



LIBROS

EL LUGAR DE LO SAGRADO. RELIGIÓN Y VIDA PÚBLICA EN EL CHILE ACTUAL



El miércoles 25 de marzo se realizó el lanzamiento del libro 'El lugar de lo sagrado', del filósofo y académico Manfred Svensson, en la sede del Instituto de Estudios de la Sociedad. A continuación, compartimos las palabras dirigidas por Carlos Peña, quien estuvo a cargo de presentar el libro junto al académico Daniel Mansuy. El autor ha agregado algunas líneas y corregido cuestiones propias de una exposición oral.

¿Hay un lugar para lo sagrado en la sociedad contemporánea y especialmente en el Chile actual? ¿Acaso el haz de luz de la tecnocracia y el mercado disiparon lo que alguna vez se describió como las sombras de las creencias y del culto? ¿Será cierto que en los debates culturales de hoy la religión ha desaparecido, relegada, con suerte, a la privacidad del hogar?

Este ensayo de Manfred Svensson intenta responder esas preguntas y al hacerlo muestra que quizá lo sagrado sea indisoluble de la experiencia social o, si se prefiere, que la experiencia social no puede renunciar a estirar la cultura más allá de sí misma hacia algo que la trascienda. Pero, y esto es quizá lo más relevante del libro, si la experiencia social está atada a alguna forma de culto, si la línea que separa lo profano de lo sagrado no puede ser borrada, si lo religioso asoma en los debates culturales de la época, entonces se plantea el problema de cómo alojar esa experiencia en una sociedad plural donde el Estado se define, o aspira a definirse a sí mismo, como estrictamente neutral.

En su conjunto el texto —cuyas líneas principales intentaré comentar— intenta desbrozar ese problema identificando los asuntos centrales que lo configuran.

¿Cuáles son los problemas en cuyo derredor se organizan las páginas de este texto y la reflexión que en ellas se contiene? Los expondré brevemente y, a continuación, procuraré dialogar con las respuestas que Manfred Svensson ofrece a cada uno de ellos, contrastándolas con la literatura existente y con algunas consideraciones personales.

El primero es la secularización: si la sociedad contemporánea —y, en particular, la sociedad chilena— puede considerarse verdaderamente secularizada; qué significa, en rigor, hablar de secularización, y cuáles son las consecuencias que de ello se siguen para el lugar que ocupa la religión en la vida pública.

El segundo aborda la relación entre religión y pluralismo. Un rasgo característico de las sociedades contemporáneas es la coexistencia de múltiples formas de vida y diversas concepciones del bien. ¿En qué consiste

* Manfred Svensson. EL LUGAR DE LO SAGRADO. RELIGIÓN Y VIDA PÚBLICA EN EL CHILE ACTUAL. Instituto de Estudios de la Sociedad, 116 págs. Santiago, 2026

exactamente esa pluralidad? ¿Cuán radical es? ¿Qué relación mantiene con el fenómeno religioso? Este constituye, probablemente, el núcleo central del libro y el que recibe un tratamiento más extenso. Su análisis se despliega en torno a cinco problemas específicos: la diferenciación funcional de la sociedad, la concepción francesa de la *laïcité*, la relación entre libertad religiosa e igualdad de trato, el problema de la razón pública y, finalmente, el surgimiento de una suerte de «religión de la diversidad», característica de buena parte de la cultura contemporánea.

La tercera gran cuestión es la de las guerras culturales y el papel que desempeña la religión en ellas.

Procuraré presentar esos problemas en el mismo orden en que los acabo de enunciar.

(I)

El primer problema es la cuestión de la secularización. ¿Cuán secular es, o no, la sociedad chilena? Para responder esta pregunta es necesario contar, previamente, con un concepto de secularización. Para ello resulta útil distinguir tres sentidos del término: uno jurídico, otro sociológico y un tercero filosófico.

En sentido jurídico, la secularización designa una institución propia del derecho canónico: el acto de apartar o despojar de sacralidad a una persona o una cosa. Un sacerdote, por ejemplo, pasa al estado secular cuando abandona el ministerio sacerdotal; del mismo modo, un templo puede secularizarse cuando deja de destinarse al culto y pasa a cumplir otra función, como ocurre hoy en muchas sociedades, donde antiguos templos se convierten en mercados o centros culturales.

A partir de ese significado jurídico, la sociología –desde los primeros estudios de Max Weber en adelante– empleó el concepto de secularización para designar el progresivo retiro de la religión de la cultura y de la esfera pública. La sociología clásica sostuvo que uno de los rasgos característicos de las sociedades modernas era precisamente la disminución de la relevancia social de la religión. A medida que aumentaban la racionalidad técnica y el bienestar material, la vida se volvía menos problemática: la muerte se hacía menos sorpresiva, el sufrimiento podía mitigarse y muchas de las incertidumbres propias de la condición humana parecían encontrar respuesta fuera del ámbito religioso. Si ello era así, concluía la teoría clásica de la secularización, la religión tendería inevitablemente a desaparecer o, al menos, a replegarse hacia la vida privada.

El texto de Svensson muestra que existe hoy una abundante literatura que ha puesto en cuestión esa tesis. La evidencia disponible indica que la modernización no conduce necesariamente al declive de la religión. Las predicciones de la ilustración y de una parte de la sociología, según las cuales la técnica y el conocimiento modernos disiparían, como lo haría un haz de luz en la noche, las sombras y supersticiones de las que se alimentaría la religión, han resultado fallidas. A pesar de todas las predicciones de que la religión se hundiría en proporción inversa al avance de la razón y de la técnica, ella sigue siendo una fuerza orientadora que ha resistido desde los embates utópicos (piénsese por un momento en Europa del Este) a las distracciones del consumo (como ocurre en los Estados Unidos de América). El caso paradigmático es Estados Unidos, una sociedad altamente modernizada y, al mismo tiempo, profundamente religiosa. Lo mismo puede decirse de buena parte de las sociedades asiáticas, africanas y latinoamericanas. Incluso Europa, considerada durante mucho tiempo el ejemplo por excelencia de la secularización, presenta hoy fenómenos que obligan a matizar esa interpretación. Todo ello sugiere que existe algo en la condición humana que mantiene un vínculo persistente con la experiencia religiosa, de modo que ni el progreso técnico ni el desarrollo económico parecen bastar para hacer desaparecer el fenómeno religioso.

Durante mucho tiempo se pensó que las fuerzas del mundo moderno eran hostiles a la religión. Lo mostraba, se dijo muchas veces, el decaimiento de sus prácticas, el vacío de las iglesias, la poca autoridad de sus sacerdotes. El abandono de las prácticas institucionales se presentó como una evidencia en favor de una secularización general de la sociedad. Esa hipótesis está hoy abandonada. El sentimiento religioso persiste con porfía y son solo algunas de las formas en que se expresa las que parecen haber caído en desuso.

Las sociedades modernas, se sabe hoy, se secularizan; pero la secularización no consistiría en una retirada del sentimiento religioso. Se trataría más bien —esta es la idea recogida por una abundante literatura— de un decaimiento de las formas institucionales a través de las cuales se lo vive o se lo practica.

Existe, finalmente, un tercer sentido del concepto de secularización: el filosófico. Según esta perspectiva, la modernidad sería una época incapaz de producir por sí misma el sentido del que vive y, por ello, continuaría alimentándose de categorías religiosas que, sin embargo, se resiste a reconocer como tales. Esta es la conocida tesis de Eric Voegelin, presente también —aunque con matices distintos— en Martin Heidegger y Carl Schmitt, especialmente en la obra de este último con su conocida tesis de

teología política. Los conceptos políticos, enseña, son conceptos teológicos secularizados, la sociedad moderna viviría de esa herencia soterrada. La sociedad moderna aspiraría a desprenderse de la religión, pero la política y la cultura seguirían dependiendo, aun sin advertirlo, de impulsos y aspiraciones de carácter religioso, de una permanente búsqueda de lo absoluto. En ocasiones, ese impulso adopta formas puramente inmanentes, desprovistas de toda trascendencia, como ocurriría con las llamadas “religiones políticas” descritas por Voegelin o antes por Karl Mannheim, que vio en muchas de las ideologías modernas una forma de milenarismo. Lo religioso, en consecuencia, no habría desaparecido, sino que simplemente habría cambiado de forma. Es precisamente este último sentido el que Manfred Svensson recupera cuando analiza, hacia el final del libro, el fenómeno de la religión política.

A la luz de estas tres acepciones que me parece debemos distinguir, cabe entonces formular la pregunta decisiva: ¿se ha secularizado la sociedad chilena? ¿Es Chile una sociedad secularizada o, más bien, una sociedad postsecular, como sugeriría Habermas?

La tesis de Svensson es que Chile constituye, más bien, una sociedad postsecular. Es decir, una sociedad en la que el sentimiento religioso persiste y reaparece de múltiples maneras. Podremos discutir cuáles son esas formas, pero el hecho relevante es que la religión no ha desaparecido. El desafío consistiría, entonces, sugiere, en comprender ese fenómeno e incorporarlo a la vida común sin renunciar a los otros rasgos propios de una sociedad moderna, entre ellos, el pluralismo.

(II)

El segundo gran problema que identificábamos es la relación entre religión y pluralidad, cuestión en torno a la cual pueden, a su vez, distinguirse cinco asuntos.

El *primero* es el de la *diferenciación funcional*. La sociología sostiene que uno de los rasgos característicos de la sociedad moderna, a diferencia de las sociedades tradicionales, es precisamente su diferenciación funcional. Esto significa que la vida social se organiza en esferas relativamente autónomas, cada una regida por una lógica propia que orienta la acción. La economía, por ejemplo, opera conforme a la lógica del dinero; la familia, según la del afecto y el amor incondicional; la universidad y el sistema científico, conforme a la búsqueda de la verdad o del conocimiento válido. La idea es, entonces, que la modernidad distribuye la vida social

en ámbitos diferenciados, entre los cuales la religión constituiría apenas uno más: el ámbito en que predomina la referencia a lo absoluto, referencia que luego se suspende al participar el sujeto en las demás esferas de acción.

Esta es, en términos generales, la tesis que desarrolla la sociología a partir de una intuición ya presente en Weber —particularmente en *La ciencia como vocación*— y que alcanza su formulación más sofisticada en la obra de Niklas Luhmann y su teoría de los sistemas.

Pero ¿ocurre realmente que la religión permanece confinada a un subsistema del que salimos o abandonamos siquiera por momentos apenas ingresamos a otro? Tengo la impresión —y creo que Manfred Svensson coincidiría en esto— que la tesis de la diferenciación funcional describe adecuadamente la perspectiva del observador de los sistemas sociales, una perspectiva externa al sistema; pero no la experiencia efectiva de quienes viven en ellos, no la experiencia del partícipe. La vida vivida no se experimenta como una sucesión de compartimentos estancos, nadie experimenta su peripecia como una serie de roles totalmente diferenciados. Un creyente diría más bien que el sentimiento religioso impregna todas las dimensiones de su existencia, incluso cuando no se deja guiar por él. Por eso resulta poco convincente la idea de que la religión sea simplemente una preferencia privada, susceptible de quedar recluida en la intimidad del hogar o de la conciencia. Exigirle eso al creyente es pedirle algo incompatible con la propia naturaleza de su fe. El creyente no puede tratar sus convicciones religiosas como si fueran una preferencia de consumo entre otras, precisamente porque aquello que alimenta el sentimiento religioso es la conciencia de la radical problematización de la existencia en su conjunto.

¿Existe diferenciación funcional en la sociedad chilena contemporánea? Desde luego que sí. Pero de ello no se sigue necesariamente que la religión sea solo una esfera de acción entre otras.

El *segundo tema es el de la laicidad*, es decir, el significado de un Estado laico. Manfred examina esta cuestión con especial cuidado al preguntarse si la neutralidad estatal consiste únicamente en un deber de imparcialidad frente a las distintas confesiones religiosas o si supone, además, la convicción de que la neutralidad posee una superioridad moral sobre cualquier compromiso religioso. Esta última idea suele introducirse subrepticamente en ciertos liberalismos poco reflexivos: la convicción de que lo moralmente correcto consiste, precisamente, en mantenerse neutral y que, por tanto, la neutralidad tendría una ventaja ética frente a toda creencia religiosa.

Sin embargo, un Estado laico no necesita asumir esa premisa. Basta con que garantice un trato igualitario a las diversas convicciones religiosas y

permita su libre expresión en el espacio público. La neutralidad del Estado no implica que la ausencia de convicciones religiosas sea moralmente superior a las convicciones mismas. Una cosa es tratar con imparcialidad a todos los puntos de vista; otra cosa es presumir que no poseer ninguno es, paradójicamente, superior a todos los demás.

Esta cuestión conduce al *tercer tema*: la distinción entre libertad religiosa e igualdad de trato. La libertad religiosa consiste en el derecho de toda persona, en una sociedad democrática, a profesar una religión, orientar su vida conforme a ella, cambiar de credo o abandonarlo por completo. Pero esa libertad no debe confundirse sin más con un principio absoluto de igualdad de trato respecto de todas las tradiciones religiosas.

Este es un matiz especialmente interesante. Derivar de la libertad religiosa la obligación de tratar públicamente del mismo modo a todas las religiones puede resultar problemático en sociedades cuya identidad histórica ha sido profundamente configurada por una tradición religiosa específica. Si la cultura pública chilena –crean o no sus ciudadanos– ha sido modelada en gran medida por el cristianismo y, en particular, por el catolicismo, entonces parece discutible sostener que dicha tradición deba ser considerada exactamente igual que cualquier otra desde el punto de vista de su gravitación cultural. Esta distinción entre libertad religiosa e igualdad de trato constituye, a mi juicio, uno de los aportes más sugerentes del libro.

El *cuarto* problema es relativo al *concepto de razón pública*, es decir, la idea de que, en una sociedad plural, donde conviven personas que sostienen concepciones distintas acerca de la moral o de la política, el debate sobre los asuntos comunes exige poner entre paréntesis las convicciones más íntimas para ofrecer razones susceptibles de ser comprendidas y evaluadas por todos. Esta idea, presente ya en Hobbes, fue desarrollada sistemáticamente por John Rawls.

Ahora bien, ¿en qué sentido un creyente podría argumentar en términos de razón pública?, ¿es posible a un creyente esgrimir razones que en principio todos puedan aceptar? Basta acudir a la tradición cristiana para advertir que el ideal de una razón compartida no le es en absoluto ajeno. El cristianismo es, probablemente, la religión que desde sus orígenes ha mantenido el vínculo más estrecho con la filosofía. Como enseña Ratzinger en uno de sus textos, el Dios de los filósofos está relacionado con el Dios de los creyentes, solo que este último es un Dios con el que se aspira a tener una relación personal. Ser creyente no significa, entonces, renunciar a la razón pública. Más bien implica asumir una carga argumentativa adicional: la de traducir las propias convicciones a un lenguaje que pueda ser compartido por quienes no participan de la misma fe. Se trata de una exigencia que el cristianismo, al menos desde sus comienzos, ha reconocido como propia.

El *quinto* y último es la cuestión vinculada con la pluralidad que podríamos llamar *la religión de la diversidad*. Me refiero a esa idea, tan extendida en la cultura contemporánea, según la cual la convivencia exige tolerarnos mutuamente a condición de abstenernos de afirmar la verdad de nuestras propias convicciones. La diversidad termina así entendida como una invitación a enmudecer para evitar el conflicto, a renunciar al debate acerca de aquello que consideramos verdadero.

Pero, como este texto sugiere, cuando la tolerancia se transforma en la obligación de no defender las propias creencias, la diversidad corre el riesgo de convertirse en algo superficial. Solo sobreviven aquellas ideas que no comprometen demasiado, aquellas convicciones que no vale la pena discutir. En ocasiones, la sociedad contemporánea parece entender la diversidad precisamente de ese modo: como la renuncia al diálogo profundo y al desacuerdo genuino, reduciendo la convivencia a un intercambio de opiniones banales que evita confrontar las cuestiones verdaderamente decisivas, aquellas que tocan lo más hondo de lo que pensamos y de lo que somos.

(III)

El tercer y último gran problema en cuyo derredor se organizan las reflexiones de este libro es el de las guerras culturales. La tesis que allí se desarrolla es que muchas de las discrepancias más profundas de las sociedades contemporáneas poseen, en último término, un trasfondo religioso.

Esta idea tiene una larga tradición en la sociología del conocimiento. Se encuentra ya, como recordaba, en Karl Mannheim, particularmente en *Ideología y utopía*, y reaparece, bajo diversas formulaciones, en buena parte de la reflexión posterior. Las grandes ideologías modernas pueden entenderse, desde esta perspectiva, como formas secularizadas de antiguas creencias religiosas. El marxismo, por ejemplo, ha sido interpretado como una versión secularizada del milenarismo; Eric Voegelin, por su parte, describió diversas ideologías modernas como manifestaciones de un gnosticismo político, esto es, intentos de realizar la salvación dentro de la historia, suprimiendo toda referencia a la trascendencia.

Desde luego, estas analogías no deben entenderse en un sentido teológico, sino sociológico. Lo que ellas ponen de manifiesto es que muchas concepciones globales del mundo conservan la estructura propia de las antiguas creencias religiosas: ofrecen una explicación total de la realidad, identifican un mal radical, prometen una redención futura y movilizan una intensa adhesión moral.



©IES

Desde ese punto de vista, como este texto sugiere, los conflictos culturales contemporáneos no consisten únicamente en desacuerdos acerca de determinadas normas o políticas públicas. Expresan, más profundamente, concepciones rivales sobre el sentido último de la existencia. En este sentido, podría decirse que las guerras culturales poseen una dimensión religiosa o, para emplear la expresión de Voegelin, constituyen

una manifestación de las religiones políticas, formas contemporáneas de gnosticismo que hoy pueden encontrarse en diversas ideologías, movimientos culturales e incluso en algunos de los fenómenos asociados a la llamada cultura *woke*.

Ese es, en definitiva, el panorama que ofrece este libro. Se trata de una obra cuya lectura recomiendo vivamente, porque cada uno de los problemas que he mencionado –apenas de manera esquemática– corresponde a algunas de las cuestiones más decisivas de nuestra cultura. No solo interesan a quienes se ocupan de la religión, sino a cualquiera que quiera comprender el estado espiritual de la sociedad contemporánea y el modo en que los seres humanos afrontamos nuestra propia existencia. Al fin y al cabo, la cultura no es otra cosa que el esfuerzo por reflexionar acerca de los límites de la condición humana. Y esa tarea resulta, a mi juicio, inseparable de la preocupación religiosa y del sentimiento de trascendencia que en este libro se examinan con rigor y con un notable equilibrio.

El problema que este ensayo aborda –el lugar de lo sagrado en la vida pública– suele ser examinado desde el punto de vista de la razón pública, o afirmando la subsistencia soterrada de lo religioso, o como una crítica a la pluralidad moderna. La virtud de este libro consiste en que elude adoptar un enfoque que abrace un solo punto de vista teórico y se muestra en cambio dispuesto a examinar con equilibrio el problema dejándose guiar por el consejo de Wittgenstein: en asuntos intelectuales siempre hay que evitar una dieta unilateral.

Carlos Peña

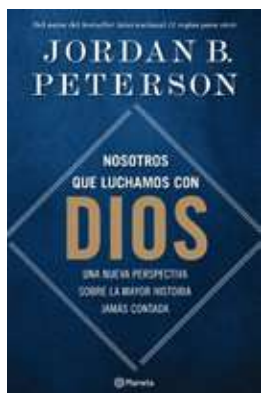
Nosotros que luchamos con Dios. Una nueva perspectiva sobre la mayor historia jamás contada

Jordan B. Peterson

Editorial Planeta

Santiago, 2025

670 págs.



Jordan Peterson ha construido su obra sobre una premisa que pocos autores contemporáneos se atreven a sostener con tanta sistematicidad: que los grandes relatos mítico-religiosos no son vestigios de una mentalidad precientífica, sino condensaciones funcionales del conocimiento psicológico más profundo que la humanidad ha destilado a lo largo de milenios. *Nosotros que luchamos con Dios* representa la culminación más ambiciosa de ese proyecto, una hermenéutica psico-arquetípica del Antiguo Testamento que atraviesa desde el Génesis hasta el libro de Jonás, y que interpela tanto al lector devoto como al clínico, al filósofo y al científico. El resultado es una obra de considerable fuerza conceptual, con algunas tensiones metodológicas que merecen análisis.

El libro no opera como exégesis bíblica convencional ni como ensayo de teología

sistemática. Su dispositivo hermenéutico es otro: cada figura del canon hebreo —Adán y Eva, Caín y Abel, Noé, Abraham, Moisés, Jonás— es leída como la dramatización de una estructura psíquica arquetípica, en el sentido junguiano del término. Dios, a su vez, no es tratado como entidad metafísica que requiera demostración ontológica, sino como un carácter narrativo cuyas distintas apariciones revelan progresivamente los atributos del principio supremo que organiza la psique y la cultura: la creatividad frente al caos, la conciencia moral, el llamado a la aventura, la exigencia de sacrificio genuino.

Esta decisión metodológica es, al mismo tiempo, la mayor fortaleza y la mayor limitación del texto. Es una fortaleza porque permite a Peterson tender puentes entre tradición religiosa, psicología profunda y ciencia cognitiva con una coherencia argumentativa interesante. Es una limitación porque, como veremos, el precio de esa coherencia puede ser una cierta circularidad interpretativa.

El capítulo inaugural establece el vocabulario conceptual que gobernará todo el libro. El *tohu va-bohu* hebreo —el caos informe sobre el que se mueve el espíritu de Dios en el *Génesis*— es identificado con el dominio de la posibilidad no actualizada, equivalente funcional del inconsciente colectivo junguiano y, sorprendentemente, del espacio de estados que enfrenta la conciencia al despertar cada mañana. El Logos divino que da forma al caos es homologado con la función psíquica del nombrar y someter: el proceso activo mediante el cual la conciencia transforma potencialidad en realidad habitable.

Peterson opera en un registro clínico y evolutivo: la razón por la que estos relatos

retienen su poder sería neurobiológica tanto como cultural; son las estructuras a través de las cuales el sistema nervioso humano ha aprendido, durante centenares de miles de años, a jerarquizar el valor y a orientar la acción. Esta tesis, desarrollada ya en *Maps of Meaning* (1999), encuentra aquí su expresión más accesible y narrativamente encarnada.

Quizás el capítulo más logrado del libro sea el dedicado a Caín y Abel. Peterson propone que el problema del sacrificio—qué ofrecer, cómo y a quién—no es una curiosidad religiosa arcaica, sino la pregunta psicológica fundante: ¿qué es el trabajo?, ¿qué es la postergación de la gratificación?, ¿qué significa subordinar el impulso presente a una unidad de propósito que trasciende al yo inmediato? La identificación que establece entre sacrificio y trabajo—ambos como estructuras de postergación y ofrenda al futuro—tiene una elegancia conceptual genuina. La diferencia entre la ofrenda de Abel—lo primogénito, lo mejor, sin reserva—y la de Caín—lo secundario, lo que sobra—se convierte en una fenomenología de la autenticidad en la relación con la propia vida.

Más aún, Peterson elabora aquí una psicopatología del resentimiento de notable densidad clínica. Caín no es simplemente un asesino; es el prototipo del individuo que, ante el fracaso de su propia ofrenda mediocre, convierte la diferencia cualitativa en acusación moral contra el orden cósmico. Peterson identifica en esta lógica caínica la matriz psíquica de los totalitarismos modernos: el marxismo, el jacobinismo, el meta-marxismo posmoderno. Es aquí donde su pensamiento adquiere mayor potencia crítica, pero también donde la argumentación se tensa al límite de lo que el material exegético puede sostener.

El principal reparo metodológico que cabe plantear a la obra es de orden epistemológico. Peterson opera con lo que podríamos denominar una hermenéutica confirmacionista: el sistema de interpretación junguiano-arquetípico es tan comprehensivo que cualquier texto puede ser leído dentro de él sin que el texto pueda falsificar el marco. Cuando Abraham parte hacia Canaán, es el arquetipo del héroe respondiendo al llamado; cuando Jonás huye, es la misma estructura en modo de resistencia. La teoría absorbe tanto el sí como el no, tanto el avance como la fuga. Ello plantea una pregunta legítima: ¿puede un relato bíblico sorprender al intérprete, resistirle, decirle algo que el marco no había anticipado? En Peterson, esa resistencia del texto aparece con demasiada poca frecuencia.

Relacionado con esto, el libro presenta una tendencia a la universalización prematura de categorías psicológicas de origen occidental y junguiano. La díada caos/orden, la jerarquía del sacrificio ascendente, la figura del héroe individuado—todos estos constructos provienen de una tradición hermenéutica específica, y su aplicación al corpus hebreo antiguo implica supuestos sobre la invarianza transcultural de los arquetipos que merecerían mayor explicitación crítica.

Dicho esto, sería injusto no reconocer lo que esta obra hace de manera destacada. Primero, consigue que textos milenarios que habitan el trasfondo invisible de la cultura occidental vuelvan a ser experimentalmente vivos para un lector contemporáneo. Segundo, la integración entre mitología comparada (Marduk, Osiris, el *Enuma Elish*), psicología

profunda, neurociencia cognitiva y teoría literaria es genuinamente original en su alcance, aunque no siempre en cada uno de sus componentes. Tercero —y aquí la contribución clínica es real—, Peterson articula con notable claridad la función psíquica de la narrativa religiosa en la regulación del sentido, la ansiedad existencial y la orientación de la acción: en ese terreno, su lectura del episodio de Elías y la *still small voice* como descubrimiento de la conciencia como voz interior de Dios constituye una de las páginas más logradas del libro y ofrece recursos genuinos para cualquier clínico que trabaje en la intersección entre psicoterapia y espiritualidad.

Nosotros que luchamos con Dios es una obra intelectualmente ambiciosa que merece ser leída con el rigor que su propia erudición exige. Peterson propone, en el fondo, que la psicología profunda y la teología narrativa no son disciplinas separadas sino dos descripciones del mismo fenómeno: la lucha del ser humano por orientarse en un universo que excede su comprensión. Esa propuesta, con sus fortalezas y sus límites, tiene el mérito infrecuente de tomarse en serio tanto el texto sagrado como la experiencia interior, sin reducir ninguno de los dos a epifenómeno del otro. En un momento cultural donde la fragmentación disciplinar es la norma, ese gesto integrador tiene un valor que supera sus imperfecciones metodológicas.

Manuel José Rengifo Streeter

La mujer que abrazó la selva. Biografía novelada de santa Laura Montoya Upegui

Carmen Elena Villa Betancourt
Ediciones Paulinas
Colombia, 2026
344 págs.



Existen vidas cuya dimensión simbólica pareciera imponerse por sobre la experiencia humana que les dio origen. La canonización, la memoria institucional o la repetición de ciertos relatos terminan muchas veces fijando una imagen que, paradójicamente, aleja al personaje de los lectores contemporáneos. El desafío de volver a escribir una de esas vidas consiste entonces en encontrar un lenguaje capaz de recuperar los matices de su existencia sin renunciar al rigor histórico. Este es precisamente el aporte que nos entrega *La mujer que abrazó la selva. Biografía novelada de santa Laura Montoya Upegui*, de Carmen Villa Betancourt. El libro propone una reflexión basada en las posibilidades de la escritura narrativa, donde se articulan la investigación y la interpretación para comunicar fluidamente una nueva biografía de la primera santa colombiana.

En las últimas décadas se ha cuestionado la idea de que los documentos sean capaces, por sí solos, de articular un relato, en este caso una vida. Las cartas, diarios, memorias, archivos institucionales y testimonios permiten reconstruir acontecimientos, pero rara vez alcanzan a transmitir la emocionalidad que da forma a la trayectoria de un ser humano. La biografía novelada surge precisamente en ese espacio intermedio: allí donde la investigación documental necesita de la imaginación narrativa para devolver continuidad a una experiencia de vida. La autora asume conscientemente ese desafío, además de dialogar con las biografías previamente publicadas sobre la santa.

En la introducción explica que buena parte de los diálogos provienen de las memorias de la propia Laura Montoya y de otros escritos de su autoría, mientras que otros episodios han sido reconstruidos a partir de documentos históricos, procurando imaginar las circunstancias sin alterar el sentido original de las fuentes. Esta declaración metodológica resulta relevante porque establece desde el comienzo el pacto que sostiene toda la obra: la ficción no reemplaza la investigación, sino que nace de ella.

En este sentido, este género puede convertirse en un espacio para explorar dimensiones de la experiencia que difícilmente aparecen registradas en la documentación. La autora no inventa una nueva Laura Montoya; intenta comprenderla desde dentro, articulando y expandiendo cuidadosamente aquello que los archivos conservan con lo que necesariamente debe inferirse para construir un relato coherente. Esta operación narrativa

resulta significativa tratándose de una figura religiosa, ya que no exalta la devoción, sino que sitúa a Laura Montoya como una mujer profundamente creyente, pero también como una persona marcada por la violencia, la pérdida, el rechazo y la incertidumbre. La santidad no constituye aquí un punto de partida, sino una construcción progresiva que se comprende a partir de sus fragilidades. Es una mujer que duda, que experimenta miedo, que debe negociar constantemente con las autoridades eclesásticas y enfrentar resistencias provenientes tanto del mundo civil como de la propia Iglesia. La autora no oculta sus limitaciones; por el contrario, las incorpora como parte constitutiva de una personalidad compleja cuyo liderazgo se va construyendo progresivamente.

El libro comienza con una escena elocuente: la pequeña Laura reza cada noche por el asesino de su padre. Desde ese episodio inicial se configura una sensibilidad que acompañará toda su existencia. La violencia política, la orfandad, el desarraigo y las dificultades económicas no funcionan solo como antecedentes biográficos, sino como experiencias desde las cuales aprenderá a reconocer y reconocerse en el sufrimiento ajeno.

La novela también ofrece una lectura acerca de la condición femenina en la Iglesia de comienzos del siglo XX. El relato muestra cómo Laura Montoya debió abrirse camino en una institución jerárquica y masculina, desplegando una extraordinaria capacidad de persuasión, creatividad y prudencia. Más que desafiar frontalmente las estructuras de poder, aprendió a moverse dentro de

ellas, encontrando espacios desde donde impulsar un proyecto que muchos consideraban inviable. La tensión permanente entre obediencia e iniciativa constituye uno de los hilos narrativos más interesantes del libro y permite comprender el alcance histórico de su figura más allá de la dimensión religiosa.

A ello se suma un segundo eje de gran relevancia: la relación con los pueblos indígenas. La autora reconstruye el contexto de las primeras misiones evitando reducirlo a una mirada evangelizadora. Sin desconocer el horizonte religioso que orienta la acción de Laura Montoya, el relato insiste en la importancia de escuchar, del aprendizaje mutuo y del reconocimiento de la dignidad de comunidades históricamente marginadas. El título mismo —*La mujer que abrazó la selva*— resume esta disposición a salir del espacio conocido para encontrarse con un mundo cultural distinto, donde la misión supone, antes que nada, observar un ejercicio de presencia, convivencia y respeto.

Precisamente allí se aprecia uno de los mayores aciertos de la escritura de Carmen Villa Betancourt, ya que consigue que el lector comprenda las decisiones de Laura. El interés narrativo no reside únicamente en saber qué hizo, sino en entender por qué llegó a hacerlo. La construcción psicológica del personaje evita cualquier simplificación heroica y revela una personalidad compleja, capaz de sostener profundas convicciones mientras aprende a negociar con estructuras eclesiásticas, enfrentar incomprendiones y desarrollar una notable inteligencia práctica para abrir espacios que parecían inexistentes.

La novela logra mantener un equilibrio constante entre información y narración. La abundancia de antecedentes históricos no altera el ritmo del relato. La alternancia entre escenas dialogadas, fragmentos de las memorias de Laura y la voz omnisciente de la narradora genera una lectura ágil que permite recorrer más de seis décadas de historia sin perder continuidad narrativa. La incorporación de las propias palabras de Laura Montoya, cuya voz autobiográfica introduce momentos de intimidad, permite que el personaje dialogue permanentemente con su representación literaria.

Pero quizás el mayor mérito del libro resida en aquello que no se advierte de inmediato: el trabajo de investigación que existe tras cada página. La lectura fluida tiende a invisibilizar el largo proceso de documentación que la hace posible. Sin embargo, basta revisar las notas para comprender la amplitud de las fuentes consultadas y el esfuerzo por construir una representación documentada y consistente. La novela no pretende exhibir esa investigación. La pone discretamente al servicio de la narración.

En una época en que los archivos han dejado de entenderse como depósitos neutrales de documentos para ser considerados espacios de construcción de memoria, este libro ofrece una contribución interesante, ya que nos recuerda que toda reconstrucción biográfica supone inevitablemente un ejercicio de interpretación y que la escritura constituye también una forma de investigar. Narrar una vida no consiste únicamente en ordenar cronológicamente acontecimientos, sino en descubrir las relaciones que permiten comprenderlos.

La figura de Laura Montoya adquiere así una renovada vigencia. Más allá de su canonización, aparece una mujer cuya trayectoria nos permite dialogar con inquietudes contemporáneas: el lugar de las mujeres en las instituciones, el encuentro intercultural, el liderazgo, la educación, la espiritualidad y la persistencia frente a la adversidad. La autora consigue que estas dimensiones emerjan naturalmente desde la narración, evitando convertir la novela en una ilustración de debates actuales.

La mujer que abrazó la selva demuestra que la biografía novelada puede constituir mucho más que un recurso literario para acercar personajes históricos al gran público. Cuando descansa sobre una investigación rigurosa y una escritura capaz de comprender las posibilidades y límites de la ficción, este género se convierte en una forma de conocimiento. Carmen Villa Betancourt no solo recupera la vida de santa Laura Montoya; propone una manera de pensar cómo las historias individuales pueden volver a ser contadas desde una rigurosa fidelidad a las fuentes y dando cuenta de la complejidad de la experiencia humana. En tiempos en que la memoria histórica exige nuevas formas de mediación entre el archivo y el lector, ese aporte resulta especialmente valioso.

Sandra Gaete Ziebold

Pío XII y la mentalidad tecnológica. Enseñanzas para una nueva era

Pablo Follegati Tefarikis
Ediciones Universidad de Navarra
(EUNSA)
Pamplona, 2024
199 págs.



¿Qué habría dicho Pío XII sobre la inteligencia artificial? ¿Habría visto en ella simplemente un nuevo avance técnico o un síntoma de una transformación más profunda de la cultura? El excelente libro *Pío XII y la mentalidad tecnológica*. Enseñanzas para una nueva era, de Pablo Follegati Tefarikis, invita precisamente a formular estas preguntas. Y la respuesta que emerge de sus páginas resulta sorprendente: mucho antes de la revolución digital, Pío XII había identificado el verdadero problema de la técnica moderna. No consistía en las máquinas, sino en la aparición de una mentalidad tecnológica capaz de reorganizar la comprensión que el hombre tiene de sí mismo, de la sociedad y de Dios.

La tesis central del libro es clara y novedosa. Follegati demuestra que las reflexiones de Pío XII (Papa entre 1939 y 1958) sobre la tecnología constituyen uno

de los aportes más originales —y menos estudiados— de su magisterio social. Aunque dispersas en radiomensajes, discursos y alocuciones, estas enseñanzas conforman un pensamiento notablemente coherente, que sitúa la cuestión tecnológica en el centro del diagnóstico cultural de la segunda mitad del siglo XX. No se trata simplemente de una historia de las ideas, sino de la reconstrucción de un verdadero itinerario intelectual que conecta la Doctrina Social de la Iglesia con uno de los mayores desafíos de la modernidad.

Uno de los méritos del libro consiste en mostrar que Pío XII jamás adoptó una postura tecnófoba. Muy por el contrario, reconocía los inmensos beneficios que la ciencia y la técnica habían aportado al bienestar humano. Su preocupación apuntaba hacia otro lugar: el peligro de absolutizar la racionalidad instrumental hasta convertirla en el criterio supremo para interpretar toda la realidad. Cuando el éxito, la eficiencia y la utilidad inmediata desplazan a la verdad, la belleza o la contemplación, la técnica deja de ser un instrumento y comienza a convertirse en una cosmovisión.

Follegati desarrolla esta idea con admirable claridad. La denominada “mentalidad tecnológica” aparece como un modo de pensar que reduce progresivamente todas las dimensiones de la existencia a aquello que puede producir, controlar, calcular o medir. El resultado no es únicamente un empobrecimiento intelectual, sino una transformación antropológica. El hombre deja de preguntarse por el sentido de su existencia para concentrarse exclusivamente en la optimización de sus medios.

Es precisamente aquí donde el libro adquiere una actualidad extraordinaria.

Resulta difícil leer estas páginas sin pensar en la reciente encíclica *Magnifica humanitas* (2026), del Papa León XIV. Aunque separadas por más de setenta años, ambas reflexiones parecen dialogar con una sorprendente continuidad. Si Pío XII describía la emergencia de una “era de la técnica”, León XIV habla ahora de la transición hacia una civilización marcada por la inteligencia artificial, la robotización y el poder digital. Pero el núcleo de la preocupación permanece intacto.

Mientras Pío XII advertía contra el riesgo de que la razón instrumental desplazara la vida espiritual, León XIV señala que el verdadero peligro no reside en la inteligencia artificial como tal, sino en la posibilidad de que el hombre termine delegando su responsabilidad moral en sistemas cada vez más poderosos. La pregunta que atraviesa ambas enseñanzas podría formularse de manera sencilla: ¿quién gobierna realmente a quién? ¿La persona dirige la técnica o la técnica termina modelando a la persona?

En este punto, el libro de Follegati se revela casi profético. Muchas de las categorías desarrolladas por Pío XII —la reducción materialista del conocimiento, la pérdida del sentido, la tecnocratización de la cultura o el eclipse de Dios— parecen describir con precisión el escenario cultural en el que hoy se desarrolla la revolución digital.

Especialmente sugerente resulta la manera en que el autor sitúa estas reflexiones dentro del desarrollo histórico de la Doctrina Social de la Iglesia. El recorrido que realiza desde *Rerum novarum* hasta el pontificado de Pío XII permite comprender que la preocupación

por la tecnología no aparece como un tema aislado, sino como una evolución natural del pensamiento social católico. Desde León XIII la Iglesia había reflexionado sobre las consecuencias sociales de la Revolución Industrial; con Pío XII la pregunta se desplaza hacia una cuestión todavía más profunda: ¿qué tipo de hombre está produciendo esta nueva civilización técnica?

La misma pregunta reaparece hoy en *Magnifica humanitas*. León XIV insiste en que el desafío contemporáneo no consiste únicamente en regular la inteligencia artificial, sino en custodiar la dignidad de la persona frente a una lógica que tiende a valorar todo según parámetros de eficiencia, rendimiento y control. La encíclica propone la imagen bíblica de Babel como símbolo de una humanidad fascinada por su propio poder técnico y contrapone a ella la reconstrucción comunitaria de Jerusalén. Es difícil no advertir que Pío XII había anticipado ya esa tensión al denunciar una cultura incapaz de reconocer dimensiones de la realidad que trascienden la utilidad inmediata.

Otro aspecto destacable del libro es su equilibrio metodológico. Follegati combina con solvencia el análisis histórico, filosófico y teológico sin perder nunca claridad expositiva. La investigación es rigurosa, ampliamente documentada y dialoga constantemente con autores

contemporáneos, pero evita caer en un lenguaje excesivamente académico. Ello convierte la obra en una lectura accesible tanto para especialistas como para cualquier lector interesado en comprender los desafíos culturales del presente.

Quizá la mayor virtud del libro sea, precisamente, que obliga al lector a formular preguntas antes que ofrecer respuestas simplistas. ¿Puede una civilización sostenerse únicamente sobre el progreso técnico? ¿Qué ocurre cuando el tiempo libre reemplaza la vida interior? ¿Es posible hablar de libertad allí donde la eficacia se convierte en el único criterio de decisión? ¿Cómo conservar la apertura al misterio en una cultura fascinada por el cálculo?

En definitiva, *Pío XII y la mentalidad tecnológica* no es solamente una investigación sobre un pontífice del siglo pasado. Es un libro profundamente contemporáneo. Pablo Follegati rescata un magisterio injustamente olvidado y demuestra que las intuiciones de Pío XII constituyen una de las claves más fecundas para interpretar los desafíos de nuestro tiempo. Leído hoy, en diálogo con *Magnifica humanitas*, el mensaje adquiere una fuerza renovada: la cuestión decisiva nunca ha sido cuánto puede hacer la tecnología, sino qué clase de humanidad queremos llegar a ser mediante ella. Esa sigue siendo, probablemente, la gran pregunta de nuestra época.

Cristián León

Presencia y expectativa. Fundamentos antropológicos de la vida social

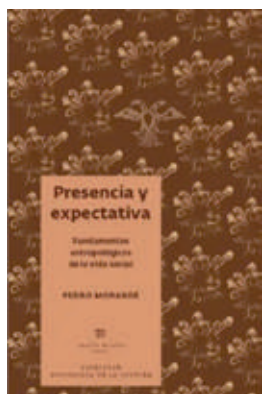
Pedro Morandé

Editorial Tanto Monta

Santiago, 2026

239 págs.

El martes 14 de abril se realizó el lanzamiento del libro "Presencia y expectativa. Fundamentos antropológicos de la vida social", del sociólogo Pedro Morandé, en la Fundación Cultural Providencia. A continuación, compartimos una transcripción adaptada de las palabras dirigidas por Pablo Ortúzar, quien estuvo a cargo de presentar el libro junto a Consuelo Araos y Daniel Mansuy.



Para comenzar, quiero felicitar al equipo de Tanto Monta por este esfuerzo editorial. La forma en que nace este libro es conmovedora, pues involucra un ejercicio de lo que en inglés se llama *discipleship*, en castellano, discipulado. Este concepto, por cierto, se utiliza sueltamente en círculos académicos para referirse a los estudiantes que maduran su reflexión al alero de algún profesor. Pero en círculos académicos cristianos tiene además connotaciones bíblicas.

En su presentación Ignacio Stevenson nos cuenta cómo el libro fue madurando a partir de las notas de Cecilia Bralic tomadas en un curso del profesor Morandé dictado entre 1990 y 1995, las cuales esta discípula buscó transmitir a una comunidad de estudio que pudiera hacer una recepción viva de ellas, para así convertirlas en un libro que fuera más que simplemente un material de archivo. Esta recepción viva, que incluyó reuniones y lecturas, a lo largo de cinco años, con más discípulos y con el propio profesor, termina forjando una comunidad que produce un libro que ya no es un rescate bibliográfico, sino un símbolo. No un mero signo. Cito el libro: "La máscara oculta algo, a la vez que lo revela. Como símbolo, a diferencia del signo, sugiere que en el portador de una máscara hay una cierta dramaticidad, una finalidad que despierta una expectativa". Estamos ante el producto que refleja vínculos únicos e insustituibles de discipulado que, a su vez, apuntan más lejos, hacia lo trascendente. Se recibe lo donado y se dona lo recibido. El libro es reflejo de una amistad, a la que, por cierto, también invita, y esa amistad forjada en la presencia desborda las páginas impresas.

El libro en sí constituye una exposición y defensa de una antropología cristiana frente a sus alternativas modernas, que son caracterizadas como nihilistas. Para Morandé el nihilismo es la incapacidad de distinguir o preferir entre el ser y la nada. Y hoy, esta renuncia al ser ya ni siquiera tiene una elaboración propiamente filosófica, sino tecnológica. Se termina por ponernos a disposición de la tecnología como si nosotros fuéramos, finalmente, simples medios para su desarrollo. El autor, en ese contexto, hace provechoso uso de elementos teóricos desarrollados por los mejores sociólogos modernos, pero siempre mostrando las limitaciones de sus ambiciones: a Luhmann no le

deja pasar la idea de que las personas estén fuera de la sociedad, estando esta constituida simplemente por comunicaciones. Y a Habermas, por cierto, tampoco le concede que el “mundo de la vida” se sostenga en diálogos ilustrados. En su lucha contra estas ilusiones, de hecho, Morandé reivindica la realidad de lo viviente, la oralidad, la presencia, el don y la unidad teleológica del ser, orientado a la felicidad, que incluye y combina la verdad, la belleza y el bien. Reivindica también a la persona humana, en toda su extensión, que nunca puede ser tratada como simple medio, y, al ritmo de ese tambor, defiende la modernidad barroca latinoamericana, la indisponibilidad de toda vida humana, y cita a Gary Medel para explicarnos que la palabra escrita, sin la chispeza del lenguaje forjado en la oralidad y la presencia, está condenada a la muerte.

Si tuviera que resumir la crítica a la ideología tecnológica moderna presente en el libro, y tengo que hacerlo, diría que la tecnología está hecha para el hombre, y no el hombre para la tecnología. Los medios no pueden determinar a los fines.

Presencia y expectativa es una lección en el despliegue de un pensamiento propiamente cristiano, constituido por una ambivalencia que distingue constantemente el plano de lo inmanente o temporal, del plano de lo trascendente o espiritual. Su punto de inicio es un ser humano finito pero que intuye lo infinito, y que vive en el siglo, en el *saeculum*, como peregrino. Peregrinaje que, en ningún caso, pretende hacer colapsar lo trascendente y lo inmanente, invalidando lo finito por el hecho de serlo. Hay un valor en esta bifurcación y en la dramaticidad que acompaña el vivir conscientes de que moriremos, cuyo sentido último podemos esperar entender al final del camino.

Cierro con un recuerdo personal. Yo conocí la obra del profesor Morandé gracias a Rolf Foerster y sus discípulos en la Facultad de Antropología de la Universidad de Chile. Leímos *Cultura y modernización*, y luego *Ritual y Palabra*, que solo existía como fotocopia roñosa de otra fotocopia roñosa. Todo hace más de veinte años. Tuvo un enorme efecto en nuestra formación. Con el tiempo, comenzamos a viajar a San Joaquín para escuchar algunas clases del profesor Morandé y de Carlos Cousiño en el Instituto de Sociología de la Universidad Católica. También invitamos un par de veces al profesor Morandé a Juan Gómez Millas. Después de eso, lo pasé a ver varias veces a su oficina de decano, donde estaba siempre tomando un café entre cerros de libros. Hace diez años, cuando el IES cumplió diez años, invitamos al profesor Marcel Henaff, que era un profesor francés entrañable que hacía clases en California, San Diego, a hablar sobre la ciudad y el don. Con él fuimos a ver a Morandé a su oficina. Por una hora o más, tuve el privilegio de escucharlos conversar. Fue un momento que atesoraré para siempre. Por cierto, me emocionó ver citado en *Presencia y expectativa* al profesor Henaff.

Ver hoy al profesor Morandé, junto a la profesora Vivianne, su compañera de toda la vida, es realmente un regalo. Y lo es también saber que toda esta memoria, todo lo que ha pasado, esos 45 años dedicados por completo a la academia, no se los ha llevado el viento. Que, a diferencia de la reflexión final del Replicante, que adquiere conciencia humana en *Blade Runner*, nada de esto desaparecerá como lágrimas bajo la lluvia, ni siquiera con la muerte, porque es parte de una cadena de dones, de una entrega fundada en la verdad, que no comienza ni termina aquí, sino que apunta a lo más alto, hacia la finalidad última reflejada por nuestras máscaras.

Pablo Ortúzar

En la senda del cielo.

Vida del beato

José Agustín Fariña, O.S.A.

José Ignacio Busta, O.S.A.

Editorial San Pablo

Santiago de Chile, 2024

199 págs.



La Orden de San Agustín (O.S.A.) ha hecho grandes aportes a la capital maulina. En 1742 donó los terrenos para su fundación, gesto que el gobernador Manso de Velasco correspondió nombrando al naciente poblado como Villa San Agustín de Talca. El libro cuyo título encabeza estas líneas aborda un aporte agustiniano que, al paso de las páginas, se revela como excepcional: la presencia del beato José Agustín Fariña, nacido en Valladolid, España, en 1879.

El autor, fray José Ignacio Busta, agustino y talquino por añadidura, nos introduce en la vida del beato mártir que arribó a Chile en 1896, a sus 16 años, como fraile de votos simples. Dos años después, en la iglesia San Agustín de Talca, que aún se alza en Alameda con Dos Oriente, el religioso adolescente profesa votos solemnes, y en Santiago, a sus 22, es investido como sacerdote.

En un relato minuciosamente documentado, la hagiografía delinea la sintonía del padre Fariña con el lema de su orden: “Una sola alma y un solo corazón hacia Dios”. Basada en los archivos de la Orden de San Agustín, nos ilustra cómo, bajo la guía de agustinos chilenos, fue madurando en el futuro beato la interpelación que alguien escribiera: “Si eres sacerdote, ¿por qué no eres santo?”.

Los frutos de esa inquietud no tardaron en llegar. En 1906 lo nombran Maestro de Novicios y, en 1908, para edificación de postulantes y feligreses, publica “La Hojita del Buen Consejo”, manifiesto de devoción mariana. En 1910, siempre bajo su dirección, se convertirá en la revista *El Buen Consejo*, que será “responsable del 95% de las vocaciones de los jóvenes” al postulantedo agustino.

En la senda del cielo ofrece varios escritos del beato, esclarecedores de la vida interior que lo llevó a los altares. En su “Tesoro del novicio”, publicado en Talca en 1910 y difundido paulatinamente en Chile, España y otros países, alienta a sus discípulos en el combate espiritual: “Jamás caigas en desmayo y en desaliento por la poca enmienda que notes en ti; muy al contrario, a la manera de un niño que cae muchas veces [...] así has de hacer tú, levantándote mil veces [...] y proponiendo diez mil veces no volver a tus faltas”.

Un auténtico hallazgo es el talento poético del padre Fariña. De vuelta en España, lo plasmará en la publicación “Vida sobrenatural”, “al estilo de los sonetos de Lope de Vega”. He aquí un extracto de la exhortación de Cristo para que el alma se vuelva hacia Él.

Jesús. Amada mía.
Ábreme que me atiere
El crudo cierzo de la noche fría.
¿Será que abrir no quiere?
Ni se oye su voz, ni suena celosía.

[...] Ángel, ve y dile que si
el portal cierra
Se asome a la ventana.
Quiero su rostro ver... ¿Viene?

Ángel. Se aferra
En decir que mañana.

Jesús. ¡Como ayer...!
¡Oh, qué frío hace en la tierra!

La biografía gana poder evocador a medida que se nutre de mayor número de fuentes. Así, conmueve la nostalgia del beato por Chile, sus novicios y postulantes tras partir de vacaciones a España, a fines de 1917.

Yo siento la nostalgia de mi querido Chile. Nunca creí que lo amase tanto como ahora que me veo lejos de él. [...] ¡Cuánto echo de menos esa majestuosa cordillera de los Andes, esos ríos caudalosos y ese valle tan fecundo del suelo privilegiado de Chile! [...] Espero que mi ausencia sea corta. Todos los días veo y beso el retrato de ustedes. Rueguen por mí, mucho, mucho.

Con prosa sencilla, el padre Busta colaciona con acierto los escritos en que el beato recalca la negación de sí mismo como precio de los votos. “En la Religión, querrás, muchas veces, una cosa, y se te negará; vivirás tranquilo en tal convento, y una orden de la obediencia te mandará en veinticuatro horas trasladarte a otro que tanto te disgusta, o abandonar tu patria [...]”.

Y, en efecto, la expectativa del pronto retorno se disipa repentinamente. La Curia General de la Orden lo llama a Roma para encargarse de las causas de beatificación y canonización agustinas. Sin perjuicio de

este encargo, que desempeña con fervor, es destinado a la comunidad de Huelva donde permanece dos años, y luego a Calahorra, como Maestro suplente de Novicios. Allí, al tiempo que consuela y alienta a las almas en un estado de oración continua, publica escritos y poemas místicos. Se dice de él que “llevaba la unión con Dios”.

En 1927 es transferido al Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial donde, conocido como fundador y director de “El Buen Consejo”, recibe la misión de establecer una publicación mensual que tendrá por nombre “Vergel Agustiniano”.

Se le oye con frecuencia hablar de Chile, desde donde en 1929 se lo solicita unánime pero infructuosamente como Maestro de Profesos de la Provincia.

Con precisión sobrecogedora *En la senda del cielo* relata cómo, a partir de 1931, viviendo nuestro protagonista “de lleno en las cosas de Dios”, se enciende en España el odio religioso. Iglesias, colegios y conventos arden por la furia anticatólica. En 1933 se prohíbe la educación confesional y, en 1935, la península ya es una fragua atizada por ideologías cuyo fanatismo triunfa, al año siguiente, en las elecciones generales.

El alzamiento del ejército hace recrudescer la persecución. El “Terror Rojo” y sus tribunales revolucionarios llegan a El Escorial. Desde allí el padre Fariña y otros 106 frailes son conducidos a prisión entre “bayonetas, insultos procaces y salvajes de la milicia republicana”.

El martirio lo encuentra junto a otros 50 agustinos en Paracuellos de Jarama, cerca de Madrid. La confesión que selló su suerte fue tan escueta como patente: “¿Religioso de El Escorial? Sí”. La sentencia quedó consignada con las letras “L.d.” o “libertad definitiva”, eufemismo de “muerte por fusilamiento”. El autor interpreta la

coincidencia de esta sigla con la frase latina *laus Deo* “como una ironía de la Divina Providencia” y como causa verdadera de su muerte: “alabanza de Dios”.

El padre José Agustín Fariña fue beatificado en Roma el 28 de octubre de 2007 por el Papa Benedicto XVI, junto a otros 497 mártires españoles. Su fiesta se celebra el 6 de noviembre. En la iglesia de San Agustín, en Santiago de Chile, una estatua del beato preside el altar que se le ha consagrado.

Osvaldo Valenzuela

Sócrates en el aula. **Lo que la filosofía puede enseñar** **a la educación**

José María Barrio Maestre
Ediciones Encuentro
España, 2026
188 págs.



José María Barrio Maestre (Madrid, 1960) es doctor en Filosofía con Premio Extraordinario y profesor titular de la Universidad Complutense de Madrid, cuenta con más de 40 libros publicados y diversas colaboraciones centradas en los ámbitos de la Filosofía,

la Ética, la Antropología y la Teoría de la Educación. En tiempos de la inteligencia artificial, nos presenta el libro *Sócrates en el aula*, en el cual desarrolla la relación que existe, desde sus inicios, entre la educación y la filosofía. Nos recuerda que el propósito original de la escuela es transmitir el aprendizaje, así como el respeto por la realidad y el amor a la verdad. Hoy este desafío es aún mayor, pues debemos tener presente que el hábito intelectual de la sabiduría pertenece únicamente al animal racional y no a la máquina. Para ello, el autor recupera la influencia de Sócrates, cuyo método fue posteriormente formulado por Platón y Aristóteles.

Hoy la realidad se presenta confusa y resulta difícil acceder a ella, siendo este uno de los principales desafíos de la educación actual. Por ello, es necesario promover más diálogo y conversación en las salas de clases. De hecho, “Aristóteles ha explicado muy bien que esa conversación es lo que constituye precisamente la comunidad humana, la *koinonía*” (p. 54).

¿Por qué hoy no se dialoga o no se discute en el buen sentido de la palabra? Para responder esta interrogante, el autor recurre a Joseph Ratzinger y su crítica a la dictadura del relativismo, para la cual “si la verdad no existe, ¿quién se lleva el gato al agua en los conflictos de intereses?” (p. 55). Actualmente hay mucho debate, pero poca discusión auténtica y poco diálogo. No sabemos, ni se enseña adecuadamente, a distinguir entre la verdad y la mera similitud, lo que nos hace especialmente vulnerables a los relatos que circulan en las redes sociales. El profesor tiene en ello una tarea fundamental, siempre y cuando sea un apasionado de su materia y se interese seriamente por conocerla en profundidad, de modo que sea capaz de transmitirla y despertar en los estudiantes la capacidad de asombro.

Más adelante, el libro nos conduce a la necesidad de recuperar elementos fundamentales en la formación del ciudadano, como la *paideia*, y a reconocer en Sócrates las tareas propias del maestro. En sus orígenes, la escuela no fue concebida para aprender lo útil, sino para cultivar el ocio contemplativo, promoviendo aquellas disposiciones intelectuales y morales necesarias para participar de la vida pública de manera culta y civilizada.

Se trataba de aprender a “leer y escribir bien, a estudiar, a escuchar, a formarse criterio y contrastarlo discursivamente; en definitiva, aprender a pensar y a discutir con rigor, a armar razonamientos que puedan comparecer en una conversación significativa y que puedan confrontarse entre sí” (p. 93). La tarea del maestro consiste en formular preguntas que nos hagan volver críticamente sobre nuestros juicios y prejuicios. Asimismo, debe ayudar a dar a luz y dar forma a aquello que ya sabemos, ayudándonos a definir, es decir, a delimitar. La escuela fue pensada como una introducción a la realidad mediante un lenguaje significativo. En su concepción original tuvieron un papel decisivo, por un lado, el cuidado socrático por la definición conceptual; por otro, la idea platónica de lucidez y, asimismo, la exigencia aristotélica de rigor en el discurso de la razón (p. 181).

En educación, la filosofía puede ser una herramienta valiosa para superar la desazón con la que muchas veces vivimos. El no filósofo, en lugar de buscar el saber, se conforma con la opinión, con el parecido, con la imagen y con lo no original; se queda en la caverna platónica, se instala en lo virtual. Sin embargo, “no podemos hoy sacar por completo la virtualización; sería insostenible y anacrónico, pero una educación menos virtual es una ayuda al crecimiento de lo más humano del ser humano” (p. 177).

Cuando la educación hace que el aprendizaje sea cada vez más técnico, este libro muestra la necesidad de reconciliar la enseñanza con el pensamiento, volviendo a aquello humano que dio origen a la escuela. Es preciso reivindicar nuevamente el asombro como origen del saber y la importancia de la palabra como generadora de diálogo y reflexión. Porque una pedagogía sin fundamento filosófico podría convertirse en una forma de ingeniería social, y una filosofía que no se proyecte hacia lo público no estaría suficientemente pensada.

Ricardo Ramírez

Una imagen y algo más. Ensayo sobre la religiosidad popular en fiestas andinas

Pablo Iriarte
Ediciones UC
Santiago, 2025
105 págs.



Una vieja controversia enfrenta a dos mujeres de la Puna atacameña: una evangélica, que sostiene que las imágenes religiosas de la Virgen son solo eso —una representación visual y nada más—, y una

devota católica, que defiende con vehemencia que hay *algo más*. ¿En qué consiste exactamente ese algo más?

El libro de Pablo Iriarte es un magnífico ensayo sobre el estatuto de las imágenes sagradas veneradas en las fiestas religiosas del Norte Grande chileno y argentino. La obra se sustenta en un trabajo etnográfico desarrollado a lo largo de varios años en dos celebraciones emblemáticas: la fiesta de Nuestra Señora de Ayquina (en la Región de Antofagasta) y la fiesta de la Virgen del Valle (en San Fernando del Valle de Catamarca). Se trata de un estudio riguroso y perspicaz que observa las múltiples prácticas que los devotos despliegan en torno a las imágenes.

Estas prácticas se dividen en dos tipos: las secularizadoras (como vender una imagen o emplearla con fines meramente decorativos) y las sacralizadoras (honrarlas corporal y sensiblemente mediante el contacto, el beso, el porte en andas o la postración). La fuerza sagrada de la imagen no se construye a partir de un sistema abstracto de creencias, sino a través de estas acciones tangibles, denominadas “imaginarias”, rescatando la antigua acepción del término que designaba al artesano dedicado a pintar o esculpir imágenes.

El debate sobre las imágenes religiosas se enmarca en una cuestión más amplia: la tensión entre secularización y sacralización, asunto central del segundo capítulo del libro. Resulta evidente que para comprender la relación entre religión y modernidad no basta con recurrir al concepto clásico de secularización; la vitalidad de estas fiestas así lo demuestra.

El capítulo final destaca por la originalidad de sus temas y enfoque. Aquí

se argumenta que las imágenes no son textos pasibles de mera interpretación hermenéutica. Las representaciones de la Virgen son sumamente variadas y, en ocasiones, caprichosas: con o sin corona o niño en brazos, morenas o blancas, hieráticas o dinámicas. Nuevamente, lo determinante no es la representación en sí, sino las prácticas mediante las cuales se entabla un vínculo con la imagen. En este punto cobra relevancia la reproducibilidad técnica de lo sagrado: miles de figurillas marianas se comercializan en las ferias del santuario, pero son sustraídas del mundo profano mediante la bendición sacerdotal o el frote que el devoto realiza contra la imagen original, ya sea dentro del templo o durante la procesión.

Por último, las prácticas votivas y las peticiones presentan particularidades curiosas. Muchos devotos dibujan en la arena del desierto aquello que solicitan, para que la Virgen lo advierta a su paso; otros recurren a estatuillas en miniatura (como una pequeña casa dejada a sus pies), costumbre que remite a la arraigada tradición andina de la miniaturización. En esta dinámica se pide, pero también se ofrece. El voto festivo —entendido desde la perspectiva de la “economía general” teórica de Georges Bataille— no constituye un intercambio entre equivalentes donde se da exactamente lo mismo que se recibe. Ilustra este fenómeno el relato sobre el “milagro de la cadena”: un caballero alardeaba de que la Virgen lo había sanado gracias a una cadena de oro depositada a sus pies; al instante, volvió a enfermar. Y es que la Virgen da siempre en sobreabundancia, por pura gracia y no por un mero cálculo de merecimientos.

Eduardo Valenzuela

Vuelan los cisnes salvajes. Mi madre, China y yo

Jung Chang
Editorial Lumen
España, 2006
145 págs.

"El título de este libro, 'Vuelan los cisnes salvajes', es un homenaje a mi madre, a quien no puedo acompañar en su lecho de muerte. Ella me ha dado alas para alcanzar el cielo y ser libre. Gracias a ella hoy puedo vivir y escribir con libertad".
Jung Chang



El libro se inicia con recuerdos de familia, la infancia en la China de Mao y la Gran Hambruna entre los años 1958 a 1961, cuando sus padres pierden la fe en Mao, porque sabían que él había provocado la muerte de millones de sus compatriotas.

Durante la Revolución Cultural (1966-1978), promovida por Mao y por el Partido, los padres de Jung Chang, al igual que muchos antiguos revolucionarios fueron degradados, castigados y sometidos a sesiones de denuncia. Ambos acabaron en campos de trabajo, pero fueron liberados porque otra purga entre los jefes dejó a Mao sin funcionarios y tuvo que volver a llamarlos.

En 1973 Jung Chang ganó una beca y entró a la Universidad de Sichuan para estudiar inglés. Muere el padre de Jung, muere Mao y sube al poder Deng Xiao Ping, con una visión reformista del gobierno. La aplicada estudiante se gana una beca para Londres y aterriza en la capital británica con otros trece compañeros.

En Londres fue feliz, descubrió un mercadillo de ropa usada y pudo comprar ropa distinta del atuendo Mao —pantalones negros y una chaqueta uniforme—. Tuvo varios pretendientes y novios, incluso un marido, el testarudo Yee, del cual se divorció sin mayores problemas. Y conoció a Jon Halliday, su actual marido.

En 1988 su madre pudo viajar a Londres y comenzó a contarle la historia de su vida, se entusiasmó con sus recuerdos y se pasó los días frente a la grabadora. A su regreso a China, su madre le dejó 60 casetes. Había nacido un nuevo libro: *Cisnes Salvajes, tres hijas de China*. Con la publicación de los *Cisnes*, Jung se hizo famosa y cayó en desgracia con el gobierno, porque el libro era muy crítico de la revolución cultural y del propio Mao.

Jung enfermó de cáncer y demoró mucho en reponerse. Fueron diez años sin escribir. Cuando se mejoró, ella y su marido comenzaron a escribir una biografía sobre Mao. Jung tenía material de archivos chinos y Jon, que sabía ruso, investigó en Moscú. De paso, el libro comenta sobre políticos occidentales que estuvieron cerca de Mao. Por ejemplo, Nixon lo presentaba como un líder sabio y benigno. Kissinger lo describía como un hombre lleno de pureza revolucionaria y un verdadero filósofo. Otro estadounidense, el periodista Edgar Snow, escribió *Estrella roja sobre China*, un libro que falseaba completamente la historia del país.

Jung y su marido entrevistaron a mucha gente para su biografía de Mao. En 2005 se publicó el libro en inglés y un año después

en chino. Querían que el público conociera a Mao como verdaderamente fue, un dictador a la altura de Stalin y Hitler.

Jung pidió un permiso para visitar a su madre en China y se lo negaron a menos de que hiciera una declaración pública renegando de su libro. No lo hizo, pero finalmente consiguió el visado y ambas mujeres se reunieron en Chengdu y pudieron hacerlo más veces. Incluso en los 80 años de su madre, celebrados por todo lo alto, signo de la prosperidad económica, piensa Jung, que se respiraba en China.

El libro termina en forma triste, porque Xi Jinping, actual presidente del país, se convirtió en presidente vitalicio, por decisión de la Asamblea Popular Nacional. Por una parte, Xi autorizó a los parientes que no vivían en China a congregarse para la muerte de sus padres, pero al mismo tiempo declaró que quienes habían atacado al partido y a sus grandes dirigentes serían castigados con penas muy severas: “Confieso que sentí miedo y no me atreví a viajar”. En el epílogo de su libro, Jung reconoce que vuelve a ser optimista. El presidente Xi quería un Estado neo maoísta y controlar el mundo, pero eso no sucederá. Mao no vencerá a la democracia.

Realmente este es un libro apasionante. Los personajes, las costumbres, los paisajes, los insólitos vericuetos de la política. La trayectoria literaria de Jung, sus entrevistas, su lenguaje coloquial, su simpatía.

Resulta interesante, además, relacionar este libro con el artículo de José Miguel Vidal, publicado en *Humanitas* n°112, “La larga marcha del catolicismo en China”. No siempre el catolicismo ha sido perseguido en China: del siglo 13 al 18 gozó de la *pax mongólica* de la dinastía Yuan. Más tarde, los cristianos se establecieron en comunas rurales, alcanzaron a ser 800 mil, tuvieron iglesias y escuelas. Al llegar el comunismo, con la República Popular China, parecían

destinados a desaparecer. Los católicos lo pasaron peor que los protestantes, por su contacto con una potencia extranjera, el Papa. Con la Revolución Cultural, la represión fue más intensa y organizada, sufrieron como miles de chinos, cuyas vidas reproduce Jung Chang en su libro.

Actualmente el presidente Xi Jinping propone otra de sus inquietantes ideas: la “chinización” de todas las religiones que se adapten a la ideología comunista y armonicen con la cultura tradicional china. Siguen siendo tiempos difíciles, quizás heroicos.

Elena Vial

Un catecismo para pecadores. Practicantes, tibios, alejados y no creyentes

Joseph Ramos Quiñones

Editorial Catalonia

Santiago, 2026

184 pp.



Joseph Ramos se presenta como un “feligrés católico” (p. 9), quien, sin ser teólogo ni tener estudios formales de religión o filosofía moral —cuestión que enfatiza durante todo el texto para que no se preste a

confusiones—, ha escrito este libro animado por tres razones fundamentales: para explicitar su fe, en cumplimiento del deber de todo cristiano de tomársela en serio y dar razón de sus convicciones; para conectar con cristianos y no cristianos con quienes presume comparte muchas de las mismas dudas que intenta resolver, o al menos enunciar posibles caminos para dilucidarlas; y, finalmente, como una manera de evangelizar y dar a conocer la fe cristiana.

Ramos plantea dos tesis fundamentales. Según sus propias palabras, la primera es que “el árbol doctrinal de la Iglesia católica es muy frondoso” (p. 11), por lo que hace un esfuerzo por categorizar y jerarquizar las doctrinas que le parecen esenciales o de primer orden y distinguirlas de aquellas que, si bien importantes, le parecen menos fundamentales; y la segunda, referida a la moral, en que sostiene que Jesús no predicó una moral de mínimos, sino de máximos a los que debemos aspirar, es decir, que la moral cristiana se construye sobre ideales y no sobre el cumplimiento de reglas o normas mínimas, pues Jesús “no se conforma con que cumplamos con la letra de la ley sino nos pide cumplir con su espíritu” (p. 11), pero, enfatiza, que “Jesús no solo fue exigente, sino también compasivo y misericordioso con el caído” (p. 11).

En este esfuerzo, estructura el libro haciéndose cargo en una primera parte de las doctrinas o enseñanzas que considera indudablemente esenciales del cristianismo y catolicismo: la existencia de Dios; la divinidad de Jesús; el Espíritu Santo y la Trinidad; la propuesta de vida de Jesús y el reino; la redención, salvación y vida eterna. La segunda parte trata las

que denomina “doctrinas y enseñanzas complementarias que han caracterizado la reflexión cristiana a través de los siglos” (p. 13), y que entiende como posiblemente esenciales: el pecado original; la gracia y los sacramentos; la oración y el encuentro personal con Dios; la Iglesia y la comunión de los santos; la Biblia, su autoridad e interpretación; los santos y María; la fe, obras e indulgencias; y los milagros. La tercera parte se refiere a la moral social e individual, poniendo sobre la mesa temas históricamente polémicos: aborto, eutanasia, compraventa de órganos, madres subrogadas, matrimonio cristiano y divorcio, el uso de anticonceptivos, las relaciones sexuales prematrimoniales y homosexualidad. La cuarta parte se refiere más en concreto a la Iglesia, realizando una crítica constructiva a su estructura jerárquica y de funcionamiento histórico, proponiendo caminos de adaptación a los tiempos actuales; para terminar esbozando en el epílogo lo que espera sea la Iglesia de los próximos siglos y milenios.

Se trata de un esfuerzo encomiable por sintetizar en pocas páginas una visión bastante completa de la doctrina cristiano-católica desde la mirada de un laico a todas luces comprometido con su fe, sin atribuirse autoridad doctrinal o moral; abordando los distintos aspectos que propone con simpleza, haciendo fácil su aprehensión para cualquiera, pero con la profundidad e inteligencia de una persona que no solo ha estudiado y reflexionado acerca de cada uno de los planteamientos y conjeturas que ofrece, sino que lo ha hecho motivado por la experiencia de haber experimentado en su vida un encuentro personal con Jesús.

Destaca en el libro el trabajo de jerarquización de las doctrinas cristianas que desarrolla, las que ordena y presenta como una forma de evitar de alguna manera que las ramas impidan ver el bosque. Entiende Ramos que, más allá de si el lector concuerda o no con la estructura jerárquica precisa que sugiere, le basta con que reconozca que “no hacer ese distingo puede confundir al feligrés y distraerlo del mensaje de Cristo” (p. 116).

Resalta también la forma en que plantea en el texto lo relativo a la “moral social” —fruto probablemente de su formación jesuita— de manera muy concreta (derechos humanos, migración, ética de los políticos, entre otras), bajo la premisa de que “si bien en los últimos 150 años la Iglesia ha desarrollado una doctrina social, esta nunca ha llegado al grado de concreción que la referida a los pecados personales como el adulterio, el robo, la soberbia o la hipocresía” (p. 119), postulando que “la preocupación por lo social recorre toda la Biblia, en especial su preocupación por los más necesitados, sobre todo las viudas y huérfanos, los más

marginados de ese entonces” (p. 119), de modo que “nuestra salvación pasa por poner nuestros talentos al servicio de la construcción del reino” (p. 120).

Es valioso también que haya decidido manifestar su postura respecto de temas polémicos de moral individual en concreto, atreviéndose a cuestionar en ciertos aspectos los postulados tradicionales de la Iglesia católica, haciendo un cruce también con la forma en que son planteados por las iglesias oriental y ortodoxa. Se trata, en sus palabras, de “las reflexiones de un feligrés cristiano más, que trata de abordar estos temas a la luz del evangelio, la fe de la Iglesia y la razón” (p. 132), pero que no pretenden ser la última palabra y ni siquiera su última palabra al respecto.

En definitiva, es un excelente libro para cualquier cristiano que quiera reflexionar, con espíritu crítico, sobre el entendimiento de los aspectos centrales de la fe que profesamos; y también para cualquier persona no cristiana que tenga interés en conocer, bajo el prisma de un católico reflexivo, su mirada de la fe cristiana en sus aspectos centrales.

Cristóbal Guerrero C.