ahora, sin embargo, sometidos por él a nueva y más detenida reflexión con vistas a esta

nueva obra, ha logrado dibujar un magnífico retrato de Monroy, a la vez que convertir su abundante obra escrita en fiel y segura guía para quienes aspiren a comprender por qué el Evangelio sigue siendo serena voz del pensamiento, palabra viva para el alma del mundo y brillante luz en la cultura. La fe cristiana, lejos de ser eco tenue del pasado, tímido indicio de trascendencia, lenta marcha hacia la plenitud, se revela, más bien, como Palabra y Luz del Evangelio vivo, que es el mismo Jesucristo, único capaz de dar sentido y esperanza a nuestro presente intereclesial e interreligioso.

El pastor y dirigente evangélico Juan Antonio Monroy, tan conocido como a veces infravalorado, es, no obstante, figura insigne que ilumina con su entera existencia casi un siglo de la historia del protestantismo español. Por de pronto ha contribuido a que el cristianismo no se reduzca a sólo la Biblia, sino que se abra también a una larga y relevante lista de literatos, poetas, pensadores, intelectuales y científicos, cuyas intuiciones abundan en la compartida convicción de buscar la verdad, asumir el hondo y fascinante sentido de la vida y, ante todo, la radical autenticidad a la que Cristo nos llama. El propio Monroy es claro al respecto:

«He querido presentar a nuestros escritores no sólo en su faceta literaria, sino en su dimensión espiritual, pues todos, incluso los que negaron a Dios, se enfrentaron a la pregunta religiosa» (*Grandes escritores*, 9).

El propósito que J. G. Biedma se ha marcado con estas sensitivas y oportunas páginas es doble: de un lado, rendir homenaje a un testigo fiel de la Palabra; y por otro, cursar al lector que por estos capítulos se adentre una invitación a proseguir en el camino del diálogo entre fe y cultura, también fe y trascendencia, hoy diálogo, si cabe, más necesario que nunca.

Además de la presentación y el prefacio, siguen libro adelante estos siete capítulos: *Vida, obra y pensamiento* (I); *Trilogía temática sobre: Libertad religiosa, Iglesia y Estado* (II); *Literatura y religión: Génesis y alcance* (III); *La trilogía cervantina* (IV); *Grandes escritores hispanoamericanos. Fe e increencia en el auge literario* (V); *Conclusión final: el legado evangélico de Juan Antonio Monroy* (VI); *Epílogo: sobre la herencia de Monroy* (VII). Conclusión, legado y herencia rozan aquí el pleonasma y, por ende, la necesidad de que los capítulos, más que siete, se limiten a seis.

Oportuna y cuidadosamente respaldado con sobrias y pertinentes notas al pie de página, el texto discurre en su estructura expositiva bien asido al rigor documental y a la disposición conceptual. Carece de índices bíblico, nominal y temático: bienvenidos serían si llegase una segunda edición, pues la obra que reseño lo merece: constituye, por sí misma, una singular aportación al estudio del cristianismo protestante en España. No me queda, pues, sino expresar a CLIE y al autor Biedma, que con esta embarcación literaria boga a mar abierta de periódicos, revistas, librerías y bibliotecas, profunda gratitud por su bien trabada publicación, a la que deseo favorable acogida de la crítica y numerosas reediciones en el futuro.

*Dr. Pedro Langa Aguilar, OSA
Teólogo, agustinólogo y ecumenista*