

CÁTEDRA
FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA
Y RELIGIÓN



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

1437 Enero-Febrero 2019

Razón y Fe. Revista de cultura fundada en 1901

razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

Editoriales

Un nuevo año en un mundo en cambio

¿Todo está a la venta?

Entrevista

D. Alberto Carnero, Exembajador de España en China

Artículos

El envejecimiento de la población: un fenómeno que está cambiando radicalmente la sociedad

José Ignacio García-Valdecasas

La Evolución del Terrorismo de Al Qaeda al ISIS: Organización, Metodología y Perfiles

Alberto Priego Moreno

Ateísmo y espiritualidad

Juan Antonio Estrada, SJ

Abusos de menores en la Iglesia: ¿Cómo hemos llegado hasta aquí?

Breves apuntes sociológicos

Javier Elzo Imaz

La "Gran Historia" (Big History) y el Antropoceno: dos nuevos enfoques del pasado y el presente

Agustín Udías Vallina, SJ

¿De homínidos a post-humanos? Algunos desafíos del transhumanismo

Cecilio Raúl Berzosa Martínez

Enero-Febrero 2019
Nº 1437 • Tomo 279

Pags. 1-120

ISSN 0034-0235 Madrid (España)



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA *John*

razón y fe

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



Indicaciones para los autores

- 1) La revista *Razón y Fe* acepta trabajos originales en lengua castellana, pudiendo citar en otros idiomas.
- 2) Las temáticas girarán en torno a: teología, espiritualidad, Iglesia, familia, sociedad, política, economía, cultura, artes, ciencia y tecnología.
- 3) Los manuscritos serán recibidos por el Director (director@razonyfe.org), quien los evaluará, reservándose el derecho de consultar para su aceptación a miembros del Consejo de Redacción, Marta Medina (Cátedra CTR) y/o a evaluadores externos. Los autores ceden en exclusiva los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo *Razón y Fe* publicarlos en cualquier soporte, así como ceder dichos derechos de explotación a un tercero.
- 4) Los autores recibirán: su trabajo en formato pdf y dos ejemplares del número.
- 5) La extensión aproximada será de: a) 4.000 palabras para los artículos – estudios; b) 2.500 palabras para las crónicas; c) 500-1.000 palabras para las reseñas. Serán enviados en Word a: director@razonyfe.org
- 6) En la primera página debe constar:
Título.
Nombre y apellidos.
Ocupación principal del autor.
Dirección electrónica.
Fecha de finalización del trabajo.
Un resumen de 6 o 7 líneas.
6 o 7 palabras clave.
- 7) La fuente tipográfica: Times New Roman 12 (texto), 11 (citas en el texto), 10 (notas a pie de página).
- 8) Se seguirán los siguientes criterios de citación:
 - a) Para los libros:
D. ALEIXANDRE, *Las puertas de la tarde. Envejecer con esplendor*, Sal Terrae, Santander 2009³, 170-175.
 - b) Para los artículos:
G. BARBIERO, “Un cuore spezzato e affranto tu, o Dio, non lo disprezzi. Peccato dell’uomo e giustizia di Dio nel Sal 51”, en *Ricerche storico – bibliche* 19 (2007), 157-176.
 - c) Repetición de un mismo autor con diferentes obras en el escrito:
D. ALEIXANDRE, *Las puertas de la tarde. Envejecer con esplendor*, 98-99.
G. BARBIERO, “Un cuore spezzato e affranto tu, o Dio, non lo disprezzi. Peccato dell’uomo e giustizia di Dio nel Sal 51”, 101.
 - d) Repetición de un mismo autor sin otras obras citadas: *op. cit.* / *art. cit.*
 - e) Si la obra se repite justo después de haberla citado en la nota anterior: *Ibid.*
- 9) Otros formatos de abreviaturas: Cf. / cap. / ss. / n. (número) / vol. / vols.
- 10) La cita textual irá “ ”, mientras que si es parafraseada se pondrá ‘ ‘.
- 11) Acentuación y puntuación: se seguirán las normas de la Real Academia Española. Los pronombres demostrativos (este, ese, aquel) no se acentuarán ni tampoco el adverbio “solo”.

razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

tomo 279
enero-febrero 2019

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Rellene y envíe esta ficha a:

revistas@comillas.edu

o bien a:

Servicio de Publicaciones

c/ Universidad Comillas 3-5 • 28049 Madrid

Estoy interesado en suscribirme a RAZÓN Y FE

Nombre:

Domicilio de envío:

.....

Sistemas de pago:

- Transferencia bancaria a la cuenta BANKIA
Código IBAN ES56-2038-1760-8960-0048-2372.
Código SWIFT: CAHMESMM.
Si el banco le dice que el código SWIFT le diera error, ponga
CAHMESMMXXX.
- Talón bancario a nombre de: Universidad Pontificia Comillas.
- Domiciliación bancaria (sólo bancos en España): Código IBAN (24 dí-
gitos alfanumérico), Código BIC/SWIFT (12 dígitos alfanumérico).

.....

Suscripción anual 2019: España 60 euros

Suscripción on-line anual: 55 euros

tomo 279
1437 enero-febrero 2019
revista bimensual

Editoriales

- Un nuevo año en un mundo en cambio 5
¿Todo está a la venta? 9

- Entrevista** 15 D. Alberto Carnero,
Exembajador de España en China

Artículos

- El envejecimiento de la población: un fenómeno que está cambiando radicalmente la sociedad 21 José Ignacio García-Valdecasas
- La Evolución del Terrorismo de Al Qaeda al ISIS: Organización, Metodología y Perfiles 35 Alberto Priego Moreno
- Ateísmo y espiritualidad 49 Juan Antonio Estrada, SJ
- Abusos de menores en la Iglesia: ¿Cómo hemos llegado hasta aquí? Breves apuntes sociológicos 59 Javier Elzo Imaz
- La “Gran Historia” (*Big History*) y el Antropoceno: dos nuevos enfoques del pasado y el presente 71 Agustín Udías Vallina, SJ
- ¿De homínidos a post-humanos? Algunos desafíos del transhumanismo 81 Cecilio Raúl Berzosa Martínez

Arte-Cine-Narrativa

- Secretos entre líneas 93 Francisco José García Lozano
- Elif Shafak: mundo o tribu 97 Jorge Sanz Barajas

Libros 103

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



DIRECCIÓN	Jaime Tatay Nieto, SJ (Universidad Pontificia Comillas, Madrid)
REDACCIÓN	Secretaría Cátedra CTR
CONSEJO DE REDACCIÓN	Sandra Chaparro (Traductora e historiadora) José Ignacio García-Valdecasas (Universidad de Valladolid, Sociología) Marta Medina (U. P. Comillas, Cátedra CTR) Sebastián Mora Rosado (U. P. Comillas) Marisa Regueiro (Universidad Complutense de Madrid, Filología) Pedro Rodríguez-Ponga, SJ (Licenciado en Derecho) Emilio Sáenz-Francés (U. P. Comillas, RR. Internacionales)
COLABORADORES HABITUALES	Francisco José García Lozano (Facultad de Teología, Granada) Jorge Sanz Barajas (Colegio “El Salvador”, Zaragoza) Fátima Urbarri (periodista)
EDITA	Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión
DEPÓSITO LEGAL	M. 920-1958
ISSN	0034-0235
CIF	B48003859
DIRECCIÓN Y REDACCIÓN	Alberto Aguilera, 25 - 28015 Madrid. Teléfono: +34 91 542 28 00 E-mail: ryfsecretaria@comillas.edu www.razonyfe.org
ADMINISTRACIÓN	Servicio de Publicaciones c/ Universidad Comillas 3-5 28049 Madrid Teléfono: +34 917343950 Ext. 2545 E-mail: revistas@comillas.edu
FORMAS DE PAGO	Transferencia bancaria a la cuenta BANKIA 2038 1760 89 6000482372 Código IBAN ES56-2038-1760-8960-0048-2372. Código SWIFT: CAHMESMM. Si el banco le dice que el código SWIFT le diera error, ponga CAHMESMMXXX. Talón bancario a nombre de: Universidad Pontificia Comillas. Domiciliación bancaria (sólo bancos en España): Código IBAN (24 dígitos alfanumérico), Código BIC/SWIFT (12 dígitos alfanumérico).
SUSCRIPCIÓN ANUAL 2018	España: 60€ (IVA incluido) Europa: 90€; Otros países: 95€; On-line: 55€
NÚMERO SUELTO	España: 10€ (IVA incluido); Europa: 12€; Otros países: 15€
IMPRIME	Ediciones Gráficas ORMAG Avda. de la Industria, 8. Nave 28. 28108 Alcobendas (Madrid) Teléfonos.: +34 91 661 78 58 – 91 661 84 81 E-mail: ormag@graficasormag.com

PUBLICADA POR LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

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

PROTECCIÓN DE DATOS

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

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

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

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

Un nuevo año en un mundo en cambio

Para *Razón y fe*, el nuevo año siempre trae novedades, nuevos temas que analizar y nuevos colaboradores que ofrecen una mirada fresca y profunda a la compleja realidad contemporánea. En el 2019, al incorporarse definitivamente a la Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas, *Razón y fe* mantiene su larga tradición de divulgación cultural desde el humanismo cristiano, abriéndose a nuevas temáticas. El análisis de cuestiones de actualidad, o de marcada relevancia histórica, desde disciplinas tan variadas como la sociología, la filosofía, la ética, el derecho, las relaciones internacionales o las ciencias naturales no sólo ofrece una visión más completa de la poliédrica realidad que enfrentamos a diario; muestra también —esa es nuestra convicción— la posibilidad de establecer un diálogo cualificado y profundo en una sociedad como la nuestra, tan necesitada de espacios de encuentro y escucha.

El editorial con el que iniciamos este número, titulado “¿Todo está a la venta?”, analiza el fenómeno de la progresiva mercantilización de ámbitos —públicos y privados— en los que hasta hace muy poco nos hubiera resultado impensable descubrir una lógica económica. Pero no se trata solo ni principalmente de una cuestión económica, sino de un urgente debate ético que cuestiona una mentalidad que está invadiendo progresivamente las relaciones humanas y erosionando, en no pocos casos, el bien común. Como sostiene el segundo editorial, tras analizar múltiples ejemplos, hay una argumentación similar que parece legitimar la nueva dinámica cultural: ¿por qué no permitir que la lógica comercial ocupe nuevos espacios, asigne recursos de modo más eficiente y, a cambio, genere beneficios? Re-

sulta evidente que no se puede negar —ni se debe demonizar— la creatividad y el enorme potencial de generación de riqueza de los mercados. La cuestión, más bien, versa sobre cuáles deben ser sus límites y sobre cómo generar los espacios necesarios para la deliberación pública y política que los establezca.

En una entrevista titulada “El diálogo intercultural con China a la luz del Año Diego de Pantoja” *Razón y Fe* ha dialogado con D. Alberto Carnero, embajador español en China hasta hace pocos meses. La razón principal que nos llevó a entrevistarle es que, en diciembre de 2017, el Instituto Cervantes de Pekín celebró un acto singular presentando el libro de escritos del jesuita Diego de Pantoja (Valdemoro, 1571 —Macau, 1618) para dar inicio al programa “2018— Año Diego de Pantoja”. Con motivo de este aniversario, el Sr. Carnero no solo ha sido testigo del interés que ha despertado esta figura a nivel global (en ámbitos chinos, españoles e iberoamericanos), sino que también ha facilitado que Diego de Pantoja pueda ser recibido como se merece en cuanto símbolo inspirador del encuentro intercultural. El nuevo embajador, D. Rafael Dezcallar, ha tomado con entusiasmo el testigo comprendiendo la importancia del jesuita madrileño universal.

En el primero de los artículos de este número, el sociólogo de la Universidad de Valladolid José Ignacio García Valdecasas, aborda el origen, la evolución y las consecuencias del creciente envejecimiento de la población a nivel global. El artículo se centra en cinco cuestiones: en primer lugar, define el envejecimiento social y lo distingue del envejecimiento cronológico, físico y mental; en segundo lugar, describe empíricamente el fenómeno del envejecimiento de la población, sobre todo en las sociedades modernas; tercero, indaga en las causas y consecuencias sociales de dicho envejecimiento; cuarto, discute el significado de la agonía, la muerte y el duelo en las sociedades modernas; y, por último, aborda los posibles escenarios futuros que pueden esperar las personas mayores.

Alberto Priego, profesor de Relaciones Internacionales en la Universidad Pontificia Comillas-CIHS, analiza en el segundo de los artículos la evolución del terrorismo islámico internacional en los últimos 25 años. La emergencia de *Al Qaeda* supuso una verdadera revolución, ya que los métodos, los fines y la organización eran absolutamente nuevos.

Sin embargo, cuando creíamos que habíamos derrotado a *Al Qaeda* nació el Estado Islámico, un grupo mucho más letal que ponía a Europa en su punto de mira. Si bien es cierto que ambos grupos tienen semejanzas también presentan grandes diferencias sobre todo en lo que a los perfiles se refiere. En ellas se detiene el profesor Priego.

En tercer lugar, el catedrático emérito de Filosofía de la Universidad de Granada, Juan Antonio Estrada SJ, sintetiza los resultados de su último estudio sobre la evolución de la secularización en su artículo "Ateísmo y espiritualidad". En el pasado siglo se vinculaba la secularización de la sociedad, la laicización del Estado y la revolución científico-técnica con la progresiva desaparición de la religión en el ámbito público, la pérdida de influencia de las iglesias y la privatización de la fe. Cincuenta años después, la religión sigue estando presente en la sociedad, a pesar de la crisis religiosa. No solo ha cambiado la sociedad sino también la religión, confrontada a nuevos retos y posibilidades. Aunque se ha producido una merma del influjo religioso en la cultura, la religión está muy lejos de desaparecer. Al contrario, están surgiendo corrientes y movimientos que denotan el interés por ella, aún admitiendo la verdad de la secularización y de la laicización. Hay, en concreto, dos enfoques nuevos que abren posibilidades imprevistas hace cincuenta años: movimientos filosóficos propulsores de una religión sin Dios y de una espiritualidad laica; y cosmovisiones que ofrecen una espiritualidad religiosa pero no cristiana, rechazando el Dios personal de los monoteísmos bíblicos, el judaísmo, el cristianismo y el islam. Estrada indica, tras analizar la emergencia de estas nuevas espiritualidades, algunos rasgos de los nuevos enfoques y de las posibilidades que abren al cristianismo.

En cuarto lugar, Javier Elzo Imaz, de la Universidad de Deusto, aborda desde la sociología la compleja cuestión de la pederastia en el clero católico, deteniéndose en dos cuestiones. Por un lado, la compleja y resbaladiza temática de la contextualización, y, por otro, cuatro puntos de reflexión que considera centrales para tratar de comprender cómo se ha llegado a la situación actual. Aunque lo esencial sea, en este momento, ayudar a las víctimas de los abusos y dar respuesta desde la Iglesia a esta situación, también es urgente, aunque parezca secundario hoy, el análisis de la información publicada de esta realidad, así como la dimensión del problema en el

clero en relación con la pederastia en la sociedad en general y en algunos ámbitos más concretos en particular.

En quinto lugar, Agustín Udías Vallina SJ, catedrático emérito de Geofísica de la Universidad Complutense, presenta una síntesis actualizada de la "Gran Historia", una visión propuesta por el historiador australiano David Christian en que presenta una visión unitaria de la historia, desde el big-bang hasta nuestros días. Desde la formación de los primeros átomos, las estrellas y el planeta Tierra, se recoge en una única narración la evolución de la vida sobre la Tierra, la aparición del hombre y su evolución para llegar al presente. La última época, con la interacción del hombre sobre la superficie de la Tierra misma modificándola, recibe hoy el nombre de *antropoceno* (últimos 200 años). Sobre la Gran Historia se basa el proyecto educativo "Big History Project", orientado al nivel de universidad y escuela secundaria, hoy ya establecido en muchas partes. En esta propuesta emergente se pueden apreciar puntos de contacto entre la Gran Historia y el pensamiento de Teilhard de Chardin.

Por último, D. Cecilio Raúl Berzosa Martínez, obispo de Ciudad Rodrigo, trata de responder en su artículo a una pregunta: ¿Cómo ser humano en un mundo que ya no quiere ser humano? En él se aborda el debate contemporáneo del transhumanismo y el post-humanismo, otorgando protagonismo a cuatro realidades: la nanotecnología, la biotecnología, el Big Data y la inteligencia artificial. Al mismo tiempo, trata de responder, desde la contribución del pensamiento francés, planteando qué pueden aportar la antropología y la teología cristianas a este debate.

Por último, junto a una selección de reseñas bibliográficas, Francisco José García Lozano, de la Facultad de Teología de Granada, analiza dos películas recientes, *Colette*, de Wash Westmoreland, y *La buena esposa*, de Björn Runge. Y el profesor de literatura del colegio "El Salvador", Jorge Sanz Barajas, desgrana en la sección de literatura las claves principales del libro de Elif Shafak, *Las tres pasiones*.

Esperamos, una vez más, que disfrutes de este nuevo número de *Razón y fe*. ■

¿Todo está a la venta?

Lo que el dinero no puede comprar, de esta forma tan inspiradora tituló Michael Sandel en el año 2012 uno de sus libros más conocidos. El popular filósofo moral norteamericano lo subtitó con cinco palabras que esclarecen su sentido: *Los límites morales del mercado*. En esta breve obra, escrita en un lenguaje muy accesible, se plantea una única cuestión que, aún siendo muy antigua, ha adquirido una gran relevancia en las tres últimas décadas. Se trata de la progresiva mercantilización de multitud de ámbitos —públicos y privados— en los que hasta hace muy poco hubiera resultado impensable descubrir una lógica comercial. Pero no se trata solo ni principalmente de una cuestión económica, sino de un urgente debate ético que cuestiona una mentalidad que está invadiendo progresivamente las relaciones humanas y erosionando, en no pocos casos, el bien común.

La actualidad de la cuestión y la necesidad de abordarla han sido dos de las razones por las que el pensador de la prestigiosa universidad norteamericana de Harvard recibió recientemente el premio Príncipe de Asturias. En su discurso de recepción afirmó que “la filosofía invita a hacer preguntas difíciles sobre cómo debemos vivir”, el tipo de preguntas que todo ciudadano informado debería plantearse. Efectivamente, cada vez más espacios de la vida privada de las personas y de la sociedad se han mercantilizado y la tendencia no parece estar revirtiéndose, sino todo lo contrario. En ámbitos tan dispares como la medicina, la educación, el gobierno, la legislación y hasta la vida familiar han aparecido en los últimos años intentos de introducir una lógica que les era ajena, pero que se justifica a cambio de prestaciones indirectas o de beneficios económicos directos.

Los ejemplos se multiplican y resulta difícil mantener actualizada la lista. El cambio cultural ha sido tan rápido que no hemos sido conscientes de lo que nos jugábamos en el proceso.

La mercantilización del espacio público

En nuestro país, saltó a la luz una fuerte controversia hace pocos meses a raíz de la venta de armas a Arabia Saudí: un país en guerra con Yemen que, según numerosos organismos internacionales, ha violado sistemáticamente los derechos humanos extralimitándose en el uso de la fuerza militar contra la población civil y cometiendo numerosas atrocidades. La importancia de conservar una buena relación política con un socio comercial estratégico, de asegurar los empleos en la industria naval gaditana y de garantizar futuros acuerdos comerciales llevó finalmente al gobierno a renunciar a sus convicciones. En este caso, la implacable lógica del cálculo económico se impuso a los principios éticos más básicos.

Otro ejemplo de hace unos años, en el que finalmente la lógica mercantil no primó, fue la polémica generada el año 2012 en torno a EuroVegas. En aquella ocasión, la idea de crear el mayor casino y centro de ocio de Europa en Alcorcón (Madrid) atrajo la atención de la sociedad civil generando un intenso debate que condujo, finalmente, al rechazo de la propuesta. Los pingües beneficios que la enorme inversión supondría para la región justificaban, a juicio de los inversores, que el gobierno local eliminase algunas de las regulaciones existentes, incluidas varias directivas comunitarias. La oposición de los sindicatos, de la Iglesia Católica, de algunos políticos de izquierda y de la propia Asociación Española de Casinos de Juego (que veía en la exención de la prohibición de fumar tabaco un acto de competencia desleal, no un problema moral), inclinaron la balanza haciendo que el gobierno rechazase la propuesta.

Un caso muy sonado, que también planteó la pregunta por los límites del mercado en los espacios públicos, fue la decisión del ayuntamiento de Madrid de vender el nombre de la céntrica estación de

¿Todo está a la venta?

Sol a una compañía de telefonía móvil, durante tres años, por un millón de euros al año. Toda la línea 2 del suburbano lució el logo de la marca durante ese tiempo, y la empresa se encargó de modificar el plano oficial para que apareciese la nueva denominación: Sol-Vodafone. En la plataforma digital Decide Madrid habilitada por el ayuntamiento, un vecino escribía con la característica ironía que circula en las redes sociales: "En mi opinión y creo que de todos mis conciudadanos chulapos, creemos que ha sido un gran cambio para la ciudad la llegada de los anuncios a la Red de metro y por eso propongo que renombramos alguna estación más según los colores de las Compañías; Telefónica-Bernabeu, Orange-Pitis o La Latina-Amena serían algunas de mis proposiciones, pero me gustaría saber la opinión de mis vecinos. Si convencemos a las compañías a plasmar sus anuncios en el metro quizá podamos volver a tener el bonobús a 10 euros como antaño, cuando teníamos trabajo". ¿Escribía en serio o en broma este ciudadano chulapo al sugerir que todos sus conciudadanos estarían dispuestos a vender los nombres de las estaciones de la ciudad por una contraprestación económica significativa?

¿Todo tiene precio en la vida privada?

Desde que los dispositivos móviles se universalizaron hace dos décadas, hemos ofrecido gratuitamente, a menudo motivados por la imperiosa necesidad de conectarnos y de compartir, una ingente cantidad de tiempo, de información personal y nuestra privacidad a las grandes empresas tecnológicas a cambio de servicios gratuitos. Otros ejemplos son mucho menos sutiles, como el caso de las mujeres que "alquilan" sus vientres durante nueve meses, el de los países que aceleran a cambio de dinero los trámites para adquirir la ciudadanía o el de los ayuntamientos que venden el nombre de un lugar público -una plaza, una estación de metro o un estadio- a una empresa privada durante un periodo de tiempo. Ante estos recientes desarrollos, ¿se deberían establecer límites morales y legales, líneas rojas infranqueables?

Un caso extremo, pero que resulta muy significativo, es el de los comercios y las empresas que han ofrecido un servicio –por ejemplo, una comida gratuita diaria para toda la vida o una compensación económica– a aquellas personas dispuestas a tatuarse en su cuerpo el logo o la marca de la empresa. Cuando el restaurante mexicano *Casa Sánchez* de San Francisco lanzó la oferta en 1998 por primera vez, se sorprendió de que en pocos meses más de 40 personas accedieran a convertirse en anuncios móviles del restaurante. En otro caso, una mujer llegó a tatuarse el nombre de un casino en la frente a cambio de 10.000 dólares. No son ya solo los taxis y las empresas municipales de transporte quienes convierten coches, autobuses y metros en pancartas publicitarias móviles; ni solo los habitantes de países en desarrollo quienes comercian con su sangre y sus órganos; ni solo las mujeres pobres quienes alquilan sus cuerpos por dinero. Lo que está en venta son, cada vez más, las personas, los espacios y las relaciones.

Otra dinámica cultural sobre la que alertan los educadores es la lógica del intercambio en el ejercicio del cumplimiento de la responsabilidad de los niños. Dicho en un lenguaje muy coloquial: “Si sacas notable, te compro la *Playstation*”; “si ordenas tu cuarto, te doy dinero para el cine”; “si te portas bien, te compro chuches”, etc. Se trata de una dinámica silenciosa y poco perceptible socialmente que nos conduce a un debate que no es nuevo, pero que parece estar ganando cada vez más terreno en el ámbito familiar: el de la responsabilidad condicionada por el intercambio material. En esta misma dirección apuntan –de un modo mucho menos sutil– las becas por méritos de entidades privadas que se convierten en inversiones de talento. En algunos casos, si al terminar los estudios el mérito ha decaído y la inversión no da réditos, la entidad pide su devolución. Una vez más, en ambos casos cabe preguntarse: ¿dónde y cómo establecer el límite entre el legítimo refuerzo positivo y la cuestionable compra de una conducta?

Aunque estas historias son muy diferentes y siempre se debe prestar atención a los matices para no caer en burdas generalizaciones, hay una argumentación similar que parece sostener todas estas pro-

puestas: ¿por qué no permitir que la lógica comercial ocupe nuevos espacios, asigne recursos de modo más eficiente y, a cambio, genere beneficios? Resulta evidente que no se puede negar —ni se debe demonizar— la creatividad y el enorme potencial de generación de riqueza de los mercados. La cuestión, más bien, versa sobre cuáles deben ser sus límites y sobre cómo generar los espacios necesarios para la deliberación pública y política que los establezca.

Límites morales del mercado

Al menos tres argumentos pueden servir como puntos de partida de un diálogo que conduzca a consensuar límites y elaborar marcos regulatorios. En primer lugar, resulta evidente que la omnipresencia de la publicidad puede considerarse una forma de contaminación cognitiva. La exposición a miles de reclamos comerciales a lo largo de una semana no solo plantea el dilema ético de excluir del ámbito mercantil determinados tiempos y espacios; plantea asimismo una cuestión previa: ¿qué coste personal y social supone la elevada exposición a estímulos constantes? Como señalaba recientemente el historiador israelí Yuval Harari en una entrevista, el principal problema de las redes sociales no es que mercantilicen nuestro tiempo y moneticen nuestra información personal, es que nos llevan a entregar una de nuestras posesiones más valiosas: nuestra atención. Los diversos trastornos por déficit de atención, de los que tanto hablan hoy los educadores, no son solo un problema de niños y adolescentes. Tampoco están dissociados del fenómeno de la creciente comercialización de nuestra atención.

En segundo lugar, permitir que la lógica mercantil campe a sus anchas en cada vez más ámbitos de nuestra sociedad introduce un cálculo utilitarista que mide todo en función de un único valor —el monetario— y genera un tipo de reduccionismo que conduce a una visión unidimensional de la realidad. Aunque el refranero popular nos recuerde que *el tiempo es oro*, no podemos caer en el engaño de que *todo sea oro*. Hay bienes y relaciones inconmensurables. Ni todo puede estar a la venta ni todas las personas tienen un precio. La

amistad, el amor, la familia, la privacidad o la experiencia religiosa son solo algunos de los ámbitos que no deberían ser alcanzados por la lógica de la compraventa.

Por último, y quizás sea éste el ámbito en el que las religiones pueden hacer una contribución más valiosa al debate contemporáneo, la expansión de la lógica mercantil opera también una desacralización de espacios, tiempos y relaciones que acaba erosionando los cimientos de la sociedad misma. Una de las principales razones que llevó a la reforma protestante, cuyo 500 aniversario hemos recordado hace poco, fue precisamente la cuestión de las indulgencias. El tráfico económico que generaron y los abusos de poder a los que condujeron no solo desacralizaron las prácticas penitenciales, sino que dieron lugar a la división de la Iglesia de Occidente y a uno de los periodos más violentos de la historia europea. Al no ser capaz de poner coto a la lógica económica en su seno, la Iglesia acabó perdiendo algunos de sus bienes intangibles más preciosos: la autoridad moral, la paz y la unidad.

El pueblo de Israel siempre ha considerado la idolatría —no el agnosticismo ni el ateísmo— la gran tentación del creyente. La experiencia milenaria de las religiones puede resultar de gran utilidad en nuestro tiempo. Ella puede iluminar, junto a la luz de la razón, el debate contemporáneo sobre los límites morales de los mercados y sus tendencias idolátricas. Tanto la razón como la fe nos recuerdan que el poder del dinero no debería tocar nada de lo que consideramos sagrado. ■

D. Alberto Carnero, Exembajador de España en China El diálogo intercultural con China a la luz del Año Diego de Pantoja

En diciembre de 2017, el Instituto Cervantes de Pekín celebró un acto singular presentando el libro de *Escritos de Diego de Pantoja SJ* para dar inicio al programa “2018 – Año Diego de Pantoja”. Con este motivo, *Razón y Fe* ha entrevistado a D. Alberto Carnero, quien por entonces inauguraba su servicio como embajador español en China. De forma providencial, el Sr. Carnero ha podido no solo ser testigo del interés que ha despertado esta figura a nivel global (en ámbitos chinos, españoles e iberoamericanos), sino implicarse personalmente en que Diego de Pantoja pueda ser recibido como se merece en cuanto símbolo inspirador para muchos del mejor encuentro intercultural. El nuevo embajador, D. Rafael Dezcallar, ha



tomado con entusiasmo el testigo comprendiendo la importancia de este jesuita valdemoreño universal, Diego de Pantoja¹.

* * * *

¹ En esta entrevista, D. Alberto Carnero habla a título particular, sus opiniones no representan ninguna postura oficial. (Fotografía: Gonzalo Carnero Cuenca).

PREGUNTA (P): El Año Diego de Pantoja conmemoró los 400 años del fallecimiento del considerado como primer sinólogo español. ¿Este aniversario ha servido como plataforma de algo más que el recuerdo de su figura?

ALBERTO CARNERO (AC): La figura de Diego de Pantoja es excepcional en muchos sentidos y merece ser recordada. Es, en efecto, uno de los primeros españoles que conoce China, aprende su idioma y su cultura, y acredita por ello su condición de “sinólogo”. Desde el punto de vista académico inicia una tradición importante y rica, la de la sinología en español, que ha sufrido discontinuidades, y que hoy debe ser recuperada y enriquecida.

Por otra parte, su peripecia vital es apasionante. Podría ser el argumento de una magnífica película o serie de televisión. Pero creo que lo más importante de Diego de Pantoja es el sentido de misión que traspasa toda su vida y su obra, así como su afán por tender puentes entre mundos y culturas que se ignoraban.

El conocimiento de su vida y de su obra y la reflexión sobre ellas pueden ser herramientas muy valiosas en el mundo de hoy. Entender el mundo chino e interactuar con él fue el gran reto que asumió Diego de Pantoja, inspirado por la visión de San Francisco Javier y su

esbozo de “política de adaptación” para difundir el Evangelio.

“Lo más importante de Diego de Pantoja es el sentido de misión que traspasa toda su vida y su obra, así como su afán por tender puentes entre mundos y culturas que se ignoraban”.

P.: ¿En qué consistiría esa “política de adaptación” a la que se refiere?

AC.: Europa está basada en unos determinados valores que tienen un alcance universal porque son los mismos que fundamentan el orden internacional basado en la Carta de las Naciones Unidas. Las naciones que participan del proyecto europeo son sociedades libres y abiertas, basadas en el axioma de la dignidad inalienable de la persona y en el reconocimiento y protección de sus derechos y libertades fundamentales. El Estado reconoce y protege los derechos, no los concede. Hoy vemos que no todos los países del mundo participan de estos valores. Y Europa ha asumido también la tarea, la misión de establecer la vigencia universal de

esos valores. Es una de las grandes cuestiones de nuestro tiempo.

De ahí surge, en mi modesta opinión, la importancia del legado de Pantoja. El intentó, junto con Matteo Ricci, conocer y comprender, con profundo respeto, la cultura china. Y buscar puntos de encuentro para enriquecer una tradición milenaria injertando los valores que quería transmitir. Ese diálogo es una fuente de inspiración en tanto en cuanto busca transmitir una Verdad, pero escuchando también la parte de verdad que tiene el otro. Y yo soy de los que cree que la Verdad nos hace libres, y no al revés.

“Yo soy de los que creen que la verdad nos hace libres, y no al revés”.

P.: ¿Y este diálogo cultural, de algún modo, es una “misión”, en el sentido no sólo teológico, sino también político y cultural del término?

AC.: En una ponencia impartida por el P. Ignacio Ramos, SJ, en el Congreso sobre Diego de Pantoja (5-6 de septiembre de 2018, BFSU), se utilizó una expresión que me gustó mucho: “las ofertas de sentido”. En el mundo que estamos viviendo este asunto me parece

capital. Los grandes problemas del mundo de hoy (la pobreza, las guerras y el terrorismo, los retos medioambientales) deben resolverse sobre la base de una sociedad justa que esté basada en la dignidad de cada persona, en los principios que fundamentan la sociedad libre y abierta. Y los fundamentos de esa sociedad están íntimamente relacionados con las ofertas de sentido.

En la tradición europea y occidental, esa sociedad tiene unos orígenes claros que se pueden resumir en el legado judeocristiano, en la tradición filosófica griega y en la aportación jurídica de Roma. Pero en centro de todo ello está un concepto de la persona dotada de una dignidad inalienable, libre y responsable. Vemos, sin embargo, que algunas ofertas de sentido en el mundo de hoy (aunque es un fenómeno que no es nuevo) son destructivas. Y por eso Pantoja.

P.: ¿Por el significado de su vida?

AC.: Su legado representa una opción por la mejor “oferta de sentido” presentada de una manera no ofensiva y en diálogo permanente con una tradición filosófica y cultural ajena al mundo occidental. En efecto, Ricci y Pantoja ensayan un diálogo constructivo que dio sus frutos, que permite ir avanzando en el camino de la civilización y que, hoy en día, hay muchas ra-

zones para recuperar. El asunto no es que convivan las civilizaciones, sino que las distintas culturas permitan que vayamos avanzando en la búsqueda de la verdad y en el camino del bien común.

P.: ¿Habría, pues, que hablar de una civilización común que pudiese incluir a China, a España, etc.?

AC.: Entiendo que sí. Supongo que habrá profesores que preferirán hablar de “civilizaciones” y argumentarán muy bien el uso del plural, pero creo que esto es un poco como el chascarrillo que dice “al fin han descubierto el eslabón perdido entre el hombre y el mono: ¡somos nosotros!”. Tenemos una parte de bestias, de naturaleza caída, y tenemos la llamada a ser otra cosa distinta. Y esto es válido en cualquier realidad cultural y en cada tradición.

“Tenemos una parte de bestias, de naturaleza caída, y tenemos la llamada a ser otra cosa distinta”.

Perdona que hable de mi experiencia. Mi primer puesto fue en África, donde viví una guerra terrible en Liberia. Ahí vi que, más allá de la herencia nefasta de lo que con-

ceptualizamos, en general, como el colonialismo (aunque justo Liberia no fue nunca una colonia) o la pobreza, el mal habita en las personas. Años después estuve en Alemania, un país desarrollado y con una cultura muy sofisticada. Un lugar que, sin embargo, invita a reflexionar sobre la fragilidad de la civilización y lo rápido que puede caer el hombre en la barbarie. Los alemanes han sido muy honrados intelectual y moralmente al afrontar su pasado más oscuro. Es un elemento muy importante para la reconciliación que se dio en Europa y de la que estamos tan orgullosos. Sin embargo, nunca podemos dar nada por supuesto.

Hoy China es un país con una pujanza extraordinaria, también con grandes contrastes y contradicciones. Es importante que dialoguemos con China desde nuestra tradición y valores, pero asumiendo que hay valores comunes, aceptados por todas las naciones. Ese diálogo puede ser muy fecundo para todos.

P.: ¿Cómo le gustaría seguir vinculado con este “símbolo” insospechado en el que se está convirtiendo De Pantoja para el encuentro cultural entre España (o el mundo hispano) y China?

AC.: Me encantaría contribuir con un granito de arena en la tarea de dar a conocer más a De Pantoja.

China es una realidad insoslayable para nuestra generación y para las que nos siguen. A mis hijos les digo que su vida estará muy influida por lo que ocurra en ese país inmenso, y no sólo desde el punto de vista económico. En realidad, esa influencia ya se está dando, aunque no seamos conscientes de todo su alcance.

“Es importante que dialoguemos con China desde nuestra tradición y valores, pero asumiendo que hay valores comunes, aceptados por todas las naciones. Ese diálogo puede ser muy fecundo para todos”.

Las personas pasan y las instituciones permanecen. Quizá haya llegado el tiempo de institucionalizar para el mundo en español el espíritu que tuvo Diego de Pantoja. Estoy convencido de que una asociación que tomara la bandera de De Pantoja convocaría a personas que pueden sentirse inspiradas por él. Por supuesto, De Pantoja supera fronteras y es también una figura que pertenece a los chinos, por el respeto e interés que mostró por su cultura. No en vano sus

restos descansan en tierra china. Para la Iglesia, y en particular para la Compañía de Jesús, Diego de Pantoja puede ser una referencia para los tiempos de acercamiento y apertura que estamos viendo.

P.: El papa Francisco está intentando acercar la Iglesia a China, y viceversa. Las perspectivas para esto son buenas, ¿no le parece?

AC.: Si lo dice el Papa, tendremos que hacerle caso. A veces ocurren cosas providenciales. Creo que las personas que conocen a De Pantoja ven muchos elementos en su figura que iluminan. Por eso creo que merece la pena hacer ese esfuerzo y convocar a quienes se sienten llamados, por las razones que sean, a tender puentes entre el mundo en español y China, entre Oriente y Occidente. Pensemos que De Pantoja abarcó muchos campos, desde el moral y religioso, a la música, el arte, la geografía, la ciencia y la astronomía.

P.: ¿Cuáles son, en su opinión, los puntos fuertes que la rememoración de Diego de Pantoja está ofreciendo para la presencia española en China y para el conocimiento de China en España?

AC.: Creo que hay sensibilidad en la sociedad española y en el mundo de habla hispana para todo lo que Pantoja representa. Hay muchas personas influyentes in-

teresadas en China: en el mundo político, empresarial, académico... Instituciones prestigiosas como Comillas pueden ayudar para dar forma a todas estas expectativas, sin descartar, por supuesto, tener una presencia en la propia China. Paracelso decía "quien no conoce nada, no ama nada". Por eso es importante conocer más China, que representa el 20% de la humanidad, y pasar de la "sinología" a la "sinofilia". Un instituto inspirado en De Pantoja podría servir para crear ese puente. Recuperaríamos así una tradición que se remonta a los siglos XVI y XVII y quizá crearíamos las condiciones para que puedan aparecer nuevos Pantojas.

“Paracelso decía ‘quien no conoce nada, no ama nada’. Por eso es importante conocer más China, que representa el 20% de la humanidad, y pasar de la ‘sinología’ a la ‘sinofilia’”.

P.: ¿Quiénes serían esas personas?

AC.: Personas que, por la razón que sea (porque en China se hacen los mejores *drones* del mundo o porque están fascinados por la

poesía de la dinastía Tang, etc.) sienten una atracción especial hacia China. Si estas personas, que no sabemos quiénes pueden ser, tienen un cauce, podrán compartir sus experiencias y enriquecerse mutuamente. El punto de partida debe ser el respeto y el amor, de ahí la sinofilia, hacia una cultura milenaria y fascinante. Ha habido momentos trágicos de desencuentro entre Oriente y Occidente. Uno de ellos fue la propia expulsión de Diego de Pantoja. Otros son más recientes y están en la mente de todos. Pero De Pantoja muestra que es posible un encuentro enriquecedor, profundo, con un sentido liberador.

P: Pantoja, en compañía de Ricci, Ferreira y Sabatino de Ursis, contando con el aval de Valignano, optó por el confucianismo como interlocutor cultural principal para su misión. ¿Con quién habría hoy que tratar para conectar con la entraña del pueblo chino?

AC.: Una variedad de interlocutores. Hay que ir creando vínculos diversos –en el mundo académico, con las universidades chinas interesadas, en la Iglesia, en la empresa, en la diplomacia, en las instituciones como el Cervantes que son las que ha liderado el Año Pantoja. Son necesarios transmisores del entusiasmo por China. ■

El envejecimiento de la población: un fenómeno que está cambiando radicalmente la sociedad

José Ignacio García-Valdecasas

Departamento de Sociología y Trabajo Social - Universidad de Valladolid
E-mail: joseignacio.garcia-valdecasas@uva.es

Recibido: 10 de diciembre de 2018
Aceptado: 30 de diciembre de 2018

RESUMEN: Este artículo tiene múltiples objetivos: en primer lugar, definir el envejecimiento social y distinguirlo del envejecimiento cronológico, físico y mental; en segundo lugar, describir empíricamente el fenómeno del envejecimiento de la población, sobre todo en las sociedades modernas; tercero, indagar en las causas y consecuencias sociales de dicho envejecimiento; cuarto, discutir el significado de la agonía, la muerte y el duelo en las sociedades modernas; y, por último, abordar los posibles escenarios futuros que pueden esperar las personas mayores.

PALABRAS CLAVE: envejecimiento social, envejecimiento activo, agonía, muerte, duelo.

ABSTRACT: This article has a fivefold aim: first, to define social ageing and distinguish it from chronological, physical and mental ageing; second, to describe empirically the phenomenon of population ageing, especially in modern societies; third, to investigate the causes and social consequences of such ageing; fourth, to discuss the meaning of agony, death and mourning in modern societies; and, finally, to address the possible future scenarios that older people can expect.

KEYWORDS: social ageing, active ageing, agony, death, mourning.

1. Presentación

La población mundial está envejeciendo. En la mayoría de los países del mundo, está aumentando la proporción de personas mayores de 65 años. Además, el ritmo de envejecimiento está siendo mucho más rápido que en cualquier época anterior. Se trata de una re-

volución silenciosa, pero crucial, que está modificando la sociedad. El envejecimiento de la población está cambiando, sin duda, la manera de organizar el mundo¹.

¹ J. I. GARCÍA-VALDECASAS, "Sociología de la vejez", en J. A. MALDONADO MOLINA (dir.), *Gerontología y protección de mayores*, Dykinson, Madrid 2018, 55-6.

Las sociedades modernas están especialmente preocupadas por las consecuencias sociales, políticas y económicas del envejecimiento de la población. Existe un acalorado debate público sobre los problemas derivados del incremento del porcentaje de personas mayores y sus posibles soluciones, pero no se puede olvidar que dicho aumento de la proporción de mayores es también el resultado de un importante éxito de la sociedad².

Muchas sociedades tradicionales poseen un gran respeto por las personas mayores y tienen muy en cuenta sus opiniones. Se les considera fuente de sabiduría. De hecho, el máximo estatus que puede alcanzar un individuo en las sociedades tradicionales reside en pertenecer a la categoría de persona mayor. En cambio, en multitud de sociedades modernas, los mayores han perdido autoridad y prestigio. Quizás muchos jóvenes piensan que los mayores ya no pueden dar consejos sobre cómo buscar empleo porque han sido excluidos del mercado laboral y tampoco pueden dar muchas orientaciones porque andan perdidos como consecuencia del rápido cambio tecnológico en el que viven. Incluso algunos autores señalan que los

mayores se han convertido en “extranjeros en el tiempo”³.

En la sociedad occidental, obsesionada por la juventud y preocupada por el envejecimiento, se han desarrollado diversos estereotipos negativos sobre las personas mayores. Se las concibe como personas débiles, enfermas, improductivas, dependientes y carentes de las nuevas habilidades tecnológicas. Sin embargo, dichos estereotipos, además de ser injustos, son completamente falsos. El deterioro físico, mental y social de los mayores es mucho menos serio de lo que piensan muchas personas⁴.

2. Definición del envejecimiento

El envejecimiento puede ser una experiencia gratificante y agradable o, por el contrario, puede estar llena de dolor físico y aislamiento social. La experiencia de envejecer, en la mayoría de los casos, se ubica en un punto intermedio entre ambos extremos.

Para poder entender las causas y las consecuencias sociales del envejecimiento de la población, así

² A. GIDDENS – P. W. SUTTON, *Sociología*, Alianza Editorial, Madrid 2014, 409.

³ G. H. MEAD, *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Buenos Aires 1968.

⁴ C. VICTOR, *The social context of ageing: A text of Gerontology*, Routledge, Londres 2005.

como para poder proponer soluciones ante los retos que supone este fenómeno social, se necesita una definición clara y precisa del término “envejecimiento”. Definiciones poco claras y ambiguas dificultan la comprensión de dicho fenómeno e impiden el diseño de políticas públicas adecuadas.

El envejecimiento se concibe como la combinación de una serie de procesos biológicos, psicológicos y sociales que acompañan a las personas a medida que transcurre el tiempo⁵. Los procesos biológicos están asociados con el cuerpo físico, los psicológicos vinculados con la mente y los sociales relacionados con las normas, los valores y los roles desempeñados. Así pues, existe una edad cronológica, una edad biológica, una edad psicológica y una edad social que no siempre coinciden.

El envejecimiento biológico depende de factores genéticos y del estilo de vida que se lleve. Supone la pérdida de agudeza visual, la disminución auditiva, la aparición de arrugas, la reducción de la masa corporal, la acumulación de grasa o el descenso de la eficacia cardiovascular, entre otros muchos procesos. El envejecimiento biológico sin duda no se puede

evitar, pero sí se podría retrasar mediante una alimentación saludable y un estilo de vida adecuado que conlleva la práctica diaria de ejercicio físico moderado. Existe cierta controversia científica sobre el límite de edad que puede vivir un ser humano. Algunos autores señalan que, con un modo de vida apropiado, muchas personas podrán alcanzar con facilidad la edad de 125 años (límite máximo de edad) sin enfermedades graves ni limitaciones importantes. Sin embargo, otros autores afirman que dicho techo se podrá superar por la reconstrucción artificial de órganos y la aplicación de las nuevas tecnologías biomédicas.

En cualquier caso, en las sociedades occidentales, ser joven está de moda, mientras que ser anciano, no. La juventud es el emblema del éxito; por el contrario, la ancianidad es el icono del fracaso. Por eso, si no somos jóvenes, intentamos aparentarlo. No es de extrañar, pues, que el mercado tome nota de las nuevas necesidades y haya descubierto un filón con el tema de la juventud. Esta obsesión por ser joven lleva, cada vez más, a dedicar importantes recursos para luchar contra el envejecimiento biológico en la investigación biomédica. Además, cada día aparecen en el mercado multitud de productos naturales y otros remedios caseiros –de eficacia dudosa–, así como todo tipo de fármacos, gimnasios

⁵ R. C. ATCHLEY, *Social Forces and Ageing: An Introduction to Social Gerontology*, Wadsworth, Belmont 2000.

y clínicas de cirugía estética que prometen la eterna juventud. Bauman defendía que las personas occidentales no son conscientes de sus esfuerzos para mantenerse jóvenes ni de sus frívolas acciones para evitar reconocer su propia mortalidad⁶.

El envejecimiento psicológico parece menos evidente que el biológico. Multitud de procesos cognitivos como la inteligencia, la memoria o las habilidades manuales se reducen con la edad, pero no de manera significativa hasta etapas muy tardías en la mayoría de los individuos. Además, recientes investigaciones señalan que el deterioro psicológico parece estar más relacionado con el estilo de vida, la personalidad y la sociedad donde se vive que con la edad cronológica.

El envejecimiento social depende de los papeles o roles que el individuo desempeñe en la sociedad. Los roles son claves para la identidad de las personas y para encontrar un sentido a la existencia humana. Algunos papeles de los mayores, por ejemplo, los de abuelo encantador o maestro espiritual, son estereotipos positivos que incrementan el sentimiento de valía de las personas mayores y favorecen su integración en la sociedad. Sin embargo, otros roles, como los

de “viejo cascarrabias” o “viejo verde”, son estereotipos negativos que disminuyen la autoestima personal y conllevan aislamiento social⁷. No obstante, muchos mayores, como el resto de las personas, no se limitan a desempeñar pasivamente los roles asignados por la sociedad, sino que los modelan y recrean activamente⁸. Por ejemplo, existen grupos activistas de personas mayores, como los yayoflautas en España, capaces de defender los derechos de los mayores y de participar en movimientos sociales más amplios⁹. Aunque la palabra “yayoflautas” nació para mofarse y descalificar a los jubilados que salían a protestar, ha acabado siendo adoptado por el mismo colectivo que ha conseguido despojar al término de su intención hiriente y lo ha transformado en un vocablo descriptivo.

3. Algunos datos sobre el envejecimiento de la población

El envejecimiento de la población es un rasgo del mundo actual. Han sido los jóvenes los principa-

⁶ Z. BAUMAN, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, Londres 1992.

⁷ T. KIRKWOOD, *Ageing Vulnerability: Causes and Interventions*, Wiley, Chichester 2001.

⁸ M. W. RILEY, *et al.*, “Sociology of Age”, en N. J. SMELSER (ed.), *Handbook of Sociology*, Sage, Newbury 1988.

⁹ A. Giddens y P. W. Sutton, *op. cit.*, 414.

les protagonistas de la historia de la humanidad y ha sido siempre muy reducida la proporción de personas mayores. Sin embargo, la población de mayores, según la ONU, alcanzará el 20% de la población mundial en 2050 y en un tercio del planeta se rebasará el 30%. Este cambio en la estructura de edad tendrá importantes consecuencias políticas, sociales y económicas.

Pero el envejecimiento de la población no es equivalente en todas las zonas del planeta. El envejecimiento en los países de renta alta es vertiginoso debido al incremento de la esperanza de vida (los individuos viven más años) y a la disminución de la tasa de natalidad (las familias poseen menos hijos). Por el contrario, el envejecimiento de los países de renta baja es mucho más lento¹⁰. Además, se observa que la mayor proporción de personas mayores tiene lugar en países mediterráneos como España, Italia y Grecia, en países escandinavos como Suecia y Noruega, así como en Japón. Por el contrario, los países que menos proporción de mayores presentan son los de África central y oriental debido fundamentalmente a la pobreza, el hambre, las guerras o las epidemias. Aunque el principal objetivo humanitario en los países de renta baja son los niños y los jóvenes,

existen millones de mayores muy pobres, totalmente abandonados y completamente ignorados. Estos mayores son el principal ejemplo de lo que Bauman llama “vidas desperdiciadas”¹¹.

El envejecimiento también varía de acuerdo con el sexo. El tanto por ciento de mujeres entre la población de personas mayores es superior al de hombres en todos los países del mundo, debido principalmente a factores genéticos, y, quizás, a vidas menos estresantes por su menor relación con el mundo laboral. Así pues, en todas las sociedades del planeta, las mujeres son más longevas que los hombres. De hecho, la viudedad es una característica de las mujeres mayores. Esta preponderancia numérica de las mujeres sobre los hombres se ha titulado “feminización de la vejez”. Algunos datos pueden ser relevantes a este respecto: por ejemplo, en la Unión Europea, a principios de siglo XXI, existían 2 hombres por cada 3 mujeres en el tramo de edad 70-79 años; 1 hombre por cada 2 mujeres en el intervalo 80-89 años; y 1 hombre por cada 3 mujeres entre los 90 y 99 años. Sin embargo, la proporción de hombres y mujeres mayores está modificándose rápidamente, pudiéndose observar

¹⁰ GARCÍA-VALDECASAS, *op. cit.*, 59.

¹¹ Z. BAUMAN, *Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts*, Polity Press, Cambridge 2004.

“un declive de la feminización de la tercera edad”¹². Quizás este cambio se deba a existencias más estresantes por la incorporación masiva de la mujer al mercado de trabajo.

4. Causas sociales del envejecimiento de la población

Que la población esté envejeciendo especialmente en las sociedades modernas quiere decir literalmente que está aumentando la proporción de mayores de 65 años. El porcentaje de mayores de 65 años se concibe como el cociente entre el número de personas mayores de 65 años (numerador) y el número total de personas (denominador) multiplicado por cien. La proporción de mayores de 65 años está aumentando porque se incrementa el número de personas mayores de 65 años, y, simultáneamente, no crece en la misma proporción el número total de personas.

El aumento del número de personas mayores se debe principalmente al incremento de la esperanza de vida. Algunos datos pueden ser esclarecedores a este respecto: la esperanza de vida en España, por ejemplo, a principios del siglo XX se situaba en torno a 40

años; por el contrario, a principios del siglo XXI ha llegado a más de 80 años. Así pues, la esperanza de vida de los españoles se ha duplicado en apenas cuatro generaciones¹³. Algunos ejemplos más: en Afganistán, uno de los países más pobres de la Tierra, la esperanza de vida era aproximadamente de 50 años en 2012; sin embargo, en Mónaco, uno de los países más ricos del mundo, la esperanza de vida era de 90 años¹⁴. Este incremento de la esperanza de vida en los países ricos está relacionado con una alimentación saludable, un estilo de vida más apropiado y los espectaculares avances biomédicos y tecnológicos. Por ejemplo, el avance de la medicina ha eliminado prácticamente muchas de las enfermedades infecciosas más letales de la humanidad como la viruela, el sarampión, la difteria, etc., y ha reducido la tasa de mortalidad de personas con cáncer o problemas de corazón.

Asimismo, la reducción del número total de personas se debe fundamentalmente a un descenso de la tasa de natalidad, sobre todo en algunos países occidentales. Esta disminución en el número de hijos tiene que ver seguramente con varios motivos: la incorporación de la mujer al mundo laboral, el estilo de vida más “hedonista”

¹² SOCIAL TRENDS, HMSO, Londres 2007.

¹³ GARCÍA-VALDECASAS, *op. cit.*, 60.

¹⁴ GIDDENS – SUTTON, *op. cit.*, 410.

encauzado hacia el desarrollo personal y la tardanza en conseguir estabilidad económica para poder tener y cuidar de los hijos. España, en particular, es uno de los países del mundo con la tasa de natalidad más baja, alrededor de 1,3 hijos por mujer, llevando más de tres décadas por debajo de la tasa de reemplazo (2,1 hijos por mujer). Durante los años de bonanza económica, muchos autores indicaron que la inmigración podría paliar este problema. Sin embargo, como algunas investigaciones sugieren, en España, la mayoría de las mujeres inmigrantes que vinieron antes de ser madres poseen un patrón reproductivo similar al de las españolas autóctonas (esto es especialmente cierto para las latinoamericanas, que constituyen el grupo más numeroso). Por tanto, parece poco probable que los hijos de las inmigrantes puedan resolver el problema del envejecimiento de la población. Todas las proyecciones apuntan a que España seguirá siendo uno de los países con más baja y más tardía fecundidad del mundo. Una lectura positiva de este patrón reproductivo equivalente entre autóctonas e inmigrantes es que señala un alto nivel de integración en la sociedad. Por otra parte, se sabe también que España encabeza el grupo de países de la UE en los que la diferencia entre el número de hijos deseado y logrado es mayor. La baja fecundidad de las mujeres espa-

ñolas se debe más a la imposición del mercado laboral, del coste de vida, de los insuficientes servicios de guardería, etc., que a sus propias preferencias. Así pues, todo parece indicar que las inmigrantes no tendrán los hijos que las autóctonas tampoco tienen.

5. Consecuencias sociales del envejecimiento de la población

El aumento de las desigualdades sociales es una de las consecuencias más importantes del envejecimiento de la población. Para explicar lo anterior, se debe partir del siguiente hecho: todas las sociedades conocidas están estratificadas por razones de edad. Es decir, en todas las sociedades existe desigualdad en la distribución de la riqueza, el prestigio y el poder entre los diferentes grupos de edad de la sociedad, así como diferentes discursos que legitiman dicha desigualdad. En las sociedades occidentales, los mayores de 65 años poseen menos riquezas, menos capacidad de influencia y menos estatus que la media del resto de la población. Además, existen en dichas sociedades discursos basados en estereotipos negativos que justifican dichas desigualdades. Ejemplos de algunos estereotipos negativos son los siguientes: “los mayores son poco productivos”, “no producen

lo que consumen”, “no sirven para trabajar”, etc. Es importante notar que las clasificaciones sociales por razones de edad se diferencian de otras posibles clasificaciones sociales porque todas las personas pasan por distintas etapas cronológicas: los jóvenes de hoy son los jubilados de mañana. Asimismo, se puede indicar que el envejecimiento aumenta la desigualdad ya existente entre clases sociales, géneros y etnias. Con otras palabras, las personas mayores que pertenecen a las minorías, las clases humildes y las mujeres son más pobres, tienen menos poder y poseen menos prestigio que sus iguales de mediana edad¹⁵.

Otra consecuencia importante del envejecimiento de la población en las sociedades occidentales es el aumento de la tasa de dependencia de los mayores. Se define dicha tasa como el cociente entre el número de personas mayores de 65 años (numerador) y el número de personas en edad de trabajar (denominador) multiplicado por cien. Como ponen de manifiesto diversos estudios, la tasa de dependencia de las personas mayores en Europa ha aumentado del 14% en 1960 al 23% en 2005. Este aumento se debe, esencialmente, a la reducción de la tasa de natalidad y al incremento de la esperanza de vida. El envejecimiento de la población

supone un aumento del coste de los cuidados de los mayores, y, por consiguiente, una potencial amenaza para el Estado de Bienestar, y, en particular, para los sistemas públicos de pensiones. Desde este punto de vista asumido por muchos Estados y algunos autores, se intentan defender los recortes en el gasto público de pensiones y se pretende justificar el aumento de la edad de jubilación, especialmente en épocas de crisis económica¹⁶.

Sin embargo, otros académicos afirman que esta perspectiva es alarmista e innecesaria, y, además, estigmatiza a las personas mayores, ya que construye una imagen social negativa sobre ellos. Desde este punto de vista, Mullan señala que es un mito pensar que el envejecimiento de la población implica un incremento progresivo de la dependencia¹⁷. La vejez (ser mayor de 65 años) no es una enfermedad, y, en su mayoría, las personas de edad avanzada no están discapacitadas. Asimismo, se puede argumentar que, para beneficiar la economía, no es necesario participar en el mercado laboral. En efecto, las personas mayores no están en el mundo del empleo, pero esto no quiere decir necesari-

¹⁵ GIDDENS – SUTTON, *op. cit.*, 418.

¹⁶ J. J. MACIONIS – K. PLUMMER, *Sociología*, Pearson Educación, Madrid 2011, 378.

¹⁷ P. LASCETT, *A Fresh Map of Life: The Emergence of the Third Age*, Macmillan, Basingstoke 1989.

riamente que sean improductivos o que sean una carga para el resto de la sociedad. Los mayores pueden contribuir de muchas formas al bienestar económico y al desarrollo de la sociedad. Por ejemplo, pueden cuidar de sus parejas menos capacitadas, lo que reduce el coste público sanitario; pueden cuidar de los nietos, lo que posibilita que las hijas/los hijos y las nueras/los yernos participen en el mercado del trabajo; o pueden proporcionar ayuda financiera a los hijos; pueden colaborar como voluntarios en organizaciones no gubernamentales; y pueden aportar ayuda emocional a sus hijos cuando pasan por momentos vitales complicados como, por ejemplo, en el caso de divorcio¹⁸. Es importante dejar claro que trabajo y empleo no significan lo mismo. El trabajo es una actividad productiva y el empleo requiere un sueldo. Por tanto, existen personas que trabajan pero que no están empleadas (como las amas de casa, los voluntarios y muchos mayores), y también pueden existir personas empleadas que no trabajan porque reciben un sueldo, pero no tienen ninguna actividad productiva.

Existe en las sociedades occidentales un polémico debate en torno al futuro del sistema de pensiones público. La edad de jubilación, en

las sociedades de renta alta, está alrededor de los 65 años. El sistema de pensiones tanto público como privado (plan de pensiones) es la principal fuente de ingresos de los mayores de 65 años. Algunos autores señalan, por un lado, que los intereses económicos promueven la idea del colapso del sistema de pensiones público con el fin de favorecer el sistema de pensiones privado. También sugieren que la propagación interesada del miedo en la sociedad siempre genera pingües beneficios¹⁹. Sin embargo, otros autores defienden que el envejecimiento de la población implica un aumento de los costes para el Estado de Bienestar. Argumentan que, para mantener dicho Estado de bienestar, o se recortan los gastos (pensiones, etc.) o se deben subir los impuestos sobre los individuos con empleo. Pero el incremento de impuestos podría llevar a un conflicto intergeneracional entre los mayores de 65 años y los más jóvenes insertos en el mercado laboral, y este conflicto podría conducir a una disminución del sistema de pensiones público²⁰.

6. Agonía, muerte y duelo

La mayoría de las personas en las sociedades tradicionales mueren

¹⁸ GARCÍA-VALDECASAS, *op. cit.*, 63.

¹⁹ MACIONIS – PLUMMER, *op. cit.*, 380-381.

²⁰ GARCÍA-VALDECASAS, *op. cit.*, 63.

en sus casas, acompañados por sus familiares y amigos. Después de la muerte, tiene lugar un ritual sin una separación física entre el cuerpo de la persona que ha muerto y las personas cercanas. Sin embargo, en las sociedades modernas, los individuos suelen morir en hospitales o residencias, lejos de sus espacios habituales de vida y de sus seres queridos. Con otras palabras, la gente en las sociedades modernas se muere sola²¹. Incluso después de la muerte, se mantiene la distancia física, por ejemplo, a través de mamparas de cristal en los tanatorios, y, de esta manera, se dificulta el contacto directo de los vivos con los muertos²².

Además, en las sociedades tradicionales es usual hablar sobre la muerte. Por el contrario, en las sociedades modernas no se habla de la muerte porque es un tema tabú. Algunos autores relacionan el arrinconamiento moderno de la muerte con el incremento de la esperanza de vida de los mayores. Como decía Elias: "La vida se prolonga y por eso la muerte se pospone"²³.

Sin duda, en los hospitales se dispone de los mejores cuidados, se ofrecen las mejores medicinas y

se pueden aplicar las mejores tecnologías, pero la relación entre el paciente y sus familiares-amigos parece que reduce el cuidado del paciente y perjudica la eficacia del tratamiento. Por esta razón, se limitan las visitas a los pacientes. Sin embargo, esta gestión tan racional y burocrática del cuidado, así como del tratamiento, obstaculiza el consuelo emocional fundamental que el paciente puede recibir de sus allegados.

Desde inicios del siglo XXI, han tenido lugar una serie de profundos cambios en la manera en que la sociedad moderna se enfrenta a la cuestión de la agonía, la muerte y el duelo. En primer lugar, existe un movimiento extendido por todo el mundo (puesto en marcha en el Reino Unido y Estados Unidos) que promueve residencias para enfermos terminales. Se trata de ofrecer una alternativa a la impersonalidad y al déficit emocional de los hospitales convencionales. Además, este movimiento defiende que la muerte es una característica natural de la vida de las personas y pretende que se acepte como parte del ciclo vital²⁴.

En segundo lugar, está teniendo lugar un acalorado debate en las sociedades modernas sobre la eutanasia, el suicidio asistido y el derecho a morir dignamente. La euta-

²¹ GIDDENS – SUTTON, *op. cit.*, 429.

²² GARCÍA-VALDECASAS, *op. cit.*, 71.

²³ N. ELIAS, *The Loneliness of the Dying*, Continuum, Londres 1985, 8.

²⁴ GIDDENS – SUTTON, *op. cit.*, 431-433.

nasia (“la muerte dulce”) se puede definir como la intervención voluntaria que realiza un médico para acelerar la muerte de un paciente terminal con algún padecimiento incurable, siempre con el consentimiento del paciente y con la intención de evitar el dolor. Por otra parte, el suicidio asistido se concibe como la ayuda a otra persona para que esta pueda realizar su deseo de terminar con su vida. Esta ayuda puede ser proporcionada por profesionales sanitarios u otras personas. Es importante no confundir el suicidio asistido con la eutanasia. El rasgo diferenciador no radica en el medio que se emplea, sino en el sujeto que lleva a cabo la acción: el agente activo en la eutanasia es una persona diferente de quien la solicita; por el contrario, el sujeto activo en el suicidio asistido es el propio paciente. Por último, el derecho a morir dignamente consiste en el derecho de toda persona a disponer con libertad de su cuerpo y de su vida, y a elegir libre y legalmente el momento y los medios para finalizarla²⁵.

Tanto la eutanasia como el suicidio asistido y el derecho a morir dignamente son cuestiones muy polémicas y la opinión pública en las sociedades modernas está bastante polarizada en torno a ellas. Algunos autores señalan que el personal sanitario debe dedicarse

a prolongar la vida y no a ayudar a terminar con ella; se oponen también al derecho a morir dignamente y proponen mejorar los cuidados paliativos de los enfermos terminales. Otros autores, sin embargo, sustentan que la legalización del suicidio asistido podría generar una presión indebida sobre los pacientes, especialmente sobre los mayores, que tratan de evitar ser una “carga” para la familia y la sociedad. Esta presión emocional sobre los enfermos es contraria a la idea de que las personas pueden elegir libremente terminar con sus vidas. La inquietud de estos autores es que el suicidio asistido no sea el último recurso para los enfermos terminales, sino que se amplíe a otras personas (por ejemplo, discapacitados) que no estén en una etapa terminal. En cualquier caso, el envejecimiento de la población parece que llevará probablemente a algunas sociedades a reconocer y amparar el derecho a morir dignamente, y a otras sociedades a descriminalizar de facto el suicidio asistido.

Para finalizar, es importante reconocer que en las sociedades modernas están surgiendo nuevas formas mucho más informales de enfrentarse con la muerte y el duelo. Nuevos ritos personalizados están sustituyendo a los antiguos ritos tradicionales de las iglesias. Así, por ejemplo, el color negro está siendo sustituido por ropas

²⁵ GARCÍA-VALDECASAS, *op. cit.*, 72.

de colores. También es frecuente escuchar la música favorita del difunto o leer los propios discursos de la persona que ha muerto. En definitiva, los movimientos a favor de las residencias para enfermos terminales, las campañas a favor y en contra de la eutanasia, el suicidio asistido y el derecho a morir dignamente, así como la informalización de los rituales de la muerte y el duelo están deteriorando el estigma y los tabúes sociales sobre la muerte en las sociedades modernas²⁶.

7. Conclusiones

La vida de las personas mayores está cambiando completamente en las sociedades postmodernas. Las personas que nacieron en los años 60 (la generación baby boomers) están llegando a la edad de jubilación. Está surgiendo una nueva generación de personas mayores muy diferente de todas las anteriores. Muchos de estos nuevos mayores poseen educación universitaria, tienen mayor nivel adquisitivo y llevan vidas más sanas y activas que los mayores de generaciones pasadas. Este cambio generacional se puede observar en diferentes fenómenos: primero, en el crecimiento del mercado destinado al ocio de

mayores; segundo, en el aumento entre las personas mayores de las habilidades para utilizar las nuevas tecnologías; tercero, en la aparición de grupos de jubilados que viven juntos y se ayudan mutuamente; cuarto, en la existencia de universidades de mayores y de un amplia y rica oferta de actividades culturales; y por último, en el aumento de la actividad política entre los mayores y de su compromiso con organizaciones no gubernamentales y con los movimientos sociales²⁷.

Estos nuevos mayores rechazan que el envejecimiento sea considerado como una etapa enfermiza caracterizada por el declive y deterioro físico, psicológico y social. Por el contrario, subrayan el potencial y las posibilidades de este período de la vida (lo que muchos autores denominan el “envejecimiento activo”²⁸). La gente no deja de vivir cuando envejece, sino que envejece cuando deja de vivir. Además, el mercado electoral tiene cada vez más en cuenta a los mayores. Por esta razón, se habla del “poder gris” para referirse no solo al incremento del número de mayores, sino también al aumento de la capacidad de influencia en todas las esferas de la sociedad.

²⁷ MACIONIS – PLUMMER, *op. cit.*, 380-381.

²⁸ S. KUSUMASTUTI, *et al.*, “Successful ageing”, en *Maturitas* 93 (2016), 4-12.

²⁶ GARCÍA-VALDECASAS, *op. cit.*, 72-73.

Respecto al futuro de los mayores, algunos autores son muy optimistas. Sánchez Vera, por ejemplo, defiende que habrá un taller donde ir a reparar nuestro organismo y podremos vivir muchos años. Hay que prepararse para una sociedad de la eternidad donde podremos vivir 200 años. Con los avances médicos, la esperanza de vida aumenta sin parar. Este autor considera que las personas mayores tendrán vidas más largas y saludables, mayores niveles de renta y más oportunidades de llevar vidas

activas. Sin embargo, otros autores no son tan optimistas. Teresa Bazo, por ejemplo, señala que la situación económica de la vejez puede polarizarse. Algunos serán ricos y otros pobres. Quizás el sistema público no desaparezca, pero puede llegar a unos mínimos. Habrá personas que solo cuenten con esos mínimos porque no han podido o no han querido ahorrar para la vejez. Esta autora mira con preocupación la creciente desigualdad entre los mayores: algunos llevarán vidas dignas, pero otros no²⁹. ■

²⁹ GARCÍA-VALDECASAS, *op. cit.*, 73.



Congreso Internacional

EL TRANSHUMANISMO

RETOS ANTROPOLÓGICOS, JURÍDICOS, ÉTICOS Y TEOLÓGICOS

Organizan

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



Lugar

Universidad Pontificia Comillas
C/ Alberto Aguilera, 23. 28015 Madrid



**Abierto el plazo de inscripción
y presentación de papers**
comillas.edu/transhumanismo

29 | 30 | 31 de mayo
2019

La Evolución del Terrorismo de Al Qaeda al ISIS: Organización, Metodología y Perfiles

Alberto Priego Moreno

Profesor de Relaciones Internacionales – Universidad Pontificia Comillas- CIHS
E-mail: apriego@comillas.edu

Recibido: 28 de noviembre de 2018

Aceptado: 12 de diciembre de 2018

RESUMEN: En los últimos 25 años el terrorismo internacional ha evolucionado significativamente. La emergencia de Al Qaeda supuso una verdadera revolución ya que los métodos, los fines y la organización eran absolutamente nuevos. Sin embargo, cuando creíamos que habíamos derrotado a Al Qaeda nació el Estado Islámico, un grupo mucho más letal que ponía a Europa en su punto de mira. Si bien es cierto que ambos grupos tienen semejanzas también presentan grandes diferencias sobre todo en lo que a los perfiles se refiere.

PALABRAS CLAVE: Al Qaeda, Estado Islámico, terrorismo, perfiles.

ABSTRACT: In the last 25 years international terrorism has evolved significantly. The emergence of al Qaeda was a real revolution since the methods, the goals and the organization were absolutely new. However, when we believed that we had defeated al Qaeda, the Islamic State was born, a much more lethal group that put Europe in its sights. Although it is true that both groups have similarities, they also present great differences, especially in terms of profiles.

KEYWORDS: Al Qaeda, Islamic State, terrorism, profiles.

1. ¿Qué es, qué entendemos y sobre todo, para qué “sirve” el terrorismo?

A pesar de que todo el mundo conoce el drama del terrorismo, resulta muy complicado encontrar una definición de consenso, aceptada por todos, que nos permita hablar de terrorismo sin

caer en desacuerdos o confusiones.

Una de las académicas que mejor han definido el terrorismo ha sido Louis Richardson. Para esta autora británica el terrorismo consiste en atacar de forma deliberada y violenta a civiles con fines políticos. En una línea muy similar encontramos a Bruce Hoffman, quien

considera que el terrorismo es violencia o amenaza a la misma, utilizada y dirigida en pos de un objetivo político o al servicio de él.

Si bien es cierto que estos dos autores tienen trayectorias y visiones diferentes sobre el terrorismo, lo que sí que es claro es que en ambas definiciones convergen tres elementos que nos van a permitir no tanto dar una definición de este fenómeno como marcar puntos fundamentales para poder hablar correctamente de terrorismo:

- Uso de la violencia o al menos la amenaza a la misma...
- Para lograr fines políticos, aunque también pueden ser económicos, sociales o religiosos...
- Infundiendo miedo generalizado.

Precisamente ese miedo generalizado, en ocasiones, ha sido utilizado por los poderes públicos para emprender acciones que, en principio, pueden servir para reducir la amenaza terrorista, pero que como consecuencia inesperada y no deseada pueden empeorar la calidad democrática o incluso violar abiertamente los derechos fundamentales. Este fue el caso de la denominada *Prevention of Terrorism Act* (2005) por la que el Primer Ministro Británico Tony Blair, escudándose en la excepcionalidad provocada por el terroris-

mo, pretendía ampliar el periodo de detención policial hasta los 90 días.

Por ello, cuando hablamos de las funciones del terrorismo debemos tener en cuenta no solo lo que Benjamín Netanyahu califica como “función manifiesta”¹, es decir el daño físico provocado por los atentados, sino sobre todo la función latente cuyo núcleo estribaría en la capacidad que tienen las sociedades democráticas para destruir sus garantías constitucionales por las medidas adoptadas en el contexto del miedo a futuros ataques terroristas.

Si bien es cierto que estas funciones anteriormente descritas nos pueden resultar muy evidentes, no debemos olvidar que están vistas desde una óptica puramente occidental y por lo tanto, en otras sociedades pueden resultar inaplicables. De hecho, no debemos olvidar que la mayor parte de los atentados terroristas ocurren en sociedades no occidentales y sobre todo en sociedades musulmanas.

Por ello, otros autores como Robert Pape han identificado otras funciones del terrorismo entre las que estaría aglutinar el apoyo de la población frente a una fuerza

¹ B. NETANYAHU, *Fighting Terrorism*, FSG, New York 1996, xix.

pública². Esta aportación está más centrada en el marco de sociedades bajo ocupación militar extranjera –Irak o Afganistán– o donde el gobierno al que los terroristas califican de *Near Enemy* está apoyado e incluso sustentado por una potencia occidental a la que denominan *Far Enemy*.

Por lo tanto, vemos que el terrorismo está relacionado directamente con el uso de la violencia –o al menos con la coacción– para lograr unos fines, sobre todo políticos, y que para ello busca provocar una sensación de miedo generalizado.

2. Cómo ha evolucionado el terrorismo

Aunque partimos del concepto de terrorismo que hemos planteado anteriormente, desde la irrupción de Al Qaeda el terrorismo ha sufrido una transformación sustancial. Si bien es cierto que podemos afirmar que nos encontramos en lo que David Rapoport denomina Cuarta Ola u Ola Religiosa³, no es

menos cierto que la aparición del Nuevo Terrorismo nos ha hecho replantearnos los principales desarrollos doctrinales sobre la materia⁴. Vamos a analizar el Nuevo Terrorismo comparándolo con el Terrorismo Tradicional en lo que a su naturaleza, a sus fines, a la concepción de la violencia, a los medios usados y por último a la organización se refiere.

a) NATURALEZA: Si el Terrorismo Tradicional ha defendido postulados esencialmente seculares como pueden ser el anarquismo, la independencia de un territorio o la orientación socioeconómica que tiene un estado, el Nuevo Terrorismo tiene una naturaleza esencialmente religiosa, que no debe ser entendida como islámica ya que grupos

² R. A. PAPE, "The Strategic Logic of Suicide Terrorism", *American Political Science Review* 97/3 (2003), 343-361.

³ Rapoport nos habla de una ola de terrorismo religioso que tiene su inicio en los 90 y que se extenderá hasta 2025. Se trataría de un terrorismo islamista, judío, cristiano, etc., que usa el atentado suicida muy vinculado al nacimiento de

Al Qaeda y plantea una enmienda a la totalidad de los planteamientos de vida occidental: D. RAPOPORT, *The Four Waves of Terrorism*, en A. Kurth CRONIN - J. M. LUDS, (eds.), *Attacking Terrorism. Elements of a Grand Strategy*, Georgetown University Press, Washington 2004, 46-73.

⁴ T. COPELAND, "Is the New Terrorism Really New? An Analysis of the New Paradigm for Terrorism", *Journal of Conflict Studies* 31/2 (2001), 91-115; B. HOFFMAN, *Inside Terrorism*, Columbia University Press, New York 2006; W. LAQUEUR, *The New Terrorism: Fanaticism and the Arms of Mass Destruction*, Oxford University Press, Oxford 1999.

terroristas judíos o hinduistas también pueden entrar en esta categoría.

- b) FINES: Mientras que el *Terrorismo Tradicional* tenía identificados unos fines –generalmente derivados de su naturaleza– muy concretos, el *Nuevo Terrorismo* plantea fines mucho más amplios y también más difusos que tienen que ver más con visiones globales como puedan ser un nuevo orden internacional o las relaciones entre diferentes civilizaciones que con aspectos concretos.
- c) VIOLENCIA: Si bien en el *Terrorismo Tradicional* la violencia era un simple medio que servía para coaccionar a los poderes políticos y a las sociedades para lograr los fines anteriormente mencionados, en el *Nuevo Terrorismo* la violencia parece ser un fin en sí mismo o cuanto menos no se identifica como un instrumento para alcanzar esos fines.
- d) MEDIOS: El *Viejo Terrorismo* utilizó los métodos tradicionales de combate entendiendo por estos el coche bomba, el asesinato de mandatarios con arma de fuego o el secuestro de aviones civiles. Sin embargo, el *Nuevo Terrorismo* parece haber traspasado todos los límites y no ha dudado en usar aviones de pasajeros como armas, niños con o como ar-

tefactos explosivos o incluso, aunque con poco éxito, componentes químicos.

- e) ORGANIZACIÓN: Mientras el *Viejo Terrorista* se organizaba de forma jerárquica o incluso militar, el *Nuevo Terrorismo* ha sabido utilizar la descentralización e incluso la desorganización como forma de trabajo con el único fin de ser más letales y menos vulnerables a las acciones de control de los Estados. Incluso se habla de una pérdida de control en favor de una mayor efectividad de las acciones.

Por lo tanto, vemos que en la teoría la aparición de Al-Qaeda ha supuesto una transformación del terrorismo y que, por tanto, este fenómeno ha marcado la concepción del terrorismo, y sobre todo la forma de hacerle frente.

3. De Al-Qaeda al Estado Islámico

Al Qaeda supone por tanto el nacimiento del Nuevo Terrorismo y su evolución estará en el germen del denominado Estado Islámico ya que éste no es más que una franquicia que se aprovechó de la debilidad de la central y de la situación de descontrol que vivió Irak tras la salida de las tropas de los Estados Unidos con la Admi-

La Evolución del Terrorismo de Al Qaeda al ISIS

nistración Obama. Vamos a intentar ampliar y clarificar esta información.

A final de los años 90 Al Qaeda comenzó a ganar fuerza gracias a una coyuntura internacional muy favorable y a una estructura flexible y descentralizada que le permitía crecer en todo el mundo con dos tipos de grupos: los asociados y las franquicias.

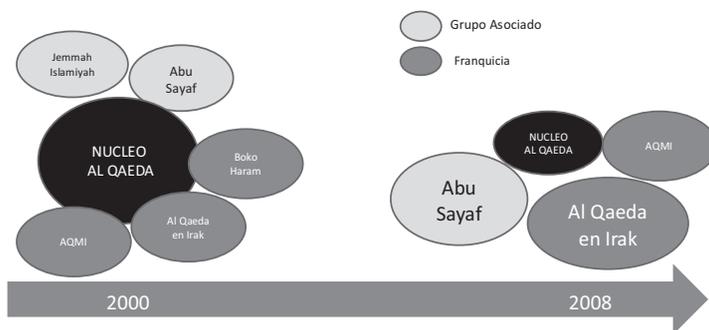
a) Los *grupos asociados* eran organizaciones de carácter terrorista que en muchos casos ya existían antes de Al-Qaeda, pero que en el contexto del yihadismo decidieron asociarse a los valores de la organización poniendo a su servicio sus acciones en el territorio donde actúan normalmente de forma monopolística. Ejemplos de estos grupos son Abu Sayaf (Filipinas), Frente

Al Nusra (Siria) o la Jemah Islamiya (Indonesia, Singapur, Malasia, etc.).

b) Las *franquicias de Al-Qaeda* son organizaciones creadas bien desde la nada, bien usando a pequeños grupos sin mucha capacidad, para crear organizaciones terroristas a las órdenes directas de Al-Qaeda. Si bien podemos citar a Al Qaeda en el Magreb Islámico o Al Qaeda en Yemen como ejemplos de franquicias el más conocido de estos grupos ha sido el Al Qaeda en Irak que posteriormente se convertirá en el Estado Islámico.

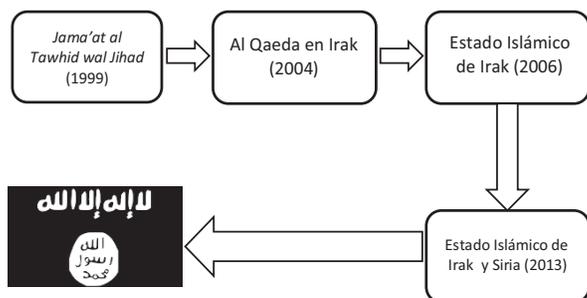
A lo largo de la década pasada –debido a las acciones de inteligencia y castigo– el núcleo central de Al-Qaeda fue perdiendo fuerza y capacidad de acción. Por este motivo, en torno a 2008 se dio una situación insólita: al-

FIGURA 1.— La Evolución de la Organización de Al-Qaeda



Fuente: elaboración propia.

FIGURA 2.— La Transformación de Al Qaeda en Irak en el Estado Islámico



Fuente: Elaboración propia.

gunos grupos asociados y sobre todo algunas franquicias como Al-Qaeda en Irak, se convirtieron en organizaciones más poderosas que el propio núcleo central de Al-Qaeda.

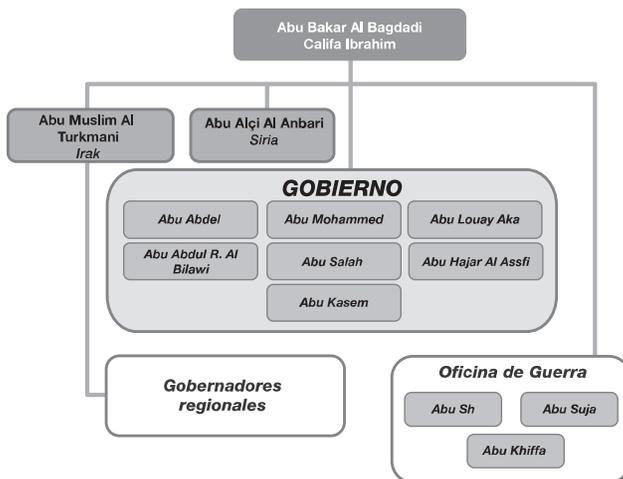
Este es precisamente el origen del Estado Islámico, que, aunque nació como una franquicia en Irak construida bajo las cenizas del grupo *Jama'at al Tawhid wal Jihad*, ha logrado constituirse como el rival de Al-Qaeda por el yihadismo global.

En el año 2014, se produjo una situación excepcional en el panorama yihadista global, la existencia de dos grupos que pugnaban por ser el líder del terrorismo islámico: Al Qaeda y el Estado Islámico. Mientras que el primero, por su debilidad, no hacía más que perder grupos asociados, el segundo experimentaba el efecto contrario: los grupos que abandonaban la

órbita de Al Qaeda realizaban juramentos de fidelidad al Estado adhiriéndose como provincias del Califato proclamado por Al Bagdadi en Mosul.

Más allá de las diferencias en cuanto capacidad entre Al Qaeda y el Estado Islámico, había una diferencia fundamental entre ambos grupos. Mientras que el grupo de Al Zawahiri era el paradigma del Nuevo Terrorismo, el liderado por Al Bagdadi se acercaba más al Terrorismo Tradicional que al Nuevo Terrorismo. Si bien es cierto que en cuanto a la naturaleza y a los medios el Estado Islámico es un caso claro de Nuevo Terrorismo, otros elementos como los fines (expulsar a los americanos de Irak), la violencia (utilizada para alcanzar un objetivo) o la misma organización (utilización de la estructura estatal de Irak) nos retrotraían al terrorismo más tradicional. In-

FIGURA 3.— La Organización gubernamental del Estado Islámico



Fuente: Elaboración propia.

cluso el Estado Islámico llegó a tener un gobierno y un territorio claramente definido, algo que hubiera resultado impensable para Al Qaeda.

Sin embargo, gracias a la presión ejercida por el ejército federal iraquí desde tierra, y a las acciones militares llevadas a cabo desde el aire por la coalición internacional, se provocó un fenómeno conocido como la “*Al Qaedaificación*” del Estado Islámico, o lo que es lo mismo, un debilitamiento del Estado Islámico que se ha traducido en la descentralización de la organización. Por ello, hoy el Estado Islámico se encuentra más cerca del Nuevo que del Viejo Terrorismo.

4. La evolución de los atentados. De Al Qaeda al Estado-Islámico

Uno de los aspectos que más interés ha suscitado entre los investigadores ha sido el del perfil del terrorista. La evolución de la metodología utilizada en los atentados terroristas nos permite trazar dos perfiles tipo, uno para Al Qaeda y otro para el Estado Islámico –que si bien tienen aspectos comunes, también muestran diferencias sustanciales que nos pueden ayudar a prevenir futuros atentados.

Para diseñar estos dos perfiles tipo vamos a recoger información de los principales atentados primero de Al Qaeda (Anexo 1), y lue-

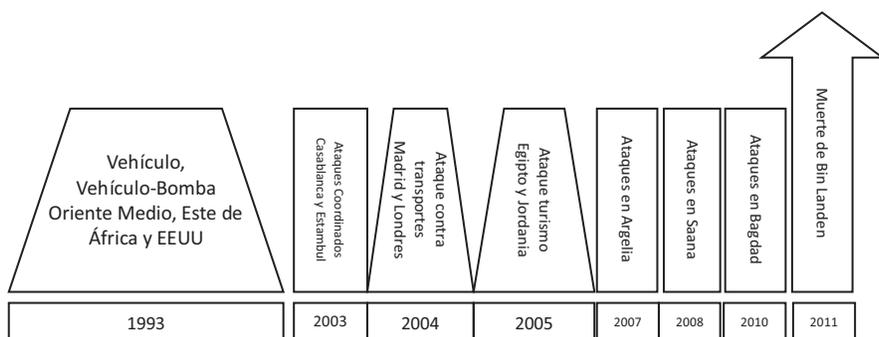
go del Estado Islámico (Anexo 3) pasando por un tercer grupo de ataques (Anexo 2) que denominaremos *de transición* y que marcarán el paso de un modelo al otro. En este sentido, podemos agrupar los atentados de Al Qaeda por tipo de ataque y por el lugar donde se produjeron.

Si bien es cierto que en los primeros 10 años (1993-2003) de actividad de Al Qaeda identificamos una cierta homogeneidad en el tipo de atentado -uso de un vehículo con suicidas- a medida que avanzaron los años este modelo ha ido desvaneciéndose con ataques cada vez más heterogéneos. En todo caso sí que podemos identificar un tipo de ataque coordinado, que se dio esencialmente entre 2003 y 2005, que en un primer lugar no parecía tener un objetivo concreto más allá del entorno urbano y que posteriormente (2004 y 2005) se centró en los medios de transporte (11-M

en Madrid y 7-J en Londres) Posteriormente, los ataques de Al Qaeda se centraron en la zona de Oriente Medio y en los que su metodología se hizo más heterogénea. En todo caso, la muerte de Bin Laden puso fin a esta etapa, aunque ya desde el 2008 se apreciaba un serio debilitamiento de Al Qaeda.

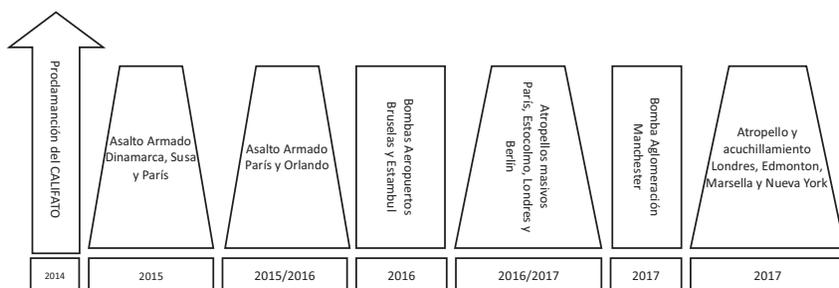
Entre 2011 y 2013 vivimos un periodo de transición en el que los ataques terroristas mantuvieron elementos de la metodología de Al Qaeda al tiempo que incorporaban otros que posteriormente serán identificados como propios del Estado Islámico. Quizás el ataque que marca el cambio fue el protagonizado por Mohammed Merah en Toulouse en marzo de 2012. Algunos elementos como la actuación en solitario, el empleo de un arma corta o su declaración como “un soldado del califato” aunque seguía órdenes de Al Zawahiri, nos permiten pensar

FIGURA 4.— Principales atentados cometidos por Al Qaeda



Fuente: Elaboración propia.

FIGURA 5.— Principales atentados del Estado Islámico



Fuente: Elaboración propia.

que este atentado posee elementos atribuibles tanto a Al Qaeda como al Estado Islámico.

Otros atentados que pueden considerarse como parte de esta transición fueron los del aeropuerto de Burgas (2012), el del Parlamento de Canadá (2014) o el de Sidney (2014). Hay que detenerse en el doble atentado de enero de 2015 en París en el que, por un lado, se atacó el semanario Charlie Hebdo y por el otro, un supermercado Kosher. Si bien el atentado protagonizado por los hermanos Kouchi todavía mantiene muchos elementos de Al Qaeda, el protagonizado un día más tarde por Amedy Coulibaly ya puede ser considerado como el primer atentado del Estado Islámico en Europa.

En los meses posteriores, el Estado Islámico comenzó a llevar a cabo atentados terroristas (París, Copenhague, Bruselas y Orlando) en los que el asalto con armas auto-

máticas en un entorno urbano fue la metodología escogida.

En los años posteriores, como consecuencia del debilitamiento de la estructura de la organización, se fue abandonando el uso de las armas de fuego para centrarse en otras de más fácil acceso como camiones, furgonetas o armas blancas con los que realizar atropellos masivos y/o apuñalamientos como los cometidos en el Borough Market en Londres (2016) en el mercado de Navidad en Berlín (2017) o Edmonton (2017).

5. Los perfiles terroristas

Teniendo en cuenta cómo se han perpetrado los atentados tanto por Al Qaeda como por el Estado Islámico, podemos establecer algunas conclusiones respecto de los perfiles. Son muchas las similitudes entre el perfil tipo de terrorista de

Al Qaeda y el del Estado Islámico, por ejemplo, la edad media del terrorista, que en ambos casos ronda los 28 años.

Una de las primeras diferencias, aunque se trata de una diferencia menor, es el *nivel de estudios*. Si bien es cierto que en ambos casos estamos hablando de estudios medios, en el caso de Al Qaeda encontramos algunos individuos que han pasado incluso por la universidad, aunque es cierto que entre estos abundan los casos de abandono⁵, aunque en otros como Mohammed Atta o “el Chino” sí alcanzaron estudios de postgrado. Sin embargo, lo más habitual es que los terroristas de Al Qaeda posean un nivel medio de estudios mientras que los del Estado Islámico presentan un nivel tipo algo menor. Además, en este último abundan perfiles de personas con fracaso escolar y por tanto con niveles medios o medios bajos de educación⁶.

⁵ Este fue el caso de Shehzad Tonweer y de Mohammed Sadigne Khan, dos miembros de la célula del 7-J, que pasaron fugazmente por distintos centros universitarios de la ciudad de Leeds.

⁶ Por ejemplo, los hermanos Brahim y Saleh Abdeslam, miembros de la célula que atacó París en noviembre de 2015, fracasaron en su formación y se vieron abocados a realizar trabajos de escasa cualificación. No obstante existen casos, como Samy Amimour, de quienes llegaron a realizar estudios universitarios de derecho en París XIII.

Los *fracasos educativos* propiciaron que estos jóvenes tuvieran trabajos muy precarios y que acabaran vinculados al mundo del hampa convirtiéndose en habituales consumidores de drogas. Su adicción les obligaba a cometer pequeños robos o a flirtear con el tráfico de drogas para costear su consumo. Por este motivo, muchos terroristas como Abdelhamid Abaaoud⁷, Amedy Coulibaly⁸ o Mohammed Merah⁹ pasaron largos periodos entrando y saliendo de prisión donde conocieron a radicales y a terroristas que provocaron que salieran de la cárcel ya no como delincuentes comunes, sino como yihadistas. Este rasgo es más común entre los terroristas vinculados al Estado Islámico que entre los afiliados a Al Qaeda.

Estos fracasos educativos y laborales en muchos casos vinieron marcados por *situaciones familiares muy desestructuradas* donde abundan los abandonos, el encarcelamiento de los padres o el drama de divorcios y separaciones en la infancia. Particularmente dura es la historia del terrorista de Toulouse, quien conoció a su padre cuando ambos

⁷ Terrorista suicida que se inmoló en Saint Denis.

⁸ Coulibaly conoció en prisión a uno de los hermanos Kouachi, concretamente a Chérif.

⁹ Conocido como el terrorista del scouter (Montauban y Toulouse 2012).

coincidieron en prisión o la de los hermanos Kouachi, quienes con 10 y 12 años tuvieron que asumir el suicidio de su madre y un sinnúmero de traslados a centros de acogida de menores por toda Francia.

Una de las grandes diferencias entre Al Qaeda y el Estado Islámico tiene que ver con el *proceso de radicalización*. Si bien es cierto que Al Qaeda ha hecho uso de los lugares “clásicos” de radicalización -mezquitas, salas de oración, gimnasios, cárceles o la propia familia- el Estado Islámico, sin renunciar a éstos, ha innovado introduciendo internet y las redes sociales como nuevos focos de radicalización. Esta diferencia es mucho más importante de lo que parece ya que no solo hace que la propaganda esté más accesible permitiendo por tanto que el potencial terrorista no necesite salir de casa, sino que está disponible las 24h, lo que acorta los procesos de radicalización.

En lo que a la *forma de actuación* se refiere también tenemos que hacer alguna precisión, ya que tradicionalmente Al Qaeda ha actuado a través de células y el Estado Islámico, si bien es cierto que ha mantenido el modelo de ataque con células¹⁰, ha introducido las actua-

ciones solitarias¹¹ o en pareja en sus atentados. También hay que señalar que las células de Al Qaeda tendían a ser mayores en número que las del Estado Islámico tal y como muestra que mientras la célula que actuó en el 11S estaba compuesta por 19 miembros, la de Bruselas (marzo 2015) solo contaba con 4 terroristas. Otra diferencia es la profesionalidad, de los miembros de la célula y sobre todo la de su líder. En Al Qaeda, tanto los líderes como sus miembros acostumbraban a mostrar un mayor grado de “profesionalidad” mientras que en el caso del Estado Islámico tanto los líderes como los miembros de la célula parecen menos “capaces en sus acciones”¹². Incluso tenemos casos como Mohamed Abrini o Saleh Abdeslam que abandonaron a su célula en pleno atentado rechazando por tanto su compromiso con el grupo y su vocación suicida.

puesta por cuatro terroristas, mientras que en el del 11-S participaron 19.

¹¹ Los atentados de Montreal, París-Mercado Kasher, Orlando o Niza responden a este modelo de ataque solitario.

¹² En el atentado del 11M tanto los terroristas como el líder “*el Tunecino*” mostraron una mayor eficacia en su acción que el caso de los atentados de Barcelona, donde tanto su líder (El Imán de Ripoll) como sus acólitos cometieron algunos errores que permitieron que el número de muertos fuera menor del deseado por los terroristas.

¹⁰ Las células del Estado Islámico suelen tener menos componentes que las de Al Qaeda (6-12). Por ejemplo, la célula de marzo 2015 en Bruselas estaba com-

Uno de los elementos que más han llamado la atención del perfil del yihadista del Estado Islámico es el *origen*. Entre los terroristas abundan individuos de segunda e incluso tercera generación poseyendo por tanto pasaporte europeo en muchos casos. Si bien en Al Qaeda también encontrábamos este perfil¹³, en los atentados protagonizados por el Estado Islámico este rasgo es mucho más claro y más común, lo que ha llevado a algunos investigadores como Ángel Rabasa a acuñar el concepto de Euroyihad¹⁴, por tratarse de un problema propio y casi exclusivo de Europa. En definitiva, se trata de un problema de confusión o incluso de rechazo de identidad, algo que no se reduce al ámbito de la ciudadanía, sino que se extiende a la identidad sexual. Algunos casos, como el del terrorista de Orlando¹⁵ o el del yihadista que fue abatido en una comisaría en Cornellá¹⁶, lo que se escondía detrás de sus acciones y de su conducta era una homosexualidad no aceptada.

El último de los puntos que merecen ser reseñados es la secuencia de reivindicación de los atentados. Si Al Qaeda reivindicaba los atentados inmediatamente después de la acción a través de un video, en el caso del Estado Islámico tenemos que reseñar un paso previo en este proceso: el juramento de fidelidad al Califa Ibrahim. En otras palabras, el Estado Islámico introduce un juramento previo de fidelidad que se deriva de la rivalidad establecida entre las dos organizaciones desde la proclamación del Califato en 2014. Junto a esta particularidad merece ser reseñado que el Estado Islámico ha reivindicado todos los atentados que se han producido con independencia de que estos hechos estuvieran inspirados o no en su ideario. Como ejemplo de esta dinámica encontramos el atentado cometido contra el autobús del Borussia de Dortmund, que, lejos de tener una inspiración islámica, tenía por objetivo el descenso de las acciones del club de fútbol.

6. Conclusión

A modo de conclusión podemos afirmar que la irrupción de Al Qaeda supuso una verdadera transformación en el terrorismo. El nuevo terrorismo supuso una verdadera transformación en lo que a naturaleza, fines, medios u organización

¹³ Un ejemplo de este perfil fueron los terroristas que atentaron en Londres en 2005.

¹⁴ A. RABASA – CH. BERNAD, *Eurojihad: Patterns of Islamist Radicalization and Terrorism in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

¹⁵ Omar Mir Seddique Mateen.

¹⁶ Abdelouahab Taib.

La Evolución del Terrorismo de Al Qaeda al ISIS

se refiere. Sin embargo, este no fue el único cambio que ha sufrido el terrorismo internacional. Cuando nos habíamos acostumbrado a combatir a Al Qaeda emergió un nuevo grupo –El Estado Islámico– que golpeaba en Europa, usando a

Europeos, pero con más desorganización que Al Qaeda. Si bien estos dos grupos presentan importantes semejanzas también muestran diferencias significativas sobre todo en lo que a los perfiles terroristas se refiere. ■

ANEXO 1.—Principales Atentados de Al Qaeda

Fecha	Lugar	Víctimas	Modus Operandi	
26 Febrero 1993	Nueva York	6 muertos	Camión Bomba WTO	Vehículo Suicida Bomba
26 Junio 1996	Arabia Saudí	16 soldados muertos	Camión Bomba instalación de EEUU	
7 Agosto 1998	Tanzania y Kenia	19 muertos	Coche bomba sincronizados embajadas de EEUU	
12 Octubre 2000	Aden (Yemen)	39 muertos	Embarcación Bomba contra USS Cole	
11 Abril de 2002	Ghuta (Túnez)	14 muertos	Atentado con camión contra isla de Djerba	
12 Octubre 2002	Bali	209 muertos	Coche Bomba contra discoteca	
11 Septiembre 2001	Pensilvania, Nueva York y Washington	3.000 muertos	Aviones suicidas	
16 Mayo de 2003	Casablanca	45 muertos	Ataques coordinados	Ataques coordinados
15 y 20 Noviembre de 2003	Estambul	63 muertos	Ataques coordinados (Sinagoga, Banco y Consulado)	
11 Marzo 2004	Madrid	193 muertos	Ataques coordinados contra medios de transporte	Ataques coordinados transporte
7 junio de 2005	Londres	56 muertos	Ataques coordinados contra medios de transportes	
23 de julio de 2005	Sharm-el-Sheij (Egipto)	68 muertos	Atentado suicida contra balneario	Atentado contra acciones turísticas
9 noviembre de 2005	Amán (Jordania)	60 muertos	Atentado (Bomba) contra Hoteles Hyatt I, Radisson SAS y Days Inn	
23 abril 2006	Dabah (Egipto)	20 muertos	Ataque suicida contra balneario	
11 abril 2007	Argel	33 muertos	Ataques suicidas en distintos puntos de la ciudad (AQMI)	
11 Diciembre 2007	Argel	41 muertos	Atentado contra Sede de la ONU	
17 Septiembre 2008	Sana (Yemen)	45 muertos	Asalto Armado Embajada EEUU	
25 Enero 2010	Bagdad	36 muertos	Coche bomba contra Hotel	
31 Octubre 2010	Bagdad	51 muertos	Toma de Rehenes en una misa	

ANEXO 2.—Atentados de Transición

Fecha	Lugar	Víctimas	Modus Operandi	
12 marzo 2012	Toulouse (Francia)	Asesino de la motocicleta 4 muertos	Asalto armado (Arma Corta usada por ISIS y grabado en video al estilo del ISIS)	Actuó bajo “Yund al Jilafa” (Sodado del Califato) y dirigido por Al Zawahiri. Se habló de Al Qaeda en Yemén
18 julio 2012	Aeropuerto Burgas (Bulgaria)	9 muertos	Ataque suicida contra autobús israelí	Autoría de Hezbollah atribuido a Al Qaeda
22 octubre 2014	Parlamento Canadá (Otawa)	1 muerto	Michael Zehaf-Bibeau asesina a un soldado	
15 diciembre 2014	Sidney (Australia)	3 muertos	Toma de Rehenes	Bandera de Al Qaeda exhibida por uno de los rehenes
7 enero 2015	París (Charlie Hebdo)	12 muertos	Asalto armado	Los Hermanos Kouachi se identificaron como soldados de Al Qaeda en península Arábiga

ANEXO 3.—Principales Atentados del Estado Islámico

Fecha	Lugar	Víctimas	Modus Operandi	
9 enero de 2015	París (Port Vicennes)	5 muertos	Amedy Coulibaly toma rehenes en el Supermercado Kosher	Asalto armado
14-15 de febrero de 2015	Copenhague	3 muertos	Asalto armado contra Lars Vilks Committee y Sinagoga	
26 junio de 2015	Susa (Túnez)	38 muertos	Asalto a Hotel de lujo	
15 octubre 2015	Ankara (Turquía)	128 muertos	Suicidas en un mitín del AKP	
31 octubre 2015	Sinaí	224 muertos	Bomba en el Vuelo 9268 de Metrojet	
12 noviembre 2015	Beirut (Líbano)	37 muertos	Atentado suicida	
13 noviembre 2015	París	130 muertos	Suicidas-Asalto Armado urbano	Asalto Armado
12 de junio de 2016*	Orlando	50 muertos	Asalto armado	
22 de marzo 2016	Bruselas	35 muertos	Bombas en el Aeropuerto y Metro	Bomba contra aeropuerto
28 de junio de 2016	Estambul	44 muertos	Bombas en el aeropuerto	
14 de julio de 2016	Niza (Francia)	86 muertos	Mohamed Lahouaiej Bouhlel atropella con un camión	Atropello Masivo
19 de diciembre de 2016	Berlín (Alemania)	11 muertos	Atropello en un mercadillo navideño en Berlín	
22 de marzo 2017	Londres	6 muertos	Atropello en el Parlamento Británico	
7 de abril de 2017	Estocolmo	3 muertos	Atropello en el centro de la ciudad	Atropello y/o cuchillos
22 de mayo de 2017	Manchester	22 muertos	Bomba en el Manchester Arena	
3 de junio de 2017	Londres	11 muertos	Atropello masivo y ataque con cuchillos	Atropello y/o cuchillos
17 agosto 2017	Barcelona		Atropello masivo y ataque con cuchillos	
30 septiembre 2017	Edmonton (Canadá)	5 heridos	Atropello y ataque con cuchillos	
1 octubre 2017	Marsella	2 muertos	Acuchillamiento	
31 octubre 2017	Nueva York	8 muertos	Atropello	

Ateísmo y espiritualidad

Juan Antonio Estrada, SJ

Catedrático emérito de Filosofía – Universidad de Granada

E-mail: jestrada@ugr.es

Recibido: 20 de noviembre de 2018

Aceptado: 13 de diciembre de 2018

RESUMEN: En el pasado siglo se vinculaba la secularización de la sociedad, la laicización del Estado y la revolución científico-técnica con la progresiva desaparición de la religión en el ámbito público, la pérdida de influencia de las iglesias y la privatización de la fe. Cincuenta años después, la religión sigue estando presente en la sociedad, a pesar de la crisis religiosa. No solo ha cambiado la sociedad sino también la religión, confrontada a nuevos retos y posibilidades. Aunque se ha producido una merma del influjo religioso en la cultura, la religión está muy lejos de desaparecer. Al contrario, están surgiendo corrientes y movimientos que denotan el interés por ella, aún admitiendo la verdad de la secularización y de la laicización. Hay dos enfoques nuevos que abren posibilidades imprevistas hace cincuenta años: movimientos filosóficos propulsores de una religión sin Dios y de una espiritualidad laica; y cosmovisiones que ofrecen una espiritualidad religiosa pero no cristiana, rechazando el Dios personal de los monoteísmos bíblicos, el judaísmo, el cristianismo y el islam. Brevemente vamos a indicar algunos rasgos de estos enfoques y de las posibilidades que abren al cristianismo.

PALABRAS CLAVE: religión, secularización, espiritualidad, cristianismo.

ABSTRACT: In the last century, the secularization of society, the secularization of the State and the scientific-technical revolution were linked to the progressive disappearance of religion in the public sphere, the loss of influence of churches and the privatization of faith. Fifty years later, religion is still present in society, despite the religious crisis. Not only has society changed, but also religion, faced with new challenges and possibilities. Although there has been a decline in religious influence on culture, religion is far from disappearing. On the contrary, currents and movements are emerging that denote interest in it, even if they admit the truth of secularization and *laïcité*. Two new approaches opened up unforeseen possibilities fifty years ago: philosophical movements propelling a religion without God and a secular spirituality; and worldviews offering a religious but not a Christian spirituality, rejecting the personal God of biblical monotheisms, Judaism, Christianity and Islam. We will briefly indicate some features of these approaches and the possibilities they open to Christianity

KEYWORDS: religion, secularization, spirituality, Christianity.

1. La crítica al teísmo y sus alternativas¹

Ya en el siglo XIX proclamaba Marx que la crítica a la religión estaba fundamentalmente acabada y que era el presupuesto de toda crítica². Marx asumía la ilustración filosófica alemana y la continuaba. Ya no era necesario continuar con la crítica a las pruebas de la existencia de Dios, porque otros lo habían hecho. Kant fue el primero en poner límites al conocimiento humano en base a la síntesis entre la experiencia empírica y la conciencia subjetiva. Dios no forma parte del mundo de la experiencia, por tanto, es incognoscible e inalcanzable, y si se pudiera llegar a él tampoco se le podría identificar con el de los cristianos. Por eso, Dios puede ser una idea regulativa de la mente humana y un postulado de sentido que refuerza la validez de la moral, aunque esta es necesaria e independiente, pero no hay un referente ontológico que avale la fe en Dios. Al expulsar a la divinidad del mundo de lo cognoscible, se pone fin a una tradición milenaria, la de la convergencia entre el Dios de los filósofos y el bíblico.

¹ Para una información más completa remito a: J. A. ESTRADA, *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad*, Trotta, Madrid 2018.

² K. MARX, "Crítica a la filosofía del derecho de Hegel", en MEW I, 378.

Y esto es lo que pretende arreglar Hegel, el cual parte de la experiencia de Dios y defiende al cristianismo. Pero su defensa es peor que la crítica kantiana, porque identifica a Dios con la humanidad; la providencia divina con el progreso; y la dialéctica del conocimiento (tesis-antítesis-síntesis) con la teología cristiana de encarnación-muerte-resurrección. Hegel proclama la "muerte de Dios", el viernes santo especulativo, como un paso necesario para el triunfo del Espíritu. Se apropia de la religión, a la que defiende, para construir sobre ella su sistema filosófico. Revaloriza el pronunciamiento de Goethe de que "quien posee ciencia y arte, también tiene religión, quien no posee ni una ni otra, que posea religión". Se defiende a la religión subordinándola como saber de segundo orden a la filosofía, que es el saber superior, la ciencia divina por antonomasia. Se defiende a Dios identificándolo con la humanidad, abriendo espacio al ateísmo humanista. Feuerbach remata la obra de Hegel: al conocer proyectamos. La subjetividad no es neutral, siempre está activa y crea a un Dios ilusorio, proyectando en él las virtudes de la humanidad. La religión es antropología y Dios es el hombre. Le falta, sin embargo, lo que Marx añade, el hombre hace la religión, pero la religión no hace al hombre. De ahí surge el materialismo crítico y otra forma

de crítica a lo religioso como una *fuga mundi* y una alienación.

Si algo faltaba a la crítica ilustrada, lo pone Nietzsche con “Dios ha muerto”, rechazando la divinidad sobrenatural del más allá, que desvía del más acá, y al ser supremo, que carga las espaldas humanas con el peso de las normas morales. Hay que acabar con la religión, lo cual no es fácil porque las “sombras de Dios” permanecen en el tiempo. No basta con matarlo, sino que hay que ocupar el sitio que ha dejado vacío. De ahí la divinización del hombre, no en la clave colectiva iniciada por Hegel, sino con el individuo superhombre, que dice sí a la vida y asume el sinsentido como parte de ella. Y Nietzsche completa su inquisitoria del cristianismo: los templos son los sepulcros de Dios, porque este ha dejado ya de influir en la vida cotidiana. La conjunción del más allá y de un Dios de la religión, ausente de la vida, culminan el fracaso del cristianismo.

Queda una última crítica influyente, la de Heidegger, que rechaza a Dios como el ser supremo, critica la ontoteología (una divinidad causa racional del mundo) y refuta la metafísica de la subjetividad de Nietzsche. Según Heidegger, la influencia cristiana permanece en el superhombre y la voluntad de poder, porque sustituye a Dios por el hombre. A Heidegger

le preocupa el olvido del ser, no la constitución de un sujeto que sustituya al divino, que es lo propio de la Ilustración³. Y entonces lo divino surge como una dimensión del ser, de la cuaternidad, y no como la clave para este. “Dios ha muerto” mediante la filosofía, la cual ha despojado a la religión de su absoluto, mostrando que es una creación humana. La revolución científica completa esa muerte, porque genera un cierre categorial que hace inviable el recurso a lo sobrenatural.

2. La teología se impone a la historia

Una segunda “muerte de Dios” viene de dentro de la tradición religiosa, la pérdida de credibilidad histórica de los relatos bíblicos. El método histórico crítico ha abierto a una nueva comprensión de las Escrituras. Las imágenes de Dios del Antiguo Testamento son ambiguas y, a veces, más un obstáculo para la fe, que una ayuda. La Biblia como “palabra de Dios” hay que referirla al conjunto de sus libros, no a cada pasaje. Sus autores muestran la progresiva evolución de la concepción de Dios, purificándola de los trazos patológicos

³ J. A. ESTRADA, “La crisis axiológica y el nihilismo en Heidegger”, en *Pensamiento* 74 (2018), 549-565.

del dios nacional, de la divinidad guerrera y de la simbiosis religioso nacionalista que marcó a Israel. El paso de la deidad nacional al monoteísmo, del culto politeísta a la monolatría, de la alianza particular a la expectativa mesiánica universal marcan la historia religiosa de Israel. Pero la madurez de la fe judía tiene su origen en su momento de mayor fracaso, el exilio de Babilonia. Había que asegurar la identidad hebrea en el exilio; preservarla mediante la religión; rehacer y reformar las tradiciones y leyendas del pasado; crear una identidad histórica y enclavar en ella el significado teológico de las corrientes post-exílicas. La historia dio su primacía a la teología y se elaboró un relato al servicio de la supervivencia hebrea amenazada. La nueva hermenéutica crítica y el diálogo con las distintas ciencias reconstructivas del pasado, especialmente la arqueología, llevan a cuestionar la verdad histórica de los relatos bíblicos. Hay que replantear el viejo pronunciamiento “y la Biblia tenía razón”. Hoy sabemos más sobre la ficción histórica al servicio de la religión. Aceptamos la Biblia como obra humana, aunque esté inspirada, que proyecta en el pasado planteamientos del exilio y del post-exilio. Verla como creación humana, facilita a la fe cristiana identificarse con la fe en el Dios bíblico y superar imágenes divinas que resultan inaceptables.

Pero la diferencia entre teología e historia no solo afecta al Antiguo Testamento. También se plantea en el Nuevo Testamento y concierne a la “muerte de Dios” en la cruz. Hay que distinguir entre el Jesús terreno y el Cristo de la fe, sin mezclar ambas tradiciones. Una cosa es el hecho histórico, que el poder religioso y el político ajusticiaron a Jesús, y otra muy distinta las teologías que se hicieron sobre su muerte. Hay que diferenciar los hechos históricos y las interpretaciones que se ofrecen de ellos. Y también diferenciar entre el Jesús terreno y lo que se afirma sobre el Cristo resucitado de la fe. Dos teologías compitieron, dando un significado distinto al acontecimiento histórico. Por un lado, la teología judía, que veía en la cruz la confirmación de la impostura de Jesús. Desde la fe en que todo lo que ocurre en la historia es voluntad de Dios, se impugnó la verdad de Jesús, castigado por el mismo Dios. La cruz se vio como un castigo y la culpa histórica y moral de los autores se diluyó en un supuesto rechazo divino.

Otra interpretación que recurre a la autoría divina y con ello margina la humana es la de Pablo, que no conoció a Jesús. Se centró en la dimensión sacrificial de la religión judía y de la cruz, vista como una muerte expiatoria por los pecados del pueblo. Convirtió una vida entregada, sacrificada por los demás,

en la exigencia divina de su muerte por los pecados, dando pábulo a las posteriores teologías de la satisfacción. De nuevo, se impuso la teología a costa del hecho histórico. El asesinato con participación popular se convirtió en una inmolación propia, querida por Dios; el crimen religioso perdió consistencia mediante una supuesta voluntad divina; y la fidelidad a Dios y a su misión del judío Jesús quedó desplazada por un presunto designio divino. Se ensombreció la imagen divina como en algunas páginas de la Biblia. La idea de que Dios sacrifica a su propio hijo por misericordia con nosotros pecadores dista mucho de convencer al ser humano de la bondad divina. En lugar de culpabilizar a los que mataron a Jesús, se justifica su muerte como una necesidad divina.

El anuncio de la resurrección de Jesús también estuvo marcado por la primacía de la teología sobre la historia. Pablo utilizó la aparición del resucitado para legitimar su apostolado. Las apariciones de los evangelios son escenificaciones centradas en demostrar la identidad entre Jesús y el resucitado, y están condicionadas por las necesidades de los evangelistas y sus comunidades. La resurrección en sí misma sigue siendo parte del misterio divino, sus consecuencias obedecen a necesidades eclesiales. Una lectura histórico-crítica de los anuncios de la resurrección exige

diferenciar entre lo que es el contenido de fe y lo que pertenece al mito, la leyenda y los códigos culturales de su época. A partir de ahí se puede evaluar el influjo de la resurrección sobre la presentación de la vida y los hechos del Jesús terreno, así como el significado de las especulaciones teológicas sobre Cristo resucitado y la teología trinitaria cristiana.

3. Las filosofías sobre una religión sin Dios

La filosofía contemporánea se ha centrado en la crítica a la religión, dejando en segundo plano la del teísmo. Este desplazamiento ha permitido profundizar en la importancia de la religión como hecho social, con implicaciones culturales, políticas y económicas. Se puede discutir indefinidamente sobre la existencia de Dios, pero no hay duda sobre la universalidad y persistencia de las religiones. No hay ninguna religión concreta que tenga asegurada su pervivencia, pero, hasta ahora, la religión siempre ha resistido a los cambios y la desaparición de una ha dejado espacio para el surgimiento de otras. Y es que, aunque Dios no existiera, seguiría habiendo religión, porque el ser humano tiene necesidades espirituales y las religiones son cauces fundamentales para canalizarlas. De la

misma forma que hay que atender a las necesidades materiales de la persona, y para ello la revolución científico-técnica es la decisiva, así también hay que responder a la necesidad de un proyecto de sentido, a la búsqueda de convicciones que dirijan la conducta y a la necesidad de discernir entre el bien y el mal. Redescubrir al ser humano espiritual es una de las cuestiones básicas actuales.

A partir de ahí, se ha planteado si la conciencia religiosa corresponde a una dinámica constitutiva del ser humano o si se trata de algo coyuntural. La universalidad del hecho religioso no prueba la existencia divina, pero sí atestigua necesidades humanas permanentes. Se plantea el interrogante de si la búsqueda de Dios no es constitutiva de la persona. Estas preguntas han hecho que la filosofía se interese de nuevo por la religión. Autores que han defendido la progresiva desaparición de la religión y su sustitución por una cosmovisión y ética racionales, como Habermas, han pasado a defender su existencia y sus aportaciones a la sociedad y a la cultura⁴. En el momento histórico que estamos viviendo, se puede constatar una crisis de valores mora-

les y de proyectos de sentido, así como las carencias de las corrientes humanistas que han marcado a la sociedad occidental. La llamada “muerte de Dios” ha dejado paso a la “muerte del hombre” (M. Foucault, A. Malraux, A. Kojève, etc.)⁵, es decir, a la crisis de las corrientes humanistas. Estas han creado una filosofía de la historia y del progreso que actuaban como alternativas seculares a las cosmovisiones influidas por la religión judía y la cristiana.

Una ética racional, secular y laica se ha convertido en una necesidad histórica. Desde ella, se ha elaborado la carta de los derechos humanos, basada en la dignidad humana, que tiene en el judaísmo y el cristianismo una de sus fuentes de inspiración. Pero hoy también la ética ha entrado en crisis en el contexto de la sociedad del consumo, de la postmodernidad y de la actual revolución científico-técnica. El “primer mundo” está materialmente desarrollado, pero el progreso no ha ido acompañado por una evolución pareja de la ética, de los humanismos y de las filosofías, para que las ciencias sean controladas y puestas al servicio de la humanidad. Hoy surge un horizonte de futuro ambiguo, en el que las predicciones de las anti-utopías (Orwell, Huxley,

⁴ He analizado su cambio de orientación en: J. A. ESTRADA, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Trotta, Madrid 2004.

⁵ D. MACEY, *Las vidas de Michel Foucault*, Cátedra, Madrid 1995, 136-137.

Bradbury) sobre una sociedad tecnificada, pero muy deshumanizada, pueden realizarse. La pérdida de influencia de las religiones no ha ido acompañada de cosmovisiones sustitutivas, que ocupen su lugar. Ninguna cosmovisión secular es propulsora de los códigos culturales y de los proyectos de sentido, como lo han sido las religiones en el pasado.

Estas carencias se van haciendo cada vez más ostensibles y están obligando a revisar el progreso, la Ilustración y las ciencias. De ahí el nuevo interés por lo religioso, desde una perspectiva heredera del pasado ilustrado y consciente de que no hay vuelta atrás hacia una sociedad religiosa. Se trata de continuar la crítica de las religiones, pero desde presupuestos y condicionamientos diferentes de los de la Ilustración. Ya no se trata de luchar contra una religión impositiva y una Iglesia estatal, sino de evaluar qué pueden aportar hoy las religiones a la sociedad y la cultura.

De la lucha contra la religión, se pasa a estudiar cómo puede ser integrada en una sociedad secularizada. Ya no es solo determinante la crítica contra los elementos impositivos de religión que perduran, sino que se busca evaluar positivamente sus contenidos. La nueva meta es la colaboración entre ideologías seculares y religiosas, entre

ciudadanos religiosos y los que no lo son en el marco de una sociedad plural y democrática. Se toma conciencia de que la situación de la religión en Europa no es la de otros continentes y que la religión sigue siendo mayoritaria en el mundo. Ya no se cree en su desaparición y se buscan formas de entendimiento con ella.

Desde esta perspectiva han surgido humanismos que se interesan por la religión y buscan el diálogo y la colaboración. En la filosofía postmoderna destaca la propuesta de Gianni Vattimo sobre una transformación de la religión, que elimine, o al menos reduzca al máximo, su contenido dogmático, poniendo el acento en la ética, en la caridad y en la praxis. Vattimo propugna un cambio global del cristianismo, para que se adapte y funcione dentro de la sociedad democrática actual. El problema está en si su propuesta no puede recaer en la de Hegel, que defendía y se apropiaba del cristianismo, a cambio de vaciarlo de contenido. Si el cristianismo es más que un humanismo, no se ve cómo minusvalorar elementos referidos al culto, a la doctrina y a la institucionalidad, que forman parte de su proyecto de sentido. Sin embargo, redimensionar el cristianismo en función de su aportación humanista a la sociedad, es un reto para los cristianos

y una condición *sine qua non* para su supervivencia en el futuro.

Junto a esta propuesta hay otras que, paradójicamente, provienen de Francia, un país con larga tradición laicista, en la que han proliferado los ateísmos de diverso signo. El enfrentamiento del pasado entre el laicismo y el catolicismo continúa, pero en una nueva etapa más positiva. Por un lado, hay una mejor valoración del catolicismo y de sus aportaciones a la modernidad. Gauchet define al cristianismo como la “religión de la salida de la religión”, por la importancia que ha dado al protagonismo del hombre en la sociedad y su defensa de una radical trascendencia de Dios, que impiden subordinar la religión al Estado. A esto se añade la importancia de la ética de la dignidad humana (L. Ferry), la necesidad de una espiritualidad atea con una trascendencia intramundana (A. Comte-Sponville) y la exigencia de una propuesta de sentido para el hombre (R. Dworkin). Estas corrientes asumen el hecho religioso y la autoridad moral de las creencias religiosas, aunque no su fundamentación en un Dios personal. La religión les resulta una instancia eficiente, dadora de un sentido de pertenencia y de identidad, con tal de que sea capaz de superar su tendencia a la imposición y las connotaciones mágicas (R. Debray). Se mantienen como ateos, pero se abren a

las aportaciones de la espiritualidad y la ética cristiana, y valoran positivamente su potencial crítico del Estado totalitario y su universalidad anti etnocéntrica.

No es posible estudiar aquí cada una de las propuestas de los autores y corrientes indicados. Pero en ellos hay una apertura a la complejidad del hecho religioso. También encuentran en el cristianismo un crítico de la sociedad hedonista y consumista de la postmodernidad (A. Foisson). A partir de ahí, se abre espacio a la colaboración de creyentes y ateos para una humanización de la sociedad, una ética de la globalización, y una búsqueda común de sentido, que posibiliten superar la crisis sociocultural europea. Ya no se ve la historia como un pasado cerrado y se busca la revitalización de elementos que forman parte del patrimonio y la identidad cultural europea. Al asumir el divorcio existente entre ser y sentido, se propugna una “Mística de la inmanencia” que sustituya a la religiosa, pero que se inspira en ella. Se plantean nuevas oportunidades para el cristianismo en una sociedad secular.

4. De la mística cristiana a una espiritualidad impersonal

Uno de los nuevos elementos que ha cambiado la situación en Europa es la irrupción de las religiones

asiáticas, especialmente el hinduismo y el budismo, y la nueva situación de pluralismo religioso que se ha creado. Especialmente el budismo zen ha contribuido a una revitalización del ámbito religioso y ha despertado interés por la importancia que concede a la contemplación, que se ofrece como respuesta al vacío personal que muchas personas sienten en Europa. A partir de ahí, se ofrece una espiritualidad sin el Dios personal de las religiones monoteístas, caracterizada por la búsqueda de lo sagrado, numinoso o santo en la totalidad del universo. En contraposición al humanismo occidental, basado en su valoración del ser personal, se defiende una religión ecológica, natural y cósmica. Raimon Pannikar la define como una intuición cosmoteándrica, como si lo divino, lo humano y lo cósmico formaran una unidad trinitaria, sin que se pueda separar ningún elemento para contraponerlo al otro.

La persona, y concretamente el yo, sería una ilusión. Hay que despertar a esa nueva visión de la totalidad y vivir la búsqueda de lo absoluto como un todo armónico, que lleva a sucesivas iluminaciones y etapas ascético-místicas del individuo. La imagen de la gota de agua que desemboca en el mar de lo divino expresa la meta última de esta espiritualidad. De ahí surge la meditación, la ascética,

la compasión con todos los seres vivos, la purificación por el sufrimiento y la renuncia a deseos y metas personales, que mantienen la ilusión de un ser personal sustantivo. El cristianismo puede y debe dialogar con esta vieja espiritualidad, y aprender nuevas técnicas de contemplación y de oración. La toma de conciencia de que somos cuerpo ayuda también a profundizar en las distintas sensibilidades cósmicas.

Sin embargo, el diálogo con el budismo y con una renovada teología de las religiones no puede llevarse a término sin concienciar la identidad última del cristianismo y su diferencia con las tradiciones orientales. Primero, porque el cristianismo no cree simplemente en Dios, sino en el Dios de Jesús. La imitación y el seguimiento de Cristo constituyen la columna vertebral del cristianismo, que confiesa un Dios paternal y misericordioso, revelado por Jesús de Nazaret. La referencia personal a Jesús y la inspiración del Espíritu, el Dios interior que inhabita en el hombre, son las mediaciones básicas del cristianismo. La meta última no es una absorción del hombre por la divinidad, sino la divinización del hombre y la humanización de Dios. Y de ahí surge una mística operativa, de la praxis, centrada en la construcción del reinado de Dios en la sociedad, en la conjunción de la fe y la justicia, y en la res-

puesta al sinsentido generado por el mismo hombre. La contemplación necesita ser complementada por la acción y la transformación del mundo es la otra dimensión de la espiritualidad. Desde ahí surge la necesidad de desacralizar el cosmos y la potenciación del pensamiento dual, de sujeto y objeto, que ha hecho posible la revolución científico-técnica. Por eso, la mística cristiana no lleva a la fusión con una divinidad que absorbe a la persona y la devalúa.

El ateísmo y la espiritualidad ofrecen hoy nuevas dimensiones de encuentro, desconocidas en el pasado. La globalización y la postmodernidad apuntan a una nueva era, que ya está comenzando, en la que se necesita una reestructuración del cristianismo y una apertura a otras cosmovisiones y espiritualidades. En el actual cam-

bio de época hace falta una nueva inculturación del cristianismo, que puede inspirarse en la época clásica. De la misma forma que se dio una romanización del cristianismo, la otra cara de la cristianización del imperio, así también ahora hay que recomponer la identidad cristiana. No se puede romper con la identidad cristiana histórica, pero es necesaria una reestructuración para responder a los nuevos retos de la época actual. No se trata solo de un *aggiornamento* o puesta al día, como en el Concilio Vaticano II, sino de una reforma en profundidad, que permita ser creyente cristiano y plenamente ciudadano de las sociedades del siglo XXI. El diálogo con las otras religiones, con los ateísmos humanistas y con las distintas cosmovisiones será un elemento constitutivo del cristianismo del siglo XXI. ■

Abusos de menores en la Iglesia: ¿Cómo hemos llegado hasta aquí? Breves apuntes sociológicos

Javier Elzo Imaz

Catedrático emérito de sociología. Universidad de Deusto
Email: javierelzo@telefonica.net

Recibido: 3 de diciembre de 2018
Aceptado: 15 de diciembre de 2018

RESUMEN: Ante la magnitud de lo que estamos sabiendo sobre la pederastia en el clero católico me detendré en dos cuestiones. Primero, la compleja y resbaladiza temática de la contextualización, pues solamente cuando se entiende una realidad (dejando claro que entender no significa justificar), se es capaz de afrontarla con inteligencia y capacidad de superarla. Segundo, presentaré unos puntos de reflexión, que considero centrales, para tratar de comprender cómo se ha llegado a la situación actual. Aunque lo esencial es, en este momento, ayudar a las víctimas de los abusos y la respuesta que desde la Iglesia se dé a esta situación, también me parece importante, aunque secundario hoy, el análisis de la información publicada de esta realidad, así como la dimensión de la pederastia del clero, en relación con la pederastia en la sociedad en general y en algunos ámbitos más concretos en particular, cuestiones que no abordo en el presente texto.

PALABRAS CLAVE: Pederastia, clero, contextualización, Iglesia Católica.

ABSTRACT: Given the magnitude of what we know about pedophilia among the Catholic clergy, I will dwell on two issues. First, the complex and slippery subject of contextualization, because only when one understands a reality (making it clear that understanding does not mean justifying), one is able to face it with intelligence and the capacity to overcome it. Secondly, I will present some points for reflection, which I consider to be central, in order to try to understand how the current situation has been reached. Although what is essential at this moment is to help the victims of abuses and the Church's response to this situation, it also seems to me important, although secondary today, to analyze the published information on this reality, as well as the dimension of pedophilia of the clergy, in relation to pedophilia in society in general and in some more specific areas in particular, questions which I do not address in this article.

KEYWORDS: Pedophilia, clergy, contextualization, Catholic Church.

1. Un esbozo de priorización de los temas a abordar

El tsunami de la magnitud de la pederastia en el clero católico, en todo el planeta, ha dejado a la Iglesia Católica (nos ha dejado a los católicos) en estado de shock, paralizados en un primer momento. En mi caso, y con fecha de 3 de octubre de 2018, subí a mi blog un primer texto de reflexión al respecto, un texto largo de 43 páginas, que titulé “La pederastia en el clero: breves apuntes para una lectura sociológica”, advirtiendo en la cabecera que era un texto provisional¹. Envié el texto a unos sesenta amigos, así como a algunos portales de ámbito religioso. El 19 de noviembre de 2018 intervine en la Universidad de Granada con una conferencia bajo el titular: “Abusos de menores y credibilidad de la Iglesia”, complemento del anterior, este un poco más corto: 23 páginas. Puede consultarse también en mi blog. El presente texto para *Razón y fe*, obviamente, recoge algunos aspectos de los dos textos anteriores, aunque retocados y actualizados.

De entrada, y ante la magnitud del tema, señalaría tres órdenes de

prioridades a la hora de abordar los abusos sexuales del clero en los niños y adolescentes que hemos conocido estos últimos tiempos.

- a) En primer lugar, apuntaría a dos prioridades que me parecen incuestionables. Lo más urgente y lo más importante es ayudar a las víctimas, por un lado, y hacer lo necesario para que estos abusos no vuelvan a repetirse, por el otro.
- b) Inmediatamente después, y en gran parte en relación con lo anterior, detectar, apartar y castigar a los violadores, sin olvidar su rehabilitación.
- c) A continuación, nos parece capital preguntarse, cuestión crucial entre todas, cómo se ha llegado a esta situación. Solamente cuando se entiende una realidad, por dramática que sea, se es capaz de afrontarla con inteligencia y capacidad de superarla. Esta dimensión es muy cuestionada bajo el principio de que entender equivale si no a justificar, sí a minusvalorar la gravedad del problema, contextualizando los abusos sexuales del clero. Plenamente consciente de este riesgo, sin embargo, creo que debo abordarlo.

Dejo aparcados dos aspectos, a mi juicio importantes, aunque secundarios. Por un lado, otra cuestión

¹ Puede consultarse en este enlace: <https://javierelzo.blogspot.com/2018/10/para-una-sociologia-de-la-pederastia-en.html>. Quizá más cómodo, entrando en Google, escribir Javier Elzo blog.

que es también lacerante, particularmente para la Iglesia, para los sacerdotes y para los creyentes, reside en la modalidad de información pública y publicada que se dé a esta situación. Por el otro, la dimensión de la pederastia del clero, en relación con la pederastia en la sociedad en general y en algunos ámbitos más concretos en particular. De nuevo aquí nos enfrentaremos a sospechas de blanqueo, de minusvaloración de la gravedad de la pederastia clerical en el magma de la pederastia de la sociedad en su conjunto.

En estas breves páginas, tras recordar muy brevemente algunos datos mayores de las cuatro investigaciones que considero, en este momento, más completas, me detendré en dos de las cuestiones arriba mentadas: la cuestión de la contextualización y unos puntos de reflexión para tratar de comprender cómo se ha llegado a la situación actual.

2. Una sucinta mención a cuatro grandes investigaciones sobre la pederastia en el clero

No son muchos los estudios serios realizados sobre la pederastia en el clero. Me limito en este texto a referenciar cuatro, de forma muy resumida, que el lector interesado puede consultar, de forma más ex-

tensa, en mi texto del 3 de octubre ya mentado.

El primero de ellos es el de Richard Sipe, basado en información recolectada durante 25 años sobre más de tres mil sacerdotes, que se considera el estudio de referencia sobre sexualidad en el clero. De hecho, sus estadísticas sirvieron para orientar la investigación periodística, de impacto mundial, sobre abusos sexuales del clero en Boston en 2001 (este trabajo del equipo periodístico de The Boston Globe fue llevado al cine por el filme *Spotlight*, ganador del Oscar a la Mejor Película en 2015). Richard Sipe concluye que los abusadores de menores representan solo el 6% del clero². El estudio aporta más datos sobre la sexualidad en el clero, en los que no entramos aquí.

Otra referencia fundamental, quizá la más importante de todas, y aun es incompleta, es la realizada en Australia por la Comisión Real

² Cf. A. W. RICHARD SIPE, *Celibacy in Crisis: A Secret World Revisited*, Routledge 2003. Cabe citar otro trabajo, donde también participa Sipe, también publicado en EE.UU., cuya segunda edición es de 2006, pero hay otras, incluso en 2016, titulado *Sex, Priests, and Secret Codes: The Catholic Church's 2,000 Year Paper Trail of Sexual Abuse*, cuyo contenido no he llegado a consultar. Sus autores son Thomas P. Doyle, A. W. Richard Sipe y Patrick J. Wall. El editor (en la edición de 2016) es Crux Publishing.

de Respuestas Institucionales al Abuso Sexual Infantil³. Se presentó el 6 de febrero de 2017. Tiene 18 volúmenes, la mayoría, si no todos, con más de un centenar de páginas, cada uno. La Comisión indicó que habían detectado 4.444 hechos de pederastia atribuibles a la Iglesia Católica entre 1980 y 2015. En torno al 7% de los sacerdotes australianos serían *autores presumibles* de pederastia. Apuntemos que la Recomendación 16.18 del Informe reza así: “La Conferencia de Obispos Católicos de Australia debe solicitar a la Santa Sede que considere introducir el celibato voluntario para el clero diocesano”.

Más de un año después, el 22 de octubre de 2018, con más informaciones, pero aún no todas (faltan, particularmente, las más difíciles de obtener, las de origen familiar) el primer ministro de Australia, Scott Morrison, pidió disculpas de forma pública a los miles de víctimas de abusos sexuales en el país. Distintas investigaciones revelaron que, durante décadas, cerca de 10.000 niños sufrieron abusos sexuales en instituciones oficiales y públicas de Australia, incluidas las de las iglesias⁴.

En agosto de 2018 tuvimos conocimiento del Informe del Gran Jurado de Pennsylvania, de más de 1300 páginas sobre los abusos sexuales cometidos en seis de las ocho diócesis del estado⁵. El informe identifica a 301 sacerdotes depredadores, con nombre y apellido, y a más de 1000 menores que sufrieron abusos (algunos escalofriantes), pero considera que hay muchos más niños que no han denunciado, o cuyas denuncias se extraviaron. Se habla de miles durante 60 años. El informe señala a los superiores que no supieron proteger a los niños. Los líderes de la Iglesia prefirieron proteger a los abusadores y a su institución, principalmente. “Debido al encubrimiento, todas las instancias de abuso que hemos encontrado ya han caído en prescripción”.

La Jerarquía de la Iglesia Católica de Estados Unidos y, en una nota de prensa el Vaticano, han dado por válida la mayor parte del In-

³ <https://www.childabuseroyalcommission.gov.au/final-report>

⁴ <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-45938405>

⁵ Trabajo básicamente con informaciones de Andrea Tornielli en Vatican Insider y de la propia Sala de Prensa del Vaticano que he consultado en la web Lioiola XXI. Estos son los enlaces: <https://loiolaxxi.wordpress.com/2018/08/20/reflexion-de-andrea-tornielli-de-vatican-insider-sobre-el-informe-de-pensilvania/>, <http://www.lastampa.it/2018/08/14/vaticaninsider/pederastia-un-informe-acusa-a-la-iglesia-de-pennsylvania-pR-d6zKsriYyRqVInw0ItL/pagina.html>

forme, aunque algunos obispos, así como expertos independientes, han puesto en duda algunos detalles del Informe.

Detengámonos, brevemente, por último, en el Informe alemán de septiembre de 2018⁶. Harald Dressing, psiquiatra experto en abusos sexuales desde hace treinta años, director del Informe, realizado con investigadores de las universidades de Giessen, Mannheim y Heidelberg, a petición de la Conferencia Episcopal Alemana, señaló a los obispos alemanes, en la presentación del estudio, que estaba conmocionado por la magnitud de los abusos cometidos por el clero católico desde el final de la Segunda Guerra Mundial.

El informe registra 3.677 niños y adolescentes que han sido abusados sexualmente por 1.670 religiosos. “Esto es solo la punta de un iceberg cuyo tamaño no conocemos”, admitió el psiquiatra. Sobre la base de los 38.000 documentos de personal religioso disponibles para los investigadores, estiman que el 5,1% de los sacerdotes alemanes y el 1% de los diáconos cometieron esos abusos. Pero, una vez más, estos son solo órdenes de magnitud, con muchas zonas os-

⁶ Me baso para escribir estas líneas en la información suministrada por el cotidiano católico *La Croix* (26 de septiembre de 2018).

curas. El informe también menciona archivos destruidos en dos diócesis y casos de “manipulación”. La comisión también señala niveles divergentes de colaboración, con solo 10 de las 27 diócesis que proporcionan datos que datan de 1946. Las otras 17 se centraron en la década de 2000.

Después de cinco años de trabajo, este estudio fue presentado el 25 de septiembre de 2018 a los miembros de la Conferencia Episcopal. El Informe destaca “las especificidades estructurales de la institución católica que promueven el abuso sexual y dificultan la prevención”. Señala el clericalismo, el deseo de “proteger la institución en primer lugar” y el secreto de la confesión. El cardenal Reinhard Marx tomó nota y declaró que “nuestro deseo es ver las causas sistémicas de tales abusos, como el clericalismo o el deseo de alejarse de los hechos”.

3. La contextualización de la actual pederastia clerical

La contextualización es esencial. Incluso en cuestiones tan de fondo (para los cristianos) como la interpretación de los textos del Nuevo Testamento. Así, la afirmación de Pablo a los Gálatas de que “no hay ya esclavos ni hombres libres entre vosotros pues sois uno en Jesucristo” ha sido leído, a partir del

ideal humanitario de la igualdad, como “no puede haber más esclavos y hay que abolir la esclavitud”, cuando durante 18 siglos se ha entendido la expresión paulina como “incluso los esclavos pueden ser cristianos”⁷. De aquí no hay que concluir que todo es relativo, sino algo mucho más importante: que la verdad es histórica o, si parece que la afirmación (que sostengo desde hace mucho tiempo) es demasiado rotunda, que las acentuaciones, incluso en temas centrales, divergen al albur de los siglos y de los cambios culturales y sociales. Los ejemplos son legión y varían según las sociedades y los tiempos. En este contexto me gusta citar la siguiente reflexión del gran filósofo canadiense, Charles Taylor, que se comenta por sí sola:

“Los primeros cristianos no sintieron como una exigencia irremisible de la fe en Jesucristo la abolición de la esclavitud, idea que era impensable en aquella época. Aristóteles no apreciaba apenas la esclavitud, pero juzgaba que la sociedad no podía funcionar sin explotación de algunos, los bárbaros de preferencia. La situación apenas cambió con la llegada del Imperio Romano. Así las sociedades han sido trabajadas, soterradamente, por el Evangelio, al mismo tiempo

que por otras fuerzas, de tal suerte que en un determinado momento de la historia ha parecido evidente que la práctica de la esclavitud era incompatible con la fe cristiana”⁸.

Si nos referimos al tema de estas páginas, creo muy pertinente la reflexión del teólogo José Ignacio Gonzalez Faus S.J., en un artículo sobre la pederastia en el clero, y que tituló “Peder...asco”⁹. Nos dice cómo, en su viaje a Estonia, Francisco indicó que los “hechos han de ser juzgados con la mentalidad de la época en que se cometieron”. Es un principio básico de todo historiador, como es sabido. Así, por ejemplo, lo que entiende por verdad el historiador Quentin Skinner es lo siguiente:

“Cuando los historiadores de la cultura tratan de explicar los sistemas de pensamiento que dominan en las sociedades del pasado, tendrían que abstenerse de plantear la cuestión de la verdad o falsedad de las creencias que están examinando. El único momento en el que deberían invocar el concepto de verdad es cuando se preguntan si nuestros antepasados tenían razones suficientes para

⁷ A. GROSSER “*Les identités difficiles*”, Presses de Sciences Po, París 2007, 2.^a edición, 127.

⁸ C. TAYLOR, *Les livres qui rendent libres. Les avenues de la foi. Entretiens avec Jonathan Guilbault*, Bayard 2016, 151-152.

⁹ Se publicó en Religión Digital el 3 de noviembre de 2018.

considerar como verdadero lo que ellos creían ser la verdad”¹⁰.

Inmediatamente después de esas líneas, que el autor remacha como “mi tesis fundamental”, afirma que es totalmente consciente de que será acusado de relativismo. No me detengo en cómo se defiende de semejante acusación. Me basta, en el contexto de estas páginas, con señalar que a mí me ha sucedido lo mismo en varios de mis trabajos, y que soy plenamente consciente de que me sucederá lo mismo al término de este texto.

Pero volvamos al texto de González Faus. Escribe: “Como bastantes de estos casos (de pederastia en el clero) eran de hace sesenta o setenta años, intentaré acercarme a la mentalidad de esa época donde, por un lado, existía la idea de que ‘esas ropas sucias se limpian en casa’ y, por otro lado, había una visión de la pederastia mucho más laxa que la actual. Veamos algunos ejemplos”. Y González Faus señala el caso de la novela *Lolita*, escrita a mediados del siglo pasado por Vladimir Nabokov, jaleada como obra maestra y traducida a un sin fin de idiomas y llevada dos veces al cine. En el prólogo dice Nabokov que la escribió para mostrar que se puede hacer por-

nografía bien escrita. El protagonista se obceca con una niña de 12 años; para poder tenerla cerca se casa con su madre viuda que muere luego en circunstancias algo extrañas, y él se queda con la niña (que ya no era virgen porque según le cuenta a su amante-padrastro, niños y niñas de su edad, en sus salidas al campo, copulaban indiscriminadamente).

Citó también González Faus otros ejemplos en la literatura española que pueden consultarse en la referencia a su trabajo, que concluye con estas palabras: “quizá el asqueroso drama de la pederastia clerical tenga una consecuencia positiva: que la sociedad cobre conciencia de una vergüenza que antes tolerábamos con demasiada tranquilidad. Así iremos avanzando en conciencia moral”.

4. Sobre un Carta firmada por 60 personalidades francesas en 1977 acerca de la pederastia

En 1977, iba a abrirse un juicio en la “Cour d’assises des Yvelines”, sobre tres hombres acusados de mantener relaciones sexuales, sin violencia y consentidas, con tres menores de edad. Llevaban tres años de detención provisional, y un colectivo de 60 personas redactó un comunicado en el que se señalaba que “una detención

¹⁰ Q. SKINNER, *La vérité et l'historien*, Editions de l'École des hautes études en Sciences Sociales, París 2012, 63.

provisional tan prolongada les resultaba escandalosa”¹¹; que (los acusados) “se arriesgaban a una grave pena de reclusión criminal, sea por haber mantenido relaciones sexuales con menores, chicos y chicas, sea por haber favorecido y fotografiado sus juegos sexuales (*jeux sexuels*)”¹².

Añaden en su comunicado que “la ley francesa se contradice cuando reconoce capacidad de discernimiento a un menor de trece o catorce años al que puede juzgar y condenar, mientras que esa ley le niega esta capacidad en lo que se refiere a su vida emocional y sexual”. Y concluyen su comunicado con estas palabras: “Tres años de prisión por abrazos y besos, es suficiente, no entenderíamos que el 29 de enero Dejager, Gallien y Burckhardt (los mayores acusados) no reencuentren la libertad”. Es evidente que estamos muy lejos de la valoración que, en la actualidad, podemos leer en la prensa de tales relaciones sexuales.

¹¹ De los 60 firmantes señalo aquí estos nombres, por ser, quizá, más conocidos en España: Louis Aragon, Roland Barthes, Simone de Beauvoir, Patrice Chéreau, Gilles et Fanny Deleuze, Jean-Pierre Faye, André Glucksmann, Guy Hocquenghem, docteur Bernard Kouchner, Jack Lang, Jean-François Lyotard, Jean-Paul Sartre y Philippe Sollers.

¹² Publicado en el periódico *Le Monde*, el 26 de enero de 1977.

Concluyamos este apartado con una reflexión importante. Hay que repetir la idea de que explicar y contextualizar no quiere decir aprobar. Nadie dice hoy en día que la esclavitud fue una buena cosa. Nadie justifica hoy en día la esclavitud. Nos parece una abominación. Hay quienes piensan, quizá con razón, que la mayor violación de los derechos humanos en la historia de la humanidad, al menos desde que tenemos historia contada, y limitándome a Occidente, reside en los siglos en los que justificamos y aplicamos la esclavitud sobre parte de la población negra de África. Lo que no nos impide que el dinero de los negreros esté en la base de tantos edificios, incluso hospitales benéficos que llevan su nombre, y estatuas que adornan nuestras calles¹³. Pero esta reflexión, ¿es so-

¹³ En mi archivo personal he encontrado una noticia de cómo el 4 de marzo de 2018, el ayuntamiento de Barcelona retiró una estatua del Marqués de Comillas que se exhibía desde 1884, un año después de su muerte, en la parte baja de Via Laietana. El finado, entre otras cosas, fue también negrero. Pero la sociedad ha necesitado 134 años para, tomando conciencia de la ignominia de la esclavitud, modificar su percepción de las cosas (mostrando así la positiva progresión de la ética, en determinados aspectos) y eliminar de la calle, una estatua indignante para nuestra actual conciencia: <http://diario16.com/la-estatua-del-negrero/>

lamente válida para los negreros de antaño?

5. Unas breves reflexiones finales: cómo hemos llegado hasta aquí

He aquí, de modo casi telegráfico, algunas cuestiones que considero esenciales para entender lo que está sucediendo en el tema que nos ocupa. Obviamente, hay que decirlo cuantas veces sea necesario, entender no significa justificar, pero es imposible atajar un problema cuyo tenor no se es capaz de comprender, ni explicar. Como vemos sucede en Francia, su gobierno y sus intelectuales, a inicios de diciembre de 2018 cuando redacto estas páginas, con los “chalecos amarillos”, por ejemplo:

— Habrá que dilucidar hasta dónde, y en qué contextos, hay correlación entre la pederastia y el celibato. La muy seria investigación australiana de 2018 propugna el celibato voluntario en la Iglesia Católica. No es el único. Pero me inclino a pensar que lo esencial no está en la condición de célibe o viviendo en pareja, sino en cómo se vive la sexualidad, tanto en el celibato como en la pareja. También si se da en un clima de simetría o de poder.

- También la supuesta relación entre homosexualidad y pederastia. En efecto, en el tema que nos ocupa habría que adentrarse, por ejemplo, en la discusión sobre las diferentes lecturas que se hacían en la relación entre la homosexualidad y la pedofilia que de una equiparación total (“la homosexualidad conduce a la pedofilia” sostenían no pocos) se ha pasado a la clara distinción en la que ahora estamos, afortunadamente¹⁴. Pero la cuestión de la homosexualidad está lejos de estar resuelta en la Iglesia Católica. Por ejemplo, como recuerda con insistencia el propio Francisco, el sacerdocio estaría vedado a los homosexuales. Recuérdese, también, cómo la plaga del SIDA modificó no pocos comportamientos, y criminalizó, por ejemplo, las relaciones homosexuales.
- No hay que olvidar la difícil salida del estado de cristianidad cuando el *ordo clericalis* dominaba la ética e, incluso, la gobernanza civil. En ese

¹⁴ Verdrager apunta cómo el cardenal Bertone en 2010, trató de asimilar la homosexualidad a la pedofilia, pese a que Benedicto XVI, el año 2008, en un vuelo a los EE.UU, entrevistado por los periodistas, ya había manifestado que homosexualidad y pedofilia eran dos cosas distintas.

marco sitúo yo los conflictos en el interior de la Iglesia, conflictos que siempre los hubo. Ayer fue el papa Benedicto. Hoy, Francisco. Esta cuestión se explicita en documentos panfletarios como los del nuncio Viganò, y en algunas webs y redes sociales muy ideologizadas, pero, solo tangencialmente, tiene relación con la pederastia.

- Creo fundamental, básico, radical (ir a la raíz), tomar conciencia de la mala relación de la Iglesia y la religión católica con el sexo y, especialmente, del sexo como placer. En este orden de cosas, la disociación entre la cultura de libertad sexual (entre adultos) en la sociedad actual, en contraposición al rigorismo de la Iglesia, puede ser un factor explicativo, entre otros, de la eclosión de la pederastia en el clero, durante las pasadas décadas. Esta es una de las explicaciones que sugiere el reputado sociólogo de las religiones Jean-Louis Schlegel al preguntarse “cómo explicar la amplitud de la pederastia en los sacerdotes en la segunda mitad del siglo XX”. Y añade, “ante la creciente libertad sexual, la Iglesia opone su rigurosa moralidad sexual como la única admisible según la fe y la razón, (...) la

Iglesia corre el riesgo de imponer, de entrada, a sus fieles, exigencias insostenibles, que los presionan, los hacen sentir culpables, los obligan a mentir y engañarlos”.

- En un mundo muy erotizado, en el que se rechaza todo asomo de paternalismo como de supremacismo masculino, en el que parece apuntarse un neo-puritanismo, la contención de la libido parece misión imposible para el común de los mortales. Sean hombres célibes o casados. “Cuenta la leyenda” —escribe, de nuevo, Schlegel— “que San Antonio, ya retirado en el desierto en el siglo IV, fue atormentado en la imaginación por los demonios de la lujuria. Para los sacerdotes de hoy, los ‘demonios de la lujuria’ están en todas partes, en la carne y en la calle como en las imágenes virtuales de su ordenador. Los curas están expuestos a exhibiciones de libertad de amor, vestimenta, erotismo y las innumerables imágenes que lo transmiten”¹⁵.
- El staff de la Iglesia es masculino. No veo suficientemente subrayado este aspecto que también creo crucial. Lo que nos lleva a otra cuestión, ab-

¹⁵ Las citas de Schlegel provienen de *Le Monde* (18 de septiembre de 2018).

solamente clave en la Iglesia Católica: la situación de la mujer. Personalmente apoyaría la doble hipótesis de una fuerte correlación entre la pederastia clerical (particularmente con niños y chicos) y la situación de la mujer en la Iglesia, por un lado, y la actitud de la Iglesia (obviamente masculina, distante y temerosa) con la mujer de carne y hueso, mujer que se presenta, muy frecuentemente como virgen, en el santoral. Estamos aquí en un punto neurálgico del tema. Imposible soslayarlo, a mi juicio.

- Hemos transitado, al menos en el occidente opulento, de una familia patriarcal, centrada en el padre a otra en la que el niño es el rey de la familia, destronando completamente al rey de otrora, al padre. Y el rey es inviolable. Sagrado dirán algunos. De ahí, la lectura que cabe hacer, en la era secular, del comportamiento del clérigo, “padre espiritual”, que abusó del niño en la era de la cristiandad, con una Iglesia que pretendía imponer la moral a la sociedad. Un amigo sacerdote que ha leído mis anteriores textos sobre la pederastia me envía esta reflexión: “¿Has oído hablar de algún pederasta que es cristiano...? Pero sí se enfatiza «el

pederasta es cura»”. Creo que tiene razón. Es el rey destronado y vilipendiado, más por ser cura que pederasta.

- Creo que habría que analizar con más detenimiento el tema del encubrimiento. No hay duda de que ha habido encubrimiento culpable en la Iglesia, incluso realizado de buena fe, con consecuencias terribles para los niños. Hace décadas, se condenaba la difamación o revelación de cosas negativas y no solamente ante la pederastia del clero. Pienso también, que, hoy en día, apenas sabemos nada de la pederastia en el seno de las familias. Dicho sea, ruego se me entienda bien, sin pretender aplicar el ventilador. Digo solamente que el tema del encubrimiento exige profundización.
- Pues, afirmar, como parece cierto, que los casos de pederastia se dan, prioritariamente, en el seno de los entornos más próximos, como la familia, (en lo que parece haber acuerdo entre los especialistas de los abusos sexuales en los niños y los menores, aunque no he abordado ahora este tema que me parece, aunque también importante, secundario) no debe servir de excusa para abordar, con rigor y vigor, la pederastia en

el clero, que es de lo que trato en estas páginas.

- Yo también sostengo, como dice el documento *Perdón* de algunas instituciones españolas de Iglesia, que la llamada “tolerancia cero” vale sólo frente a los delitos y contra la posibilidad de que estos prescriban, no ante las personas en las que siempre queda alguna posibilidad de redención (“reeducación y reinserción social”, se dice en la Constitución española, art. 25b, artículo, hoy, de capa caída) que hemos de procurar implementar. El principio de “odiar al pecado, pero amar al pecador” no ha perdido vigencia. Y, junto a la resiliencia de las víctimas queremos pensar también en la reconstrucción de los verdugos.
- Soy plenamente consciente de que quedan muchas cuestiones por abordar. Por ejemplo, las consecuencias para la Iglesia Católica de que haya salido a la luz pública la magnitud y extensión de los abusos sexuales del clero. Lo que, de entrada, servirá, si toma

buena nota y cambia, para purificar la Iglesia. Limitándome a lo sociológico (no tan reñido con lo teológico y con lo moral), habrá consecuencias dentro de la propia Iglesia, en su organización interna, y quiero creer que en su lectura del sexo, de las relaciones sexuales. Y consecuencias para su labor pastoral que, a fin de cuentas, es la razón de ser de la Iglesia: mostrar al Dios de Jesús de Nazaret al mundo de hoy, un mundo poblado por tantos dioses seculares.

- Quiero cerrar reiterando lo que considero más importante y urgente en este momento: resarcir hasta donde sea posible el daño causado a niños y menores, desvelar el manto de silencio de sus abusadores que deben recibir la sanción correspondiente, y hacer lo necesario para que tales situaciones no se repitan. Lo que exige, perentoriamente, conocer cómo, en razón a qué contextos, actitudes, organización interna de la Iglesia, etc., tal plaga ha podido anidar y desarrollarse en la Iglesia Católica. Aquí tampoco hay atajos. ■

La "Gran Historia" (*Big History*) y el Antropoceno: dos nuevos enfoques del pasado y el presente

Agustín Udías Vallina, SJ

Catedrático Emérito de Geofísica - Universidad Complutense, Madrid
E-mail: agustinudias@gmail.com

Recibido: 3 de diciembre de 2018
Aceptado: 17 de diciembre de 2018

RESUMEN: La Gran Historia es un enfoque reciente que presenta una visión unitaria de la historia desde el big-bang hasta nuestros días, propuesta por el historiador australiano David Christian en 1991 y desarrollada en sus libros. Presenta, por lo tanto, la formación de los primeros átomos, la de las estrellas y del planeta Tierra alrededor de una de ellas, la evolución de la vida sobre la Tierra, la aparición del hombre y su evolución para llegar al presente. La última época, con la interacción del hombre sobre la superficie de la Tierra misma modificándola, recibe hoy el nombre de Antropoceno (últimos 200 años). Sobre la Gran Historia se basa el proyecto educativo "Big History Project", para su enseñanza a nivel de universidad y escuela secundaria, que se encuentra ya establecido en muchas partes a nivel mundial. Se pueden apreciar puntos de contacto de la Gran Historia con el pensamiento de Teilhard de Chardin.

PALABRAS CLAVE: Gran Historia, Big History, David Christian, Biosfera, Noosfera, Antropoceno, Proyecto Gran Historia, Teilhard de Chardin.

ABSTRACT: Big History is a recent approach that presents a unitary view of history from the big-bang to the present day, proposed by Australian historian David Christian in 1991 and developed in his books. It presents, therefore, the formation of the first atoms, that of the stars and of the planet Earth around one of them, the evolution of life on Earth, the appearance of man and his evolution to reach the present. The last epoch, with the interaction of man on the surface of the Earth itself modifying it, today receives the name of Anthropocene (the last 200 years). On the Big History idea is based the Higher-ed and secondary school educational project «Big History Project», which is already established in many parts of the world. Relationships between the Great History and the thought of Teilhard de Chardin can be appreciated.

KEYWORDS: Big History, David Christian, Biosphere, Noosphere, Anthropocene, Big History Project, Teilhard de Chardin.

1. Introducción: la Gran Historia

El término “Gran Historia” (en inglés: *Big History*) lo utiliza por primera vez el historiador australiano David Christian en 1991 y lo ha desarrollado en sus libros posteriores¹. En poco tiempo, el tema ha logrado una gran popularidad, como lo demuestran los libros publicados siguiendo este enfoque –aunque no todos usan el término explícito de Gran Historia (en adelante, GH)²– la oferta de cursos en universidades y colegios de enseñanza secundaria, la publicación de una revista especializada

(*Journal of Big History*, primer número en 2017), la celebración este año de un congreso en la Universidad Nacional de Australia con el título “Expandiendo las visiones del mundo: Astrobiología, Gran Historia y los beneficios sociales e intelectuales de la perspectiva cósmica” y los numerosos sitios sobre el tema en Internet³. En 2010, la Gran Historia se institucionaliza con la creación de la Asociación Internacional de la Gran Historia (*Internacional Big History Association*) con sede en Gran Valley State University (Michigan) y en 2016 con la de la Red Europea de Gran Historia (*Big History European Network*) que ha tenido sus dos primeras reuniones en Oviedo en la Fundación Valdés-Salas.

El término GH se refiere a una visión global de la historia que incluye todo lo que ha sucedido desde el origen del universo con el big-bang hasta el presente y su proyección al futuro. Se trata, por lo tanto, de la presentación, en un esfuerzo multidisciplinar, de lo que las distintas ciencias, desde la física, la astrofísica y la geología a la psicología y sociología, nos dicen hoy sobre los grandes rasgos de la evolución del universo, la tierra, la vida y el hombre, a lo largo de los 13.800 millones de años (Ma)

¹ D. CHRISTIAN, The case for “Big History”, en *Journal of World History*, 2 (1991), 223-238. Entre sus libros sobre el tema: Id. *Maps of Time: An Introduction to Big History*, University of California Press, Berkeley 2004. Y el más reciente, *Origin story. A big history of everything*, Allen Lane, Londres 2018.

² Entre los libros sobre el tema: F.[B] F.F.F SPIER, *The Structure of Big History from the Big Bang until Today*, Amsterdam University Press, Amsterdam 1996; H. MOROWITZ, *The Emergence of Everything: How the World Became Complex*, Oxford University Press, Oxford 2002; C. STOKES BROWN, *Big History: From the Big Bang to the Present*, New Press, New York 2007; E. CHAISSON, *Epic of Evolution: Seven Ages of the Cosmos*, Columbia University Press, New York 2007; F. SPIER, *Big History & the Future of Humanity*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010; D. CHRISTIAN, C. STOKES BROWN, C. G. BENJAMIN, *Big History: Between Nothing and Everything*, McGraw Hill, New York 2014.

³ La búsqueda de “Big History” en Internet presenta 1.000 millones de resultados.

de su existencia. La Gran Historia trata, por lo tanto, de todo lo que ha sucedido en el pasado, lo que está sucediendo en el presente y lo que podemos esperar para el futuro, en una forma unitaria, que agrupa la formación de los primeros átomos después del big-bang, la de las estrellas y el planeta Tierra alrededor de una de ellas, la evolución de la vida sobre la Tierra, la aparición del hombre y su evolución para llegar al presente, con la historia de la humanidad y su interacción sobre la superficie de la Tierra y el medio ambiente. Es, por lo tanto, como lo expresa el *Big History Institute* de la Universidad de Macquarie (Australia), un apasionante viaje que nos lleva desde el origen del tiempo hasta la revolución digital. Este enfoque se aparta de lo que tradicionalmente se entiende por historia, que se centra en la del hombre, principalmente, a partir de los documentos *escritos y los restos arqueológicos*.

2. Los ocho Umbrales

Aunque hay muchas maneras de presentar la GH, vamos a seguir, como lo hace Christian, su primer proponente, en su último libro, dividiendo esta larga historia en lo que él llama ocho “Umbrales”

(*Thresholds*) que describe de la siguiente forma⁴:

- 1.º El big-bang hace 13.800 Ma.
- 2.º Las estrellas se iluminan.
- 3.º Aparición de los elementos químicos.
- 4.º El Sistema solar y la Tierra (4.500 Ma).
- 5.º La vida sobre la Tierra (desde los primeros seres vivos hace 3800 Ma al *Homo erectus* (2 Ma).
- 6.º Los humanos (*Homo sapiens*) (200.000 a) – Aprendizaje colectivo o cómo los humanos son diferentes.
- 7.º La agricultura (final de la última era glacial en el 10.000 AEC). Los imperios antiguos China y Roma – EC.
- 8.º La revolución moderna y la gran aceleración (de los combustibles fósiles hace 200 años al presente). El Antropoceno.

Christian añade un 9.º Umbral, con un interrogante, que nos llevaría al futuro que describe como: “Un orden mundial sostenible (dentro de 100 a) hasta la muerte del Sol (dentro de 4500 Ma)”.

La novedad del enfoque no está en los contenidos, que son los ya conocidos por las distintas ciencias, sino en el de su enfoque como una

⁴ D. CHRISTIAN, *Origin story*, *op. cit.*

historia continuada que empieza con el origen mismo del universo y llega hasta nuestros días, atreviéndose aun incluso a mirar al futuro. De esta manera, la historia del hombre, que es nuestra historia y es en el fondo lo que más nos interesa, se ve en el contexto de la historia de la vida sobre la Tierra, la evolución del sistema solar y finalmente la del universo mismo, desde su comienzo con el big-bang. Las escalas de tiempo varían, por lo tanto, grandemente al pasar de un Umbral a otro. De miles de millones de años en los tres primeros umbrales hasta los del desarrollo de los cambios en la humanidad actual con periodos cortos de tiempo. A lo largo de los distintos Umbrales, la información nos viene del estado actual de las distintas ciencias (física, astrofísica, geología, biología, historia, sociología etc.) junto con la de la historia de las ciencias de cómo se ha llegado a estos conocimientos. Los datos de la ciencia actual se toman en su valor para configurar la imagen que proporciona la ciencia, sin una consideración de lo que la filosofía de la ciencia nos dice de su valor epistemológico.

Los tres primeros umbrales nos colocan en nuestra relación con el origen y la evolución del universo. En ellos descubrimos el paso de las partículas elementales a los átomos, primero solo de hidrógeno y helio, y luego, en el interior de las

estrellas, se formaron los átomos más pesados, de los que nosotros mismos estamos hechos. Como dijo el conocido astrofísico Carl Sagan, estamos hechos de materia estelar o también somos polvo de estrellas. El camino que sigue la evolución es el de una creciente complejidad ordenada, superando la tendencia hacia el desorden que marca el incremento de la entropía como nos dicen las leyes de la termodinámica. Así tenemos en estos primeros umbrales la relación entre lo que somos y esos primeros procesos del universo. Los elementos químicos de los que están formados nuestros cuerpos tienen su origen en los procesos cosmológicos del interior de las estrellas en un pasado lejano.

3. Biosfera y noosfera

Los umbrales, tercero al quinto, nos sitúan en la historia de nuestro planeta Tierra, su formación y la evolución sobre ella de la vida. Christian toma el término de lo que Eduard Suess llamó la “bioesfera”, esfera o recubrimiento de la Tierra por los seres vivos. Como seres vivos no podemos olvidar que somos parte de esa evolución y su historia es nuestra historia. Desde el primer ser vivo hace unos 3800 millones de años, a través de los animales marinos, reptiles y mamíferos, llegamos hasta los llamados homínidos

y así reconocemos el camino recorrido para llegar a nosotros. Unos sucesos de interés en la evolución de los seres vivos sobre la Tierra son las extinciones, con la desaparición de especies enteras de seres vivos. Las más importantes a finales del periodo Ordovícico, hace unos 440 Ma, aún una mayor a finales del Pérmico, hace 242 Ma, y la más conocida a final del Terciario hace 65 Ma, con la desaparición de los dinosaurios, que abrió el camino al desarrollo de los mamíferos. Esta historia de los seres vivos es importante ya que nosotros somos una especie dentro de los mamíferos.

Los tres últimos Umbrales de Christian nos acercan a la historia de la humanidad desde la aparición del *Homo sapiens* hace unos 200.000 años hasta nuestros días. Desde su origen en África el hombre moderno se va extendiendo y sustituyendo a los homínidos anteriores, hasta que hace unos 15.000 años el hombre llega al continente americano y puebla así toda la Tierra. Para este periodo Christian introduce el término *noosfera*, citando solo al geoquímico ruso Vladimir Vernadsky, aunque fue propuesto por Pierre Teilhard de Chardin y Eduard Leroy, para designar el ámbito de la mente, el pensamiento participado a través del lenguaje y la cultura. Esa larga etapa, cuyos acontecimientos en los más o menos últimos 10.000 años llenan los libros de historia,

merece solo dos Umbrales o capítulos de la GH. Para Christian los dos procesos fundamentales son el desarrollo de la agricultura y la ganadería desde hace 10.000 años y la utilización de los combustibles fósiles hace unos 200 años. Fuera de la consideración de la GH queda la larga lista de imperios, reinos, reyes y batallas que llena los tradicionales libros de historia.

En el largo proceso del desarrollo de la noosfera encontramos las organizaciones sociales como la familia, la tribu y el estado y algunas constantes como la ciencia, la técnica, el arte, la religión y la magia. Estas constantes se encuentran relacionadas entre sí y afectan tanto a individuos como a grupos sociales. Entre ellas, la religión, que ha afectado y sigue afectando a una gran mayoría de la población, no recibe la debida atención por parte de Christian, que ni siquiera la menciona, al contrario de lo que sucede con la ciencia. Uno de los acontecimientos importantes en el desarrollo de la humanidad es el contacto, a partir del siglo XVI, de todas las partes del planeta a través de los viajes marinos desde Europa, comenzados por portugueses y españoles y continuados por ingleses y holandeses, que da origen al fenómeno actual de la globalización.

En conclusión, la GH completa se puede resumir en tres fases de evolución: cósmica, biológica

y cultural, o también en una serie de siete épocas con la interacción a diversos niveles, físico, cósmico, biológico y cultural: de partículas, galaxias, estrellas, planetas, elementos químicos, seres vivos y grupos humanos. Se busca, por lo tanto, descubrir las tendencias generales presentes a lo largo de toda la evolución en los distintos niveles. Entre ellos destaca, por ejemplo, el más fundamental del aumento de la complejidad a todos los niveles.

4. El Antropoceno

Para el octavo y último Umbral, que comprende los últimos 200 años de la GH, Christian utiliza el término *Antropoceno* y lo caracteriza por lo que él llama la “gran aceleración”, es decir, el rápido desarrollo de la actividad humana que afecta no solo al hombre sino a todo el sistema Tierra. El primer uso del término Antropoceno se atribuye al ecologista Eugene Stoermer y al químico Paul Crutzen entre los años 1970 y 1980, para referirse a una nueva época geológica dentro del periodo Cuaternario, posterior al Holoceno (el comienzo del Holoceno se sitúa hace 10.000 años)⁵. Desde el punto de vista estratigrá-

fico, esta nueva época supone la influencia predominante de la acción del hombre sobre la naturaleza de los nuevos estratos y de ahí su nombre.

Desde un punto de vista más general, el Antropoceno supone la influencia y la modificación, por parte de la actividad del hombre, de gran parte de los aspectos del sistema Tierra. El Antropoceno, como una nueva época geológica, no ha sido todavía formalmente aceptado por la Comisión Internacional de Estratigrafía de la Unión Internacional de Ciencias Geológicas. Respecto a cuándo situar el comienzo del Antropoceno, no hay unidad entre los diversos autores y hay varias propuestas. La más temprana lo pone en el origen de la agricultura, hace 12.000 a 15.000 años, lo que le haría coincidir con el Holoceno. Más común es la propuesta de situar su comienzo con la revolución industrial, entre los años 1780 y 1830, ya que es a partir de entonces que la actividad humana y su repercusión sobre la Tierra son más importantes.

El término se ha generalizado fuera del ámbito estricto de la geología para denominar la época, de aproximadamente los últimos dos siglos, en la que la sociedad humana ha cambiado radicalmente y la actividad del hombre ha modificado muchos aspectos de la Tierra, su flora y su fauna. Recordemos

⁵ P. J. CRUTZEN y E. F. STOERMES. “The Anthropocene”, en *Global Change Newsletters* 41 (2000), 17-18.

algunos de los factores influyentes en este proceso durante este periodo: La población ha aumentado de unos 900 millones a 7.000 millones, es decir, en casi 8 veces. La proporción de la población en asentamientos urbanos ha aumentado del 3% al 50%. El consumo global medio de energía per cápita y año ha aumentado de unos 2 Megawatios-hora a 21 Megawatios-hora. La producción de energía –la mayor parte a partir de combustibles fósiles– ha supuesto un rápido incremento de la contaminación. La concentración atmosférica de CO₂ ha aumentado de 200 a 400 partes por millón (ppm), cuando en los últimos 500.000 años los cambios no habían pasado de 100 ppm. Este incremento de CO₂ en la atmósfera ha producido un aumento de la temperatura global de un grado en los últimos 100 años. Los cambios de temperatura en los últimos 1000 años no habían pasado nunca de medio grado en periodos de varios siglos. En consecuencia, no solo el hombre ha cambiado, sino también el medio ambiente y la superficie de la Tierra, que está afectada hoy por la actividad humana, que afecta a la vida animal y la de las plantas, en gran parte controlada y manipulada por el hombre.

Este periodo (los últimos 200 años) ha conocido un importante progreso científico-tecnológico que se ha extendido rápidamente a todo el

mundo. La ciencia es hoy una empresa global que no conoce fronteras y las aplicaciones de la técnica se extienden con rapidez por todo el mundo. Fruto de este desarrollo científico-técnico es la “globalización”, un importante fenómeno propio del Antropoceno. En especial, el progreso del transporte y las comunicaciones –radio, televisión, internet y redes sociales– han convertido el mundo en una verdadera “aldea global”, preconizada ya en los años ochenta⁶. Hoy, a través del teléfono móvil, esta aldea está estrechamente comunicada entre sí y, se puede decir, al alcance de la mano. La mayoría de los problemas que se crean hoy, como los de las migraciones, los conflictos armados, la contaminación y la disminución de los recursos energéticos, necesitan soluciones a nivel planetario. A pesar de las resistencias a reconocerlo, se puede decir ya que la era de las nacionalidades ha pasado.

5. El proyecto “Gran Historia”

Además de una nueva manera de mirar a la historia desde la visión global que hemos visto, la GH es un proyecto educativo a nivel universitario y en la enseñanza secun-

⁶ M. McLuhan – B. Power, *The global village*, Oxford University Press, Oxford 1989.

daria⁷. Hacia el año 2002, cerca de una docena de universidades, sobre todo en Australia y Estados Unidos, había introducido cursos de GH, generalmente en facultades de educación. Por ejemplo, en 2010, la Dominican University de California introdujo el primer programa de GH, como obligatorio para todos los alumnos del primer año de ciencias de la educación. En Swinburne University of Technology (Melbourne, Australia) se ofrece un curso sobre “Gran Historia: Del big-bang a la civilización global”, con énfasis en el desarrollo de la civilización tecnológica basada en la información. En la universidad española también está empezando a introducirse, como en la Universidad de Oviedo, donde hay un grupo de trabajo sobre el tema.

La enseñanza de la GH se ha introducido también a nivel de enseñanza secundaria, en lo que se conoce como el Proyecto Gran Historia (*Big History Project*, o BHP). Este proyecto educacional, que se ha iniciado en colegios de Australia y Estados Unidos, se ha extendido a otros países y cuenta con el apoyo y la financiación del fundador de Microsoft y filántropo Bill Gates. El proyecto comenzó en 2010 con seis colegios, número que aumentó a 80 al

año siguiente. En 2015 llegaron a 1063. En el presente curso se ha llegado a 1800 y los organizadores esperan que para el año siguiente se superen los 2000 colegios. De esta forma BHP forma ya una red mundial de colegios donde se ofrece este tipo de enseñanzas. Además, el proyecto incluye también una serie de cursos on-line por internet ofrecidos por universidades y colegios.

El BHP introduce a los alumnos al campo multidisciplinar de la GH que comienza con el origen del universo en el big-bang, continúa con lo que hoy las ciencias nos dicen de sucesos y procesos que han sucedido en la formación de las galaxias, las estrellas, la Tierra y la evolución de la vida sobre ella, la emergencia del hombre y las varias formas de sociedades humanas y su historia hasta nuestros días. Los alumnos que siguen estos cursos aprenden también a descubrir las distintas teorías científicas y su historia, detrás de nuestro conocimiento del universo y la evolución de la vida sobre la Tierra de la cual somos parte, y a analizar los acontecimientos más relevantes de la historia de la humanidad y su proyección hacia el futuro. Se piensa que esto ayudará a desarrollar una visión unitaria del hombre en el universo, como parte de un proceso cósmico y cultural, por encima de particularismos nacionalistas, a veces presentes en los cursos de historia tradicionales.

⁷ R. B. SIMON – M. BEHMAND – T. BURKE (eds.), *Teaching Big History*, University of California Press, Berkeley 2014.

BHP es más que un simple programa académico consistente en establecer unos determinados cursos, tanto a nivel de educación secundaria como universitaria, sino que trata de crear una nueva visión multidisciplinar de la historia, que incluya toda la evolución del universo del que somos parte. Esta visión ayudaría a integrar en el alumno en una unidad las distintas asignaturas de ciencias y humanidades. Además, se piensa que los colegios y universidades en las que se imparte este tipo de enseñanzas llegarán a formar una verdadera red mundial de instituciones que promueven este tipo de enseñanza.

6. La GH y la visión de Teilhard de Chardin

Aunque con el nombre de GH, esta visión del universo, de la vida y del hombre se remonta solo a hace un par de décadas, tiene muchos precedentes, como, por ejemplo, a mediados del siglo XIX con las obras de Alexander von Humboldt y Robert Chambers⁸. En especial, podemos encontrar mucha semejanza con la visión del paleontólogo jesuita francés Pierre Teilhard de Chardin, presentada sobre todo en su

obra *El fenómeno humano*, compuesta entre 1938 y 1940, pero no publicada hasta 1955, después de su muerte⁹. La visión de Teilhard tiene muchos puntos de contacto con la presentada por la GH¹⁰. Teilhard empieza su obra con un primer capítulo sobre la materia del universo diciendo: "Desplazar un objeto hacia atrás en el pasado equivale a reducirle en sus elementos más simples". De esta forma, empieza con los elementos más simples de materia y energía. La teoría del big-bang publicada por Georges Lemaître en 1927, y conocida por Teilhard, no era todavía generalmente aceptada. Teilhard identifica el proceso en el tiempo de la evolución del universo con el del incremento en complejidad, que formula como la ley de consciencia y complejidad.

De esta forma, el punto de partida cósmico de la visión de Teilhard coincide con la propuesta de la GH. La siguiente parte trata de la aparición de la vida y su evolución sobre la Tierra, para la que Teilhard usa el término de la biosfera (como en la GH) como una nueva envoltura terrestre. A ella sigue el nacimiento del pensamiento con el hombre, con su extensión sobre la Tierra, formando una nue-

⁸ A. VON HUMBOLDT, *Kosmos*, 1845-1847; R. CHAMBERS, *Vestiges of the Natural History of Creation*, 1844.

⁹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Editions du Seuil, París 1955.

¹⁰ J. F. HAUGHT, "Teilhard, Big History, and Religion: A Look Inside", www.teilharddechardin.org/mrr

va envoltura, la noosfera (término también usado en la GH). Teilhard fue, en realidad, de los primeros en utilizar este término. Teilhard continúa su pensamiento con el proceso de incremento de la socialización de la noosfera, que hoy llamamos globalización, en el que juega un papel importante el progreso científico. Este proceso, según él, debe ser convergente hacia lo que él llama el Punto Omega, donde se llevará a cabo su definitiva unidad (esta convergencia no está contemplada en la GH). Teilhard añade que para el creyente el Punto Omega se identifica con Dios, uniendo de este modo la visión científica con la fe religiosa.

Es difícil no ver los muchos puntos de contacto del pensamiento teilhardiano y las propuestas de la GH. Llama la atención, por lo tanto, que Teilhard no aparezca citado en la última obra de Christian sobre la GH, teniendo en cuenta que *El fenómeno humano* se publicó por primera vez en inglés en 1959 y su pensamiento está muy extendido en países de lengua inglesa. Sí es utilizado, sin embargo, por otros autores de la Gran Ciencia como Cynthia Stokes Brown, quien ha publicado dentro del BHP una biografía corta de Teilhard¹¹.

7. Conclusión

La GH es un enfoque unitario de la historia que integra la evolución cósmica del universo desde el big-bang, la de la vida sobre la Tierra y la de la humanidad hasta nuestros días, teniendo en cuenta todo lo que las diversas ciencias nos dicen sobre ella. Se trata, por lo tanto, de una visión multidisciplinar para comprender, desde los procesos que han tenido lugar desde el origen del universo hasta lo que el hombre es hoy, en la presente época globalizante para la que toma el término del Antropoceno, y su proyección al futuro. Es un acierto este enfoque global de la historia desde el origen del universo para superar los prejuicios nacionalistas a veces presentes en las historias tradicionales. Este enfoque tiene muchos puntos de contacto con el pensamiento de Teilhard de Chardin. Sobre la GH se ha establecido un proyecto educativo a nivel universitario y de enseñanza secundaria, que se conoce como el Proyecto Gran Ciencia (BHP), que actualmente se desarrolla en un gran número de universidades y colegios por todo el mundo. ■

¹¹ C. STOKES BROWN, "Pierre Teilhard de Chardin: Paleontologist, Mystic and Jesuit Priest", www.newsela.com/read/BH

¿De homínidos a post-humanos? Algunos desafíos del transhumanismo

Cecilio Raúl Berzosa Martínez

Obispo de Ciudad Rodrigo

E-mail: obispo@diocesisciudadrodrigo.org

Recibido: 15 de septiembre de 2018

Aceptado: 27 de noviembre de 2018

RESUMEN: Lo expuesto en el artículo se resume en esta pregunta: ¿Cómo ser humano en un mundo que ya no quiere ser humano? Hablamos del transhumanismo y el post-humanismo, otorgando protagonismo a cuatro realidades (NBIC): la nanotecnología, la biotecnología, el Big Data y la inteligencia artificial. Al mismo tiempo, tratamos de responder desde la contribución del pensamiento francés, planteando qué pueden aportar la antropología y la teología cristiana.

PALABRAS CLAVE: Transhumanismo, post-humanismo, nanotecnología, biotecnología, Big Data, inteligencia artificial, ética.

ABSTRACT: The article is summarized in this question: How to be human in a world that no longer wants to be human? We talk about transhumanism and post-humanism, giving prominence to four realities (NBIC): nanotechnology, biotechnology, Big Data and artificial intelligence. At the same time, we try to respond from the tradition of French thought, asking to what Christian anthropology and theology can contribute.

KEYWORDS: Transhumanism, post-humanism, nanotechnology, biotechnology, Big Data, artificial intelligence, ethics.

1. Introducción

Todo lo que voy a exponer, bien pudiera entenderse con una pregunta: ¿Cómo ser humano en un mundo que ya no quiere ser humano? Esta pregunta la han formulado, de distintos modos, diversos autores contemporáneos. Para Daniel Cohen, estamos asistiendo a un cambio de paradigma humano y social inque-

tante, de ahí que Charles Delhez se plantee: ¿Hacia dónde estamos caminando? Otro autor, Targuy Marie Pouliquen, se atreve a plantearnos hasta 115 preguntas respecto al transhumanismo (en adelante, THS)¹. En esta reflexión me ceñiré al área

¹ T. M. POULIQUEN, *Fascination des nouvelles technologies et transhumanisme. 115 questions*, EDB, Vendôme 2017.

cultural francesa, sintetizando las principales conclusiones de los autores que han reflexionado sobre el THS.

2. El tema del transhumanismo en los autores franceses contemporáneos

En una obra de referencia, Luc Ferry nos recuerda que el tema del THS comenzó a plantearse, sobre todo, desde el campo terapéutico². Según este autor, cuatro escritos dieron carta de naturaleza al THS:

1. Uno americano, publicado en el 2003: *“La convergencia de las tecnologías destinadas a aumentar las actuaciones humanas: nanotecnologías, biotecnologías, tecnologías de la información, y ciencias cognitivas”*. El autor lo califica de “muy optimista”.
2. Nos recuerda otro documento, también fechado en el año 2003, redactado por el comité de bioética americano encargado por G. Bush, y del que formaban parte dos de los pensadores más contrarios al THS: Michael Sandel y Francis Fukuyama: *“Más allá de la terapia. Las biotecnologías y la búsqueda de la felicidad”*. Muy crítico con el THS.

² L. FERRY, *La revolution transhumaniste*, Plon, París 2016.

3. El primer documento oficial de la Unión Europea apareció en el año 2004, bajo la dirección de Philippe Busquin: *“Las tecnologías convergentes. Formar el futuro de las sociedades europeas”*. Se mantiene en la línea “bioconservadora” de Fukuyama y Sandel.
4. El último documento, también europeo, aparece en 2009 promovido por el Parlamento: *“La mejora del ser humano” (Human Enhancement)*. En cierta manera, ridiculiza el THS porque no encuentra sus “límites”. ¿Quiénes representan el THS?, se preguntan los autores. El documento cita expresamente a: Max More (Gran Bretaña), Nick Bostrom (suizo, pero profesor en Oxford), Julian Savulescu (Australiano), David Pearce (Británico), James Hughes, Richard Dawkin, Ray Kurzweil (USA), Gilbert Hottois (Bélgica), Laurent Alexandre (Francia), Hans Moravec (Austria), Kim Eric Drexler y Marvin Minsky (USA). A todos ellos, los une un mismo programa: Vendrá un día en el que saldremos de la infancia de la humanidad para entrar en una era post-humana.

Aunque conviene recordar que, antes de todos estos estudios e informes, Nick Bostrom y Max More, en el año 2002, ya subraya-

ron las siguientes ocho claves para analizar el THS: 1.– La humanidad cambiará profundamente mediante la ciencia y la tecnología del futuro. 2.– Todavía no se ha realizado “lo esencial” de la humanidad. Nos esperan formas maravillosas y extremadamente interesantes. 3.– Es cierto que reconocemos que la humanidad está enfrentada a grandes riesgos en la utilización masiva de las nuevas tecnologías. 4.– Debemos, por ello, debatir sobre cómo reducir los riesgos, y quedarnos sólo con lo constructivo. 5.– Se debe primar, en lo financiero, la preservación de la vida y de la salud, la mejora de los sufrimientos graves y de la prevención de ellos. 6.– Las decisiones políticas deben estar guiadas por una visión moral responsable y socializadora, con vistas a futuro. 7.– Defendemos el bienestar de todas las inteligencias: las humanas, las no humanas, las animales, las futuras inteligencias artificiales, las formas de vida modificadas, y todas aquellas nacidas del progreso tecnológico y científico. 8.– Promovemos la libertad morfológica, es decir, el derecho de modificar el cuerpo, el conocimiento, y las emociones: *“Llegaremos a crear una máquina que tenga el nivel de conciencia del hombre, más allá de lo que puedan crear las posiciones ‘reaccionarias, inspiradas en creencias religiosas y antiprogresistas’”*.

Para Bostrom y More, como ideal el THS pretende desarrollar: 1.– En lo eugenésico, una nueva ética: la de pasar del “azar a la elección” (*from chance to choice*). 2.– Un antinaturalismo: el progreso indefinido influirá sobre la naturaleza biológica, más allá de las reformas políticas y sociales. 3.– La inmortalidad. Llegaremos, por la ciencia, a “una vida sin fin”, como se lee en el poema *Gilgamesh*. 4.– La fe en un “optimismo tecnocientífico” a toda prueba. 5.– El desarrollo de un “racionalismo materialista, determinista, y ateo”. 6.– Una ética utilitarista y libertaria, que navegue entre el neoliberalismo y la social democracia. 7.– Una ideología “deconstruccionista”, igualitarista, y pro-ecologista”. 8.– La creación de foros democráticos y de discusión ética.

En el fondo, el debate se ha establecido, entre “bio-conservadores” y “bio-progresistas”, que cuestionan principalmente dos realidades del THS: la posibilidad de una “vida sin fin” –es decir, la posibilidad de la inmortalidad ‘aquí abajo’ por motivos metafísicos, éticos y políticos– y el que se confunda y se trate al hombre como si fuese una máquina.

En estrecha relación con estas dos cuestiones está la pregunta por las “mediaciones” que utiliza el THS para lograr sus fines. Estas se resumen bajo el acrónimo NBIC: 1.– La

nanotecnología, que será capaz, en el campo terapéutico, de reparar molécula a molécula, más allá de lo imaginable. 2.– La *biotecnología*, capaz de manipular nuestro ADN mediante el Crispr-Cas9 (*Cluster Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats*), que viene a ser como si una proteína se introduce en el ADN. 3.– El *Big Data*, o recopilación, en las redes sociales y en las nuevas tecnologías, de millones de datos para determinar, en el futuro, no sólo los gustos del consumidor sino incluso sus intereses sociales y políticos. 4.– La *inteligencia artificial* (IA), capaz de competir con la humana.

En cualquier caso, ante los retos del THS, no podemos caer ni en el pesimismo ni en la desesperación. Ni libertad absoluta ni Gran hermano, sino una regulación, incluso política, que esté unida a un principio superior: el poner unos límites que no puedan ser traspasados.

En otra sugerente obra, Laetitia Pouliquen nos describe “Cómo será la mujer 2.0”³. A su juicio, triunfará lo expresado por Simone de Beauvoir: “Ya no se nace mujer; se llega a ser mujer”. Los rasgos que definirán a la mujer 2.0, serán los siguientes: 1.– No tendrá

fecundidad natural y renunciará a “los ciclos” de su cuerpo. Vivirá, o bien, una sobre-sexualidad, o bien, una baja-sexualidad. Las tecnologías NBIC modificarán hasta sus relaciones afectivas y sexuales. 2.– No será madre, los hijos serán “libres” (*child free* o *childless*) y desaparecerá la figura materna. 3.– No será esposa, ni antropológicamente “complementaria del otro” (alteridad). 4.– No tendrá alma; en nombre de la “salud integral” se anestesiará su identidad profunda. 5.– No tendrá familia, ni rol social específico. Será un agente económico indiferenciado. Sufrirá una “eugenesia de Estado” y entrará dentro de la clasificación de seres humanos (*Alfa, Beta, etc.*), como se profetizó en el Gran Hermano. Pouliquen señala tres retos para romper este laberinto de la “mujer 2.0”: reafirmar la identidad femenina, favorecer la bio-política, y no temer hacer elogio de la vulnerabilidad.

Entramos en un libro firmado por Xavier Dijon: *¿Qué pensar del transhumanismo?*⁴. En él, se atreve a señalar, como referentes más lejanos, que han hecho posible el THS, a Pico de la Mirándola, con su *Discurso sobre la dignidad del hombre* (1486); a Julien Offray de la Mettrie, con su escrito *El hombre máquina* (1747); y a Nicolás de

³ L. POULIQUEN, *Femme 2.0. Feminisme et transhumanisme: que avenir pour la femme?*, Editions Saint-Leger, Le Coudray-Macouard 2016.

⁴ X. DIJON, *Que penser de le transhumanisme?*, Editions Jésuites, París 2017.

Condorcet, con su *Ensayo histórico sobre el progreso humano* (1795). En la actualidad, habría que citar a Fereidun M. Esfandiary (1930, precursor del movimiento), Donna Haraway (1944, bióloga y filósofa), Miroslav Radman (1944, biólogo), John Harris (1945, filósofo), Terry Grossmann (1947, médico), Ray Kurweill (1948, informático), Nathasa Vita More (1950, artista), Jena-Michel Troung, filósofo), Kevin Warwick (1954, cibernético), Kim Eric Drexler (1955, ingeniero), David Pearce (1960, filósofo), James Hugues (1961, bioético), Aubrey de Grey (1963, gerontólogo), Max More (1964, filósofo), Nick Bostrom (1973, filósofo), y Eliezer Yudkowsky (1979, fundador del *Singularity Institute*). La declaración transhumanista, en cuanto tal, tuvo lugar en el año 2002, por N. Bostrom y D. Pearce.

Una vez expuesto lo más destacado del THS, concluye que éste sólo se resituará cuando el hombre vuelva a redescubrir su verdadera naturaleza, la relación con los otros hombres, la relación del hombre con “la carne de su carne” (auténtica sexualidad-afectividad), y la relación con Dios creador.

En *¿Qué es el transhumanismo?*, un libro publicado el mismo año que el de Dijon, Dominique Folscheid, Anne Lecu, y Brice de Malherbe, afirman que los puntos de convergencia del THS, a pesar de sus di-

ferencias, son cuatro⁵: 1.– Buscar la máxima prolongación de la vida. 2.– Buscar la inmortalidad, acompañada de autotransformación y “engrandecimiento” humano. 3.– El engrandecimiento (*enhancement*) general de lo humano, especialmente mediante las nuevas medicinas y terapias. 4.– Es una utopía “mirando el mañana”, capaz de superar incluso lo que las religiones proponen.

Sin embargo, a su juicio, aunque es una utopía, ya se están notando algunos de sus efectos: Se ha modificado la relación universidad-empresas médicas, con una tendencia a la privatización de la sanidad; se busca una sanidad integral y perfecta; la medicina es altamente especializada (*high tech*); desaparece la relación médico-paciente, por la de paciente-internet; se fabrican bebés; se estimula profundamente el cerebro, por la psico-cirugía; el robot es el modelo al que se tiende; y hasta el deporte es de alto nivel.

Para estos autores, en las fuentes del THS encontraríamos a Bacon, como promotor de lo puramente “científico” y descubridor de “las obras maravillosas” que se pueden realizar (*Magnalia naturae*). Descartes sería otro precursor, con su filosofía de “la abstracción del

⁵ A. D. FOLSCHIED, A. LECU, B. DE MALHERBE, *Le transhumanisme c'est quoi?*, Cerf, París 2017.

cuerpo, como si fuera una máquina". La Mettrie, con su propuesta de "abandonar el alma"; Feuerbach, al "reducir la transcendencia a la inmanencia"; Kant con la crítica y la "disociación" de la razón pura y la razón práctica. Posteriormente, comenzarán diversas divisiones: entre cuerpo material (*Körper*) y cuerpo existencial (*Leib*); entre natural y artificial; o entre los "límites y no límites" de lo tecnocientífico.

Ahora bien, ¿qué podemos hacer ante el THS?, se preguntan los pensadores franceses. Podemos resistir mediante un "justo uso de la razón", practicando la "*phronesis*" aristotélica y fomentando una ética de la responsabilidad; podemos conjuntar las inteligencias de forma colectiva para darnos cuenta de la seriedad del problema y reaccionar; y, desde el cristianismo, podemos hacer una sana teología de la Encarnación y de la resurrección de la carne.

En otro libro del 2017, T. Magnin⁶ comienza subrayando que, para entender el THS, hay que partir de una premisa: del hombre "reparado" o "conectado" hemos llegado al hombre "aumentado" mediante las nuevas tecnologías. Europa no puede permanecer impasible ante el THS y tiene que ayudar a encontrar

un nuevo humanismo. Se insiste en que "libertad científica" no quiere decir que "todo se pueda hacer". Se aboga por supeditar la tecnociencia en favor de "una ecología integral", tal y como se desarrolla en la encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco, que señala como inauguración una etapa fundante.

Para unir tecnociencia y nuevo humanismo, Magnin apunta cinco claves: 1.- Cuestionar "cómo se contempla la naturaleza" en el THS. 2.- Cuestionar el poder mismo de la tecnociencia. 3.- Cuestionar las actitudes meramente tecnocientíficas. 4.- Cuestionar la "sola" técnica, como "medio de interpretar la existencia". 5.- Cuestionar la idea de progreso de la tecnociencia.

El autor aboga por redescubrir nuestra propia condición humana: "somos, paradójicamente, robustos y, a la vez, vulnerables". Necesitamos una ética para este viviente vulnerable. Esta es la piedra angular de la ética tecnocientífica: la vulnerabilidad humana. En otras palabras, no podemos jugar a ser dioses. Esto conlleva, al menos, cuatro claves: 1.- Aceptar lo real, y no confundirlo con "las representaciones" (ideologías). Esto produce liberación. 2.- Aceptar positivamente lo "incompleto" de nuestra comprensión de lo real; y ello no como un defecto de la razón sino como un estímulo de progreso de la misma razón. Igualmente, pro-

⁶ T. MAGNIN, *Penser l'humain au temps de l'homme augmenté. Face aux défis du transhumanisme*, Albin Michel, Paris 2017.

duce liberación. 3.– Practicar la escuela de la vida y del diálogo, en el sentido de asumir nuestras contradicciones profundas, como nos muestra la propia historia de nuestro propio psiquismo. 4.– Al ser incompletos, estamos abiertos necesariamente “a la alteridad”, al otro. Y, por lo tanto, nuestra libertad sirve para buscar el bien común. A esta tarea están llamadas instituciones como La Unesco, los hombres y mujeres de Oriente y de Occidente, las escuelas y universidades, las religiones, los filósofos, y hasta los mismos científicos.

Por último, como corolario de este repaso a las obras recientes sobre THS, como llamada de atención y de alerta, me hago eco del tema de las armas robóticas, que puede verse como una rama del tronco transhumanista. D. Lambert nos habla de las “armas de precisión y autonomía”, de las SALAS O LAWS (*Lethal autonomous weapons systems*), propone una reflexión ética sobre sus efectos psíquicos y las consecuencias que dichas armas comportan y abogando por una fórmula: “poner lo humano en el corazón del problema”⁷. Lambert resume su análisis ofreciendo dos claves:

1. No dejar dichas armas en manos de los robots, sino en manos responsables, porque dichas armas, en un corazón humano, tendrán un comportamiento diverso.
2. La tecnología no puede suplir a la persona humana, que es creativa, transgresora y constructiva. Es destructora, pero, a la vez, compasiva, y sabe perdonar. La paz se construye sobre la “ética de la fraternidad” que nos recordó el Papa Francisco en su Mensaje del día primero del año 2014. La paz requiere relaciones humanas, y no sólo comunicación entre máquinas, para ver en “el otro” no sólo un enemigo, sino un hermano.

3. El Coloquio sobre Formación en Antropología de la Persona

Bajo la dirección de Odile Hardy, aparece una obra en la que se recogen las Actas del coloquio sobre *Formación en Antropología de la Persona*, celebrado el 15-16 de octubre del año 2015 en Toulouse⁸. En este coloquio, Denis Faïck se preguntó si el THS se quiere apropiarse de la

⁷ D. LAMBERT, “Robots armés et éthique: maintenir l’humain au coeur du problème”, *Revue d’éthique et de théologie morale* 299 (2018), 31-46.

⁸ O. HARDY (dir.), *Le transhumanisme: Homo novus ou fin de l’homme?. Regards Chrétiens*, Les presses Universitaires, Toulouse 2017.

persona misma, ya que ha modificado hasta la misma noción de persona y de humanidad, tal y como nosotros la conocemos. Dicho THS aboga por potenciar las tecnologías NBIC. Este cambio puede ser muy radical en ciertas formas de THS que retan a preguntarnos: “¿en qué quedarán las cuestiones éticas, tales como la responsabilidad, la libertad o la capacidad de elección de la propia persona?”. Se aboga, en conclusión, por una “vigilancia ética”⁹.

Vicent Gregoire-Delory, por su parte, se preguntó si el THS es sencillamente un mito, el del *homo novus* (el hombre nuevo)¹⁰. Se va a servir de las meditaciones sobre G. Bernanos y J. Rostand. Bernanos, en su tiempo, ya denunciaba “el totalitarismo humano”, y estaba en contra de “la robótica generalizada”, que puede acabar suplantando incluso al mismo Estado. Rostand hablaba de la “biología totalitaria”, que puede concluir con el dominio de las máquinas sobre los hombres. Ambos abogan por un “hombre nuevo”, que reconozca su grandeza pero, al mismo tiempo, su vulnerabilidad; y para quien su *alter ego* no sea la máquina, sino “otro humano”; y la civilización no sea “la de las máquinas”, sino la humana verdadera y real.

Gerard Dastugue, en el mismo coloquio, recordó algunas figuras o modelos de THS visualizados en el cine¹¹. El subtítulo de la conferencia es muy sugerente: “Inteligencias artificiales, pero conciencias reales”. El cine nos ha adelantado, mediante la ciencia-ficción, lo que serán las consecuencias tecnológicas aplicadas a la medicina, a la sociedad en general, a la política, o a la economía. El individuo, la persona, está en juego: se aboga por la noción de “doble”, de “gemelidad encarnada”, por ejemplo en *Bienvenido a Gattaca* (1997), o *Blade Runner* (1982); por una recreación artificial de la persona, en *Frankenstein* (1931), o en *La Mouche/The Fly* (1986); por una recreación cibernética total del hombre, en *Terminator* (1985), o en *I Robot* (2004). *Odisea en el Espacio* (2001) nos alertó de los riesgos de la tecnociencia. *Terminator* (1985) y *Metropolis* (1927) nos pusieron en guardia de hasta dónde puede llegar el mito prometeico. *Robocop* (1987) nos hablaba de una “mente sana en un cuerpo sano, pero artificial”. *I Robot* (2004) proponía ser, al mismo tiempo, maestros y esclavos de nuestro destino. *Blade Runner* (1982) de un “querer vivir para siempre”; e *Intelligence Artificielle* (2001), de desear amar realmente. *Ex Machin* (2015), y *Ghost in the Shell* (1995), nos presentaban la problemática de

⁹ *Ibid.*, 17-32.

¹⁰ *Ibid.*, 34-38.

¹¹ *Ibid.*, 49-80.

“la consciencia del cuerpo”; y Her (2014), hasta dónde puede llegar la “virtualización” de la realidad misma. La pregunta, de nuevo, es la de las “fronteras éticas” en relación con el THS.

Jean-Marc Moschetta, en una ponencia titulada “*Ecce homo*” ofreció las claves de la teología cristiana de cara al THS¹². Subrayó que el cristianismo habla menos de “argumentación” del hombre que de “transfiguración”. Y, en otra clave distinta del THS, y de la tecno-utopía, cuando habla de “sobrepasar los límites del cuerpo”, lo hace en el sentido de un Jesucristo “resucitado”. El Dios Creador nos libera, al mismo tiempo, de “la alienación tecnológica”, así como de la “aprehensión tecnológica”. Cuando el cristianismo proclama “*Ecce homo*”, hace lo contrario del mito prometeico: el hombre “no roba lo que pertenece a los dioses”, sino que “se eleva al rango divino”. ¿Podemos hablar, en este sentido, de Teilhard de Chardin como un “transhumanista cristiano”? ¿E, incluso, de Jesucristo como “*Christus Technologicus*”, en el sentido de recapitulación en Él de todo lo creado, y desde la salvación cósmica aportada por Él mismo? En este caso, a juicio de Moschetta, se podría hablar, entonces, de “*Techno Sapiens Christique*”.

Jean-Michel Maldame escribe sobre el desafío del THS desde el campo de la moral¹³: el cuerpo humano se sitúa entre “el deseo y la realidad”. Llega a afirmar que el deseo humano es mucho más que una “*performance*”. Si analizamos, en su justa medida, lo que es dicho cuerpo humano, no caeremos en reduccionismos ni en dualismos. El cuerpo es “irreductible”, tanto el propio como el del otro. El THS, en el fondo, nos muestra el deseo de una utopía nostálgica que, en el cristianismo, es ya una realidad gracias al Espíritu: la transfiguración del cuerpo por la resurrección.

Gilles Danroc, por su parte, propuso una reflexión sobre el “hombre espiritual” que juzga al mismo THS¹⁴. El THS aboga por una superioridad del espíritu en el universo. ¿Qué puede aportar “el hombre espiritual” del que habla San Pablo, por ejemplo, en 1 Cor 2,15? ¿No puede haber encuentro con el THS, desde la resurrección de los cuerpos y de la carne? Según el autor, el THS vino inducido por la revolución industrial y por el mito del Prometeo moderno. Para ilustrarlo, nos habla de dos mujeres: Mary Shelley, con su obra *Frankenstein o el Prometeo Moderno* (1818), y que se refiere a la revolución industrial, y Donna Haraway, autora del

¹² *Ibid.*, 81-108.

¹³ *Ibid.*, 109-136.

¹⁴ *Ibid.*, 137-168.

Manifiesto Cyborg. Ambas mujeres nos llevan a otra mujer, pero ya de nombre ficticio y que enlaza con San Pablo: Alice, que quiere decir, “verdad”. Y ésta, a su vez, nos lleva a 1 Cor 2,15: “El hombre espiritual lo juzga todo, mientras que él no está sometido a juicio de nadie”. Por eso el cristianismo puede dialogar con el THS y señalarle que, desde la carne resucitada, el espíritu (*el nous*) es integrado y transportado por el Espíritu (*pneuma*), y que seremos transformados realmente. Como aportación de interés, también se incluye un ANEXO, con el resumen de la llamada “Declaración Transhumanista”.

4. La Declaración Transhumanista (2002)¹⁵

1. El futuro de la humanidad va a ser radicalmente transformado por la tecnología. Seremos testigos de la posibilidad de rejuvenecer, acrecentar la inteligencia por medios biológicos o artificiales, la capacidad de modular el propio estado psicológico, la abolición del sufrimiento y la exploración del universo.
2. Habrá que orientar las búsquedas metódicas para comprender estos futuros cambios,

así como sus consecuencias a largo plazo.

3. Los transhumanistas estamos abiertos a las nuevas tecnologías y, adaptándolas, favoreceremos su utilización deliberadamente en lugar de ensayar con lo prohibido.
4. Los transhumanistas proponemos el derecho moral de quienes deseen servirse de la tecnología para acrecentar sus capacidades psíquicas, mentales, o reproductivas, y llegar a ser maestros de su propia vida. Queremos crecer trascendiendo los límites biológicos actuales.
5. Para planificar el futuro, es necesario contar con la eventualidad de estos progresos espectaculares en materia de tecnología. Sería catastrófico que estos avances potenciales no se materializasen a causa de las “tecno-prohibiciones” o de “prohibiciones inútiles”. Por otro lado, sería bien trágico que la vida intelectual desapareciese por una catástrofe o por una guerra, utilizando las tecnologías más punteras.
6. Debemos crear foros donde la gente pueda debatir con toda racionalidad lo que “debería ser hecho”, así como el orden social donde se pusieran en práctica las decisiones responsables.

¹⁵ Cf. F. DAMOUR, *La tentation transhumaniste*, Salvator, París 2015, 156-157.

7. El THS engloba numerosos principios del humanismo moderno, y promueve todo aquello que provenga de los sentimientos de un cerebro humano, artificial, post-humano, o animal. El THS no apoya a ningún político, partido o programa político.

8. Somos favorables a dejar a las personas, lo más ampliamente posible, que dispongan de sus vidas. Esto incluye el uso de técnicas que se desarrollarán para asistir a la memoria, a la concentración, y a la energía mental; a las terapias de extensión de la vida; a las tecnologías de control de la reproducción; a los procesos de criogenia; y a otras técnicas que podrán modificar y engrandecer lo humano.

5. Integrar y asumir “para redimir” el transhumanismo

El pensamiento católico francés contemporáneo ha tenido una virtud: la de saber integrar y dialogar con “lo otro”. Pongo el ejemplo de Arnould, en un campo tan polémico como el de la evolución humana¹⁶. Este autor aboga por no contraponer jamás “Dios o Darwin”; sino enlazar “Dios y Darwin”. Por-

¹⁶ J. ARNOULD, *Dieu versus Darwin. Les créationnistes vont-ils triompher de la science?*, Albin Michel, París 2007.

que es posible el diálogo, y es posible resituar a cada uno en su sitio: “Dad a Dios lo que es de Dios, y a Darwin lo que es de Darwin”.

En el mismo tema que hemos tratado –el de la relación fe-ciencia, o fe-técnica– se encuentra Teilhard de Chardin¹⁷. Impresiona la visión tan profética que tuvo en su momento: todo fue creado en Cristo y para Él (Col 1,15). Distingue varias fases o etapas: “cosmogénesis”; “biogénesis”; “noogénesis”, y finalmente, “Cristogénesis”. Todo, tendiendo al “Pléromai”, o recapitulación final, donde “Dios será todo en todos” (1 Cor 15,28).

Otro maestro francés de la concordia es Henri de Lubac, con el amplio uso que hace del concepto paradoja: “durante un tiempo, un pensador sostiene una tesis y, después, puede valorar también otra tesis complementaria, sosteniendo una y otra a la vez”. Y todo, porque “el hombre mismo es una paradoja viviente”; y, porque, en definitiva, “la paradoja de las paradojas” es el Hijo Encarnado, donde lo humano y lo divino se complementan, sin división ni separación, pero sin confusión ni cambio, como reza el dogma cristológico¹⁸.

¹⁷ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, *Ouvres de Pierre Teilhard de Chardin*, Editions du Seuil, París 1956-1976.

¹⁸ H. DE LUBAC, *Paradoxes et nouveaux paradoxes*, Seuil, París 1959, 8-35.

Por último, hemos de hacer referencia a Jacques Ellul, figura muy destacada del pensamiento protestante francés¹⁹. Ellul afirma que la técnica domina nuestro mundo, hasta el punto de querer encontrar en ella misma “su propia lógica, su sentido, y su finalidad”. Es como la nueva “sacralidad”. El reinado de la técnica proscribire toda transcendencia. Por ello, tenemos que volver a resituarse el potencial crítico de una auténtica teología cristiana de la Creación, porque, al mismo tiempo, es posible una “mediación ética” entre teología y técnica: “la idea de no-poder”, tan de actualidad en la crisis ecológica y, por extensión, en el tema del THS. Dicha ética, tendría cuatro claves principales:

- 1.- el “no-poder”, no quiere decir “impotencia”, sino “principio de precaución”.
- 2.- Las libertades que la sociedad “tecnicista” nos propone son superficiales. Al sacralizar la técnica, el hombre queda alienado por ella misma. La verdadera libertad no es venerar la ciencia, sino profanarla mediante “el no-poder”.
- 3.- La ética de la libertad implica el considerar el conflicto como un valor humano. El ordena-

dor (la máquina) tiende a excluir la tensión, el disenso, la negociación, que es tan humano y vital.

- 4.- Una ética del no-poder, de la transgresión y de la profanación de la técnica, consiste en reducir los objetos de la técnica “a su utilidad”, y despojarlos de todo significado que no sea el de servir como “mediaciones útiles”. No se trata de renunciar a vivir sin la técnica, sino el dejar de servir “a la sagrada técnica”.

6. Conclusión

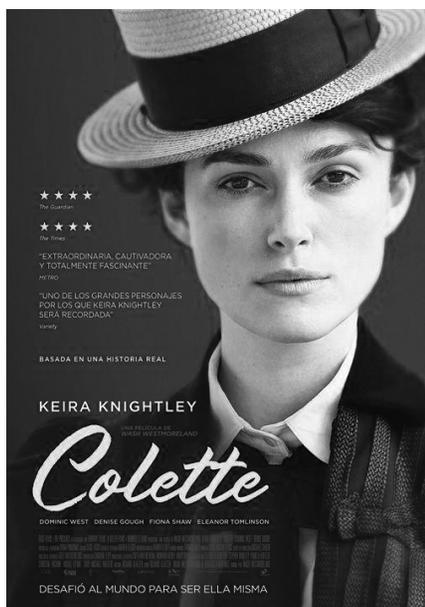
Diríamos, resumiendo, que “no ha sido hecho el hombre para la técnica, sino la técnica para el hombre”. Los cristianos, en este sentido, somos profetas de bendición; no de maldición. Esta ética cristiana, también, puede denominarse del no-poder crítico, o ética de la sana ruptura, y exige un discernimiento de espíritus para poner en evidencia el espíritu de poder y el espíritu de la mentira tecnicistas. Desde la teología de la Creación, el judeocristianismo siempre ha descubierto unos límites que no pueden ser sobrepasados. Cuando se defiende a Dios, se defiende verdaderamente lo humano. ■

¹⁹ J. ELLUL, *Théologie et technique. Pour une éthique de la non-puissance*, Labor et Fides, Genève 2014.

Francisco José García Lozano

Facultad de Teología de Granada

E-mail: franciscojgl@hotmail.com



Colette, de Wash Westmoreland

Colette (Keira Knightley), una mujer inconformista criada en un entorno rural, se casa con el carismático y egocéntrico intelectual Willy (Dominic West). Willy introduce a Colette en la bohemia París de principios del siglo XX y le pide que escriba novelas basadas en su experiencia, que serán publicadas bajo el nombre

de su marido. Cuando la saga de novelas Claudine le catapulta al estrellato, Colette se enfrentará a Willy para reclamar los derechos de su obra y su propia libertad personal.

Colette es un biopic del director Wash Westmoreland (*Siempre Alice*, 2014) sobre la transgresora y vanguardista Sidonie-Gabrielle Colette (1873-1954). La primera mujer que ingresó en la Academia Goncourt, de la que fue presidenta hasta su muerte. La única escritora francesa que recibió un funeral de Estado. La creadora del modelo de la adolescente moderna. La que se puso pantalones públicamente para manifestar sus ansias de ser libre y de vestir como quisiera.

La fuerza de la película reside en la naturalidad con que se nos hace partícipes de la evolución de Colette: de ingenua joven a mujer empoderada (revolucionaria tanto en el terreno sexual como en el artístico, como prueban salvajes incursiones en el cabaret que dan lugar a algunas de las escenas más provocadoras del filme), residien-

do gran parte del mérito en una potente interpretación central.

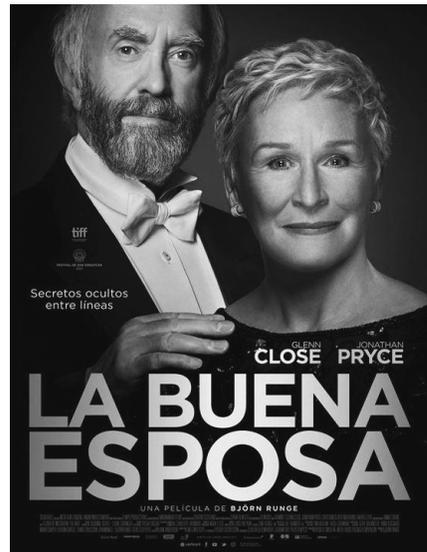
El montaje, la música, la decoración, el vestuario y la conjunción Knightley-West inundan la pantalla de seducción y perversidad. Con su enervante relación amor-odio y dependencia provoca interés y morbosidad a partes iguales. Sin duda alguna, *Colette* es una cinta cautivadora, fascinante, arrebatadora y, en cierto modo, enloquecedora, que nos transporta al París bohemio donde vivió una de las escritoras francesas más importantes e innovadoras del siglo XX, y sus docenas de volúmenes de ficción provocativa, memorias, periodismo y dramaturgia sacudieron las restricciones sociales impuestas a las mujeres. Alcanzó la fama internacional gracias a la publicación de *Gigi*, la novela que fue llevada al cine en 1958 por Vicente Minnelli.

Pero su sobrada belleza y el incontestable componente artístico del largometraje esconden una propuesta demasiado académica que fotocopia y padece los lugares comunes de buena parte de los dramas biográficos vistos con anterioridad; lo cual se traduce, entre otras cosas, en una excesiva corrección a la hora de tratar sus reivindicativos temas concernientes a la sexualidad y feminidad de su personaje principal y en una cadencia narrativa un tanto irregular.

En definitiva, *Colette* es un biopic clásico que, sin arriesgar en demasía, reclama parte de la historia de una artista que tuvo la oportunidad de vivir bajo sus términos y de llevar la vida que quiso, no sin trabajar duro. A través de ella se nos habla de ser nosotros frente a lo artificial, de liberarnos de la corriente y de saber que hay mujeres sobre las que centrar nuestra mirada más allá de prototipos y patrones manidos.

La buena esposa, de Björn Runge

Al comienzo de *La buena esposa* -pésima traducción del original *The Wife*, que puede llevar a confusión sobre su temática-, Joe Castleman (Jonathan Pryce) recibe la noticia de que ha sido galardonado con



el Premio Nobel de Literatura por teléfono. Cuando se lo comunican, él está en la habitación que comparte con su esposa Joan (una conmovedora Glenn Close), mientras que esta utiliza la línea que tienen en el salón para poder escuchar al mismo tiempo la información. Entonces, dos planos primeros planos se suceden: uno que lo muestra a él jubiloso, y otro en el que ella no parece demasiado contenta. Desde los primeros minutos de película –con un arranque que asienta sólidamente las bases de la misma– veremos cómo, poco a poco, resurgen fantasmas del pasado de su longeva relación.

El matrimonio, acompañado de uno de sus hijos, David (Max Irons) –también escritor, aunque atormentado por la envidia que padece al estar bajo la sombra del gran reconocimiento de su progenitor–, viaja a Estocolmo para asistir a la gala del Premio Nobel. Todo el mundo parece tener en mucha estima a Joe, obviando y apartando a un lado a Joan, aunque su marido se empeña en reconocer y reconocer el enorme valor y el apoyo que ella le ha otorgado durante su prolongada trayectoria.

Björn Runge, director de *La buena esposa*, filma el relato con elegancia y delicadeza, con planos de una duración mayor a lo que el público medio está acostumbrado. Los movimientos de cámara,

pausados y merodeadores, nos introducen en el interior de un matrimonio del que comenzamos a ver sus fisuras. Joe ha sido infiel en varias ocasiones a su mujer, y entre ellos dos se nota una falta de cariño considerable; un apagamiento del deseo y de la pasión consecuencia de la dejadez con el paso de los años (aunque, quizás, haya más cosas que hayan podido influir en ello).

De igual manera, los elementos lumínicos se tornan simbólicos para favorecer las necesidades del relato. Véase, por ejemplo, la magnífica secuencia de la entrega del galardón, donde un portentoso juego de luces y de sombras remarca, subraya y metaforiza la oscuridad en la que Joan ha vivido toda su vida. A esto se añaden las colosales actuaciones de Jonathan Pryce, del siempre cumplidor Christian Slater, y de una soberbia y contenida Glenn Close en una de sus mejores interpretaciones. Uno de los aspectos más trascendentales de la historia es que no victimiza al personaje de Joan Castleman. Queda claro que su talento fue opacado por el sexismo que la joven Joan vivió en las décadas de los 50 y 60 como aspirante a escritora, y cómo los prejuicios de género y el ego masculino terminaron por fulminar sus sueños. Sin embargo, al mismo tiempo nos muestran el contexto suficiente para entender

la responsabilidad que ella también tuvo sobre su carrera.

Pero no todo es perfecto en la obra del sueco Björn Runge. La estructura de la *La buena esposa* -y, por tanto, de la transmisión de información al espectador- contiene en su interior un considerable número de *flashbacks* que relatan los comienzos del noviazgo entre el matrimonio protagonista del filme. Si bien los primeros son útiles para enterarnos de sucesos acaecidos décadas atrás, los últimos se tornan redundantes debido a que el público -a través de miradas, silencios y diálogos- ya sabe lo que ha pasado antes de que dicho *flashback* comience.

La buena esposa nos habla, en última instancia, de los secretos; secretos que de permanecer tan largo tiempo ocultos terminan por tener repercusiones devastadoras para sus portadores. Aunque también -teniendo que ver con esto último- la película se presenta como una exploración de las relaciones familiares. Aquellas que no siempre son difíciles de tratar, pero que hay que afrontar, porque si hay alguien con quien siempre podremos contar es con nuestra prole. Los seres humanos no somos perfectos y eso es algo que la obra de Björn Runge se encarga de dejar claro en todos y cada uno de los planos que conforman su último largometraje. ■

Título original: Colette.

Director: Wash Westmoreland.

Año: 2018.

País: Reino Unido.

Guión: Richard Glatzer, Wash Westmoreland, Rebecca Lenkiewicz.

Duración: 112 m.

Reparto: Keira Knightley, Dominic West, Denise Gough, Fiona Shaw, Robert Pugh.

Género: Drama. Biográfico. Literatura. Años 20.

Web oficial:

<https://www.deaplaneta.com/es/colette>

Título original: The Wife.

Título: La buena esposa.

Director: Björn Runge.

Año: 2018.

País: Reino Unido.

Guión: Jane Anderson.

Duración: 100 m.

Reparto: Glenn Close, Jonathan Pryce, Logan Lerman, Christian Slater, Harry Lloyd, Max Irons, Annie Starke, Alix Wilton Regan, Karin Franz Körlof.

Género: Drama. Literatura.

Web oficial:

<http://www.vertice360.com/la-buena-esposa/>

Elif Shafak: mundo o tribu *

Jorge Sanz Barajas

Profesor de Literatura Española
Colegio "El Salvador" (Zaragoza)
E-mail: jsanzbarajas@gmail.com

Elif Shafak es probablemente la escritora más influyente de Turquía, un país donde son necesarias las voces que hablen desde la libertad. Su prestigio, ganado a pulso tras una decena de excelentes novelas y media docena de lúcidos ensayos, la protege en cierta medida. Representa a la vez todos los logros de la revolución y también todos sus fracasos porque en ella están la libertad y la perplejidad, el pluralismo y la tradición. Hablaremos en esta ocasión de su novela *Las tres pasiones*, un relato metafórico sobre la manera de encontrar una idea de Dios de la que puedan hablar creyentes y ateos.

Shafak plantea desde hace tiempo los riesgos que conlleva la espectacularización del debate. Encontramos en las redes y en los medios, desde hace unos años, falsas discusiones entre personas



con ideas muy polarizadas, que discuten sin posibilidad alguna de llegar a territorios comunes, a espacios de encuentro. Las entrevistas están planteadas desde el principio para que no haya

* ELIF SHAFAK, *Las tres pasiones*, Lumen, Buenos Aires 2016, 497 pp. ISBN: 978-84-26403-66-7.

puntos en común, solo interesa en ellas la tensión y la disputa, la descalificación y el distanciamiento.

Precisamente todo lo contrario de lo que necesitamos. Este es el terreno abonado para los aislacionismos, los populismos, los fundamentalismos, los nacionalismos excluyentes, los movimientos identitarios, los dogmáticos... Porque cuando no hace falta ponerse de acuerdo, ya no es necesario el lenguaje y la inteligencia queda relegada. El mundo se convierte entonces en un lugar de creencias e identidades donde lo que da seguridad es pertenecer a la tribu. Sin embargo, la historia nos dice que arrinconarse entre iguales, refugiarse en lo común, esconderse en lo tribal, es como meterse en una cazuela que nos cuece a fuego lento, tan lento que es imposible detectar cuándo salir de ella antes de perecer como sociedad. El discurso tribal simplifica la realidad en dualidades: buenos y malos, propios y ajenos, defensores y agresores... Pero simplificar un problema complejo es como tratar de correr cortándonos las piernas. Y eso es precisamente lo que estamos haciendo.

Porque Shafak, que se define como atea, plantea en esta novela algo esencial: cómo hablar de dios filosóficamente, para que quepan

en la discusión todos los matices. Y, sobre todo, cómo hablar de la idea de dios sin que sea inevitable discutir sobre su existencia.

Elif Shafak es una excelente comunicadora a la que pueden ver en un par de TED Talks realmente brillantes, acerca del poder de la ficción y de los riesgos de la política actual. Nació en Estrasburgo en 1971, hija del filósofo Nuri Bilgin y de la diplomática Safak Atayman. El divorcio temprano de sus padres descargó su infancia del currículum paternal, con todas sus ventajas y también sus carencias; pasó la adolescencia junto a su madre en escuelas de Ankara, Madrid, Amman y Estambul. Recuerda colegios de élite donde todos eran extranjeros y ella estaba obligada a cumplir todos los tópicos que se atribuían a las turcas: llevar velo, fumar en exceso... Pero Shafak es, en suma, el extraño conjuro de su abuela, una musulmana que curaba las verrugas de sus vecinos clavando espinas de rosas en una manzana y rodeándolas de tinta azul, una anciana que creía en el poder de los djinni (los genios). Recuerda Shafak que, cuando le preguntaba dónde radicaba ese poder para quitar las verrugas, si en la espina o en la manzana, ella respondía que estaba en los círculos.

Desde entonces, la vida y las novelas de Elif Shafak han sido una reflexión sobre los círculos. En cierto modo, ella ha crecido en la tensión de los círculos creados por sus progenitoras, y lo describe con la metáfora de un compás: hay que clavar bien la punta para dejar que el lápiz se extienda y trace circunferencias cada vez más amplias y alejadas. En el centro estaba su abuela, en el extremo, su madre, atea y militante. Ella es heredera de ese impulso por encontrar el centro en todas partes: ha vivido en Boston, Michigan, Arizona... Ahora reside a caballo entre Londres, donde escribe, y Estambul, donde trabaja su esposo, el periodista Eyüp Can junto a sus dos hijos.

Shafak se reivindica como estambulita, mediterránea, londinense. Ser turco es, en esencia, vivir teñido por todos los pueblos con los que los turcos han tenido contacto en su historia. La palabra "patria" en turco es "Yurt", pero con la misma palabra se nombra la tienda de los nómadas. Esta compleja identidad es la que trató de desentrañar años atrás Yusuf Atilgan en su extraordinaria novela *Hotel madrepatria (Anayurt Hotel)*. Su formación es notable: licenciada en Relaciones Internacionales, doctora en Ciencia Política, Máster en Estudios de

Género, profesora en Oxford, Michigan, columnista habitual en las páginas de The Guardian, The New York Times, Der Spiegel, en la BBC y hasta una docena de los más prestigiosos medios del mundo.

La novela *Las tres pasiones* se abre con un episodio tenso pero cotidiano en Estambul: la joven Peri Nalbantoglu conduce su vehículo con su hija al lado; de pronto, un vagabundo irrumpe en el coche y se lleva el bolso que había dejado en el asiento de atrás. Hasta ahí todo pareciera normal, la prudencia debería haberle dictado una pizca de resignación y otra de prudencia, pero no: ella sale tras el ladrón y pelean en un callejón sin salida. Acaba malherida y con el bolso vacío, pero lo peor es que no encuentra lo más valioso: una vieja polaroid, único recuerdo de su otra vida, estudiante en Oxford junto a dos amigas y un profesor. Entonces era *otra* Peri. Los recuerdos comienzan a agolparse en su mente, preocupada por la pérdida de la foto en el callejón. Se dirigía a una fiesta. Allí encontrará el negativo de lo que halló en el callejón: riqueza, éxito, *la joie de vivre* de la burguesía estambulita capaz de justificar la opresión y la injusticia con tal de mantener sus privilegios. La escena parece tan real que, cuando una periodista le

preguntó a Shafak si había vivido escenas parecidas en las fiestas de la alta sociedad turca a la que suelen invitarle, ella respondió que sí.

Peri Nalbantoglou es un personaje profundo y detallado: tiene tantos matices vitales que el lector percibirá olores, sabores y texturas propios de la tierra, de la naturaleza, de la vegetación, del espacio del que Peri se alimenta. Shafak es una escritora sensorial y casi sinestésica, subyugante y laberíntica. El padre de Peri es un turco ateo y bebedor, militante del estado laico; ansía mandar a Peri para alejarla de su madre, una musulmana cada vez más radicalizada que le reprocha su distanciamiento de Dios. Los hermanos de Peri tratan de encontrar su sitio en una Turquía convulsa.

Cuando Peri, alumna brillante, consigue ir a Oxford, encontrará un mundo de silencio, el inverso de Estambul, una ciudad pequeña, callada y reflexiva. Sus amigas abrirán ante ella un espacio de diversidad en el que sentirá libre por fin: Shirin, una iraní atea que viste minifaldas y bebe sin complejos; Mona, una egipcia estadounidense discreta y profundamente religiosa. Las tres gracias, la pecadora Shirin, la creyente Mona, la confusa Peri. Entre ellas surge el subyugante profesor

Azur, que imparte teología y trata de acercar a sus alumnos y alumnas hacia una epistemología de dios, más que a dios mismo.

Elif Shafak despliega temas sin tapujos, pero sin moralinas: hay una escena en la que la niña que aún es Peri está a punto de caer en manos de un pederasta; un *djinni* se le aparece en ese momento en forma de niño de vestiduras blancas que la pone en guardia y la lleva hasta los brazos protectores de su madre. Cuando le cuenta a su madre la presencia de ese *djinni*, ella la interpreta como una posesión diabólica y la lleva a un exorcista, que trata de expulsar el demonio, primero con palabras, después a golpes. Es en ese momento cuando el carácter protector de su madre se superpone a sus creencias religiosas y arranca a Peri de las garras de otro hombre violento. La maternidad por encima de la religión. Pero Shafak ya ha perfilado dos peligros en un episodio: la violencia sexual y el fanatismo. Y una vacuna: la educación emocional, que trasciende a cualquier fundamentalismo.

Pero sucederá algo, un crudo episodio que explica cómo Peri, la confusa, la estudiante idealista, acaba convirtiéndose quince años después en una obediente esposa y madre en Estambul, una mujer de orden.

Leer a Shafak es como pasear por un bazar: no hay certezas, nunca sabes qué te vas a encontrar, porque la esencia del mercado es el azar, la incertidumbre. Y para eso nos prepara su escritura, para navegar en aguas inciertas. Ella no se ciñe a ninguna lengua: escribe sus relatos en francés o inglés, los hace traducir al turco -lengua mucho más circular, tendente a la subordinación compleja- y reescribe de nuevo el relato en esta lengua. El resultado es una novela que crece como una

tela de araña, interesada por los matices y las palabras pequeñas, los colores del alfabeto, las notas musicales que brotan en cada frase, las complejas relaciones que establecen entre sí los verbos, la magia que reside en el arte de juntar palabras, los *djinni* que despiertan en el interior de cada personaje. Leer a Shafak es como contemplar un tapiz: uno no sabe dónde poner los ojos, pero tampoco puede retirarlos del conjunto. Una espléndida experiencia. ■

Ciencia y Fe

Una nueva introducción

John F. Haught

John Haught, una de las voces más respetadas en el diálogo entre ciencia y fe, nos ofrece aquí una singular introducción a esta temática al hilo de doce preguntas. Los asuntos que aborda van desde el problema de los orígenes (el universo, la vida, la inteligencia) hasta la viabilidad de la moral sin Dios, la vida después de la muerte o las consecuencias teológicas del eventual descubrimiento de vida extraterrestre. Y en el fondo de todo, dando unidad al libro, un interrogante fundamental: ¿es compatible la ciencia con la fe? ¿Acaso no excluye la ciencia la existencia del Dios personal que anuncian el judaísmo, el cristianismo y el islam? Este libro busca provocar al lector para que piense por sí mismo, a no dejarse llevar por los tópicos, es una invitación a participar con criterio propio en una de las conversaciones intelectuales más fascinantes y también más importantes de nuestro tiempo.



Ciencia y Fe

Una nueva introducción

John F. Haught

ISBN: 978-84-293-2794-6

Universidad P. Comillas y

SalTERRAE, 2018.

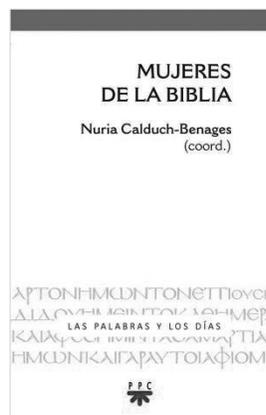
SERVICIO DE PUBLICACIONES
INFORMACIÓN

edit@comillas.edu - <http://www.comillas.edu> - Tel.: 917 343 950

Libros

CALDUCH-BENAGES, Nuria (coord.): *Mujeres de la Biblia*, PPC, Madrid 2018, 125 pp. ISBN: 978-84-288-3226-7.

El origen de la Biblia se encuentra en el recuerdo. Aquello que se transmite de generación en generación y que configura la tradición oral está en la raíz de cada uno de los textos que constituyen la Escritura. Pero no conviene ignorar que nuestra memoria no es aséptica. Recordamos aquello que nos ha afectado, que consideramos relevante y que nos negamos a abandonar con facilidad en el olvido. Si esto nos sucede a nosotros, aún menos neutral es la memoria colectiva, pues la identidad de un grupo humano depende de qué narraciones resultan recurrentes a la hora de explicar su historia compartida. En esta clave, tampoco nosotros podemos olvidar que Israel, consciente de la relevancia de cuanto se recordaba y se transmitía, no omitió a mujeres en sus relatos.



Devolver el protagonismo perdido a los personajes femeninos de la Biblia no es una simple “moda” cultural. No solo responde a la necesidad que nuestra sociedad está empezando a reconocer de visibilizar a la mujer en diversos ámbitos, también es el resultado de un movimiento en los estudios bíblicos que comenzó en los inicios del siglo pasado. El libro que tenemos entre manos es una aportación más en este esfuerzo por rescatar del olvido colectivo a unas mujeres que la comunidad creyente reconoció significativas hasta el punto de dedicarles un lugar en la Escritura.

Nuria Calduch-Benages es la responsable de liderar este pequeño pero sustancioso libro que, un año antes de ver la luz en castellano, fue editado originariamente en italiano. Esta biblista presenta la intención de la obra en sus primeras páginas, contando cómo nació el proyecto y describiendo a grandes rasgos el recorrido histórico que se ha seguido a la hora de recuperar a los personajes femeninos de la Biblia.

Por un lado, el ejemplo de dos mujeres anónimas cuya sabiduría se evidencia en el ciclo de David, una en Tecoa (2 Sam 14) y otra de Abel (2 Sam 20), le sirve a Calduch-Benages para ilustrar la aportación para la vida del pueblo de unas actrices que no siempre han sido atendidas. Por otro lado, el modo en que Ben Sira oculta la presencia de mujeres a lo largo del recorrido que hace por la historia de Israel, es un ejemplo gráfico de cómo este silenciamiento determina la auto-comprensión de un pueblo.

Tras esta presentación general del libro, diez mujeres biblistas toman las riendas y recuperan para el lector las historias de Sara, Agar, Débora, Ana, Betsabé, Rut, Ester y Judit. En el último capítulo Manlio Simonetti lanza una mirada global hacia el conjunto de estos diez personajes.

Al capítulo en torno a Sara que escribe la coordinadora del libro, le sigue uno consagrado a Agar del que se encarga Obiorah Mary Jerome. De Tamar y su estrategia por tener descendencia de Judá se encarga Marie Besançon. Mercedes L. García Bachmann es la responsable de devolverle a Miriam el protagonismo perdido, así como el reconocimiento de su condición profética. La historia de la jueza Débora se entremezcla con la de la astuta Yael de la mano de Debora Tone-lli. Ana es abordada por Grazia Papola, que retoma desde la mirada de la madre del profeta los dos primeros capítulos del primer libro de Samuel.

Susan Niditch se encarga de recordarnos que Betsabé no fue solo la mujer que protagoniza el pecado de David, sino que jugó un papel activo en la sucesión del trono tras la muerte del monarca. Las tres mujeres que dan nombre a tres libros bíblicos son presentadas por Irmtraud Fischer, Maria Ko Ha Fong y Mercedes Navarro Puerto. Estas autoras se encargan de que Rut, Ester y Judit tengan el lugar que sus historias se merecen.

Las páginas del capítulo conclusivo no están exentas de una autocrítica que se agradece. Sirva de ejemplo la valoración que hace en la p. 108 de algunas afirmaciones realizadas en el mismo libro sobre Sara y Agar. Simonetti plantea que quizá en los relatos de estas dos mujeres no se ha tenido suficientemente en cuenta la antigüedad de estas tradiciones, de modo que resulta incongruente plantear la hipótesis de que Agar, por ser egipcia, fuera adquirida por Abrahán en su estancia en ese país (p. 25).

Además de esta autocrítica con la que estamos de acuerdo, también apuntamos a que, puesto que la historia de Sara y Agar está en estrecha vinculación, los dos primeros capítulos dan cierta sensación de solapamiento. Quizá hubiera sido conveniente presentar a ambas en relación, como sucede más adelante con la historia de Débora, en la que Yael aparece vinculada con esta jueza de Israel.

El estilo ágil y fácil de comprender, así como la ausencia de notas a pie de página, no restan en nada a la calidad del contenido de esta obra, convirtiéndola en una lectura asequible en favor de la divulgación bíblica. Es de agradecer, además, la bibliografía final. En ella se ofrece un elenco de libros en castellano que abordan la cuestión de las mujeres en la Escritura. De este modo, no solo se cumple el ob-

jetivo de ser una cata que deja al lector con ganas de más, sino que también se le posibilita el acceso a otras obras que le permitan ahondar en esta temática.

A pesar del rigor académico de las diversas intervenciones, en algunos casos llama la atención ciertas interpretaciones y valoraciones morales que se lanzan sobre los personajes bíblicos, como al plantear que quizá el modo en que Sara respondió a las dificultades no fue el más adecuado (p. 24) o al imaginar que la petición de la matriarca de expulsar a Agar “llenó de estupor a toda la familia” (p. 30).

Es de advertir que una de las oportunidades que este libro nos ofrece es darnos a conocer a estudiosas de la Biblia que realizan su tarea más allá de las fronteras de nuestro país. Y es que, tras los relatos protagonizados por los diez personajes bíblicos, podemos vislumbrar a otras diez mujeres a las que también estas páginas ofrecen la visibilidad que no siempre resulta evidente en el ámbito teológico. Además, es de agradecer que la pluralidad de manos que han constituido esta obra no se evidencie en la variedad de estilos o criterios. Hay cierta homogeneidad en la longitud, el estilo y la forma de presentar a las distintas mujeres bíblicas.

Empezábamos insistiendo en la importancia de la memoria y en cómo Israel no renunció a recordar a mujeres relevantes cuyas huellas se descubren en la Escritura. La pregunta que se nos lanza también a nosotros es si seguiremos recordándolas, si ellas se pueden convertir también para nosotros, personas del s. XXI, en referentes cuya memoria deseamos y buscamos conservar. Este libro, pequeño en tamaño pero grande en posibilidades pastorales, pretende protegerlas del olvido y convertir sus historias en significativas.

Ianire ANGULO ORDORIKA

Prof.^a de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de Granada

JACOBS, Wilhelm G.: *Leer a Schelling*, Herder, Barcelona 2018, 187 pp. ISBN: 978-84-254-3930-8.

Acaba de aparecer, traducida al castellano, esta pequeña obra editada en 2004 por la editorial Frommann-Holzboog para conmemorar los 150 años del fallecimiento de Schelling. Su autor, el profesor Jacobs, ha trabajado desde 1968 en la edición crítica de las obras completas de Schelling, en el marco de la *Bayerische Akademie der Wissenschaften*. En su dilatada



carrera académica ha sido director de la obra crítica, así como co-fundador y presidente de la *Sociedad Internacional Schelling*. Esta posición privilegiada le ha conferido un conocimiento profundo y directo de la obra de Schelling, así como de la mayoría de sus intérpretes y conocedores de la segunda mitad del siglo XX. Paradójicamente, el estudio riguroso y profundo de un autor y de su obra es lo que permite realizar una breve e intensa introducción a su pensamiento, como la que realiza este libro que “quiere invitar a la lectura de Schelling”.

A lo largo de sus diversos apartados, y tras una breve introducción biográfica, el autor sigue, con gran acierto, las líneas temática y cronológica a la vez. El libro comienza con los primeros estudios de Schelling en Tübingen, donde realizó su tesis de teología sobre el problema del mal, con un comentario y un análisis del capítulo III del Génesis. Jacobs expone con rigor cómo se despierta ya aquí el interés de Schelling por una interpretación no inspirada o literal del texto bíblico, lo cual le obliga a confrontarse con las cuestiones del mito, el mal y la historia.

Dicha preocupación inicial se encaminará, en una segunda fase, tras el encuentro con Kant y Fichte, a la inquietud por elaborar una filosofía sistemática, científica, ajustada al rigor y la exactitud a las que Kant sometió a la filosofía. Tras la estela de Fichte Schelling intenta alcanzar la unidad de la razón encontrando la conexión secreta entre las Ideas de la razón teórica, el hecho (*Tatsache*) de la libertad de la razón práctica y la historia evolutiva y orgánica de la Naturaleza planteada en la *Crítica del juicio*. Jacobs resigue, con tesón y audacia, la herencia de Kant en el pensamiento de Schelling.

Tras los primeros escritos que intentan formular esta filosofía del Absoluto en la que son llevados a unidad dogmatismo y criticismo, idealismo y realismo, Schelling, en la línea de los románticos, se dedica intensamente a la *Filosofía de la Naturaleza*, más concretamente a deducir el proceso natural desde la materia hasta la formación de los organismos superiores. Aquí la novedad de la reflexión schellinguiana no permite en modo alguno derivarla de la especulación kantiana como pretende Jacobs.

Especialmente lúcida es la exposición que Jacobs hace de la tercera fase del pensamiento de Schelling, el de la *Filosofía del Arte* y del *Sistema del Idealismo Trascendental*, sobre todo de la teoría original y primera de Schelling sobre el mito y del arte como órgano trascendental del conocimiento del Absoluto. Las nociones articuladas dialécticamente entre ‘productividad’ y ‘producto’ en la Filosofía de la Naturaleza se vuelven especialmente fértiles en el terreno de la productividad artística, actividad del genio, y la relación con sus productos; así como a las relaciones dialécticas entre infinito y finitud, entre absoluto y fragmento, que permiten una peculiar teoría del símbolo, en la cual la infinitud se hace presente, de modo enigmático y paradójico, en lo finito.

Donde la interpretación de Jacobs se quiebra y hunde irremisiblemente es al confrontarse con el período medio de la filosofía de Schelling, en el que una filosofía de la unidad de la razón debe articularse con una filosofía de la historia de la

razón: el *Ensayo sobre la libertad humana* y *Las Edades del Mundo*. La brevedad, y el carácter insuficiente de la exposición de esta fase del pensamiento de Schelling, la central para entender la unidad de su sistema, se debe a que el pensamiento kantiano no puede dar cuenta de la explicación que Schelling da de la libertad como capacidad real para el bien y para el mal, y aún menos, explicar cómo la libertad humana emerge del seno de la Naturaleza y en armonía con la plena dinámica evolutiva de su propio desarrollo. Jacobs, sumamente honesto, tiene que callar. Schelling no es el mejor lector de Kant, sino, en el fondo, un profundo antikantiano.

Por último, el texto se remonta, en las páginas finales donde se aborda la última fase de la filosofía de Schelling (una quinta fase que ocupa el período de las Lecciones de Erlangen y de la década de los años 30 en Múnich en la que se forja la distinción entre filosofía positiva y negativa no se trata en el texto), a los dos grandes desconocidos de la filosofía de Schelling: las *Lecciones de Filosofía de la Mitología* y *Las lecciones de Filosofía de la Revelación*. La exposición de Jacobs es lúcida, clara y sugestiva. Explica con claridad la teoría de que la mitología es un proceso teogónico e histórico de un Dios interior a la conciencia humana. El monoteísmo originario, esencial, suprahistórico, del que sólo queda huella prehistórica, habla de una humanidad inhabitada por la divinidad, en éxtasis, alucinada, que obedece internamente a su dictado. El politeísmo es el proceso de fragmentación de la unidad divina que permite a la conciencia humana liberarse del dominio de lo divino y adquirir distancia y libertad frente al mismo. El monoteísmo verdadero es aquel que emerge triunfante del politeísmo y donde el hombre se encuentra libre respecto de la divinidad. Serán la caída, el pecado y la fragmentación las que vuelvan a hundir a la conciencia humana bajo el mito, dando lugar al cristianismo como proceso histórico y redentor de la conciencia caída, en formas mitológicas que, frente a las anteriores, han de llamarse modernas. Esta segunda fase de la filosofía de la mitología no es otra que la filosofía de la Revelación, cuyo único objeto es Cristo como potencia que viene a liberar al hombre de las potencias mitológicas que dominan su conciencia, hundiéndolo en el temor y la angustia, para elevarlo de nuevo a una relación libre con la divinidad.

A pesar de todo, no se puede sino estar de acuerdo con Jacobs en su conclusión final. Frente al Schelling posmoderno —el leído por Heidegger, y sus acólitos de la izquierda y la derecha, italianos y franceses, Derrida, Vattimo, Cacciari, Agamben, Žižek, Gabriel, por citar sólo algunos, que se han quedado prendidos del Schelling que apela al abismo del inicio, a un pasado inmemorial de la conciencia, a la imposibilidad de identificar pensamiento y vida, como quería Hegel, a la escatología de un futuro siempre adviniendo, al componente de éxtasis que acompaña a la conciencia humana en relación al contenido de su saber, al Schelling anti-idealista y romántico—, se ha de mantener que Schelling aspiró siempre a un saber riguroso, universal, totalitario y omniabarcador, como era la revelación cristiana, que permitiese una comprensión firme de la totalidad y sirviera de guía para la vida humana. El Schelling actual es una caricatura fragmentaria del torso completo de un héroe imponente. Como repetía Schelling incesantemente ante las críticas y malentendidos de sus contemporáneos: “El que quiera entenderme,

que me lea entero o que no me lea en absoluto". Quizá sea un buen añadido para este libro que, con gran acierto, nos invita tan sugestivamente a la lectura de Schelling.

Fernando PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ

Profesor de Filosofía en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona

TATAY, Jaime: *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) – 2015 (LS)*, BAC, Madrid 2018, 566 pp. ISBN: 978-84-220-2043-1.



Tengo el gusto de presentar y valorar el libro *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) – 2015 (LS)* en el que su autor, el jesuita Jaime Tatay Nieto, afronta un desafío de máxima urgencia para la humanidad, en el que se concentran muchas de las contradicciones actuales y al que esperemos no llegar tarde. La obra aborda con gran solvencia lo que la Iglesia ha venido reflexionando sobre el particular hasta llegar a la publicación en 2015 de la encíclica *Laudato si'*. *Sobre el cuidado de la casa común*, del papa Francisco. Como profesor de Teología Moral que soy, creo que, más que recomendable, se hacía necesario conocer cómo se ha gestado dentro de los distintos niveles del magisterio católico la cuestión socioambiental o ecosocial, para apreciar debidamente el significado de *Laudato si'*, y establecer su continuidad o discontinuidad dentro de todo el corpus eclesial. Y esto lo consigue con maestría esta obra.

El trabajo está muy bien estructurado, su plan se percibe con claridad y su lectura es amena, pues, aunque el estudio ha sido realizado siguiendo una rigurosa metodología científica, no ha perdido nunca de vista la cortesía de hacerlo asequible a cualquier persona interesada seriamente en el tema. Demuestra cómo el empleo de los instrumentos básicos, el uso de las fuentes pertinentes o la abundante bibliografía no deben ponerse como excusas a la falta de claridad. El profesor Tatay transmite la seguridad de haber trabajado todos los documentos que se requieren para estudiar el tema en la Doctrina Social de la Iglesia, en sus distintos niveles, desde las encíclicas de los pontífices a los documentos de los obispos, pasando por la Conferencias Episcopales o las Congregaciones Romanas. Todo esto lo hace sin perder la agilidad y el sentido hermenéutico, es decir,

el que sitúa los textos eclesiales en sus contextos históricos, tanto los de la Iglesia como los del conjunto de la sociedad (informes de organismos internacionales, la literatura científica y filosófica). Precisamente uno de los valores principales de la obra es el gran conocimiento que transmite de la literatura ecológica fuera del ámbito católico, junto a la capacidad de ponerla en diálogo con la reflexión teológica. Con humildad, pero de un modo muy eficiente, pone en relación una enorme cantidad de textos de científicos, filósofos o instituciones internacionales –dignos de tenerse en consideración para ubicar la evolución del tratamiento de las cuestiones medioambientales.

El lector que acepte el reto de comenzar la lectura se irá introduciendo en una reflexión envolvente, con un sentido de progresión, en la que los temas centrales van encajando y llevándole con bastante naturalidad hacia la comprensión del sentido profundo de la cuestión socioambiental, tal como hoy la ha tratado el papa Francisco. El texto, siendo largo y exhaustivo, no resulta prolijo, y no contiene partes superfluas.

En general, los capítulos están bien introducidos y rematados con “balances provisionales”, bien hechos, donde se recopila lo principal de lo tratado. También se explica con precisión cuál va a ser el objeto de cada nueva sección. Las conclusiones están muy bien conseguidas: aportan novedad y abren horizontes, tras los excelentes análisis y las buenas síntesis. Son el destilado de lo estudiado y plantean creativamente desafíos que dan expresión a lo estudiado y establecen líneas de desarrollo para perseguir en el futuro. El hilo conductor del conjunto está primorosamente logrado, como si el ingeniero le demandase al teólogo clara ejecución y resolución según la senda trazada. Y los hitos elegidos para marcar los lapsos temporales que abarcan los capítulos están más que justificados.

Además, la investigación afronta con éxito la necesidad de ir desentrañando algunos malentendidos, como los que provienen del conocido artículo del historiador norteamericano Lynn White, sobre las raíces históricas de la crisis ecológica, publicado en *Science* en 1967, precisamente el mismo año de *Populorum progressio*. Tatay señala en varios momentos muy oportuna y precisamente cómo este artículo supuso un acicate para la teología y provocó un sínfin de publicaciones que trataron de clarificar las raíces históricas de la crisis ecológica contemporánea. Sus argumentos hoy están refutados pero el impacto que provocó en la exégesis bíblica, la teología de la creación y la ética cristiana son apreciables y patentes. Y *Laudato si'* se hace eco de ello: “En la modernidad hubo una gran desmesura antropocéntrica que, con otro ropaje, hoy sigue dañando toda referencia común y todo intento por fortalecer los lazos sociales. Por eso ha llegado el momento de volver a prestar atención a la realidad con los límites que ella impone, que a su vez son la posibilidad de un desarrollo humano y social más sano y fecundo. Una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo. Se transmitió muchas veces un sueño prometeico de dominio sobre el mundo que provo-

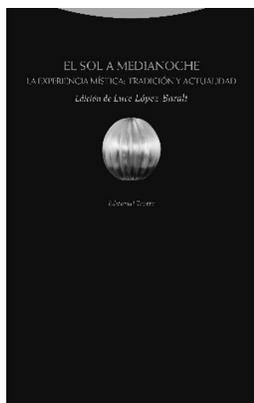
có la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles. En cambio, la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como «señor» del universo consiste en entenderlo como administrador responsable” (LS 116).

Quien quede cautivado por cómo el papa Francisco analiza este punto, tal como a mí me pasa, no debería perderse *Ecología integral*, pues todo lo que implica esta reflexión está muy bien abordado en el estudio que aquí tengo el honor de recensionar.

Celebro con alegría que un ingeniero pueda firmar este excelente estudio de teología moral. Es muy buena noticia para la teología y debe llegar a ser buena noticia para la ingeniería, siempre necesitada de tener una entraña humanista y no caer en la dinámica de la manipulación tecnocrática que tan duramente critica el papa Francisco siguiendo la estela de su predecesor san Pablo VI. Estamos ante una de esas cuestiones de trascendencia radical para la humanidad, sobre la cual más nos vale hacer cuanto antes algo serio y eficaz, porque al ser humano le va en ello el futuro. Y no es un exceso verbal. Esta obra es una aportación fundamental para hacernos cargo de la realidad y encontrar caminos de responder constructivamente ante ella.

Julio Luis MARTÍNEZ MARTÍNEZ, SJ
Rector de la Universidad Pontificia Comillas

LÓPEZ-BARALT, Luce: *El sol a media noche. La experiencia mística: tradición y actualidad*, Trotta, Madrid 2017, 264 pp. ISBN: 978-84-9879-725-1.



La paradoja y el oxímoron son dos de los recursos utilizados por todos los místicos de todas las culturas y credos, de todos los tiempos y lugares, para expresar la —en último término—, inefable experiencia que los califica o, mejor, que los sustantiviza.

El título de la obra que recensionamos, *El sol a media noche*, es claro ejemplo de ello. Tomado de uno de los versos de Annemarie Schimmel (p. 236) y con fuertes evocaciones al místico sufí, Mawlānā ʿĀlāʿuddīn Rūmī, la Editorial Trotta ha reeditado por segunda vez, en su valiosa colección “Estructuras y Procesos. Serie Religión”,

esta obra que, según reza la solapa de la portada, es calificada como un tratado de mística comparada.

Sus páginas son fruto del Seminario Internacional de Mística Comparada que organizó, en septiembre de 1993, el Centro Internacional de Estudios Místicos de Ávila. Han pasado años desde entonces y otros tantos Congresos y publicaciones —sobre todo en esta misma editorial—, han ido otorgando mayor consistencia, rigor y profundidad, a las inquietudes mostradas en el presente volumen. Por eso, aun sin llegar a compartir la calificación de “tratado”, reconocemos su inestimable valor, tanto por los temas abordados y su pedagogía expositiva, como por los testimonios directos que alberga.

La obra está compuesta por un mosaico de experiencias —diversas en su tratamiento y plurales por su aproximación—, armonizadas por dos inquietudes de fondo: explorar interdisciplinariamente algunas experiencias místicas provenientes de diversas tradiciones religiosas, o al margen de ellas, y, ante todo, actualizar la misma experiencia mística. Cuestión que, hace más de veinte años, era exigida por el contexto pluralista y postsecular que emergía y en el que estamos actualmente imbuidos.

Con estas dos pretensiones de fondo, nos encontramos con trece capítulos que pretenden lograrlas, así como cinco ilustrativos apéndices que enriquecen y completan el conjunto. Dentro de la variedad, encontramos algunos elementos sobresalientes, como la mística poética de Ernesto de Cardenal —dos capítulos—, la actualización poética del sufismo de la mano de Annemarie Schimmel —un capítulo y dos apéndices— o el enigmático agnosticismo místico de Jorge Luis Borges —un capítulo y un apéndice—.

Junto a estas cuestiones recurrentes, encontramos una serie de capítulos dedicados a los “clásicos” de la mística cristiana, aún dentro de su heterodoxia, como santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz, Miguel de Molinos o Thomas Merton; y otros que, sin poder agruparse, son bien relevantes, pues exponen cuestiones y corrientes como la del misticismo hebreo de Isaac Luria —con grandes aplicaciones en la actualidad—, el esoterismo de los moriscos españoles del siglo *xvi*, la valoración psicoanalítica del hecho místico, la *samā* o baile místico de los derviches giróvagos y, como broche del Congreso, las remembranzas de José Ángel Valente de la mano de Juan Goytisolo, como expresión del diálogo entre la mística de oriente y de occidente.

Por la naturaleza de estas líneas, resulta imposible acercarnos a la totalidad de las cuestiones abordadas en la obra. Sobre ellas, la editora, Luce López-Baralt, hace una sintética aproximación en el prólogo (pp. 14-21). Por eso, tan solo nos detenemos en algunos aspectos, a modo de reflexión. Nuestro ánimo es el de provocar el interés y la lectura a este acercamiento, singular y valioso, al hecho místico que tantos de nuestros contemporáneos anhelan y buscan, y tantas propuestas actuales se afanan por ofrecer.

Sin duda, la misma vida es ambigua, ambivalente y, no pocas veces, los acontecimientos que nos rodean revelan su equívocidad. De pocas cosas, a no ser por acuerdos previos, aunque sean tácitos, podemos hablar con claridad, rigor y exactitud. Con todo, la vida, para ser vivida, pasa inexorablemente por su comprensión, por la palabra que le da forma y la expresa. Aun con la debilidad que reviste toda palabra sobre el ser humano, nos es suficiente para poder realizar uno de los actos supremos de la vida, que es compartir. En estas coordenadas se inserta el hecho místico. Inefable por definición y esencialmente comunicativo. Paradójica situación para quienes en ello se han visto envueltos. Incapacidad real para expresar el encuentro sublime y revelador padecido, e incapacidad, no menos real, para retener el don que les ha sido otorgado.

Por ello, aunque cualquiera pueda decir una palabra desde su perspectiva, no todas tienen el mismo valor o, mejor, no tienen la misma capacidad para dar cuenta de la totalidad del acontecimiento. Así lo reconoce la psicoanalista A. M. Rizzuto: «como disciplina empírica la teoría psicoanalítica no está capacitada para afirmar ni negar nada en el orden del ser» (p. 65). Afirmación que se agradece y que conviene recordar en tiempos donde los injustificados saltos epistemológicos abundan, haciendo un flaco favor a la realidad que vivimos. Por suerte, el ser humano tiene otras formas de expresión, quizá menos exactas, científicamente hablando, y, por ello, quizá, más adecuadas para dar cuenta de la inexactitud que define al ser humano. Sobre todo, en lo que se refiere a su apertura a lo infinito, absoluto y trascendente.

La poesía, la prosa poética, la mirada teologal sobre la realidad, no exentas de compromiso y capacidad transformadora, o la misma danza, son, no solo formas que se aproximan con rigor a aquello que nos trasciende, sino expresiones de la transcendencia que nos visita y nos habita.

En este sentido, cada capítulo de la presente obra, sin olvidar sus anexos, da buen testimonio de ello. Da igual el idioma, ya sea árabe, hebreo, castellano o inglés, porque el lenguaje de la poesía es universal; también, y hasta cierto misterioso punto, da igual el credo, ya sea cristiano, musulmán, judío o agnóstico, pues Dios los trasciende y a cada uno los hace participar de su insondable verdad. Por eso, el hecho místico es algo, no solo que admirar, sino que estudiar y reflexionar; tanto para reconocer el valioso hilo dorado que enlaza a la humanidad, como para auscultar las formas culturales y religiosas que nos remiten al Verbo encarnado. Una invitación viva que el lector puede hacer suya al término de la obra, cuando brille *El sol a media noche*.

Santiago GARCÍA MOURELO
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

COCCOPALMERIO, Francesco: *El capítulo VIII de la Exhortación apostólica pos-sinodal "Amoris laetitia"*, PPC, Madrid 2018, 80 pp. ISBN: 9788428832250.

Ante confusiones, recelos y postverdades sobre la exhortación apostólica *Amoris Laetitia*, esta obra confirma *con conciencia segura y tranquila que respeta la doctrina* (p.42). Para valorar en su justa medida este libro de 76 páginas que nos ofrece la Editorial PPC, debemos saber que su autor, el cardenal italiano Francesco Coccopalmerio, fue ordenado obispo por san Juan Pablo II y nombrado por Benedicto XVI presidente del *Pontificio Consejo para los Textos Legislativos*. Nos encontramos, por tanto, con una autoridad de máximo nivel en Derecho Canónico y la aportación que hace en este libro cuenta con toda la seguridad jurídica católica.



En este breve libro, el cardenal Coccopalmerio asume hacer una lectura atenta del Capítulo 8.º de *Amoris Laetitia*, que la exhortación titula "Acompañar, discernir e integrar la fragilidad". Este 8º capítulo afronta una realidad difícil y es denso (p.5), lo cual requiere un posterior análisis ordenado y orgánico, tal como pidió el propio papa Francisco.

Por su contenido atento a quienes sufren situaciones difíciles y por la densa profundidad de su propuesta, no se le ha prestado la debida atención y ha sido poco reflexionado (p.5). De esa forma, hay una parte que lo ha desestimado sin suficiente atención. El cardenal nos ayuda en este libro a hacer una lectura clara y detallada del contenido para que todos podamos prestar atención y se puedan disipar las confusiones creadas. El libro propone una serie de focos que vamos a resumir.

a) Ninguna marginación para ninguna persona: El cardenal señala que todo el capítulo 8º hay que comprenderlo desde la hermenéutica de la persona que hace el papa Francisco. Hermenéutica significa "el modo de pensar, de valorar la realidad, de interpretar el mundo". "El papa Francisco... pone por delante a la persona... Toda persona es un valor en sí misma... y es digna de ser amada" (pp. 65-66). De ahí que el papa Francisco conduzca a la Iglesia a "su oposición a toda forma de marginación de las personas... Ninguna marginación para ninguna persona" (p. 66). "Se trata de integrar a todos" (p. 60).

El papa nos exhorta a asumir el modo de amar del Padre Bueno que espera al hijo. "El padre puede sufrir la contestación del hijo mayor —tal vez más dolorosa que una herida—, que no comprende por qué el padre acoge con amor al hijo pecador". Por eso, "también el papa Francisco ha experimentado y experimenta heridas e incomprensiones por su hermenéutica de la persona" (p. 67).

- b) *Amoris Laetitia* confirma la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia: El cardenal es claro y seguro: *Amoris Laetitia* “contiene con claridad todos los elementos de la doctrina sobre el matrimonio con plena coherencia y fidelidad para con la enseñanza tradicional de la Iglesia” (p. 10).
- c) Valoración de los matrimonios civiles y uniones de hecho: El presidente del Pontificio Consejo para los Textos legislativos confirma que “frente a uniones irregulares, como los matrimonios civiles y también las uniones de hecho, los pastores deben asumir un talante positivo y constructivo” (p.18). Al calificarlos como irregulares se refiere, claro está, no a su legalidad en las legislaciones civiles, sino que se restringe a la consideración canónica que se hace de los fieles cristianos en esas situaciones.

El cardenal Coccopalmerio reconoce que para ese talante positivo y constructivo son necesarias tres actitudes:

1. “reconocer de manera objetivada y serena, es decir, sin preconceptos, sin juicios apresurados, el motivo que ha determinado a ciertos fieles a elegir no el matrimonio canónico, sino otro tipo de convivencia” (p. 18).
 2. “abstenerse de una condena inmediata de las uniones irregulares y reconocer que... hay elementos positivos” (p. 18).
 3. “diálogo con esas parejas”, “que los fieles... reflexionen sobre la posibilidad... de llegar a la celebración de un matrimonio en su plenitud” (pp. 18-19).
- d) Comunión de los fieles divorciados que tienen una nueva unión: El cardenal comienza recordando las palabras de *Amoris Laetitia* en el n°300: “ya no es posible decir que todos los que se encuentran en alguna situación así llamada ‘irregular’ viven en una situación de pecado mortal”.

Las condiciones que eximen de que tales situaciones sean “pecado mortal” son (a) *el desconocimiento de la norma*, (b) *gran dificultad para comprender los valores inherentes a la norma* y (c) *condiciones concretas que no permitan obrar de modo diferente y tomar decisiones que hagan incurrir en una nueva culpa* (p. 23). El eximente central sobre esa culpa es que “abandonar la unión podría determinar una grave lesión afectiva en uno de los integrantes de la pareja” o en los hijos (p. 27).

Un aspecto controvertido es el presunto mandato de que en esas uniones “irregulares” la pareja viva “como hermano y hermana”. El cardenal señala que previamente el Concilio Vaticano II, en el n.º 51 de la constitución *Gaudium et Spes* estableció que “cuando se interrumpe la vida íntima conyugal, se puede poner en peligro no raras veces el bien de la fidelidad y el bien de la prole puede irse a pique”. El cardenal concreta que cuando el texto se refiere a la vida íntima conyugal, “sin duda, significa la realización de los actos conyugales” (p. 32). En consecuencia, si el compromiso de vivir “como hermano y hermana” “genera dificultades, no parece que los dos convivientes estén de por sí obligados” (p. 34).

Libros

¿Comunión de los fieles en una “unión ilegítima”? Escribe el cardenal presidente del Pontificio Consejo de Textos Legislativos que “la Iglesia podría admitir a la penitencia y a la eucaristía a los fieles que se encuentran en una unión ilegítima” (p.37). Para ello deben cumplirse dos condiciones: (1) que se constate que desearían una situación diferente, pero (2) que no pueden llevar a cabo su propósito.

Esta verificación requiere de un discernimiento pastoral “atento y autorizado”. “En los casos normales, la autoridad eclesiástica será el párroco, que conoce directamente a las personas” (p. 37). El cardenal señala que podría ser útil un servicio diocesano que aconseje e incluso que realice una “autorización específica” que garantice su acceso a la comunión (p. 38).

Con vistas a permitir el acceso a la comunión, “resulta positiva la buena fama comunitaria de una pareja”, que lleve una vida cristiana y esté comprometida en el servicio a la Iglesia y a la sociedad (p. 39). Un obstáculo, en cambio, es el escándalo: es decir, fieles que pudiendo cambiar y no tengan ninguna intención sincera, ostenten su situación como si fuera el ideal cristiano (pp. 42-43).

El cardenal concluye que “creo que podemos considerar con conciencia segura y tranquila que, en el caso que nos ocupa, se está respetando la doctrina” (p. 42). El libro es un posicionamiento tan breve como claro sobre *Amoris Laetitia*, con toda la autoridad del cardenal responsable de la Legislación en la Iglesia.

Fernando Miguel VIDAL FERNÁNDEZ
Universidad Pontificia Comillas

Otros libros

Educación

SANTIAGO, Raúl y BERGMANN, Jon: *Aprender al revés. Flipped learning 3.0 y metodologías activas en el aula*, Paidós, Barcelona 2018, 237 pp., ISBN: 978-84-493-3486-3.

Un libro muy interesante para educadores, tanto si ya practican *flipped learning* como si se cuestionan por la situación actual del aprendizaje. En él se encontrará, de la mano del creador de esta metodología y de otro experto en



la materia, con cuestiones esenciales para el cambio de paradigma de la escuela y la universidad en la era digital. La idea básica es invertir, aunque no simplemente. Si el modelo antiguo de enseñanza-aprendizaje considera al alumno pasivo en el aula y activo en su aprendizaje fuera de ella, cuando el profesor ya no está acompañando, la propuesta del *flipped learning* busca mayor actividad del alumno en todos los ámbitos, pero muy especialmente allí donde el profesor puede servir de guía y acompañamiento. El punto de partida no es cambiar las explicaciones para casa grabando vídeos y las actividades en el aula, sino potenciar la implicación del alumno en todos los contextos de aprendizaje, generando una nueva dinámica que, de algún modo, invierta la tendencia pasiva y la construcción poco significativa del progreso del alumno. La clave es, por lo tanto, más que la inversión, la acción. En esto estarán de acuerdo todos los docentes, incluso muchos de los discentes.

Concretando, el libro está desarrollado en diez capítulos de extensión equilibrada, pero podríamos reducirlo en dos grandes bloques. El primero cuestiona la situación actual y empatiza muy bien tanto con lo que un profesor común vive en el aula como con las preguntas esenciales que surgen en estos tiempos. De seguir así, muchas clases (y profesores) podrán ser sustituidos por plataformas digitales que viertan contenidos con precisión y claridad, con las que el alumno pueda interactuar de diversa forma. Lo que no podrá ser reemplazado será la sutil compañía de un maestro en toda esta acción formativa. De ahí que la segunda parte proponga, consolidando sus afirmaciones en estudios de gran calado y en resultados apabullantes, *flipped classroom* como una práctica docente aliada con las nuevas tecnologías y muy versátil, transformando las sesiones de clase en verdaderos espacios de aprendizaje. E intenta hablar en su concreción tanto para aquellos que han empezado como para quienes se lo plantean. Me pregunto, al terminar el libro, si todo cabe ser aprendido de este modo, si esto supera la práctica de aquel profesor que mandaba lecturas para casa y al día siguiente las comentaba en clase. Creo, sinceramente, que sí.—José Fernando JUAN SANTOS

Comunicación

GUISADO, Miguel Ángel: *Presento, luego existo: Manual de bolsillo para presentaciones*, Gestión 2000, Barcelona 2018, 199 pp. ISBN: 978-84-9875-476-6.



Miguel Ángel Guisado parte de estas dos constataciones: en el mundo se hacen “unos 30 millones de presentaciones cada día” (p. 20) y, sin embargo, “el 95 por ciento de las presentaciones de empresa son un fiasco” (p. 22). Y es que, habitualmente, no se concibe siquiera que puedan ser de otra manera. Todos tenemos la experiencia de haber desconectado de una presentación porque no sabíamos lo que el ponente quería decir, adónde quería llegar, cómo pretendía llegar ahí o simplemente porque la monotonía del discurso nos impedía prestar atención. *Presento, luego existo* procura, ante todo, hacer-

nos conscientes de la relevancia que tiene saber comunicar bien y convencernos de que no es algo con lo que se nace o no se nace, sino algo que se entrena y en lo que se puede mejorar (¡y mucho!).

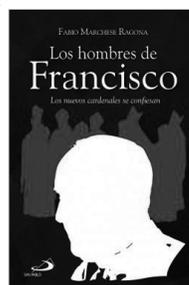
El libro también ofrece interesantes sugerencias (la mayoría, bastante concretas, cosa que se agradece) sobre cómo mejorar nuestras presentaciones. Guisado las agrupa en tres elementos que abarcan otro sinfín de detalles y que son fáciles de recordar porque forman la sigla ADN: Actuación, Diseño y Narrativa. En la parte dedicada a la actuación, el autor agrupa elementos como el movimiento del ponente, el tono de voz, el lenguaje no verbal, el aspecto físico, etc. La correspondiente al diseño se centra en cómo deberían ser los apoyos gráficos (generalmente, presentaciones de PowerPoint) para favorecer la buena comprensión de la exposición por parte del público. Finalmente, en la sección que trata sobre la narrativa el autor ofrece interesantes intuiciones para plantear la estructura de la presentación y para contarla de forma atractiva. Estas tres partes vertebradoras del libro están precedidas por algunas reflexiones introductorias y seguidas por dos epígrafes conclusivos, además de varios interesantes apéndices.

Aunque el contenido del libro llama la atención, a mi juicio lo que más atrae de él es su estilo desenfadado, sencillo, claro y con sentido del humor. En él se trasluce que el autor cumple lo que predica, porque busca la manera de guiar al lector para que se entere de lo que quiere transmitir, pero al mismo tiempo sin perder frescura y sin que se vuelva un catálogo de “vicios y virtudes” de las presentaciones. El libro tiene coherencia, cohesión y profundidad. Aunque está planteado, en principio, para el mundo de la empresa, es útil para cualquiera que tenga que comunicar sus ideas a otros, sea en el foro que sea (conferencias, clases, charlas, presentaciones de empresa...). Comunicar no tiene por qué ser aburrido o pesado, ni para el emisor ni para el receptor; a esclarecer y “aterrizar” esta tesis va dirigida toda la obra.—Marta MEDINA BALGUERÍAS

Iglesia

MARCHESE RAGONA, Fabio: *Los hombres de Francisco. Los nuevos cardenales se confiesan*, San Pablo, Madrid 2018, 400 pp. ISBN: 978-84-285-5569-2.

A través de entrevistas a treinta y cinco cardenales nombrados por el papa Francisco, el joven periodista italiano Fabio Marchese Ragona -experto en temas vaticanistas- no solo nos presenta las personalidades de los purpurados, sino que nos permite conocer mejor al pontífice que los ha elegido y, además, consigue retratar cómo es y hacia dónde se encamina la Iglesia actual, una Iglesia en salida hacia un mundo cambiante, diverso y lleno de retos. Prologado por el cardenal hondureño



Óscar Andrés Rodríguez Maradiaga -quien relata alguna revelación sorprendente y se expresa con contundencia-, la obra se estructura en entrevistas ordenadas según los continentes de procedencia de los cardenales, alternada cada una de ellas con anécdotas personales de los entrevistados, algunas deliciosas, a veces noveladas en exceso y que podrían hacer dudar de su exactitud por lo increíble de sus casualidades, si bien ayudan a ver a estos príncipes de la Iglesia como pastores “con olor a oveja”, y que siguen teniendo mucho de aquellos sacerdotes recién ordenados, enamorados del Señor. Un detalle muy revelador es la reacción que tuvo cada uno de ellos al recibir la noticia de su nombramiento, muy similar en la mayoría de los casos, cargada de incredulidad, estupor y alegría, provocadas entre otros motivos por el peculiar y casi inédito modo de comunicar la elección que escogió Francisco.

Con preguntas elegidas según la personalidad y función que desempeña cada cardenal, las entrevistas no eluden ningún tema interesante, polémico, candente o actual, ya se trate de la justicia social, el aborto, la pederastia, el medio ambiente, la inmigración e incluso las resistencias internas al propio pontífice. Incide especialmente en las preocupaciones de los cardenales por las realidades que viven los países donde ejercen su ministerio, países con distintas historias y en distintos estados en sus procesos de fe, muchos de ellos pertenecientes a lo que se ha venido en llamar “la periferia de la fe”, y que, en algunos casos, se trata de naciones donde por primera vez se ha elegido un cardenal, subrayando así la universalidad de la Iglesia.

Destacan, entre otros, los testimonios de los cardenales procedentes de Siria y de la República Centroafricana, si bien todas las conversaciones son merecedoras de atención y de interés, y como conjunto son toda una declaración de intenciones rebosante de esperanza de un conjunto de hombres que son, además de lo que indica el título del libro, y sobre todo, hombres de Dios.
— Luis Ignacio MARTÍN MONTÓN

Autoayuda

NOÉ, Salvo: *Prohibido quejarse*, San Pablo, Madrid 2018 (2ª ed.), 172 pp. ISBN: 978-84-285-5477-0.



Hay quien dice que la queja se ha convertido en el idioma oficial de nuestro país. Esto es claramente una generalización, pero sí podemos plantearnos que, en una sociedad cada vez más acostumbrada a la inmediatez y a la comodidad, quejarse se ha convertido cuanto menos en un extendido hábito. En este contexto el libro *Prohibido quejarse*, del psicólogo Salvo Noé, representa una clara provocación y todo un reto para aquel que se acerque a sus páginas; empezando por su taxativa portada.

El libro se estructura en tres partes que marcan un sencillo itinerario. En la primera parte ofrece un análisis, desde una visión psicológica, de los mecanismos que nos conducen al hábito de quejarnos y las consecuencias que tienen sobre nuestra manera de mirar la vida y a nosotros mismos, convirtiéndose en un pesado y determinante lastre. A continuación, analiza las quejas desde el fenómeno de la crisis, identificándola como un elemento propio de la vida, y nos invita a verla como oportunidad para crecer. En este sentido, corre el riesgo de restar legitimidad a las quejas o las recriminaciones que pueden ser lícitas y saludables dependiendo del contexto y puede dar a entender que tener esa actitud resiliente ante las crisis surge simplemente del deseo de verlo así. Finaliza este bloque con la idea del Papa Francisco acerca del grave daño que causan las quejas, pues nos roban la esperanza.

El segundo bloque desarrolla un modelo teórico-práctico basado en cómo nos situamos y relacionamos personalmente con los demás. De él se desprenden diferentes tipologías que nos pueden ayudar a identificar nuestros mecanismos relacionales que llevan a la queja. Define los roles de víctima, perseguidor y salvador como modos de actuar que pueden resultar legítimos o destructivos en las relaciones. Todas las tipologías se reflejan en ejemplos de la vida cotidiana que plantea más adelante. Por último, anima al lector a realizar un itinerario de cambio de actitud, centrado principalmente en el ámbito laboral y no en la reflexión y el crecimiento desde los valores.

El tercer bloque elabora una propuesta concreta mediante preguntas, actividades y fichas destinadas a realizar un cambio de actitud y ganar en eficacia y eficiencia en el abordaje de tareas. Repasa tareas relacionadas con lenguaje, planificación, motivación, confianza y autoestima. Esta propuesta no debe ser tomada por el lector como la "panacea" ante las crisis vitales que lastran nuestro carácter y deseamos cambiar. Abordar crisis graves requiere un fuerte compromiso y en ocasiones más que la lectura de un libro, aunque esta pueda ser un buen punto de partida. Cierra el bloque repasando con más detalle el concepto de autoestima, que subyace a lo largo de todo el libro.

En definitiva, la lectura de *Prohibido quejarse* resulta ligera y fácil. Es un libro sencillo que cumple con el objetivo de ser útil para todo aquel que desee abordar personalmente la costumbre de la queja. Ofrece un resumen de elementos clave al final de cada capítulo e introduce algún sencillo ejercicio práctico que resulta muy útil para fijar conceptos e ir desterrando las quejas de nuestro lenguaje.—Roberto PÉREZ CONEJERO

Psicología

ROJAS ESTAPÉ, Marian: *Cómo hacer que te pasen cosas buenas*, Espasa, Barcelona 2018, 232 pp. ISBN: 978-84-670-5330-2.

La Doctora Marian Rojas nos presenta en esta obra un recorrido para, de alguna manera, conseguir estar feliz. No es nada fácil alcanzar una meta de esta altura. No es una obra científica al uso sobre psicología, y tampoco la enmarcaría-



mos en lo que conocemos como “libros de autoayuda”. Más bien, es un intento sencillo de acercar conceptos fundamentales sobre la psicología humana. Más que técnicas para alcanzar dicha felicidad, propone una explicación amable del funcionamiento de nuestro cerebro y de cómo nuestras vivencias influyen en nuestras emociones. Aprender a gestionarlas es todo un reto para cualquier ser humano. En definitiva, mejorar la propia vida supone asumir las características que definen a cada uno y poner de sí lo mejor.

El relato que se presenta es ágil y comprensible. Quizás en algún momento, excesivamente sencillo, y el lector al uso puede verse en la situación de requerir una mayor explicación de los temas tan complejos referentes a nuestra psicología. Se lee con facilidad, y se valora que vaya intercambiando los conceptos teóricos con ejemplos de la vida misma entresacados de casos que esta psiquiatra se ha ido encontrando a lo largo de su ejercicio profesional.

La metáfora que alienta el libro es la de asomarse a una ventana. El lector podrá asomarse a la felicidad, a la manera de vivir en el presente de una forma consciente y sana, que le ayude a superar los miedos y acoger los sufrimientos, a poner en práctica el amor y a gestionar, de forma positiva, todas sus emociones. Desde ahí, se abrirán otras posibilidades de lecturas y de profundización. No se encontrarán aquí las recetas para la felicidad, pero sí se descubrirá una fórmula básica: lo realmente importante es cómo afrontamos la vida para ser verdaderamente felices. Las pautas que encontramos van encaminadas precisamente a desenmascarar las maneras de vivir, para aprender que se puede enfocar la vida de otra manera y tener otro estilo diferente de gestionar aquello que nos roba la felicidad. Sería bueno que quien lea este libro lo haga con la intención de descubrir para sí mismo los caminos adecuados para ser feliz en la vida, entendiendo cómo funciona su psicología y su cerebro, qué es lo que siente emocionalmente, cómo poder gestionar sus emociones y vivir el presente de una forma sana y equilibrada.—David CABRERA, SJ