

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



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

1439 Mayo-Junio 2019

Razón y Fe. Revista de cultura fundada en 1901

# razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

## Editoriales

Claves para comprender nuestra época

Feminismos

## Entrevista

Federico de Montalvo Jääskeläinen, Presidente del Comité de Bioética de España

## Artículos

Claves para descifrar la realidad geopolítica mundial. Estudio crítico de la supremacía tecnológica y sus efectos

*Rafael Fraguas de Pablo*

Ética en la universidad: el horizonte de la Agenda 2030 y de la Ecología Integral

*Julio L. Martínez Martínez, SJ*

Athanasius Kircher, SJ, alegoría de la búsqueda de saber universal

*Carlos Alberto Blanco Pérez*

Búsqueda de una espiritualidad sin Dios

*Santiago García Mourelo*

El retorno de Dios en el ambiente contemporáneo

*Lluís Oviedo Torró OFM*

50 años de la teoría de *Gaia* en el centenario del nacimiento James Lovelock (1919-2019)

*Leandro Sequeiros San Román, SJ*

**Mayo-Junio 2019**  
**Nº 1439 • Tomo 279**

Págs. 249-376

ISSN 0034-0235 Madrid (España)



**COMILLAS**  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA *John*

# razón y fe

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



## Indicaciones para los autores

- 1) La revista *Razón y Fe* acepta trabajos originales en lengua castellana, pudiendo citar en otros idiomas.
- 2) Las temáticas girarán en torno a: teología, espiritualidad, Iglesia, familia, sociedad, política, economía, cultura, artes, ciencia y tecnología.
- 3) Los manuscritos serán recibidos por el Director ([director@razonyfe.org](mailto: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 un ejemplar 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](mailto:director@razonyfe.org)
- 6) En la primera página debe constar:
  - Título.
  - Nombre y apellidos.
  - Dirección postal.
  - Ocupación principal del autor.
  - Dirección electrónica.
  - Fecha de finalización del trabajo.
  - Un resumen de 6 o 7 líneas.
  - 6 o 7 palabras clave.
- 7) La fuente tipográfica: Times New Roman 12 (texto), 11 (citas en el texto), 10 (notas a pie de página).
- 8) Se seguirán los siguientes criterios de citación:
  - a) Para los libros:

D. ALEIXANDRE, *Las puertas de la tarde. Envejecer con esplendor*, Sal Terrae, Santander 2009, 170-175.
  - b) Para los artículos:

G. BARBIERO, "Un cuore spezzato e affranto tu, o Dio, non lo disprezzi. Peccato dell'uomo e giustizia di Dio nel Sal 51", en *Ricerche storico – bibliche* 19 (2007), 157-176.
  - c) Repetición de un mismo autor con diferentes obras en el escrito:

D. ALEIXANDRE, *Las puertas de la tarde. Envejecer con esplendor*, 98-99.

G. BARBIERO, "Un cuore spezzato e affranto tu, o Dio, non lo disprezzi. Peccato dell'uomo e giustizia di Dio nel Sal 51", 101.
  - d) Repetición de un mismo autor sin otras obras citadas: *op. cit.* / *art. cit.*
  - e) Si la obra se repite justo después de haberla citado en la nota anterior: *Ibid.*
- 9) Otros formatos de abreviaturas: Cf. / cap. / ss. / n. (número) / vol. / vols.
- 10) La cita textual irá " ", mientras que si es parafraseada se pondrá ' '.
- 11) Acentuación y puntuación: se seguirán las normas de la Real Academia Española. Los pronombres demostrativos (este, ese, aquel) no se acentuarán ni tampoco el adverbio "solo".

---

**tomo 279**  
**1439 mayo-junio 2019**  
**revista bimestral**

**Editoriales**

- Claves para comprender nuestra época 251  
Feminismos 255

- Entrevista 263 Federico de Montalvo  
Jääskeläinen,  
Presidente del Comité  
de Bioética de España

**Artículos**

- Claves para descifrar la realidad 273 Rafael Fraguas de Pablo  
geopolítica mundial. Estudio crítico de  
la supremacía tecnológica y sus efectos
- Ética en la universidad: el horizonte de 285 Julio L. Martínez Martínez, SJ  
la Agenda 2030 y de la Ecología Integral
- Athanasius Kircher, SJ, alegoría 299 Carlos Alberto Blanco Pérez  
de la búsqueda de saber universal
- Búsqueda de una espiritualidad sin Dios 311 Santiago García Mourelo
- El retorno de Dios en el ambiente 323 Lluís Oviedo Torró OFM  
contemporáneo
- 50 años de la teoría de *Gaia* en el 335 Leandro Sequeiros San  
centenario del nacimiento James  
Lovelock (1919-2019) Román, SJ

**Arte-Cine-Narrativa**

- Mula*, de Clint Eastwood 347 Francisco José García Lozano
- Antonio Gamoneda, 351 Jorge Sanz Barajas  
poeta de la pobreza y de la lluvia

**Libros 355**

- Índice del tomo 279 373**

**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 (Colaborador del Centro Pignatelli. Área de Cultura) Fátima Urbarri (periodista)
EDITA	Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión
DEPÓSITO LEGAL	M. 920-1958
ISSN	0034-0235 / ISSN electrónico 2659-4536
CIF	R2800395B
DIRECCIÓN Y REDACCIÓN	Alberto Aguilera, 25 - 28015 Madrid. Teléfono: +34 91 542 28 00 E-mail: ryfsecretaria@comillas.edu www.razonyfe.org
ADMINISTRACIÓN	Servicio de Publicaciones c/ Universidad Comillas 3-5 28049 Madrid Teléfono: +34 917343950 Ext. 2545 E-mail: revistas@comillas.edu
FORMAS DE PAGO	Transferencia bancaria a la cuenta BANKIA 2038 1760 89 6000482372 Código IBAN ES56-2038-1760-8960-0048-2372. Código SWIFT: CAHMESMM. Si el banco le dice que el código SWIFT le diera error, ponga CAHMESMMXXX. Talón bancario a nombre de: Universidad Pontificia Comillas. Domiciliación bancaria (sólo bancos en España): Código IBAN (24 dígitos alfanumérico), Código BIC/SWIFT (12 dígitos alfanumérico). Pago con tarjeta: <a href="https://www.comillas.edu/publicaciones/es/revistas/suscripcion-razon-y-fe">https://www.comillas.edu/publicaciones/es/revistas/suscripcion-razon-y-fe</a>
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](mailto: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](http://www.comillas.edu/ProteccionDeDatos)

## Claves para comprender nuestra época

Los editoriales, la entrevista, los artículos y las reseñas literarias y cinematográficas del tercer número de *Razón y Fe* de este año 2019 ofrecen claves para comprender algunas de las complejas dinámicas de nuestra época. Estas claves son importantes, porque las rápidas transformaciones culturales a las que asistimos requieren de una reflexión serena que nos permita situarnos antes ella y así poder darles una respuesta madura y efectiva. Desde los recientes desarrollos del movimiento feminista hasta las implicaciones de la biotecnología y la inteligencia artificial en la práctica médica, pasando por las nuevas formas de espiritualidad o la necesidad de plantear una sólida formación ética en el espacio universitario, el presente número ofrece un análisis riguroso de cuestiones que no pueden ser solo objeto de un estudio especializado. Todas ellas necesitan ser presentadas, analizadas y deliberadas públicamente.

Con esta intención, hemos entrevistado a Federico de Montalvo Jääskeläinen, presidente del Comité de Bioética de España (CBE) y miembro del Comité Internacional de Bioética de la UNESCO, sobre los retos que el transhumanismo, la inteligencia artificial, la robótica y el mejoramiento humano están planteando a la bioética. Desde su larga experiencia como abogado y docente, el profesor de ICADE constata que, en las últimas décadas, “la relación médico-paciente se asienta cada vez más en la denominada medicina defensiva. Ni el médico ni el paciente se reconocen como sujetos de una relación que debe estar presidida por la confianza”. Por otro lado, afirma también que los nuevos dilemas médicos no son ya competencia solo de los profesionales de la medicina. “Muchos de los avances biotec-

nológicos exigen, para darles respuesta desde el mundo del Derecho, contar con una ciudadanía que sea capaz de deliberar sensata y prudentemente sobre ellos”.

El primer artículo, “Claves para descifrar la realidad geopolítica mundial. Estudio crítico de la supremacía tecnológica y sus efectos”, lo escribe el sociólogo y periodista Rafael Fraguas de Pablo. En él analiza cómo la geopolítica crítica, que ha estudiado históricamente la conexión entre el territorio y el poder, necesita ampliar sus miras a ámbitos cruciales como el de la energía, la automoción y la informática, codiciadas hoy por Estados Unidos y las grandes potencias, Rusia y China. Estos actores globales pugnan también por el control del subsuelo energético y el espacio extra-atmosférico, hoy militarizado. Si bien hace décadas que sabemos que los arsenales nucleares tienen capacidad para sacar a la tierra de su órbita, se hace cada vez más evidente que la tecnología es el arma de las armas en disputa. En medio de la liza, el capital financiero, hostil al Estado democrático, trata de apropiarse de ella. Sin embargo, según Fraguas, el poder financiero aplica sin control esta tecnología al trabajo y a una especulación que genera crisis destructivas que solo a él benefician. Un dato resulta revelador: 26 personas poseen más capital que 8.000 millones de moradores del Planeta.

El segundo artículo, “Ética en la universidad: el horizonte de la Agenda 2030 y de la Ecología Integral”, está escrito por Julio Martínez, SJ, rector de la Universidad Pontificia Comillas. Este año se cumplen 25 años de la implementación de la asignatura de ética profesional en los respectivos programas académicos de la Universidad Pontificia Comillas y de otros centros de UNIJES (Universidades Jesuitas de España). Los centros de UNIJES conciben la formación ética de los alumnos como parte importante de la identidad de su estilo educativo, orientado al ejercicio profesional y al compromiso en la construcción de una sociedad más humana; y cuentan con una valiosa colección de 17 manuales de ética profesional sobre distintos ámbitos, escritos por sus profesores. A lo largo de estos cinco lustros, la comprensión de la ética se ha transformado profundamente de la mano de la globalización y la revolución tecnológica y digital,

y el mundo hoy dispone de marcos de orientación como la *Agenda 2030* y la “ecología integral” de *Laudato si'*, ambos de alto valor para la Universidad.

En el tercero de los artículos, el filósofo Carlos Alberto Blanco analiza la relevancia histórica del jesuita alemán Athanasius Kircher, SJ (1602-1680). En un mundo como el nuestro, donde la especialización parece la norma irrevocable que ha de regir la actividad investigadora, la obra de Kircher subraya la importancia de la búsqueda de lo universal. Kircher merece ser calificado como “el último de los sabios universales”. La obra *Athanasius* (2016) del profesor Blanco entona, inspirada en el sabio alemán, un canto al deseo humano de aprender y a la necesidad que tenemos de cuestionar constantemente las ideas asimiladas. Propone así una búsqueda que haga justicia a la etimología de la palabra “escéptico”, término que no se refiere al descreído de todo, sino al que inicia una búsqueda incesante.

El artículo del teólogo Santiago García Mourelo, “Búsqueda de una espiritualidad sin Dios”, analiza las nuevas formas de religiosidad que se dan en las sociedades occidentalizadas. Desde una actitud de diálogo, quiere mostrar su propuesta a partir de las publicaciones de A. Compte-Sponville y F. Mayorga. Pese a su pretendida emancipación de las religiones, Mourelo sostiene que la “espiritualidad sin Dios” recibe sus presupuestos y aspiraciones fundamentales —como el “sentimiento oceánico”— del neo-hinduismo *advaita vedanta*. Este es un aspecto que suscita interrogantes filosóficos y teológicos. Por ejemplo, la espiritualidad inmanente, centrada exclusivamente en el individuo y en sus posibilidades, rechaza toda alteridad de orden divino. Paradójicamente, esta es una cuestión que, pese a suponer una confrontación con la fe cristiana, también está presente de diversas formas dentro de la Iglesia. Ante estas nuevas corrientes, si la comunidad eclesial quiere responder, deberá emprender nuevos caminos o retomar algunos ya antiguos para responder a esta nueva situación.

El quinto artículo, de Lluís Oviedo Torró, se titula “El retorno de Dios en el ambiente contemporáneo”. En continuidad con la reflexión de

Mourello, el profesor de teología de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma afirma que, a pesar del ambiente cultural fuertemente secularizado, puede hablarse de un retorno de Dios en nuestra época. Ahora bien, aunque se constatan indicios de este retorno, algunos de ellos muy explícitos, conviene analizarlos con detenimiento antes de extraer conclusiones precipitadas. Una tarea clave es analizar los tres escenarios principales en los que se está planteando el debate: por un lado, las referencias a dicha vuelta de Dios en clave sociológica, junto a las indicaciones sobre el valor terapéutico de la fe; por otro lado, el animado ambiente de los científicos que se convierten y el diálogo ciencia-religión; y, por último, las discusiones que ha promovido el llamado "nuevo ateísmo".

Escrito por el catedrático emérito de paleontología y miembro de la Cátedra CTR, Leandro Sequeiros San Román, SJ, el sexto y último artículo de este número, "50 años de la teoría de Gaia en el centenario de James Lovelock (1919-2019)", aborda una cuestión que ha ocupado un lugar relevante tanto en el debate ecológico contemporáneo como en los diálogos ciencia-religión. Como recuerda el profesor Sequeiros, este año 2019 James Lovelock cumple un siglo de vida. Su hipótesis o teoría de Gaia cumple, además, medio siglo, pues fue descrita por vez primera en 1969. Lovelock definió Gaia como "una entidad compleja que implica a la biosfera, atmósfera, océanos y tierra, constituyendo en su totalidad un sistema retroalimentado que busca un entorno físico y químico óptimo para la vida en el planeta". En su momento, la hipótesis Gaia generó intensos debates en la comunidad científica y entre los filósofos y teólogos por sus implicaciones sociales y metafísicas. Era una nueva frontera. Este artículo evalúa la Teoría de Gaia medio siglo más tarde.

Por último, el presente número de *Razón y Fe* incluye, como siempre, una crítica literaria y cinematográfica, además de una rica selección de reseñas bibliográficas. Esperamos que lo disfrutes. ■

# Feminismos

En 1975, la Asamblea General de Naciones Unidas (ONU) declaró el 8 de marzo Día Internacional de la Mujer en recuerdo de los miles de trabajadoras textiles de Nueva York que en 1857 protestaron por sus condiciones laborales, reivindicando un recorte del horario y el fin del trabajo infantil. Desde hace un par de años, en esa fecha se celebra en el mundo entero una huelga laboral, de consumo, de trabajo doméstico y estudiantil a favor de la igualdad y contra todas las expresiones de violencia de género. Bajo el lema "sin nosotras se para el mundo" la convocatoria ha tenido una gran incidencia en los cinco continentes. La polémica suscitada por la apropiación política de dicho éxito, junto al desarrollo de otros movimientos como el *Me too*; y la cruda realidad de los feminicidios, la muy desigual lucha de las mujeres contra la mutilación genital, la esclavitud o el analfabetismo nos invitan a la reflexión sobre la pluralidad de sensibilidades que subyacen a las definiciones académicas de *feminismo*: "principio de igualdad de derechos de la mujer y el hombre"; y el movimiento que lucha por su realización efectiva.

## Los inicios: la cuestión de las mujeres

Inicialmente no se hablaba de feminismo sino de la "cuestión de las mujeres". En tiempos de la Revolución francesa saltaron a la palestra una serie de controversias y debates sobre la autoridad, el matrimonio, la educación, la propiedad, el trabajo, la participa-

ción política y la estructura familiar. Por primera vez las mujeres se consideraron ciudadanas, exigiendo el reconocimiento de su papel como esposas, madres y educadoras en el "proyecto civilizatorio" de Occidente. Sin embargo, en las primeras décadas del siglo XIX sus voces fueron silenciadas por quienes se escudaron en la "ciencia" para afirmar que la capacidad racional femenina era limitada, con tendencia a la histeria y a la arbitrariedad en el juicio. Al finalizar la centuria, de la relación biológica entre los sexos se pasó a las relaciones de "género", es decir, al análisis de los problemas partiendo de la base de que la organización social no es algo natural o "dado" sino artificial, producto de la construcción social y, por lo tanto, modificable.

La difusión de esta idea provocó una intensa reacción en la Iglesia Católica. En 1891 el Papa León XIII publicó la encíclica *Rerum novarum* sobre la situación de los trabajadores, en la que se afirmaba que las mujeres eran *por naturaleza* las encargadas del hogar, los niños y los cuidados (RN 31). El cardenal británico Manning planteó un argumento más jurídico al señalar que las mujeres firmaban un contrato al casarse que no podían cumplir trabajando fuera de casa.

La industrialización acelerada y más tarde las dos guerras mundiales catapultaron a las mujeres al mundo del trabajo, por lo que empezaron a exigir condiciones dignas, regulación de salarios y derecho de sindicación; aunque también que se tuviera en cuenta el valor del trabajo doméstico y su aportación al bienestar social. El siglo XX dio renovado impulso a la lucha por el derecho al voto, ya que muchas mujeres habían llegado a la conclusión de que la forma de realizar cambios pasaba por poder votar y ser elegidas para formar parte de las cámaras legislativas. En Europa, Australia y Estados Unidos obtuvieron el derecho al voto en la primera mitad del siglo XX gracias al movimiento sufragista. Desde entonces y en la segunda parte de ese convulso siglo se empezó a hablar de *feminismos*, un plural que no es caprichoso, sino revelador de la existencia de posturas representativas de ideologías y colectivos muy diferentes: relacional, individualista, radical; específicos de

los problemas del colectivo LGTB, las mujeres inmigrantes, las prostitutas y las víctimas de la trata de blancas; y hasta de las mujeres creyentes que piden una participación más plena en organizaciones religiosas.

### **Feminismos: una cuestión de género**

La historiadora norteamericana Karen Offen habla de dos líneas que recorren el espectro feminista desde sus inicios hasta hoy. Por un lado, hay quien defiende un feminismo *relacional* que insiste en la contribución distintiva de las mujeres a la sociedad, defendiendo lo femenino y a la pareja heterosexual como unidad social básica. Por otro, existe un feminismo *individualista*, que, partiendo de conceptos abstractos de derechos humanos promueve la independencia en todos los aspectos de la vida rechazando los roles sociales impuestos. Ambas líneas convergen en su voluntad de promover cambios sociopolíticos y de eliminar la subordinación objetiva presente en las leyes, las instituciones y las costumbres de diferentes culturas. Las dos hacen hincapié en la autonomía personal y en la libertad individual, pero siempre en relación con temas de organización social básicos.

En el siglo xx, tras la puesta en cuestión de la naturalidad de la familia y de los roles sociales se empezó a hablar de "ideología de género". ¿Qué pesa más en la construcción sexual de un ser humano, lo biológico o lo social? El término "género" cobró especial relevancia en la IV Conferencia Mundial de la Mujer (Beijing, 1995) convocada por la ONU: hace referencia a valores, conductas y papeles que la sociedad atribuye a cada persona según su sexo y son asimilados de forma inconsciente. En palabras de Simone de Beauvoir: "No se nace mujer, se llega a serlo".

Por el contrario, Benedicto XVI señaló que con la ideología de género hombres y mujeres se consideran seres autónomos que se construyen a sí mismos al margen de supuestos rasgos y roles que ostenten "por naturaleza". El papa Francisco afirmó en *Amoris Laetitia* que di-

cha ideología “niega la diferencia y la reciprocidad natural de hombre y mujer” (AL 56).

### La lucha por la igualdad laboral

El crisol de movimientos implicados en los feminismos modernos plantea reivindicaciones divergentes, pero hay dos grandes temas que resaltan por el apoyo que reciben de todos los colectivos. Uno de ellos es la igualdad en el ámbito laboral, pues denuncian la existencia de una brecha salarial que en el ámbito europeo alcanza el 15% por hora bruta trabajada según la Oficina Europea de Estadística. En España, en el Informe *La brecha salarial, factor de quiebra democrática*, elaborado por la Secretaría Confederal de Mujeres e Igualdad de CCOO, se analizan los efectos de una diferencia salarial que en España ronda el 30% (según el estudio GESTHA elaborado por el Sindicato de Técnicos de Hacienda). La pérdida de derechos laborales, la precariedad, la temporalidad, la inestabilidad de los contratos afectan más a las mujeres. Según este estudio, 3,2 millones de españolas no cobran ni el salario mínimo y la mayoría de los trabajadores a tiempo parcial son mujeres (un 73% según GESTHA).

En todo ello incide el hecho de que las féminas se ocupan casi en exclusividad de los “cuidados”, es decir, del hogar y de niños, ancianos y enfermos. Es lo que se denomina ya “la factura de la maternidad”, que explica en gran medida el parón en la carrera de las mujeres de entre 26 y 40 años. La socióloga María Ángeles Durán habla de “la riqueza invisible del cuidado”, un extremo que ya señalaban aquellas participantes en los debates sobre “la cuestión de las mujeres” que pretendían realzar la importancia de su papel como madres y cuidadoras. Hoy, sin familias extensas y con muchas mujeres trabajando fuera del hogar, el hueco no lo han cubierto los varones, sino otras mujeres, a menudo inmigrantes.

Además, la crisis económica, con el consiguiente descenso en las prestaciones sociales, ha incrementado la carga que suponen los cui-

dados en muchas familias. Según Durán, el 90% de las cuidadoras son mujeres que no cotizan a la Seguridad Social. Los cuidados consumen tiempo e impiden percibir otras rentas, lo que conduce a otro problema asociado: según GESTHA, la brecha salarial durante la vida activa genera en las pensiones de jubilación de las mujeres trabajadoras una diferencia de un 37%, lo que supone unos 450 euros al mes. Esta situación explicaría la “huelga de tareas del hogar” del 8M: un intento de dar visibilidad a la importancia emocional, educativa y económica de los cuidados proporcionados mayoritariamente por mujeres. También está detrás de la reivindicación de una igualdad salarial lo que, problemas de justicia aparte, podría permitir a las familias repartir libremente el tiempo que cada uno dedica al trabajo asalariado y a los cuidados en el hogar. La conciliación laboral y familiar, así como el reparto de las tareas en el hogar constituyen una asignatura pendiente en sociedades avanzadas, y una utopía inaccesible en muchas otras.

### **¡STOP violencia!**

Según ONU Mujeres, la organización de Naciones Unidas dedicada a promover la igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres, se estima que el 35% de las mujeres de todo el mundo ha sufrido violencia física y/o sexual en algún momento de sus vidas; y se señala que, de las 87.000 mujeres asesinadas en todo el mundo en 2017, más de la mitad (50-58%) murieron por obra de sus parejas o miembros de su familia. Casi tres de cada cuatro mujeres y niñas víctimas de trata lo son con fines de explotación sexual; y el informe hace hincapié en la cuestión de los matrimonios infantiles, que suelen dar lugar a embarazos precoces y al aislamiento social, interrumpiendo la escolarización y las oportunidades de las niñas, y aumentando el riesgo de que sufran violencia doméstica. Como mínimo, 200 millones de mujeres y niñas han sufrido mutilación genital en los 30 países en los que existen datos representativos sobre su prevalencia. Debido a los movimientos de población, la mutilación genital femenina está adoptando una dimensión internacional, sobre todo entre las mujeres y las niñas migrantes y refugiadas.

Del informe se deduce que el problema de la violencia no afecta solo a las naciones más pobres. Un estudio realizado en 27 universidades de Estados Unidos en 2015 reveló que el 23% de las estudiantes universitarias había sido víctima de agresiones sexuales o de conductas sexuales indebidas, y una de cada diez mujeres de la Unión Europea declara haber sufrido ciberacoso desde la edad de 15 años. Los resultados de un estudio nacional efectuado en Australia demuestran que casi dos de cada cinco mujeres (39%) de 15 o más años han sido víctimas de acoso sexual en el lugar de trabajo en los últimos cinco años. El problema empieza a ser acuciante: al menos 144 países han aprobado leyes sobre violencia doméstica y 154 disponen de legislación sobre acoso sexual, entre ellos, España.

En el Preámbulo de la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, se afirma que los poderes públicos no pueden ser ajenos a la violencia de género, porque constituye uno de los ataques más flagrantes a derechos fundamentales como la libertad, la igualdad, la vida, la seguridad y la no discriminación proclamados en nuestra Constitución. Esos mismos poderes públicos tienen, conforme a lo dispuesto en el artículo 9.2 de la Constitución, la obligación de adoptar medidas de acción positiva para hacer reales y efectivos dichos derechos. La ley abarca aspectos preventivos, educativos, sociales, asistenciales y de atención posterior a las víctimas.

Los programas de protección a víctimas de maltrato, la labor de las casas de acogida y la formación específica de las fuerzas de seguridad para su acompañamiento han reducido el número de muertes por violencia de género de 72 en el año 2004, año en el que se aprobó la ley, a las 47 víctimas registradas en el año 2018. Sin embargo, esta ley no está exenta de críticas. Sobre todo, en relación con las denuncias falsas, que también existen, pero que no se investigan como sería deseable para preservar la presunción de inocencia de los varones.

### Algunas conclusiones provisionales

Como vemos, el feminismo ha mutado en feminismos, lo que demuestra que tras siglos de debate la cuestión de las mujeres sigue tan fragmentada como en sus inicios. Tanto la teoría como las prácticas feministas procuran ser lo más inclusivas posibles, fijando metas comunes y dejando los medios a discreción de las diversas culturas y países, porque el movimiento por la emancipación de la mujer adopta significados culturalmente determinados. Eso sí, el feminismo no surge en el vacío sociopolítico sino en entornos concretos exigiendo un cambio político. Los feminismos no piden el “fin de la opresión”, porque muchas mujeres, sobre todo del primer mundo, no se sienten oprimidas, quieren acabar con la subordinación objetiva de la mujer que en extensas zonas del planeta se sigue expresando en leyes e instituciones.

En Occidente se ha eliminado en general la discriminación legal e institucional. Hay que reconocer que, en muchos sentidos, y también en parte gracias a la legislación, la situación de la mujer en España ha mejorado sustancialmente. Prueba de ello son las mujeres universitarias –más de un 50 % del total–; o el creciente número de mujeres ejecutivas (27% en 2018 según la Agencia EFE) y dedicadas a la política. Sin embargo, perviven costumbres y mentalidades que está costando mucho cambiar. Habrá que abordar este asunto con cautela, teniendo en cuenta los derechos de los varones y de los niños. No se trata de cambiar una forma de discriminación por otra.

Las mujeres activas en diversos movimientos feministas no quieren hacerse con el poder ni desentenderse de los cuidados, sino compartir ambas esferas, en plano de igualdad, con los varones. Estos también obtendrían ventajas, como compartir la carga del mantenimiento económico de la familia y poder dedicar tiempo y cuidados a sus hijos, teniendo una mayor presencia en sus vidas. Los feminismos defienden la necesidad de poder elegir, pero esa capacidad de elección ha de conjugarse con el respeto a la libertad de las personas y de las familias en un ámbito tan delicado como es el hogar y

la educación de los hijos y con una protección adecuada para todos sin distinción de género. La justa reivindicación de la igualdad que constituye el centro de la lucha del feminismo debe huir de la politización interesada de determinados grupos que se afanan por imponer una ideología de género que nos aleje de la justicia y de la solidaridad entre sexos. Mujeres y niñas constituyen la mitad de la población mundial y su potencial humano transformador no puede ser ignorado por la otra mitad; pero tampoco imponerse de forma excluyente a ésta. ■

# Federico de Montalvo Jääskeläinen, Presidente del Comité de Bioética de España



Entrevista a Federico de Montalvo Jääskeläinen, presidente del Comité de Bioética de España (CBE), miembro del Comité Internacional de Bioética de la UNESCO y profesor de derecho en ICADE (Universidad Pontificia Comillas – CIHS).

\* \* \* \*

**PREGUNTA (P):** ¿Cuáles son las funciones principales del CBE?

**FEDERICODEMONTALVO (FM):** El CBE es el máximo órgano consultivo del Estado en materia de Bioética, de manera que su participación es preceptiva, aunque no vinculante, en los anteproyectos de Ley o Real Decreto del Gobierno. Tales anteproyectos deben ser informados por el CBE en lo que

a las cuestiones bioéticas se refiere. Nuestra participación no se extiende a todas las normas, sino tan solo a aquellas que aborden cuestiones vinculadas a la Bioética.

También, el CBE tiene encomendada la coordinación de su actividad con la de los Comités autonómicos y locales y mantener las relaciones con los Comités de otros Estados e internacionales. En este mandato, pretendemos, precisamente afianzar e incrementar las relaciones con otros Comités Nacionales y, preferente, aunque no exclusivamente, con los Comités de los Estados europeos del área mediterránea a favor de promover un diálogo bioético enraizado en la tradición humanística, cultural, ética y jurídica de esta región de Europa.

P.: ¿Y qué autoridad real tiene el CBE a la hora de tomar decisiones legales vinculantes?

FM.: El CBE no toma decisiones vinculantes, como explicaba antes. Ello no obsta para que sus informes sean preceptivos. En todo caso, su autoridad real se la otorga el quehacer diario en temas tan complejos como son los que aborda la bioética. Creo, sinceramente, que con el trabajo que estos últimos años hemos desarrollado los miembros del Comité, constituimos ya una institución a la que se

le consulta no solo por los poderes públicos sino también es tenida en cuenta por la opinión pública. A modo de ejemplo, el Informe sobre la gestación subrogada que publicamos en 2017 ha tenido un enorme impacto en la opinión pública y en la propia Academia.

P.: ¿Qué otro tipo de influjo ejerce, más allá del ámbito jurídico?

FM.: El CBE además de informar las normas que abordan cuestiones vinculadas a la Bioética, puede también emitir informes sobre cuestiones bioéticas de actualidad y sobre las que considere importante ofrecer a la opinión y poder público una opinión. En el anterior mandato en el que ejercí como Vicepresidente del CBE, emitimos tanto informes sobre anteproyectos (véase, por ejemplo, el anteproyecto de Ley de modificación del régimen jurídico de la interrupción del embarazo o el del nuevo Real Decreto de ensayos clínicos) como informes sobre temas bioéticos de actualidad (véase, nuestros informes sobre la vacunación obligatoria, las medidas de contención en el ámbito sanitario y sociosanitario, el diagnóstico genético prenatal o sobre la gestación subrogada).

A modo de ejemplo, nos consta que tanto el Informe sobre Real Decreto de ensayos clínicos como

los Informes sobre vacunación obligatoria o gestación subrogada tuvieron un importante impacto en la opinión pública y en la opinión de los poderes públicos.

**P.:** El transhumanismo, la inteligencia artificial, la robótica y el mejoramiento humano plantean retos sin precedentes a la bioética. ¿Cuáles le parece que son los más urgentes?

**FM.:** Sobre esta cuestión ya nos pronunciamos, aunque brevemente, a principios de este año 2019, cuando aprobamos una Declaración sobre los hechos acaecidos en China en relación con el uso de la CRISP/Cas9 para evitar el contagio del VIH. En dicha Declaración denunciamos dichos hechos por constituir el uso de una tecnología que aún no es segura y no con fines estrictamente curativos, sino más próximos al mejoramiento. Según recoge la Declaración, si bien el empleo de dichas técnicas en el ámbito estrictamente curativo no está exento de problemas éticos, su uso con fines directos o indirectos de mejoramiento es absolutamente inadmisibles, en garantía de la dignidad e igualdad de los seres humanos y de los principios de precaución y proporcionalidad, al existir actualmente otras alternativas para el abordaje terapéutico y la prevención de la transmisión del VIH.

En todo caso, estos son temas sobre los que volveremos en el futuro inmediato y así está previsto en nuestra agenda emitir en los próximos meses un Informe sobre el uso secundario de los datos de salud en el marco de las nuevas posibilidades que para la lucha frente a las enfermedades ofrece la Inteligencia Artificial y el denominado Big Data.

**P.:** Los avances biomédicos, y tecnológicos en general, van mucho más rápidos que la propia decisión humana que decidir y que la legislación. ¿Cómo podría salvarse este desfase inevitable?

**FM.:** Es cierto que el Derecho suele ir por detrás del avance científico y tecnológico, más aún, en estos tiempos en los que dicho avance se está produciendo de una manera insólita en comparación con siglos o, incluso, décadas pasadas. Sin embargo, no es menos cierto que el Derecho se ha ido dotando de herramientas que le permiten afrontar los nuevos retos de dichos avances en el plano jurídico. Entre dichas herramientas destacaría el principio de precaución que en el ordenamiento jurídico español ya tiene una plasmación expresa (entre otras, en la importante Ley de investigación biomédica) o la evaluación *ex post* de normas con impacto bioético, aunque sobre

esta última herramienta falta aún avanzar algo.

Por otro lado, algunos de los principios clásicos del Derecho siguen siendo útiles para afrontar tales retos, sobre todo, porque el problema desde una perspectiva jurídica se suele traducir en un mero conflicto entre derechos o entre un derecho y el interés colectivo y para resolver dichos conflictos existen ya herramientas muy consolidadas en la praxis jurídica, como el principio de proporcionalidad, el concepto de núcleo esencial y el propio concepto jurídico de dignidad. El problema es que algunos de estos conflictos constituyen lo que Ronald Dworkin denominó casos difíciles, en los que la resolución del conflicto no se puede hacer limitando proporcionalmente los derechos e intereses en colisión, sino sacrificando uno de ellos. Ahí reside la dificultad del debate bioético, ya que es habitual que los conflictos respecto de los que debe ofrecer soluciones sean casos difíciles.

En todo caso, el nuevo panorama sí que exige reformular algunos de los principios y valores jurídicos, dado que frente a algunas cuestiones y conflictos novedosos la respuesta jurídica actual no parece ya suficiente. A este respecto, se habla ya de unos nuevos derechos de quinta generación, entre los que se

propone incluir, entre otros, el derecho a un mínimo cuidado o trato humano en lo que se refiere al importante papel que la máquina y, sobre todo, los robots están llamados a jugar en la futura vida social ¿Queremos ser cuidados y atendidos solo por robots o la proximidad, mirada y calor humano son también imprescindibles?

*“El problema es que algunos de estos conflictos constituyen lo que Ronald Dworkin denominó casos difíciles, en los que la resolución del conflicto no se puede hacer limitando proporcionalmente los derechos e intereses en colisión, sino sacrificando uno de ellos”.*

P.: Y ante esta nueva situación ¿qué puede hacer el derecho?

FM.: El Derecho, asentado en una dimensión esencialmente nacional y no tanto transnacional, tampoco parece resolver muchos de los conflictos que trascienden ya a las propias fronteras de los Estados y de sus ordenamientos jurídicos. La gestación subrogada es un ejemplo paradigmático de la insu-

“*¿Queremos ser cuidados y atendidos solo por robots o la proximidad, mirada y calor humano son también imprescindibles?*” .

ficiencia de las soluciones jurídicas a un fenómeno que es esencialmente transfronterizo. ¿Qué efecto real tiene prohibir una práctica en España cuando sus ciudadanos pueden acudir con facilidad a otro Estado que sí la permite? Este problema se planteará en el futuro en relación con cuestiones tan delicadas como son la propia edición genómica en línea germinal o la clonación de seres humanos. Es preciso desarrollar instrumentos jurídicos efectivos de alcance internacional, como de hecho se ha llevado a cabo con bastante éxito (aunque no sea absoluto) en el ámbito del tráfico de órganos. El papel que están llamados a jugar en este campo los organismos, instituciones y comités internacionales va a ser día a día más relevante. Entre estos últimos destacaría el Grupo de Ética de la Unión Europea (EGE), el Comité de Bioética del Consejo de Europa y, sobre todo, por su carácter eminentemente global, el Comité Internacional de Bioética de la UNESCO en el que

también tengo la fortuna de participar como miembro.

P.: Anteriormente ha afirmado que “hay mucho miedo a la relación médico-paciente”, ¿qué quiere decir con esta afirmación?

FM.: Más que decir que hay mucho miedo a la relación médico-paciente, diría que hay miedo en dicha relación. Tuve la interesante experiencia profesional de ejercer la abogacía, precisamente, en el ámbito de la responsabilidad médica durante más de quince años, habiendo participado en centenares de procesos judiciales en defensa de los profesionales sanitarios y ello me permitió comprobar cómo la relación médico-paciente se asienta cada vez más en la denominada medicina defensiva. Ni el médico ni el paciente se reconocen como sujetos de una relación que debe estar presidida por la confianza. Ello provoca que el mé-

“*La relación médico-paciente se asienta cada vez más en la denominada medicina defensiva. Ni el médico ni el paciente se reconocen como sujetos de una relación que debe estar presidida por la confianza*” .

dico actúe, no por criterio clínico, sino por criterio jurídico defensivo, es decir, pensando, no en las consecuencias clínicas de sus decisiones, sino en las posibles consecuencias jurídicas. Contestaba un médico norteamericano a una encuesta sobre el impacto de la medicina defensiva en su práctica diaria lo siguiente, lo que creo que es un ejemplo gráfico del panorama de dicha relación: “Cada palabra que escribo en la historia clínica lo hago pensando sobre todo en qué uso hará de mis términos y expresiones un abogado demandante y cómo podré yo defender ante él y el Juez mis decisiones terapéuticas”.

Este fenómeno que ha deteriorado la relación médico-paciente no es culpa del profesional, ni del paciente, sino de la propia sociedad que no ha querido dotar a dicha relación de elementos, entre ellos, muchos jurídicos, que permitirían recuperar la confianza. El consentimiento informado tiene también su “lado oscuro”, ya que ha transformado una relación esencialmente verbal en una relación escrita en la que el objetivo principal de dicha figura es garantizar que, si las cosas no se desarrollan como inicialmente se espera, el médico no sea condenado. ¿Tal objetivo promueve la autonomía del paciente y la confianza de la

relación? Sinceramente, creo que no. Algo habrá que hacer, pues, en este campo por recuperar los valores de una relación con tanta tradición histórica y tanta riqueza en valores humanos.

*“El consentimiento informado tiene también su “lado oscuro”, ya que ha transformado una relación esencialmente verbal en una relación escrita en la que el objetivo principal de dicha figura es garantizar que, si las cosas no se desarrollan como inicialmente se espera, el médico no sea condenado”.*

P.: Los profesionales de la salud en España, ¿están preparados para abordar los nuevos retos bioéticos planteados en los últimos años?

FM.: Creo que los profesionales están preparados para afrontar muchos de los retos porque llevamos ya un tiempo desarrollando planes de formación y divulgación de conocimientos bioéticos en el ámbito científico y sanitario. Sin embargo, sí destacaría dos problemas en relación con dicha formación:

*“La formación en cuestiones bioéticas debe incrementar su ámbito profesional de influencia, atendiendo a que ahora son muy diversos los profesionales que participan en los proyectos biomédicos y biotecnológicos”*.

En primer lugar, la misma se ha centrado fundamentalmente en los que podemos denominar profesionales más tradicionales del ámbito sanitario y biomédico (véase, médicos, enfermeros, psicólogos, biólogos, etc). Pero tal formación no ha alcanzado aún o, al menos, no suficientemente a otros profesionales que ya ostentan un papel esencial en el avance de la biomedicina, como son los bioinformáticos y los bioingenieros. Es decir, la formación en cuestiones bioéticas debe incrementar su ámbito profesional de influencia, atendiendo a que ahora son muy diversos los profesionales que participan en los proyectos biomédicos y biotecnológicos.

En segundo lugar, dicha formación se ha ofrecido con un marcado carácter legal que atiende, sobre todo, como fin, a evitar el fenómeno de la responsabilidad

profesional. Se puede afirmar que se ha ofrecido mucha formación “defensiva” cuyo fin, más que proporcionar elementos para la deliberación, lo ha hecho de herramientas muy prácticas para evitar incurrir en situaciones de riesgo legal. Ha sido una formación muy reactiva y excesivamente jurídica. Sin embargo, el nuevo contexto al que nos enfrentamos con el incesante avance de la ciencia y la tecnología exige dotar a los profesionales de conocimientos más abstractos y complejos que les permitan, más allá del mero tenor literal de una norma, reflexionar sobre las cuestiones y dilemas bioéticas que siempre están muy presentes en este campo. No puede ocurrir que la previsión normativa diluya el dilema ético, provocando que el profesional se limite a actuar de acuerdo con lo dispuesto por la norma, sin, al menos, plantearse que muchos conflictos exigen al menos una deliberación más allá de la norma. Con esto no estoy

*“Muchos de los avances biotecnológicos exigen, para darles respuesta desde el mundo del Derecho, contar con una ciudadanía que sea capaz de deliberar sensata y prudentemente sobre ellos”*.

promoviendo el incumplimiento de la Ley en favor de la deliberación bioética, sino la deliberación bioética pese al exigido cumplimiento de la Ley. La norma parte de supuestos abstractos y generales que, en casos concretos, exigen respuestas singulares o, al menos, deliberar sobre las respuestas que ofrece el ordenamiento jurídico (el importante principio de la equidad que también opera en el Derecho).

Por último, y en lo que a la formación se refiere, sí entiendo que es importante promover, más allá de la formación de los profesionales, la formación en materia bioética de los ciudadanos en general. No hay que olvidar que muchos de los avances biotecnológicos exigen, para darles respuesta desde el mundo del Derecho, contar con una ciudadanía que sea capaz de deliberar sensata y prudentemente sobre ellos, para lo que los conocimientos bioéticos son muy importantes. Las grandes preguntas en estos momentos de disrupción no son qué podemos hacer, sino qué debemos hacer (cuestión esencialmente ético-legal) y qué queremos hacer (cuestión esencialmente político-legal). Para contestar a ambas preguntas, no basta con contar con unos científicos formados en bioética o unos Comités de expertos, sino involucrar a la ciudadanía.

P.: El término “bioética” se asocia culturalmente a las cuestiones biomédicas. Esto no fue así en su origen. ¿Convendría recuperar el sentido original que H. V. Potter le confirió, aquel que vinculaba la ética médica con la ética medioambiental?

FM.: Creo que el vínculo entre medioambiente y salud es esencial. De hecho, parte de mi investigación en la Universidad Pontificia Comillas se ha centrado precisamente en fortalecer dicho vínculo, recordando que la salud se gana y se pierde, en gran parte, por el entorno en el que vivimos.

Es curioso que la salud sea uno de los valores más apreciados por la ciudadanía, pero, al mismo tiempo, no haya gozado de la importancia que ello exige en el plano político e, incluso, jurídico. Seguimos pensando en el medioambiente desde una perspectiva que rechaza en exceso el antropocentrismo, lo que ha derivado en políticas que promueven la protección del medio sin atender a la protección del ser humano. Creo que ambos elementos pueden ser atendidos conjuntamente.

Hemos desarrollado un modelo de protección de la salud que se ha centrado solo en uno de los cuatro determinantes de la salud y quizás el que, como nos recordara

el jurista y a la sazón Ministro de Sanidad canadiense, Lalonde, menos importante, como es la organización del sistema de protección de la salud, frente a los otros tres determinantes, el entorno, los hábitos y la genética.

*“Las convicciones religiosas ofrecen una perspectiva de humanidad y prudencia en unos tiempos que, no siendo iguales, pueden recordar al cientifismo [...] que vivimos a principios del siglo xx”.*

P.: Desde el punto de vista de la ética cristiana, ¿cuál sería el principal reto que plantea la bioética contemporánea?

FM.: Creo que el reto puede estar en saber secularizar muchos de los valores y principios cristianos en el marco de las deliberaciones de manera que puedan ser fácilmente aceptados por aquellos que pueden no compartir las creencias en una sociedad tan plural y compleja como la actual. Como dijera el presidente Obama, no se espera que los creyentes dejen sus creencias religiosas en la puerta, pero sí que traduzcan dichas creencias en

valores universales más que en valores estrictamente religiosos para, podría añadirse, facilitar el debate y la deliberación sobre temas tan complejos y profundos como son a los que nos enfrenta en avance de la biología y la tecnología.

Por otro lado, la religión ofrece una visión que trasciende el excesivo antropocentrismo y relativismo al que nos puede abocar el avance científico al poder hacernos falsamente creer que podemos alterar o configurar la naturaleza humana según nuestros deseos. Creo que las convicciones religiosas ofrecen una perspectiva de humanidad y prudencia en unos tiempos que, no siendo iguales, pueden recordar al cientifismo (que, incluso, llegó a la propia fundamentación del Derecho en la versión más extrema del positivismo) que vivimos a principios del siglo xx. El concepto de dignidad, cuyo fundamento inicial fue esencialmente religioso, aunque haya sido ya claramente secularizado, ofrece elementos para evitar incurrir en un camino de deshumanización con difícil retorno.

P.: ¿Cuáles son los temas a los que va a enfrentarse el CBE en los próximos meses?

FM.: Creo que el debate sobre la despenalización de la eutanasia y/o auxilio al suicidio va a estar

presente en nuestra mesa de trabajo, dados los últimos acontecimientos. A este respecto, espero que seamos capaces de ofrecer respuestas que no solo eviten un modelo de eutanasia institucionalizada, lo que me preocupa por las consecuencias y derivaciones que ello puede tener, sino también que podamos proponer soluciones ético-legales en las que la compasión esté presente, y así dar alternativas a casos tan tristes como el recientemente ocurrido en Madrid. Es importante recordar que la dificultad del debate sobre la eutanasia no reside en

ofrecer soluciones para el enfermo terminal, ya que respecto de este tipo de enfermos existen alternativas como son los cuidados paliativos, sino en los enfermos crónicos, como nos demuestra la experiencia de otros Estados, donde los cuidados paliativos no tienen un verdadero papel, debiendo promoverse modelos de asistencia psicológica como dijo recientemente el Comité Nacional de Ética alemán. La dificultad del debate, en mi opinión, está más en la cronicidad que en la terminalidad, pese a que esta última sea la habitualmente mencionada. ■

# Claves para descifrar la realidad geopolítica mundial. Estudio crítico de la supremacía tecnológica y sus efectos

Rafael Fraguas de Pablo

Sociólogo, analista geopolítico y periodista  
E-mail: rafaelfraguasdepablo@gmail.com

Recibido: 4 de febrero de 2019  
Aceptado: 17 de marzo de 2019

**RESUMEN:** La Geopolítica Crítica estudia la conexión entre el territorio y el poder. Energía, automoción e informática son hoy codiciadas por Estados Unidos y las grandes potencias, Rusia y China. Pugnan también por el control del subsuelo energético y el espacio extra-atmosférico, hoy militarizado. Los arsenales nucleares tienen capacidad para sacar a la tierra de su órbita. La tecnología es el arma de las armas en disputa. En medio de la liza, el capital financiero, hostil al Estado democrático, trata de apropiarse de ella. La aplica sin control al trabajo y a una especulación que genera crisis destructivas que solo a él benefician: 26 personas poseen más capital que 8.000 millones de moradores del Planeta. La Ciencia de la Geopolítica Crítica indaga en las causas y comprueba los efectos de los procesos que escarnecen nuestro mundo.

**PALABRAS CLAVE:** Geopolítica; Tecnología; Desigualdad; Estados Unidos; Rusia; China.

## Keys to deciphering the global geopolitical reality. Critical study of technological supremacy and its effects

**ABSTRACT:** Critical Geopolitics studies the connection between territory and power. Energy, automotion and computer science are today coveted by the United States and the great powers, Russia and China. They also fight for the control of the energetic subsoil and the increasingly militarized extra-atmospheric space. The nuclear arsenals have the capacity to remove the earth from its orbit. Technology is the weapon of the weapons in dispute. In the midst of the fray, financial capital, hostile to the democratic state, tries to appropriate it. It applies it without control to work and to a speculation that generates destructive crises that only benefit it: 26 people possess more capital than 8,000 million inhabitants of the Planet. The Science of Critical Geopolitics investigates the causes and verifies the effects of the processes that mock our world.

**KEYWORDS:** Geopolitics; Technology; Inequality; United States; Rusia; China.

### 1. Introducción

El ser humano es, entre los existentes, el único capaz de interpretar las leyes que rigen el despliegue del Universo. Ello confiere al género humano una responsabilidad de alcance igualmente universal. Por ende, estará también capacitado para comprender el funcionamiento de una partícula –nuestro mundo– de aquel Universo cuyas leyes le ha sido dado poder desentrañar. Sin embargo, cuando, como sujetos observantes, formamos parte del objeto de nuestras observaciones, surgen dificultades aparentemente insalvables que restringen nuestra capacidad para sortearlas y comprender lo que buscamos encontrar. Frente a las disciplinas llamadas empíricas, donde el objeto es siempre exterior al sujeto, la mirada se deforma al contemplarnos a nosotros mismos desde nosotros mismos. Tal es el principal escollo de las Ciencias Sociales y Humanísticas, entre las que incluyo la Ciencia Política y uno de sus brazos más destacados, la Geopolítica, ciencia que relaciona el espacio con el poder<sup>1</sup>.

La complejidad de variables y vectores de interés que coexisten en nuestro mundo es de tal magnitud que pareciera imposible abarcar su comprensión en una disciplina

política, donde los seres humanos, articulados en sociedades y estas configuradas en Estados, ocupan el centro de gravedad. Pero olvidamos que tenemos a nuestro servicio una estela de culturas y civilizaciones, métodos y discursos, experiencias y dudas, desde las cuales otras gentes, durante siglos, trataron de plantear y responder preguntas muy parecidas a las que nosotros nos formulamos ahora. Y siempre, hasta hoy, hallaron vías de salida.

De tal legado, el más preciado podría ser, quizá, la capacidad de abstracción del intelecto humano, la toma de distancia para observar y analizar cuanto acontece desde un consistente punto de referencia capaz de descifrarlo. Tal punto focal vendría a ser un paradigma, una creencia científica convenida desde la cual será posible realizar la “fusión de horizontes” que proponía el hermeneuta Hans-George Gadamer: la sabia mixtura que extraiga del pasado la posibilidad de encastrar en el presente expectativas y experiencias, para así despejar la bruma de la ignorancia. Es pues una de las principales claves para la comprensión de la Geopolítica atenerse a un paradigma adecuado para abrirse paso hacia la comprensión de una complejidad evidente, la de nuestro mundo, que demanda apremiantemente achicarla y reducirla a sus aspectos más relevantes. Empero,

---

<sup>1</sup> Cf. R. FRAGUAS, *Manual de Geopolítica Crítica*, Tirant lo Blanc, Valencia 2017.

un paradigma no es una ideología, no tiene pretensión de devenir en naturaleza, sino que más bien consiste en una convención científica acordada para avanzar desde la abstracción a la realidad descendiendo hasta ella por una escalera de axiomas, es decir, verdades no cuestionadas, más hipótesis y derivaciones conectadas a estas.

Mi propuesta para explicar, críticamente, las claves geopolíticas de nuestra bulliciosa actualidad consiste en considerar el axioma según el cual la movilidad de acontecimientos políticos en el mundo se escenifica en cuatro principales vectores donde siempre aparecen, en la Historia de la Humanidad, una *población*, una *organización social*, un *medio ambiente* y una *tecnología*. La modificación de uno de estos vectores determina el movimiento de todos los demás, tal cual lo teorizara el eco-sociólogo estadounidense Amos H. Hawley<sup>2</sup>. Generalmente han sido las transformaciones tecnológicas, más precisamente el desarrollo de las comunicaciones y los transportes, las que han ido expandiendo la esfera de actuación humana, expansión inteligible y mensurable.

Mas nuestra actualidad se yergue ante nosotros desafiante, por incomprendible, ya que esas cuatro

dimensiones están experimentando simultáneamente alteraciones de muy profundo calado y resulta difícil discernir la pulsión dominante. Con todo, parece ser la tecnología de comunicaciones el agente fundamental ya que su despliegue ha ido determinando en mayor medida a los otros tres. Desde esta derivación convenida que, como tal, propongo a l@s lectores, abordaré la aproximación a la comprensión de lo que geopolíticamente acaece como resultado de la enorme fuerza pulsional de la tecnología.

La prioridad tecnológica elegida muestra que el poder, componente sustancial de la Geopolítica, por cuya hegemonía pugnan las principales potencias económico-militares del mundo, se disputa hoy en tres grandes y reñidos vectores, a saber, la energía, la automoción y la informática. La hegemonía energética parece ser compartida a grandes rasgos por Rusia y Estados Unidos, bien que las declinantes reservas del gigante estadounidense le han obligado a recurrir al *fracking*, la delicada roturación del subsuelo geológico. La automoción, señaladamente naval, aeronáutica y espacial, parece ser hegemonizada todavía por Estados Unidos; y la informática, a grandes rasgos y potencialmente, parece encaminarse hacia la hegemonía de China. La competición está servida (Tabla 1). Que curse en clave

---

<sup>2</sup> A. H. HAWLEY, *Estructura de los sistemas sociales*, Tecnos, Madrid 1966.

TABLA 1.—*Arsenales militares de las superpotencias* \*

	China	Rusia	Estados Unidos
<i>Población</i>	1.379.302.771	142.257.519	326.625.791
<i>Personal militar</i>	2.693.000	3.586.128	2.083.100
<i>Fuerza área</i>	3.035	3.914	13.362
<i>Aviones</i>	1.125	818	1.962
<i>Tanques</i>	7.716	20.300	5.884
<i>Barcos (portaviones)</i>	714 (20)	352 (1)	415 (20)
<i>Presupuesto defensa (millones dólares)</i>	151.000	47.000	647.000

\* C. WOODY, *Bussines Insider* (6 de noviembre de 2017).

conflictiva o bien de colaboración dependerá de los condicionantes objetivos de cada situación, de la correlación de fuerzas en presencia y de la desconfianza de cada una de las grandes potencias o superpotencias en liza.

Surge la cuestión de conocer el efecto del impacto tecnológico sobre el propio saber, sobre la autoconciencia humana respecto a la razón, la principal herramienta de conocimiento de la que se ha servido el ser humano para adentrarse en los vericuetos de la hechura de la Historia.

En el origen de la incomprensión de los problemas geopolíticos actuales y del curso de los acontecimientos, que se nos muestra tan errático e inquietante, se encuentra la ceguera que, en mi opinión, generan el descontrol de la aplicación de la tecnología a la vida cotidiana y su suplantación de la Ciencia. Tal ceguera impide una percepción cabal, sensata y veraz

de lo que sucede y lo que puede suceder. La propuesta de Geopolítica Crítica aquí formulada se plantea retirar la venda que ciega nuestra mirada para así generar un conocimiento objetivo, válido y capaz de reducir al mínimo el margen de incertidumbre que acompaña a toda iniciativa humana.

## 2. La consunción de tres paradigmas anteriores

El olvido del estudio del pasado, siquiera el inmediato, ofusca gravemente la intelección de cuanto hoy ocurre. Para comprender nuestra atribulada actualidad es preciso conocer que tras la Segunda Guerra Mundial, el mundo de los valores dominantes se articulaba en torno a tres grandes certezas, que adoptaron la forma de paradigmas, a saber: un *paradigma moral*, configurado en torno al Holocausto como expresión suprema a eludir de la maldad humana; un

*paradigma geopolítico*: el temible equilibrio del terror geoestratégico bipolar entre Estados Unidos y la Unión Soviética, la llamada *Guerra Fría*; y un tercer *paradigma científico*, que concedía a la Lingüística la función de puente entre las Ciencias Humanas y las experimentales, crédito del cual derivaba la acreditación de la palabra. Geopolítica, Moral y Ciencia gozaban pues de estatutos estables. El mundo se insertaba dentro de un marco, a grandes rasgos, identificable, basado en el mutuo temor a la mutua destrucción, una percepción más o menos aceptada de las ideas del Bien y del Mal y un horizonte abierto para el conocimiento desde perspectivas científicas.

En nuestros días, estos tres paradigmas, que ahormaron las sociedades posbélicas, han saltado en pedazos. El Holocausto se reproduce en numerosos países africanos, en muchos de los del Medio Oriente y dondequiera que los totalitarismos, como el capitalismo ultraconservador y/o ultraliberal, optan por aplicarlo. Tal paradigma, por extensión, se ha visto devaluado.

Por otra parte, la bipolaridad ha dejado de existir; solo hay una superpotencia en la escena, Estados Unidos, pese a que muestre síntomas de declive y, pese a ello exhiba fuertes pulsiones para reeditar la Guerra Fría en clave de negocio,

expandir la OTAN hasta el pecho y el bajo vientre de Rusia, a pesar de haber abandonado esta el comunismo, que era el pretexto para impugnar a la URSS, y que, una vez desaparecido, sigue concitando la hostilidad de parte de las élites occidentales en clave rusófoba.

En cuanto al paradigma lingüístico, la Ciencia ha sido desplazada por la tecnología, ciencia aplicada de menor dimensión. La palabra ha perdido su crédito y los cánones del *homo lingüisticus* y la *femina lingüística* han dado paso al *homo/femina informaticus*, deshistorizad@, individualizad@, desocializad@, mecanizad@ y socialmente aislad@. La consunción de estos paradigmas determina gran parte de la confusión axiológica reinante, donde prima el desconcierto, en un mundo en el que la reproducción exponencial de la desigualdad pareciera ser la única pauta visible y recurrente.

La Geopolítica histórica, surgida como disciplina sistemática en el siglo XIX como pantalla justificadora del expansionismo y el militarismo, el imperialismo y el expolio colonial, trata hoy de transformarse autocriticamente en estudio humanizante del poder político mundial, ampliado al escenario virtual creado por las tecnologías telemáticas. Los Estados constituían y constituyen aún hoy los sujetos geopolíticos por excelencia. Estos

—que son unidades sociopolíticas de legitimidad generalmente representativa, vertebradas en torno a una historia y una idea nacional comunes, con lengua o lenguas y cultura semejantes— ejercen el poder y lo conservan o expanden en función de la defensa de intereses, invariantes y coyunturales, concernientes a la riqueza, la seguridad y a la libertad de las comunidades a las que representan. Mas tales intereses acostumbra a entrar en contradicciones de índole territorial, militar, económica, cultural o de otro tipo con los intereses de otros Estados, vecinos o no, que pugnan por los suyos. Además, compiten ahora contra ellos compañías transnacionales no representativas ni electivas que acumulan enormes poderes.

La conflictividad interestatal va a ser uno de los rasgos geopolíticos por excelencia. Históricamente, ha degenerado en la forma suprema de las contradicciones antagónicas entre Estados, la guerra, que solía librarse por ambiciones, sobre todo, territoriales.

### 3. Antagonismos internos

La complejidad de la vida interestatal será reflejo a su vez de los antagonismos sociales que se dan puertas adentro de cada Estado, intramuros del cual surgen enfrentadas situaciones de poder: hay

una posición de dominio y otra posición dominada. Esta es otra constante de la Política en general y de la Geopolítica en particular. Hay sectores sociales que ejercen su primacía, su hegemonía, sobre el conjunto de la sociedad y otros sectores, clases, sometidos a tal dominación, dicotomía de intereses a tener siempre en cuenta.

Ello implicará que los antagonismos se producen y reproducen igualmente en el seno de cada Estado. Por su parte, la comunidad de naciones arbitrará y aplicará normas de Derecho Internacional que amortigüen la conflictividad y promuevan el arreglo pacífico de los conflictos, pulsión de la cual surgieron la Sociedad de Naciones y la Organización de Naciones Unidas. Comoquiera que nos percatamos de la existencia en el mundo de casi doscientos Estados con configuraciones muy distintas, territorios diversos, lenguas, culturas, estructuras y clases muy diferentes, la complejidad será pues un vector sustancial de la geopolítica mundial. Miles de variables, como cabe comprobar, determinan el curso de la Historia, el despliegue de la vida cotidiana de los pueblos.

Las sociedades que componen cada Estado idean unas imágenes sobre sí mismas y sobre los otros Estados, que llamaremos representaciones, tal como ha teorizado el pensador geopolítico francés

Ives Lacoste en su *Dictionnaire de Gèopolitique*<sup>3</sup>. En la controversia de tales representaciones residirán también numerosos focos conflictivos. Entre unos Estados y otros se dan lo que cabe denominar intersecciones, espacios de titularidad o de concurrencia mixtas fronterizas entre unos y otros, áreas económicas, corredores, zonas lingüísticas, donde se ubican igualmente focos de conflictividad y de disputa.

Para abundar en la complejidad enunciada antes, hemos de tener en cuenta que el concepto de territorio se ha ampliado al espacio extra-atmosférico y a los fosos geológicos donde se acumulan las principales fuentes energéticas; asimismo, se amplía hoy al llamado ciberespacio, el universo virtual inducido desde la tecnología cibernética, (recordemos *kibernós*, del griego, gobernar) y telemáticas; se trata de otro escenario de rivalidad y competencia. En estos ámbitos, no solo en las fronteras y en los océanos, se libran importantes conflictos entre Estados y también entre nuevos sujetos que comparecen en la escena: las compañías multinacionales, que pugnan asimismo por la obtención, la propiedad, la transformación, comercialización y gestión de los recursos. Y ello sin poseer las cuotas de representatividad social que

caracteriza la legitimidad de los Estados democráticos.

Uno de los escenarios, el espacial, asiste a una militarización incesante, la llamada *Guerra de las galaxias* o conocida por el eufemismo *Iniciativa de Defensa Estratégica*, al igual que lo estuvieron –y aún lo están– desde comienzos del siglo xx las fuentes de los hidrocarburos fósiles. No cabe concebir ninguna de las numerosas guerras contemporáneas sin tener en cuenta tales factores.

De este modo cabe decir que tras un dilatado proceso histórico, el despliegue de las nuevas tecnologías ha transformado sustancialmente el modo de gestionar la vida, más bien de gestionar el poder y la riqueza; pero, contrariamente a lo esperado, las nuevas tecnologías no parece que hayan contribuido a mejorar la distribución de los recursos ya que, mayoritariamente, las estructuras de poder y de propiedad, permanecen *grosso modo* inalteradas.

El poder y la riqueza se generan socialmente, pero la apropiación de su ejercicio y del beneficio, respectivamente, prosigue siendo mayoritariamente privatizada. Tal es otra de las principales claves de la conflictividad intra y extra estatal. Las grandes receptoras de los beneficios son las compañías multinacionales, buques insignias del capital financiero, conectadas a Estados que les sirven instru-

---

<sup>3</sup> I. LACOSTE, *Dictionnaire de Gèopolitique*, Flammarion, París 1993.

mentalmente para sus fines. Y ello a costa de desregular la función que el Estado desempeñaba en cuanto a la fiscalización arbitral de las operaciones del capital, a partir del Gobierno de Ronald Reagan iniciado en 1981, un mes antes del intento de golpe de Estado del 23-F en España con el secuestro del Congreso de los Diputados. Esto, naturalmente, tendrá enormes repercusiones geopolíticas, entre otras muchas derivaciones.

El rumbo seguido a partir de entonces por el capital industrial y comercial –que generaba empleo y, dentro del llamado *Estado de Bienestar* en Occidente, asumía riesgos y se avenía a incluir ciertas cuotas de distribución de la riqueza con el mundo del Trabajo y de respeto a la representatividad democrática como configuración regimental estatal–, ha adoptado hoy una deriva declinante. Ha venido a dar paso a un capital financiero, cuya fracción hegemónica, a escala universal, ha adoptado alambicados métodos -la llamada *ingeniería financiera*-, sin vinculación a la generación de riqueza, ni a la producción industrial, ni al libre comercio. Y ello para pervertir los circuitos económicos históricamente establecidos entre el Capital y el Trabajo y erosionarlos, forzando más desregulaciones financieras que inutilizan los sistemas de control establecidos por los regímenes parlamentarios y

democráticamente representativos y los devalúan, degradando así el papel histórico del Estado cuando no abduciéndolo plenamente.

Legalidad y legitimidad, ecuación sobre la que ha de asentarse el Estado democrático, se disloca, se abren paso nuevos tipos de conflicto y la despolitización de la sociedad, en forma de radicalización y de fundamentalismos, sitúa a la Humanidad ante las fauces del abismo. Un oscuro *ritornello* nubla la realidad política mundial con densos recuerdos de tribulaciones ya vividas.

Ese tipo de capitalismo sin escrúpulos, en ocasiones asociado al crimen organizado como denuncian los tribunales, es el que ha pervertido la cultura económico-financiera mediante prácticas improductivas y meramente especulativas, las mismas que generaron a partir de 2007 la mayor crisis económica que se recuerda, con un impacto social de pauperización y empobrecimiento sin precedentes. A escala mundial, una de las principales claves de desestabilización consiste en que hoy, tan solo 26 personas acumulan más capital que los casi 8.000 millones de personas que componen la población pobre del planeta. Esa es la proporción concerniente a la distribución del capital que se baraja desde el laboratorio de la Encuesta Mundial de Valores que se realiza

cuatri-anualmente y que en su actual edición abarcará a 80 países e incluirá cerca de 100.000 encuestas puerta a puerta. La desigualdad será pues otra de las principales claves de la Geopolítica mundial puesto que pobreza, territorio y poder se encuentran imbricadamente enlazados.

La más grave consecuencia geopolítica de lo señalado antes es la que confirma que el capital financiero no necesita del Estado democrático. Es más bien un estorbo para sus prácticas. Tampoco lo necesitó el nazismo, que lo transformó en totalitario e intentó la aniquilación de la estatalidad democrático-representativa, sin conseguirlo. La liquidación de las prácticas políticas de control democrático de los movimientos financieros parece ser el principal objetivo de la fracción hegemónica del capital, que, malevolencias premeditadas aparte, vive en el error de identificar el dinero con la riqueza y, de manera irresponsable, se propone la extinción política del Estado social y democrático a escala planetaria. No cabe explicar de otra manera la deriva que adoptan cada día las prácticas impolíticas surgidas desde Washington.

#### 4. Espacio-tiempo

En esta encrucijada, la aplicación descontrolada a la vida, al trabajo

y a las relaciones sociales de una tecnologización desaforada, sin embridarla para transformar cabalmente su enorme potencial en clave social y humana, favorece prioritariamente al capital financiero, puesto que tal descontrol encuentra sintonía en el mundo virtual donde el capital financiero anida y espolea la hiper-tecnologización.

Para ello es preciso evocar aquí la evidencia según la cual la existencia humana se despliega en dos dimensiones, el espacio y el tiempo. Los humanos somos seres históricos y presenciales. Nuestro cerebro funciona secuencialmente, diacrónicamente, despliega su actividad sobre un eje de sucesiones, es decir, históricamente. Por ende, nuestro cuerpo ocupa un lugar determinado, presencial, sincrónico, y se mueve sobre un eje de simultaneidades presentes.

Si observamos atentamente cuál es el mensaje implícito en la tecnología descontroladamente aplicada, este consiste en superar el esquema espacio-temporal de la existencia humana: el mantra que emite de manera incesante dicta que todo está sucediendo al mismo tiempo, en un presente continuo; la historicidad de la vida humana, se desvanece. Por otra parte, la espacialidad más concreta, la contigüidad, se esfuma también, pues telemática y virtual-

mente puede superarse todo tipo de distancias. Surgen así nuevas dimensiones utilitarias que, amén de facilitarnos algunas ventajas particularizadas evidentes, no han contribuido a transformar las arcaicas estructuras del poder ni las de la propiedad; más bien las han reforzado precarizando el trabajo hasta extremos inverosímiles, impensables hace apenas tan solo dos décadas.

La supresión de las dimensiones históricas del quehacer humano adquiere un alcance inaudito: si la historia se devalúa, la experiencia humana se degrada también; y si esta pierde entidad, la Ciencia retrocede puesto que se basa sustancialmente en la teorización y la experimentación. Sin Ciencia no hay avance. Su sucedáneo, la tecnología desalmadamente aplicada, no tiene entidad suficiente para suplantarla. Ello nos condena pues a un mundo como el que tenemos, incambiado, inhumano, desigual. Por otra parte, la degradación de la dimensión espacial humana separa a la sociedad de su presencia activa en la escena histórica, dejándola en manos de un errabundo discurrir, impotente para transformarla. En el ámbito de la Geopolítica, el fracaso de las llamadas *primaveras árabes*, confiadas a las redes virtuales, lo ha puesto de relieve. La dimensión presencial del ser humano en los cambios históricos sigue sien-

do crucial para consumarlos. Por todo ello, sin avances científicos y sin presencia social en la escena histórica, no hay cambios posibles. Y si no hay cambios, la sociedad se estanca y nos quedamos con el mundo que tenemos: un mundo injusto, adverso, amoral y minoritario, ideado tan solo para esa exigua minoría.

En ese mundo virtual que la aplicación descontrolada de la telemática ha creado, solo vive como pez en el agua el capital financiero, ya que posee en sí mismo una magnitud estrictamente virtual, como la posee el dinero. Es propiamente su mundo. Ante ello, ese entusiasmo acrítico, entregado e indefenso, con el que se reciben las innovaciones tecnológicas tiene implicaciones que se solidifican en situaciones muy adversas para los intereses mayoritarios de la sociedad, señaladamente las personas jóvenes, independientemente del atractivo seductor individualizado, des-socializado, que generan los juegos, los robots, los *selfies* y las conversaciones grupales. En el precarizado mundo laboral, cada pulsión de una nueva y mera tecla de cada teclado de ordenador puede potencialmente desarbolar no solo un puesto de trabajo, sino oficios enteros, sin alternativas sustitutorias de ninguna clase. La tecnología desaforada, en manos del capital financiero es hoy, a mi

juicio, el gran enemigo de la Humanidad y de su futuro.

### 5. Distribuir la riqueza

Otro aspecto para considerar se refiere al del progreso, entendido como vector de avance ilimitado. Tanto la derecha capitalista como la izquierda socialista, mediado el siglo XIX, consideraron el progreso como imparable. Se basaban en una concepción mecánica de la primera ley de la Termodinámica según la cual, la materia se transforma y adquiere nuevas configuraciones pero, sustancialmente, permanece inalterada. Desde esta concepción, no existiría quebranto alguno de una magnitud ilimitada como era, a su juicio, la materia, la energía en una acepción amplia.

Aquellos apóstoles del desarrollo y del progreso, respectivamente, olvidaron consultar la tercera ley de la Termodinámica según la cual, en los tránsitos de la materia de unas formas a otras, se produce precisamente un quebranto, que va reduciendo y desustanciando la materia primigenia. Ahí reside el principio de la entropía. Esto significa que los recursos materiales, mineros, energéticos, alimenticios, hídricos, son limitados, convicción que vino a estimular del despliegue de la Ciencia ecológica.

No obstante, conviene tener en cuenta que, si bien los recursos mundiales son limitados, como resulta evidente, pese a las pautas de fertilización que, por ejemplo, se experimentan en los cereales u otros componentes, su injusta distribución no tiene por qué seguir siendo inalterable como lo ha sido en pasados siglos.

### 6. Un horizonte de esperanza

Pese a toda la carga adversa del descontrol tecnológico, la conversión políticamente inducida de la telemática y la cibernética en instrumentos con alcance social en sus fines se revela como uno de los principales medios para, por primera vez en la Historia, poder medir la magnitud de la riqueza existente en el mundo, primer paso a su vez para poder acometer una distribución justa y distinta. Por el contrario, el principal beneficiario del desarrollo tecnológico sigue siendo la carrera armamentística. Ya en los años 80 del siglo XX, la magnitud de los arsenales nucleares entonces existentes –y hoy aún no sustancialmente reducidos– albergaban un poder destructor capaz de descentrar y hacer salir a la Tierra de su órbita.

Empero, el fin de la Guerra Fría y el despliegue de la globalización borraron muchas fronteras,

lo cual nos permite idear nuevas formas de solidaridad interhumana, así como contemplar conjuntamente los mapas, los océanos y el espacio infinito, de una forma distinta, capaz de evaluar la prodigiosa belleza de la diversidad natural, para ponerla al servicio de la supervivencia colectiva, hoy amenazada. Las nuevas tecnologías podrán, más temprano que tarde, permitir la ubicación, en el espacio exterior, de lugares gratos

para establecer enclaves donde experimentar si la vida humana pueda verse allí, quizá, perpetuada. Con sensatez y tiento, el trabajo y el talento permitirán a la Humanidad construir un nuevo horizonte de prosperidad, con respeto a la madre Tierra. En esta nueva gesta posible, la Geopolítica crítica, de sustancia hondamente democrática, social y ética, quiere aportar su contribución teórica y práctica. ■

# Ética en la universidad: el horizonte de la Agenda 2030 y de la Ecología Integral

Julio L. Martínez Martínez, SJ

Rector de la Universidad Pontificia Comillas

E-mail: rector@comillas.edu

Recibido: 14 de marzo de 2019

Aceptado: 15 de abril de 2019

RESUMEN: Este año se cumplen 25 años de la implementación de la asignatura de ética profesional en los respectivos programas académicos de la Universidad Pontificia Comillas y de otros centros de UNIJES (Universidades Jesuitas de España). Los centros de UNIJES conciben la formación ética de los alumnos como parte importante de la identidad de su estilo educativo, orientado al ejercicio profesional y al compromiso en la construcción de una sociedad más humana; y cuentan con una valiosa colección de 17 manuales de ética profesional sobre distintos ámbitos de carrera, escritos por sus profesores. A lo largo de estos cinco lustros, la comprensión de la ética se ha transformado profundamente de la mano de la globalización y la revolución tecnológica y digital, y el mundo hoy dispone de marcos de orientación como la *Agenda 2030* y la “ecología integral” de *Laudato si’*, ambos de alto valor para la Universidad.

PALABRAS CLAVE: Ética; universidad; Agenda 2030; *Laudato si’*; ecología integral.

## Ethics in the university: the horizon of Agenda 2030 and Integral Ecology

ABSTRACT: This year marks the 25th anniversary of the implementation of the subject of professional ethics in the respective academic programs of the Universidad Pontificia Comillas and other centers of UNIJES (Jesuit Universities of Spain). The UNIJES centers conceive the ethical formation of students as an important part of the identity of their educational style, oriented towards professional practice and commitment to the construction of a more humane society; and they have a valuable collection of 17 professional ethics manuals on different career fields, written by their professors. Throughout these five decades, the understanding of ethics has been profoundly transformed by globalization and the technological and digital revolution, and the world today has orientation frameworks such as Agenda 2030 and the “integral ecology” of *Laudato si’*, both of high value to the University.

KEYWORDS: Ethics; university; Agenda 2030; *Laudato si’*; integral ecology.

1. **La competencia ética da sentido a las demás competencias**

Para quienes ponemos la clave de bóveda de nuestros empeños educativos en la formación integral, el aprendizaje de la ética profesional no es una asignatura más del *currículum*, viene a ser casi como la cimbra sobre la que sostener inicialmente esa clave, ya que es la base que facilita construir y estructurar, armónica y coherentemente, las distintas dimensiones de la persona en relación consigo misma, y con los demás, en el marco del ejercicio de la profesión. En el modelo formativo de nuestra tradición jesuítica, sin competencia ética las restantes competencias son baldías, pues el sentido ético endereza y marca un rumbo a las competencias técnicas asociadas a una titulación (*utilitas*), ordena las diferentes facetas del ser humano (*humanitas*), inclina a éste al recto gobierno de los asuntos públicos, comprometiéndole con sus semejantes (*iustitia*) y lo reconcilia con el fundamento y fin de toda la creación (*fides*).

A esos cuatro pilares formativos los denominamos *metacompetencias* o guías de orientación de todas las competencias en que las distintas asignaturas y actividades forman a los estudiantes. Esas *metacompetencias* buscan coordinar y armonizar las dimensiones

del aprendizaje (cognitivo, afectivo, social, ético, espiritual, profesional, etc.) en la unidad integrada de la persona que aprende, favoreciendo la apertura al diálogo, la capacidad de interactuar y de trabajar colaborativamente, con un espíritu de libertad y compromiso social. El criterio de evaluación de cualquier empeño educativo es lo que “los estudiantes lleguen a ser”, siendo el horizonte de referencia la “persona entera”, y las fronteras para las que se forma: la universalidad y la profundidad en el compromiso con la realidad.

Para disponer al bien en el desarrollo personal y profesional, hay que estar en condiciones de discernir el bien del mal y, aún más, de elegir libremente el bien en la verdad. “Como arqueros al blanco” es la imagen utilizada por Aristóteles para describir la ética, donde el “blanco” es el bien, esto es, la autorrealización del ser humano. Evidentemente, un aprendizaje de ese tipo no puede proceder sólo de la enseñanza de una determinada asignatura, ni siquiera de incorporar alguna competencia ética en las demás asignaturas. El comportamiento ético no se aprende como se aprende a hacer integrales o como uno se hace cargo de la historia de un grupo social. Sobre ética claro que se puede “saber” teóricamente, pero, en realidad y de verdad, ésta sólo se valida en el vivir.

Sí se pueden evaluar conocimientos de conceptos y argumentaciones de carácter ético, y su aplicación a casos concretos, pero cosa distinta es medir la “cualidad” ética de una persona en sede académica. Dejó sentado Aristóteles que en ética es la deliberación y no la demostración la actividad que conduce al bien, y que los principios y valores intelectualmente conocidos, solamente se “aprehenden” practicándolos: “lo que hay que hacer después de haberlo aprendido, lo aprendemos haciéndolo...; así, practicando la justicia, nos hacemos justos” (*Ética a Nicómaco* II, 1, 103b). Y practicando *repetidamente*, pues “una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo” (*EN*, I, 7, 1098a).

Desde luego, no se trata de medir en las clases de ética la cualidad moral de los alumnos, ni de inculcarles una determinada cosmovisión moral, sino de hacer todo lo posible para que los estudiantes perciban la dimensión ética como nuclear en su desempeño universitario y adquieran las herramientas y destrezas necesarias para sentir la realidad del mundo, pensarla críticamente, responder a sus sufrimientos y comprometerse constructivamente: “aprender a percibir, pensar, juzgar, elegir y actuar a favor de los derechos de los demás, especialmente de los más

desfavorecidos”<sup>1</sup>. Es un horizonte formativo ambicioso como exigente es la ciudadanía universal con arraigo local a la que aspiramos.

Para esos objetivos que apuntan a la adquisición de una contextura personal ética se precisan todas las acciones formativas que se despliegan en el aula, e incluso con el conjunto de actividades, procedimientos y relaciones que, más allá de la clase, se entablan en la entera universidad. Esa comprensión holística se hace posible cuando la Universidad consigue crear “ese espacio plural en el que se crean las condiciones para el diálogo y la comprensión en profundidad de los procesos históricos, personales e intelectuales; un espacio privilegiado para el ejercicio de la libertad humana. Libertad para buscar y hallar a través de la investigación y la docencia los caminos de la transformación social”<sup>2</sup>.

## 2. Desafíos que lanza la ética

Así las cosas, no tengo duda de que la enseñanza y el aprendizaje de una materia específica dedicada a la ética profesional está

<sup>1</sup> H. KOLVENBACH, “El servicio de la fe y la promoción de la justicia”, Santa Clara (5 de agosto de 2000).

<sup>2</sup> A. SOSA, “La universidad fuente de vida reconciliada”, Loyola (10 de julio de 2019).

más que justificada en la Universidad, sea cual sea su identidad. Y, además, deben poderse evaluar algunas competencias éticas en cualquiera de las asignaturas de nuestros recorridos académicos. Pero ni la asignatura obligatoria ni la comprensión transversal están fácilmente al alcance de la mano en un sistema universitario como el español. El hecho de que sea una asignatura que no integra de manera natural la formación académica de los planes de estudio según la configuración estandarizada de los mismos, conduce a que sea acogida con desinterés o prevención, bien por ser considerada asignatura de menor valor, bien porque se tache de adoctrinamiento. Siendo realistas, ni la demanda de su implementación va a proceder de los estudiantes, ni tampoco, desgraciadamente, de la mayoría de empleadores y legisladores. Aunque es cierto que cada vez se escuchan más voces que reclaman para la ética mayor peso e importancia.

Cuando la ética profesional forma parte del *currículum* académico, viene el reto de “ganarse” a los alumnos redoblando esfuerzos en todos los aspectos de la función docente. No se trata de pedir nada distinto a los profesores de ética de lo que se pide a los demás, sino de pedirles una peculiar profundidad en toda su actividad, paralela a la importancia que se concede a

los objetivos a los que se asocia. La coordinación, evaluación y programación tienen que ser cuidadas con esmero; no son cuestiones prosaicas de relevancia inferior, pues la correcta previsión de actividades formativas y de sistemas de evaluación es el cimiento de una buena ordenación de la asignatura y, en definitiva, una garantía de un eficaz y eficiente aprendizaje.

Asimismo, el campo ético convierte en crucial la coherencia entre lo que se enseña y el modo de proceder del que lo enseña y lleva a considerar con más énfasis los elementos derivados de los aspectos actitudinales del formador. Un buen profesor no es el que sabe más, sino aquel cuyo alumno aprende más, y el estudiante no es un enemigo con el que pugnar, sino que es preciso conquistarlo cotidianamente. Además de la competencia científica y la capacidad investigadora, al profesor se le piden una serie de actitudes en su relación con el alumnado que ayuden a personalizar la enseñanza: tutela académica, cercanía, acompañamiento, atención a la diversidad... Y, por supuesto, integridad y ejemplaridad, teniendo presente que la exigencia comienza por uno mismo: en el respeto a los alumnos, a los compañeros, a la institución, a las reglas y valores fundamentales del marco social en que vivimos. Extremos como la congruencia entre lo que

se pide y se da o el cumplimiento de los compromisos adquiridos en las guías docentes, son pilares de la consolidación del proceso de enseñanza y aprendizaje.

Esto que les aplica a los profesores de ética es una petición que alcanza a todos los profesores, que han de tener en cuenta la ética en su docencia; a todos investigadores, que no pueden dejarla de lado cuando investigan, ni en el qué, ni en el cómo, ni en el para qué y para quién; y también aplica al personal de administración y servicios, dentro de los elementos propios de su tarea. No hay tareas en las que la ética sea algo superfluo, como no hay tareas de índole menor en cuando al valor; aunque sí haya un gradiente en la responsabilidad y en la capacidad de mando.

### 3. La función deíctica de las asignaturas de ética

La enseñanza es una actividad apasionante; lo que transmitimos, también; más en un cambio de era como el que vivimos y en una asignatura directamente vinculada al ser de la persona y de la sociedad, que incorpora un mensaje cargado de compromiso cívico positivo. Dentro de la discreción, responsabilidad y respeto a la libertad debidas, estamos llamados a contagiar esperanza y abrir

horizontes a nuestros estudiantes, que se aproximarán a su proceso de aprendizaje de una forma más favorable, si su profesor huye del engreimiento, aguanta pacientemente los malos momentos para convertirlos en oportunidades positivas, invita valientemente a descubrir con él la verdadera vocación, comparte con los demás sus cualidades y se deja guiar por la sabiduría de otros; si se desprende de la queja y no se asfixia en la autorreferencialidad, y con todo ello se entrega con sus discípulos a la búsqueda de la verdad, del bien y de la belleza.

En este marco que estoy describiendo, los profesores y las asignaturas de ética profesional cumplen una importantísima función *deíctica*: la de mostrar el carácter medular de la ética en la vida personal y profesional, y señalar que a todos concierne el fin de la formación de los universitarios en un profundo sentido ético de la profesión.

### 4. La ética en la investigación

Además de la importancia de la ética en la búsqueda de la verdad a la que se dirige la investigación o de las condiciones morales para alcanzar los bienes internos a la actividad investigadora, también es esencialmente ética la cuestión de la libertad para investigar, sus posibilidades, límites y condiciones.

En ese punto, la convicción primordial inscrita en nuestra cultura pública es que todo lo que *podemos* hacer por nuestra capacidad o poder físico, psicológico o científico, *debemos* hacerlo. Esa idea descansa sobre una concepción instrumental que sostiene la neutralidad de la tecno-ciencia y, a la vez, su poder incuestionable hacia el progreso, cuando no se le ponen trabas a su avance. Pero proceder siguiendo un imperativo así no deja de ser una huida hacia delante (normalmente por intereses poderosos), cuyas consecuencias pueden ser nefastas. Confiar sólo en la tecno-ciencia para resolver los problemas más profundos, no suele llevar a arreglarlos.

Precisamente incorporar la perspectiva ética viene a decir que no todo lo que se puede hacer se debe llevar adelante, si va contra la dignidad humana o si no hay suficientes garantías de que va a ir a favor de ella. Podemos y debemos investigar todo –investigar es ir en pos de la verdad para conocer y transformar–, obviamente de modo lícito. Una dignidad no abstracta, sino metida en las condiciones concretas de la existencia (necesidades, relaciones, libertades), sin esa concreción la dignidad puede pasar a ser un concepto vacío de sentido y manipulable.

El “qué” investigar es muy amplio pero los recursos humanos y ma-

teriales para hacerlo son finitos y normalmente escasos, por eso hay que elegir. En la tradición ignaciana tenemos los criterios-guía del “mayor bien y más universal” y la “mayor necesidad y mayor urgencia”. Siempre desde el realismo de tener en cuenta las circunstancias concretas, y pensando en la utilidad y los efectos transformadores que pueda tener para la vida de las personas, sobre todo de los más necesitados.

Así pues, si el “qué” investigar no es nada estrecho, la aspiración ideal es combinar reconocimiento científico y efecto transformador, que, en general, están reñidos. Por ejemplo, si uno publica un artículo en una revista de alto impacto científico y es un trabajo que tiene un horizonte adecuado de búsqueda del bien y la justicia, eso será sin duda preferible a publicarlo en una revista sin repercusión, aunque el compromiso social del investigador sea en ambos casos similar. Pocas veces, creo, se podrá utilizar legítimamente una auténtica opción por los pobres para justificar la falta de resultados. Es más, el compromiso con los pobres nos pide la mayor excelencia en nuestro trabajo, y eso –nos guste o no– en la investigación se consigue, en gran medida, con la calidad de la publicación, aunque aquí también pueda haber corruptelas.

### 5. Coordinadas para situar hoy la ética en la Universidad

Las clases de ética deben proveer de conceptos y capacitar para la argumentación, y las investigaciones estar bien orientada éticamente, pero para unas y otras necesitamos un marco de orientación y un horizonte hacia el cual apuntar. Creo que hoy ese marco y horizonte para la formación y la investigación nos lo proporcionan la *Agenda de Desarrollo Sostenible 2030*, de Naciones Unidas con sus 17 ODS, y la propuesta de la “*ecología integral*” del papa Francisco<sup>3</sup>. Espero mostrar por qué creo que hay que combinar ambos para dar respuestas universitarias dignas en el marco global e interdependiente de nuestro mundo, donde hemos de afrontar el desafío de salir a las fronteras de la diversidad y de la desigualdad. La Agenda 2030 marca temas y pautas, mientras que la *ecología integral* los sitúa en la profundidad de la antropología y la espiritualidad. Nos hallamos en la tesitura de conjugar creativamente la justicia social mirando de frente a las condiciones socioeconómicas y medioambientales, con el signo de los tiempos de la diversidad cultural y religiosa.

<sup>3</sup> Para analizar la génesis de esta categoría en el pensamiento social católico: cf. J. TATAY, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) – 2015 (LS)*, BAC, Madrid 2018.

La Agenda 2030 para el desarrollo sostenible constituye una oportunidad, al mismo tiempo que una exigencia para responder a los desafíos del mundo. La Universidad cuenta con las capacidades a través de la formación, la investigación, la transferencia, la extensión y gestión para involucrarse en las distintas fases de la agenda: diseño y construcción, implantación y seguimiento. Los principios de la Agenda 2030 con una especial afinidad con la naturaleza de la Universidad son: *a*) el principio de *integralidad*, que interpela al conjunto de las dimensiones y actividades de las universidades, pidiéndoles coherencia y consistencia responsable con la construcción de un mundo comprometido con el desarrollo sostenible e inclusivo; *b*) el principio de *universalidad*, también presente en la naturaleza misma de la universidad, que llama a una mirada global que no pierda el compromiso local.

Una buena parte de las universidades españolas (el 67% de las 76 que pertenecen a CRUE) están incorporando los principios, valores y objetivos del desarrollo sostenible e inclusivo a la misión, políticas y actividades, buscando la evaluación de los impactos y rindiendo cuentas públicamente de ellos. Se percibe sensibilidad por incluir competencias relacionadas con los 17 ODS en los progra-

mas de estudio y por tenerlos en cuenta en la generación y transferencia del conocimiento, así como en las acciones de cooperación internacional. La Universidad puede igualmente ofrecer un valioso aporte a favor del desarrollo en sus relaciones con otros agentes de la sociedad, desde las administraciones públicas a las empresas y entidades profesionales, y a través de su incidencia en el debate público.

Por su parte, la “ecología integral” de *Laudato si’* pide escuchar “el clamor de la tierra y el clamor de los pobres” (LS 49) y nos pone delante de los ojos la inseparabilidad de “la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior” (LS 10), y del análisis “de los problemas ambientales y de los contextos humanos, familiares, laborales, urbanos, y de la relación de cada persona consigo misma” (LS 141). De ahí que sea “fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales. No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental” (LS 139). La “ecología integral” aporta una comprensión de la justicia/solidaridad, tanto intrageneracional como intergeneracional, e incorpora “el lugar peculiar del ser

humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea” (LS 15), denunciando que “el deterioro del ambiente y el de la sociedad afectan de un modo especial a los más débiles del planeta” (LS 48).

## 6. El ensanchamiento de la moralidad

Hasta tiempos recientes toda ética daba por supuesto que “lo que tenía relevancia ética era el trato directo del hombre con el hombre, incluido el trato consigo mismo”<sup>4</sup>, y que el trato con el mundo externo, es decir, todo el dominio de la “*tekné*” (que Aristóteles entendía como capacidad o acción productiva frente a la *praxis*) se consideraba moralmente neutro. La única excepción se encontraba en la medicina, porque su *tekné* obraba directamente sobre el ser humano. Hoy la ética debe asumir la ampliación del marco espacio-temporal y del sujeto/objeto del acto humano ante las profundísimas transformaciones de la experiencia humana. En este cambio de época emerge un nuevo ser humano y una nueva forma de estructurar la vida en sus dimensiones personales y sociales. Estas transformaciones están muy claras en

---

<sup>4</sup> H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, Barcelona 1995, 29.

*Laudato si'*, donde se estima que la tecnología adopta “ciertas elecciones acerca de la vida social que se quiere desarrollar” (LS 107) y, asimismo, que no podemos “entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida” (LS 139). El ámbito de la moralidad se ensancha hacia todo el vasto y potente dominio de la tecnología y de las relaciones con la naturaleza no humana.

Además, el bien y el mal, por los que la moral se preocupa, residían en los actos humanos y, así, las consecuencias a largo plazo quedaban en manos de la casualidad o de la providencia divina, pero no eran atribuibles al sujeto moral. Por eso las grandes normas morales –desde la regla de oro hasta el imperativo categórico kantiano– estaban formuladas en tiempo presente. Pero la técnica moderna en el contexto de la interdependencia mundial ha introducido acciones de tal magnitud, consecuencias tan novedosas, que el marco de la ética anterior se ha quedado irremediablemente pequeño. Si la ética siempre ha servido para proteger nuestras vulnerabilidades humanas, ahora nos percatamos de que también la naturaleza es vulnerable (no solo el ser humano). Aún más: es tremendamente vulnerable y no únicamente ante los fenómenos que llamamos “naturales”,

sino ante la inclemencia de las intervenciones humanas. Esta vulnerabilidad la hemos descubierto al comprobar los daños, algunos de ellos irreparables, que hemos causado.

Descubrir la vulnerabilidad de la biosfera entera y del planeta mismo nos ha enseñado algo nuevo sobre la acción humana: ésta comporta una responsabilidad que se extiende en el tiempo y en el espacio y que nos remite también a la esfera de lo no humano. Y sitúa el horizonte de la sostenibilidad en primer plano sin dejarnos mirar frívolamente hacia otro lado. Hay que pensar en las generaciones futuras: “no se puede hablar de desarrollo sostenible sin una solidaridad entre las generaciones” (LS 159), pero tampoco se pueden olvidar los pobres de hoy, a los que queda poco tiempo en esta tierra y no pueden seguir esperando. La dimensión *intergeneracional* pone de relieve que los problemas económicos y sociales del presente no se pueden realmente solventar sin tener en cuenta la garantía de los fundamentos de vida para las generaciones futuras. La *intrageneracional* pone la mirada en las oportunidades vitales dignas para todos los que hoy vivimos en nuestro mundo. El desarrollo sostenible debe mirar a las generaciones futuras, sin dejar de poner a los empobrecidos del presente en el centro.

Asimismo, el ensanchamiento de la ética exige hoy pensar la justicia no sólo dentro de los Estados nacionales o de las relaciones inter-estatales, sino como *justicia global*, con instituciones que actúen como instrumentos eficaces de gobernanza mundial en las demandas de la equidad y en la protección y promoción de los bienes públicos globales. Nos queda la difícil cuestión de si esos retos son posibles con las instituciones existentes creadas para otros marcos sociales.

## **7. De la ética a la antropología**

Cuando apuntamos en el sentido del compromiso ético normalmente adviene la conciencia de que, precisamente para establecer los valores éticos necesarios para el desarrollo de las personas y de la sociedad, hace falta una adecuada antropología que dé base para comprender las relaciones entre los seres humanos, y de éstos y la tecnología, y de los humanos y el resto de las criaturas. En este sentido, conocer la “cultura” y los marcos axiológicos de nuestros alumnos se vuelve objetivo fundamental. “Cultura” entendida en un sentido antropológico como sistema integrado de creencias (acerca de Dios, del sentido último...), de valores (de lo que es verdadero, bueno, bello...), de costumbres (cómo

comportarse, relacionarse, hablar, rezar, vestir, trabajar, jugar, comer...) y de instituciones que expresan dichas creencias, valores y costumbres. Los jóvenes tendrán que ser los principales protagonistas de la transformación antropológica que se está generando a través de la cultura digital.

También se torna esencial ubicar la cuestión social y ecológica en el hogar de la antropología. La afirmación de Benedicto XVI: “*la cuestión social se ha convertido radicalmente en una cuestión antropológica*” (CV 75), es asumida en la de Francisco: “*no hay ecología sin una adecuada antropología*” (LS 118). En efecto, ahí radica una aportación esencial de la “ecología integral” a la Agenda 2030: una hoja de ruta antropológica para adentrarse en los terrenos de un humanismo integral e integrado, a la altura del siglo XXI.

La pregunta antropológica no puede ser ya la de la añoranza por una naturaleza humana abstracta y estática, sino la que, al interrogarse por el mundo que queremos dejar a las futuras generaciones, es consciente de toparse con el sentido de la existencia y los valores: “¿Para qué pasamos por este mundo? ¿para qué vinimos a esta vida? ¿para qué trabajamos y luchamos? ¿para qué nos necesita esta tierra? Si no nos planteamos estas preguntas de fondo no creo que nues-

tras preocupaciones ecológicas obtengan efectos importantes” (LS 160). Si precisamos un cambio de modelo de desarrollo global o estamos ante la necesidad de redefinir el progreso, cómo lo podremos hacer sin ahondar en la comprensión del ser humano, tanto de lo que le hace crecer en humanidad y libertad como de aquello que se lo impide.

### 8. Raíces antropológicas de las crisis

Desde la ecología integral se acomete una crítica contundente al paradigma tecnocrático, no sin antes afirmar claramente que es justo apreciar y reconocer los beneficios del progreso tecnológico por su contribución a un desarrollo sostenible. Se alerta sobre cómo la tecnología proporciona “a quienes tienen el conocimiento, y sobre todo el poder económico para utilizarlo, un dominio impresionante sobre el conjunto de la humanidad y del mundo entero” (LS 104). Ahí se alza la crítica a la *tecnocracia*, que en absoluto va contra el progreso tecnológico, ni critica la aplicación de métodos técnicos a la solución de problemas definidos o a que algunos expertos pongan sus conocimientos y experiencia al servicio de la sociedad a través de la acción política. Habla de un *ethos* penetrante,

de una visión del mundo que subsume el bien, la verdad o la belleza en racionalismo eficazista y que “vende” su posición como la única realizable y razonable. Esta visión se vuelve altamente peligrosa y potencialmente destructiva al disociar la capacidad tecnológica de la capacidad de controlar el desarrollo en términos culturales, éticos e institucionales.

Junto a la crítica de la tecnocracia dominando la política y la economía, para llegar a la raíz de la crisis, también se acomete una concomitante crítica a la desmesura antropocéntrica moderna/posmoderna que hace imposible comprender cuál es el lugar del ser humano en el mundo, al tiempo que daña los vínculos sociales y desvirtúa las relaciones con la naturaleza. Parte de la responsabilidad de este desquiciamiento probablemente viene de una tergiversación de la antropología cristiana cooptada por “un sueño prometeico de dominio sobre el mundo”, según el cual el cuidado de la naturaleza sería cosa de débiles. Frente a esto, “la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como ‘señor’ del universo consiste en entenderlo como administrador responsable” (LS 116). Es la antropología relacional que brota de la iconalidad divina: el ser humano creado a *imagen y semejanza de Dios*.

### 9. Una antropología relacional que vincula justicia y reconciliación

El relato bíblico de los orígenes del ser humano establece tres tipos de relación para la persona por su dignidad: relación con Dios, el autor de su dignidad, relación con otras personas, como hermanos y hermanas, y relación con el “jardín”, la tierra, como su hogar. Un ser relacional es lo que la persona es; y vivir en el respeto de las exigencias que se derivan de sus relaciones constitutivas es la justicia. Y si injusticia es no respetar y romper las exigencias de esas relaciones fundamentales<sup>5</sup>, la reconciliación está en “establecer relaciones justas con Dios, con el prójimo y con la naturaleza”, tal como las Congregaciones Generales últimas (35° y 36°) de la Compañía de Jesús han enfatizado.

El mandato del Génesis —“*dominad la tierra!*”— llama a una administración responsable, no a la explotación y la rapiña: la tierra es un don, no una propiedad; nos fue entregada para administrarla, no para destruirla. Hasta el punto de que, “creados por el mismo Padre, todos los seres del universo estamos unidos por lazos invi-

sibles y conformamos una especie de familia universal, una sublime comunión que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde” (LS 89). Esto no significa divinizar la tierra, ni negar la preeminencia del ser humano en la creación: “no puede ser real un sentimiento de íntima unión con los demás seres de la naturaleza si al mismo tiempo en el corazón no hay ternura, compasión y preocupación por los seres humanos” (LS 91). Por eso, la corrección del antropocentrismo desviado no se encuentra en un “biocentrismo”, igualmente desviado, sino con “una antropología adecuada” (LS 118) que mantiene en primer plano “el valor de las relaciones entre las personas” (LS 119) y la custodia y el cuidado de toda vida humana como condición *sine qua non* para cuidar toda la creación.

Así pues, adquiere relevancia ética la categoría “cuidado”, una categoría muy importante para la ética griega clásica y para la tradición cristiana de los primeros siglos, que luego quedó eclipsada durante siglos hasta ser recuperada por la ética feminista, y que demanda una recuperación más integral<sup>6</sup>. El “cuidado” no es compatible con la “cultura del descarte”: ni con el descarte de personas

---

<sup>5</sup> Cf. C. M. MARTINI, *Sobre la Justicia*, PPC, Madrid 2002; J. MOLTSMANN, *La dignidad humana*, Sígueme, Salamanca 1983, 27-28.

---

<sup>6</sup> Cf. M. LÓPEZ, *El cuidado: un imperativo para la bioética*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2011.

consideradas prescindibles, ni con el descarte de cosas, convertidas rápidamente en basura. El “cuidado” nos distancia críticamente del individualismo que desatien- de a los vínculos solidarios que constituyen a la persona, y del co- lectivismo que destruye su singu- laridad para convertirla en una pieza de una maquinaria o en un número dentro de un colectivo. El “cuidado” nos adentra en el terre- ro del personalismo solidario, con sus principios sociales (solidari- dad, subsidiariedad, bien común) y sus grandes valores (verdad, jus- ticia, igualdad, libertad, participa- ción) determinantes de la cualidad de toda acción e institución social.

### 10. Diálogo inter(trans) disciplinar y discernimiento

En fin, la ética sitúa a la Univer- sidad ante el deber de reflexionar sobre el futuro, no para parar el progreso científico y tecnológico, sino para *discernir* cómo ser huma- nos en nuevos y desconocidos es- cenarios. Para ponerse en camino de la prosperidad del desarrollo sostenible e inclusivo (prosperidad sin descartes) se precisa una conversación profunda entre líde- res empresariales y políticos, re- presentantes de los trabajadores y de la sociedad civil, educadores, investigadores y pensadores de diversas áreas, que permita desa-

rrollar nuevos modelos de orga- nización y enfoques para elevar la productividad generando ri- queza, creando oportunidades a la gran base social sin echar a la cuneta a los excluidos. Debe ser una conversación plural en visio- nes, perspectivas y disciplinas, porque buscar una solución téc- nica para cada problema social acaba desconectando la realidad interconectada y enmascarando los problemas (LS 111). Se trata de “asegurar una discusión cien- tífica y social que sea responsa- ble y amplia, capaz de considerar toda la información disponible y de llamar a las cosas por su nom- bre”, a partir de “líneas de inves- tigación libre e interdisciplinaria” (LS 135).

La llamada al diálogo inter(trans) disciplinar no es solo por la bon- dad del método, sino por cómo es la realidad y cómo podemos apre- henderla: todas las cosas están entrelazadas. Un abordaje inter- disciplinario, en sentido estricto, requiere tender puentes entre las distintas ciencias para mutuo en- riquecimiento e interconexión. La transdisciplinarietà añade el “*a través y más allá*” de las disciplinas; presupone una racionalidad abier- ta, a través de una nueva mirada sobre la noción de “objetividad” y una ampliación de la razón y su uso, superando la hegemonía de las “ciencias positivas”. Es multi- rreferencial, multidimensional, y

no excluye la existencia de un horizonte transhistórico.

Me he permitido simplificar el conjunto de los aspectos implicados en el prefijo “*trans*” en dos direcciones<sup>7</sup>: la horizontal de la relación ciencia-sociedad, y la vertical de la profundidad del pensamiento filosófico y teológico, pues “la búsqueda de la verdad, incluso cuando atañe a una realidad limitada del mundo y del hombre, no termina nunca, remite siempre a algo que está por encima del objeto inmediato de los estudios, a los interrogantes que abren el acceso

al Misterio” (Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 106).

En vez de esperar pasivamente a que la realidad nos fuerce, tengamos iniciativa para asumir un liderazgo activo, marcado por el discernimiento para la actuación decidida. Sinceramente, no veo ninguna institución mejor pertrechada que la Universidad para la realización de estas tareas. Pero para ello debe realizar sus funciones tomando muy en serio a la ética y su orientación a la verdad y el bien. ■

---

<sup>7</sup> J. L. MARTÍNEZ, “Inter(trans)disciplinariedad y ética”, en: J. M. CAAMAÑO (ed.), *La tecnocracia*, Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2017.

# Athanasius Kircher, SJ, alegoría de la búsqueda de saber universal

Carlos Alberto Blanco Pérez

Universidad Pontificia Comillas

E-mail: cbperez@comillas.edu

Recibido: 9 de marzo de 2019

Aceptado: 14 de abril de 2019

**RESUMEN:** En un mundo como el nuestro, donde la especialización parece la norma irrevocable que ha de regir la actividad investigadora, la obra de Athanasius Kircher, SJ (1602-1680) subraya la importancia de la búsqueda de lo universal. Kircher merece que lo califiquemos como “el último de los sabios universales”. La obra *Athanasius* (2016) entona, inspirada en el sabio alemán, un canto al deseo humano de aprender y a la necesidad que tenemos de cuestionar constantemente las ideas asimiladas. Propone una búsqueda que haga justicia a la etimología de la palabra “escéptico”, término que no se refiere al descreído de todo, sino al que inicia una búsqueda incesante.

**PALABRAS CLAVE:** Athanasius Kircher; renacimiento; saber universal; polimatía.

## Athanasius Kircher, SJ, allegory of the quest for universal knowledge

**ABSTRACT:** In a world like ours, where specialization seems to be the irrevocable norm that must govern research activity, the work of Athanasius Kircher, SJ (1602-1680) underlines the importance of the quest for the universal. Kircher deserves to be described as «the last of the universal sages». The essay *Athanasius* (2016) intones, inspired by the German sage, a song to the human desire to learn and the need we have to constantly question the inherited ideas. He proposes a search that does justice to the etymology of the word “skeptic”, a term that does not refer to the unbeliever of everything, but to the one that initiates an incessant search.

**KEYWORDS:** Athanasius Kircher; renaissance; universal knowledge; polymathy.

## 1. Introducción

En el *Poema de Gilgamesh*, la primera gran obra literaria de la historia de la humanidad, se nos dice que el legendario rey de Uruk era “el hombre que conocía todas las cosas”. En esta evocadora hipérbole podemos identificar la principal fuente de inspiración de mi libro *Athanasius*, texto que debe ser considerado como una alegoría de la búsqueda del saber universal.

Desde la filosofía, el arte y el sentimiento he querido rendir homenaje a esa búsqueda inagotable que ha rubricado las trayectorias intelectuales de tantas personas a lo largo de los siglos. Búsqueda del saber, búsqueda de lo universal; de hecho, la palabra “universalidad” inaugura el libro, que ofrece un canto a lo universal y a la aspiración humana de alcanzar un conocimiento pleno, carente de fronteras y capaz de rescatar al ser humano de su ensimismamiento.

En un mundo como el nuestro, donde la especialización parece la norma irrevocable que ha de regir la actividad investigadora, una obra cuyo espíritu no hace sino subrayar la importancia de entregarnos a la búsqueda de lo universal puede causar honda extrañeza en los lectores. Por necesidad casi imperiosa, y dado el éxito incontestable de la división del trabajo intelectual, que nos ha permitido

acumular ingentes cantidades de conocimiento en los últimos siglos, cada vez nos vemos obligados a especializarnos más.

Sin embargo, son muchos los que también perciben la urgencia de emprender proyectos sintetizados que no se limiten a dividir y diseccionar la naturaleza y la historia para obtener analíticamente nuevas verdades, sino que se afanen en unir, en integrar, en mostrar las conexiones entre los fenómenos y entre las ideas a fin de comprender adecuadamente cómo se relacionan las distintas parcelas del saber. Son hoy muchos los que sienten la ausencia dramática de la filosofía como búsqueda de lo universal, como tentativa de integración que, al entrelazar saber y arte, razón e imaginación, se halla preparada para abordar sin miedo las cuestiones más amplias y profundas del pensamiento y de la vida.

Pues, en efecto, la expresión “saber universal” puede entenderse de al menos dos maneras: una predominantemente cuantitativa, que implicaría adquirir todos los conocimientos posibles (meta tan alocada como inútil), y una más bien cualitativa, que entrañaría el esfuerzo por dilucidar los principios más fundamentales y dotados de mayor poder explicativo dentro de cada rama del saber. Precisamente, es esta última concepción del saber universal la

que define la intención más genuina de *Athanasius*, donde he querido dejar que el pensamiento fluya libremente para explorar las grandes preguntas humanas, sin confinarlo a la estrechez de los géneros literarios o de las disciplinas académicas, de la prosa o del verso, de la filosofía o de la poesía.

### 2. ¿Quién fue Athanasius Kircher, SJ?

*Athanasius* no constituye, por tanto, un estudio sobre Athanasius Kircher en el sentido historiográfico tradicional <sup>1</sup>, sino una obra filosófica y literaria que eleva al je-

---

<sup>1</sup> C. BLANCO, *Athanasius*, Didacbook 2016. Para estudios históricos sobre Athanasius Kircher remito a obras como las de P. FINDLEN, *Athanasius Kircher: the last man who knew everything*, Routledge 2004; J. E. FLETCHER, *A study of the life and works of Athanasius Kircher, 'Germanus Incredibilis': with a selection of his unpublished correspondence and an annotated translation of his autobiography*, Brill 2011; J. GODWIN, *Athanasius Kircher's Theatre of the World: The Life and Work of the Last Man to Search for Universal Knowledge*, Inner Traditions 2009; I. GÓMEZ DE LIAÑO, *Athanasius Kircher: itinerario del éxtasis o las imágenes de un saber universal*, Siruela 1986; M. KELLER, *The great art of knowing: the Baroque encyclopedia of Athanasius Kircher*, Stanford University Libraries, 2001. Ver también los testimonios autobiográficos del propio jesuita alemán: G. TOTARO, *L'autobiographie d'Athanasius Kircher: l'écriture d'un jésuite entre vérité et invention au seuil de l'œuvre*, Diss. Caen 2007.

suita alemán a la categoría de mito antropológico, como encarnación de una figura humana que aspira al saber universal y que consagra su existencia a la búsqueda de todos los conocimientos asequibles e inasequibles en las ciencias y en las artes. Athanasius Kircher es así el detonante del diálogo entre ideas y perspectivas filosóficas que irriga las páginas de este libro. Ahora bien, ¿quién fue Athanasius Kircher, inspirador de la obra?

Este jesuita, una de las cimas intelectuales del Barroco, nació en Fulda, entonces bajo la jurisdicción del Sacro Imperio romano germánico. Sufrió las devastadoras consecuencias de la Guerra de los Treinta Años, vagó por Europa central y enseñó en la Universidad de Würzburg, donde impartió clases de hebreo y siríaco. Tras servir brevemente en la corte de los Habsburgo en Viena, en 1634 fijó su residencia en Roma, donde pasaría la mayor parte de su vida dedicado a la docencia y a la investigación. Profesor en el *Collegium Romanum* de la Compañía de Jesús, germen de la actual Universidad Gregoriana, allí fundó, en 1651, un seductor *Museum Kircherianum* <sup>2</sup>, repleto de antigüedades, fósiles y objetos exóticos de diver-

---

<sup>2</sup> Cf. A. LUGLI, "Inquiry as Collection: The Athanasius Kircher Museum in Rome", *RES: anthropology and aesthetics* 12/1 (1986), 109-124.

sa índole, que más bien parece la cristalización de su propia alma universal y pintoresca. Cuando falleció en 1680 en la ciudad eterna era una auténtica celebridad intelectual en Europa, y se había carteadado con los principales eruditos del continente.

Dueño de una curiosidad tan indoblegable como fascinante<sup>3</sup>, Athanasius Kircher fue matemático, geólogo, lingüista, arqueólogo, aventurero, inventor... Llamado "el maestro de las cien artes" y el "alemán increíble", para muchos era poseedor de una cantidad ciclópea de conocimientos y de una sabiduría profunda en casi todos los campos del saber humano. No en vano, Kircher fue autor de más de cuarenta libros caracterizados no sólo por la vastísima y heterogénea erudición que exhiben, sino también por la belleza de las ilustraciones que los acompañan.

Podemos comprobarlo en títulos como *Ars magna lucis et umbrae*, *Oedipus Aegyptiacus*, *Itinerarium Exstaticum*, *Prodromus coptus sive aegyptiacus*, *Poligraphia nova et universalis ex combinatoria arte directa*, *Mundus subterraneus*, *China illustrata*, *Ars magna sciendi sive combinatoria*... Lo que observamos en la obra kircheriana es un fervoroso

despliegue de conocimientos y de estética, de interés por civilizaciones antiguas y remotas, como Egipto y China, por los principios de la vulcanología o por las reglas de la combinatoria matemática y lógica (en esa sugerente estela recorrida por otros grandes del espíritu, como Ramón Llull y Gottfried Leibniz); una exploración, en suma, de la práctica totalidad del saber y del ingenio humanos.

A medio camino entre el Renacimiento tardío y la plenitud del Barroco, a punto de ser eclipsado por la fuerza incontenible de un racionalismo destinado a triunfar en la ciencia y en la filosofía del siglo XVII, en Kircher encontramos a un hombre a caballo entre dos mundos, a un mestizo del espíritu que habitó un copioso número de provincias del saber y de la creación: a una *rara avis* que, sin embargo, entronca con lo mejor de la tradición renacentista y barroca. Si John Maynard Keynes llamó a Sir Isaac Newton "el último de los magos"<sup>4</sup>, Athanasius Kircher merece que lo calificuemos como "el último de los sabios universales" y como uno de los más acendrados ejemplos de polimatía en las ciencias y en las letras.

Sólo podemos sentirnos maravillados ante la evidencia de que en

---

<sup>3</sup> Cf. F. BRAUEN, "Athanasius Kircher (1602-1680)", *Journal of the History of Ideas* 43/1 (1982), 129-134.

---

<sup>4</sup> J. M. KEYNES, "Newton, the man", *Essays in Biography* (1947) 10.

el siglo XVII aún fuera factible dominar una diversidad de ramas del conocimiento y realizar contribuciones sobresalientes a distintos ámbitos de las ciencias y de las artes. ¿Habría espacio para figuras como Athanasius Kircher, Gottfried Leibniz o Roger Bosovich en el mundo académico actual? ¿Será posible en el futuro un nuevo renacimiento de la mente humana, donde la especialización creciente no nos impida elaborar síntesis audaces que nos permitan admirar la grandeza del pensamiento, de la ciencia y del arte en su totalidad indivisa, en su irreductible complejidad?

### 3. La génesis del libro sobre Athanasius

Para explicar la génesis de este libro primero he de justificar por qué me he inspirado en Athanasius Kircher y no en otras figuras que también brillaron en el olimpo de la polimatía, como Aristóteles, Leonardo da Vinci, Goethe y Thomas Young (o, entre los españoles, el cisterciense Juan Caramuel y Lobkowitz y el jesuita Lorenzo Hervás y Panduro), sobre las que he escrito en otros lugares<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Cf. C. BLANCO *Mentes maravillosas que cambiaron la humanidad; Leibniz: Guía para jóvenes*, Libros Libres 2007; Id., *Leonardo da Vinci o la tragedia de la perfección; "Leibniz y la teoría de la relación"*, Ediciones De Buena Tinta 2015.

Las primeras partes de este libro se remontan al año 2003, cuando yo tenía diecisiete años. Llevaba fascinado (preso de un interés que rondaba lo obsesivo) por la figura de Athanasius Kircher desde al menos los catorce años, pues en él contemplaba una personificación extraordinaria del ideal de universalidad científica y artística que por entonces deseaba arduosamente emular. Con voracidad había leído todos los libros sobre Kircher que habían caído en mis manos. Jonathan Katz, a la sazón profesor mío de griego el curso que pasé en el *Westminster School* de Londres (2000-2001) y encarnación él mismo de los ideales más puros del saber universal, me había recomendado varias obras sobre el jesuita alemán, por cuya biografía él también se había interesado y sobre cuyas investigaciones habíamos mantenido conversaciones estimulantes.

Mi primera incursión en Kircher vino propiciada, en cualquier caso, por mis estudios de egiptología, una de mis pasiones más tempranas. Como es bien sabido, el jesuita alemán fue uno de los pioneros de esta disciplina<sup>6</sup>. Es cierto que su teoría sobre la naturaleza de la escritura jeroglífica egipcia se demostraría errónea, pues, con-

---

<sup>6</sup> Cf. D. STOLZENBERG, *Egyptian Oedipus: Athanasius Kircher and the secrets of antiquity*, University of Chicago Press 2013.

fundido por las interpretaciones puramente simbólicas y misticadoras que emanaban de Horapolo y de ciertas corrientes herméticas en auge durante el Renacimiento, había desdeñado el valor fonético de los signos<sup>7</sup>. No obstante, es necesario destacar una contribución perdurable de Kircher al estudio científico del antiguo Egipto, al haber señalado el vínculo entre el egipcio antiguo y la lengua copta, sin cuyo esclarecimiento habría sido imposible elaborar una gramática del egipcio clásico (no olvidemos que el descifrador de la escritura jeroglífica egipcia, Jean-François Champollion, buscó con frecuencia orientaciones en las estructuras gramaticales coptas para completar su famosa gramática egipcia de 1836).

Pronto me sentí atrapado por el poderoso magnetismo que ejercen mentes cuyas inquietudes intelectuales no se han circunscrito a una única disciplina, sino que han abarcado múltiples campos del conocimiento. Así, subyugado por el concepto de “mente universal”, reparé en la complejidad de la figura de Athanasius Kircher. Además, el maestro germano había

sido sacerdote católico, por lo que había aunado dos dimensiones que en esa época me apasionaban: la fe y la razón, el anhelo de tender puentes entre la teología y la filosofía, ilusión que reflejé en mis primeros escritos filosóficos (aunque después me haya vuelto más escéptico sobre la viabilidad de semejante unión)<sup>8</sup>.

Recuerdo con viveza la exposición que tuvo lugar en la sede madrileña del antiguo noviciado de los jesuitas el año 2001<sup>9</sup>. En ella se exhibían numerosas obras de Kircher, cuyas impresionantes ediciones, aderezadas con hermosas imágenes y exquisitos grabados, parecían exhortarnos a cruzar la senda del saber guiados por la luz de la belleza y del arte. Poco después concebí la idea de escribir un poema alegórico sobre Athanasius Kircher donde él se lamentaría por la imposibilidad de satisfacer su deseo de conocimiento universal; la infinitud del deseo trunca por la finitud de una existencia en la que no podemos conquistar lo universal. Geología, física, teología, lenguas, arte...: todo el saber del mundo volcado en un inte-

---

<sup>7</sup> He tratado esta cuestión en: C. BLANCO, “Estudio comparativo entre el desciframiento de las escrituras jeroglíficas egipcia y maya”, de 2001 (incluido en *Escritos de Egiptología*), y en *Atlas histórico del antiguo Egipto*.

<sup>8</sup> Cf. C. BLANCO, *Ensayos filosóficos y artísticos*, Dykinson 2018.

<sup>9</sup> Cf. E. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, *Athanasius Kircher y la ciencia del siglo XVII: exposición con motivo del IV centenario del nacimiento de Athanasius Kircher, Madrid, 18 de diciembre de 2001-28 de febrero de 2002*.

lecto finito, como si fuera posible derramar la infinitud del conocimiento en la finitud de una mente mortal y limitada, a imagen y semejanza de esa célebre leyenda en la que San Agustín reprocha a un ángel el absurdo de querer verter todas las aguas del océano en un pequeño hoyo cavado en la playa. Es la tragedia del ser humano, la contradicción entre nuestro anhelo y lo que en verdad podemos llevar a término.

Empecé a escribir la obra, pero en ese momento mis intereses se orientaron hacia la filosofía, la física y la epistemología. Además, por aquel entonces comencé a investigar más a fondo la figura de Leibniz (de hecho, durante el verano de 2002 trabajé en la *Leibniz Forschungsstelle* de la Universidad de Münster, gracias a la invitación del profesor Heinrich Schepers). Como mis inquietudes intelectuales se habían desplazado a otras áreas y autores, decidí postergar el libro que había iniciado formalmente en 2003 pero que había intuido originariamente en 2001. Determiné también que tenía que reconceptualizar la obra: ya no versaría en exclusiva sobre Athanasius Kircher, ya no tendría al eminente jesuita alemán como única figura y epicentro absoluto, sino que se extendería significativamente para abordar la pregunta por la posibilidad de abarcarlo todo, de saberlo todo, de culminar

lo universal y saciar uno de los anhelos más hondos de la mente humana.

En esta nueva interpretación del sentido de la obra, Athanasius Kircher se convertiría en un mito, en la categoría de un hombre ansioso por saberlo todo, por acumular todos los conocimientos del cielo y de la Tierra, tarea quizás factible en el siglo XVII, pero hoy desvanecida del horizonte de nuestras posibilidades más cercanas. Athanasius se elevaría así a un plano más universal, desde el que extraer un mensaje válido para nuestra época, y se alzaría como vivo ejemplo de los ideales más puros del Renacimiento tardío y del Barroco, cual icono de una añorada fusión de saber universal y belleza. Me mantendría por tanto fiel al espíritu más genuino de la obra, si bien ampliado a la meditación filosófica y estética sobre la búsqueda de una universalidad que no disgregue al ser humano en sus múltiples dimensiones, sino que se afane en contemplar una unidad más profunda.

Gracias a esta expansión de los límites iniciales del texto me convencí de que tenía que poner a Athanasius en diálogo con los grandes sabios de la historia, con las mentes más deslumbrantes de todos los tiempos: con quienes persiguieron, como él, la luz esquiva de lo universal. El libro

desbordó así mis intenciones primigenias para transformarse en una alegoría filosófica de la búsqueda humana de universalidad. Sin embargo, y al igual que existe siempre una tensión fecunda entre particularismo y universalismo, o entre el estudio de lo concreto y la reflexión sobre lo general, opté por no soslayar la figura histórica de Kircher, que al fin y al cabo había sido la inspiración primordial de la obra. Me propuse entonces metamorfosearla en una imagen filosófica, en el arquetipo de la mente enciclopédica que suspira por explorar todas las provincias del saber y del arte. De lo particular a lo universal, de un individuo de carne y hueso que vivió en el siglo XVII al prototipo de un hombre que no quiere renunciar a su íntimo e irresistible deseo de dominar todo el conocimiento y de realizar aportaciones notables a multitud de áreas del pensamiento y de la creación estética. La universalidad de los intereses humanos en todo su esplendor; un homenaje a lo que representa Kircher, tributo nacido de una fascinación temprana que incubé en la adolescencia y cultivé a lo largo de los años.

Así, en esta obra he partido de Kircher, ilustre sabio universal del siglo XVII, como motor para examinar las grandes ideas de la filosofía, los mayores conceptos de la mente humana, los principales debates metafísicos y teológicos:

la existencia de Dios, el problema del mal, el horizonte aterrador del nihilismo, la naturaleza de la libertad y de la necesidad... Discusiones universales de la filosofía que en *Athanasius* se abordan desde el ideal de una aspiración al todo armonizada con la búsqueda vivificadora de la belleza. Por ello, el libro está escrito no sólo en prosa, como es habitual en los textos filosóficos, sino también en verso, que para Boecio era el “el bello y divino proclamador de la verdad filosófica”<sup>10</sup>. Esta cadencia lírica no sólo otorga un modo más diáfano de canalizar el sentimiento humano y de resaltar las posibilidades expresivas del lenguaje, sino que remite a los albores mismos de la filosofía, cuyas manifestaciones más antiguas surgieron en forma de poemas imbuidos de metafísica.

#### 4. Ciencia y arte: las dos alas del espíritu humano

Si la ciencia y el arte son las dos alas del espíritu humano, este libro quiere alabar ambas búsquedas, la del saber y la de la expresión; el flujo de todas las potencias humanas a través de la razón y de

---

<sup>10</sup> D. ORTIZ PEREIRA, “Poesía y Música en la Consolación de la Filosofía de Boecio”, *Revista española de filosofía medieval* 24 (2017), 44.

la sensibilidad. Se trata, en consecuencia, de una obra que lucha contra las divisiones entre campos artísticos y regiones del saber, en sintonía con el espíritu que iluminó de manera tan fructífera la vida de Athanasius Kircher y de otras mentes enciclopédicas de la historia, quienes no cesaron de buscar un conocimiento perenne y omniabarcar, susceptible de trascender espacios y tiempos. El objetivo no ha sido otro que el de auspiciar el pensar en estado puro, el pensar en sí mismo, sin constricciones académicas o eruditas; dar rienda suelta a la imaginación y a la razón para sumergirse en los abismos de la conciencia humana, sin temor a sondear todas las ideas posibles desde el mayor número de perspectivas y paradigmas alumbrados por la creatividad de nuestra especie, cuya exuberancia no debe dejar de sorprendernos.

A veces podemos sentir la desazón de creer que sólo escribimos para nosotros mismos, como si nadie más pudiera comprender el significado más profundo de nuestro trabajo. Ceñirse a un único género literario es siempre más fácil que aventurarse a combinar más de uno. Sin embargo, en esta obra he querido arriesgarme. Por fortuna, el mundo académico puede proporcionarnos una inmensa libertad para comunicar lo que en verdad deseamos transmitir a nuestros contemporáneos; en

mi caso, la exhortación a traspasar barreras entre ciencias y artes, con el objetivo de superar divisiones y fragmentaciones cada vez más agudas e irreversibles.

*Athanasius* no es, en cualquier caso, un libro académico, como otros que he escrito. No es una obra saturada de notas a pie de página; es un libro de impronta, donde no sólo intento hablar de ideas, sino volcar mi propio espíritu, mis propias ansias, mis propios sueños, dentro de las limitaciones de un lenguaje que, como lúcidamente advirtió Wilhelm von Humboldt, supone un “uso infinito de medios finitos”. Así, en esta obra aparecen los principales exponentes de las grandes tendencias del pensamiento, pues siempre me he sentido maravillado por la universalidad del intelecto humano, que puede plantearse infinidad de concepciones: teísmo, panteísmo, ateísmo, materialismo... De Spinoza a Leibniz, de Schleiermacher a Feuerbach y de Schopenhauer a Nietzsche, lo que en *Athanasius* propongo es un diálogo entre todas las formas del pensamiento humano para entusiasmarlos ante la grandeza de nuestra mente, capaz de escrutar todas las ideas y de trascenderse continuamente a sí misma. Porque si hubiera asumido los postulados de una sola escuela filosófica, esta obra no rendiría tributo a la búsqueda de lo universal. Las voces que surcan las casi ochocientas pá-

ginas de este libro (voz nostálgica, voz ansiosa, voz piadosa, voz de conmiseración...) son por tanto recursos poéticos para expresar los distintos estados de la sensibilidad humana, la imposibilidad de contemplarlo todo desde un único prisma.

Por este teatro universal no sólo desfilan las grandes figuras intelectuales de Occidente. He tratado también de dar espacio a las orientales, pues en los últimos años me he interesado ampliamente por el budismo, en especial por conceptos suyos como el de *bodhisattva*. Cautivado por las implicaciones metafísicas y existenciales de la doctrina de Siddharta Gautama, he introducido ideas más minimalistas, menos dialécticas y febriles, más centradas en la conquista de una paz espiritual y de un sentido vital que nos salven de ese oscuro y doloroso conflicto interior librado entre la infinitud de una voluntad de resonancias fáusticas y la flagrante finitud de nuestros medios.

Si en la primera etapa de *Athanasius* me vi acosado por el espectro de un cierto maximalismo en la expresión y en la búsqueda del todo, en las fases más tardías sucumbí al hechizo de algunos elementos de la filosofía budista, donde las desafortunadas aspiraciones del hombre se rinden con serenidad ante la constatación de que

muchos de nuestros deseos jamás serán cumplidos, por lo que es en el proceso mismo de búsqueda, en el esfuerzo que manifiesta el ser humano por descubrir la verdad y por trascenderse, donde debemos encontrar el auténtico sentido de la existencia. Reflejada en algunas poesías de los últimos capítulos del libro, esta inclinación final al minimalismo, este empeño recapitulador por sobreponerme a la desasosegante dialéctica entre lo posible y lo imposible, esta exhortación a vivir y a crear pese a la angustiada sombra de nuestra finitud, contrasta clamorosamente con la avidez de conceptos y palabras desplegada en las primeras secciones del libro.

##### 5. **Conclusión: piedad ante la maravilla del pensamiento humano**

La obra constituye, en definitiva, un inmenso soliloquio del espíritu humano consigo mismo y con todas las posibilidades del pensamiento. En él, en esa pugna de la conciencia con sus límites y su destino, con su optimismo o su pesimismo, con su apertura a la trascendencia o a la inevitabilidad de la inmanencia, quiero abrazar toda búsqueda honesta que brote del deseo universal de descubrir y de construir. Anhele así solidarizarme con los imperativos

de una misma e insumisa naturaleza de la que todos los seres humanos somos partícipes, y cuya pulsión indómita nos invita a embarcarnos en una empresa prodigiosa: la de crear. Al final, la que quizás sea la dialéctica más dramática y acuciante, la que enfrenta la razón (simbolizada por Atenas) con la fe (representada por Jerusalén), desemboca en la búsqueda de una nueva ciudad, de una urbe hoy por hoy desconocida donde la razón y la fe, o la evidencia científica y una fantasía de reminiscencias artísticas, no tengan por qué enemistarse, pues al buscar la verdad estaremos también creando lenguajes y sistemas conceptuales donde sea posible apreciar la belleza y ensanchar la imaginación, en aras del florecimiento de una belleza universal que inspire al hombre a trascenderse y a vencer la angostura de su egoísmo.

*Athanasius* entona un canto al deseo humano de aprender y a la necesidad que tenemos de cuestionar

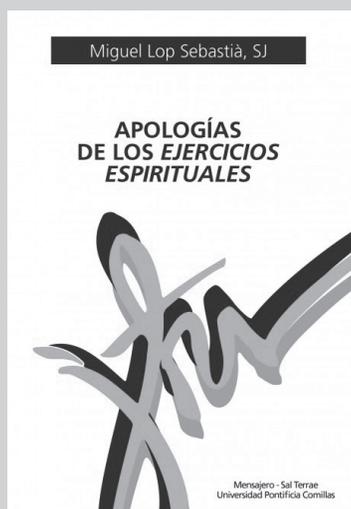
constantemente las ideas asimiladas. Propone, después de todo, una búsqueda que haga justicia a la etimología de la palabra “escéptico”, término que no se refiere al descreído de todo, sino al que inicia una búsqueda incesante, una investigación perpetua, un examen continuo de la realidad donde también ha de tener cabida la belleza, la mirada estética al mundo, para así expandir los horizontes de la propia ciencia. Si, como escribió Heidegger, “la pregunta es la piedad del pensamiento”, este libro nace del deseo de mostrar piedad ante la maravilla del pensamiento humano, capaz de plantearse tantas y tan sobrecogedoras ideas. Es así un homenaje al misterio de que no dejemos nunca de formular preguntas, y un modo de expresar la que quizás sea la pregunta de las preguntas: ¿por qué el “porqué”? ¿Por qué no desiste el ser humano de hacerse preguntas? ¿Por qué esta tensión creadora entre lo posible y lo imposible? ■

# Apologías de los ejercicios espirituales

**Miguel Lop Sebastià, SJ**

Las primeras escaramuzas apostólicas de Ignacio en España, a excepción de Manresa y Barcelona, le acarrearón muchos disgustos, y los problemas que le causaron le persiguieron hasta París y Roma. Con la aprobación de los Ejercicios por parte de Paulo III, en 1548, los disgustos y los ataques no cesaron.

Este libro recoge las defensas o apologías que entonces se hicieron. Y, sobre todo, presenta traducidos por primera vez al castellano los ataques de Melchor Cano y la «Censura» que Tomás de Pedroche presentó al tribunal de la Inquisición, así como la extensa defensa que en contra de la misma redactó Jerónimo Nadal.



---

## Apologías de los ejercicios espirituales

Miguel Lop Sebastià, SJ  
ISBN: 978-84-8468-765-8  
Universidad P. Comillas y  
SalTerrae, 2018.

---

**SERVICIO DE PUBLICACIONES**  
INFORMACIÓN

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

# Búsqueda de una espiritualidad sin Dios

Santiago García Mourelo

Universidad Pontificia Comillas CIHS

E-mail: [sgmourelo@comillas.edu](mailto:sgmourelo@comillas.edu)

Recibido: 13 de diciembre de 2018

Aceptado: 13 de abril de 2019

**RESUMEN:** Una de las nuevas formas de religiosidad que se dan en las sociedades occidentalizadas es la llamada “espiritualidad sin Dios”. Desde una actitud de diálogo, el presente artículo quiere mostrar su propuesta a partir de las publicaciones de A. Compte-Sponville y F. Mayorga. Pese a su pretendida emancipación de las religiones, la “espiritualidad sin Dios” recibe sus presupuestos y aspiraciones fundamentales, como es el “sentimiento oceánico”, del neo-hinduismo *advaita vedanta*; aspecto que suscita interrogantes filosóficos y teológicos. Esta espiritualidad inmanente, centrada exclusivamente en el individuo y en sus posibilidades, rechaza toda alteridad de orden divino, cuestión que, pese a ser una confrontación con la fe cristiana, también está presente dentro de la Iglesia de diversas formas. Por ello, la comunidad eclesial, debe emprender o retomar algunos caminos para responder a esta situación.

**PALABRAS CLAVE:** Espiritualidad; ateísmo; sentimiento oceánico; secularización; Feliciano Mayorga; André Comte-Sponville.

## In search of a Godless spirituality

**ABSTRACT:** One of the new forms of religiosity in westernized societies is the so-called “Godless spirituality”. From an attitude of dialogue, this article wants to show its main elements drawing from the writings of A. Compte-Sponville and F. Mayorga. Despite its alleged emancipation from religions, “Godless spirituality” receives its fundamental presuppositions and aspirations, such as the “oceanic feeling”, of *advaita vedanta* neo-Hinduism. This is a trait that raises philosophical and theological questions. The immanent spirituality, centered exclusively on the individual and his possibilities, rejects all otherness of divine order, an issue that, despite being a confrontation with the Christian faith, is also present within the Church in different ways. Therefore, the ecclesial community must undertake or resume some ways to respond to this situation.

**KEYWORDS:** Spirituality; atheism; oceanic feeling; secularization; Feliciano Mayorga; André Comte-Sponville.

### 1. Introducción

Las nuevas formas de configuración de lo religioso, en el contexto de las sociedades occidentalizadas, son motivo de continuas reflexiones y consideraciones. Algunas de ellas han aparecido recientemente en *Razón y fe*, en el blog *FronterasCTR* de la “Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión” de la Universidad Pontificia Comillas, y en otras publicaciones<sup>1</sup>. Con el fin de ofrecer algunos elementos para profundizar en este fenómeno, en concreto aquello que se ha llamado “espiritualidad sin Dios” o “espiritualidad atea”, ofrecemos la siguiente reflexión.

Ante estas formas de religiosidad es posible situarse de múltiples maneras, tanto en la perspectiva de estudio, como en la actitud con que se afronta (confrontación, asimilación o diálogo). Esta diversidad de posturas no es indiferente, porque puede implicar la comprensión del fenómeno o su absoluto desconocimiento. Si nos situamos a la defensiva, a la ofen-

siva, o como abanderados de un falso irenismo, quizá perdamos una oportunidad preciosa, no solo para ver la bondad y la verdad de lo distinto y, si fuera necesario, criticarlo, sino para asumirlo como pregunta que nos facilite purificar y profundizar en lo propio.

### 2. El necesario encuentro

George Steiner identificaba en el núcleo del ser humano un “imperativo de interrogación” que nos convierte en vecinos de lo trascendente<sup>2</sup>. Su invitación se dirigía a la consideración de la poesía, el arte o la música como medios de esa vecindad; con aquello que se sitúa más allá de lo que una racionalidad positivista puede constatar. De manera semejante, Adolphe Gesché invitaba a “preguntar a las respuestas” como el mejor medio para convivir con el enigma que nos constituye<sup>3</sup>. En efecto, las respuestas tienden a clausurar, a cerrar; las preguntas, en cambio, abren, invitan a salir y a avanzar, impulsan y provocan, son una llamada, un reclamo, un princi-

---

<sup>1</sup> Cf. A. ESTRADA “Ateísmo y espiritualidad”: *Razón y fe* 1437 (2019) 49-58; varios artículos de *Razón y fe* 1416 (2016); Blog *FronterasCTR*, disponible en: <https://blogs.comillas.edu/FronterasCTR>; G. URIBARRI, *Teología de ojos abiertos. Doctrina, cultura y evangelización*, Sal Terrae, Santander 2018.

---

<sup>2</sup> G. STEINER, *Presencias Reales ¿Hay algo en lo que decimos?*, Destino, Barcelona 1991, 261.

<sup>3</sup> A. GESCHÉ, *El hombre, Dios para pensar II*, Sígueme, Salamanca 2012, 27.

pio de luz en la oscuridad de su cuestionamiento.

Como sugería Jean-Louis Chrétien, en toda respuesta, en su fondo más íntimo, se escucha la voz de la llamada de una realidad que nos invita a interrogarla<sup>4</sup>. Esto no supone una constante deriva, sin referencias ni orientaciones, pero indica que la condición peregrina de la existencia se juega en esa dialéctica. Necesarias son las respuestas, pero también las preguntas, no sea que apaguemos la gran pregunta que somos, como sugería san Agustín: “me había convertido en una gran pregunta para mí mismo”<sup>5</sup>.

Por eso, la perspectiva que adoptamos para interrogarnos sobre la cuestión que nos ocupa es la de una apertura humilde, amable y respetuosa. Quizá sea esta una concreción de la *cultura del encuentro* y el *cuidado* que tanto reclama el Papa Francisco (cf. EG, 220, 239; LS 231). Cultura necesaria, por otra parte, para “desarrollar un nuevo discurso de la credibilidad, una original apologética que ayude a crear las disposiciones para que el Evangelio sea escuchado por todos” (EG, 132; cf. VG, 5). Aspecto que, como recuerda Emmanuel Falque en su

diálogo con el ateísmo, ya reclamaba Juan Pablo II, cuando pedía:

“una nueva apologética, que responda a las exigencias actuales y tenga presente que nuestra tarea no consiste en imponer nuestras razones, sino en conquistar almas, y que no debemos entrar en discusiones ideológicas, sino defender y promover el Evangelio. Este tipo de apologética necesita una ‘gramática’ común con quienes ven las cosas de forma diversa y no comparten nuestras afirmaciones, para no hablar lenguajes diferentes, aunque utilicemos el mismo idioma”<sup>6</sup>.

Por estos motivos, queremos situarnos en la búsqueda de esta “gramática común” con aquellos que “no comparten nuestras afirmaciones” porque “ven las cosas de forma diversa”, para crear las disposiciones que ayuden a acoger el Evangelio y, en lo que corresponda, aquilatar nuestra fidelidad a él.

<sup>6</sup> Cf. E. FALQUE, *Metamorfosis de la finitud. Nacimiento y resurrección*, Sígueme, Salamanca, 2017, 63-80; aquí 70, citando a JUAN PABLO II, “Discurso del sábado 30 de octubre de 1999 a los obispos de las regiones noroccidentales de Canadá con motivo de la visita “ad limina”, 6: *L’Observatore Romano* 46 (16 de noviembre de 1999) 2.

<sup>4</sup> Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, Caparrós, Madrid 1997, 52.

<sup>5</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, IV, 4, 9.

### 3. La espiritualidad sin Dios

Pese a la emergencia de este concepto de unos años a esta parte, no es un fenómeno nuevo. Baste recordar, en el ámbito de la estética, a los poetas místicos o espirituales del s. XVIII (John Donne, George Herbert, Henry Vaughan, etc.), o a las experiencias metafísicas provenientes de la filosofía, descritas hace siglos por Plotino o, más recientemente, por L. Wittgenstein<sup>7</sup>. Estas han sido catalogadas por el psicólogo Abraham Maslow como *peak experiences* (experiencias cumbre) o, desde la fenomenología de Michel Hulin, como expresiones de una *mystique sauvage* (mística salvaje)<sup>8</sup>. Con estas consideraciones se quieren describir las experiencias espirituales, religiosas o místicas en las que, al margen de cualquier confesión religiosa, se alcanza una especie de dilatación de la conciencia, un sentimiento oceánico o abisal, o una intuición del fundamento metafísico de lo real.

---

<sup>7</sup> Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 2003, 94; J. A. ESTRADA, *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad*, Trotta, Madrid 2018, 173-197.

<sup>8</sup> Cf. M. HULIN, *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu*, Siruela, Madrid 2007. Sus publicaciones posteriores se han dirigido hacia la filosofía hindú.

En la actualidad, quienes describen estas búsquedas o experiencias espirituales como protagonistas, se sitúan en el contexto socio-religioso del pluralismo postsecular<sup>9</sup>. Sin entrar en detalles, consideran que, si bien lo religioso y sus instituciones han sufrido un desplazamiento en el ámbito público, sin embargo, emerge con una configuración inédita. No solo en la sociedad, donde se sitúan diferentes ofertas de sentido y salvación, sino en el mismo sujeto, en el que conviven en armonía varias opciones y comportamientos religiosos contrapuestos.

En este marco, podemos encontrar una postura situada en el ateísmo filosófico que se distancia tanto del racionalismo positivista y nihilista, al afirmar la exclusividad de la inmanencia, como del carácter sobrenatural de la religión. Desde ahí y con un fuerte influjo espinosista, aboga por la condición misteriosa de la realidad y el innegable carácter espiritual del ser humano. Esta comprensión reclama el cuidado de la espiritualidad; algo que no es exclusivo de las religiones, sino una dimensión constitutiva del ser humano que es posible y necesario cultivar.

---

<sup>9</sup> Cf. P. L. BERGER, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Sígueme, Salamanca 2016.

### 3.1. EJEMPLIFICACIONES DEL FENÓMENO

#### a) *El alma del ateísmo*

Un primer testimonio, con fuerte repercusión en España, es el de A. Comte-Sponville (1952-) en *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*<sup>10</sup>. Este filósofo y ensayista francés se denomina como un “ateo fiel”. Como él dice: “ateo, porque no creo en ningún Dios ni en ninguna potencia sobrenatural; pero fiel, porque me reconozco en una determinada historia, una determinada tradición, una determinada comunidad, y especialmente en esos valores judeocristianos (o grecojudeocristianos) que son los nuestros”<sup>11</sup>.

El autor se sitúa lejos de un racionalismo materialista e intranscendente, lejos del nihilismo. Para él, “una sociedad, puede prescindir perfectamente de *religión*, en el sentido occidental y restringido de la palabra (la creencia en un Dios personal y creador), quizá podría prescindir de lo sagrado o lo sobrenatural (de la religión en sentido amplio), pero no puede prescindir ni de *comunidad* ni de

*fidelidad*”<sup>12</sup>. Es decir, es necesaria una adhesión compartida a los valores recibidos, con el consiguiente compromiso de transmitirlos, a favor de “un humanismo práctico”<sup>13</sup>.

Con este presupuesto, el segundo capítulo de su obra se dedica a una refutación filosófica de la existencia de Dios y a denunciar la perversión de lo religioso encarnada en el fanatismo. Mas allá de sus argumentos, es singular la sensibilidad y el reconocimiento hacia pensadores creyentes y su respeto a las tradiciones religiosas, hasta el punto de que se considera un “ateo no dogmático”, puesto que, como dice, “no pretendo *saber* que Dios no existe; *creo* que no existe”<sup>14</sup>.

Desde aquí, el tercer capítulo es el dedicado a la espiritualidad sin Dios, pues, según considera, “no toda espiritualidad es necesariamente religiosa” y “ser ateo no significa negar la existencia del absoluto, sino negar su transcendencia, su espiritualidad, su personalidad; es negar que el absoluto sea Dios”<sup>15</sup>. Esa espiritualidad se realiza en el naturalismo, el inmanentismo o materialismo,

---

<sup>10</sup> Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 46

<sup>12</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 145. Las anteriores citas son de esta referencia.

pues todo es inmanente al Todo, y se identifica con la vida, entendida como inmanencia e inmensidad; aspectos de la realidad de los que tenemos experiencia y no solo ideas, como la de infinito. Para contemplar esa *inmanencia*, citando al poeta Jules Laforgue<sup>16</sup>, se debe partir del silencio, donde el ego se retira y se escucha y contempla el Todo.

b) *El ateísmo sagrado*

La segunda expresión de la espiritualidad sin Dios que recogemos es la de F. Mayorga (1964-), escritor y filósofo manchego, que ha publicado recientemente *El ateísmo sagrado. Hacia una espiritualidad laica*<sup>17</sup>. Con planteamientos semejantes a los ya mencionados, Mayorga realiza una reflexión a favor de una espiritualidad autónoma respecto de las religiones. Antes de ello, critica el relativismo abúlico y la intranscendencia y, después de un recorrido por algunos conceptos religiosos –quizá discutibles–, describe el siguiente esquema global de comprensión:

“tenemos tres direcciones que el hombre recorrió en la búsqueda de sentido, en su afán de supe-

rar el trauma de la emergencia animal: hacia dentro, hacia afuera y hacia arriba. Lo que significa una triple apertura: al mundo que está en torno a mí, al que está dentro de mí y al que está sobre mí. Tres lugares para encontrarse a uno mismo: la naturaleza, la conciencia y la historia. Cada uno de los cuales se corresponde con los tres movimientos existenciales de nuestro ser: extroversión, introversión y sublimación. Que apuntan a tres vértices sagrados: la Energía, el Vacío y el Bien. De los que se espera la salvación en forma de éxtasis, serenidad y entusiasmo. Y a los que se accede con tres prácticas sagradas: los rituales, la meditación y el respeto compasivo”<sup>18</sup>.

Así, articulará sendos capítulos a estas “prácticas de sentido”, como las llama. La primera tiene una dimensión práctica o ética, fundamentada en el mandamiento cristiano del amor. La segunda vía para el acceso a lo divino es la meditación del budismo zen. La tercera, se centra en las prácticas rituales o celebrativas vinculadas a la *physis*, comprendida como la fuerza de carácter fluido que engendra y anima la naturaleza. Desde ahí, serán objeto de celebración ritual ciclos de la vida (vida-muerte), o los de la naturaleza (solsticios y equinoccios). Si bien Mayorga describe esta especie de

---

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, 153.

<sup>17</sup> Cf. F. MAYORGA, *El ateísmo sagrado. Hacia una espiritualidad laica*, Kairós, Barcelona 2017.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 74.

itinerarios prácticos hacia lo divino, cuestiones en las que de forma diversa converge Comte-Sponville, es este último quien describe sus perfiles.

### 3.2. EL SENTIMIENTO OCEÁNICO, META DE LA ESPIRITUALIDAD SIN DIOS

Si por algo se caracteriza la espiritualidad sin Dios, es por el llamado “sentimiento oceánico”<sup>19</sup>. Para explicarlo, Comte-Sponville acude al citado Michel Hulín, que describe tal sentimiento a partir de la correspondencia de S. Freud con el escritor R. Rolland. Este último, asumiendo las tesis freudianas de *El porvenir de una ilusión*, distingue la religión clericalista y dogmática de la sensación religiosa. Aspecto que el psicoanalista recogerá en *El malestar de la cultura*. En esta obra da cuenta de esta forma de “religiosidad vaga en su contenido representativo, pues está liberado de todo tipo de dogma, la asociación, a veces confusa, de una especie de panteísmo con el ‘amor a la humanidad’, pero también la aspiración ardiente a volver a unirse, por contacto directo, con una realidad interior presentida desde la infancia”<sup>20</sup>.

Este sentimiento o experiencia se describe como una experiencia de unidad con el Todo. Martín Velasco la resume con los siguientes rasgos:

“en todos los casos se produce la ruptura con la forma ordinaria de conciencia; una apertura del horizonte en el que discurre la vida que o hace surgir nuevas realidades o baña a las ya existentes en una nueva luz; la conciencia sufre una modificación radical que comporta la profundización de sus contenidos, la dilatación de sus posibilidades y la intensificación de sus estados tanto cognoscitivos como afectivos. El resultado de todos estos estados es la experiencia de un sentimiento de gozo intenso, de paz y de reconciliación con la totalidad de lo real, que no se dejan traducir en palabras”<sup>21</sup>.

Pese a que Comte-Sponville considera que este “sentimiento oceánico” no pertenece a ninguna religión ni a ninguna filosofía”<sup>22</sup>, pueden establecerse dos conexiones. La primera y más inmediata, con el movimiento de la *New Age*, forma de religiosidad ecléctica o sincrética donde predomina el componente afectivo y la comprensión unitaria de lo real. Con todo, el “sentimiento oceánico” recibe su influjo, en último término,

---

<sup>19</sup> Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *op. cit.*, 158-163.

<sup>20</sup> M. HULÍN, *op. cit.*, 24.

---

<sup>21</sup> J. MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, 103.

<sup>22</sup> A. COMTE-SPONVILLE, *op. cit.*, 162.

del neo-hinduismo *advaita vedanta* (no dualista)<sup>23</sup>.

Sin entrar en los detalles de la complejidad del hinduismo, la historia de esta religión asiática señala tres etapas en su formación: los *Veda*, las *Upanishads* y la *Baghavat Gita*<sup>24</sup>. De los dos primeros es de donde el “sentimiento oceánico” recibe su mayor influjo y en ellos nos detenemos<sup>25</sup>.

a) *Trasfondo neo-hinduista*

Como es conocido, los himnos tardíos del *Rigveda* se interrogan sobre el origen del universo, afirmando un principio anterior a todo –antecedente de la noción de *Brahman*– y estableciendo la relación entre el microcosmos humano y el macrocosmos del universo por la vía del sacrificio. Este último periodo de los *Veda*, llamado *Vedanta*, cristalizará en los textos de las *Upanishads*.

El contenido de las *Upanishads* surge en oposición al sistema ritualista sacrificial precedente, a la doctrina budista del *anātman* (negación del yo interior, *ātman*) y al sistema *Samkhya*, de carácter ateo, que admite la dualidad de lo corporal y lo espiritual. El proceso de las *Upanishads* se inicia con la toma de conciencia de la insatisfacción radical del hombre, encerrado en el eterno ciclo del *samsāra*. Los primeros pasos de superación son un proceso de liberación de la pluralidad mundana, no hacia una nueva realidad, sino hacia una nueva forma de conocimiento. Esta se caracteriza por “una transparencia inmediata del ser a sí mismo”<sup>26</sup>. Así, el término de la experiencia de las *Upanishads* consiste en la unidad o identificación del principio rector interior (*ātman*) con la realidad absoluta y única (*Brahman*). Uno de sus mantras es “este *Ātman* es *Brahman*”<sup>27</sup>.

Desde nuestras categorías, esta doctrina no se considera un panteísmo (todo es lo divino), ni un panenteísmo (lo divino está en todo), ni un monismo (todos los aspectos de la realidad son idénticos en su esencia), sino como una experiencia de unidad “pan-en-hénica” (todo como uno y uno como todo)<sup>28</sup>. Es decir, como la

---

<sup>23</sup> Especialmente de Śankara (s. VIII-IX), Ramakrishna (s. XVII), y Aurobindo o Sarvapelli Radhakrishnan (finales del s. XX). Hay otro sistema de comprensión neo-hinduista, representado por la escuela visistādvaita de Rāmānuja (s. XI-XII), que sí admite cierta dualidad.

<sup>24</sup> Cf. M. DELAHOUTRE, “Hinduismo”, en P. POUPARD, *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1987, 746-749.

<sup>25</sup> Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *op. cit.*, 173, 175, 186, 198.

<sup>26</sup> J. MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, 135.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 136-137.

<sup>28</sup> P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Disonancia acorde. La significación teológica de la historia*

unidad-fusión de todo en el Todo, donde predomina el carácter “entático” (concentración y unificación interior) sobre el extático<sup>29</sup>. Es una unidad con la totalidad por la coextensividad inmanente del Todo. Por eso, ni el Todo es diferenciado (dual), porque si no sería imperfecto, ni el “principio de individuación” del yo, como diría Schopenhauer, es auténticamente real, puesto que genera dolor y división debido a su supuesta dualidad<sup>30</sup>. De ahí que el *Brahman* sea considerado el eje del universo, que lo mantiene en su existencia, y el principio rector que lo gobierna desde su interior. No es una divinidad de carácter personal, ni una realidad impersonal, sino una realidad, podríamos llamar, apersonal o transpersonal; aunque hay textos con expresiones personalistas<sup>31</sup>.

---

de las religiones según R. C. Zaehner, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2007, 93, 234, 246.

<sup>29</sup> Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *op. cit.*, 163.

<sup>30</sup> Cf. F. MAYORGA, *op. cit.*, 160-163. De ahí que Schopenhauer proponga la compasión como forma de disolución de la individuación en vistas a la unidad. Cf. A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, tomo 1, Trotta, Madrid 2009, 162-63, 436-460; ID., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid 2016, 253-255.

<sup>31</sup> Cf. J. MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, 145-146.

### b) Los frutos de la no-dualidad

Desde esta comprensión, la unión con el *Brahman* se entiende como *sac-cit-ananda* (ser-conciencia-felicidad), donde se unifican los niveles que en la existencia aparecen como separados o enfrentados. Un desarrollo posterior en el budismo, al que hacen referencia Comte-Sponville y Mayorga –este último distanciándose y remitiéndose a la doctrina hinduista–, es la citada doctrina del *anātman*<sup>32</sup>. Con él se quiere salir de la dualidad entre el *ātman* y el *Brahman*, entre el no-yo y el Sí mismo, como un proceso sin sujeto ni fin.

Con estos influjos, la espiritualidad sin Dios se configura, no solo como algo referido al conocimiento, sino hacia unas determinadas experiencias de armonía como son la *evidencia* de esta unidad de lo inmanente, la *simplicidad* o unicidad de la identidad más allá del yo, y el *silencio* como medio de expresión de la realidad hacia la que se tiende. Los frutos de este itinerario son la *serenidad* que produce vivir el presente como eternidad, la *aceptación* de la vida más allá de valoraciones morales, donde “relativismo y misticismo se dan la mano”<sup>33</sup>, y la *independencia*, entendida como liberalización del

---

<sup>32</sup> Cf. COMTE-SPONVILLE, *op. cit.*, 174; F. MAYORGA, *op. cit.*, 149, 157.

<sup>33</sup> COMTE-SPONVILLE, *op. cit.*, 189.

dolor producido por el ego, la palabra, el futuro, etc.

#### **4. Interrogantes suscitados y posibles caminos a transitar**

Después de lo expuesto, hemos de reconocer que muchos anhelos de quienes elaboran estos itinerarios espirituales son compartidos. ¿Quién no desea serenidad, silencio o aceptación? Con todo, la propuesta de esta espiritualidad recuerda a la historia del barón de Münchhausen, que trataba de salvarse de la ciénaga en la que se hundía tirándose de su propia cabellera. Parece que esta búsqueda de espiritualidad quiere ser saciada por uno mismo, desde la racionalidad estrecha del kantismo, el pesimismo de Schopenhauer y el panteísmo inmanente de Spinoza, revestidos y respaldados por la tradición religiosa oriental descrita.

Vistas hasta aquí las cosas, no podemos dejar de secundar la afirmación de A. Gesché cuando decía que “desde siempre, para comprenderse, el hombre ha ido a llamar a la puerta de los dioses”<sup>34</sup>. En esta propuesta y pese a su confesado ateísmo, la remitencia a lo divino es constante. La espiritualidad sin Dios, desde la negación

de un Dios personal, al auscultar los elementos de las tradiciones religiosas para encaminarse hacia la plenitud incoada en su anhelo, pretende obtener los frutos de una relación redentora sin quien la suscita, acompaña y culmina. Es decir, sin Dios. Por ello, no dejamos de sentirnos interpelados y distanciados respecto de sus propuestas.

Salvarnos por nosotros mismos y calmar la plenitud incoada con las migajas de la inmanencia, ¿no es acaso una incongruencia de facto? Otorgar la trascendencia definitiva a la inmanencia cotidiana por medio de una determinada comprensión de la realidad ¿no es responder rápidamente a las relaciones entre la inmanencia y la trascendencia? Rechazar la alteridad y la revelación de un Dios que busca tratar con nosotros como amigos (cf. *Dei Verbum*, 2) y pretender una relación indistinta con lo real ¿no es buscar una solución fácil a las relaciones entre identidad y alteridad, ya sea esta de Dios, de los otros o de la Creación? Considerar que nuestra dimensión espiritual se identifica con lo divino ¿no resulta una confusión de órdenes, en la que nuestra capacidad para *trans(as)cender* (J. Wahl) se confunde con lo transcendente?

Con todo, no creamos que esta configuración religiosa es algo fo-

---

<sup>34</sup> A. GESCHÉ, *El hombre*, op. cit., 9.

ráneo a nuestra fe. Como bien experimentamos los cristianos, la vida teologal no siempre es lograda y, en ese itinerario, es constante la posibilidad de tener extravíos. Uno de ellos es la idolatría, que nos conduce a falsear a nuestro Dios y, en el fondo, a nosotros mismos. Por ejemplo, podríamos fabricarnos un “dios ético”, válido en la medida en que nos sirve para vivir; un “dios filosófico”, al margen de la revelación en Jesucristo; o un “dios teológico”, donde relativizaríamos al mismo Dios<sup>35</sup>. Recientemente, la Congregación para la Doctrina de la Fe y el Papa Francisco han hecho referencia a otras falsificaciones de la vida cristiana, que no dejan de ser una espiritualidad sin Dios: el pelagianismo y el gnosticismo. En ambos se da una búsqueda autónoma de la plenitud, basada en doctrinas y precomprensiones que solo algunos pueden alcanzar, donde Dios pinta bien poco<sup>36</sup>.

Junto a ello, no es escaso el número de católicos que, conscientes o no, asumen las prácticas y los presu-

puestos de esta espiritualidad atea de corte oriental que desfigura el rostro del Dios trino, hasta renunciar a él. Abundan los creyentes que recurren a técnicas como el *mindfulness* o el *reiki*, tanto para tratar de remediar la celeridad y productividad a las que estamos sometidos socialmente, como para realizar una serie de prácticas sanadoras en las que la energía divina (?) es dirigida y reconducida para restablecer los *chacras* o transformar el *aura*. También, no faltan testimonios de quienes abogan por una “espiritualidad transreligiosa”, diluyendo la singularidad de Jesucristo en el magma divino de la creación y de la humanidad<sup>37</sup>.

Ante estos fenómenos, es una exigencia recoger la exhortación de 1 Pe 3, 15-16: “Estad siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida explicaciones. Hacedlo, sin embargo, con dulzura y respeto” –“mansedumbre”, traduce GE 73–. Es decir, más que a una confrontación, se nos llama a profundizar en la propia fe recibida más allá de prácticas y sentimientos, a asimi-

<sup>35</sup> Cf. A. GESCHÉ, *Dios – El Cosmos, Dios para pensar II*, Sígueme, Salamanca 1997, 139-147.

<sup>36</sup> Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta “Placuit Deo”, a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana*, 1 de marzo de 2018; FRANCISCO, *Gaudete et Exsultate. Exhortación apostólica sobre la llamada a la santidad en el mundo actual*, 35-62.

<sup>37</sup> Cf. W. JÄGER, *La ola es el mar: espiritualidad mística*, Bilbao, Desclée de Brouwer 2002; J. MELLONI – J. COBO, *Dios sin Dios. Una confrontación*, Fragmenta, Barcelona 2017. Un intento reciente, en confrontación con este tipo de espiritualidad: G. URIBARRI, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, Sal Terrae, Santander 2016.

lar el *logos* de nuestra esperanza y la racionalidad específica que impulsa nuestra fe. Para ello, proponemos una serie de caminos que, si bien puede que no sean novedosos, puede que no estén siendo plenamente transitados:

- Quizá haya que profundizar en la *inculturación* de la fe, acogiendo lo que hay bondad en las culturas y tradiciones religiosas, y mostrando la novedad del Evangelio, con lo que implica de crítica, ruptura y propuesta.
- Quizá tengamos que reflexionar en la *identidad* del ser humano, tanto en su relación y distinción con la *alteridad radical* de Dios, como en su relación y distinción con la *alteridad relativa* de la Creación. Una distinción y relación que, lejos de ser absorbidas por una divinidad indistinta, responden a una vivencia sana de la alteridad y constituyente de la propia identidad.
- Quizá tengamos que hacer autocrítica cuando no sabemos mostrar la belleza de la *comunidad* a la que estamos llamados, a imagen de la Trinidad, en contraste con la tendencia de la *fusión monista* de algunas tradiciones orientales.
- Quizá sea necesario retomar los itinerarios de los *maestros espirituales*; los grandes místicos que, guiados por el Espíritu Santo, supieron describir el proceso hacia la asimilación con Dios, en el seguimiento de Cristo.
- Quizá tengamos que renovar nuestro *testimonio*, no solo en favor de los demás, sino por honestidad intelectual; comprendiendo nuestra fe y superando ciertas formas de quietismo, pietismo o fideísmo, que la reducen al ámbito emocional.
- Quizá tengamos que intensificar nuestra *oración*, como momento cumbre y específico de nuestra fe; no solo para renovar nuestra filiación y nuestro seguimiento, sino para descubrir la necesaria *pedagogía divina* que este contexto nos reclama, para que la verdad y la alegría del Evangelio pueda llegar a todos. ■

# El retorno de Dios en el ambiente contemporáneo

Lluís Oviedo Torró OFM

Profesor de Teología, Pontificia Universidad Antonianum de Roma  
E-mail: loviedo@antonianum.eu

Recibido: 25 de febrero de 2019

Aceptado: 12 de abril de 2019

**RESUMEN:** Nos preguntamos en qué medida pueda hablarse de un retorno de Dios en un ambiente cultural muy secularizado. Se dan indicios, algunos de ellos muy explícitos que conviene tener en cuenta a la hora de responder a esa cuestión. Son tres los escenarios principales: las referencias a dicha vuelta de Dios en clave sociológica, junto a las indicaciones sobre el valor terapéutico de la fe; el animado ambiente de los científicos que se convierten y el diálogo entre ciencia y religión; y las discusiones que ha promovido el llamado 'nuevo ateísmo'.

**PALABRAS CLAVE:** fe; secularización; post-secularización; conversión; terapias; función social de la religión; nuevo ateísmo; vitalidad religiosa.

## God's return in a secular age

**ABSTRACT:** We wonder to what extent we can speak of a return of God in a very secularized cultural environment. There are signs, some of them very explicit, that should be taken into account when answering this question. There are three main scenarios: references to God's return in a sociological key, together with indications about the therapeutic value of faith; the lively atmosphere of scientists who convert, and the dialogue between science and religion; and the discussions promoted by the so-called 'new atheism'.

**KEYWORDS:** faith; secularization; post-secularization; conversion; therapies; social function of religion; new atheism; religious vitality.

### 1. Introducción

Señalar la actualidad que vuelve a tener la cuestión de Dios no refleja simplemente una proyección de nuestras ilusiones para conso-

larnos ante un panorama cada vez más desolado, sino algo real y que se refleja en distintas manifestaciones en la cultura del momento, aunque no se trate de algo evidente ni de una percepción inmediata

y mucho menos tranquilizante. El panorama en el que nos encontramos sugiere de forma masiva todo lo contrario: la desaparición de lo divino, un gran desinterés religioso, que apenas es sustituido por sucedáneos espirituales o pseudo-religiosos. De hecho, la secularización –que es la clave dominante en las sociedades occidentales– es mucho peor que el ateísmo porque pone de manifiesto la irrelevancia, el desinterés y la fastidiosa ignorancia de toda cuestión referente a Dios, que deja incluso de ser una cuestión.

De todos modos, como ya indicaba mi profesor Marco Olivetti, estamos ante un proceso que seguramente no puede completarse. Él hablaba de la “secularización inacabable” o que no logra terminar su ciclo. Aunque su visión se fundaba en un planteamiento especulativo, la idea tenía sentido: no podemos imaginar un ambiente en el que se termine por anular completamente la cuestión de Dios, o que decida su desaparición, por el simple motivo de que no podemos dejar de pensar en términos de lo absoluto, de lo infinito, o no podemos acallar y frustrar enteramente nuestro deseo y nuestra capacidad de autotranscendencia. Sería como una forma de ‘amputación intelectual’, de sacrificio estéril de la razón, como si decretáramos la inutilidad de imaginar, de desear lo

mejor o de proyectar nuestras más grandes esperanzas.

El pensamiento de Dios es mucho más que eso, y Olivetti lo tenía en cuenta a partir de la importancia que en tiempos modernos vuelve a asumir el argumento ontológico, en sus distintas versiones. Una de ellas –la subjetiva– apunta a que pensar a Dios implica elevar nuestro pensamiento a su máximo nivel, a su máxima expresión, y que renunciar a pensarlo significaría recortar el alcance de nuestra reflexión, lo que en definitiva nos volvería menos humanos, mucho más pobres desde un punto de vista cognitivo.

En cualquier caso, estas consideraciones iniciales solo sirven para introducir el tema, es decir, para mostrar que no es normal que Dios deje de aparecer de una forma u otra en una cultura, o que sería un mal síntoma para quienes viven y se expresan en ella, un síntoma de gran empobrecimiento y banalización cultural. Conviene pues localizar los signos, que a menudo muchos quieren disimular o esconder, de la presencia de Dios o, si se prefiere, de su retorno en un ambiente en el que cuesta cada vez más encontrarlo. Son al menos tres los escenarios a los que hay que hacer mención en esta búsqueda de signos o rastros de lo divino: el primero se refleja en los estudios que afirman explícita-

mente que ‘Dios ha vuelto’ o que se refieren al fenómeno que se conoce como ‘post-secularización’.

El segundo escenario es el de la actualidad del tema de Dios en ambientes científicos, algo que se denota en el número de conversiones que se registran por parte de conocidos científicos, como en la fecundidad e interés que despiertan los estudios sobre ciencia y religión. El tercer escenario es también muy conocido: las discusiones que han provocado los llamados ‘nuevos ateos’ y que han tenido el efecto –seguramente no deseado por parte de ellos– de devolver actualidad a la cuestión de Dios. Estas tendencias afectan también al ambiente cultural interno a la Iglesia e invitan a pensar sobre la posible incidencia de estas en la fe o en su crisis, algo que afecta a muchos de nuestros fieles.

### 2. Dios ha vuelto, o al menos eso opinan algunos estudiosos

Si buscamos referencias al tema que nos ocupa, resulta hasta demasiado fácil encontrarlas en los buscadores de Internet. Por ejemplo, está el libro *God is back (Dios ha vuelto)*<sup>1</sup>. Otro que le sigue usa el

<sup>1</sup> J. MIKLETHWAIT – A. WOOLDRIDGE, *God is back: How the global revival of faith is changing the world*, Penguin, London 2009.

título con interrogante: *¿Ha vuelto Dios?* Se refiere a la nueva visibilidad religiosa<sup>2</sup>. En esa lista no debería faltar tampoco el famoso título de Jenkins *La próxima cristiandad*<sup>3</sup>, que ya va por la tercera edición. No es sencillo hacerse una idea demasiado triunfalista a partir de estos títulos, cuyo programa es bastante diverso. En el primer caso, los autores presentan su tesis sobre la bondad y conveniencia de la religión para promover un progreso económico y humano en todas las sociedades, avanzadas o emergentes. Sin embargo, no se trata de cualquier expresión religiosa, sino de la versión americana, que se combina con un ambiente pluralista y tolerante que favorece la creatividad y la abierta competición entre proveedores de servicios religiosos y que animan muchas iglesias de gran vitalidad en Estados Unidos y en otras partes del mundo.

El segundo título plantea el tema con interrogante y se fija más en fenómenos que se han dado en llamar de post-secularización, en Europa, sobre todo, reflejando un nuevo interés en ese tema. El tercer título se fija más bien en

<sup>2</sup> T. HJELM, *Is God Back? Reconsidering the new visibility of religion*, Bloomsbury, London 2015.

<sup>3</sup> Ph. JENKINS, *The Next Christendom: The coming of global Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2011.

el desplazamiento que vive la fe en Dios y el cristianismo hacia lo que podemos llamar periferias del mundo, donde se experimentan formas de gran vitalidad que sugieren un cambio cultural y religioso de grandes proporciones. De todos modos, esa visión quizás nos anime menos, es decir la idea de que Dios vuelve, sí, pero a las zonas pobres o emergentes de la Tierra, quizás donde más falta hace su presencia, pero se deja ver mucho menos por nuestros ambientes occidentales, ricos e hiper-protegidos por un Estado de bienestar que funciona muy bien, y recorta el papel que desempeñaban las iglesias.

Todo el desarrollo anterior encuentra un cierto eco en las tendencias que se registran desde hace algunos años y que apuntan a formas de post-secularización. La cosa es bastante confusa, y de hecho el sociólogo James Beckford en una famosa intervención de 2012 señalaba hasta seis distintos sentidos que cabe atribuir a ese término<sup>4</sup>. En algunos casos cabría hablar de revitalización religiosa o de retorno de la fe en Dios, o al menos de un cierto interés espiritual. De todas formas, no es ese el sentido más utilizado en muchos

casos, sino que se refiere simplemente a un cambio en la esfera pública en el modo de considerar y tratar a las instancias religiosas, y que superan las actitudes de hostilidad y competencia con otros ámbitos civiles y políticos, para dar paso a formas de colaboración, compartir tareas y mutuo respeto. Son muchos los ejemplos que se pueden aportar y que reflejan un cierto cambio de mentalidad y de actitudes.

De todos modos, sigue pendiente la gran cuestión que formulan John Micklethwait y Adrian Wooldridge, autores del citado libro sobre la vuelta de Dios: si es más útil y conveniente en una sociedad avanzada tener en cuenta a Dios y sentirlo como alguien presente, o si es mejor ignorarlo y hacer como si no existiera, ya que sigue provocando demasiado fanatismo e intolerancia. El que surja la pregunta ya es un signo de que la cuestión de Dios sigue estando viva, y, claro está, todavía más si la respuesta es positiva, y si nos atrevemos a plantear la utilidad de una referencia a Dios en sociedades que buscan progresar de forma armónica, contar con recursos para afrontar sus crisis y problemas mayores, y mantener abierto un horizonte de esperanza en medio de grandes crisis que todavía hoy se perciben entre nosotros.

---

<sup>4</sup> J. A. BECKFORD, "Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections", *Journal for the Scientific Study of Religion* 51 (2012), 1-19.

En el último sentido señalado claro que es importante y significativo el anuncio de que Dios ha vuelto, y dicho anuncio conecta con una amplia serie de estudios que revelan desde hace algunos años la importancia y utilidad de la fe religiosa, de la referencia a Dios en la vida de muchos contemporáneos nuestros. Me refiero a los innumerables estudios sobre el llamado *religious coping* o, como se ha traducido, el afrontamiento religioso, que conoce una gran fecundidad y muestra en la mayoría de los casos los efectos beneficiosos de la fe para la salud física y mental o para alcanzar una plenitud personal.

Siendo el punto más crítico en la percepción de la dimensión religiosa su patente inutilidad, o incluso su carácter nocivo para algunos, resulta muy aleccionador que un cuerpo tan amplio de publicaciones especializadas tan amplio se focalice en dicho tema y revele condiciones positivas a partir de estudios empíricos sobre los efectos de la fe y de la oración en diversos ámbitos de la vida, incluso en el de la sexualidad, algo que parecería impensable hace algunos años y en nuestro propio ambiente tan secularizado.

Pienso que conviene añadir otra referencia importante, aunque no tan directa en este apartado sobre la vuelta de Dios en las sociedades avanzadas. Me refiero a las indica-

ciones sobre el papel que juegan las iglesias en contrastar distintas formas de malestar psicológico y de dependencias destructivas. Quizás fue un famoso artículo de la socióloga americana T. M. Luhrmann, publicado en el *New York Times* en 2013 con el interesante título “Cuando Dios es tu terapeuta”<sup>5</sup>, el que volvía explícita y daba mucha visibilidad a una forma de presencia de Dios de la que no se daban cuenta muchos, excepto claro está los que sí se sentían asistidos por iglesias e instituciones cristianas a la hora de afrontar sus problemas. De hecho, Luhrmann apunta al servicio que realizan muchas comunidades cristianas al acompañar a personas con problemas psicológicos con una eficiencia y dedicación que no pueden cubrir ni mucho menos las estructuras del Estado de bienestar. Muchas estructuras católicas de hecho ayudan a recuperar a jóvenes afectados por dependencias destructivas.

Ciertamente todos estos testimonios contrastan de forma estridente con las noticias que reflejan abusos y escándalos en el seno de la Iglesia; de hecho, los signos de vida se contraponen con mucha

---

<sup>5</sup> T. M. LUHRMANN, “When God is your therapist”, *New York Times* (13 de abril de 2013), en: <https://www.nytimes.com/2013/04/14/opinion/sunday/luhrmann-when-god-is-your-therapist.html>

frecuencia a los de muerte; los signos de la presencia de Dios a los que más bien reflejan no tanto su ausencia, sino las actitudes que lo vuelven extraño o incluso poco bienvenido, cuando en su nombre parecen justificarse conductas desdénables y abusivas.

### **3. La ciencia vuelve a hablar de Dios, al menos en cierta medida**

El segundo escenario en el que nos fijamos a la hora de percibir la presencia de Dios es el de la ciencia. En este caso cabe señalar algunos fenómenos notables: el primero y más llamativo es el hecho de las conversiones de científicos ateos en cristianos convencidos; el segundo es la persistencia de cierto número de científicos creyentes; y el tercero es la inusitada vitalidad que adquiere hoy en día el diálogo entre ciencia y religión o ciencia y fe.

Hay que partir de un dato que quizás no todos comparten o en el que no se han fijado: el efecto devastador que suele tener la ciencia para la fe cristiana. En breve, cabe recordar que ya el sociólogo alemán Max Weber, a principios del siglo xx, estaba convencido de que la ciencia era un “motor de secularización” con un efecto disolutivo para la fe religiosa. Muchas explicaciones que proveía antes la

fe cristiana se ven claramente desautorizadas por las descripciones científicas, que además ofrecen razones más poderosas y plausibles de casi todos los fenómenos naturales. El efecto ‘desmitificador de la ciencia’ ya había sido notado por teólogos a mitad del siglo xx como Bultmann, quien proponía una fe post-mitológica. En tiempos más recientes, se percibe ese efecto desestabilizador de la ciencia para la fe en muchos ámbitos, sobre todo el de la formación de las nuevas generaciones y la divulgación científica en los medios de comunicación social. Probablemente se trata de un factor que más ha contribuido –junto a la prosperidad económica y a los avances del Estado de bienestar– a la pérdida de sentido religioso, sobre todo en las nuevas generaciones.

Todo lo dicho vuelve más sorprendente la difusión de historias que hablan de científicos ateos que se han convertido a la fe cristiana, sin dejar por ello de ser científicos y de trabajar en la investigación. Basta una rápida búsqueda en un motor de Internet bajo el título “científicos convertidos a la fe cristiana” para encontrar decenas de historias y testimonios, a veces conmovedoras y que plantean serias dudas sobre la ecuación que equipara ciencia e increencia. Seguramente se puede aprender de dichos testimonios que revisten un valor especial y abren las puer-

tas a formas de creer que se adecuan a una mentalidad científica.

De todos modos, no se trata de una novedad absoluta o de algo tan extraordinario. Personalmente conozco varios científicos que son buenos cristianos y que viven con dignidad su fe y con calidad profesional su vocación científica. Es cierto que no son la mayoría en la comunidad académica o en los ambientes de la investigación. Algunas publicaciones recientes, como los libros de Elaine Ecklund por ejemplo<sup>6</sup>, recogen muchos datos basados en entrevistas con científicos americanos, y que indican que sólo una minoría de los miembros de dicha comunidad académica sostiene una fe confesional. Ahora bien, también hay una parte importante entre ellos que asumen una cierta apertura a la trascendencia o a formas difusas de espiritualidad, aunque no se identifiquen con una expresión religiosa determinada.

Todo ello hace pensar en cierto pluralismo presente en la comunidad científica y en el hecho de que no se pueda excluir en principio la referencia a Dios en un ambiente que más bien invita a prescindir de Él. Eso es al menos lo que se deduce de la aplicación del natura-

lismo metodológico, es decir, una actitud que en principio no acepta referencias sobrenaturales para explicar los fenómenos del ámbito natural. Lo que sorprende, sin embargo, es que a pesar de todo siga persistiendo la fe y que siga habiendo hombres y mujeres que son capaces de combinar su visión científica y su fe cristiana, en una medida que podría ser percibida como misteriosa o enigmática, aunque se expresa en distintos estilos y estrategias para evitar posibles formas de 'disonancia cognitiva'.

Seguramente algo que da que pensar respecto del punto que tratamos es la fuerza que tiene hoy en día la subdisciplina que se ha dado en llamar 'estudios de ciencia y religión'. Basta asomarse a las estanterías de algunas librerías o de explorar los catálogos de algunas editoriales académicas para darse cuenta de la abundancia de títulos que se publican estos últimos años en torno a ese tema, que está más vivo que nunca. Edito un boletín desde hace años sobre ese tema y sugerimos a nuestros lectores una media de 15 nuevos libros cada trimestre.

El conocido teólogo, a su vez un converso desde la ciencia y el ateísmo, Alister McGrath cuenta que el curso opcional más seguido por los estudiantes de la Universidad de Oxford es el que plantea

<sup>6</sup> E. ECKLUND, *Science vs. Religion: What Scientists Really Think*, Oxford University Press, Oxford 2010.

de forma constructiva el diálogo entre ciencia y fe. Estamos hablando de la mejor o una de las mejores universidades del mundo, y en ese sentido se trata de un síntoma que puede marcar una tendencia. Dicho diálogo es vital para un desarrollo pacífico y armónico: si la convivencia entre ciencia y religión no se resuelve de forma adecuada, corren también cierto riesgo otras muchas formas de convivencia o de coexistencia en nuestro mundo.

Lo que hemos aprendido en estos últimos años los que nos dedicamos al estudio de la ciencia y la teología es que el desarrollo científico no sólo plantea retos de cierto alcance a la fe, que a menudo debía ponerse a la defensiva ante lo implacable de dichos avances y el recorte de plausibilidad que ello suponía para las creencias tradicionales, sino que el desarrollo científico ofrece también muchas oportunidades para renovar y actualizar el mensaje de la fe, que encuentra en muchas visiones científicas una expresión y un nuevo marco para entender su vigencia y significado. Ese punto se alcanza ciertamente sólo a partir de un esfuerzo tenaz de diálogo y un empeño por seguir y comprender de cerca dichos desarrollos.

Cabe recordar que las ciencias también muestran una capacidad reveladora en sentido fuerte, y en

conexión con el tema medieval del *Liber naturae* que para los sabios de aquel tiempo era como un segundo libro de revelación divina. El conocimiento mucho más profundo y detallado del ambiente natural también ofrece posibilidades para repensar grandes temas de la doctrina cristiana, como la creación de Dios, su actuación en los procesos naturales y muchos puntos referentes a la condición humana, su singularidad, sus fuertes limitaciones y sus posibilidades de regeneración, o de 'resiliencia'. Ciertos desarrollos como el *fine tuning* o el principio antrópico permiten abrir ventanas hacia la trascendencia, o vislumbrar un horizonte en el que Dios se insinúa a aquellos que lo buscan y que lo saben reconocer en el misterio profundo que envuelve la realidad que vivimos.

En suma, varios procesos manifiestan un cierto retorno de Dios en el ámbito de la ciencia, uno de los que parecían más cerrados al mismo, o que lo habían desterrado completamente de sus facultades y laboratorios. Además, se percibe cierta modestia en ese ambiente tras una profunda crisis ética que sienten muchos, que también está necesitado de redención, como sucede en la economía, o en la política. Pero claro está, dicho panorama nos habla de la presencia y de la ausencia de Dios al mismo tiempo, o del Dios que se insinúa de forma muy indirecta,

como consecuencia de la percepción de nuestros propios límites y de la búsqueda de redención.

#### 4. El debate en torno al nuevo ateísmo

El tercer ambiente que invita a pensar sobre el retorno de Dios puede resultar para muchos irónico, pues se asocia a los esfuerzos de los llamados ‘nuevos ateos’ para eliminar a Dios de nuestras referencias culturales, y que han tenido incluso el desparpajo de dar a su militancia atea una expresión publicitaria, mediática y popular. Lo irónico es precisamente que quienes querían desterrar a Dios han logrado que se hable de Él.

Para quien esté acostumbrado a seguir las tendencias de la crisis religiosa, del declive de sus prácticas en los países occidentales, no deja de sorprender toda esta moda del nuevo ateísmo que surgió ya hace más de diez años, sobre todo con la publicación de libro de Richard Dawkins *El espejismo de Dios*<sup>7</sup>. Cuando creíamos que a casi nadie en el ambiente intelectual le interesaba el tema de Dios –ni a favor ni en contra– resulta que para un grupo de pensadores y científicos

–además de Dawkins, sobre todo Daniel Dennett, Christopher Hitchens y Sam Harris– la cuestión de Dios vuelve a ser importante y se ocupan de ella en sus polémicos escritos en todos los registros críticos posibles. En mi opinión dicha tendencia ha tenido dos indudables efectos beneficiosos. El primero y más obvio es que ha vuelto a poner el tema de Dios en el centro del debate cultural. Como ya he dicho antes, lo peor que puede pasar a nuestra fe es que deje de suscitar interés y que el tema de Dios pase completamente desapercibido, o se considere que no merece la pena prestarle atención. Pues bien, hay que agradecer a estos autores que hayan devuelto interés a la cuestión de Dios, y hayan hecho que se hable de Él aunque sea en términos negativos.

El segundo beneficio de esta tendencia es que gracias a ellos hemos gozado muchos de una edad de oro apologética como no conocíamos desde hacía mucho tiempo. Conté una vez que se habían publicado – sólo en inglés – unos veinte libros de respuesta al famoso de Dawkins *The God Delusion*. Creo que sólo por ese motivo merecía la pena que Dawkins nos regalara ese ensayo. Además, se volvía relativamente fácil e incluso divertido rebatirle a él y a sus colegas del ateísmo militante. Disfrutamos en esos años leyendo a Terry Eagleton y su delicioso *Rea-*

---

<sup>7</sup> R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*, Espasa, Madrid 2010.

son, *Faith and Revolution*<sup>8</sup>, o los finos ejercicios críticos de McGrath, en *The Dawkin's Delusion*<sup>9</sup>, entre otros muchos títulos y ejercicios para rebatir sus argumentos. Fue también memorable en ese sentido la discusión que tuvo lugar en Oxford entre Dawkins y Rowan Williams en 2012<sup>10</sup>.

Ciertamente nos lo pusieron fácil a los que aspiramos por una recuperación de la apologética, y que esos fueron años dorados para todo aquel que fuera virtuoso en afinar los argumentos teológicos a favor de la fe. Claro que la cosa es mucho más difícil y ardua cuando los 'enemigos de la fe' no se presentan de forma explícita, sino sutil y solapada, cuando no se formulan argumentos de fácil replica, sino el silencio o la desgana de creer. Pero estamos hablando de signos de la vuelta de Dios o de su relevancia cultural en un panorama tan desolado como el que conocemos, y ciertamente esos signos existen, aunque dicha presencia sigue siendo misteriosa y a menudo a Dios se lo percibe sólo de forma indirecta o se insinúa como un indicio

de un proceso más amplio. Ahora bien, seguramente esa es también una marca de la modernidad religiosa, con la que es inevitable hacer las cuentas en nuestros días.

### 5. ¿Y nosotros qué? ¿Qué tal por aquí?

Una duda muy justificada al hilo de esta exposición es que casi todo son referencias al ambiente anglo-americano, y muy pocas a nuestro propio ambiente. De hecho algunos piensan que aquí todo eso todavía no ha llegado y que nos quedamos atrás. Conviene hacer algunas referencias. Hace un par de años encontré en Roma durante un seminario de estudio al famoso sociólogo de origen aragonés José Casanova, que desde hace muchos años está instalado en los Estados Unidos. El tema del seminario era las tendencias a la post-secularización. En una pausa, hablando personalmente con él, le pregunté qué pensaba del caso español, y me respondió que aquí en España aún estábamos en pleno proceso de secularización y que por tanto sería prematuro hablar de post-secularización.

De todos modos, en dos años pueden cambiar muchas cosas y no es difícil percibir un aire diverso en muchos ambientes, lo que invita a pensar en tendencias distintas o en una mayor sintonía con mode-

---

<sup>8</sup> T. EAGLETON, *Reason, Faith and Revolution*, Yale University Press, New Haven 2009.

<sup>9</sup> A. MCGRATH, *The Dawkin's Delusion*, SPCK, London 2007.

<sup>10</sup> Ese debate puede verse en: <https://www.youtube.com/watch?v=bow4nnh1Wv0>

los y estilos que proceden de sociedades con mayor recorrido que la nuestra en esos temas. Tampoco es alentador el panorama teológico y científico, o la promoción del diálogo entre esas áreas del saber. Aunque contamos con ilustres excepciones, y con algunas buenas traducciones de los autores citados, el ambiente mayoritario de la teología en España sigue siendo muy autorreferencial, y hay muy pocos científicos que se expongan al diálogo con la fe y la teología. Nos puede parecer un sueño que en una Universidad civil media en España los alumnos se matriculen de forma masiva en un curso sobre la relación entre ciencia y fe, aunque nunca se sabe. Además, desconozco versiones españolas del debate entre nuevos ateos y creyentes, un debate que entre nosotros pasó más bien en sordina.

Por tanto, y a riesgo de nutrir un cierto desencanto, aquí en España los signos a los que me he re-

ferido brillan bastante menos. De todos modos, mi intención era mostrar un horizonte mucho más amplio del que podemos contemplar desde nuestra propia tierra, también para superar los complejos de inferioridad y las formas de desafección que nos afligen como creyentes. Además, también se registran allí otros signos de vitalidad, algo que se expresa en celebraciones vibrantes y de gran calidad estética y expresiva, y algo de lo que estamos bastante faltos entre nosotros y que quizás sea el principal signo de la vuelta de Dios: que éste pueda ser celebrado con toda la magnificencia y esplendor que merece quien es el Señor de la historia y del mundo creado. Cuando se asiste a dichas celebraciones con abundancia de jóvenes y con gran unción musical, que recurre a distintos estilos clásicos y modernos, creo que podemos decir con más certeza que Dios ha vuelto. ■

# 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: 978-84-8468-766-5

Universidad P. Comillas y  
SalTERRAE, 2018.

---

**SERVICIO DE PUBLICACIONES**

INFORMACIÓN

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

# 50 años de la teoría de *Gaia* en el centenario del nacimiento James Lovelock (1919-2019)

Leandro Sequeiros San Román, SJ

Doctor en Geología y catedrático emérito de Paleontología - Cátedra CTR  
E-mail: lsequeiros@jesuitas.es

Recibido: 15 de febrero de 2019

Aceptado: 27 de marzo de 2019

**RESUMEN:** Este año 2019 recordamos el centenario del nacimiento de James Lovelock. Su hipótesis o teoría de *Gaia* cumple además medio siglo, pues fue descrita por vez primera en 1969. Lovelock definió *Gaia* como “una entidad compleja que implica a la biosfera, atmósfera, océanos y tierra, constituyendo en su totalidad un sistema retroalimentado que busca un entorno físico y químico óptimo para la vida en el planeta”. En su momento, la hipótesis *Gaia* generó intensos debates en la comunidad científica y filosófica por sus implicaciones sociales e incluso metafísicas. Era una nueva frontera. Este artículo evalúa la Teoría de *Gaia* medio siglo más tarde.

**PALABRAS CLAVE:** James Lovelock; teoría *Gaia*; ciencia y religión.

## 50 years of *Gaia* theory on the centenary of the birth of James Lovelock (1919-2019)

**ABSTRACT:** On 2019 we remember the centenary of the birth of James Lovelock. His *Gaia* hypothesis or theory also celebrates half a century, as it was first described in 1969. Lovelock defined *Gaia* as “a complex entity involving the biosphere, atmosphere, oceans and land, constituting in its entirety a feedback system that seeks an optimal physical and chemical environment for life on the planet”. At the time, the *Gaia* hypothesis generated intense debates in the scientific and philosophical community due to its social and even metaphysical implications. It was a new frontier. This article evaluates what remains of *Gaia* half a century later.

**KEYWORDS:** James Lovelock; *Gaia* Theory; science and religion.

**1. ¿Quién es James Lovelock?**

James Ephraim Lovelock nació hace cien años, el 26 de julio de 1919 en Letchworth Garden City, en el Reino Unido. Se graduó como químico en la Universidad de Manchester en 1941 y en 1948 obtuvo el doctorado en Medicina en la Facultad de Higiene y Medicina Tropical de Londres. En 1959 obtuvo el título de *Doctor of Science* en Biofísica en la Universidad de Londres. Después de graduarse en Manchester empezó a trabajar en el Consejo de Investigación Médica del Instituto Nacional de Investigación Médica de Londres. Dentro de este periodo, trabajó cinco años –de 1946 a 1951– en la Unidad de Investigación del Resfriado Común del Hospital Harvard de Salisbury (Wiltshire, Reino Unido).

En 1954 James Lovelock recibió una beca en medicina de la Fundación Rockefeller (Rockefeller Travelling Fellowship), que realizó en la Facultad de Medicina de la Universidad de Harvard, en Boston (EUA). En 1958 fue profesor visitante en la Universidad de Yale durante un periodo similar. En 1961 renunció a su puesto en el Instituto Nacional de Investigación Médica de Londres para trabajar a tiempo completo como profesor de química en la Facultad de Medicina de la Universidad de Baylor en Houston (Texas) donde permaneció hasta 1964. Durante

su estancia en Texas colaboró con otros colegas en el Laboratorio de Propulsión a Chorro (*Jet Propulsion Laboratory*) de Pasadena, California, en investigación lunar y planetaria.

Desde 1964 es un científico independiente, aunque ha continuado estableciendo asociaciones académicas honoríficas como profesor visitante, primero en la Universidad de Houston y luego en la Universidad de Reading. Desde 1982 colabora con la Asociación de Biología Marina de Plymouth, primero como miembro del consejo, y de 1986 a 1990 como presidente.

**2. La obra científica de James Lovelock**

James Lovelock es autor de aproximadamente 200 artículos científicos, distribuidos casi equitativamente entre temas de medicina, biología, ciencia instrumental y geofisiología. Ha creado más de 50 patentes, en su mayoría de detectores para uso en análisis químicos. Uno de ellos, el detector de captura de electrones fue importante para el desarrollo de la conciencia ambiental. Reveló por primera vez la distribución ubicua de los residuos de pesticidas y otros compuestos químicos que contienen halógenos.

Esta información permitió a Rachel Carson escribir su libro *Pri-*

*mavera silenciosa* (*Silent Spring*), que es considerado el iniciador de la toma de conciencia medioambiental. Más tarde permitió el descubrimiento de la presencia de PCB en el medio ambiente. Más recientemente, el detector de captura de electrones permitió descubrir la distribución global de óxido nitroso y de clorofluorocarbonos, ambos importantes en la química del ozono estratosférica. Algunos de estos descubrimientos fueron adoptados por la NASA en sus programas de exploración de planetas. La NASA le otorgó tres certificados de reconocimiento por ello.

Lovelock se considera el creador de la hipótesis de *Gaia* (ahora llamada teoría de *Gaia*) y ha escrito cuatro libros sobre este tema: *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra* (1979); *Las edades de Gaia* (1988); *Gaia: una ciencia para curar el planeta* (1991); *Homenaje a Gaia. La vida de un científico independiente* (2000).

En el año 1974, James Lovelock fue elegido miembro de la Royal Society, la académica de las ciencias del Reino Unido y la Mancomunidad Británica de Naciones, y en 1975 recibió la medalla Tswett de Cromatografía. Anteriormente le había sido otorgado un premio de la fundación CIBA por su investigación sobre el envejecimiento.

En 1980 recibió el premio en cromatografía de la Sociedad Americana de Química y en 1986 obtuvo la medalla de plata y premio del Laboratorio Marino de Plymouth. En 1988 fue uno de los destinatarios del Premio Norbert Gerbierde de la Organización Meteorológica Mundial y en 1990 le fue concedido el primer Premio Ámsterdam por el medio ambiente de la Real Academia de Artes y Ciencias de los Países Bajos.

En 1996 recibió tanto el Premio Nonino Prize como el Premio Volvo Environment, mientras que en 1997 le fue otorgado el premio Blue Planet de Japón. Ha sido nombrado Doctor Honoris Causa por la Universidad de East Anglia (1982), la Universidad de Exeter (1988), la Universidad Politécnica de Plymouth –actualmente Universidad de Plymouth– (1988), la Universidad de Estocolmo (1991), la Universidad de Edimburgo (1993), la Universidad de Kent y la Universidad de East London (1996) y la Universidad de Colorado (1997). Su Majestad la Reina le nombró Comandante de la Excelentísima Orden del Imperio Británico en 1990.

El principal interés de James Lovelock se centra en las Ciencias de la Vida, en un inicio a través de la investigación médica y, más recientemente, en relación con la Geofisiología, la ciencia de los

sistemas de la Tierra. Su segundo ámbito de interés, el del diseño y desarrollo de instrumentos, ha interactuado a menudo con el primero para su beneficio mutuo.

### 3. ¿Qué es la hipótesis o teoría *Gaia*?

En 1969, el investigador británico James Lovelock presentó al mundo la hipótesis o teoría *Gaia*. En ella afirmaba que el planeta es un ser vivo creador de su propio hábitat. La idea parecía ser tan descabellada que no encontró eco en la comunidad científica porque contradecía teorías tan probadas como las de Charles Lyell y las de Charles Darwin. Lovelock definió *Gaia* como “una entidad compleja que implica a la biosfera, atmósfera, océanos y tierra, constituyendo en su totalidad un sistema retroalimentado que busca un entorno físico y químico óptimo para la vida en el planeta”.

Lovelock afirmaba la existencia de un sistema de control de la temperatura, composición atmosférica y salinidad oceánica debido a que la temperatura global de la Tierra ha permanecido constante a pesar de la energía proporcionada por el Sol; la composición atmosférica se mantiene constante, al igual que la salinidad de los océanos. Para él, la amenaza real consiste en que se alteren las zonas donde residen

los circuitos primarios del control planetario, es decir, el cinturón de las selvas tropicales y las plataformas continentales.

#### LA HIPÓTESIS *Gaia*

El científico británico cobró notoriedad por ser el primero en formular una teoría científica en la que se aborda una intuición profunda en el pensamiento humano: que el planeta está vivo y es un organismo complejo en sí mismo. Lovelock formuló esta hipótesis, que en la actualidad es ya una teoría, mientras trabajaba como consultor de la NASA, en la década de 1960. En esa misma década, la petrolera Shell Oil lo invitó como consultor a un programa cuyo fin era imaginar cómo sería el mundo en el año 2000; mientras que la mayoría de los expertos hablaron de vehículos alimentados por energía obtenida a través de la fusión y otras tecnologías futuristas, Lovelock previno que para el año 2000 el gran problema sería ambiental y «estaría ya afectando su negocio».

En una nota publicada por *The Guardian*, Lovelock dice, «y 43 años después eso es lo que ha pasado», reclamando una voz para anticiparse a lo que le sucederá a nuestro planeta. Según Decca Aitkenhead, periodista de *The Guardian*, sus predicciones, emitidas desde un “laboratorio de un sólo hombre”, le han ganado un lugar

como uno de los científicos británicos independientes más respetados. Trabajando solo desde que tenía 40, Lovelock inventó el detector de captura de electrones, que permitió detectar componentes tóxicos en regiones tan remotas como la Antártida y el creciente agujero en la capa de ozono (el trabajo del mexicano Mario Molina, que le llevó al premio Nobel, está inspirado en Lovelock).

En su último libro, *The Revenge of Gaia*, Lovelock predice que el clima extremo será la norma causando gran devastación; para el 2040 Europa se parecerá al Sahara y buena parte de Londres estará bajo el agua. Estos cálculos son más radicales que los del Panel Intergubernamental de Cambio Climático (el IPCC, por sus siglas en inglés), pero no del todo lejanos a sus estimaciones.

En su opinión, ha habido siete desastres desde que los humanos evolucionaron similares a lo que está por ocurrir. La Tierra, como la evolución misma, no se comporta de una manera lineal, sino sufre discontinuidades y grandes saltos en su trayecto: “La historia de la Tierra y de modelos climáticos simples basados en la noción de un planeta vivo y responsivo sugiere que el cambio repentino y sorpresivo es más posible que la suave curva ascendente de temperatura que predicen la mayoría de

los modelos para los siguientes 90 años”.

En la Teoría de *Gaia*, Lovelock establece que la Tierra es un superorganismo, compuesto por una red viviente de organismos que a través de su interacción conforman el delicado equilibrio de la biósfera. En la visión de Lovelock, el planeta es un ser vivo posiblemente inteligente (su inteligencia es la evolución misma), una unidad de la cual todas las formas de vida son parte, que se reproduce autorreferencialmente a través de la autopoiesis y se autorregula para mantenerse en homeostasis.

Aunque su teoría es usada para afirmar las creencias del *New Age* y el “movimiento verde”, Lovelock no cree en las acciones estilo “salva al planeta, dejando de usar bolsas de plástico”, o cosas por el estilo. Lovelock cree que este tipo de cosas son una fantasía y una desilusión que nos han hecho creer para sentirnos mejor, pero no hacen una diferencia. “Es demasiado tarde”, escribe, “tal vez si hubiéramos tomado diferentes rutas en 1967, habría ayudado. Pero no tenemos tiempo. Estas cosas verdes, como el desarrollo sustentable, creo que son sólo palabras que no significan nada. Muchas personas vienen a mí y me dicen que no puedo decir eso, porque hace que no tengan nada que hacer. Yo digo que, al contra-

rio, nos da una inmensa cantidad de cosas que hacer. Sólo que no del tipo de cosas que quieren hacer”.

Hay que decir que Lovelock es sumamente controvertido y sus predicciones han sido apoyadas por el IPCC. Parece amar la polémica. No cree que la energía renovable permita alimentar a una sociedad como la nuestra. En cambio, prefiere la energía nuclear. Considera que al haber pasado un punto crítico, el calentamiento global hará que buena parte del mundo sea inhabitable y que muera hasta 80% de los seres humanos. ¿Qué hacer ante todo esto? Lovelock dice sonriente: “Disfruta la vida mientras puedas. Porque si tienes suerte quedan 20 años antes de que se venga abajo”.

### 3.1. LA AUTORREGULACIÓN DEL PLANETA TIERRA

La teoría de *Gaia* se basa en la idea de que la biosfera autorregula las condiciones del planeta para hacer su entorno físico (especialmente temperatura y química atmosférica) más hospitalario con las especies que conforman la “vida”. La hipótesis *Gaia* define esta “hospitalidad” como una completa homeostasis. Un modelo sencillo que suele usarse para ilustrarla es la simulación del mundo de margaritas.

Según la segunda ley de la termodinámica, un sistema cerrado tiende a la máxima entropía. En el caso del planeta Tierra su atmósfera debería hallarse en equilibrio químico, todas las posibles reacciones químicas ya se habrían producido y su atmósfera se compondría mayoritariamente de CO<sub>2</sub> (Se estimó que la atmósfera debería componerse de, aproximadamente, un 99 % de CO<sub>2</sub>) sin apenas vestigios de oxígeno y nitrógeno. Según la teoría de *Gaia*, el que hoy la atmósfera la compongan un 78 % de nitrógeno, 21 % de oxígeno y apenas un 0,3 % de dióxido de carbono se debe a que la vida, con su actividad y su reproducción, mantiene estas condiciones que la hacen habitable para muchas clases de vida.

Con anterioridad a su formulación, se suponía que la Tierra poseía las condiciones apropiadas para que la vida se diese en ella, y que esta vida se había limitado a adaptarse a las condiciones existentes, así como a los cambios que se producían en esas condiciones. La hipótesis *Gaia* lo que propone es que dadas unas condiciones iniciales que hicieron posible el inicio de la vida en el planeta, ha sido la propia vida la que las ha ido modificando, y que por lo tanto las condiciones resultantes son consecuencia y responsabilidad de la vida que lo habita. Para explicar cómo la vida puede mantener

las condiciones químicas de *Gaia*, Lynn Margulis (1938-2011), creadora de la teoría *Gaia* desde 1971 y autora de *The symbiotic planet*, ha destacado la gran capacidad de los microorganismos para transformar gases que contienen nitrógeno, azufre y carbono.

### 3.2. LA COSMOVISIÓN DE LA TIERRA VIVA

Aunque el concepto de una Tierra viva es antiguo, debemos a Newton la comparación del planeta con un animal o un vegetal. Hutton, Huxley, Vernadsky y Pierre Teilhard de Chardin expresaron puntos de vista similares, mas, al carecer de datos cuantitativos, esas ideas pioneras se quedaron en la anécdota o meras declaraciones.

Lovelock iría depurando su propuesta. En 1981 creó un modelo de plantas de colores oscuros y claros que competían en un planeta de creciente irradiación de luz solar. Se trataba de mostrar que la hipótesis *Gaia* era coherente con la selección natural. En 1986, Robert Charlson, Lovelock, Meinrat Andreae y Steven Warren descubrieron el nexa que existe entre el gas biogénico dimetil-sulfuro (producido por algas oceánicas), su oxidación en la atmósfera para formar núcleos de condensación

nebulares y el efecto subsiguiente de creación de nubes.

Margulis aportó al modelo la función desempeñada por los microorganismos, que constituyen la infraestructura biológica de la Tierra. Si durante buena parte de la historia del planeta ocuparon todos los espacios de la biosfera, en nuestro tiempo resultan también vitales para una regulación eficaz de la misma. En efecto, los microorganismos del suelo son los responsables de la producción de gases que encontramos en la atmósfera; el vapor de agua, el dióxido de carbono y el amonio reducen la pérdida de radiación de la Tierra al espacio, merced a su absorción infrarroja. Nos referimos al efecto invernadero, en virtud del cual la atmósfera mantiene al planeta bastante más cálido de lo que estaría de suyo.

Todo indica que en los primeros estadios de la Tierra el efecto invernadero desempeñó una misión principalísima, que ha ido disminuyendo conforme el Sol iba enviando más calor. Pero no perdamos de vista que los gases decisivos del efecto invernadero son producidos por los organismos.

### 3.3. GEOFISIOLOGÍA

Como el mismo Lovelock declara, en 1969 “postulé que la Tierra es

un sistema auto-regulable capaz de mantener el clima y la composición química confortable para los organismos. Esta hipótesis –la hipótesis de *Gaia*, ahora llamada teoría de *Gaia*– todavía debe probarse. Una crítica habitual a esta teoría es que se relaciona con la Teología. Esta acusación es injusta, pues nunca me propuse atribuirle un propósito o una visión del futuro. Sea correcta o no, es una teoría comprobable y capaz de realizar predicciones “arriesgadas”. Una de ellas fue que debería haber una emisión de sulfuro de dimetilo suficientemente grande desde los océanos como para equilibrar el presupuesto de sulfuro natural”.

“Una confirmación preliminar vino de mis propias mediciones en 1972, aunque fue completamente confirmada por M.O. Andreae de forma independiente. Más tarde, considerando la predicción por parte de *Gaia* de la regulación del clima, Charlson, Lovelock, Andreae y Warren propusieron que la densidad de las nubes estaba modulada por la abundancia de sulfuro de dimetilo en la atmósfera, y que esto a su turno cambiaba el albedo de la Tierra y la temperatura media de la superficie”.

“Esta propuesta fue publicada como artículo en *Nature* en 1987 y está todavía bajo prueba. La teoría de *Gaia* también ofreció una interpretación de la regulación a largo plazo del dióxido

de carbono y el clima a través de la erosión biótica de las rocas. Esta propuesta fue confirmada por Schwartzman y Volk en 1989”.

#### 4. La hipótesis *Gaia* en el siglo XXI

Las comunidades científicas de Ciencias de la Tierra, Ciencias de la Vida y de Filosofía de la Biología han debatido en estos cincuenta años los diversos aspectos de la hipótesis *Gaia*. Son muchos los aspectos problemáticos de una cosmovisión tal interdisciplinar como esta.

Ya en el año 1985 se celebró en la Universidad de Massachusetts la *Primera Conferencia sobre la Hipótesis Gaia*, con el título: “¿Es la Tierra un organismo vivo?” Tres años más tarde, en 1988 el climatólogo estadounidense Stephen Schneider organizó la *Segunda Conferencia Gaia*, donde James Kirchner criticó la hipótesis *Gaia* por su imprecisión y afirmó que Lovelock y Margulis no habían presentado una hipótesis *Gaia*, sino cuatro:

- *Gaia* Coevolucionaria: hipótesis que afirma que la vida y el medio ambiente han evolucionado de una manera vinculada. Kirchner indicó que esta idea ya era aceptada científicamente y no era nueva.

- *Gaia* Homeostática: afirma que la vida mantiene la estabilidad del entorno natural, lo que permite que la vida pueda seguir existiendo. Esta hipótesis se puede dividir, a su vez, en *Gaia* débil y *Gaia* fuerte, como se indica a continuación.
- *Gaia* Geofísica: la hipótesis *Gaia* generó interés por los ciclos geofísicos, lo cual dio lugar a una nueva investigación interesante en la dinámica geofísica terrestre.
- *Gaia* Optimizada: *Gaia* dio forma al planeta de una manera que hizo un ambiente óptimo para la vida en su conjunto. Kirchner afirmó que esto no era comprobable y por lo tanto no era científico.

Según Kirchner, se puede dividir la hipótesis original (*Gaia* Homeostática) en un rango de hipótesis, desde la innegable *Gaia* Débil, hasta la radical y en su opinión no comprobable *Gaia* Fuerte. De esta manera, en una *Gaia* Débil, la propia biosfera actuaría como un sistema auto-organizado que mantiene un meta-equilibrio que permite la vida. Sin embargo, una *Gaia* Fuerte incluiría la biosfera, la atmósfera, los océanos y la tierra, dentro de un sistema retroalimentado para conseguir un entorno físico y químico óptimo para la vida en su conjunto en el planeta en don-

de los organismos se reproducen, controlan y adaptan basándose a los cambios ecológicos que va sufriendo el sistema de acuerdo con su evolución.

La tercera conferencia *Gaia* (*Segunda Conferencia Chapman sobre la hipótesis Gaia*) tuvo lugar en Valencia, España, en junio de 2000, y fue organizada por la Universidad de Valencia y la American Geophysical Union. En esta ocasión la atención se centró en los mecanismos específicos por los cuales la homeostasis básica a corto plazo de la Tierra se pudo mantener en el marco de cambios estructurales a largo plazo.

En octubre de 2006 se celebró en el campus de la Universidad George Mason de Arlington, Virginia (Estados Unidos), una cuarta conferencia internacional sobre la hipótesis *Gaia*. En esta conferencia se abordó la hipótesis *Gaia* como ciencia y como metáfora, buscando un medio para entender cómo podríamos empezar a solucionar problemas del siglo XXI, como el calentamiento global y la destrucción del medio ambiente<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> En un artículo en la revista Investigación y Ciencia titulado “*Gaia*, Asentamiento de una teoría controvertida” (2015), Luis Alonso comenta un reciente ensayo de M. RUSE, *The Gaia hypothesis: Science on a pagan planet*, The University of Chicago Press, Chicago 2013. Meses después de la aparición del libro de Mi-

Los fundamentos científicos y epistemológicos de la idea de *Gaia*, avanzada hace 50 años, en 1969, se mantiene. Estos establecen que la Tierra es un sistema autorregulado: organismos y entorno físico evolucionan de forma conjunta y mutuamente retroalimentados. Los organismos, viene a decir, regulan la atmósfera en su propio interés. El nombre de *Gaia* se lo sugirió su amigo el novelista, y premio Nobel de literatura en 1983, William Golding, autor de *El señor de las moscas*. Hay un acuerdo de que se trata de una metáfora, pues la Tierra no es ningún sistema vivo, pero se comporta como si lo fuera en el sentido de que mantiene constantes la temperatura y composición química frente a las perturbaciones, aclara Lovelock.

### 5. Las críticas a la hipótesis de *Gaia*

James Lovelock es el polémico creador de la Teoría de *Gaia*, según la cual La Tierra se comporta como si fuese un organismo vivo capaz de autorregularse. Ahora bien: nunca dijo que *Gaia*, la Tierra, fuera un ser pensante, ni que

tuviera conciencia, pero, pese a ello, sus ideas fueron perseguidas y ridiculizadas ferozmente por los científicos durante mucho tiempo, hasta que, a partir de los años noventa, empezaron a ser aceptadas de manera mayoritaria.

Las críticas más acervas proceden del campo del darwinismo radical. Así, Richard Dawkins, Stephen Jay Gould y Ford Doolittle criticaron duramente la hipótesis de Lovelock en los años ochenta y noventa<sup>2</sup>. En un tono más moderado se ha manifestado Margulis. Su principal contribución científica radica en la llamada teoría de la endosimbiosis (o simbiogénesis) seriada (SET) la cual explica, entre otras cosas, la presencia de mitocondrias o cloroplastos en las células eucariotas (las de animales y plantas) como resultado de la fusión de dos bacterias que habrían obtenido un beneficio mutuo; la existencia de cilios y flagelos en determinadas formas celulares; o la presencia de motilidad (movimientos intracelulares) en células evolucionadas. O sea que los caracteres de los organismos pluricelulares son producto de la

---

chael Ruse, James Lovelock publicaba lo que se aventura como el último capítulo de una serie de trabajos en torno a la misma, *A rough ride to the future: The next evolution of Gaia*.

<sup>2</sup> R. DAWKINS, *The Extended Phenotype: The Long Reach of the Gene*. Oxford University Press, Oxford 1982; S. J. GOULD, "Kropotkin was no crackpot", *Natural History* 106 (1997), 12-21; W. F. DOOLITTLE, "Is Nature Really Motherly", *The Coevolution Quarterly* (1981), 58-63.

incorporación simbiótica y en muchas ocasiones de bacterias que antes tenían una vida libre.

Pero Margulis también colaboró con James Lovelock en el desarrollo de la teoría de *Gaia*. A diferencia de Lovelock, sin embargo, Margulis no creía que la Tierra fuera un único y gigantesco “superorganismo”. Según ella, Lovelock decía eso “porque creía que si la gente pensaba en el planeta como en un ser vivo, lo cuidarían más. Yo no creo eso. Se puede decir que *Gaia* es un ecosistema muy complicado, pero no un organismo”.

Pero Lovelock es polémico por sus controvertidas declaraciones a favor de la energía nuclear, aun siendo considerado el padre de la ecología moderna, y sus críticas hacia la mayoría de los ecologistas, considerando que estos “no sólo desconocen la ciencia, sino que además la odian”. Su apoyo a la energía nuclear le ha convertido en el blanco de las críticas de muchos de sus colegas. En una entrevista virtual convocada por *El País* se le preguntaba al científico si tiene en cuenta las emisiones de CO<sub>2</sub> producidas en la minería y procesamiento del Uranio, y en la construcción/demolición de las centrales nucleares y sus cementerios. Defiende que la energía nuclear es una de las formas en la que se puede ayudar a frenar el calentamiento global, ya que puede

paliar el enorme consumo de energía que se da en la actualidad sin perjudicar la atmósfera y es, además, muy rentable.

### 6. Conclusiones: implicaciones filosóficas y teológicas de la hipótesis *Gaia*

Desde un punto de vista filosófico y teológico, la hipótesis *Gaia* ha sido etiquetada como una religión neopagana. Cualquiera que haya estudiado el movimiento verde global sin duda alguna ha oído hablar de *Gaia*. Los creyentes en *Gaia*, o “gaianos”, como a menudo se refieren a sí mismos, afirman que la tierra es un ser viviente, un antiguo espíritu de la diosa, merecedor de adoración y reverencia.

En opinión de estos autores, James Lovelock, en su libro *Gaia: Una nueva mirada a la Vida*, afirma que «todas las formas de vida en este planeta son parte de *Gaia* – parte de una diosa del espíritu que sostiene la vida en la tierra. Desde esta transformación en un sistema vivo las intervenciones de *Gaia* han traído consigo la diversidad en la evolución de las criaturas vivientes en el planeta Tierra”. Los gaianos enseñan que la «Diosa de la Tierra», o la Madre Tierra, debe ser protegida de la actividad humana destructiva. Es esta creencia que alimenta el movimiento ambientalista, el desarrollo sostenible

y un impulso global para la abolición de las naciones industrializadas por un modo de vida más primitivo.

Los gaianos afirman que «somos parte de la naturaleza y la naturaleza es parte de nosotros, por lo tanto, Dios es parte de nosotros, y Dios está en todas partes, y todo es Dios». En realidad *Gaia* es un renacimiento de la “diosa de la Tierra” que se encuentra en muchas religiones paganas antiguas. El actual culto de *Gaia* es una astuta mezcla de ciencia, paganismo, misticismo oriental, wicca y feminismo.

La teoría de *Gaia* encontró su mayor resonancia con el movimiento de la Nueva Era que quedó fascinado por el lado místico de *Gaia*. Ellos encontraron fácil concebir que los seres humanos pueden tener una relación espiritual con *Gaia*. Una conexión con la naturaleza y la creencia de que los seres humanos son una parte de esta conciencia colectiva llamado *Gaia* apela fuertemente a su cosmovisión. Una simple búsqueda

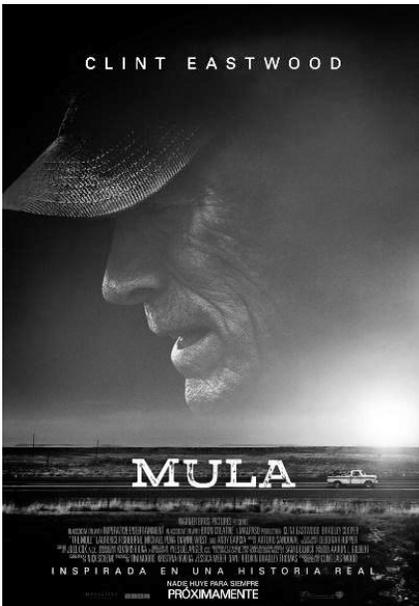
google para la *gaia* pagana, revelará a miles de organizaciones orgullosamente proclamándose a sí mismas literalmente sacerdotes paganos y discípulos de la gran *Diosa Gaia*. Hay docenas de grupos de *Gaia* en la mayoría de las ciudades importantes. La *Wicca*, que se dice es la religión de más rápido crecimiento en los Estados Unidos, está íntimamente relacionada con la adoración de *Gaia*. De hecho muchos Gaianos se llaman brujas y brujos.

El movimiento feminista también ha acogido calurosamente el concepto de una *Diosa Gaia*. Para muchos de estos defensores, una parte integral de la adoración de la *Diosa* es su tema predominante de declaraciones anti-masculinas. En esta visión filosófica del mundo, ya que el culto a la *Diosa* es bueno, entonces por necesidad, cualquier uso de la terminología masculina en referencia a Dios o cualquier prominencia de los hombres en la cultura o la sociedad es generalmente desalentado. ■

# Mula, de Clint Eastwood

Francisco José García Lozano

Facultad de Teología de Granada  
E-mail: franciscojgl@hotmail.com



No son pocas las obras maestras que nos ha regalado Clint Eastwood. El casi nonagenario cineasta, con su crepuscular clasicismo, ha sido capaz de conmover durante las tres últimas décadas con un cine del que ya no se hace. Su planteamiento estético, tan austero como efectivo, bebe de los grandes del cine, donde la cámara tenía un lugar justificado en el espacio y donde el papel del director queda-

ba en un segundo plano en favor de la historia y los personajes. Esta manera de trabajar le ha hecho ganarse el respeto de la crítica y el público, consiguiendo que cada nuevo estreno que nos ofrece se convierta en un acontecimiento.

Cuando parecía que *Gran Torino* sería la despedida de Clint Eastwood de la interpretación, este año nos regala *Mula*. Resulta curioso el cambio de registro en el personaje protagonista desde aquella gran película de 2008, donde encarnaba a un veterano de la guerra de Corea jubilado, que se dedicaba a cuidar de su coche, un Gran Torino del año 72. Un tipo que vivía solo y que tenía malas pulgas, no le gustaba que nadie le molestara. En cambio en *Mula*, a pesar de que el protagonista también es anciano y vive solo, su carácter es totalmente opuesto, más amable, con sentido del humor y ganas de complacer a los demás.

Ahora Eastwood se reúne de nuevo con Nick Schenk, el escritor de *Gran Torino*, y le hacen un traje a la medida basado en un artícu-

lo del *New York Times* escrito por Sam Dolnick, acerca de un hombre: Leo Sharp, quien efectuó esa serie de trabajos para el cártel de droga mexicano. Evidentemente no cualquiera podría encarnar con mayor facilidad este personaje que alguien como Eastwood.

Abrumado por el cierre de su invernadero de flores debido a la imperante globalización y las deudas acumuladas, Earl decide aceptar la propuesta de un amigo de su nieta de hacer el porte de ciertas mercancías, algo no muy complicado para un conductor veterano y sin multas como él. Lo que empieza como algo sencillo se convierte en un viaje de redención personal para Earl, que con el dinero que gana paga los estudios de su nieta intentando acercarse de nuevo a su familia a la que ha perdido después de años de intensa dedicación al cultivo floral.

El agente de la DEA Colin Bates –Bradley Cooper– no tarda en poner en su radar a “Tata”, nombre por el que Earl es conocido dentro del cártel. Tras los chivatazos de un narcotraficante –cuyo personaje es vital, aunque solo aparece en los momentos oportunos–, y los recurrentes viajes transportando cada vez más kilos, Earl se hace un hueco en el cártel de la droga. En este punto, se echa en falta más trama en torno al seguimiento de la DEA y personajes de mayor

profundidad psicológica en el grupo de narcos. El encuentro fortuito en una cafetería entre el agente de la DEA y Earl es el punto de inflexión y supone un giro en los acontecimientos. Earl se verá forzado a enfrentar la muerte de su mujer retrasando la entrega de un gran cargamento.

Pero, ¿qué hace interesante a este personaje para que el mismísimo Clint Eastwood se haya interesado en él? Está claro que la edad era un punto importante. Vemos a un Eastwood bastante mayor (88 años). Así, Eastwood se puede sentir totalmente identificado con el momento de la vejez que vive su personaje protagonista.

El otro punto y seguramente el que lleva al personaje a tomar las decisiones que toma, incluso por encima de sus problemas económicos, es la familia. Es un tema recurrente en los últimos proyectos del actor. Earl se ha dedicado demasiado tiempo a las flores y ha descuidado a su mujer y a su hija, quienes no le perdonan ahora y no quieren tener contacto alguno con él. Por ello, *Mula* es un sólido drama que utiliza como excusa la historia de un nonagenario que trafica con drogas para en realidad contarnos un relato de lo complicadas que pueden llegar a ser las relaciones humanas. Una ligera variación, un cambio que parece que no requiere de muchos esfuerzos, puede

transformar por completo nuestra convivencia con los demás.

Un guion que refleja una sociedad con estereotipos marcados y que va desgranando a cada paso que va: la crisis, los miedos, el paso de los años, la experiencia, el arrepentimiento, la familia, el poder, el amor y la comprensión, todo dentro de una sociedad materialista y esa doble moral en todos los aspectos. Pese a todo, acabamos demostrando simpatía y comprensión por el protagonista. Se trata de un rebelde en nuestro mundo automatizado. Va a su ritmo, sigue sus caminos, no obedece ningún patrón meditado. Traficantes y policía siguen esquemas como autómatas y rutas predecibles fáciles de interceptar, pero no nuestro antihéroe. Él es capaz de desviarse de la autopista para comer en un restaurante de un pueblo remoto. Puede tardar días en finalizar el encargo por haber seguido sendas antiguas que atraviesan pequeñas ciudades. Es un hombre de otra época que no encaja en la actualidad, pero también un nómada libre.

El propio Eastwood hace un trabajo redondo, acompañado por una genial y casi olvidada Dianne Wiest. El resto de personajes que pueblan la pantalla están desaprovechados por el poco tiempo del que disponen. Y es que intérpretes como Bradley Cooper, Michael

Peña, Taissa Farmiga, Laurence Fishburne, Alison Eastwood o Andy García funcionan en la mayoría de los casos casi como cameos, sin desmerecer el más que correcto trabajo que realiza cada uno de ellos. La dirección, clásica y elegante, discurre sin sobresaltos. La narración posee la cadencia adecuada para una historia como la de *Mula*, siendo de agradecer la sorprendente presencia de numerosos toques de humor.

Eastwood sigue fiel a sus principios estéticos y vuelve a hacer uso de una puesta en escena lo más clásica posible, aunque no exenta de momentos potentes a nivel visual, gracias a las interpretaciones de los actores y a una intuición más que estudiada del punto de vista que quiere mostrar la cámara; siempre ausente, invisible, pero certera en su misión de narrar y emocionar.

Es evidente que *Mula* no es el mejor trabajo de su autor, pero se trata de una meritoria y emotiva obra que refleja la fuerza creativa de un cineasta que, a pesar de la edad, sigue manteniendo una increíble y sorprendente vitalidad. ■

**Título original:** The Mule.

**Director:** Clint Eastwood.

**Año:** 2018.

**País:** EEUU.

**Guion:** Nick Schenk (Artículo: Sam Dolnick).

**Duración:** 116 m.

**Reparto:** Clint Eastwood, Bradley Cooper, Dianne Wiest, Michael Peña, Taissa Farmiga, Laurence Fishburne, Ignacio Serricchio, Alison Eastwood, Andy García.

**Género:** Drama. Familia. Vejez. Drogas. Basado en hechos reales.

**Web oficial:**

<https://www.warnerbros.es/mula>

# Antonio Gamoneda, poeta de la pobreza y de la lluvia \*

Jorge Sanz Barajas

Colaborador del Centro Pignatelli

Área de Cultura

E-mail: jsanzbarajas@gmail.com

Si usted quiere que sea el propio Gamoneda quien guíe con su voz una excelente antología de sus poemas, está de suerte. The Booksmovie, la colección de poesía que coordinan desde Zaragoza Roberto Rodés (profesional de las telecomunicaciones), María Luisa Gómez (marketing y comunicación) y María del Carmen Gascón (pedagoga y poeta), acaba de publicar un híbrido de texto y audio. Este repositorio almacena en estos momentos en su web <https://thebooksmovie.com/> (con aplicación para móvil) una ingente colección de poesía contemporánea en las más diversas lenguas (español, gallego, catalán, euskera, aragonés, asturiano, croata, húngaro, neerlandés, sueco, danés, inglés, francés, árabe, ruso...) recitados en buena parte por los propios creadores. Las traducciones, en los casos en que es necesario, corren a cargo



de premios internacionales de traducción como Francisco J. Uriz o Tara Ziada. La colección es tan bella como asombrosa: el lector puede pasar páginas en un vídeo mientras oye el texto en su versión

\* ANTONIO GAMONEDA, *Aún* (*Poemorias*), colección ConSentido – The Booksmovie Ed., 2018, 65 pp. (libro y audiolibro).

original. Siempre que es posible, Roberto Rodés se desplaza con su equipo técnico y graba con precisión y calidad la voz de los poetas; si se trata de grabar poemas de un escritor ya fallecido, son otros poetas o rapsodas quienes se encargan de hacer que la palabra fermente en voz. La web es limpia y clara, de manejo tan simple que asombra la cantidad de contenido que uno puede alcanzar sin riesgo a extraviar la memoria. El lector puede consultar las grabaciones por orden cronológico, por lengua, por clasificación alfabética o bien acceder a cualquier poeta por medio de un buscador convencional añadiendo el nombre de la página. Sin duda, se trata de la fonoteca de poesía contemporánea más importante de España y, posiblemente, una de las más ricas del mundo.

El experimento ha dado un paso más, con ánimo de cubrir las expectativas del lector que gusta del papel, su olor y su tacto. Han comenzado a editar libros de pequeño formato, antologías primorosamente editadas que incorporan junto al texto un código QR con el que poder descargar por medio de un código alfanumérico, el audio de los poemas recitados por el poeta. Hasta ahora han publicado *Aún*, de Antonio Gamoneda, y *Devuélveme mi corazón de niño*, del poeta Juan Mollá. La primera experiencia lectora es subyugante,

quizá por la elección de un poeta limpio y hondo como Antonio Gamoneda: acoplar la lectura al ritmo de su voz, distraer -o más bien pasear- la mirada por la música de su palabra, permitir que sea su voz la que marque el ritmo y proponga la pausa, esperar que ponga el acento y el tono, sostener los vértices de su dicción, discurrir por su mente, taladrar la palabra precisa, dilatar la vocal necesaria... Todo eso que hace que la poesía escrita fermente en su propia música, configura otra dimensión de la lectura de poesía. El lector puede elegir la soledad de su propia voz interna o acoplarla en una extraña pero convincente danza a la de su creador.

Esta es una experiencia que nos acerca a la magia de la poética. Hacer crecer el verso en la palabra de su propio creador es una experiencia única.

El libro contiene diecisiete poemas que permiten seguir el sendero vital y creativo del poeta. Comienza con una autosemblanza emocional del niño Antonio Gamoneda, que aprendió a leer con el libro de poemas *Otra más alta vida* que su padre publicó en 1919. La antología recoge poemas publicados entre 1960 y 2000, anudando con acierto el eje cronológico al temático con una estimable selección de poemas. El título "*Aún*" hace referencia a la tercera sección de

*El libro del frío*, escrito entre 1986 y 2004). En ese poema, Gamoneda reconocía “Hubo un tiempo en que mis únicas pasiones eran la pobreza y la lluvia / Ahora siento la pureza de los límites y mi pasión no existiría si supiese su nombre”.

El criterio con que Gamoneda ha seleccionado él mismo los poemas es, en esencia, un paseo cronológico por sus territorios. La primera sección, titulada “Iniciación”, alberga cinco poemas que pertenecen a los primeros libros de Gamoneda; se hallan en *La tierra y los labios*, *Sublevación inmóvil* y *Blues castellano*. Son poemas de hondo irracionalismo que lo vinculan a la generación del 27, años en los que Gamoneda se empapaba de sus lecturas de Aleixandre, Blas de Otero o Dámaso Alonso en *Españaña*. Versos en los que resuena la ausencia de Dios, la pérdida de la fe, las voces perdidas de los muertos. Su León natal en aquella guerra brutal no fue tierra de frente sino de represión, donde la muerte resonaba aún más estéril e injusta. Esa experiencia personal liga su poética a un primitivo existencialismo que se irá sedimentando con el extraño poso del amor, tras su matrimonio con María Ángeles Lanza, en 1960. El poeta se inclina por una poética del *nosotros*, alejada de la tentación del *yo enamorado*. Estos poemas que cierran la primera parte, titulada “Iniciación”, son

lúcidos y precisos, no tan alejados de la *Nueva Objetividad* brechtiana tan en boga en los sesenta, pero exentos de esa ironía distante que los alejaba del hombre y mujer “de a pie” encarnados en el mundo, su dolor y su rabia. Al libro *Blues castellano* pertenece el “Blues de la escalera”, último poema de esta sección. Son versos escritos desde la conciencia del pueblo trabajador, en los que resuena Nazim Hikmet o Peter Weiss, influencias compartidas por no pocos poetas que se acercaron a la causa popular desde sus ritmos. El objetivo de estos poemas es la belleza que brota del ejercicio de la libertad y la búsqueda de la justicia: no existe la pureza sino teñida de humanidad. Los espacios compartidos con el pueblo nunca serán espacios de paz mientras exijan la lucha codo a codo; en estos versos late un ideario indignado y combativo.

La segunda sección presenta a un Gamoneda más templado; el óxido al que hace referencia es el primer verso que abre *Descripción de la mentira* (1977) y alude a los diecisiete años que separaron este poemario del anterior, un silencio espesado por la experiencia. Está plagado de versos con imágenes delirantes, ritmos largos y densos, metáforas de gran potencia simbólica y tonalidades que persiguen el placer estético por encima de cualquier otra pretensión. En

ellos vibra antes la cuerda de Juan Larrea o César Vallejo que la de los poetas próximos. El parentesco de estos poemas con la vibración que produjo el peruano desde *Heraldos Negros* hasta *Trilce* es más importante que cualquier otra.

La tercera sección, titulada "Hacia el olvido" (1986-2004) es la más extensa. El primer poema del *Libro del frío* es el mismo que abre la antología: "Tengo frío junto a los manantiales" esconde quizá los versos más inquietantes de la poesía española de fin de siglo: "He oído la campana de la nieve, he visto el hongo de la pureza, he creado el olvido"; el poema "he envejecido dentro de tus ojos" pertenece a la sección "Pavana impura" mientras que "Estoy desnudo ante el agua inmóvil", un minúsculo y sobrecogedor microrrelato que esconde una absoluta joya, está enclavado en "Sábado", que guarda alguna otra maravilla no incluida en esta antología como "Tu nombre fue solo viento en los labios de los suicidas", hecho que evidencia que de esta delicada selección conviene saltar al cuerpo poético de Gamoneda sin demora.

Hay otros poemas como "*Siento el crepúsculo*" o "*Pájaros Giratorios*" que emplazan a la lectura del libro *Arden las pérdidas* (1993-2004). En ellos, la memoria se detiene en escenarios rurales, paisajes fijos, lugares en los que el movimiento se detuvo y ya solo hallan cobijo en la intimidad del propio Gamoneda. Los últimos poemas nacieron en libros como *Cecilia* (2000-2004), por ejemplo, los bellísimos "*Eres como la paloma*" u "*Oigo tu llanto*". En ellos alterna versículos, versos blancos, espacios de silencio tipográfico, una sobrecogedora desnudez expresiva que contrasta con los poemas finales de la primera parte y el poema de la sección segunda, y esa valiente profundidad que emana la vejez. Las primeras muertes que temblaban en esos poemas de *La tierra y los labios* dejan paso al temblor por la propia muerte física del poeta, la de verdad, hecha de cuerpo y palabra.

Gamoneda, el poeta de la pobreza y de la lluvia que ha sabido hacer una poesía de honda raigambre humana, merecía ver brotar la palabra del papel con su propia voz. Una experiencia humana. ■

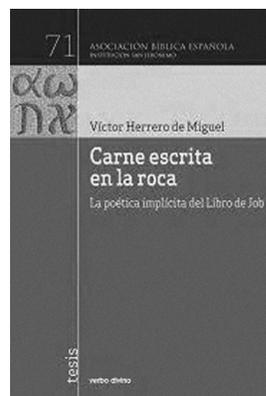
## Libros

HERRERO DE MIGUEL, Víctor: *Carne escrita en la roca. La poética implícita del libro de Job*, Verbo Divino, Estella 2018, 574 pp. ISBN: 978-84-9073-458-2.

Es sabido que la Biblia es literatura y que, aun tratándose de Palabra de Dios para los creyentes, se expresa con la mediación de palabras muy humanas. A lo largo de los siglos las personas se han reconocido dichas en lo más inefable de sus vidas a través de la Escritura. La tesis doctoral de Víctor Herrero de Miguel nos vuelve a hacer caer en la cuenta de esta condición artística que ostenta la Biblia, pues nos sitúa en la órbita de la poética para acercarnos al libro de Job.

Lo más relevante en un texto, también el bíblico, no son solo las ideas que se pretenden transmitir. Este riguroso estudio evidencia que no resulta aséptico el modo en que el contenido se vehicula y adquiere cuerpo en las palabras. Si bien el mensaje para ser comunicado requiere una forma, esta influye también en el mensaje que se transmite. El qué y el cómo de lo expresado mantienen un vínculo tan estrecho que resulta complicado percibirlo de manera separada. Por eso la poesía no es una mera cuestión estética, sino que imprime en el texto bíblico matices teológicos.

La pretensión que alberga este libro es extraer la poética que subyace bajo los poemas en los que habla Job. Se trata, por tanto, de percibir qué dicen y cómo comprenden estos textos la poesía. Para alcanzar este objetivo, la obra se estructura en dos partes de muy desigual longitud. En la primera de ellas, la más larga, se hace un amplio recorrido en dieciocho capítulos por los poemas que tienen a Job como voz poética. Estos capítulos tienen una estructura semejante, aunque una extensión que varía según la del texto bíblico que se analiza: Traducción, notas a la traducción, presentación del poema, ambiente estructural, desarrollo y teología de la poética. Suponemos que las exigencias de edición hacen que a veces exista



cierta desproporción entre la longitud de algunos poemas y lo que se invierte en su estudio, como sucede en el capítulo doce.

En cada página del libro se percibe el dominio poético de Herrero de Miguel y su conocimiento literario. No solo es capaz de poner en relación la poesía contemporánea con la bíblica en cada uno de los capítulos, sino que hasta el modo en que presenta la estructura de las perícopas resulta sugerente y rezuma delicadeza.

En esta primera parte se van decodificando las imágenes de las que está preñado el texto bíblico y se nos introduce en la dinámica interna de cada uno de los poemas. El modo en que estos son tratados resulta novedoso y sugerente para quienes no estamos familiarizados con la poesía. Así, el autor va desggranando cómo los poemas de Job insisten en vincular la palabra con la existencia y con el cuerpo, hasta convertirse este en encarnación del lenguaje. Gráfica resulta, por ejemplo, la imagen de Dios usando el dolor como idioma con el que escribe sobre el cuerpo humano (pp. 231-233).

Conviene reconocer y valorar la audacia que implica ofrecer una traducción propia del texto bíblico. Es posible que muchos biblistas cuestionen esta versión castellana, como también lo hicieron con maestros como Alonso Schökel. Se trata de una tarea arriesgada y compleja en la que Herrero de Miguel muestra tanto su destreza con la lengua hebrea como su delicadeza poética y lingüística.

La segunda parte de esta obra resulta mucho más breve. En ella se hace un análisis de las respuestas a los discursos divinos que el libro bíblico pone en boca de Job para, en un segundo capítulo, presentar de manera ordenada y sintética la percepción teológica del ser humano que se deriva de los poemas estudiados.

Rescatamos las últimas palabras de Job en 42,6 como broche de oro que recoge el recorrido hecho a lo largo de los diversos poemas: “por eso me postro —y recibo el consuelo— sobre el polvo y la ceniza”. En este versículo todos sus términos resultan problemáticos y se da pie así a multitud de posibilidades de interpretación, como la traducción que ofrece el autor y que no resulta ser la más habitual en nuestras biblias. Con esta expresión del protagonista se culminan los pasos que ha ido dando a lo largo del único poema que constituyen las dos respuestas de Job a los discursos de Dios (Job 40,4-5; 42,2-6).

El drama del sufrimiento humano, que ha encontrado en la voz poética de Job su mejor expresión, llega con este versículo a un consuelo que se escapa de lo racional e, incluso, de lo razonable. En palabras del autor: “Tras reconocer a Dios y reconocerse a sí mismo, tras afirmar sus palabras y soñar con un diálogo nuevo, tras asentar sobre la mesa de la vida su experiencia de Dios, Job *se postra y recibe el consuelo sobre el polvo y la ceniza*, es decir: abraza su condición humana y la celebra [...] desde su humanidad vislumbra los caminos que Dios le abre” (p. 501).

No podemos olvidar que estamos ante el trabajo académico necesario para alcanzar el doctorado. De ahí se deriva un rigor académico que se convierte en exigencia para el lector, pues no solo exige cierto dominio de las lenguas hebrea

y castellana, sino una sensibilidad poética que ojalá fuera generalizada. El valor de este estudio también se encuentra en la extensa y actualizada bibliografía, que será de consulta obligatoria para quien quiera acercarse el libro de Job.

Nos encontramos, por tanto, ante una obra para leer con calma y ser rumiada, que, como hace el libro bíblico del que se ocupa, nos interpela y cuestiona precisamente en el lugar donde, antes o después, nos encontramos todos los seres humanos de cualquier momento histórico. Puesto que la vida y sus dolores caminan de la mano del lenguaje, la voz de Job y su coraje nos acompañan para avanzar de la oscuridad a la luz.

Ianire ANGULO ORDORIKA  
Facultad de Teología de Granada

GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando: *Viaje al corazón de España*, Arzalia Ediciones, Madrid 2018, 912 pp. ISBN: 978-84-17241-10-0.

**A**l comienzo del prólogo el autor declara que en este libro ha pretendido “Recordar, revivir, evocar...” (p. 11). Son tres cualidades, que, al igual que en otras publicaciones, Fernando García de Cortázar ha logrado de manera maestra. Su *Breve historia de España*, fue un verdadero *best seller* de la historiografía española, reeditado y ampliado en numerosas ocasiones. El autor ha publicado con el mismo éxito otras muchas obras sobre la historia de España, enfocada desde algún aspecto singular; por ejemplo: *Los mitos de la Historia de España* (2003), *Los perdedores de la Historia de España* (2007), *La Historia de España desde el arte* (2007), *Leer España. La Historia literaria de nuestro país* (2010), *Las fotos que hicieron historia* (2010), *Momentos emocionantes de la Historia de España* (libro infantil y juvenil, 2014), *Historia de España contada para escépticos* (2016), *Historia de España para Dummies* (2017), *España entre la rabia y la idea* (2018), etc.



El libro que ahora reseñamos, *Viaje al corazón de España*, sigue las mismas pautas, desde la perspectiva del viaje por todas las regiones de España. El libro no es una mera guía de viajes por España, a la manera de un “cicerone” que relata de manera artificiosa los diversos lugares. Es una descripción de las distintas parcelas de España, contada sin complejos, sin derrotismos ni simplificaciones regionalistas.

Al igual que en todos sus libros, muestra el autor un profundo amor a España, mostrando el orgullo de pertenecer a una hermosa y áspera nación. En el mismo prólogo nos confiesa el autor que ha escrito un “autorretrato sentimental y un canto de amor a España en un momento de desaliento colectivo” (p. 15). La visión del paisaje de tantos pueblos y ciudades se describe con un estilo brillante y se ameniza con la historia y las costumbres. En solo el año 2018 el libro ha alcanzado tres ediciones, a las que seguirán otras. Entre los alicientes del libro hay que señalar la visión positiva de todas las regiones sin excepción y la frescura con que han sido descritas, de manera directa.

El recorrido se hace por regiones, empezando por el sur (Andalucía) y siguiendo por Extremadura, Madrid y La Mancha, para seguir por las regiones del norte (Castilla y León, Galicia, Asturias, Cantabria, País Vasco, Rioja) y las regiones del este (Cataluña, Aragón, País Valenciano, Murcia), las islas Baleares y Canarias, para acabar con Ceuta y Melilla. Al principio se ofrece un mapa completo de España, con los monumentos destacados de cada provincia. Dentro de cada región se describen las provincias que las integran, sin seguir el orden alfabético, precedidas por una página que ofrece los alicientes de la provincia: visitas obligadas, personaje ilustre que las representa, un lugar para perderse, una excursión, un pueblo singular, una delicia gastronómica, un dulce, un alojamiento recomendado. De este modo, los lugares visitados o descritos contienen un sello muy personal. Los dibujos a plumilla de paisajes o monumentos ayudan a recrear las descripciones. Llama la atención el tono positivo y personal con que son descritas todas las regiones, combinando acertadamente los pueblos con encanto, el paisaje, las bellezas artísticas y arquitectónicas, la historia y las anécdotas. “El visitante”, como se describe a sí mismo el autor, menciona las ocasiones en las que se hizo presente a los distintos pueblos y lugares, con ocasión de celebraciones litúrgicas (más de 500 bodas), visitas con sus padres a Andalucía, actos académicos, invitaciones personales.

Esta visión positiva alcanza especialmente a los lugares en los que se forjó la formación del autor, que valora especialmente, el paisaje castellano de las llanuras de la Tierra de Campos, y la Salamanca universitaria. He aquí dos muestras del estilo del libro. De la Tierra de Campos dice: “La visión, en efecto, es inolvidable. El viajero, que ha vivido tres años en Tierra de Campos, tiene la apabullante sensación de que la llanada inmensa, calcinada y amarilla no acaba nunca. El cielo, por el que vuelan escuadrillas de cuervos y ralos bandos de torcaces, es inmenso –muy cierto– y ofrece la imagen más perfecta de la ‘espaciosa y triste España’ cuya belleza cantó Fray Lis de León” (p. 406).

De Salamanca guarda especial recuerdo de sus maestros Miguel Artola y Fernando Lázaro Carreter. “La preocupación del viajero por el lenguaje, el cuidado por la forma y la expresión que cruza su trabajo de historiador arrancan de aquellos años. Salamanca es, pues, la patria universitaria del viajero, y, por tanto, no es fácil que pueda hablar de ella con objetividad” (p. 416).

Los comentarios sobre su admirada Cataluña reflejan su crisis política actual. “Pero hoy, más que la sombra alargada de Barcelona, lo que oculta la realidad múltiple y bellísima de Cataluña, tergiversando la historia y amenazando el futuro, poniéndolo todo en vilo, es el imperioso y excluyente proyecto político del independentismo, que en su obcecado afán de separarse de la nación de la que forma parte recuerda el paso de los fanáticos del *Volksgaist* alemán” (p. 707).

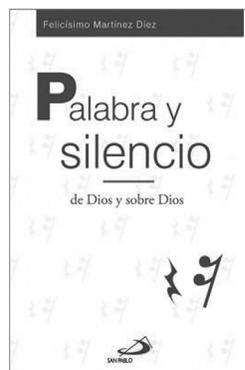
Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, SJ  
Universidad Pontificia Comillas

MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo: *Palabra y silencio de Dios y sobre Dios*, San Pablo, Madrid 2018, 291 pp., ISBN: 978-84-285-5459-6.

**E**l teólogo dominico, Felicísimo Martínez Díez, profesor en diversos centros y autor de numerosas publicaciones de ámbito teológico y pastoral, llega a nuestras librerías con una sugerente y necesaria obra que versa sobre el lenguaje de y sobre Dios; sobre su palabra y su silencio, sobre nuestras palabras sobre él y las necesarias reservas cuando hablamos de él.

El libro, como el autor reseña en su prólogo, nace de una ponencia con motivo de los 800 años de la aprobación de la Orden de Predicadores, de la que es miembro. En dicho evento, el autor tuvo una intervención que se titulaba: “El silencio de Dios y la palabra del predicador”. Dada la buena acogida y el notable interés suscitado, se le animó a redactar una publicación sobre este tema, de carácter divulgativo y asequible al gran público. Aquí, sin fallar a las expectativas, la tenemos.

Sin duda, tanto para el quehacer teológico como en la labor pastoral, urge actualizar constantemente la comprensión de la revelación de Dios. No solo en cuanto hecho histórico ocurrido en unas coordenadas espacio-temporales concretas en la persona de Jesús de Nazaret, o en su significación permanente para la historia de cada pueblo y persona como Hijo único y Señor, sino, también, en su continuo decirse a sí mismo, a través del Espíritu, en los limitados acontecimientos de la historia que son comprendidos bajo el humilde lenguaje que los hombres se han dado.



De igual modo, esta tarea de auscultar los signos y señales hodiernos del Reino, a la luz de la Palabra revelada, va acompañada de un examen sobre nuestras palabras para testificar la densidad de los acontecimientos y, en última instancia, para testimoniar el Misterio divino que sigue ofreciéndose a través de ellos.

Bajo estas dos permanentes cuestiones, emerge el acuciante tema del libro sobre el silencio de Dios; realidad que interpela a creyentes y no creyentes, tanto en la vida y reflexión ordinarias, como en los momentos más lacerantes de la existencia. ¿Cómo comprender el silencio de Dios? ¿Acaso no quiere, no tiene o no puede decir nada? De manera semejante, envueltos irremediabilmente en nuestro lenguaje e, incluso, con el mandato de testimoniar la experiencia divina padecida, ¿cómo debemos y cómo no debemos hablar de este Dios que parece callar?

Estas y otras cuestiones son las abordadas por el profesor del Instituto Superior de Pastoral (Madrid) y enfocadas desde diversas perspectivas y recursos. Siempre omnipresente está la Escritura que, en sus dos testamentos, ilumina toda cuestión. También, la palabra de los místicos, como san Juan de la Cruz, santa Teresa de Jesús, santa Catalina de Siena y de los clásicos renanos, Eckhart, Tauler y Suso. Desde ellos y con ellos, el autor dialoga y se contrasta con las tesis de la filosofía analítica del lenguaje, representada en la Escuela de Viena, y con multitud de situaciones pastorales cristalizadas en el ámbito litúrgico y celebrativo, de especial interés para el autor. Todo ello sin olvidar las oportunas y sugerentes consideraciones sobre este tema del Pseudo Dionisio, san Agustín, santo Tomás de Aquino, H. U. von Balthasar y K. Rahner, entre otros.

Para acometer esta empresa, el autor comienza con tres observaciones preliminares sobre la categoría de Misterio, para referirse a Dios, sobre el lenguaje y la palabra, y sobre el silencio. En cada una de ellas trata de realizar una síntesis de su comprensión y de su aplicación al tema de la obra, recogiendo los resultados de la fenomenología de la religión, de la filosofía analítica y de la experiencia cotidiana.

El segundo capítulo, titulado “Los lenguajes de Dios”, expone brevemente y con una fuerte impostación bíblica, cómo comprender la expresión “palabra de Dios”. Esta primera parte del capítulo se prolonga en una meditación de corte cristológico-espiritual sobre Jesucristo, Palabra encarnada. Con estos presupuestos, ofrece una serie de consideraciones sobre dos ámbitos de escucha o, mejor, de encuentro con la Palabra revelada: el tema conciliar de los signos de los tiempos y el actual y, en cierto modo, recurrente tema de la interioridad. Según avanza la argumentación de este capítulo, el tono espiritual cobra fuerza y, en cierto sentido, supone una vuelta al tema clásico de los sentidos espirituales, que bien necesario podría resultar hoy en día.

El siguiente capítulo afronta la cuestión del silencio de Dios, sobre todo a raíz de tantas experiencias que estremecen, por su dureza e incomprensibilidad, al ser humano. Superando el sinsentido del silencio y comprendiéndolo como un mo-

mento de hondura y de comprensión de la Palabra revelada, Felicísimo Martínez invita a revisar las posibles imágenes de Dios que pudieran ser piedra de tropiezo para la fe, como la pretensión de tener un Dios intervencionista, o los posibles impedimentos para escuchar el lenguaje de Dios, también en su silencio.

La obra termina con un capítulo destinado al lenguaje y el silencio sobre Dios. Para ilustrarlo, el autor trata de recuperar el carácter apofático de la teología y de conjugarlo con el recurso a la analogía, desde la perspectiva del aquinate. Si bien el silencio sobre Dios se impone en algún momento de la marcha de la razón y de la propia experiencia vital, no es menos cierto que el lenguaje que poseemos, limitado y estrecho, puede ser suficiente para remitir al origen de la fe, siempre y cuando tienda a ser más sugerente, más inspirador y más propositivo, que expositivo y cerrado. Al fin y al cabo, las preguntas tienen más fuerza que las respuestas y, quizá, el lenguaje más preciso sobre Dios deba estar revestido de cierta imprecisión para salvaguardar su transcendencia. Por estos motivos, puede afirmarse que el lenguaje religioso, aparte de dar testimonio, está llamado a ofrecer una preparación para, cuando llegue el momento, acoger el don de la fe, más que a suscitarla por la mera comunicación conceptual.

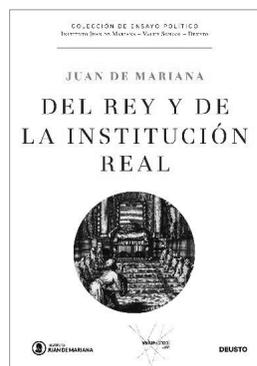
Por estos motivos, es sin duda recomendable, no solo la lectura de este libro, sino la acogida de las preguntas que propone y la pausada reflexión sobre las vías de respuesta que ilumina.

Santiago GARCÍA MOURELO

Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

MARIANA, Juan de: *Del Rey y de la institución real*, Deusto, Barcelona 2018, 480 pp. ISBN: 978-84-234-2956-1.

La editorial Deusto nos ofrece una obra formidable cuya lectura resulta obligatoria para quienes se dediquen a disciplinas como la historia, el pensamiento político, la economía, la ética o incluso las relaciones internacionales. Juan de Mariana ofrece un repertorio de consejos cuyo destinatario es el monarca Felipe III, dividiendo el libro en tres partes (que podríamos simplificar en formas de gobierno, educación del príncipe y organización del Estado) que en ningún caso funcionan como compartimentos estanco. Con esta forma de proceder, abandona el terreno de la



abstracción y de la retórica vacua para adentrarse en el de los hechos concretos, avalando cada una de sus afirmaciones con referencias a diversos acontecimientos históricos.

Al respecto, los siglos *xvi* y *xvii* presenciaron una notable producción de obras con las cuales sus autores buscaban influir en el comportamiento del monarca. Sin embargo, con respecto a las publicadas por otros escritores en mayor o menor medida coetáneos de Juan de Mariana, como Nicolás de Maquiavelo, la que aquí reseñamos presenta notables diferencias.

En efecto, al contrario que Maquiavelo, Juan de Mariana proscribe la razón de Estado como cimiento sobre el que edificar la acción de gobierno, alejándose también de esta manera del absolutismo tan característico en los siglos *xvi* y *xvii*, el cual contó con notables propagandistas como los franceses Richelieu y Mazzarino. De hecho, nuestro autor justifica el tiranicidio, contraponiendo las figuras del buen rey y del tirano: “es propio del buen rey defender la inocencia, reprimir la maldad, salvar a los que peligran, procurar a la república la felicidad y todo género de bienes; más no del tirano, que hace consistir su mayor poder en poder entregarse desenfrenadamente a sus pasiones” (p. 71).

Juan de Mariana no busca ni agradar al rey de manera acrítica (y obtener con tal comportamiento algún beneficio personal), ni brindarle argumentos con los que alimentar filosóficamente el absolutismo. Por el contrario, reivindica la monarquía (hereditaria) como mejor forma de gobierno, pero al mismo tiempo reitera que aquélla puede degenerar en una tiranía. Para que esto último no ocurra, el monarca deberá acatar escrupulosamente una serie de reglas, considerando la principal de las mismas el respeto a la ley, de cuyo cumplimiento no se halla exento: “los príncipes, aunque legítimos, no deben obrar jamás de modo que parezcan ejercer su dignidad independientemente de las leyes” (p. 119).

La ley y su importancia es un tema que permea por todo el libro, lo que permite a De Mariana desarrollar en profundidad los rasgos que caracterizan a aquélla. Así, señala que existe la posibilidad de modificar las leyes (con la puntualización de que tal cambio debe responder a la voluntad del pueblo). Igualmente, entiende que las leyes no tienen que ser numerosas, ni complejas; tampoco pueden emplearse para aumentar unilateralmente los impuestos a pagar por los súbditos.

Sobre esta última cuestión se detiene en la tercera parte de la obra, ofreciendo un auténtico manual de economía, cimentado alrededor de una máxima: la obligación del príncipe es que los tributos sean moderados, para lo cual debe eliminar gastos superfluos y evitar empréstitos. Como se desprende, el poder del rey en ningún caso resulta absoluto (por ejemplo, carece de jurisdicción sobre los asuntos de la Iglesia).

Con todo ello, para Juan de Mariana la moderación sería la principal característica que debe poseer el monarca, de ahí la importancia de evitar el exceso de placeres,

la necesidad de fortalecer en su persona el gusto por la educación (letras, artes...) y la obligatoriedad de rodearlo de una notable administración. Al respecto, obispos y jueces se convierten en figuras fundamentales, en detrimento de los aduladores, los cuales fortalecen los vicios del rey, además de inculcarle algunos nuevos. En función de este razonamiento tan ordenado, el autor critica la figura del cortesano y enaltece la del preceptor: “quede pues establecido que miran por la salud de la república y la autoridad de los príncipes los que circunscriben la autoridad real dentro de ciertos límites, y la destruyen los vanos y falsos aduladores que quieren ilimitado poder para los reyes. Desgraciadamente en los palacios hay siempre un gran número de esos últimos” (p. 116).

En consecuencia, el rey tiene como obligación ser referente y modelo para sus súbditos. Así, por ejemplo, deberá liderar la guerra, puesto que, si aborrece las armas, generará menosprecio hacia su persona, subraya Juan de Mariana: “extinguido el genio militar de los romanos por los placeres y el nuevo aire que respiraban, corrompidos los pueblos a ejemplo de sus príncipes, y no acordándose más que de pasar el tiempo en los banquetes satisfaciendo su gula, distaban mucho de pensar siquiera en los negocios de la guerra” (p. 355).

Juan de Mariana ha percibido el escenario global y local en el que nuestro país se estaba desarrollando. Lejos de perseguir el favor de la autoridad real, propuso una serie de ideas novedosas en diferentes ámbitos de la organización política y económica que le distanciaron del pensamiento imperante; sin embargo, analizadas las mismas con la perspectiva que brinda el tiempo, ponen en valor su notable contribución en el terreno de la filosofía y de las ciencias jurídicas.

Alfredo CRESPO ALCÁZAR

Profesor de la Universidad Internacional de Valencia (VIU)

SASIA, Pedro M. (coord.): *La perspectiva ética*, Tecnos, Madrid 2018, 209 pp. ISBN: 9788430974276.

¿S on nuestra forma de vida e ideal de felicidad deseables? ¿Estamos siendo libres realmente a la hora de pensar sobre nuestro futuro? ¿O asumimos, más bien, inconscientemente presupuestos sociales? Por otra parte, a poco que estemos al tanto de las noticias, no nos habrá pasado desapercibido el sufrimiento de miles y miles



de personas que parecen *expulsadas* de nuestro universo social. ¡Algunos intelectuales hablan ya de *aporofobia*! ¿Caeremos algún día en la cuenta de la importancia de pensar críticamente el orden socio-político? Y no por una mera cuestión de intelectualismo ocioso... sino precisamente por *humanidad* ante esas víctimas, pruebas patentes de la injusticia existente.

Precisamente, esto es lo que el equipo de investigadores del “Centro de Ética Aplicada” de la Universidad de Deusto pretende con este libro. Apologías a la ética o al pensamiento humanístico estamos cansados de escucharlas y pensarlas aquellos que nos dedicamos a estas *periferias del conocimiento*; ahora bien, propuestas “aterrizadas” a la realidad presente, la verdad es que no abundan. Creo que ahí es donde radica el valor de este trabajo que, a mi modo de ver, es capaz de despertar en el lector atento la inquietud y el deseo de pensar e intentar realizar pequeñas aportaciones en pos de la transformación social. Y es que, ciertamente, no podemos quedarnos solo en palabras bellas, sino que, como bien señalan los autores, tenemos que buscar en cada momento que nuestras acciones potencien esos cambios que algunos deseamos.

Como el propio título afirma, se busca proporcionar al lector una perspectiva ética. Para ello, los autores reparten el trabajo en cinco capítulos: los tres primeros, de un cariz más teórico, muestran cómo el pensamiento ético se va definiendo íntimamente ligado a la acción; y los dos posteriores indagan en las formas en que el pensamiento ético se enraíza en la realidad.

Algo de gran interés a tener en cuenta es que esta obra no surge de la mera teoría, sino de la labor cotidiana del grupo de investigadores antes mentado. Se trata, pues, de la cristalización de un trabajo largo que se encuentra transido de unos caracteres propios, que ellos mismos señalan como señas identitarias propias. Personalmente, creo que vale la pena explicitarlos aquí:

1. La perspectiva de las víctimas como eje referencial de la reflexión.
2. Los Derechos humanos como criterio ético último.
3. La rigurosidad en la reflexión ética.
4. El reconocimiento de la consistencia de la realidad, y el intento de aplicar a ella adecuadamente los principios éticos.
5. Planteamiento integracionista.
6. Y la oferta de resultados orientativos y aplicables a las personas y organizaciones implicadas en la transformación social.

Sin lugar a dudas, pienso que este enfoque tiene mucho que ver con el entusiasmo que el libro puede despertar en el lector *humanista*. Valoro especialmente el rigor académico con el que X. Etxeberria aborda las cuestiones del *porqué*, el *cómo*, y el *qué* del pensamiento ético. Tareas especialmente importantes en el día de hoy, y que el autor afronta de forma inteligente y en valiosa remisión a la realidad.

Quizá el carácter más académico de la obra no la convierta en lectura fácil para el público general; pero, aun así, lo necesario de su contenido bien puede actuar como despertador para las abundantes conciencias dormidas.

Desgraciadamente, vivimos tiempos en los que las gentes y sobre todo los jóvenes parecen adormilados y sin ningún tipo de interés o inquietud social. Como bien señala Pedro Sasia, los intereses reinantes -que no son los de todos los seres humanos- contribuyen decisivamente a la creación de un contexto *ethológico* proclive al raquitismo de las aspiraciones e inquietudes éticas de los ciudadanos.

Vivimos una época convulsa políticamente. La irrupción de los populismos nos asusta, pero en lugar de pensar en sus causas, lo único que hacemos es estigmatizarlos ramplonamente. El poder de los Estados disminuye progresivamente, mientras que las organizaciones privadas inciden cada vez más decisivamente en la vida social. ¿No será ese descontento ciudadano que alimenta a los populismos un síntoma de la incapacidad real de los poderes públicos de desempeñar su fundamental papel de velar por el interés común? ¿Que importante es que nos despertemos de esa dormidera! ¡y qué necesaria la incorporación de criterios críticos más allá de la *racionalidad del mercado*!

Por ello encuentro también de gran valor las aportaciones referentes al aprendizaje y enseñanza de la ética. El ámbito universitario es campo abonado para la interpelación de las conciencias; y en un mundo utilitarista como el nuestro, en el que ni siquiera las universidades supuestamente humanistas se salvan de sus influencias, qué mejor forma de “formar buenos ciudadanos” que aprovechando el *tirón* del utilitarismo y formando profesionales “buenos”.

En fin, la cuestión es que el hombre de hoy necesita una perspectiva ética. Tenemos que revisar nuestros anhelos e ideales de felicidad, y si es posible, mirando a la cara de los millares de víctimas del presente. ¡No nos quedemos, los occidentales, en una justicia vacía! ¡Vayamos también a lo profundo: a la deseabilidad de nuestras ideas bien! ¿Tienen estas sentido, dan cabida a la vida digna de todos? Siempre siendo conscientes de que las cosas pueden cambiarse poco a poco si trabajamos para ello.

“Son cositas chiquitas. No acaban con la pobreza, no nos sacan del subdesarrollo, no socializan los medios de producción y de cambio, no expropián las cuevas de Alí Babá. Pero quizá desencadenen la alegría de hacer, y la traduzcan en actos. Y al fin y al cabo, actuar sobre la realidad y cambiarla, aunque sea un poquito, es la única manera de probar que la realidad es transformable”.

Eduardo Galeano

José Manuel IGLESIAS GRANDA

## Otros libros

### *Espiritualidad*

---

LÓPEZ HORTELANO, Eduard: *Acompañados por imágenes. Un itinerario verbal e icónico según los Ejercicios de san Ignacio*, Sial Pigmalión, Madrid 2018, 144 pp. ISBN: ISBN 978-84-17397-77-7.



Con el candor atrayente del principito, el autor nos introduce sagazmente en un grandioso camino donde la imaginación y el pensamiento se dan la mano. Se trata de un “viaje imaginativo” que nunca nos atreveríamos a emprender si no fuera de la mano de un guía anclado en la verdad que “se come” (según C. Bobin, citado en p. 74), inflamado por la imaginación y macerado por el deseo —o la sed, a la cual se dedican unas hermosísimas páginas (55 y 86-88)—. Como bien sugiere la imagen del corredor en la portada, el autor nos invita a una aventura, un itinerario, un camino, un paseo; nos invita a movernos y a desplazarnos hasta “donde uno revisa lo ordinario de la vida para destilar lo extraordinario” (p. 109), para “entender la vida como ejercicio” (p. 115). Confía en que el lector convertido en ejercitante “lleva consigo el ‘nosotros’, signo de alteridad, de descentramiento” (p. 111). Nos lleva por pasos concretos y abarcables a través de doce verbos —mudar, escuchar, ser amado, nacer, elegir, caminar, contemplar, vivir, amar y servir, mirar, narrar y narrarse— que siguen el proceso de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola.

El libro pone en camino. Más que para leer es un libro para hacer. La “narrativa icónica” (p. 18) va acompañada por nueve imágenes, preciosas miniaturas y cuadros en color, que forman un precioso florilegio ecléctico de imágenes con temática religiosa —salvo la de Van Gogh, que motiva una entrañable reflexión sobre Jesucristo caminante (pp. 74-78)—. No se agotan aquí las imágenes evocadas, sino que surgen otras nuevas al mencionar, de paso, un texto bíblico, un poema, una novela, un cuadro, una ópera o una película, y sobre todo en el grandioso final de las “imágenes antagónicas” pero no enfrentadas del tanque “decimonónico” y del nada altanero ciprés que susurra *Whatever...*

El autor sabe que llega a buen puerto todo aquel que se deja llevar. Paso a paso, pausada pero decididamente dedica a cada verbo el tiempo necesario para desplegar todo el dinamismo que lleva consigo. A ratos, el camino se para oportunamente, introduciendo pausas para profundizar en una etapa y tomar aliento en las áreas de descanso que ofrecen unas sugerencias de lecturas bíblicas muy acertadas.

De la íntima unión entre ejercicios espirituales y corporales, *mens sana in corpore sano*, un vínculo al que ya había aludido San Ignacio desde el primer número de sus *Ejercicios* [Ej 1], también dan muestra los hermosos prólogo y epílogo del libro. El primero, de la mano del capuchino Víctor Herrero de Miguel, nace del verso “Del alma solo sé lo que sabe el cuerpo” y el último, del entrenador de natación Carlos Fernández Soltero, cita a Pierre de Coubertin en su conexión entre el ejercicio físico y la alegría de vivir.

En un tiempo en el que vivimos saturados de imágenes, es bueno y saludable dejarnos guiar por algunas imágenes bien escogidas que suscitan palabras, asombro, silencio y contemplación. Laudable, por lo tanto, es este libro por buscar y encontrar una manera de ofrecer la tan veterana y robusta dinámica de los *Ejercicios* de San Ignacio de modo tan refrescante y actual. A modo de pulsación o *basso continuo*, se oye por todas partes tanto la cándida sabiduría de Saint-Exupéry: *Lo esencial es invisible a los ojos*, como la conocida advertencia de Rilke: *Debes cambiar tu vida*.—Bert DAELEMANS, SJ

### Testimonios

---

RICCARDI, Andrea: *Todo puede cambiar*, San Pablo, Madrid 2018, 288 pp. ISBN: 9788428554961.

Este libro es una buena noticia para el mundo como lo es su autor. Nacido en Roma en 1950, Andrea Riccardi, siendo todavía estudiante, decide acercarse a las personas que lo pasan mal de los barrios alejados y pobres de Roma y hacerles sitio en su vida. Así, nace la Comunidad de Sant’Egidio, hoy presente en más de setenta naciones del mundo, también en España. Massimo Naro, profesor y teólogo de Sicilia, entrevista en este libro a Andrea Riccardi, en una lúcida y fructífera conversación en la se van desgarnando las claves del mundo cercano y lejano, y buscando profundizar en las raíces y la evolución de la Comunidad de Sant’Egidio.



Lo primero que nos enamora del libro es la mirada del autor sobre el mundo. Es una mirada que ama el mundo, es una mirada “simpática”, llena de amor y de ganas de entender. Qué bonito es caminar por el mundo con una mirada simpática. El autor nos dice que Dios es simpatía, es compartir y estar cerca.

El buen samaritano, nos dice el autor, vio, se conmovió y se paró. No solo vio, sino que vio y amó conmoviéndose. La comunidad de Sant’Egidio quiere estar al lado de los que lo están pasando mal, los más marginados y los más abandonados. Pero no solo para ayudar sino para crear relaciones de amistad, para crear lazos de fraternidad. Riccardi nos dice que el pobre es la puerta de entrada a Jesús... el pobre es transfigurador. Sin embargo, muchas veces seguimos el camino sin cuidado, sin hacernos cargo de ese hombre medio muerto.

Así, se va dibujando el perfil de Sant'Egidio: como taller de caridad, donde la caridad se hace artesanalmente y también como buscadores y mediadores de la paz: dejando a un lado lo que separa y buscando lo que une. Eso es la paz: sentir que tenemos un futuro en común, dice el autor. Para ello, la comunidad de Sant'Egidio reza sin cesar por la paz, siendo otro de los pilares de la comunidad la oración por el mundo, teniendo presentes a todos y cada uno de los lugares del mundo en los que no hay paz.

Finalmente, el autor nos anima a soñar, a pensar un futuro mejor, a reflexionar sobre aspectos inéditos del mundo global. Hacen falta sueños, los cristianos deberíamos inquietar y hacer soñar, somos una gran reserva de esperanza para muchas situaciones de nuestro mundo. Se trata de ver lo imposible, dice Andrea Riccardi, de ver que algo puede cambiar... ¡Todo puede cambiar!—Lucía MUÑOZ MORO

### *Fe-cultura*

MEDINA BALGUERÍAS, Marta: *Atraídos por lo humilde*, PPC, Madrid 2019, 160 pp. ISBN: 9788428833288.



“**T**odos tenemos deseos”. Así de sugerente es el inicio del primer capítulo que nos ofrece Marta Medina en su primer libro, que tiene como origen la memoria de síntesis de su grado en Teología, y en el que nos propone un recorrido por todos los aspectos de la fe, sin dar paseos en vano ni vagabundear sin destino, sino que todo guarda relación y lo mira desde la perspectiva de la humildad -acaso con H mayúscula-; con “la lente de la humildad”, como explica la autora en el prólogo.

Deseo, amor, atracción, apariencias, autenticidad, bien... En los primeros capítulos, se van desgranando conceptos cotidianos que conocemos, pero que nos costaría definir o explicar -tal vez porque no nos detenemos lo suficiente a pensar en ello-, y que aquí son utilizados a través de frases sencillas y cargadas de sentido para dar pasos, envolvernos y adentrarnos en algo más profundo, complejo, casi sin darnos cuenta —lo que el lector agradece— y transitar así por los caminos de la reflexión que la autora nos sugiere. A medida que vamos avanzando en la lectura vamos obteniendo conclusiones que ya parecían estar ahí, delante de nosotros, pero no sabíamos articular.

En los siguientes capítulos, cada uno de ellos dedicados a un atributo divino (ser, bien, verdad y belleza), no solo describe y desarrolla la atracción por lo humilde e invita al lector a experimentarla, sino que le propone preguntas sobre su propio ser —siempre tratándolo de un modo delicado— y del encuentro del ser humano con Dios, distinguiendo, pero no separando, nuestra relación con los demás de nuestra relación con Dios, para llegar a distintas conclusiones. Una de ellas consiste en que para entender el Amor de Dios —y por tanto el amor al prójimo que procede de Él— y para recibir y entregar ese amor, hemos de pasar por la humildad. Es en esta parte donde encontramos concreciones, algo que se echa de menos en obras similares,

además de explicar algunas aparentes paradojas de un modo claro, sencillo, pero no exento de profundidad. Con ejercicios de análisis deliciosos, como el de la definición de la propia palabra “humildad”, consigue un contraste entre conceptos, ideas y razonamientos trascendentes, por un lado, y términos y un lenguaje sencillo, por otro, incluso hablando sobre la eternidad —último capítulo— y los sacramentos: “máxima transparencia de la belleza del amor de Dios en la vida humana”.

Especial atención presta a la persona de Cristo como encarnación de la humildad de Dios, como Verdad humilde, y hace hincapié en el vínculo entre dicha humildad y la libertad que Dios nos concede para relacionarnos con Él. Destaca, también, el valor que le da a la cotidianidad como ámbito donde vivir y crecer en la fe.

En líneas generales emplea un estilo divulgativo, pero en absoluto meramente intelectual (además de filósofa y teóloga, Marta Medina ha sido catequista y se nota), siempre valorando lo positivo, con un sentido esperanzador y enriquecedor que alienta al lector a recorrer el sendero de la humildad, pues se vislumbra que al final se encuentra el Amor.—Luis Ignacio MARTÍN MONTÓN

---

### Biografías

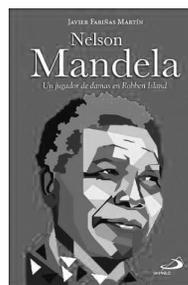
---

FARIÑAS MARTÍN, Javier: *Nelson Mandela. Un jugador de damas en Robben Island*, San Pablo, Madrid 2018, 665 pp. ISBN: 978-8-4-428555-23-4.

**N**elson Mandela. *Un jugador de damas en Robben Island* es un “evangelio sinóptico” sobre Mandela. En este extenso libro el autor recorre *el largo camino hacia la libertad* de Nelson Mandela y lo hace detalladamente. Es un libro exhaustivo, prolijo, con abundantes referencias al contexto socio-político de Sudáfrica. Sigue muy de cerca los textos más emblemáticos de Madiba, su autobiografía y sus *conversaciones consigo mismo*.

En ese sentido, para quienes hayan leído las obras de referencia de las que el autor depende, el libro de Fariñas puede que no aporte demasiada novedad. Los conocedores de Mandela habríamos agardecido que el autor hubiese asumido que el lector conoce los clásicos sobre el personaje y hubiese establecido algún diálogo con otros líderes de movimientos ciudadanos por la conquista de los derechos de poblaciones oprimidas, ya sea de su momento histórico, ya sea de sus predecesores (Martin Luther King, Jr. y Gandhi como referencias más evidentes). Aquí y allí (diseminados en sus más de 650 páginas) el autor nos obsesiona con referencias a artículos de prensa y de revistas especializadas sobre África. Algunos de ellos son artículos muy recientes, lo que muestra una investigación exhaustiva por su parte.

Hay algunas líneas transversales a todo el libro y que habría sido interesante ver “discutidas”, comentadas o analizadas longitudinalmente: Mandela y el uso de la violencia o el papel de las diversas confesiones cristianas en el mantenimiento o el



desafío del apartheid, por ejemplo. Por lo demás se sigue un orden cronológico con “capítulos” que se titulan con nombres de personajes secundarios pero importantes en la vida de Mandela.

El libro es elocuente en la descripción del sistema del apartheid, en el recuento de las masacres, en explicar los desequilibrios perversos, el secuestro de la tierra y el poder por la minoría blanca y el inmovilismo de años de la mayoría negra. La verdad incómoda de fondo del crimen del apartheid “duró hasta que todos nosotros dijimos «ya es suficiente»” (p. 533), y por “nosotros” Mandela se refiere a los sudafricanos, pero el lector se pregunta por el papel del resto de las potencias mundiales. Es increíble que las primeras elecciones en las que pudo participar la mayoría negra, el 75 % de la población, se celebraran en 1994. El autor nos explica qué hacía mientras el resto del mundo (boicots, restricciones, comunicados, condenas internacionales...). Sin duda, el mundo, nosotros, pudimos y debimos hacer más.—José María SEGURA, SJ

---

### Educación

---

TRUJILLO SÁEZ, Fernando: *Activos de aprendizaje. Utopías educativas en construcción*, PPC, Madrid 2018, 163 pp. ISBN: 978-84-9107-973-6.



Un libro más de educación para unos. No es así. Como en tantos ámbitos, surgen y crecen propuestas de todo tipo, sin base *in re*. De esta lectura de las utopías educativas lo que destaca de primeras es su realismo. Es decir, su “inquimerismo” y mirada profunda a la escuela, no sólo cambiante, sino que debe cambiar para dar respuesta auténtica a los tiempos buscando el bien primordial de los niños y jóvenes que pasan por sus aulas.

Con una narrativa descriptiva, el profesor Fernando Trujillo demuestra que ha observado de cerca y con sano criterio diversas realidades escolares, y que ha dialogado con ellas. De ahí la estructura del libro, una especie de búsqueda de grietas por donde la novedad de nuestros tiempos se hace presente en estructuras y sistemas escolares tendentes a la repetición de sí mismos. Los activos del aprendizaje son aquellos que, en sus palabras, hacen posible y necesario el aprendizaje. Valga la redundancia. (1) Profesores activos y comprometidos con un proyecto que les supera y con el que se ven implicados como claustro. (2) Contenidos y proyectos, metodologías cooperativas y actitudes que deconstruyan ciertas enseñanzas para abrir nuevas educaciones. Especialmente interesante en este punto, conocidas realidades recientes de implementación suicida, sus cualidades y perversiones. (3) La apertura de la escuela más allá de sí misma, a las familias y la sociedad, como verdadero activo del aprendizaje. Algo que no cabe contemplar en los tiempos de las alianzas entre distintas instituciones. La escuela llamada a dialogar con su entorno y su realidad, para ser encarnada. No directamente ni propiamente con empresas, sino con organismos sociales vivos y vivificando a su vez el entorno, como institución cultural de primer orden. (4) Por último, la atención a las

distopías educativas, tan desconocidas, donde desaparece la relevancia de lo humano, al menos como tentación de sustitución. Tecnología y máquinas de todo tipo plantean muchos interrogantes, a pesar de que han tenido pasaporte legal de entrada en la escuela sin mucho criterio de pertenencia. Para la reflexión más sincera.

En definitiva, un auténtico y esencial libro para quienes miran no solo la educación presente, sino que miran, quizá y solo quizá, diez años más allá de su día a día entre clases, notas y reuniones.—José Fernando JUAN SANTOS

# BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Rellene y envíe esta ficha a:  
revistas@comillas.edu  
o bien a:  
Servicio de Publicaciones  
c/ Universidad Comillas 3-5 • 28049 Madrid  
Telf: 91 734 39 50 Ext. 2545

Estoy interesado en suscribirme a RAZÓN Y FE

Nombre: .....

Domicilio de envío: .....

.....

NIF:..... Teléfono:.....

E-Mail:.....

Sistemas de pago:

- Transferencia bancaria a la cuenta BANKIA  
Código IBAN ES56-2038-1760-8960-0048-2372.  
Código SWIFT: CAHMESMM.  
Si el banco le dice que el código SWIFT le diera error, ponga CAHMESMMXXX.
- Talón bancario a nombre de: Universidad Pontificia Comillas.
- Domiciliación bancaria (sólo bancos en España): Código IBAN (24 dígitos alfanumérico), Código BIC/SWIFT (12 dígitos alfanumérico).
- Pago con tarjeta: <https://www.comillas.edu/publicaciones/es/revistas/suscripcion-razon-y-fe>

.....

**Suscripción anual 2019: España 60 euros**

**Suscripción on-line anual: 55 euros**

# Índice General del Tomo 279 (enero-junio 2019)

	<i>Págs.</i>
<b>EDITORIALES</b>	
<i>Claves para comprender nuestra época</i> .....	251-254
<i>Feminismos</i> .....	255-262
<i>La irrupción de Vox</i> .....	127-133
<i>Religión en público</i> .....	123-126
<i>¿Todo está a la venta?</i> .....	9-14
<i>Un nuevo año en un mundo en cambio</i> .....	5-8
<b>ENTREVISTA</b>	
<i>D. Alberto Carnero, Exembajador de España en China</i> .....	15-20
<i>Federico de Montalvo Jääskeläinen, Presidente del Comité de Bioética de España</i> .....	263-272
<i>Manuel Reyes Mate, Filósofo. El tiempo: tribunal de la historia</i> .....	135-143
<b>ARTÍCULOS</b> (política, economía, teología y religión, jesuítica...)	
BLANCO PÉREZ, Carlos Alberto: <i>Athanasius Kircher, SJ, alegoría de la búsqueda de saber universal</i> .....	299-309
BERZOSA MARTÍNEZ, Cecilio Raúl: <i>¿De homínidos a post-humanos? Algunos desafíos del transhumanismo</i> .....	81-92
CAAMAÑO LÓPEZ, José Manuel: <i>La teología en tiempos de inclemencia</i> .....	181-195
ELZO IMAZ, Javier: <i>Abusos de menores en la Iglesia: ¿Cómo hemos llegado hasta aquí? Breves apuntes sociológicos</i> .....	59-70
ESTRADA, Juan Antonio, SJ: <i>Ateísmo y espiritualidad</i> .....	49-58

---

## Índice General del Tomo 279

	Págs.
FRAGUAS DE PABLO, Rafael: <i>Claves para descifrar la realidad geopolítica mundial. Estudio crítico de la supremacía tecnológica y sus efectos</i> ....	273-284
GARCÍA MOURELO, Santiago: <i>Búsqueda de una espiritualidad sin Dios</i> .....	311-322
GARCÍA-VALDECASAS, José Ignacio: <i>El envejecimiento de la población: un fenómeno que está cambiando radicalmente la sociedad</i> .....	21-33
HURTADO DURÁN, Manuel, SJ: <i>La religión del pueblo en América Latina</i> .....	197-209
MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Julio L., SJ: <i>Ética en la universidad: el horizonte de la Agenda 2030 y de la Ecología Integral</i> .....	285-298
MORA ROSADO, Sebastián: <i>La condición social en España: olvidos y silencios</i> .....	145-165
OVIEDO TORRÓ, Lluís ,OFM: <i>El retorno de Dios en el ambiente contemporáneo</i> .....	323-333
PRIEGO MORENO, Alberto: <i>La Evolución del Terrorismo de Al Qaeda al ISIS: Organización, Metodología y Perfiles</i> .....	35-48
REUS CANALS, Manuel, SJ: <i>Rasgos del marco cultural secularizado</i> .....	211-222
SENET DE FRUTOS, Juan Antonio: <i>La “modernidad ignaciana” como legado y oportunidad ante los desafíos civilizatorios</i> .....	169-180
SEQUEIROS SAN ROMÁN, Leandro, SJ: <i>50 años de la teoría de Gaia en el centenario del nacimiento de James Lovelock (1919-2019)</i> .....	335-346
TABOADA LANZA, Asunción: <i>La relación Vaticano-Cuba: la diplomacia de los valores</i> .....	157-168
UDÍAS VALLINA, Agustín, SJ: <i>La “Gran Historia” (Big History) y el Antropoceno: dos nuevos enfoques del pasado y el presente</i> .....	71-80

### LITERATURA Y POESÍA

SANZ BARAJAS, Jorge: <i>Antonio Gamoneda, poeta de la pobreza y de la lluvia</i> .....	351-354
SANZ BARAJAS, Jorge: <i>Elif Shafak: mundo o tribu</i> .....	97-101
URÍBARRI, Fátima: <i>Desencanto y provocación</i> .....	227-230

### CINE

GARCÍA LOZANO, Francisco José: <i>Mula, de Clint Eastwood</i> .....	347-350
GARCÍA LOZANO, Francisco José: <i>Secretos entre líneas</i> .....	93-96
GARCÍA LOZANO, Francisco José: <i>Vampiros del poder</i> .....	223-226

### LIBROS

BEORLEGUI, Carlos: <i>Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano</i> , por Leandro Sequeiros, SJ .....	233-235
CALDUCH-BENAGES, Nuria (coord.): <i>Mujeres de la Biblia</i> , por Ianire Angulo Ordorika .....	103-105
CASTELLET, José María: <i>Nueve novísimos poetas españoles</i> , por Víctor Herrero de Miguel, OFMCap .....	236-237
COCCOPALMERIO, Francesco: <i>El capítulo VIII de la Exhortación apostólica pos-sinodal "Amoris laetitia"</i> , por Fernando Miguel Vidal Fernández .....	113-115
GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando: <i>Viaje al corazón de España</i> , por Manuel Revuelta González, SJ .....	357-359
GARCÍA MAESTRO, Juan Pablo: <i>La opción misionera renovará la Iglesia</i> , por Sergio García Soto, SJ .....	240-242
HERRERO DE MIGUEL, Víctor: <i>Carne escrita en la roca. La poética implícita del libro de Job</i> , por Ianire Angulo Ordorika .....	355-357
JACOBS, Wilhelm G.: <i>Leer a Schelling</i> , por Fernando Pérez-Borbujo Álvarez .....	105-108
LÓPEZ-BARALT, Luce: <i>El sol a media noche. La experiencia mística: tradición y actualidad</i> , por Santiago García Mourelo .....	110-112
MARIANA, Juan de: <i>Del Rey y de la institución real</i> , por Alfredo Crespo Alcázar .....	361-363
MARTÍNEZ DíEZ, Felicísimo: <i>Palabra y silencio de Dios y sobre Dios</i> , por Santiago García Mourelo .....	359-361
MELE, Alfred R.: <i>Intenciones efectivas. El poder de la voluntad consciente</i> , por Santiago García Mourelo .....	231-233
MORTON, Timothy: <i>El pensamiento ecológico</i> , por Jaime Tatay Nieto, SJ .....	238-240
SASIA, Pedro M. (coord.): <i>La perspectiva ética</i> , por José Manuel Iglesias Granda .....	363-365
TATAY, Jaime: <i>Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) – 2015 (LS)</i> , por Julio Luis Martínez Martínez, SJ .....	108-110

### OTROS LIBROS

FARIÑAS MARTÍN, Javier: <i>Nelson Mandela. Un jugador de damas en Robben Island</i> , por José María Segura, SJ.....	369-370
GUISADO, Miguel Ángel: <i>Presento, luego existo: Manual de bolsillo para presentaciones</i> , por Marta Medina Balguerías.....	116-117
HAYA, Vicente: <i>Descolonizar a Jesucristo</i> , por Ianire Angulo Ordorika .	244-245
JUNQUERA GUARDADO, Consuelo: <i>Convivir. Gozo y desafío</i> , por José Fernando Juan Santos.....	245-246
LECLERC, Éloi: <i>Sabiduría de un pobre</i> , por Marta Medina Balguerías .	246-247
LÓPEZ HORTELANO, Eduard: <i>Acompañados por imágenes. Un itinerario verbal e icónico según los Ejercicios de san Ignacio</i> , por Bert Daelemans, SJ .....	366-367
MARCHESE RAGONA, Fabio: <i>Los hombres de Francisco. Los nuevos cardenales se confiesan</i> , por Luis Ignacio Martín Montón.....	117-118
MEDINA BALGUERÍAS, Marta: <i>Atraídos por lo humilde</i> , por Luis Ignacio Martín Montón.....	368-369
NAVARRO, Tomás: <i>Wabi sabi. Aprender a aceptar la imperfección</i> , por Iván Pérez del Río, SJ.....	243-244
NOÉ, Salvo: <i>Prohibido quejarse</i> , por Roberto Pérez Conejero.....	118-119
RICCARDI, Andrea: <i>Todo puede cambiar</i> , por Lucía Muñoz Moro .....	367-368
ROJAS ESTAPÉ, Marian: <i>Cómo hacer que te pasen cosas buenas</i> , por David Cabrera, SJ.....	119-120
SANTIAGO, Raúl y BERGMANN, Jon: <i>Aprender al revés. Flipped learning 3.0 y metodologías activas en el aula</i> , por José Fernando Juan Santos.....	115-116
TRUJILLO SÁEZ, Fernando: <i>Activos de aprendizaje. Utopías educativas en construcción</i> , por José Fernando Juan Santos.....	370-371