

Un testimonio, no una historia del Concilio

Joaquín Perea González*

Yves CONGAR, *Mon Journal du Concile, I (1960-1963) et II (1964-1966)*, Ed. du Cerf, París 2002.

Hemos esperado en IGLESIA VIVA durante tres años para hacer la recensión de estos dos gruesos volúmenes (más de 1.100 páginas), creyendo que alguna editorial española se animaría a traducirlo al castellano. Hasta el momento no ha sido así, pero no queremos que pase más tiempo sin dar a conocer a nuestros lectores esta obra magnífica, advirtiéndoles de que es distinta del *Diario de un teólogo* que, ése sí, ha sido publicado en español (Madrid, Trotta, 2004). El P. Congar llevó un diario del Concilio Vaticano II desde julio de 1960, del que mandó hacer tres copias mecanografiadas, pero había pedido que no fuera publicado antes del año 2000, considerando que para esa fecha habrían fallecido todos los protagonistas del Concilio de quienes habla. El hecho de que todavía algunos hayan sobrevivido no tiene demasiada importancia, porque este diario no recoge apenas anécdotas ni chismes del cuatrienio conciliar. Su apuesta es mucho más profunda y se refiere al combate que el autor mantuvo durante toda su vida y que prosiguió en los años del Concilio a favor de una Iglesia como comunión y como anunciadora del evangelio en el mundo, frente a las luchas clericales por el poder (iespiritual, se supone!) y a la mediocridad de los funcionarios curiales y de la "increíble fauna romana" (II, 322).

No se trata de una historia del Concilio. Para eso ya tenemos la magnífica dirigida por

G. Alberigo (por cierto, ¿para cuándo se concluye la edición española, de la que ha sido responsable hasta su muerte nuestro respetado E. Vilanova?). Se trata de un testimonio (obviamente, uno entre otros), pero es el testimonio de un actor excepcionalmente bien informado que nos enseña mucho sobre el funcionamiento de la asamblea conciliar y sobre los encarnizados debates que se vivieron en su desarrollo. Aquí hay que subrayar que el profundo espíritu evangélico y eclesial del cardenal Congar se manifiesta en el modo sinceramente respetuoso como trata a los representantes de aquella teología que no era la suya. Ellos compartían el mismo amor y la misma preocupación por el bien de la Iglesia. Para valorar esta actitud, no olvidemos que el "experto" conciliar había sido sospechoso, perseguido, sancionado y que, aún después de su designación por Juan XXIII, fue objeto de ataques directos o de maniobras indirectas que mantenían las sospechas (I, 176, 280, 466).

El trabajo de Congar durante el Concilio fue enorme. Mientras la grave enfermedad, cuya naturaleza desconocía, le asaltaba y le dejaba sin fuerzas, él multiplicaba su labor dentro y fuera de la asamblea, considerándolo como un acto de servicio al evangelio y a la Iglesia. "Yo camino para que la Iglesia avance" (I, 3; repetido en II, 412). La narración está llena de datos personales que reflejan la realidad de la persona y la hacen particularmente cercana: el pesado clima romano que le agota, decepciones y alegrías al filo de las jornadas, rasgos de humor, impaciencia al escuchar intervenciones interminables o padecer reuniones mal dirigidas, sufrimiento

* Presidente de IGLESIA VIVA. Director del IDTP. Bilbao.

por la pompa de celebraciones litúrgicas que reflejan pretensiones señoriales.

Cuatro ámbitos de encuentro

Cuatro son los tipos de reuniones conciliares en las que participa. En primer lugar, las "Congregaciones generales", a las que asiste como experto. Los resúmenes de las intervenciones tomadas sobre la marcha tienen gran interés; a menudo añade un juicio personal, positivo o crítico.

Luego están las reuniones de la Comisión teológica, presidida por Ottaviani, en las que intenta por todos los medios hacerse oír. Trabaja en casi todos los documentos importantes (Iglesia, "Esquema XIII", revelación, ecumenismo, misiones, religiones no cristianas, libertad religiosa) con múltiples colaboraciones redaccionales, a las que siempre está dispuesto y que significan nocturnidad con poca perspectiva de éxito (II, 414, 511). Abandonando todo amor propio, se muestra siempre disponible para una obra colectiva donde se ha de lograr, no la imposición de tesis personales, sino la palabra conciliar (I, 387). Buscaba siempre lo que era posible escribir en cada situación para que fuera aceptado por los adversarios.

El tercer tipo de reuniones, éstas no oficiales, es el de los encuentros entre teólogos y con obispos. Congar trabajó muy cerca del grupo belga, formado por hombres activos y eficaces, en estrecho contacto con sus obispos y con el cardenal Suenens, cuyas iniciativas continuas y pertinentes les dio una eficacia tal que Congar habla con sorna del "primer concilio de Lovaina tenido en Roma" (II, 53). Se encuentra también con regularidad con otros peritos, especialmente de habla francesa y alemana, a los que siempre califica de manera aguda. En esas reuniones se elaboran proyectos de textos o se debate la estrategia a seguir en las sesiones de las comisiones oficiales. Tiene igualmente encuentros con un sinnúmero de obispos, no sólo franceses, para quienes redacta siempre lo que le piden. "Este concilio habrá sido ampliamente el de los teólogos, los cuales (no todos, sino algunos) han ofrecido en él un trabajo enorme" (II, 421).

Por fin, último tipo de encuentros conciliares, el más discreto pero no el menos importante, con los observadores no católicos; organizados por el cardenal Bea, a los que era invitado. Las advertencias de ellos tuvieron un influjo indirecto, pero real, en la redacción de los diversos documentos conciliares. Congar subraya la calidad de los intercambios con los observadores, donde se planteaban las cuestiones de fondo, no asuntos de política eclesiástica.

Como si esto no bastara, Congar da innumerables conferencias en diversos seminarios y ateneos romanos, ante los obispos (como dice, era el momento de la "formación permanente de los obispos", donde su opinión se formaba y evolucionaba sobre las grandes cuestiones debatidas en el aula). Era también objeto de demandas de estudiantes que iban a consultarle sobre un tema de tesis; y aquí tengo que referirme a mi propia experiencia; también yo, que iniciaba mis trabajos de doctorando, tuve un encuentro inolvidable con él en su austera habitación de la residencia de San Luis de los Franceses. Además enviaba regularmente sus crónicas a la revista quincenal *Informations catholiques internationales* y sacaba tiempo para escribir su *Journal*. Sin secretario, sin chófer, caminando a pie o en transporte público por Roma, llevando él mismo sus trabajos a los obispos que se los habían pedido, con dolores que casi le impedían tomar la pluma. Inverosímil, pero real.

Combates en la elaboración de los documentos

El proceso de cada documento desde su concepción hasta su promulgación significaba un largo recorrido lleno de dificultades. El autor nos ilustra de las distintas fases de los textos: esquema de sus puntos centrales, debates en comisión y entre diversas comisiones, redacciones parciales, nuevos debates, borradores, en fin, un verdadero forcejeo hasta que llegaba al aula conciliar, donde se daba la gran batalla; votaciones por párrafos y capítulos, *iuxta modum*, observaciones y críticas, vuelta a las comisiones, nuevo viaje al aula... Un reglamento complicado retrasaba

las decisiones y permitía presiones de unos y otros grupos, especialmente a través de la guerra de los *modi* y de las apelaciones al Papa de algunos obispos de la minoría que le pedían o que propusiera él sus modificaciones o, simplemente, que retirara el texto.

La narración de Congar descubre cómo cada documento fue juego de un combate. El gran público nos enteramos en su momento de algunos conflictos más sonados. Lo que el *Journal* nos descubre es que el combate se tuvo entre bambalinas casi para cada punto importante. El lenguaje de Congar es significativo al referirse a la actuación de la minoría: "verdadero sabotaje", "maniobra para entorpecer", "ofensiva", "golpe en el último minuto", "maniobra para (...) eliminar los votos preparados por los Moderadores". Pero también usa un vocabulario militar al referirse a la mayoría: "estrategia", "atmósfera de cooperación militante y de táctica eficaz", "preparar una línea de repliegue", "neutralizar a los otros", "batirse hasta el final".

Nuestro autor no oculta este combate como si fuera escandaloso, ni da de él una interpretación piadosa. El último Concilio ha sido sin duda un teatro de golpes bajos. Como todos los anteriores: los hombres son siempre hombres. Los concilios tienen una dimensión antropológica, son asambleas humanas y en ellos se vive todo tipo de estrategias, secretas o públicas, en defensa de las propias posiciones.

La lucha entre la Curia y el Concilio

La confrontación se manifestó sobre todo entre la Curia romana, aliada con la minoría conciliar, y la mayoría. Congar señala el peso que tiene la realidad italiana, también la política, así como el hecho de que las comisiones preparatorias del Concilio nacieran de los dicasterios romanos. Felizmente la libertad de elección de las comisiones conciliares al comienzo de la asamblea fue una conquista decisiva que impidió el bloqueo de sus trabajos (II, 98).

A pesar de ello resulta sobrecogedora la lectura de las maniobras del cardenal Ottaviani como presidente de la Comisión teológica, del P. Tromp, su secretario, de Pericle Felici, el

secretario general del Concilio, para controlar y juzgar al propio Concilio, menospreciando a los obispos locales, manipulando a las otras comisiones, arrogándose la representación del Papa, triturando los textos, incluso ya votados, modificando decisiones ya tomadas, oponiéndose sin vergüenza a los moderadores nombrados por Pablo VI, chantajeando al propio Papa, apelando a la expresión intimidatoria "de parte de la autoridad superior", cosa incierta, etcétera (I, 235-6, 258, 321, 369, 482, 511, 513, 522, 525; II, 33, 101, 191, 194, 220, 472, 504). La Curia se enfrenta a este "maldito concilio" que "arruina a la Iglesia" (II, 117), quiere rehacer todo lo que el concilio ha decidido (II, 11); para la Secretaría de Estado "el concilio representa una revuelta de los obispos que deberán ser conducidos a la obediencia" (I, 373), la colegialidad es herética (II 59). Congar acusa a la Curia de "confiscar" la Iglesia y de que "su eclesiología se resume en la afirmación de su poder" (II, 128). Para él la lucha durante el concilio se planteó entre la Curia y la *Ecclesia* (I, 535).

El debate eclesiológico de fondo

La confrontación no era meramente coyuntural, sino que reflejaba el debate entre una eclesiología jerarcológica y monárquica y una eclesiología de comunión. La Curia es más papista que el Papa, como si tuviera la misión de proteger al titular pasajero del cargo contra la tentación de debilitar la institución pontifical, de la que ella es guardiana permanente. Buen conocedor de la historia de siglos de centralización romana, que ha usurpado el lugar de la *ecclesia* y de la colegialidad episcopal (I, 526), Congar no pone en duda los fundamentos de la institución papal y habla con respeto y admiración de la persona de los papas. En una audiencia personal con Pablo VI intenta explicarle qué es eso de la eclesiología de comunión, pero el Papa le dice que no ve bien lo que quiere decir (II, 115). Congar se manifiesta respetuoso con las intervenciones del Papa en el Concilio, que las comprende por su preocupación de mantener la unanimidad moral de los Padres conciliares, habida cuenta de las enormes presiones a las

que está sometido, capaces incluso de desestabilizarlo a él mismo.

Congar critica sólidamente la concepción monárquica del papado. La tensión entre el polo papa y el polo *ecclesia* en el interior del Concilio es más fuerte de lo que suponía (I, 179-180). La minoría está verdaderamente obsesionada por un sólo punto: conceder lo menos posible (incluso nada) a la colegialidad de los obispos y a la Iglesia; que haya un sólo principio, una sólo fuente, el papa, el primado, el primado (I, 356, 471). La eclesiología de la monarquía pontifical hace depender toda la teología del magisterio ejercido por el papa o en su nombre: hay que asumirlo, exponerlo y defenderlo. Desde esa eclesiología de la potestad suprema –asegura Congar– se mata a la eclesiología de la comunión, a la eclesiología pneumatológica y trinitaria, a la visión sacramental de la Iglesia (II, 243).

Estas dos perspectivas eclesiológicas en fuerte tensión han dirigido los conflictos dogmáticos más importantes en el Vaticano II, incluso en otros documentos distintos de la Constitución sobre la Iglesia.

¿El posconcilio?

Cuando está a punto de concluir el Concilio, Congar se manifiesta muy preocupado por el desarrollo del posconcilio; los comentarios

que oye a miembros significativos de la Curia (“dejémosles hacer, que luego nosotros redactaremos el nuevo Código”, I, 352) le hacen interrogarse acerca de las estructuras o comisiones que se montarán para llevar a cabo el Concilio. ¿Cómo se conservará su espíritu? ¿Se mantendrá la cooperación orgánica entre teólogos y obispos, que ha sido una de las claves del éxito? (II, 465, 568). En muchas cuestiones el Concilio se ha quedado a mitad de camino: la colegialidad, el papel de los laicos, el ecumenismo, las misiones... ¿Qué se hará de todo eso? Los primeros pasos no traen buenos augurios (II, 168).

Dejemos aquí el diario de Congar con la misma pregunta resonando. Nosotros ya hemos analizado en *IGLESIA VIVA* en varias ocasiones la evolución restauracionista de la Iglesia durante los cuarenta años de posconcilio. El debate eclesiológico no se ha terminado en el plano teórico. Pero en el plano práctico los hechos demuestran la reducción a mínimos de la colegialidad, la sinodalidad, la comunión, la teología del pueblo de Dios, etcétera. El balance no permite ser optimista. Con todo, escuchemos una vez más a Congar que cita a san Pablo: “Mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza” (2 C, 12, 9). La lucha que Congar llevó a cabo en el Concilio fue un combate espiritual (II, 259) y el Espíritu guía siempre a su Iglesia.

Pensar contra la barbarie

Demetrio Velasco Criado *

José Antonio ZAMORA, *Theodor Adorno. Pensar contra la barbarie*. Editorial Trotta. Madrid 2005.

La aparición de esta obra, en un momento en el que la opinión pública está recordando el sesenta aniversario de Auschwitz, me parece especialmente oportuna. Su calidad viene a enriquecer esa meritoria tarea intelectual que diferentes teóricos vienen desarrollando y que refleja una nueva forma de pensar la realidad, que podríamos denotar con conceptos ya tan emblemáticos como la "memoria passionis" o "la justicia anamnética".

Tras leer la introducción, el lector está advertido de que la obra que tiene en sus manos no sólo es una monografía claramente apologética de Adorno, con quien el autor siente una especial sintonía, sino una explícita invitación a identificarse con él y a seguir sus huellas. Frente a quienes puedan pensar que el pensamiento de Adorno ha quedado superado, el profesor Zamora afirma que "confía poder convencer a sus lectores de la actualidad de Adorno, del valor de su pensamiento para el presente" (p.12). Quiere resaltar, desde un primer momento, que la insistencia adorniana en denunciar la negatividad

de lo existente no sólo no es "una cómoda instalación en aquel Gran Hotel 'Abismo' de que hablara G. Luckács", como argumentan los detractores de Adorno, sino "el resultado de una ascética comprometida con la realización de la esperanza", porque, según la convicción del propio Adorno, "no mantenerse en la insistencia de lo negativo, pasar demasiado rápidamente a la afirmación de lo positivo, favorece en realidad la perpetuación de lo existente falso, más que servir a su superación" (p.13). Por eso, subraya "el talante intelectual y la insobornable honestidad" de Adorno al compararlo con esos críticos que no sólo no comparten su ardor combativo y revolucionario, sino que, parafraseando la imagen luckasiana, "se han instalado en el Gran Hotel de la maquinaria cultural e incluso algunos han llegado a rebautizarlo cínicamente con el nombre de Hotel 'Paraíso', el Gran Hotel de 'lo que hay'".

Estamos ante un texto que, además de reflejar un profundo conocimiento, acreditado por un abundante y pertinente aparato crítico, está bien elaborado y cuidadosamente redactado, cualidades que se agradecen cuando se trata de introducirse en la lectura de un autor difícil como Adorno. El lector ve así aligerado su esfuerzo y avanza en la lectura con la satisfacción de ver bien empleado su tiempo. Para mí, es un pla-

* Universidad de Deusto. Bilbao.

cer presentar esta obra y recomendar encarecidamente su lectura.

La obra se articula en seis capítulos que merecerían una pormenorizada presentación, dada la riqueza de su contenido. Obligado por la escasez de espacio, me limitaré a hacer alguna breve observación al hilo de los epígrafes que los introducen y que los ordenan. "Después de Auschwitz" es el título del primer capítulo que se inicia con el subapartado "Modernidad y Barbarie", en el que el autor afirma rotundamente que, hoy, a pesar de signos aparentemente positivos como la caída del Muro o la extensión de la democracia de masas, no podemos seguir utilizando una optimista historización evolutiva de la modernidad, porque, "después de Auschwitz e Hiroshima, a la vista del destino que sufren los empobrecidos del Tercer Mundo y de la amenazante inhabitabilidad del planeta, ha caído rota en pedazos la identificación aparentemente inquebrantable entre Modernidad y progreso, a pesar de las repetidas y sorprendentes resurrecciones desde sus propias cenizas, y ha quedado cuestionada, quizás definitivamente, la contraposición algo simplista entre Modernidad y barbarie que sustentaba el *gran relato* del progreso civilizador como rasgo constitutivo de las sociedades modernas" (p. 22). Por el contrario, los hechos no permiten "albergar dudas sobre la existencia de un vínculo entre Modernidad y barbarie, incluso sobre la existencia de una barbarie específicamente moderna" (p. 23). La prueba de esta afirmación estaría en el genocidio, la forma más extrema de barbarie. "La Modernidad puede pasar a la historia como la época de los genocidios", porque la lógica inmanente que la alimenta, el sistema de estructuras, instituciones y comportamientos que ha producido tiene una importancia, más que cuantitativa, cualitativa, pues "su violencia mortífera y aniquiladora ha buscado algo más que el mero asesinato de seres humanos: la total liquidación y

destrucción de las víctimas sin dejar huella ni eco de ellas" (p. 24). La originalidad de Adorno está en que, desde "su consciente contemporaneidad de Auschwitz", creó un modelo epistemológico capaz de desentrañar la dialéctica de la Ilustración, de superar tanto el optimismo idealista como el pesimismo catastrofista inscritos en su corazón, y de replantear de raíz las relaciones de los seres humanos consigo mismos, con la naturaleza y con los demás. Las aporías que nacen de la necesidad de pensar después de Auschwitz, de partir del testimonio necesario e (im)posible de las víctimas, de los límites de la representación estética, son cuestiones decisivas que Zamora aborda con lucidez y agudeza. Una vez leído este denso e importante capítulo, el lector se siente implicado en esta herencia de la modernidad genocida y emplazado a hacer propias las aporías de la dialéctica negativa.

En el capítulo segundo, titulado "La civilización devora a sus hijos", el autor presenta un Adorno para quien la barbarie de la que es testigo aparece como compañera inseparable de la cultura misma. La Dialéctica de la Ilustración, cuya parte final sobre el *antisemitismo* constituye el marco teórico de la investigación empírica, "pretende captar y dar expresión a esta dialéctica de asimilación, es decir, a la trampa de la promesa de igualdad de la Ilustración, cuyo reverso siempre fue la presión a la homogeneización..." y que "no es un fenómeno marginal, sino la revelación violenta de la esencia del orden social, la irrupción de los potenciales de represión acumulados en la historia natural de este orden" (pp 68, 70). La dominación y explotación de la naturaleza asociada a la dominación y explotación de la sociedad y del sujeto humano, legitimadas desde una industria cultural mercantilizada y represora de la autonomía y de la libertad, son la expresión necesaria de una razón instrumental y de un sistema capitalista cada vez más

hegemónicos. El análisis de la industria cultural y de sus efectos letales sobre la libertad y la experiencia humanas, tan significativas a la hora de reflejar el fracaso civilizatorio simbolizado en Auschwitz, presenta un especial interés.

El capítulo tercero, titulado "La dialéctica de la Ilustración: protohistoria de la Modernidad catastrófica", es de capital importancia para conocer la originalidad del pensamiento adorniano, que Zamora subraya frente a otras interpretaciones. Se inicia con una pregunta que plantean Adorno y Horkheimer, en el prólogo de su obra, ante el mencionado fracaso: "¿por qué la humanidad, en vez de alcanzar un estado verdaderamente humano, se hunde en una nueva forma de barbarie?". Zamora resume así la respuesta. "El resultado de su pesquisa es tan conocido como sorprendente: la barbarie que el siglo XX nos pone ante los ojos no es la obra de fuerzas atávicas o poderes irracionales que irrumpen inopinadamente a contrapelo del curso de la historia, sino el resultado del mismo proceso de emancipación del que ha surgido la sociedad moderna y que ella reclama para sí" (p. 125). Esta constatación, sigue comentando el autor, les impide "recurrir afirmativamente a los potenciales no desarrollados de la Modernidad para hacer frente a la evolución catastrófica de la 'modernización' y les empuja por la senda de la dialéctica negativa". "Ésta es la razón de que no estuvieran interesados en resolver dichas contradicciones en el plano del pensamiento. Su reacción no consistió en saltarse hacia atrás la historia cultural de Occidente en busca de un origen incólume (Heidegger), en establecer el fundamento incontrovertible de un concepto alternativo de razón (Habermas) o en saludar alegremente la plurificación desreguladora de los discursos coexistentes a pesar del mono-dominio persistente (posmodernismo), sino más bien en insistir en las aporías y detenerse en ellas" (pp 127-128). El análisis de

las aporías de la modernidad les permite hacer la guerra al olvido y rescatar la memoria, posibilitando así la *anamnesis* que, en contra de la creciente *amnesia* que recorre la historia, abra el camino de la humanización. Zamora critica la interpretación que Habermas hace de la *Dialéctica de la Ilustración*, quien dice que ésta rezuma una filosofía negativa de la historia, que identifica la historia como "un proceso dominado desde el comienzo hasta el día de hoy por una razón instrumental juramentada con una autoconservación ciega y salvaje. Ni la ciencia ni el derecho, ni la moral ni el arte, se sustraen a este proceso, de modo que no se puede obtener ya ninguna fuerza crítica del contenido racional de la modernidad cultural conservado en los ideales burgueses (e instrumentalizado también con ellos)". Habermas, al concluir que "así la crítica se haría imposible por total e incurriría en contradicciones preformativas", parece olvidar aspectos importantes de la obra de Adorno, inspirados en Horkheimer, Lukács o Benjamín, que le impiden hacer otra interpretación más favorable de la misma, algo que Zamora realiza encontrando claves para la misma en dichos autores. Concluye así el capítulo: "De lo que trata la *Dialéctica de la Ilustración* es, pues, de la dialéctica entre la constitución del yo y su negación, entre el dominio de la naturaleza y su destrucción, entre el progreso y la regresión, entre la universalidad del intercambio y la liquidación del individuo. El diagnóstico de un fracaso fáctico de la Ilustración no debe confundirse, pues, con su feliz cancelación posmoderna. Adorno insiste en que "las heridas que en la totalidad irracional le ha abierto a la humanidad el instrumento razón se sana con un plus y no con un menos de razón". Y ese plus sólo se alcanza incorporando la dimensión anamnética y mimética del pensamiento a través de su crítica inmanente" (p. 175).

El capítulo cuarto está dedicado a un tema también nuclear del pensamiento

adorniano: "El hechizo de la identidad y la fuerza crítica del recuerdo". Frente a un principio de identidad que ha posibilitado la dominación de la naturaleza y de los seres humanos, conforme a la lógica de la razón instrumental, y que ha impedido plantear adecuadamente la relación entre teoría y praxis o entre lo universal y lo singular, porque ha tendido a establecerse de modo absoluto, sin tener en cuenta el carácter coactivo y negador de lo no idéntico que conlleva toda identificación, Adorno desentraña esta lógica aniquiladora de la identidad que conduce hasta el genocidio. "El genocidio es la integración absoluta, que se propaga por todos lados donde seres humanos son uniformados, pulidos, como se decía en el ejército, hasta que se los elimina literalmente en cuanto desviaciones del concepto de su compleja significancia" (pp 193-194). Adorno critica la filosofía idealista del sujeto, encarnada por Kant (universalidad del sujeto trascendental e imperativo categórico) y sublimada por Hegel al considerar éste la no identidad como un momento necesario de la identidad (el sujeto-objeto hegeliano es sujeto) y opone al hegeliano "el todo es lo verdadero" su "el todo es falso". Aunque, como comenta Zamora, la frase de Adorno no sea convertible como la de Hegel y "haya que mantener que lo falso de Adorno no es todo. Esto sería una utopía negativa contra la que Adorno se ha manifestado de manera inequívoca" (p. 206). La condición para poder cuestionar el principio de identidad es el sufrimiento. La experiencia subjetiva del sufrimiento como coacción impuesta desde la falsa totalidad del sistema posibilita que surja la actitud crítica desde y frente a dicho sistema, posibilitando asimismo la emergencia de lo no idéntico, de lo negado en las relaciones sociales. El recuerdo y la anámnesis, como dos momentos convergentes, vienen a rescatar al sujeto del olvido que conlleva la identidad cosificada. El pensar constelativo, capaz de conjugar "las

dimensiones conceptual e intuitiva, lógica y mimética de la racionalidad", que Adorno cree realizado en el arte y en el amor a los muertos (como utopía de la superación de la identidad narcisista), es el camino alternativo al de la racionalidad conceptual, el camino del pensamiento verdadero y del amor realmente vivo.

En el capítulo quinto, "Ética de resistencia desde la vida dañada", Zamora subraya, frente a quienes han visto en la dialéctica negativa de Adorno la imposibilidad de construir una ética, que "el concepto adorniano de praxis ayuda a dotar de contornos precisos al ámbito en el que hoy se plantea la cuestión moral y a perforar los rígidos límites de la filosofía práctica" (p. 249). La actitud crítica de Adorno respecto al marxismo convencional y, sobre todo, frente a la experiencia del "socialismo real" y al keynesianismo de la posguerra, que han evidenciado el fracaso de la vocación revolucionaria de un proletariado crecientemente integrado en el sistema, se expresa en su frase "los proletarios tienen algo más que perder que sus cadenas". Hay que repensar el marxismo desde la nueva situación sin caer en dogmatismos o decisionismos. Es la única forma de ser fieles a la definición que las Tesis sobre Feuerbach dieron de praxis: actividad crítico-práctico-transformadora, la cual, por definición, tiene un carácter moral incuestionable al criticar la dominación del sistema en todas sus dimensiones: socioeconómicas, políticas y culturales y, por tanto, debiendo ser siempre autorreflexión y autocrítica de las propias formas de pensar y de obrar. Este capítulo no sólo reivindica el radical carácter ético del pensamiento adorniano, sino que resalta la forma en que éste desenmascara la inmoralidad de la moral y de las filosofías morales que han servido para legitimar la lógica dominadora y reificadora del sistema. Siguiendo los pasos de Marx, Nietzsche y Freud, Adorno propone, a la vez, la crítica de la moral y de

la realidad inmoral, ya que ambas críticas se exigen y necesitan mutuamente. Ambas se alimentan de la indignación ante el sufrimiento injusto y provocan lo que Adorno llama "el impulso moral", que no se identifica ni con el sentimiento de compasión, compatible con la impasibilidad y frialdad burguesa que, a su vez, fueron compatibles con Auschwitz, ni con el mero impulso somático vivido sin la necesaria dimensión espiritual, sino que es fruto de la dialéctica "práctica". Es la praxis consciente de sus límites y de su complicidad con el statu quo, que tiene su telos en "la humanidad como utopía". "El comportamiento moral se define a partir de una doble referencia: a la humanidad realizada y a la autodeterminación del individuo. Esto significa en el estado actual de la sociedad: desde la referencia a la ausencia de ambas" (p. 270). Pero el carácter de exigencia que tiene la moral de Adorno nada tiene que ver con el imperativo categórico kantiano. La razón kantiana, como principio formal, no es ninguna garantía contra la barbarie, como la historia ha demostrado. Adorno concede la prioridad a la experiencia del sufrimiento, a la experiencia histórica concreta sobre la fundamentación racional de la norma, lo que imprime a su imperativo un carácter negativo. Formula la exigencia de negación de un estado de cosas, cuya evidencia exige "la moral de resistencia ante la inhumanidad. Sólo esta necesidad no inferible concede fuerza al imperativo adorniano. Su fuerza es la oposición contra lo negativo" (p. 272).

El libro concluye con un sexto capítulo, "Teología inversa: salvación y prohibición de imágenes", que analiza un aspecto del pensamiento adorniano muchas veces mencionado y no siempre bien entendido. Tras subrayar la importancia de la herencia teológica en la filosofía de Adorno, algo que él mismo reconoció como una influencia más de Benjamín, entre otros, y que ya en la primera fase de su pensamiento se

denominaba como "teología inversa", recuerda Zamora que ésta está directamente emparentada con la percepción kafkiana de la vida terrenal como infierno, como "imagen invertida de una vida redimida". Pero no se trata de reivindicar una teología como alternativa a las aporías e impotencia de la razón ilustrada, de la que la religión positiva también ha sido cómplice a la vez que víctima, sino de rescatar "la dimensión de verdad de sus potenciales críticos y de heredar sus momentos de protesta y resistencia frente a una inmanencia acabada y clausurada en sí misma". Esta teología inversa permite a Adorno "contemplar el mundo *sub specie redemptionis*, lo que revela la verdadera magnitud de la deformación y el deterioro de la existencia, que toda ideología encubre negándola" (p. 293) y, a la vez, presenta la salvación como el único estado que haría justicia a dicha existencia. Pero esta forma de contemplar el mundo es incompatible con la filosofía, por lo que "el único camino que le queda al pensamiento es el de la crítica a la negatividad de lo existente". Zamora comenta que Adorno parece atisbar, también, otro camino que permite traspasar los límites que él mismo ha puesto al pensamiento y que convierte a su pensamiento constelativo en un programa en el que la verdad, la justicia y la esperanza se reclaman desesperadamente. La verdad entendida como la esperanza de que la opresión y la ausencia de libertad no tengan la última palabra. Es la imposibilidad de pensar que la muerte tenga la última palabra lo que convierte al absoluto en el índice de una posibilidad de salvación. Resistirse con todas las fuerzas "contra la integración civilizadora de la muerte y contra la cosificación que se manifiesta en dicha integración" es algo que no logra la dialéctica idealista y que Adorno cree lograr a través de "la dialéctica de la verdadera desmitologización y de la necesaria secularización de la teología". Sólo "la prohibición de imágenes

nes", es decir, la prohibición de todo intento de determinación positiva, o "el arte como completa profanación de la religión", permiten realizar la crítica radical de lo existente negativo y la liberación de lo no idéntico y trascender así el inmanentismo cerrado del principio de identidad propio de la dialéctica idealista.

Hasta aquí, el texto sobre el pensamiento de Adorno que, sin duda, consigue convencer de que dicho pensamiento "está cargado de significado y de valor para el presente", propósito inicial de Zamora. Aunque, seguramente, algún lector, como el que esto suscribe, desearía haber visto más desarrolladas algunas cuestiones importantes, que tienen que ver con el "cómo las víctimas llegan a descubrir éticamente su situa-

ción negativa", o con "cuál es el sujeto social histórico al que se religan filósofos críticos, como Adorno", de tal forma que su praxis sea verdaderamente crítico-práctico-transformadora, es decir, que sea factible, plausible e históricamente suficiente. Seguramente que el autor habría respondido a estas cuestiones de haber tenido presentes las insuficiencias que, al respecto, resaltan autores como E. Dussel, a quien no se cita ni una sola vez y que en su *Ética de la Liberación* o en *Hacia una filosofía política crítica* plantea cuestiones muy pertinentes al respecto. Pero, mientras esperamos a que el profesor Zamora siga elaborando respuestas más explícitas a estas y otras cuestiones, disfrutemos con el texto que ahora tenemos.

La hora de los laicos

Loles Gambín Molina *

Carlos GARCÍA DE ANDOIN, *Lai-
cos cristianos, Iglesia en el mun-
do*. Edic. HOAC, Madrid 2005.

Carlos García de Andoin, en el libro *Laicos Cristianos, Iglesia en el Mundo*, nos introduce en el análisis de la realidad del laicado en nuestra iglesia de una forma muy acertada. Su obra nace de un conocimiento directo de la realidad de los laicos tanto en su diócesis de Bilbao como en muchas otras que ha visitado.

Él siempre ha estado acompañando a diversos grupos y movimientos de laicos. Conocí al autor en un encuentro de Consiliarios y animadores en la fe de grupos jocosos. Si mal no recuerdo, éramos los únicos laicos. Me llamó la atención entonces aquel ser humano mezcla de candidez y sagacidad. De fácil sonrisa, con un punto de picardía en sus ojos y ese férreo entusiasmo nervioso que exhala, complementado con una cabeza amueblada y un profundo amor a los jóvenes trabajadores y a la iglesia. Esa primera imagen he ido confirmándola a través de otros encuentros posteriores y la lectura de sus escritos.

Comienza el libro haciendo memoria agradecida. En el primer capítulo hace un recorrido histórico desde León XIII hasta el Concilio Vaticano II por los momentos claves de impulso al protagonismo laical, tanto por parte de destacados seculares que con su pensamiento y vida exaltaron la importancia del laicado en la iglesia y en el mundo sirviendo de modelos de referencia. Así tenemos entre otros a Pascal, Maritain, Mounier, Simone Weil; artistas como Gaudí; militantes como Pilar Belosillo, Ruiz Jiménez o Miret Magdalena... También hace un repaso por la reflexión teológica acerca del laicado, nos habla de Congar, K. Rahner. Pone de manifiesto la aportación de la Acción Católica y sus Movimientos especializados. Y lo que supuso el Concilio Vaticano II. Este capítulo viene atravesado por la idea de que quizás la tan anunciada hora de los laicos corre el riesgo de pasarse. Vivimos hoy en la Iglesia tiempos más pobres que aquéllos en apostolado, en interés teológico y en apertura del gobierno de la iglesia.

En el capítulo 2, titulado *Horas pasadas de los laicos*, hace un pequeño recorrido por la historia de aquellas experiencias de afirmación del laicado y su papel en la Iglesia y en el mundo desde comienzos del cristianismo.

* Directora del Secretariado de Movimientos y Asociaciones laicales.
Diócesis de Orihuela-Alicante.

Hoy, a pesar de todo, también hay motivos para la esperanza que recoge en el capítulo 3: *Nuevas energías de santidad y participación*. En él expone una visión panorámica sobre las nuevas responsabilidades pastorales de laicos y laicas, la realidad y riqueza del compromiso laical en las Iglesias locales (catequistas, comunidades, voluntariado en Manos Unidas y Cáritas, movimientos de Acción Católica). También aborda el tema de los nuevos movimientos eclesiales (Neocatecumenales, carismáticos, Focolares...) y de los movimientos laicales vinculados a congregaciones religiosas. Tiene en cuenta el movimiento de emancipación de las mujeres cristianas, transversal a todos los anteriores y a la vez específico. Es un capítulo interesante porque nos sitúa en una comprensión global de la actividad del asociacionismo laical. Finaliza el capítulo haciendo un balance de esta realidad: "*Sin embargo este laicado consciente es una minoría dentro de los católicos del mundo*".

La mayoría del laicado, particularmente en Europa y España, está silencioso, en crisis y retrocesos. Esto lo analiza en el capítulo 4, titulado *El laicado: gigante dormido*, donde constata que, paradójicamente, asistimos a un proceso en direcciones contrarias. Por un lado una minoría de los laicos es cada vez más consciente de su vocación y sus responsabilidades, mientras una mayoría creciente vive de forma lánguida y desfalleciente su catolicismo. El catolicismo en nuestro país comparte tres rasgos con el europeo y el norteamericano: un cristianismo laico difuso y descafeinado, con un déficit de presencia pública y con serias dificultades para transmitir la fe tanto en el seno de la familia como en la socialización cristiana de los jóvenes. Ante estos retos plantea la necesidad de una religiosidad más cristocéntrica y existencial.

El capítulo 5 es el que más ha gustado a aquellas personas que pregunté por el libro. En él García de Andoin se

plantea cómo despertar al gigante dormido. Se trata de volver a Dios, afirma, pero no puede darse esta vuelta a Dios sin volver a la par al mundo. No sólo los cristianos laicos, sino toda la Iglesia. Se trata de *Reconstruir la experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo*. Es ahí donde nos estamos jugando la posibilidad de un cristianismo rejuvenecido y vigoroso, presente en la vida pública.

Hoy el capitalismo global y posmoderno, sin decirlo, tiene pretensión religiosa, se erige en proveedor de la espiritualidad de nuestro tiempo, ofrece ilusiones, crea sentido, provee los medios para la salvación. La única manera de no sucumbir ante esta nueva idolatría, sugiere García de Andoin, es la de retomar con radicalidad la búsqueda y significado del Dios de Jesús, que es vuelta al Evangelio porque lo que mejor habla de Dios es la vida de Jesús. Y en él vemos que sólo tomando en serio el dolor de la humanidad y el sufrimiento del inocente; sólo haciéndonos cargo de los otros, de las víctimas; sólo desde la compasión con el pobre, el desvalido, la viuda, el enfermo, tal y como hizo el buen samaritano, es posible la vuelta verdadera a Dios.

Se trata de encontrar el misterio de Dios en el corazón del mundo. Despertar una nueva mirada creyente de la realidad, pues quien sabe ver, sabe amar. Y saber amar es clave central para construir la experiencia cristiana de Dios, porque Dios es amor.

El punto séptimo de este capítulo: *la construcción de la identidad cristiana hoy*, es un apartado que no tiene desperdicio, resulta bastante sugerente para todos aquellos que nos sentimos interesados por una pedagogía de la fe.

Finaliza el capítulo planteando que la reconstrucción de la experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo es un proceso dinámico que no puede darse sino en el contexto de un doble movimiento permanente, hacia fuera, como expresión de la fe en la vida coti-

diana y hacia dentro como cuidado de la vida interior de fe en el encuentro con el Señor en el silencio, en la escucha, en los sentimientos, la adoración y la desnudez.

El capítulo 6 se titula *La secularidad ¿de los laicos?* y en él profundiza sobre el significado de la secularidad, no sólo como tarea laical, sino como dimensión, condición y misión de toda la Iglesia, ya que es en el corazón del mundo, en los acontecimientos y las situaciones históricas, en donde de forma especial nos sale al encuentro la voluntad salvífica de Dios. Es a través de la realidad cercana y globalizada como el Señor nos interpela a cada uno de los cristianos (religiosos, obispos, clero secular, laicado) y a su Iglesia a conversión y compromiso, a transformarse y a transformar la realidad según su voluntad.

El título del libro: *Laicos cristianos, Iglesia en el mundo* inmediatamente nos evoca el documento publicado en 1992 por la Conferencia Episcopal Española: *Cristianos laicos, iglesia en el mundo* (CLIM). Este documento pretendía poner en práctica en España la abundante doctrina que sobre el laicado había acumulado la iglesia, con la intención de animar al laicado a la nueva evangelización desde la nueva situación eclesial posconciliar y desde los nuevos problemas que el mundo de la globalización generaba. Fue elaborado bastante colegialmente. Y no quiso ser un documento doctrinal sino un documento práctico que impulsara a la acción. Por ello se redactaron 27 líneas de actuación concretas, posibles y evaluables, distribuidas en cuatro capítulos. Los dos primeros plantean dos exigencias que atraviesan todo el documento: la Iglesia como comunidad misionera y misión de comunión. En el tercero y cuarto se plantean dos opciones fundamentales

para desarrollar estas dos exigencias que son, por un lado, la adecuada formación de los laicos y, por otro, la de promover las asociaciones de apostolado seglar y la Acción Católica, su coordinación e inserción en la Iglesia particular.

Pues bien, ¿por qué he explicado lo anterior? Porque el autor en los capítulos 7 al 10 lo que hace, de algún modo, es realizar la evaluación de estas 27 líneas de actuación marcadas en aquel documento, abriendo a la vez nuevas perspectivas y propuestas de futuro.

En el CLIM se hacía una apuesta por el laicado, un laicado inserto en las entrañas del mundo. En él se dice con contundencia que la Iglesia no está plenamente constituida si junto a los Obispos, sacerdotes y religiosos, no existe un laicado adulto y corresponsable¹. Pero hacer una apuesta por el laicado significa un compromiso de transformación por parte de toda la Iglesia y poner los medios adecuados para que se vaya haciendo realidad. En este sentido, muchos seglares nos sentimos frustrados cuando en el Congreso de Apostolado Seglar "Testigos de Esperanza" en noviembre de 2004, se perdió la oportunidad de realizar la revisión sistemática de esas 27 líneas de actuación que la Iglesia española se planteaba a comienzo de los noventa y que en buena medida siguen siendo una asignatura pendiente.

Necesitamos compartir el análisis, ver en qué hemos avanzado, cuáles siguen siendo los grandes retos, qué nuevos retos tenemos, cómo y por dónde continuar el camino, qué pasos concretos seguir dando o comenzar a dar sin miedos, dónde están nuestros pecados porque hoy más que nunca el mundo está necesitado de liberación, de justicia, de paz, de ternura, de Dios.

1 CLIM n.24. Recogido de Concilio Vaticano II, *Ad Gentes* (1965)

Para ayudarnos a ello este libro me ha resultado un material sugerente y orientador. Es un libro que desde la realidad, a veces dura, apunta futuro y esperanza.

Verdaderamente, es un libro que no se lee de un tirón, hay que degustarlo, paladearlo y digerirlo. De lectura recomendada para todo el pueblo de Dios, pero sobre todo para quienes hoy se están preparando para el desempeño de tareas pastorales o catequéticas. También para los que pertenecemos al tejido asociativo laical, para los que desempeñamos algún tipo de responsabilidad en la Iglesia o para aquellas per-

sonas que se plantean en serio la dimensión política de la fe.

Deseo terminar reproduciendo las palabras con las que finaliza el epílogo y que comparto activamente y sin reservas: *"Que la hora de los laicos y de las laicas no vuelva a ser un intento fallido en la historia del cristianismo, reclama cambios en todos los órdenes, empezando por nuestra experiencia e idea de Dios y siguiendo por un replanteamiento de cómo afecta la misión a todas las vocaciones en la Iglesia. Si el mundo no es con radicalidad lugar de encuentro con Dios, no hay lugar para el cristiano laico ni en el Mundo ni en la Iglesia".*

Memoria de futuro

Maria Dolors Oller i Sala *

Juan N. GARCÍA-NIETO, S.J., *El hombre y sus escritos*. Centro de Estudios *Cristianisme i Justícia*, nº 10. Barcelona 2005. 207 págs.

Al cumplirse el décimo aniversario de la muerte de Juan García-Nieto, figura emblemática de cristiano comprometido en la utopía del Reino de Dios en medio de la sociedad, el Centro *Cristianisme i Justícia* de Barcelona, en cuyos inicios tuvo un papel destacado el propio Juan, organizó un acto de homenaje, consistente en una mesa redonda en la que se presentó el libro objeto del presente comentario, que recoge el pensamiento de este jesuita, sociólogo y sindicalista.

Editado por el propio Centro de Estudios *Cristianisme i Justícia*, juntamente con la Compañía de Jesús, la *Comunidad Cristiana Joan N. García-Nieto*, el *Institut d'Estudis Laborals (IEL)* de ESADE, la *Fundació Utopia*, y *Cristianos por el Socialismo (CpS)*, este volumen nace como fruto de la dedicación constante e ilusionada de miembros de la Comunidad Cristiana de Juan en Cornellà, comunidad que hoy lleva su nombre, con el deseo de que estas páginas sean para todos estímulo para seguir trabajando y luchando por una sociedad más justa y solidaria, impulsados por la utopía del Reino de Dios.

Como podemos leer en la introducción, hay hombres cuya vida emerge como punto de referencia de integridad y compromiso, no sólo para las generaciones presentes sino también para las futuras. Y qué duda cabe que Juan García-Nieto es uno de ellos. Personaje polifacético, sensible a toda clase de pobreza materiales y humanas, luchador incansable contra toda clase de resignación, se ha dicho que Juan era grande precisamente por aquello que la mayoría de la gente ignoraba: su intimidad, su espiritualidad, su capacidad de conciliar cosas aparentemente opuestas, tales como contemplación y acción, pensamiento profundo y sentido práctico, lucha y cordialidad, crítica y comprensión, fe y marxismo... Por ello, al tratar de hacer un libro homenaje, desde *CiJ* se optó por "desvelar" estas facetas profundas de su personalidad y el motor que impulsó su vida y su acción: la verdad profunda de Jesús de Nazaret. Y ello a través de una recopilación de sus escritos que nos sirviera para hacer no una memoria nostálgica de él, sino una *memoria de futuro*.

Hay que tener en cuenta que la personalidad de Juan García-Nieto es conocida en su vertiente pública, por la variedad y calidad de sus intervenciones. Queda, sin embargo, en la penumbra su intimidad, sólo conocida por los más cercanos, en parte por la discreción y el pudor del propio Juan para hablar

* ESADE, Barcelona.

de estas cosas. El libro intenta, pues, *presentar su persona a través de sus propios escritos*, muchos de ellos inéditos. La publicación pretende algo así como "levantar el telón" de la vida de Juan, y mostrarnos la manera o estilo que se escondía detrás de su acción y su compromiso, sus motivaciones más profundas.

Tal recopilación de escritos nos ayuda a conocer su calidad humana y la hondura de su compromiso ciudadano y cristiano. Así, el libro está dividido en cuatro apartados diferenciados, con títulos muy significativos: 1º) "*Cambio de rumbo y camino sin retorno*", donde se pone en evidencia la orientación social de su vida cristiana y como jesuita, cosa que supuso un cambio respecto a la primera formación que había recibido. 2º) "*Los porqués de Juan*", serie de escritos que expresan el pensamiento y las ideas que dirigían su compromiso y su acción. 3º) "*El secreto de Juan: la espiritualidad*", conjunto de pequeñas notas y apuntes muy breves que dejan entrever la intimidad más profunda de Juan, su fe y su espiritualidad, y que se completan con algunos artículos y fragmentos de entrevistas en los que se trasluce el motor interior de su vida: el seguimiento y la causa de Jesús, rostro humano de Dios. Finalmente, 4º) "*Ciudad de Cornellà: la honestidad de un compromiso*", escritos acerca de la problemática concreta de dicha ciudad *donde y desde donde* desarrolló Juan la mayor parte de su acción y vivió de forma encarnada su fe, en un medio obrero e inmigrante. Cada una de estas partes va precedida de una pequeña introducción que ayuda a una lectura contextualizada de los textos seleccionados. De gran interés y utilidad es el ensayo biográfico sobre Juan, realizado por Josep Rambla, que precede –a modo de pórtico– a los cuatro apartados señalados. Cierran el libro las reflexiones de cuatro personas que vivieron de cerca la relación y la trayectoria de Juan (Benigno Martínez, Daniel

Jover, Carlos Obeso, José Ignacio González Faus) y al final del libro se presenta una selección de fotos.

Juan García-Nieto fue capaz de *vivir unificado desde el corazón*, llevando en él la *pasión por la justicia y la fraternidad* y luchando por la *causa de los pobres*, en seguimiento de Jesús, el Hermano Universal. Y ello pudo ser posible porque en su corazón vivía la experiencia de ese Dios-con-nosotros que hizo de su vida una entrega y una lucha por la justicia, en pos de la construcción de las nuevas relaciones que dan lugar a eso que llamamos Reino de Dios que no es otra cosa que vivir como hermanos, hijos de un mismo Padre-Madre. Consciente de que la justicia es la causa de Dios y que la entrega a ella puede implicar persecución, como tuvo ocasión de comprobar en su propia persona, Juan veía al marxismo como una ayuda para purificar la fe y contemplaba la militancia comunista y sindical como forma necesaria de inculturación de la fe. En este sentido, la importante aportación de Juan fue la de *repensar la fe cristiana desde categorías y experiencias liberadoras del pueblo oprimido*. En otras palabras, Juan supo vivir el *hecho pascual* en profundidad, con toda su carga pública, política, enormemente transformadora. Fue un hombre cuya experiencia del *Dios más grande* le hizo humilde y que *vivió la esperanza que no es negación de la lucidez* en la comprensión de las oscuridades de este mundo.

Las páginas seleccionadas, así como las experiencias y anécdotas contadas por amigos y colaboradores suyos, nos ayudan a reconstruir una vida, la del Juan García Nieto de finales de los 40 y principios de los 50, recién entrado en la Compañía de Jesús, quien en una Iglesia que iba despertando a la cuestión social, realiza estudios de sociología, economía y relaciones sindicales. El Juan que, en contacto con el grupo de universitarios del *SUT* (Servicio Universitario de Trabajo), hace una seria expe-

riencia de trabajar con los obreros del Plan Badajoz. Aquel hombre intuitivo, pero no por ello menos riguroso, dotado del don especial para ver la parte fea de la realidad, profesor de ESADE e impulsor, en su seno, del IEL (*Instituto de Estudios Laborales*), ligado a la OIT, con contactos con los movimientos catalanes obreros, que supo combinar la enseñanza universitaria con la acción pastoral y social, y no alejó su docencia de la realidad, sobre todo de la de los pobres, fácilmente ignorada.

Asimismo, en las páginas de este libro encontramos al Juan militante clandestino, miembro y dirigente, primero de *Bandera Roja* y luego del *PSUC*, impulsor de *Comisiones Obreras* del Baix Llobregat (Barcelona). Y también al Juan que está en los orígenes del *Centro Cristianisme i Justícia* de Barcelona (1981), creado por los jesuitas a raíz del impulso dado por la *Congregación General 32* (1974-75) al tema de la *justicia que brota de la fe*, al frente de cuya área social estuvo hasta su muerte (buena parte de los estudios más innovadores, en una época marcada ya por la crisis del paro y la dualización social, son fruto precisamente de su trabajo en CiJ). Y emerge con fuerza la figura del Juan ciudadano de Cornellà –en 1989 fue nombrado hijo ilustre de esta ciudad del cinturón industrial de Barcelona–, que vive una *fe inculturada en el medio obrero*, participe de las fuertes tensiones en el seno de la Iglesia y de la Sociedad del momento. El Juan con una vivencia de fe profunda, de la que nace su opción por la justicia, que presenta otra manera de ser Iglesia y ser sacerdote, y cuyo trabajo pastoral con distintos grupos le lleva a la formación de una comunidad cristiana de base, que hoy lleva su nombre. El Juan, en definitiva, amigo de Dios y Profeta, deseo de recuperar una Iglesia fiel al pueblo, el hombre que no sintiéndose nunca al margen de la fe cristiana, confesando su condición de sacerdote y miembro de la Compañía de Jesús, no

negó tampoco nunca su incomodidad en el seno de la institución eclesial. Y es que Juan tenía buenos puntos de referencia: en primer lugar, Jesús de Nazaret, pero también personas coherentes con su fe y que influyeron de forma clara en él, como el Padre José M^a Llanos y su entrañable amigo Alfonso Carlos Comín, con quien impulsó *Cristianos por el Socialismo* (CPS), que representó un esfuerzo serio y muy necesario en aquellos años para desbloquear la pretendida incompatibilidad entre cristianismo y militancia de izquierda, entre fe y marxismo.

Pero también tiene su espacio en estas páginas el Juan luchador contra toda esperanza que, en momentos ya de crisis de las ideologías y las utopías, apuesta por una *nueva sociedad concebida en clave de utopía*, y se hace presente de forma testimonial en los espacios de la lucha contra el paro, la marginación y la exclusión social (*Fundación Utopía, Acció Solidària contra l'Atur, Coordinadora contra la Marginació* de Cornellà), porque es capaz de saber leer lúcidamente la realidad y descubrir en ella las semillas de vida allí donde otros no ven nada más que cenizas y escombros. Y es precisamente ahí dónde cobra especial relieve el Juan inspirador de muchos proyectos, como el de *repensar el tema del trabajo* a partir de la constatación del problema del paro: la idea “menos trabajo, menos paro” o la propuesta de un *salario ciudadano* son una manifestación de una nueva manera de enfocar las instituciones laborales que pone de manifiesto su capacidad para vislumbrar nuevas situaciones y demandas sociales inéditas.

Su vida viene marcada por la síntesis pobres (emigrantes y obreros), fe (Jesucristo) y militancia (partido y sindicato). En este sentido Juan fue un cristiano que repensó su fe y su compromiso desde la práctica política y sindical y pensó que la Iglesia debía dejarse criticar y transformar por la utopía. Hombre

de frontera por sus intuiciones y compromisos, descentrado, de gran sensibilidad para percibir el dolor ajeno, para detectar dónde se juegan los verdaderos problemas humanos y hacia donde evolucionan los cambios sociales, Juan García-Nieto vivió en los márgenes y miró a los de afuera. Su actividad se dirigió a los que no están en la Iglesia o bien a los que están en los márgenes de la sociedad, en definitiva, a los que viven incómodamente su vida. Hombre que supo asumir el riesgo, con gran capacidad de soledad y de fortaleza para asumir las consecuencias de sus audaces opciones, no se arredró ante las dificultades que tuvo que afrontar. Juan no se "reservaba"; se hacía vulnerable a Dios y a los hermanos y ello le hacía sumergir en la lucha cotidiana, codo a codo con aquellos hombres y mujeres de buena voluntad que estaban dispuestos a arriesgar su seguridad y su vida para transformar una realidad llena de oscuridad y de injusticias.

A lo largo de estas páginas se nos hace viva y entrañable su figura, con un frescor que perdura a lo largo de los años. Y nos hace recuperar retazos de la historia política y social vivida, del tardofranquismo y la transición, momentos históricos de unos años trepidantes en los que se fue forjando el futuro que vivimos. Han pasado los años, pero el testimonio de la vida de Juan se nos muestra como un punto de referencia ineludible y luminoso en los tiempos que corren, tan proclives al desencanto por la cosa pública y al repliegue individualista. Unos tiempos llenos de tantas mediocridades y miedo al compromiso, faltos de figuras con autoridad moral. Juan es alguien que todavía tiene mucho que decirnos en estos momentos de nuestra sociedad y de nuestra historia.

Como señala el apunte biográfico, hay personas que han dejado una

memoria digna de ser perpetuada porque tienen una *vida y existencia ejemplar*, asimismo, las hay también de *vida fundante*, es decir, con las limitaciones propias de todo lo humano, hay personas que son referentes vivos para aquellos que los conocieron, y sin duda alguna Juan es una de ellas y buena prueba de ello es el libro que presentamos. Una existencia ejemplar ilumina y estimula hacia el bien, pero desde fuera. En cambio, una existencia fundante ayuda, además, a comprender mejor el mundo y las respuestas que hay que dar a las angustias y a las esperanzas humanas, y a la vez a comprendernos mejor a nosotros mismos y a ver como debemos situarnos en el contexto social en el que vivimos.

Tal como precisa González Faus en el último artículo del libro, la vida de Juan, vinculada a la memoria subversiva y subyugante de Jesús, tiene algo de peligrosa y vivificante. Y por eso es importante que no se pierda. Este libro pretende que se reviva su memoria para que nos ayude a buscar lo que el buscaba en su tiempo.

Nota: Esta reseña bibliográfica está escrita en la "Casa de Ejercicios y Espiritualidad Cova de Sant Ignasi", de Manresa, mientras acompañaba Ejercicios Espirituales. Entre estos muros se me ha hecho muy presente la figura de Juan García-Nieto, quien estuvo confinado precisamente aquí tras su detención durante el estado de excepción decretado a comienzos de 1969, y desde donde escribió sus Cartas desde la prisión, transcritas en el libro. Conocí a Juan a principios de los 90, cuando entré a formar parte del equipo de Cij y participé en algunos de sus seminarios. Sean, pues, estas líneas un recuerdo agradecido al testimonio de su persona.

LIBROS RECIBIDOS