

CÁTEDRA
FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA
Y RELIGIÓN



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

1441 Septiembre-Octubre 2019

Razón y Fe. Revista de cultura fundada en 1901

razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

Editoriales

Equinoccio

Muros

Entrevista

Cristina San Salvador, Experta en Impacto Social

Artículos

Más allá de la naturalización y tecnologización de la vida humana
Jesús Conill Sancho

“Consciente, comprometido y responsable”: Futuros profesionales, educación superior y valores sociales
Michael C. McCarthy, SJ

Ética en la esfera pública
M^a Teresa López de la Vieja

El papel de las instituciones en la política energética de la UE
Alejandra Purón Herreros de Tejada

¿Para qué la Iglesia hoy?
Joan Mesquida Sampol

“La potencia espiritual de la Materia”
Leandro Sequeiros, SJ

Septiembre-Octubre 2019
Nº 1441 • Tomo 280

Págs. 121-240

ISSN 0034-0235 Madrid (España)



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA *John*

razón y fe

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



Indicaciones para los autores

- 1) La revista *Razón y Fe* acepta trabajos originales en lengua castellana, pudiendo citar en otros idiomas.
- 2) Las temáticas girarán en torno a: teología, espiritualidad, Iglesia, familia, sociedad, política, economía, cultura, artes, ciencia y tecnología.
- 3) Los manuscritos serán recibidos por el Director (director@razonyfe.org), quien los evaluará, reservándose el derecho de consultar para su aceptación a miembros del Consejo de Redacción, Marta Medina (Cátedra CTR) y/o a evaluadores externos. Los autores ceden en exclusiva los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo *Razón y Fe* publicarlos en cualquier soporte, así como ceder dichos derechos de explotación a un tercero.
- 4) Los autores recibirán: su trabajo en formato pdf y 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
- 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 280
1441 septiembre-octubre 2019
revista bimestral

Editoriales

Equinoccio 123

Muros 127

Entrevista 135 Cristina San Salvador
Experta en Impacto Social
¿Qué es el impacto social?

Artículos

Más allá de la naturalización 141
y tecnologización de la vida humana Jesús Conill Sancho

“Consciente, comprometido y 155 Michael C. McCarthy, SJ
responsable”: Futuros profesionales,
educación superior y valores sociales

Ética en la esfera pública 165 M^a Teresa López de la Vieja

El papel de las instituciones 179 Alejandra Purón Herreros de
en la política energética de la UE Tejada

¿Para qué la Iglesia hoy? 191 Joan Mesquida Sampol

“La potencia espiritual 203 Leandro Sequeiros, SJ
de la Materia”

Arte-Cine-Narrativa

Genios de la danza. 215 Francisco José García Lozano
Acosta y Nuréyev

Leer a Miyazawa Kenji 219 Jorge Sanz Barajas
con ojos de niño

Libros 225

CÁTEDRA
FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA
Y RELIGIÓN



DIRECCIÓN	Jaime Tatay Nieto, SJ (Universidad Pontificia Comillas, Madrid)
REDACCIÓN	Marta Medina Balguerías (Universidad Pontificia Comillas, Madrid)
CONSEJO DE REDACCIÓN	Sandra Chaparro (Traductora e historiadora) José Ignacio García-Valdecasas (Universidad de Valladolid, Sociología) Marta Medina (U. P. Comillas) Sebastián Mora Rosado (U. P. Comillas) Marisa Regueiro (Universidad Complutense de Madrid, Filología) Pedro Rodríguez-Ponga, SJ (Licenciado en Derecho)
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: https://www.comillas.edu/publicaciones/es/revistas/suscripcion-razon-y-fe
SUSCRIPCIÓN ANUAL	España: 60€ (IVA incluido) Europa: 90€; Otros países: 95€; On-line: 55€
NÚMERO SUELTO	España: 10€ (IVA incluido); Europa: 12€; Otros países: 15€
IMPRIME	Ediciones Gráficas ORMAG Avda. de la Industria, 8. Nave 28. 28108 Alcobendas (Madrid) Teléfonos.: +34 91 661 78 58 – 91 661 84 81 E-mail: ormag@graficasormag.com

PUBLICADA POR LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

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

PROTECCIÓN DE DATOS

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

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

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

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

Equinoccio

Los equinoccios —del latín *aequinoctium* (*aequus nocte*) o ‘noche igual’— son los momentos del año en los que el sol alcanza el cenit. Ocurren dos veces al año: el 20 o 21 de marzo y el 22 o 23 de septiembre. Durante estas fechas, el día tiene una duración casi igual a la noche en todos los lugares de la Tierra. Los equinoccios son también la época en que se suceden las estaciones. El cuarto número de *Razón y Fe* coincide siempre con uno de los equinoccios, el que marca el paso del verano al otoño.

Esta transición, tras el merecido descanso estival, es también un buen momento para retomar la reflexión serena y cualificada que caracteriza la dilatada historia de esta publicación. Una vez más, el editorial, la entrevista, los artículos y las reseñas literarias y cinematográficas abren ventanas a las complejas cuestiones de nuestra época, invitando a un análisis pausado de las mismas. Todas y cada una de ellas son oportunidades para reflexionar y profundizar, para formarse una opinión asistida por pensadores provenientes de áreas muy diversas del conocimiento.

El editorial de este número, “Muros”, aborda los crecientes obstáculos económicos, políticos, ideológicos y físicos que se levantan en nuestro mundo, afectando no sólo a los migrantes, sino a la sociedad entera y al modo de percibirnos en ella. Los muros no son meros símbolos; son algo muy real que altera profundamente la vida de la gente a uno y otro lado de ellos. Cuando cayó el Muro de Berlín en 1989, el presidente alemán, Horst Koehler, habló de la sustitución del miedo por la alegría, y dijo confiar en la posibilidad de una “go-

bernanza global cooperativa capaz de beneficiar a todo el mundo". Sin embargo, desde entonces la construcción de nuevos muros se ha incrementado exponencialmente: de los diez que había en 1989 hemos pasado a más de setenta. Desde el año 2000, se han construido más de 10.000 kilómetros de alambradas de espino, todo un símbolo del amurallamiento de nuestro mundo.

En este número entrevistamos también a Cristina San Salvador, investigadora sobre "inversión de impacto" y ex-responsable de Impacto Social de BBK. Para Cristina, la inversión de impacto es aquella que promueve un impacto social específico, claro y medible a la vez que trata de ser sostenible económicamente. La sostenibilidad económica puede ir desde la devolución del capital invertido hasta tasas de rentabilidad más elevadas. De hecho, las empresas sociales son aquellos proyectos que cumplen con estos dos requisitos: que intencionalmente buscan un impacto social y lo miden, y que al mismo tiempo tratan de ser sostenibles desde el punto de vista económico-financiero, incluso rentables.

En el primer artículo, "Más allá de la naturalización y tecnologización de la vida humana", el profesor de la Universidad de Valencia, Jesús Conill, propone en una presentación sintética de su último libro (*Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, 2019) la necesidad de cambiar el modo de acceder a la realidad de los fenómenos humanos. Estos fenómenos tienen carácter natural e histórico, por lo que se precisa revisar la conceptualización filosófica con la que, contando por supuesto con las ciencias, se conceptualiza y configura la realidad personal. Lo histórico comienza con lo natural, pero la pervivencia de lo natural se despliega históricamente. No hay una "consistencia fija" como sugería la noción del ser —afirma Conill— caracterizada por la identidad y la invariabilidad, sino que la realidad está en devenir a través de sus correspondientes dinamismos y, en el caso de la realidad humana, en "progreso hacia sí misma".

El segundo artículo, del profesor de la Universidad de Fordham (Nueva York), Michael C. McCarthy, SJ, titulado "Consciente, com-

prometido y responsable: Futuros profesionales, educación superior y valores sociales”, plantea la conveniencia y la necesidad de la formación en valores en el ámbito de la educación superior. Para realizar esta misión, las universidades no deben comprenderse sólo como organizaciones, sino también como instituciones que infunden en sus entornos valores que van más allá de los requisitos técnicos de la tarea que les ocupa. Esta visión es acorde con la tradición educativa jesuita, que ha sido actualizada al identificarse cuatro objetivos finales: utilidad, justicia, humanidad y fe.

En el tercero de los artículos, “Ética en la esfera pública”, la catedrática de Filosofía moral de la Universidad de Salamanca, M^{ra} Teresa López de la Vieja, afirma que la corrupción y el fraude preocupan a un sector significativo de la población, un 23,1%, según estudio realizado por el CIS en 2019. Organizaciones internacionales como la OCDE y Naciones Unidas han alertado sobre las consecuencias de las malas prácticas. El artículo se centra en el papel constructivo y formativo de la ética. Por un lado, se analizan los siete principios éticos básicos para el buen gobierno de lo público y la prevención de prácticas con impacto muy negativo sobre calidad institucional. Por otro lado, se sostiene que las reglas de actuación, recogidas en códigos y guías de buenas prácticas, permiten especificar y aplicar los principios, en colaboración con los comités de ética. Por último, López de la Vieja sostiene que los códigos, las guías y los comités forman parte de un sistema o cultura ética para la gobernanza en la esfera pública y el servicio a la ciudadanía.

El cuarto artículo de este número, de Alejandra Purón, “El papel de las instituciones en la política energética de la UE”, analiza la Estrategia Marco para una Unión de la Energía. Según Purón, esta estrategia comunitaria ha transformado algunas competencias, tradicionalmente nacionales, en competencias compartidas con las instituciones europeas. La creación de un mercado común de la energía ha requerido de un doble sistema de regulación, en el que las instituciones de carácter técnico han adquirido gran importancia a la hora de redactar la legislación e implementar los proyectos. En este artículo se aborda el papel de los distintos actores en los proyectos

de interconexión eléctrica entre España y Francia, así como su actitud—favorable o en detrimento de los objetivos de la UE—en función de los intereses nacionales y económicos en cuestión.

El quinto artículo, escrito por Joan Mesquida Sampol, “¿Para qué la Iglesia hoy?”, aborda uno de los temas a los que ha prestado una atención continuada esta revista a lo largo de las últimas décadas: el de la secularización y el papel de la Iglesia en la sociedad. Según el abogado y colaborador habitual de *Razón y Fe*, frente a lo que algunos habían predicho, la religiosidad no ha desaparecido de la vieja Europa, pero sí ha habido cambios importantes en la manera que tienen las personas de vivirla. Hoy imperan valores como la diversidad cultural y de creencias o el pluralismo político y moral, que contrastan con la idea de una religión que se presenta como valedora de una verdad única. A la vista de ello es legítimo cuestionarse el sentido que tiene hoy la Iglesia y analizar qué puede aportar a la experiencia religiosa de los europeos del siglo XXI.

El sexto y último artículo, de Leandro Sequeiros, SJ, lleva el nombre de una de las obras más señeras de Teilhard de Chardin: *La potencia espiritual de la Materia* (1919). Según Sequeiros, una de las intuiciones más originales y polémicas de Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) es esta: la materia física incluye en su interior una capacidad potencial para expandirse, evolucionar y ascender hacia el Espíritu. Para Teilhard no hay escisión ontológica entre Materia y Espíritu, sino que ambas son etapas de un mismo proceso de complejificación y ascensión de la Materia hacia el Espíritu. Esta intuición, ya presente en los primeros escritos de Teilhard de 1916 redactados en el frente de batalla, irá madurando durante su ‘bautismo de realidad’ en las trincheras de la Primera Guerra Mundial y se sintetiza en este ensayo de 1919.

Por último, como siempre, *Razón y Fe* incluye también una crítica literaria y cinematográfica, además de una cuidada selección de reseñas bibliográficas. Esperamos que las disfrutes.

Feliz vuelta del verano. ■

Muros

En la última obra publicada por el filósofo y sociólogo Zygmunt Bauman antes de su muerte, *Extraños llamando a la puerta*, el autor contempla la crisis de los refugiados y advierte que un problema que antes se consideraba un asunto de ayuda humanitaria se ha convertido en una cuestión de seguridad en manos de la policía y de los militares.

El problema es grave. Según el informe de ACNUR del año 2017, ese año se vieron desplazadas 44.400 personas cada día. Muchas de estas personas se encuentran con muros o alambradas cuando finalmente alcanzan su destino final y algunas de ellas han vuelto a sus países de origen. El problema es que el retorno no es “voluntario”; después de todo hablamos de personas que han invertido su dinero y han arriesgado sus vidas para abandonar un país en el que, presumiblemente, a su vuelta, la situación no habrá cambiado mucho.

El miedo al migrante

Las migraciones no son algo nuevo. La historia registra muchas crisis económicas y multitud de guerras que han desplazado a millones de personas, pero la globalización ha dado al problema unas dimensiones nunca vistas, y los medios de comunicación llevan las imágenes de las epopeyas de estos nuevos parias a nuestros salones a la hora de cenar. Estas personas llegan a Occidente y nos interpelan desde el desamparo; el problema es que su necesidad

y su miedo ya no nos impresionan. Las imágenes de niños desnutridos, heridos o abandonados van perdiendo fuerza gracias a la repetición constante de “escenas y personajes” muy similares. Nos hemos “acostumbrado” a ver pateras, campamentos en medio de la nieve y la lluvia o niños enfermos llorando: se ha agotado nuestra compasión.

La politización añade otra dimensión al problema. Los solicitantes de refugio o los inmigrantes económicos se nos presentan como “extraños” en todos los aspectos y como moralmente sospechosos. Añadimos a su desesperación vital etiquetas defensivas (*delincuentes, fanáticos, vagos*, etcétera) para legitimar nuestros comportamientos y actitudes. De ahí que su presencia nos “incomode” y queramos pensar que, en el fondo, no son responsabilidad nuestra.

A esto hay que añadir el discurso de diversos grupos y partidos políticos que se caracterizan, desde retóricas populistas, por su total rechazo a acogerlos y su resolución de no prestarles ayuda. Se agitan fantasmas para hacernos creer que estos extraños van a destruir nuestros valores más preciados y acabarán mutilando o erradicando nuestro estilo de vida. Otros partidos se niegan a aceptar este discurso del miedo, adoptan una retórica solidaria y hablan de sus derechos y de nuestros valores; pero impiden igualmente la entrada de los migrantes y refugiados a sus países y ni siquiera ofrecen al ciudadano una justificación, que, claro está, no es fácil de formular. El miedo es aprovechado por políticos sin escrúpulos para obtener votos prometiendo la exclusión de los migrantes, y la palabrería sobre derechos y valores también da buenos réditos en las urnas prometiendo una solución solidaria al problema que luego nunca llega. En ambos casos se mantiene a los migrantes al otro lado de los muros. Ahora bien, el hecho de que se les prohíba la entrada a ciertas regiones no parece que vaya a acabar con la llegada de nuevos desplazados; después de todo, no salen de sus países por gusto, sino movidos por la necesidad, el miedo o la violencia.

De la ayuda humanitaria a la seguridad nacional

En el pasado, la migración que acogíamos en Europa casi siempre había sido por causas económicas, que desplazaban a personas de un país a otros más boyantes, que incluso podían utilizar, en beneficio propio, una mano de obra más especializada o más barata. Sin embargo, a estos migrantes se han sumado hoy quienes huyen de largas guerras, de países destruidos por la violencia, donde la supervivencia es muy difícil y no hay trabajo ni futuro. Además, según se desprende de diferentes informes de instituciones internacionales, la brecha entre los países más pobres y los más ricos del mundo, medida en términos de desigualdad absoluta, no hace más que aumentar. Estos datos han hecho prever a los posibles países de acogida que el número de los migrantes que llama a sus puertas no tenderá a disminuir en años venideros, sino todo lo contrario.

De manera que se ha pasado a una política de "securitización", en la que la cuestión se presenta como una amenaza existencial para los pueblos de acogida que tienen, a su vez, un legítimo derecho a la supervivencia. Para hacer frente a la amenaza se implementan medidas de emergencia y acciones excepcionales, provocando la sensación de que hay "un enemigo a las puertas". Cuando ese discurso va acompañado de atentados terroristas o de cualquier otro tipo de conflicto, sentimos que la militarización del problema está más que justificada, sin discriminar entre las personas que atacan y los niños retenidos en campamentos en nuestras fronteras.

Cuando el primer ministro de Hungría, Viktor Orbán, afirmó: "Todos los terroristas son migrantes", ahondaba en un discurso del miedo que permite no tener que justificar medida alguna. Aunque no se afirme que todos los migrantes son terroristas, este tipo de discursos sugieren un nexo entre los refugiados o migrantes y la violencia que las poblaciones absorben de forma consciente o inconsciente. Sugiriendo que todas las personas que se ven forzadas a marcharse de su tierra son presuntos terroristas o delincuentes, se inhibe nuestra compasión y llegamos a pensar que la convivencia es imposible, hasta el punto de que hemos procedido a levan-

tar muros y a colocar alambre de espino para evitar el contacto con los refugiados de las crisis humanitarias. Los muros existen para frenar el avance de quienes no queremos que entren, pero también apartan de nuestra vista a los ancianos y niños que esperan ante las alambradas.

Barreras visibles e invisibles

Los muros no son meros símbolos; son algo muy real que altera profundamente la vida de la gente a uno y otro lado de ellos. Cuando cayó el Muro de Berlín en 1989, el presidente alemán, Horst Koehler, habló de la sustitución del miedo por la alegría, y dijo confiar en la posibilidad de una “gobernanza global cooperativa capaz de beneficiar a todo el mundo”. Sin embargo, desde entonces la construcción de nuevos muros se ha incrementado exponencialmente: de los diez que había en 1989 hemos pasado a más de setenta. Desde el año 2000 se han construido más de 10.000 kilómetros de alambradas de espino, según el informe de la Caritas italiana *All’ombra del muro*, con inversiones millonarias. Hay muros para todos los gustos, de hormigón, metálicos, en forma de barreras de alambre de espino e incluso virtuales, como los trazados en alta mar.

Están repartidos por el mundo entero: existen en los cinco continentes. Algunos de los más conocidos son los trazados entre Estados Unidos y México, Corea del Norte y del Sur, Ucrania y Rusia, Irlanda del Norte y la República de Irlanda, Chipre, Ceuta y Melilla, Cisjordania e Israel, Gaza y Egipto, China y Corea del Norte, Pakistán y Afganistán, la India y Pakistán, las fronteras exteriores de la Unión Europea y un largo etcétera. Se erigen muros como medida antiterrorista, para frenar conflictos territoriales o bloquear el paso a mercancías y personas. En otras palabras, como señaló a la prensa en febrero de este año la especialista en el tema Elisabeth Vallet, de la Universidad de Quebec: “un tercio de todos los muros se erigen para mantener fuera al vecino”.

En algunas ciudades centroamericanas y sudamericanas como Lima, Río de Janeiro o Ciudad de México existen muros que separan barrios ricos de barrios pobres. En otros lugares los problemas son político-religiosos, como en Irlanda del Norte o India/Pakistán. Queda al menos un famoso muro de carácter "ideológico": el que se extiende entre Corea del Norte y Corea del Sur. En algunos hay poco movimiento, parecen ya casi testimoniales; en otros hay muertos y heridos, como en el caso del muro de Cisjordana, en el que el famoso grafitero Banksy pintó una ventana abierta al exterior. Todos están bajo vigilancia, la mayoría militar; y en algunos se han colocado minas, por ejemplo, en el muro que separa al Sáhara Occidental de Marruecos.

En lo que a nosotros respecta vivimos en la denominada "fortaleza europea", cuyas fronteras son vigiladas por los gobiernos nacionales en colaboración con Frontex, la agencia para el control de fronteras de la Unión Europea. Es decir, lo que antes solucionábamos por medio de la diplomacia y de los programas de cooperación al desarrollo, hoy queremos arreglarlo patrullando los mares, obstaculizando la acción de las ONGs que trabajan en la zona y llegando a acuerdos con países como Marruecos, Turquía o Libia: externalizamos nuestras fronteras más allá de nuestros límites soberanos para desalentar la inmigración hacia Europa, creando, de paso, auténticos "muros virtuales" en el Mediterráneo.

El futuro

Desgraciadamente es fácil propagar el miedo en sociedades en las que la crisis económica ha precarizado el mercado laboral, generando graves problemas sociales, y a las que los atentados terroristas han hecho ver que no son invulnerables. Si a ello añadimos el discurso de la imposibilidad de la convivencia, damos fuste al nacionalismo y a la etnicidad que, como afirmaba el historiador británico Eric Hobsbawm, son un sustituto de los factores de integración en una sociedad que se desintegra.

Michel Agier, antropólogo y director de investigación del Instituto de Investigación por el Desarrollo de París, advierte que esta política migratoria va camino de crear dos mundos: uno limpio, sano y a la vista; y otro lleno de residuos, enfermos e invisible. Según Don Flynn, director de la ONG británica Migrant's Rights Network, en el futuro podemos abordar la migración como una suerte de guerra de guerrillas, o buscar una mejor gestión desde la perspectiva de los derechos.

Probablemente haya llegado el momento de reflexionar sobre las políticas que nos llevan a parapetarnos en fortalezas. En todo caso, puede que debamos exigir que los gobiernos abran un debate, que incluya a la sociedad civil, sobre el modelo de seguridad que queremos, y que dejen de tratar el asunto exclusivamente con instrumentos policiales y militares. Debemos estudiar las causas estructurales que provocan la huida de millones de personas de sus hogares para aplicar políticas de prevención e inversión en los países de origen de los solicitantes de refugio y asilo, así como de las personas migrantes.

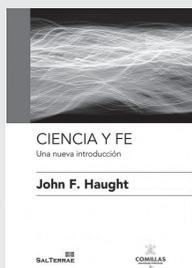
El debate sobre la seguridad tiene otra vertiente posible: la de los programas humanitarios y los derechos. El uso de agencias militarizadas como Frontex, y el recurso a muros y vallas podría reducirse tras la creación de una agencia europea no militarizada, centrada en el rescate de personas y capaz de proporcionar ayuda humanitaria a los solicitantes de refugio. Según un conocido proverbio inglés, las normas de buena vecindad se respetan gracias a la existencia de vallas entre vecinos. Evidentemente es un punto de vista, pero no parece que estar condenados a vivir rodeados de muros sea una perspectiva de futuro muy halagüeña.

Tras su viaje a Marruecos en marzo de este año, el Papa Francisco señaló a los periodistas: "Necesitamos puentes y sentimos dolor cuando vemos a personas que prefieren construir muros. ¿Por qué sentimos dolor? Porque los que construyen los muros terminarán encarcelados en los muros que han construido". El Santo Padre recordó que el problema de los migrantes y de los refugiados no es solo

un problema de números. Insistió en el carácter humano, señalando que son personas que huyen, que buscan mejores condiciones de vida. Preguntado sobre la migración en Europa, el Papa respondió que Europa no solo tiene que cerrar puertas. “No hay que impedir la emigración por la fuerza, sino con generosidad, inversión educativa, económica, etcétera., esto es muy importante [...] cierto que un país no puede recibir a todo el mundo, pero está toda Europa para distribuir a los inmigrantes, está toda Europa. Porque la recepción debe ser de corazón abierto, para luego acompañar, promover e integrar”. ■

Colecciones coeditadas

Títulos destacados



CIENCIA Y CREACIÓN
La investigación científica
de la naturaleza y la visión
cristiana de la realidad

Nº 13
2018

Colección **CIENCIA Y RELIGIÓN**

La Colección Ciencia y Religión coeditada por la editorial Sal Terrae y el Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas tiene como objetivo publicar textos de autores, tanto de habla hispana, como traducciones de autores extranjeros, que quieren escribir acerca de la imagen científica del Universo y de sus dimensiones filosóficas y teológicas.

Son textos de carácter científico, pero con gran afán divulgativo, dirigidos a un público con alguna formación científica y religiosa, estudiantes universitarios o postgraduados, que ofrecen reflexiones serias sobre el misterio del universo de la vida y del hombre, desde perspectivas científicas actuales y sus implicaciones filosóficas y religiosas, además de analizar las cosmovisiones culturales desde la complejidad de la interculturalidad y desde la incidencia de la ciencia y la religión en las culturas.



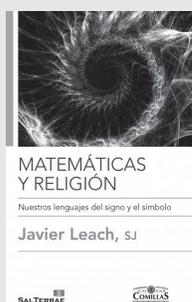
**EXPLORAR EL UNIVERSO,
ÚLTIMA DE LAS PERIFERIAS**
Los desafíos de la ciencia a la
teología

Nº 7
2016



**PENSAR DESPUÉS DE
DARWIN**
Ciencia, filosofía y teología en
diálogo

Nº 4
2014



MATEMÁTICAS Y RELIGIÓN
Nuestros lenguajes del signo y
del símbolo

Nº 1
2011



SERVICIO DE PUBLICACIONES
edit@comillas.edu
<https://tienda.comillas.edu>
Tel.: 917 343 950

Cristina San Salvador Experta en Impacto Social ¿Qué es el impacto social?

“La inversión de impacto es aquella que promueve un impacto social específico, claro y medible a la vez que trata de ser sostenible económicamente”.



Entrevista a Cristina San Salvador, ex-responsable de Impacto Social de BBK.

* * * *

PREGUNTA (P): ¿Qué es eso del impacto social?

CRISTINA SAN SALVADOR (CSS): El término *impacto social* se puede definir de distintas maneras. ESImpact, la Asociación para la difusión y generación de conocimiento sobre la medición y gestión del impacto social en España, mantiene que una forma común de pensar sobre el impacto social

es considerarlo como el cambio que ocurre para / a las personas como resultado de una acción, actividad, proyecto, programa o política. En este contexto, el impacto social tiene que ver con la contribución positiva que cualquier tipo de organización puede hacer en la comunidad en la que opera.

Lo importante en definitiva es pensar en términos del cambio que se genera en los distintos grupos de interés afectados por la acción, actividad, proyecto, programa o política en cuestión.

P.: ¿Un ejemplo sencillo?

CSS.: Imaginemos que estoy diseñando un proyecto para el que busco financiación, que consiste en ofrecer una formación sobre impacto social a una serie de entidades sociales. Podría tratar de conseguir la financiación comentando dicho objetivo tal cual te lo he contado, más en genérico, y exponiendo que voy a organizar 3 jornadas distintas en las que creo que llegaré a 50 entidades en cada sesión. Si me pongo “las gafas” de impacto social tendría que, como mínimo: por un lado, definir de forma más concreta mi objetivo, plantearme qué cambio concreto quiero conseguir en esas 150 entidades, ¿qué quiero, que aprendan en genérico de impacto social, inyectarles “el virus” y que se vayan

con tantas ganas que empiecen a plantear sus proyectos en esta línea en la medida que puedan...?; y por otro lado, tendría que definir algún indicador y objetivo en términos de impacto y comprometerme a monitorizarlo, por ejemplo, me podría plantear que deseo que el 70% de las personas que acudan se vayan sensibilizadas con el tema y que al menos el 30% acabe realizando cambios en el diseño y gestión de los proyectos de su entidad.

P.: ¿Por qué es importante medir el impacto social?

CSS.: Lo primero te diría que antes de medir lo verdaderamente importante es empezar a enfocar los proyectos desde este prisma de impacto/cambio, llegar a plantearse el objetivo en estos términos, saber responder a la pregunta: ¿qué va a cambiar en este colectivo particular tras mi actuación?

En segundo lugar, una vez planteado el proyecto y su objetivo en términos de cambio/impacto, entonces sí, habrá que tratar de avanzar lo máximo en la medición.

Como habrás oído alguna vez decir: “lo que no se mide no se gestiona”. Igual que cuando gestionas un proyecto empresarial al uso mides y realizas un seguimiento de una serie de métricas, como, por ejemplo, la cifra de facturación,

el beneficio, el periodo medio de cobro, etc. para luego tomar decisiones y gestionar en base a ellas, cuando gestionas un proyecto que pretende generar un impacto social debes hacer lo mismo.

Sucede igual desde el punto de vista del filántropo o donante. Igual que el inversor sigue métricas de valor generado para el accionista, rentabilidades... y trata de maximizarlas, el filántropo debería realizar un seguimiento de su donación a fondo perdido para ver si está consiguiendo o no el impacto social que se deseaba y tratar de maximizarlo.

“El filántropo debería realizar un seguimiento de su donación a fondo perdido para ver si está consiguiendo o no el impacto social que se deseaba y tratar de maximizarlo”.

P.: ¿Y cómo se mide entonces el impacto social?

CSS.: Una herramienta que se utiliza mucho a la hora de enfocar un proyecto correctamente desde el prisma del cambio/impacto que se desea generar es la teoría del

cambio. En primer lugar, es muy relevante profundizar bien en la problemática que quieres atacar, entender bien sus causas y las consecuencias que está generando.

Una vez hecho esto se debe tratar de poner el foco en el cambio concreto que se quiera conseguir. Llegados a este punto suele ser muy útil apoyarse en lo que se conoce como cadena de valor. La elaboración de la cadena de valor supone determinar cómo, a partir de una serie de insumos (*inputs*) y actividades (*activities*), la organización es capaz de generar una serie de productos (*ouputs*), resultados (*outcomes*) e impactos (*impacts*) en la sociedad. Dichos productos, resultados e impactos se verifican y contrastan con los distintos grupos de interés, para finalmente pasar a tratar de valorarlos, ya sea vía monetización u otras metodologías.

Otro punto relevante en el proceso es que se debe entender muy bien cuáles son las hipótesis que sostienen que la solución planteada va a generar el impacto deseado.

Este sería el marco/proceso para cualquier medición de impacto social. Actualmente no existe un único enfoque ni metodología para abordar el proceso (no existe una lista de indicadores cerrados, tampoco siempre se usa la misma herramienta para captar la infor-

mación, ni se valoran los indicadores igual, etc.) pero lo que sí existe es un cierto consenso en cuanto al marco/proceso a seguir, que es este que estamos comentando.

P.: ¿Para quién es importante conocer qué es el impacto social y cómo se mide?

CSS.: De lo que hemos ido hablando hasta ahora es fácil concluir que esto es muy interesante para cualquier organización sin ánimo de lucro: fundaciones, asociaciones, ONGs, etc. así como para un filántropo o donante a fondo perdido.

Sin embargo, esto no acaba aquí. Hoy en día toda organización debe empezar a pensar algo en términos de impacto social, incluso las grandes empresas ya incorporan en sus rendiciones de cuentas a los accionistas y otros grupos de interés aspectos que van más allá de los económico-financieros como los sociales, medioambientales y de gobierno corporativo. En la misma línea, muchos inversores han comenzado a catalogarse como inversores socialmente responsables, que además del doble eje clásico de rentabilidad y riesgo financiero introducen en sus análisis y seguimiento de inversiones un tercer eje que denominan ASG (Ambiental, Social y de Gobierno Corporativo).

Por último, en la última década ha empezado a hablarse cada vez más de empresas sociales y de inversores de impacto, que sin duda también deben tener muy presente todo lo que hemos comentado sobre la teoría del cambio, la medición de impacto social, etc.

P.: ¿Nos podrías contar algo más de esto que acabas de mencionar de las empresas sociales y la inversión de impacto, poniendo otro ejemplo para los no iniciados?

CSS.: Sí, claro. La inversión de impacto es aquella que promueve un impacto social específico, claro y medible a la vez que trata de ser sostenible económicamente. La sostenibilidad económica puede ir desde la devolución del capital invertido hasta tasas de rentabilidad más elevadas. Las empresas sociales son aquellos proyectos que cumplen con estos dos requisitos, que intencionalmente buscan un impacto social y lo miden y que al mismo tiempo tratan de ser sostenibles desde el punto de vista económico-financiero, incluso rentables.

Por ejemplo, imagina unas personas que tienen como objetivo terminar con los residuos en el mar. Imagina que, en lugar de constituirse como Fundación o Asociación, lo que les haría seguramente

dependen mucho de subvenciones/donaciones, le empiezan a dar vueltas y se les ocurre una manera innovadora de tratar los residuos y llegar a fabricar ropa a partir de los mismos. De esta manera, además de generar un impacto social (la reducción de los residuos en el mar) también conseguirían generar ingresos y por tanto podrían ser sostenibles desde el punto de vista económico financiero. Pues este ejemplo que te pongo tiene nombre, Ecoalf, una empresa social española, que ya tiene unos años de vida.

P.: ¿Qué ventajas crees que tiene la empresa social frente a una ONG o una Fundación?

CSS.: Además de lo comentado anteriormente de pensar más en términos de venta o generación de ingresos (aunque muchas entidades sociales ya lo hacen) creo que hay otra ventaja que es el acceso a capital. En un momento determinado para poder escalar y poder resolver un reto social/medioambiental global y hacerlo de manera sostenida en el tiempo es importante que puedas acceder a una ronda de financiación, que puedas acceder a capital.

Actualmente existe oferta de capital de impacto, los inversores de impacto que decíamos antes, que buscan específicamente contri-

buir a generar un impacto social. Por ello puede ser una oportunidad estar constituido con una forma jurídica que te permita acceder a este tipo de fondos.

“En un momento determinado para poder escalar y poder resolver un reto social/medioambiental global y hacerlo de manera sostenida en el tiempo es importante que puedas acceder a una ronda de financiación”.

P.: Pero no debe ser fácil esto de crear una empresa social ¿verdad?

CSS.: La verdad es que fácil, fácil... no es, ¡es un reto complejo pero apasionante a la vez! Este año he tenido la oportunidad de cocrear un programa con la Fundación Ship2B, una de las pocas aceleradoras de emprendimiento social en el Estado, precisamente con el objetivo de ayudar a emprendedores sociales a salir adelante y llegar a una propuesta sólida y que en un momento determinado pueda acceder si lo desea a inversión de impacto.

Además de dotar a los emprendedores de formación y mentoring en los ejes clásicos de cualquier programa de aceleración de emprendedores, proporcionándoles conocimientos sobre cómo hacer un *pitch*, cómo preparar un plan de negocio, cómo funciona la inversión, etc. en un programa específico de emprendedores sociales se hace mucho hincapié en la parte de impacto social. Por otro lado, el ayudarles a conseguir alianzas es otro punto clave. Pero, así todo, a veces resulta que con esto no es suficiente.

“Muchas veces los emprendedores sociales atraviesan un periodo, conocido coloquialmente como ‘el valle de la muerte’, en el que ... se quedan ‘sin pulmón’ para seguir apostando por el proyecto”.

P: Habrá también proyectos que no salgan adelante...

CSS.: Efectivamente. Muchas veces los emprendedores sociales atraviesan un periodo, conocido coloquialmente como “el valle de la muerte”, en el que por mucho que se esfuercen y aprovechen este tipo de programas se quedan “sin pulmón” para seguir apostando por el proyecto. Aquí resulta clave combinar todo el acompañamiento no financiero anterior con el poder acceder a financiación a fondo perdido, préstamos “blandos” o participativos...

A todo este acompañamiento no financiero y financiero se le conoce como *venture philanthropy*, un concepto que es relativamente nuevo pero que creo que ha llegado para quedarse. ■

Más allá de la naturalización y tecnologización de la vida humana

Jesús Conill Sancho

Catedrático de Filosofía Moral y Política
Universidad de Valencia
E-mail: jesus.conill@uv.es

Recibido: 23 de mayo de 2019

Aceptado: 13 de julio de 2019

RESUMEN: Hay que cambiar el modo de acceder a la realidad de los fenómenos humanos, que tienen, a la vez, carácter natural e histórico, y revisar la conceptualización filosófica con la que, contando por supuesto con las ciencias, se conceptualiza y configura la realidad personal. Lo histórico comienza con lo natural, pero la pervivencia de lo natural se despliega históricamente. No hay una “consistencia fija” como sugería la noción del ser, caracterizada por la identidad y la invariabilidad, sino que la realidad está en devenir a través de sus correspondientes dinamismos y, en el caso de la realidad humana, en “progreso hacia sí misma”.

PALABRAS CLAVE: Transhumanismo; intimidad; biohermenéutica; Nietzsche; Ortega; Zubiri; Laín Entralgo.

Beyond the naturalization and technologization of human life

ABSTRACT: It is necessary to change the way of accessing the reality of human phenomena, which have both natural and historical character, and to revise the philosophical conceptualization with which, relying of course on the sciences, personal reality is conceptualized and configured. The historical begins with the natural, but the survival of the natural unfolds historically. There is no “fixed consistency” as suggested by the notion of being, characterized by identity and invariability, but reality is becoming through its corresponding dynamisms and, in the case of human reality, in “progress towards itself”.

KEYWORDS: Transhumanism; intimacy; biohermeneutics; Nietzsche; Ortega; Zubiri; Laín Entralgo.

1. Introducción

Desde hace años me preocupa la creciente naturalización de la filosofía, porque considero que constituye una de las vías de su falsificación. No de su superación. Porque si se tratara de una auténtica superación querría decir que los problemas filosóficos quedarían resueltos por esta vía, pero no es así. Pues una mera promesa de resolución *ad calendas graecas* no es ninguna solución, sino un engaño.

Con cierto sentido paradójico, este movimiento naturalizador ha fomentado el estudio de la naturaleza humana, de modo que en el contexto actual nos encontramos ante dos posiciones antagónicas al respecto: la defensa a ultranza de la noción de naturaleza humana en la línea tradicional y su negación o presunta superación en un transhumanismo y posthumanismo, bajo la imperante tecnologización de la vida humana.

A mi juicio, sin embargo, cabe una alternativa, que consiste básicamente en seguir dos vectores. En primer lugar, proponer una noción biohermenéutica de la naturaleza humana, es decir, no un concepto objetivo sino interpretativo: una interpretación de la peculiar constitución biológica del ser humano, contando con el de-

sarrollo de su cerebro. En segundo lugar, tomar como punto de partida la experiencia de la intimidad corporal para comprender mejor a la persona humana y su valor de dignidad, abriendo un camino que parte de Nietzsche y desemboca en la filosofía española de Ortega y Gasset, Zubiri y Laín¹.

Esta mejor comprensión de la realidad humana requiere superar el imperante naturalismo, el propio de una "razón naturalista"², para lo cual es preciso revisar la noción tradicional de naturaleza humana (correlacionada con las nociones de substancia y esencia) y corregir el error más básico de Descartes, que consistió en no haber logrado reformar la noción del ser como *res*, en su doble versión de *cogitans* y *extensa*, puesto que, al fin y al cabo, tanto en un caso como en el otro entiende el ser como *res*, es decir, lo interpreta reificándolo.

En efecto, si ampliamos la crítica orteguiana del naturalismo³,

¹ Adaptado de la introducción al libro más reciente del autor: J. CONILL, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Tecnos, Madrid 2019.

² J. ORTEGA Y GASSET, "Historia como sistema", *Obras Completas*, Taurus, Madrid, 2004-2010, VI, 53-54.

³ Cf. J. CONILL, "La superación del naturalismo en Ortega y Gasset", *Isegoría* 46 (2012), 167-192.

podríamos comprender que, así como la naturaleza es sólo “una dimensión de la vida humana”, del mismo modo la técnica es sólo un uso de la razón, cuyo éxito en su nivel “no excluye su fracaso con respecto a la totalidad de nuestra existencia”. Pues el “parcial esplendor” de la razón naturalista y la parcial eficiencia de la razón instrumental no deben ocultar su resultado deficitario en relación con la totalidad del vivir humano. Igual que Ortega dijo con acierto que “lo que no ha fracasado de la física es la física”, en un sentido parecido cabe añadir hoy en día que lo que no ha fracasado de la técnica es la técnica, pero lo que sí constituye un auténtico fiasco es la “orla de petulancia” que provoca y su tendencial “utopismo”, que se está convirtiendo en un “opio entontecedor de la humanidad”.

Hay que cambiar el modo de acceder a la realidad de los fenómenos humanos, que tienen, a la vez, carácter natural e histórico, y revisar la conceptualización filosófica con la que, contando por supuesto con las ciencias, se conceptualiza y configura la realidad personal. Lo histórico comienza con lo natural, pero la pervivencia de lo natural se despliega históricamente. No hay una “consistencia fija” como sugería la noción del

ser, caracterizada por la identidad y la invariabilidad, sino que la realidad está en devenir a través de sus correspondientes dinanismos y, en el caso de la realidad humana, en “progreso hacia sí misma”, como ya advirtió Aristóteles y recoge Ortega. Por eso, si la filosofía quiere describir la realidad radical y auténtica del hombre no puede basarse exclusivamente en los conceptos de las ciencias naturales, sino que tiene que prestar atención a las diversas formas de vivir, a la experiencia vital e histórica, y ofrecer una conceptualización interpretativa propia. Por ejemplo, es preciso empezar advirtiendo que la vida humana es un gerundio, un *faciendum* (no mero *factum*), un quehacer, un hacerse a sí mismo, dentro de ciertas posibilidades. Esas posibilidades pueden recibirse, o bien han de inventarse para llevar a cabo un proyecto vital, para lo cual se requiere imaginación.

2. ¿No hay ninguna naturaleza humana inmutable, ni límites al bio-tecnomejoramiento?

Es necesario, pues, tener en cuenta la riqueza que aportan la experiencia real y la imaginación (la fantasía), cuya capacidad creadora se manifiesta en la imparabile

innovación tecnológica. Con el poder de las nuevas tecnologías han aumentado las capacidades y posibilidades de intervenir en la vida humana, hasta el punto de que se hace inevitable plantear la cuestión de si los movimientos transhumanistas y posthumanistas constituyen efectivamente un proyecto de anti-humanismo tecnológico y, por tanto, “el final del humanismo”⁴. Ante la ilimitada búsqueda de bio-mejoramiento, debido al creciente proceso de tecnologización de la vida, ¿no hay ninguna naturaleza humana inmutable, ni límites al bio-tecno-mejoramiento? ¿No hay ninguna esencia ni dignidad que proteger?⁵.

A mi juicio, la visión orteguiana de la naturaleza humana y de la técnica puede seguir iluminando la reflexión actual. Atendiendo a Ortega, hay que superar la naturalización del ser humano, porque es éste un ser cultural e histórico, un híbrido, al que cuadra perfectamente la figura del “centauro ontológico”, expresivo de su carácter natural-extranatural. Pero a la vez Ortega se percató tempranamente tanto del carácter radicalmente técnico del ser humano como de la potencial perversión de la razón

técnica e instrumental, cuando dejando de ser un medio instrumental acaba por hacerse omnimoda y determinar los fines de la vida humana.

Pero, ¿es que la técnica es fin? La técnica misma no es fin, es una forma de ejercer la razón, que no tiene todas las claves del ejercicio de la razón, porque se trata de uno de sus usos, pero no es “la” razón. La razón radica en la persona, cuya razón integral es sentiente y cordial, por tanto ha de contar con más elementos que los que funcionan en el uso técnico de la razón. Hay que descubrir los fines de la razón, si es que no se los puede descubrir o son problemáticos en el mero orden natural. Por eso, más que de “naturaleza humana” y de “naturaleza evolucionada”, habría que hablar en todo caso de “naturaleza humanizada”, o incluso “humanizanda”, en la que el *lógos*, la razón, sí que cuenta con fines. Es por la vía del *lógos* por la que somos capaces de descubrir los fines propios de la razón: *teleologia rationis humanae* (Kant).

3. La razón vital cuenta con la fantasía

En la versión orteguiana de la transformación de la razón pura en impura, la razón vital cuenta con la

⁴ A. DIÉGUEZ, *Transhumanismo*, Herder, Barcelona 2017, 46.

⁵ *Ibid.*, 15. Cf. J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid 1991.

fantasía para adaptar el medio al “sí mismo” humano, transformando el mundo conforme a los deseos, que no son sólo instintivos, sino “deseos fantásticos”, para cuya satisfacción se abre el ámbito de la acción en la historia y el potente medio de la técnica. Aquí no funciona la mera razón biológica, ni tampoco sólo la instrumental, sino la razón vital e histórica, que ha de hacer frente a las situaciones humanas. Entre las posibilidades que se le ofrecen al animal histórico y técnico en virtud de su capacidad fantástica el ser humano está obligado a elegir para proyectar su vida. La razón naturalista es insuficiente para comprender las situaciones humanas y se convierte en razón dramática en la tarea de llegar a ser sí mismo, porque la cuestión primordial no es la del ser, sino la de la vida, qué hacer de sí mismo, de la vida personal, que no tiene una consistencia cerrada, sino abierta. Encadenada a las cosas en su trato cotidiano con ellas, la persona hace su vida con una “efectiva libertad de imaginar” e interpretar. El hombre es libre de interpretar las cosas en que fatalmente está inserto, a partir de sus sensaciones liberadas. Puede danzar encadenado.

La cuestión fundamental radica entonces en la concepción del ser humano que subyace al desarrollo tecnológico, a cuyos imperativos estamos sometidos en la sociedad

actual; en concreto, en saber si hace falta o no algún “concepto normativo y esencialista de la naturaleza humana”⁶. Sea como fuere, es imprescindible reconocer un orden teleológico, que, si no proviene por completo de la naturaleza y tiene que determinarse mediante la razón, tampoco lo puede proporcionar la tecnología, es decir, no es atribución de la omnimoda razón técnica e instrumental, sino de una razón ética, vital e histórica.

Detrás de todo proyecto de naturalización de la filosofía y de la vida humana hay un compromiso epistemológico y un compromiso ontológico⁷, a los que se añade un compromiso axiológico, es decir, un compromiso valorativo, que es necesario justificar debidamente, incluso en las actuales propuestas de “naturalismo moderado”, en versiones como la pragmática de Eric Racine y como la ontológica de Alfredo Marcos y Moisés Pérez, que remite a Aristóteles⁸.

⁶ DIÉGUEZ, *op. cit.*, 197; A. MARCOS – M. PÉREZ, *Meditación de la naturaleza humana*, B.A.C., Madrid 2018.

⁷ M. J. CLAVAL, “Naturalizando la ética”, *Ética y neurociencias. La naturalización de la filosofía moral*, UNAM, México 2018, 273.

⁸ *Ibid.*, 273.; E. RACINE, *Pragmatic Neuroethics*, MIT, Cambridge 2010; MARCOS – PÉREZ, *Meditación de la naturaleza humana*, 5.

La vida humana no es un “fenómeno natural” que sea explicable exclusivamente bajo leyes naturales. Por tanto, si se quiere evitar el dogmatismo, no basta con recurrir a algún tipo de naturalismo, ni es suficiente con calificarlo de “débil”, “moderado” o “crítico”. El criticismo filosófico no queda asegurado por la vía naturalista. Mejor camino para proseguir la filosofía crítica es la hermenéutica crítica, que entiende el naturalismo como una interpretación.

De ahí que, en el contexto actual de omnímodo naturalismo, tampoco sea lo más adecuado proponer un naturalismo “moderado” recurriendo a la tradición aristotélica⁹. Esta concepción parte de una determinada noción de naturaleza humana, en la que se cree haber encontrado un criterio normativo de valor y una instancia para salvarse del presunto “naufragio de la modernidad”. No obstante, advierten los mismos naturalistas moderados que en Aristóteles hay supuestos y hasta prejuicios “inaceptables”¹⁰. Deberían preguntarse, entonces, por qué y desde dónde resultan inaceptables. ¿A qué otro criterio normativo y axiológico se está

recurriendo para afirmar taxativamente que hay supuestos aristotélicos que son inaceptables? Queda claro que la instancia aristotélica es insuficiente, deficiente e incluso desacertada en algún aspecto importante.

En efecto, en el mundo moderno y contemporáneo no es suficiente el concepto aristotélico de naturaleza humana. El presunto valor normativo de la naturaleza humana es muy problemático y no se pueden establecer como equivalentes las nociones de sustancia y de persona. No es aceptable seguir defendiendo una “ontología sustancialista” para comprender la realidad personal, porque la posible conexión entre naturaleza humana y persona a través de la noción de “realidad sustantiva”¹¹ no proviene de Aristóteles, sino de Zubiri y Laín. Y el recurso a la “diferencia constitutiva” del ser humano como “persona” tampoco se resuelve en una genérica “ontología de la diferencia”, en la que la personalización se lograría por una mera diferenciación entendida como forma física constitutiva de la individualidad¹², porque la persona no se constituye por la individualidad y ni siquiera por la mismidad, sino por el dinamismo

⁹ Cf. MARCOS – PÉREZ, *Meditación de la naturaleza humana*.

¹⁰ *Ibid.*, 163.

¹¹ *Ibid.*, 376, 385.

¹² *Ibid.*, 382, 385.

de la suidad y la intimidad corporal (Zubiri)¹³.

4. El cerebro moral no existe

Por otra parte, hoy en día es preciso contar también con el creciente estudio del cerebro, aunque sin tratar de biologizar la vida personal desde una neurociencia que lo convierta en un nuevo mito. Por ejemplo, como se ha dicho con acierto, el cerebro moral no existe¹⁴, sino que el cerebro es un órgano, que desde luego no se comporta de forma moral. Quien puede comportarse moralmente es la persona, dadas las virtualidades del cerebro humano, por eso no hay que neurologizar la moralidad, a pesar de la importancia del cerebro en la constitución y en el comportamiento de la persona.

Es verdad que para comprender adecuadamente la constitución de la persona humana es preciso prestar atención a los rasgos diferenciales del cerebro humano, que ciertamente es distinto. Entre ellos, hay que destacar su peculiar proceso de maduración: se caracteriza por un nacimien-

to prematuro y un largo periodo de dependencia respecto del grupo, dado que el recién nacido no se puede valer por sí mismo¹⁵. En consecuencia, como el desarrollo del cerebro humano se produce en el seno de un grupo, su maduración se lleva a cabo mediante una combinación de factores genéticos y culturales. Y sucede que en todos los grupos humanos y culturas hay constancia de la vigencia de valores morales, lo cual induce a pensar que el sentido moral forma parte de la naturaleza humana. Pero la comprensión de los procesos de la evolución cultural exige rebasar la relación causa-efecto e introducir otros modos de estudiarla¹⁶, como la reconstrucción interpretativa de los procesos de reciprocidad, las alianzas, los éxitos y fracasos, la capacidad de ajustarse a reglas, la evaluación de consecuencias, etc. Si la evolución cultural no se basa exclusivamente en procesos naturales, sino que ha de contar con otros factores que no es posible comprender mediante la conexión causa-efecto, querrá decir que la naturalización de la naturaleza humana no es el mejor medio para comprenderla adecuadamente.

¹³ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid 1989.

¹⁴ C. J. CELA – F. J. AYALA, *El cerebro moral. Evolución del cerebro y valores humanos*, EMSE, EDAPP 2018.

¹⁵ *Ibid.*, 36.

¹⁶ *Ibid.*, 43.

5. Moral como estructura y moral como contenido

Que seamos morales por naturaleza no implica, ni quiere decir, que sean naturales los valores morales. La diferencia entre “moral como estructura” y “moral como contenido”, que ya introdujo Xavier Zubiri y desarrolló José Luis Aranguren, puede ayudar a superar los intentos de naturalización de la vida humana¹⁷: no es lo mismo ser, por naturaleza, estructuralmente moral, es decir, tener capacidad y sentido moral, que convertir los contenidos morales en producto natural.

Un ejemplo ilustrativo es el de los monos papiones, ya citado por Darwin y recogido por Cela y Ayala¹⁸: un acto de “rescate” llevado a cabo por un congénere puede considerarse altruista en términos objetivos, pero sólo se convierte

¹⁷ Se trata de la famosa distinción entre “moral como estructura” y “moral como contenido”, que introdujo Aranguren a partir de Zubiri (*Ética*, Revista de Occidente, 1958, incluida en la *Obras completas*, Trotta) y que ahora utilizan (curiosamente sin referencia alguna a los citados autores) Cela y Ayala para distinguir entre la tendencia a adoptar valores morales y los valores morales concretos de una persona o grupo en un momento histórico (*El cerebro moral*, 84).

¹⁸ C. J. CELA – F. J. AYALA, *El cerebro moral*, 53.

en “heroico” en virtud del sentido moral. Sin la capacidad del sentido moral no habría conceptualización ni valoración de heroicidad. Cabe hablar de un cierto “continuismo”, pero también de una importante “diferencia”, que no es plenamente explicable en términos exclusivamente naturales, sino que es debida a un “desarrollo intelectual” que capacita para introducir la innovación de la perspectiva moral humana. Algo así ocurre en el caso de la interpretación del altruismo moral en los comportamientos biológicos (naturales); o bien cuando se ha querido ver un sentido de la justicia o aversión al trato desigual, pero lo que se puede estar produciendo es una frustración de expectativas¹⁹.

Recordemos que Ortega ya introdujo términos que ayudaban a comprender los diferentes niveles que se dan en la realidad: por ejemplo, la causalidad en el orden físico (la relación causa-efecto), el estímulo, la incitación o el acicate en el orden biológico (el sugerente ejemplo de la espuela), o bien los incentivos en el orden económico y las motivaciones y preferencias en otros órdenes de la vida humana.

Por consiguiente, hay que abandonar la perspectiva antropomórfica

¹⁹ *Ibid.*, 66.

en la interpretación del comportamiento animal, tanto en sentido humano positivo (por ejemplo, asimilándolo a una acción basada en el sentido de la justicia) como en sentido humano negativo (asimilándolo a una conducta criminal y asesina)²⁰. No hay que “biologizar” la ética, pues todos los indicios apuntan hacia una interacción de factores biológicos, sociales y culturales en la génesis del comportamiento moral. Bien entendida, la diferencia entre moral como estructura y moral como contenido puede ayudar a superar los intentos de naturalización de la vida humana, porque permite comprender, por un lado, la estructura real de la persona, por ejemplo, la estructura moral, en la que están insertos los componentes naturales; y, por otro, los contenidos de la vida personal que no cabe explicar a través de la mera naturalización.

6. El punto de partida de la intimidad corporal

A la vista de los inconvenientes del proyecto naturalizador y de la po-

²⁰ *Ibid.*, 68, 81; P. E. GARCÍA RUIZ, “Neurociencia y la patologización de la responsabilidad moral”, *Ética y neurociencias. La naturalización de la filosofía moral*, UNAM, México 2018, 33-54.

sible carencia de sentido normativo cuando se recurre a la noción de naturaleza humana, en este artículo se presenta una alternativa que toma como punto de partida una experiencia singular del ser humano, la intimidad corporal.

Con esta reflexión pretendo responder a varias cuestiones que considero intelectual y vitalmente candentes, aun cuando todas ellas provienen de preocupaciones de larga trayectoria histórica, pero que ahora se presentan con nuevas y atractivas formas en el mundo actual, como ocurre en los movimientos transhumanistas y posthumanistas. Especialmente debido a las promesas que –incluso a través de los medios de comunicación– ofrecen muchos (pseudo)científicos convertidos en profetas de la naturalización y tecnologización de la entera vida humana.

En primer lugar, propongo una alternativa a la tendencia naturalizadora, porque ésta constituye una interpretación científicista no plenamente adecuada a la experiencia humana y que, a su vez, es destructora de la específica conceptualización filosófica.

En segundo lugar, propongo también una alternativa a la moderna filosofía de la conciencia y a la clásica filosofía substancialista, a par-

tir de una innovadora concepción de la intimidad corporal. Primero, mostrando la decisiva importancia de la concepción nietzscheana de la subjetividad corporal, para transformar una noción tan básica de la filosofía moderna y contemporánea como es la subjetividad, dado que con ella se abre un nuevo horizonte filosófico que es capaz de superar el idealismo y el positivismo; y, segundo, aprovechando esta aportación de Nietzsche en conexión con gran parte del pensamiento español contemporáneo, a partir de Unamuno y Ortega y Gasset. En este sentido cumpla, aunque sólo parcialmente, uno de mis propósitos de hace tiempo: poner de relieve la fecunda vinculación entre el pensamiento nietzscheano y buena parte del pensamiento español (tanto de estilo más literario –poético– como más filosófico).

Subrayo de modo especial la idea orteguiana de la intimidad, destacando su carácter corporal, porque supone un nuevo punto de partida para repensar la naturaleza humana y la realidad personal. Seguramente no hace falta una teoría completa y cerrada de la naturaleza humana, pero sí necesitamos una concepción dinámica de la intimidad corporal, sobre todo ante el triunfo de la extimidad, tanto en la vida cotidiana de nuestra sociedad como en el enfo-

que cosista propio de las ciencias naturales, incluidas las neurociencias. Sólo mediante una noción corporal de la intimidad se puede prestar atención e incorporar el ámbito sentimental de la realidad superando el cosismo objetivista y el subjetivismo. Precisamente un nuevo modo de entender la realidad de la intimidad como ejecutividad constituye una alternativa al idealismo, al objetivismo de la conciencia y al subjetivismo de la introspección psicológica.

Este descubrimiento de la intimidad hace que tomemos la vida “en serio” y nos capacita para estar más allá de las farsas y acomodos de cada sociedad, sintiendo en profundidad (grávidamente) lo que uno es en sí mismo y como persona. De ahí su decisiva importancia en la vida humana y el reconocimiento que ha recibido la seriedad de la vida en diversas concepciones filosóficas contemporáneas, como la de Karl-Otto Apel y la de Ernst Tugendhat, y entre nosotros en Ortega y Gasset y Laín Entralgo²¹.

²¹ K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus 1985; E. TUGENDHAT, “Retraktationen”, en *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam 1984; J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Taurus, Madrid 2004-2010, II, 19-26; P. LAÍN ENTRALGO, *Ser y conducta del hombre*, Espasa Calpe, Madrid 1996, 495-498.

Si nos atenemos a lo que nos aporta la experiencia corporal de la intimidad logramos una alternativa tanto al mentalismo como al computacionismo, que constituyen dos interpretaciones reductoras de la conciencia, que no dan cuenta de la realidad de la intimidad. En cambio, la experiencia de la intimidad corporal ofrece un firme punto de referencia para seguir repensando la naturaleza humana y la realidad personal.

Tanto la naturalización como la tecnologización contemporáneas son interpretaciones que ofrecen una nueva imagen del hombre e incluso pretenden crear una nueva mente transhumana a partir de un cerebro digital. Pero ante tales propuestas surge una cuestión decisiva: la de saber si en esta nueva visión transhumana y/o posthumana se mantiene el valor de dignidad de la persona, o bien el proyecto de mejora a través de la tecnología logra sustituir la dignidad humana y situarse más allá de la realidad personal. En esta ineludible reflexión conviene aprovechar no sólo el siempre fecundo pensamiento aristotélico²², sino también el kantiano y nietzscheano, en versión hermenéutica, y su enlace con la tradición de la filo-

sofía española de Ortega, Zubiri y Laín, porque creo que estas líneas filosóficas ofrecen una base adecuada para incorporar y articular los nuevos conocimientos neurocientíficos y las propuestas de intervención tecnocientíficas, pero sin prescindir por completo de lo que puede aportar el concepto de naturaleza humana, aunque en una nueva perspectiva que he denominado “biohermenéutica”; porque en dicho concepto hay que comprender unificadamente lo biológico y su significación, que necesariamente ha de interpretarse, dando como resultado un concepto interpretativo (ni objetivo ni subjetivo).

Por tanto, ofrezco un nuevo concepto de naturaleza humana en perspectiva biohermenéutica, más allá de la metafísica tradicional y de la interpretación naturalista de las actuales neurociencias, superando así la unilateral apropiación cientificista del concepto de naturaleza humana y defendiendo una biohermenéutica, que cuenta con una pluralidad de perspectivas para comprender la realidad humana, como ocurre en el dualismo epistémico habermasiano. En concreto, se indaga si en el cerebro tiene arraigo la libertad en el sentido de “libre albedrío” y de “autonomía”, teniendo en cuenta las aportaciones de acreditados neu-

²² Cf. MARCOS – PÉREZ, *Meditación de la naturaleza humana*.

rólogos y su posible conexión con las disposiciones naturales en la concepción kantiana de la autonomía moral.

La superación biohermenéutica de la idea tradicional de la naturaleza humana conduce a una concepción en que la autonomía moral sigue estando en íntima relación con lo que se ha denominado “la voz de la conciencia”, con la conciencia moral y la libertad radical; es decir, con la capacidad que tienen las personas para juzgar la moralidad de las acciones propias y ajenas, y que se presenta como una cierta “voz interior”, que puede inspirar, juzgar y obligar.

Pero, aunque es habitual considerar que el momento decisivo en la historia del concepto de autonomía moral ha sido el pensamiento kantiano, en el que el auténtico valor moral se sitúa más allá del orden natural y de todas las posibles heteronomías en las que vivimos, a mi juicio, el modo de entender lo que significa la autonomía moral depende del tipo de razón con el que esté conectada. Por consiguiente, si bien la autonomía moral, en su sentido más estricto, es la que posibilita el modelo kantiano de la razón pura, la transformación de la razón pura en impura complica y dificulta mucho la pretensión de la autonomía moral, aunque no necesari-

amente la anula, de tal manera que podría concebirse una especie de “coautonomía”, en la que queda incorporar la intersubjetividad (practicada mediante la interacción y la deliberación) y la cordialidad (radicada en emociones y sentimientos como la compasión ante lo vulnerable).

La concepción biohermenéutica de la naturaleza humana y de la razón impura con su capacidad de coautonomía puede sustentarse contando con el concepto de persona, de realidad personal, elaborado por Zubiri, que constituye una importante aportación filosófica en el actual contexto de predominio de las neurociencias, porque su filosofía de la persona está conectada con las ciencias biológicas y especialmente con una concepción del cerebro humano, que es entendido como órgano de hiperformalización y proporciona la base de su nuevo concepto de inteligencia sentiente, más allá de las tradicionales concepciones de la sustancia, la conciencia y el sujeto.

Esta concepción zubiriana es muy significativa en la actual situación intelectual, caracterizada por el auge de una neurofilosofía (basada en los nuevos datos de las neurociencias), que intenta sustituir los métodos tradicionales de la filosofía por el método de las ciencias naturales. Porque la filosofía

de Zubiri, que también está conectada con las ciencias naturales, constituye una fecunda alternativa a la neurofilosofía científicista y reduccionista, dado que su noología está estrechamente ligada a la neurobiología, especialmente a través de las nociones de formalidad y formalización, que constituyen la base de una nueva concepción de la inteligencia y de la realidad.

Así pues, no es preciso ni conveniente “naturalizar” la persona humana. Atenerse a lo que aportan las ciencias naturales y aprovecharlo para determinar lo que es la persona humana no conlleva necesariamente negar su realidad, ni disolver la moralidad, convirtiéndola en una ficción más o menos útil. De hecho ha habido y hay diversos tipos de naturalismo: naturalismos metafísicos (como el de Aristóteles), psicológicos (como el de Hume) y científicos (a partir del actual desarrollo de las ciencias naturales). Lo que ocurre es que ninguno de ellos, por muy “moderado” que se presente, es capaz de explicar adecuadamente la constitución de la realidad personal y su valor de dignidad.

Por último, la transformación hermenéutica del pensamiento contemporáneo, a partir de la imprevista nietzscheana y su filosofía del cuerpo, ofrece también una in-

novadora concepción del sentido de la vida personal, que Ortega y Gasset supo incorporar a su raciovitalismo a través de la interpretación deportiva de la vida humana. Sus reflexiones sobre el deporte sirven para comprender la vida humana, a partir de la reivindicación de una noción de cuerpo viviente (*Leib*) y de una nueva noción de la vida, porque el deporte forma parte de un horizonte vital no reducido por la estrecha perspectiva utilitaria, sino que anuncia la forma superior de la existencia humana, la apertura a un sentido festival y creativo de la vida, como en la concepción nietzscheana.

Esta iluminación del sentido de la vida nos abre a la esperanza. Laín, en la línea de las “concilia-bles” metafísicas de Ortega y Zubiri²³ y como alternativa a Heidegger, aporta un modo de pensar nuestra vida desde la historia, en el que se inscribe un sentido vital esperanzado. Ahora bien, para arraigar el sentido vital en la realidad personal es provechosa la noción de la “voz de la conciencia” que encontramos en la filosofía de Zubiri. Sobre todo en sus obras de madurez, interpretadas desde la perspectiva de su analítica noológica de la facticidad, Zubiri analiza la experiencia fundamental en que arraiga

²³ P. LAÍN ENTRALGO, *op. cit.*, 202.

el posible sentido de la vida personal y hasta la experiencia moral de obligación: la religación.

Pero la vida personal requiere un proceso educativo bien orientado. Y más en la situación cultural que vivimos, híbrida de tendencias modernas y postmodernas, a la que se añade el creciente poder de las tecnociencias y por el que está surgiendo un nuevo horizonte utópico, marcado por las nuevas tecnologías, que llena la vida humana de nuevos símbolos, expectativas y esperanzas. De todos modos, persiste un viejo problema: el de si la naturaleza humana es realmen-

te mejorable y perfectible (sobre todo, moralmente), aunque con la novedad de que ahora tal aspiración utópica queda en manos del imparable desarrollo tecnológico, que es el que responde del modo más eficaz al impulso por satisfacer los propios deseos. Como éstos surgen desde lo más íntimo del ser humano, al que consideramos como persona y valoramos por su dignidad, si queremos acertar eligiendo lo mejor para vivir, tenemos que seguir planteando el sentido de la vida desde la experiencia más radical que nos constituye como realidad personal. ■

“Consciente, comprometido y responsable”: Futuros profesionales, educación superior y valores sociales

Michael C. McCarthy, SJ

Universidad de Fordham, Nueva York

E-mail: mmccarthsj@fordham.edu

Recibido: 24 de junio de 2019

Aceptado: 12 de julio de 2019

RESUMEN: El presente artículo plantea la conveniencia y la necesidad de la educación en valores en el ámbito de la educación superior. Para realizar esta misión, las universidades no deben comprenderse sólo como organizaciones, sino también como instituciones que infunden en sus entornos valores que van más allá de los requisitos técnicos de la tarea que les ocupa. Esta visión es acorde con la tradición educativa jesuita, que ha sido actualizada al identificarse cuatro objetivos finales: utilidad, justicia, humanidad y fe.

PALABRAS CLAVE: Educación jesuita; valores; tecnología; institucionalización.

“Conscious, committed and responsible”: Professional futures, higher education and social values

ABSTRACT: This article raises the desirability and necessity of values in the field of higher education. In order to accomplish this mission, universities should not only be understood as organizations, but also as institutions that infuse into their environments values that go beyond the technical requirements of the task at hand. This vision is in line with the Jesuit educational tradition, which has been updated by identifying four final objectives: utility, justice, humanity and faith.

KEYWORDS: Jesuit education; values; technology; institutionalization.

1. **Introducción:
Organizaciones,
instituciones y valores**¹

No hace mucho tiempo conocí la obra clásica de Philip Selznick, un eminente profesor de sociología de la Universidad de California en Berkeley. En un importante estudio sobre el liderazgo administrativo, Selznick hace una distinción analítica entre “organizaciones” e “instituciones”. Aunque muchas organizaciones se convierten en instituciones, y aunque todas las instituciones reflejan algún tipo de estructura organizativa, Selznick ofrece un análisis que me parece útil a la hora de discutir el papel de las universidades en la sociedad².

Lo que Selznick llama una *organización* tiene objetivos muy específicos: la producción, por ejemplo, de una lavadora o la financiación de préstamos, o una aplicación en tu iPhone que te puede encontrar una habitación de hotel esta noche. Una “organización”, dice, es un “sistema de actividades coordinadas conscientemente”. Lo que él llama una *institución*, por otro lado, es “un producto natu-

ral de las necesidades sociales”. Más que un “instrumento racional diseñado para hacer un trabajo”, una institución responde y se adapta a los seres humanos que hacen ese trabajo o que se benefician de él en un contexto social real. Institucionalizar, en otras palabras, es “infundir valor más allá de los requisitos técnicos de la tarea en cuestión”.

Permítanme que lo repita: *las instituciones infunden en sus entornos valores que van más allá de los requisitos técnicos de la tarea que nos ocupa*. Selznick señala que las “organizaciones puras” raramente existen. Se encuentran organizaciones bastante diferentes en diferentes puntos de un espectro de institucionalización. En general, las empresas tienden hacia el extremo organizativo del espectro. Tienen objetivos más precisos y líneas de productos bien definidas; se espera que funcionen con eficiencia; su vida útil suele ser más corta que la de otras instituciones sociales. Dirigir un negocio requiere las habilidades de gestión administrativa. Las universidades, en cambio, se encuentran en el extremo más institucional del espectro. Tienen objetivos que son más difíciles de definir con precisión, y sus operaciones son más pluriformes. Debido a que promueven un conjunto más profundo de valores sociales, las universidades suelen durar más

¹ Conferencia pronunciada en ESADE-FORUM, en el 60 aniversario de ESADE, Barcelona (3 de junio de 2019).

² P. SELZNICK, *Leadership in Administration: A Sociological Interpretation*, University of California Press, Berkeley 1984.

tiempo que la mayoría de las empresas. Además, el líder institucional eficaz no es simplemente un buen administrador, sino que es ante todo un experto en la promoción y protección de los valores.

A nivel general, esta distinción analítica entre “organizaciones” e “instituciones” puede sernos útil a la hora de considerar cómo las universidades ayudan a lograr el objetivo de formar a los futuros profesionales para que sean conscientes, comprometidos y responsables. Como instituciones, las universidades infunden en su contexto valores que van más allá de los requisitos técnicos de la tarea en cuestión, y ESADE presenta un caso ejemplar en este sentido. Por ejemplo, la declaración de objetivos (*mission statement*) de ESADE declara el claro propósito de formar a profesionales en el ámbito empresarial y jurídico. Pero lo hace con la intención explícita de “construir una sociedad global más humana, es decir, una sociedad más justa, solidaria, sostenible y respetuosa de las diferencias”³.

En el impresionante y reflexivo marco de orientación del modelo educativo de ESADE, se habla de valores que “impregnan el mapa de competencias”. “El marco

nombra cuatro conjuntos de valores: primero, los valores de la profesionalidad; segundo, los valores de la justicia (o valores éticos, sociales, cívicos y políticos); tercero, los valores de la calidad humana; y cuarto, los valores de la vida interior del individuo, ya sea que se expresen en términos religiosos o no religiosos. Esta gama de valores refleja claramente la tradición educativa de los jesuitas. En la primera década del siglo XXI una federación colaborativa de centros universitarios vinculados a la Compañía de Jesús en España (UNIJES) planteó un excelente plan, llamado “Modelo Ledesma-Kolvenbach”. Sostuvo que la educación superior en la tradición jesuita tenía cuatro objetivos finales: *utilitas, iustitia, humanitas y fides*⁴. Siento una gran admiración por la calidad integral de este paradigma.

Sin embargo, a medida que nos acercamos al final de la segunda década del siglo XXI, algunos de estos objetivos pueden no ser obvios para todos. Desde el punto de vista estrictamente organizativo de Selznick, pueden parecer superfluos. ¿Qué interés, por ejemplo, tendría un estudiante de finanzas internacionales en asistir a una institución académica que enfatiza el valor de la vida

³ <https://www.esade.edu/en/about-us/what-is-ESADE/our-values>

⁴ M. AGÚNDEZ, S.J., «El paradigma universitario Ledesma-Kolvenbach», *Revista de Fomento Social* 63 (2008), 604-605.

interior? ¿Es eso necesario? En mi universidad de Nueva York, todos los estudiantes que completan un título de grado deben tomar más de un año completo de cursos fuera de su especialidad. Incluyen clases de ética y filosofía de la naturaleza humana, clases sobre textos sagrados y la complementariedad de la fe y el razonamiento crítico. Los estudiantes deben incluso tomar un curso en un segundo idioma, además del inglés. A menos que sean especialistas en humanidades, muchos estudiantes nuevos se quejan de la obligación de tomar tales cursos. Y debido a que el precio de una educación en Fordham es de más de \$52,000 *al año*, ¡algunos protestan porque tienen que pagar por algo que no quieren!

Obviamente, tanto las prácticas disciplinarias como las fiscales de la educación superior son diferentes en España y en los Estados Unidos. Pero la economía plantea un punto importante. ¡El precio de una educación en valores es a menudo bastante alto! Tampoco existe una voluntad universal de pagar el precio. Una vez más, en mi país el apoyo estatal a la educación superior ha disminuido en los últimos años, y se ha hecho hincapié en lo que el modelo Ledesma-Kolvenbach llama *utilitas*: preparar a los estudiantes para trabajar en el mercado actual. La prestigiosa Universidad de California en

Berkeley, por ejemplo, donde Philip Selznick tuvo una distinguida carrera en sociología, es un excelente ejemplo. Cuando Selznick comenzó su carrera, el Estado de California cubría más del 50% del presupuesto operativo anual de la universidad; hoy en día sólo alrededor del 13% del presupuesto de la UC Berkeley proviene del Estado de California⁵.

2. Educación en Valores

Podríamos hacer la pregunta de una manera provocativa, pero muy literal. *¿Cuál es el valor de los valores?* ¿O qué significa educar en valores? ¿Y por qué es importante educar en valores? O, usando el paradigma de UNIJES, podríamos preguntar más específicamente: Aparte de *utilitas* (la dimensión práctica de la educación superior), ¿por qué las sociedades deberían invertir tanto en las universidades como lugares que cultivan *iustitia*, *humanitas* y *fides*?

La respuesta evidente debería ser que tales valores contribuyen a una sociedad mejor. Al menos de donde yo vengo, no todo el mundo cree eso. La inversión en la educación superior para el bien común de la sociedad exige creer

⁵ <https://calparents.berkeley.edu/the-funding-conundrum-cals-dwindling-state-support/>

en bienes que no pueden reducirse al disfrute privado de los individuos. A la novelista Marilynne Robinson le preocupa que instituciones como las universidades hayan perdido su influencia en la vida pública. “Ha habido un cambio fundamental en la conciencia estadounidense”, escribe. “El ciudadano se ha convertido en el contribuyente”⁶. Mientras que las personas que se imaginan como ciudadanos tienen nobles aspiraciones para la sociedad en su conjunto, las personas sólo *lamentan* ser contribuyentes. Tal vez sea un fenómeno norteamericano, pero la confianza en las instituciones que pretenden servir al “bien común” se ha deteriorado. Y, sin embargo, si no hay bien común, no hay sociedad⁷. La sociedad no sólo depende de los valores compartidos, de lo que nos debemos mutuamente, sino que muy pocos valores son estrictamente privados.

Para los fines de nuestra discusión, una buena definición de trabajo de los valores puede ser la siguiente: *los valores son creencias básicas y fundamentales que motivan*

*actitudes y acciones, nos ayudan a determinar lo que es importante e indican el tipo de personas que queremos ser*⁸. Sin embargo, los valores rara vez, o nunca, aparecen *ex nihilo*. Las creencias fundamentales que motivan a una persona a menudo se aprenden y asimilan de los demás y del entorno. Debido a que los valores se aprenden, ya sea intencionalmente o no, los entornos educativos tienen una enorme influencia en lo que nuestros estudiantes se convierten.

A veces los valores son tácitos y asumidos. Pero es mejor cuando se nombran y se discuten, se comparten y se debaten, se confirman y se disputan. Inevitablemente, podemos encontrarnos en posiciones donde hay conflictos de valores, ya sea dentro de un individuo o en una comunidad. Por lo tanto, para que la vida en una sociedad sea posible, mucho menos deseable, necesitamos construir la capacidad no sólo de reflexionar consciente e intencionalmente sobre nuestros valores personales, sino también de discutirlos de manera que reflejen el discernimiento y la disciplina. Históricamente, las universidades son instituciones en las que se llevan a cabo conversaciones sólidas a gran escala y se contraen compromisos. En ese contexto, los futuros profesiona-

⁶ MARILYNNE ROBINSON, “The American Scholar Now,” en *What Are We Doing Here?*, Farrar, Straus y Giroux, Nueva York 2018, 84.

⁷ Véase el ensayo del ex secretario de Trabajo de Estados Unidos, Robert Reich, *The Common Good* (Nueva York: Knopf, 2018) 18.

⁸ Adaptado de <https://www.ethicssage.com/2018/08/what-are-values.html>

les aumentan su capacidad para afrontar los retos de su tiempo de forma “consciente, comprometida y responsable”.

He defendido la importancia social de la reflexión consciente e intencional sobre los valores, así como de la discusión que manifiesta disciplina y discernimiento. Permítanme ofrecer un ejemplo oportuno de por qué estas cualidades son importantes. Aunque nací y crecí en San Francisco y pasé los primeros quince años de mi vida profesional en la Universidad de Santa Clara, la Universidad Jesuita de Silicon Valley, como muchas personas, he visto cómo los desarrollos tecnológicos afectan a valores sociales más amplios. Más recientemente he sido testigo de cómo pueden influir en las elecciones nacionales. Aunque las tecnologías digitales han aportado grandes beneficios en prácticamente todos los campos, incluida la educación superior, cada vez somos más conscientes de los aspectos más oscuros.

En 2013, Tristan Harris, antiguo diseñador de Google, cofundó el Center for Humane Technology. Basado en la convicción de que las plataformas tecnológicas han explotado a menudo las vulnerabilidades humanas, la misión de este centro es “realinear la tecnología con la humanidad”. (Tenga en cuenta que esta declaración de

objetivos no explica lo que se entiende por “humanidad”). El problema, como se afirma en su sitio web, es que: “Mientras las compañías han estado actualizando la tecnología, han estado degradando a los humanos.” Los resultados incluyen “Acortar la capacidad de atención, recompensar la indignación por el diálogo, volver adictos [a los usuarios], romper el proceso democrático, [y] convertir la vida en una competencia por los gustos y las acciones”⁹. Para combatir estos problemas, Harris y sus colegas abogan por una nueva generación de tecnología: “Ayúdanos a concentrarnos, a construir un terreno común, a apoyar la democracia, a proteger el desarrollo de [los jóvenes y] a alinear nuestras vidas con nuestros valores”¹⁰.

Aunque proviene de la industria tecnológica, que tanta influencia tiene en nuestros tiempos, defiende la prioridad de una comprensión más profunda de los valores humanos como control sobre el desarrollo tecnológico. Tristan Harris nunca (creo) asistió a una universidad jesuita. Pero, a su manera, está haciendo un fuerte llamamiento a lo que la educación jesuita siempre ha hecho a lo largo de sus casi 500 años de tradición. Y aunque no sepa latín, está

⁹ Sobre estos «problemas», véase <https://humanetech.com/problem/>

¹⁰ <https://humanetech.com/>

argumentando que además de *utilitas*, incluso una industria tan innovadora como la de la alta tecnología necesita observar los valores de la *iustitia*, la *humanitas* y la *fides*. ¿Cómo *fides*? Escribe mucho sobre el concepto de “tiempo bien empleado”, que incluye prácticas para cultivar la vida interior. “La atención de la gente es sagrada”¹¹, dice. Y al hacer esa afirmación se hace eco de escritores espirituales de muchas tradiciones, desde los estoicos hasta el Orígenes de Alejandría, para quienes la atención (*prosoche*) era la clave para la comprensión espiritual¹². El cultivo de la atención era uno de los objetivos clave de la meditación entre los antiguos ascetas, y su popularidad actual entre los ejecutivos de Silicon Valley ha sido bien conocida en la prensa¹³.

La revista WIRED observa que a Tristan Harris se le llama a menudo *la conciencia de Silicon Valley*¹⁴. “Pero la alarma saltó unos años *después* del mensaje del ex Superior General de los jesuitas,

Adolfo Nicolás¹⁵. En su famoso discurso de 2010 en la Ciudad de México a los líderes de las instituciones jesuitas de educación superior, Nicolás acuñó la expresión “globalización de la superficialidad” para describir una condición que afecta a los jóvenes de todo el mundo. Instó a las universidades asociadas con la Compañía de Jesús a promover la “profundidad del pensamiento y la imaginación”. Esto por sí solo contrarrestaría las tendencias que señaló. Casi diez años después, en 2019, Nicolás parece especialmente clarividente. La ruptura de la verdad, las polarizaciones ideológicas y económicas que llevan a la manipulación política, la preocupación por la salud mental –que incluyen la adicción digital, el creciente aislamiento y la consiguiente fractura de comunidades– son fenómenos que hemos visto con más frecuencia desde el discurso del P. Nicolás.

Una vez más, una universidad sirve al bien común al promover la reflexión consciente e intencional sobre los valores y al modelar la disciplina y el discernimiento en las conversaciones sobre los valores. Además, se toma en serio lo que Ignacio

¹¹ <http://www.tristanharris.com/tag/time-well-spent/>

¹² Cf. P. HADOT, *La filosofía como forma de vida*, Oxford 1995, 131-132.

¹³ <https://www.businessinsider.com/effects-meditation-brain-changes-health-science-2017-8>

¹⁴ Cf. <https://www.wired.com/2013/06/meditation-mindfulness-silicon-valley/>

¹⁵ A. NICHOLAS, S.J. «Ministerio de Profundidad, Universalidad y Aprendizaje: Desafíos para la Educación Superior Jesuita Hoy» (2010).

Ellacuria, el asesinado rector de la Universidad de Centroamérica en El Salvador, dijo hace muchos años: que una universidad es inevitablemente una fuerza social¹⁶. Cuando plantea desafíos cruciales de nuestro tiempo (como el cambio climático, la migración, el racismo, la desigualdad de género, por nombrar sólo algunos) y fomenta la reflexión, una universidad promueve la causa de la justicia al formar la conciencia de los futuros líderes. Las facultades de las universidades deben tener cuidado de no adoctrinar a nuestros estudiantes. El respeto de su propia libertad de investigación es primordial. Pero como dice claramente el “Marco de Orientación” de ESADE, “el conocimiento no es neutro”. Más bien (como usted afirma): “Las universidades deben ser espacios de debate sobre las cuestiones fundamentales que preocupan a las personas y a la comunidad humana en los ám-

¹⁶ I. ELLACURIA, S.J., “Discurso de apertura de la Universidad de Santa Clara” (1982): <https://www.scu.edu/ic/programs/ignatian-tradition-offerings/stories/ignacio-ellacuria-sjs-june-1982-commencement-address-santa-clara-university.html> Véase también mi propia solicitud en el contexto norteamericano, «A University is a Social Force», *Crónica de la Educación Superior* (noviembre de 2014) <https://www.chronicle.com/blogs/conversation/2014/11/07/a-university-is-a-social-force/>

bitos de la economía, la política, la cultura, la ciencia, la teología y la búsqueda de sentido”.

3. Pedagogías de Desarrollo Personal para la Responsabilidad Pública

Si las instituciones infunden en sus entornos valores que van más allá de los requisitos técnicos, los jesuitas siempre han infundido en sus instituciones de enseñanza superior un énfasis constante en el desarrollo personal de los jóvenes. Pero ese desarrollo siempre avanza hacia la responsabilidad pública. El historiador John O’Malley escribe que un texto antiguo que los jesuitas hacían leer constantemente a los estudiantes en sus primeras escuelas era el del orador romano del siglo I, Cicerón, *De Officiis*. Vale la pena citarlo detenidamente:

No nacemos para nosotros mismos [...] Nosotros como seres humanos nacemos por el bien de otros seres humanos, para que podamos ayudarnos mutuamente. Por lo tanto, debemos contribuir al bien común de la humanidad mediante actos recíprocos de bondad, dando y recibiendo unos de otros, y así, con nuestra habilidad, nuestra industria y nuestros talentos, trabajar para unir a la sociedad humana en paz y armonía (1.7.22).

Los deberes prescritos por la justicia deben tener prioridad sobre todo lo demás, incluida la búsqueda del conocimiento, ya que tales deberes conciernen al bienestar de otros seres humanos, y nada debe ser más sagrado a nuestros ojos que eso. Hay algunas personas que, ya sea a través de la absorción con su propio avance o a través de alguna otra frialdad más básica hacia los demás, afirman que todo lo que necesitan hacer es ocuparse de sus propios asuntos, y por lo tanto parecen no estar haciendo ningún daño. Pero esto significa que mientras evitan cualquier injusticia activa, caen en otra: se convierten en traidores a la vida que todos debemos vivir juntos en la sociedad humana, porque no contribuyen a ella ni con su interés, ni con su esfuerzo, ni con sus medios (1.9.29).

Para Cicerón, lo importante era el Ciudadano, no el Contribuyente. Aquí hay un fuerte reclamo moral: uno tiene el deber natural de promover el bienestar de los demás, y ese deber sigue siendo preeminente. Además, la comprensión de Cicerón de la persona humana es distintiva. Una persona no es un átomo altamente individualista: de hecho, “no nacemos para nosotros mismos”. Las palabras de este romano precristiano son fuertes, pero tienen un eco claro en el famoso discurso del Superior General Jesuita del siglo xx, Pedro

Arrupe, quien insistió en una educación que forme a los estudiantes para que sean “personas para los demás”.

Sé que discutiremos con los estudiantes cuáles son algunos de los valores fundamentales que deben perseguirse, así como cuáles son las asignaturas y pedagogías importantes que deben emplearse hoy en día. Obviamente, no estoy en condiciones de prescribir lo que es mejor en su contexto. Pero, en términos generales, abogo por la importancia de *promover las pedagogías del desarrollo personal para la responsabilidad pública*. En los últimos años he pasado mucho tiempo tratando de desarrollar programas de lo que llamamos “aprendizaje comprometido con la comunidad”, y me encantaría hablar de ello. Creo, sin embargo, que virtualmente cualquier materia o programa académico puede ser dirigido hacia el desarrollo personal de nuestros estudiantes para la responsabilidad pública. Lo que es central no es sólo que los miembros de la facultad y los administradores estén comprometidos con la meta de cultivar en los estudiantes un sólido sentido de agencia. También necesitan poder hablar de ello de una manera intencional y reflexiva.

A lo largo de mi tiempo de trabajo en las universidades, a menudo he encontrado a algunos colegas

del profesorado tímidos a la hora de hablar de valores. Y con demasiada frecuencia, por ser jesuita, estoy llamado a hablar de los valores educativos de la universidad, como si sólo los jesuitas fueran capaces de hacerlo. El título de mi cargo actual en Fordham, Vicepresidente de *Integración y Planificación de la Misión*, presupone que *todo el mundo* es dueño de la misión. Nuestra misión tiene que estar integrada en *todo lo que hacemos*: no es sólo asunto de los pocos jesuitas de la zona. Pero para ello debemos planificar vías para que los colegas comprendan y articulen cómo pueden contribuir a esa misión de maneras que sean apropiadas para ellos.

Lo que más necesitan los colegas de la facultad, me parece, es simplemente la oportunidad de discutir cómo su campo particular contribuye a la misión del conjunto. En segundo lugar, necesitan el apoyo para llevarla a cabo.

Y tercero, necesitan una comunidad que pueda sostenerlos en sus esfuerzos. El lenguaje da forma a la realidad, y encontrar un lenguaje suficiente para los complejos problemas educativos a los que nos enfrentamos es una tarea importante. Pero un lenguaje común -que tenga la profundidad y la textura para abordar nuestros múltiples compromisos- también es necesario para el desarrollo de una comunidad sostenible.

Por estas razones estoy muy contento de tener la oportunidad de hablar con ustedes sobre su propio sentido de misión y valores. Estoy ansioso por escuchar cómo éstas guían sus propias innovaciones educativas y sociales. Y estoy dispuesto a aprender cómo podemos ejercer juntos el liderazgo institucional, cuya función principal (como dice Selznick) es la promoción y protección de los valores comunes. ■

Ética en la esfera pública

M^a Teresa López de la Vieja

Catedrática de Filosofía moral

Universidad de Salamanca

E-mail: tlv@usal.es

Ética

Recibido: 18 de junio de 2019

Aceptado: 13 de julio de 2019

RESUMEN: La corrupción y el fraude preocupan a un sector significativo de la población, un 23,1%, según estudio realizado por el CIS en 2019. Organizaciones internacionales como la OCDE y Naciones Unidas han alertado sobre las consecuencias de las malas prácticas. El artículo se centra en el papel constructivo y formativo de la ética: 1. Siete principios de ética son básicos para el buen gobierno de lo público y la prevención de prácticas con impacto muy negativo sobre calidad institucional; 2. Las reglas de actuación, recogidas en códigos y guías de buenas prácticas, permiten especificar y aplicar los principios. El sistema de integridad se completa con los comités de ética; 3. Códigos, guías y comités forman parte de un sistema o cultura ética para la gobernanza en la esfera pública y el servicio a la ciudadanía.

PALABRAS CLAVE: Ética pública; principios; códigos de ética; buenas prácticas.

Ethics in the public sphere

ABSTRACT: Corruption and fraud concern a significant sector of the population, 23.1%, according to a study conducted by the CIS in 2019. International organizations such as the OECD and the United Nations have warned of the consequences of bad practices. The article focuses on the constructive and formative role of ethics: 1. Seven ethical principles are basic to good public governance and the prevention of practices with a very negative impact on institutional quality; 2. The rules of action, set out in codes and guides to good practice, make it possible to specify and apply the principles. The integrity system is completed with ethics committees; 3. Codes, guides and committees are part of an ethical system or culture for governance in the public sphere and service to citizens.

KEYWORDS: Public ethics; principles; codes of ethics; good practices.

1. Introducción

“Este sistema busca que los ciudadanos cuenten con servidores públicos que ajusten sus actuaciones a los principios de eficacia, austeridad, imparcialidad y, sobre todo, de responsabilidad”¹.

La legislación vigente desde el año 2013 se refiere a todo un sistema, cuyo objetivo es promover el buen gobierno en la actividad pública y en las instituciones, con mayor transparencia en su funcionamiento. Y, sobre todo, que este tenga una clara orientación de servicio a la ciudadanía. Dos años más tarde, la ley con el Estatuto Básico del Empleado Público incluía principios éticos para el desempeño de las tareas (arts. 52 y 53). ¿Era necesario especificar el código de conducta y los principios éticos? En ambas normas, la mención de la responsabilidad en la gestión y la regeneración democrática se vinculaban a los intereses generales, de la ciudadanía. La primacía de lo público sobre los intereses privados es, en efecto, fundamental para poner coto a prácticas que corroen las instituciones, limitan el desarrollo de los países y vacían los recursos que

son, deben ser comunes. Fraude y corrupción son dos de esas malas, muy malas prácticas.

El artículo se centra en tres aspectos de la ética y su papel constructivo en este ámbito. La tesis es que los códigos de ética y, en general, los sistemas de integridad resultan clave para el buen funcionamiento de las instituciones y entidades. ¿Por qué razón? Las conductas conformes a principios éticos mejoran la calidad del servicio público y, con ello, ayudan a ganar o a reforzar la confianza de la ciudadanía. Es decir, en este sector la ética puede desempeñar tareas formativas y de prevención, en favor de las buenas prácticas y, claro está, para cuestionar aquellas que no lo son:

- (1) La ética pública aporta los principios básicos para vertebrar toda una cultura de la integridad y, de este modo, estar en condiciones adecuadas para prevenir la difusión y normalización de las malas prácticas. Entre estas están la corrupción y otros usos inadecuados o incluso fraudulentos de los recursos, materiales y humanos. No es tarea sencilla, desde luego, pero de ello dependerá la mayor –o menor– confianza de la ciudadanía en las instituciones y en quienes las

¹ LEY 19/2013, de 9 de diciembre, de transparencia, acceso a la información pública y buen gobierno, Preámbulo, III.

gobiernan. No se trata, por tanto, de determinar responsabilidades o, llegado el caso, sancionar a quienes sean culpables de faltas o delitos en el ámbito público. La función de la ética es otra. Contribuye a fomentar el uso correcto, equitativo de los bienes y recursos; las condiciones y el modo de hacerlo pueden estar luego regulados en una legislación específica –como la Ley 9/2013 y el Real Decreto Legislativo 5/2015–, con deberes y posibles sanciones por incumplimiento.

- (2) El marco de principios y reglas de conducta para el servicio público suele estar en documentos *ad hoc*, como son los códigos de ética y las guías de buenas prácticas. De este modo, se hace explícito qué deben hacer y qué se espera de cada uno de los agentes. El paso siguiente será aplicar el marco normativo a casos y situaciones concretas. Los principios son, entonces, el punto de partida; luego están las reglas para orientar la conducta –conductas exigibles– y, por último, las conductas esperables y deseables en la práctica. Además de los códigos y las guías, para completar el sistema están los comités de ética pública; es-

tos han de ser competentes –y siempre independientes–, para asesorar, resolver consultas, evaluar actuaciones, etc. Por tanto, el marco normativo ha de ser un conjunto ordenado, desde los principios y reglas de actuación, hasta las buenas prácticas.

- (3) Por todo ello, es más que recomendable que las entidades de gobierno y, en general, los agentes con responsabilidades en el ámbito público cuenten con el apoyo de ese sistema. Los beneficios de la cultura ética suelen ser mayores que los costes de su puesta en marcha, aun cuando los efectos positivos sean apreciables a medio o a largo plazo. En síntesis, los códigos, las guías y los comités forman parte de un sistema de ética para la gobernanza en la esfera pública y un mejor servicio a la ciudadanía, en lo local, lo nacional y lo internacional. Esto explica por qué algunas normas en vigor, como la Ley 19/2013, de transparencia, o el Decreto sobre el Estatuto básico del Empleado Público se refieren a los principios, a las conductas éticas e incluso a sus efectos positivos para el desarrollo de los países y, sin duda, para la calidad democrática.

2. Ética pública

“a) Principios generales:

1.º Actuarán con transparencia en la gestión de los asuntos públicos, de acuerdo con los principios de eficacia, economía y eficiencia y con el objetivo de satisfacer el interés general.

2.º Ejercerán sus funciones con dedicación al servicio público, absteniéndose de cualquier conducta que sea contraria a estos principios.

3.º Respetarán el principio de imparcialidad, de modo que mantengan un criterio independiente y ajeno a todo interés particular...”².

La gestión de lo público ha de ser responsable, con actuaciones conformes a los principios de gobernanza –como son la transparencia y la eficiencia– y a los de ética pública, como la imparcialidad y la integridad. Esto significa, por ejemplo, que el interés general debe guiar siempre las actuaciones, para evitar cualquier tendencia o interés particular. Así lo recoge la Ley 19/2013, en la línea marcada desde los años noventa por informes, recomendaciones y acuerdos internacionales sobre la eficiencia,

² LEY 19/2013, de 9 de diciembre, de transparencia, acceso a la información pública y buen gobierno, art. 26.

la imparcialidad y otros principios. El consenso en torno al papel de los principios generales responde también al enfoque cívico y democrático de la acción política y la Administración, en todos sus niveles.

“Ética pública”, “ética en la función pública” o “ética del servicio público”, la terminología puede variar. Como ética aplicada que es, contendrá estándares, normas y valores destinados a ser llevados a la práctica en unidades, gobiernos, entidades y administraciones. El ámbito subjetivo de las normas éticas incluye a todas aquellas personas que estén al servicio de una entidad pública, también en el ámbito local³. No caben excepciones ¿por qué razón?

De hecho, la corrupción y el fraude son preocupaciones de una parte significativa de la población, un 23,1%, según estudio realizado y presentado por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) en 2019⁴. En la última década, organizaciones internacionales como la OCDE e incluso Naciones Unidas han alertado sobre el impacto extremadamente negativo

³ Véase, por ejemplo, el ámbito objetivo y subjetivo de aplicación del siguiente código: DIPUTACIÓN DE SALAMANCA, *Código de ética pública y Guía de buenas prácticas*, Salamanca 2017, C. I., art. 1, 6.

⁴ CIS, *Barómetro de Febrero 2019. Avance de resultados*, Estudio n.º 3240.

que sobre las instituciones tienen las prácticas corruptas. ¿Cómo evitarlo? En los informes correspondientes se ha insistido, se sigue insistiendo en la necesidad de medidas preventivas. Para contrarrestar estas y otras malas prácticas, es necesario fomentar las conductas y las prácticas correctas, con integridad y transparencia en el ámbito público. *Integridad, imparcialidad, objetividad, rendición de cuentas, transparencia, honradez y liderazgo* son, en efecto, los principios básicos de la cultura ética en este sector. La tesis es que se trata de principios generales, a aplicar en beneficio de instituciones y ciudadanos.

– Los principios éticos tienen validez general. Definen “lo que se debe hacer”, sea cual sea el momento o la situación concreta. No se trata de falta de flexibilidad sino de reconocer su validez. Desde 1995, han sido recordados, reivindicados y aplicados en casi todos los contextos y países interesados en la calidad institucional. Por eso se siguen todavía las pautas generales, establecidas en su momento por el *Informe Nolan*. Este documento sirvió para poner las bases de un cambio necesario, al tener que dar respuesta a demandas de los ciudadanos. Estaban muy extendidos el escepticismo y sospechas –algu-

nas fundadas–, motivadas por actuaciones incorrectas⁵. El propósito del documento era, pues, establecer límites claros entre las conductas íntegras, adecuadas para el ámbito público, y las que no lo son. A partir de entonces, la integridad y otros principios éticos han sido el punto de partida para poner en pie un sistema capaz de sustituir o, al menos, neutralizar prácticas lesivas para la credibilidad de las instituciones y la sostenibilidad de los servicios públicos. Para ello, además del compromiso individual y el de las entidades de gobierno local y nacional, hace falta una estructura o sistema de apoyo, basado en la ética. Desde hace años, organizaciones como la OCDE están insistiendo en los dos aspectos, tanto la lucha contra la corrupción como la promoción de medidas que favorezcan la integridad en gobiernos y administraciones⁶.

– Los principios son aplicables. Hay que recordar que esto vale también para las instituciones educativas y de investigación, en la medida en que

⁵ NOLAN REPORT, “Letter from Lord Nolan to Prime Minister”, *Standards in Public Life*, London 1995, 1.

⁶ OECD, *Public Sector Integrity. A Framework for Assessment*, París 2005, 28.

reciben y gestionan recursos públicos, sea cual sea su cuantía. Algunos casos de plagio e incluso de fraude en centros de educación superior han llegado en los últimos años a los medios de comunicación, auténticos escándalos en una universidad de la Comunidad de Madrid. Quienes han actuado correctamente dentro de la institución han sido los primeros perjudicados de tales prácticas fraudulentas y el consiguiente daño para la reputación. Lo cierto es que centros e instituciones pueden verse seriamente afectados por malas prácticas en la producción y difusión del conocimiento. Está en juego nada menos que la confianza en la calidad de la investigación y en la del sistema educativo. ¿Qué hacer para proteger su funcionamiento y su prestigio? Una vez más, la prevención y la formación específica serán las respuestas más adecuadas. Lo recomendaba el documento del año 2016, elaborado por Naciones Unidas y otras organizaciones internacionales⁷. Los códigos de

ética son necesarios y son aplicables a todas las entidades y agentes, también a las instituciones que producen y gestionan conocimiento⁸.

- La aplicación de los principios aporta beneficios. Los datos y consideraciones recogidos tanto en informes internacionales como en el análisis de la situación en España son concluyentes: la corrupción y las malas prácticas tienen costes importantes. Para combatirlas, para cambiar el entorno social y económico y ganar la confianza en lo público, se ha de crear una “infraestructura ética”⁹, tal como lleva proponiendo desde hace años la OCDE. Suele hablarse también de “marco ético”¹⁰ para identificar los estándares y valores adecuados para la salvaguarda de lo público. Las evidencias hoy disponibles no dejan mucho margen para la duda: la corrupción lastra la productividad, afecta a las relaciones entre los ciudadanos y debilita a las instituciones. En España y según las

⁷ UN, IIEP, CHEA, CIQG, *Advisory Statement for Effective International Practice Combating Corruption and Enhancing Integrity: Contemporary Challenge for the Quality and Credibility of Higher Education* (2016), 8.

⁸ ALL EUROPEAN ACADEMICS (ALLEA), *The European Code of Conduct for Research Integrity*, Berlín 2017.

⁹ ODCE, *Trust in Government*, 2000, 21-30, 77-78.

¹⁰ T. MOILANEN – A. SALMINEN, *Comparative Study on the Public-service Ethics of the EU Member States*, Helsinki 2007, 21-38.

estimaciones, el coste económico de ese tipo de prácticas es también elevado; elevados podrían ser luego los beneficios de la regeneración¹¹.

Al hacer balance, conviene entonces tener presentes ambos aspectos, lo que cuestan las prácticas que desvían o destruyen recursos que son de todos y, por otro lado, los beneficios a largo plazo –a medio plazo, a veces– de la protección de lo que es común frente a usos indebidos. Los riesgos no solo son económicos sino también sociales y políticos, por eso vale la pena recordar que las buenas prácticas son posibles y son útiles.

3. De los principios a las prácticas

“Los empleados públicos deberán desempeñar con diligencia las tareas que tengan asignadas y velar por los intereses generales con sujeción y observancia de la Constitución y del resto del ordenamiento jurídico, y deberán actuar con arreglo a los siguientes principios: objetividad, integridad, neutralidad, responsabilidad, imparcialidad,

confidencialidad, dedicación al servicio público, transparencia, ejemplaridad, austeridad, accesibilidad, eficacia, honradez, promoción del entorno cultural y medioambiental, y respeto a la igualdad entre mujeres y hombres...”¹².

Lo primero es la autorregulación. Conocer y poner en práctica “lo que se debe hacer” es, sin duda, una cuestión de responsabilidad y de la conciencia moral de cada agente. Pero no es el único cauce y, tal vez, no es el más amplio. Para eso están los códigos de conducta; recogen de forma explícita qué y cómo desempeñar las tareas, para que prevalezcan los intereses generales, tal como se dice con claridad en el Real Decreto de 2015. Ahora bien, consolidar los hábitos apropiados, el *ethos* de quienes trabajan para lo público es todo un proceso, con distintas etapas o niveles. Por ejemplo, habría que distinguir entre conductas obligatorias, las que son esperables y las que son solo recomendables o deseables en una entidad determinada. Responden a distintos grados de obligatoriedad. Lo fundamental será establecer el marco de principios, como hizo el Informe Nolan¹³.

¹¹ F. ALCALÁ – J. JIMÉNEZ, *Los costes económicos del déficit de calidad institucional y la corrupción en España*, Fundación BBVA, Bilbao 2018, 15-20, 31-36.

¹² REAL DECRETO LEGISLATIVO 5/2015, art. 52.

¹³ NOLAN REPORT, *Standards in Public Life*, London 1995, 15.

Hoy quizás se podría ampliar aquel listado; sin ir más lejos, el principio de igualdad forma ya parte de la cultura pública, con objeto de eliminar los efectos de la dominación patriarcal, como sucede con el trato discriminatorio. La igualdad efectiva será la solución para reducir y, en el mejor de los casos, poner fin a las desigualdades –las “brechas”–, que todavía afectan de manera sistemática a las mujeres, en casi todas las sociedades. La Ley 3/2007 se refiere en modo expreso a las medidas a tomar en las administraciones públicas¹⁴; el respeto a la igualdad entre mujeres y hombres en este sector aparece también en el Real Decreto de 2015. De manera general, la ética pública define la base normativa, para contrarrestar o, como poco, dejar sin justificación las malas prácticas. Por tanto, las preguntas por el *qué* y el *por qué* tienen respuesta: ética y buenas prácticas.

Lo siguiente será identificar el método adecuado. ¿Cómo aplicar los principios? Normas son tanto los principios como las reglas de actuación, pero están a distinto nivel¹⁵. Según esto, los códigos de ética pública y las guías de buenas

prácticas sirven al mismo propósito, pero tienen distinto alcance. De ahí que sea recomendable adoptar un sistema de módulos, como se ha hecho, por ejemplo, con el Código de Ética pública de la Diputación Provincial de Salamanca¹⁶. El sistema se completará con un comité de ética, de carácter consultivo.

- (a) Integridad, imparcialidad, objetividad, rendición de cuentas, transparencia, honradez y liderazgo son los principios de ética pública. Son la base. Pueden ir junto con los de gobernanza (apertura, participación, responsabilidad, eficacia y coherencia). Por ejemplo, el principio general de *integridad* es fundamental en la conducta de responsables políticos y de servidores públicos; significa cumplimiento de obligaciones, por encima de cualquier interés o influencia, creencias e ideología. Quedaría luego la tarea de traducirlo a formas de actuación concretas, observables y susceptibles de evaluación. Es decir, la lista de principios es apenas el punto de partida.
- (b) ¿Qué quiere decir “integridad”? En la práctica, impli-

¹⁴ LEY ORGÁNICA 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres, arts. 51-52

¹⁵ R. ALEXY, *Recht, Vernunft, Diskurs*, Suhrkamp, Frankfurt 1995, 52-70

¹⁶ Este sistema ha sido seguido para la elaboración del *Código de ética pública y Guía de buenas prácticas*, de la Diputación Provincial de Salamanca, documentos aprobados en diciembre de 2017.

ca que los servidores públicos habrán de hacer declaración expresa de si tienen algún conflicto de intereses, ya que su obligación es velar siempre por el interés general. Según esto, tendrán que abstenerse en asuntos de carácter privado o personal. Los códigos de conducta definen de este modo qué actuaciones son exigibles para quienes trabajan en instituciones y gobiernos. De los principios se derivan así *reglas de actuación*. Un ejemplo de estándares de conducta a seguir se encuentra en el Código de Buen Gobierno Local, de la Federación Española de Municipios y Provincias¹⁷, aprobado en el 2015 y al cual ya se han adherido un número importante de ayuntamientos y diputaciones de todo el país.

- (c) ¿Cómo aplicar la integridad en determinadas situaciones? Por ejemplo, las relaciones de los servidores públicos con el sector privado han de estar reguladas; lo mismo valdrá para la aceptación –la no aceptación– de regalos, favores o beneficios. Los códigos con principios generales han de traducirse, entonces, en conductas esperables en situaciones determinadas: de lo

universal a lo particular. Es decir, las guías de buenas prácticas definen actuaciones que respondan a necesidades propias de cada contexto. Gracias a esa concreción, las guías o catálogos de buenas prácticas permitirán evaluar luego el grado de cumplimiento de las normas en un ámbito determinado por parte de cada uno de los servicios o cada persona empleada en el sector público. No cabe duda de que en este sector es necesario rendir cuentas y evaluar resultados; por eso son interesantes las guías con pautas de actuación. Por su carácter dinámico, las guías pueden ajustarse a los posibles cambios o a la innovación institucional. Un ejemplo: el uso de las TIC en las entidades suele representar un reto, al tratarse de un ámbito en constante evolución. Será mejor incluir recomendaciones al respecto en la guía de buenas prácticas, no en el código de conducta.

- (d) El fomento y difusión de una cultura ética institucional requiere de otro instrumento adicional: los comités de ética. Tienen carácter consultivo, no vinculante, y quienes los integran estarán obligados a la confidencialidad, además de no recibir retribución alguna por valorar –con total indepen-

¹⁷ *Código de Buen Gobierno Local FEMP* (23 de marzo de 2015).

dencia– actuaciones, elaborar informes, atender consultas o hacer recomendaciones. Con todas sus limitaciones, la intervención de un comité suele tener efectos positivos, como lo demuestra la larga experiencia, de varias décadas, con comités éticos en otros sectores, sobre todo en el de la salud y la investigación científica.

Esta estructura compuesta de partes o módulos ha de estar bien ordenada. Por un lado, los niveles de exigencia son diferentes, las obligaciones, lo exigible, no es lo mismo que lo esperable o lo deseable en quienes intervienen en el servicio público. Por otro, las prácticas recomendadas o deseables han de ser coherentes con las reglas de actuación y con los principios generales. De ahí el interés de combinar un marco de normas –en tres niveles– con una metodología que permita llevar a la práctica ese conjunto de normas. Conviene tener presente que el objetivo no es sencillo, nada menos que establecer las condiciones para ganar calidad en lo público y la confianza de los agentes¹⁸.

¹⁸ T. AUSIN, “Ética pública para generar confianza”, *Revista Vasca de Gestión de Personas y Organizaciones Públicas* 9 (2015), 30-38; “Buenas prácticas (Códigos de)”, *Eunomía. Revista de la Legalidad*, 15 (octubre 2018-marzo 2019), 239-248.

Por lo tanto, los códigos de ética definen las normas generales, las reglas de actuación y las conductas esperables en el personal del servicio público y de la Administración, para el buen desempeño de sus funciones y mejor atención a la ciudadanía. No será la única medida, claro está. Pero la integración de la cultura ética dentro de una organización puede dejar en evidencia aquellas prácticas –y a aquellos agentes– que no siguen las normas obligadas en el ámbito público. Será un comienzo.

4. Cultura ética, cultura democrática. Algunas conclusiones

“Los países con mayores niveles en materia de transparencia y normas de buen gobierno cuentan con instituciones más fuertes, que favorecen el crecimiento económico y el desarrollo social. En estos países, los ciudadanos pueden juzgar mejor y con más criterio la capacidad de sus responsables públicos y decidir en consecuencia. Permitiendo una mejor fiscalización de la actividad pública se contribuye a la necesaria regeneración democrática, se promueve la eficiencia y eficacia del Estado y se favorece el crecimiento económico”¹⁹.

¹⁹ LEY 19/2013, Preámbulo, I.

La ley aprobada en 2013, sobre transparencia, relacionaba el cumplimiento de las normas nada menos que con la calidad institucional y el desarrollo económico y social. Según esta norma, el acceso de los ciudadanos a la información sobre la actividad de gobiernos e instituciones contribuirá a una auténtica regeneración democrática. Un argumento similar, en favor de la orientación a los ciudadanos y de los intereses colectivos, se esgrimía ya en el Código del año 2010 para los empleados públicos de Castilla y León²⁰.

Sin embargo, interpretar que las normas fomentan solo el cumplimiento de obligaciones limitará las posibilidades del marco ético y el jurídico. No se trata únicamente de deberes ni de códigos deontológicos: son más bien compromisos. A las conductas exigibles se añaden las conductas esperables y, aún mejor, las que son deseables para el buen gobierno de lo público. Por eso mismo conviene subrayar el papel formativo de la ética. Además, los hechos demuestran que el control autónomo, interno, ha de completarse

con medidas de control externo²¹. Los principios y reglas tienen que ser compartidas, sobre todo en actividades que se realizan en la esfera pública. Conviene entonces que esa cultura ética sea pública, accesible, transparente y operativa.

“Hacerla explícita” será el primer paso para mostrar que en las organizaciones hay voluntad real de actuar según principios éticos. Lo siguiente será indicar qué tipo de conductas son exigibles en distintas situaciones y, luego, qué conductas son deseables para llevar a la práctica el conjunto de principios y reglas. Son tres niveles, de modo que el fomento y la difusión de una cultura ética institucional han de apoyarse en códigos que sean conjuntos bastante ordenados. Una posibilidad interesante es el sistema modular –al que ya se ha hecho referencia–, ya que permite actualizar el listado de prácticas deseables, recomendables, para adaptar la actividad a los cambios sociales o tecnológicos con impacto sobre las entidades y gobiernos. En tal caso, no sería necesario modificar el código de ética de cada institución, bastaría con revisar y poner al día las guías de buenas prácticas.

²⁰ ORDEN ADM/62/2010, de 19 de febrero, por la que se aprueba el Código ético de los Empleados Públicos de la Administración de la Comunidad de Castilla y León, Anexo.

²¹ O. DIEGO, *Ética para corruptos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 11-19.

“Manos limpias”²² es el objetivo fundamental, por así decirlo. Conviene entonces que el marco de normas éticas sea claro y, a la vez, lo suficientemente flexible como para cumplir con su papel formativo y constructivo. No se trata de sanciones para quienes vulneren las normas sino de fomentar las buenas prácticas. Tarea compleja, sin duda, sobre todo en un contexto de desequilibrio entre lo público y la lógica propia de los mercados. Será difícil frenar la expansión de las actividades económicas hacia espacios que, en otros momentos, han sido ajenos o excluidos del mercado. Precisamente por eso existe la necesidad de marcar algunos límites, también límites morales para la actividad de los mercados –como sostiene M. Sandel–²³, a fin de preservar determinados bienes públicos. Organizaciones internacionales, como Naciones Unidas, ya han advertido de la gravedad de los riesgos y problemas, empezando por la corrupción. Para ponerle coto, se han aprobado declaraciones y acuerdos a favor de la integridad y la responsabilidad entre quienes estén al servicio de los ciudadanos²⁴.

²² CH. CALHOUN, “Standing for Something”, *The Journal of Philosophy* 92 (1995), 235-260.

²³ M. SANDEL, *What Money Can't Buy*, Penguin, Londres 2012, 15.

²⁴ UNITED NATIONS, *Convention against Corruption*, General Assembly Resolution 58/4 of 31 October 2003, art. 8.

“Lo que se debe hacer” va mucho más allá del cumplimiento de obligaciones. Forma parte de una cultura ética que apela sobre todo a la responsabilidad y al compromiso con lo público y, en último término, con la ciudadanía. En la esfera pública, un sistema de integridad y la ética en su conjunto son de utilidad, aportan beneficios, aunque es posible que estos solo sean visibles pasado cierto tiempo. De todos modos, serán estimables, valiosos, ya que en ese ámbito se cruzan intereses dispares y, en ocasiones, lesivos para el interés general. Las prácticas incorrectas y su coste son argumentos de peso para tomar en serio la ética aplicada a la esfera pública. La mejora de la confianza en lo público requiere siempre de una adecuada administración de los recursos materiales y humanos y, sin duda, de actuaciones conformes al menos a los siete principios de ética: imparcialidad, integridad, objetividad, rendición de cuentas, transparencia, honradez y liderazgo.

La legislación nacional aprobada en los últimos años, como la Ley 19/2013 de transparencia o el Real Decreto Legislativo 5/2015, para los empleados públicos, relaciona el buen gobierno en el ámbito público con el respeto a los derechos fundamentales y los principios

éticos²⁵. En conclusión, el acento ha de estar puesto no solo en los deberes o en las consecuencias negativas del uso inapropiado de los recursos. El incumplimiento de leyes, recomendaciones y códigos es un problema, casi nadie lo pone en duda; los datos sobre los efectos de las malas prácticas, como la corrupción, son muchos y de sobra conocidos. Sin embargo, es mejor insistir en los bene-

ficios de la ética pública, en los resultados del compromiso y de la integración de buenas prácticas en el funcionamiento de las instituciones y los gobiernos. A medio y largo plazo, su aplicación será positiva para los servidores públicos, la ciudadanía, los gobiernos y, al final, para la calidad de los sistemas políticos, en especial la de los sistemas democráticos. ■

²⁵ REAL DECRETO LEGISLATIVO 5/2015, de 30 de octubre, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley del Estatuto Básico del Empleado Público, art. 53.

SERVICIO DE PUBLICACIONES

Publicaciones periódicas



**PADRES
Y MAESTROS**

Próximo nº 379
Septiembre 2019

<http://revistas.comillas.edu/index.php/padresymaestros>



**MISCELÁNEA
COMILLAS**
Revista de Ciencias
Humanas y sociales

Próximo nº 150
Enero - junio 2019

<http://revistas.comillas.edu/index.php/miscelaneacomillas>



**COMILLAS JOURNAL
OF INTERNATIONAL
RELATIONS**

Próximo nº 16
Mayo - agosto 2019

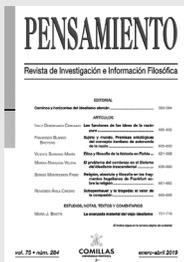
<http://revistas.comillas.edu/index.php/internationalrelations>



MIGRACIONES
Instituto Univ.
de Estudios sobre
Migraciones

Próximo nº 47
Enero 2019

<http://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones>



PENSAMIENTO
Revista
de Investigación
e Información
Filosófica

Próximo nº 285
Mayo - agosto 2019

<http://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento>



**REVISTA
IBEROAMERICANA
DE BIOÉTICA**

Próximo nº 11
Octubre - diciembre 2019

<https://revistas.comillas.edu/index.php/bioetica-revista-iberoamericana>

SERVICIO DE PUBLICACIONES INFORMACIÓN

revistas@comillas.edu · <http://revistas.comillas.edu> · Tel.: 917 343 950

El papel de las instituciones en la política energética de la UE

Alejandra Purón Herreros de Tejada

Graduada en Traducción e Interpretación y en Relaciones Internacionales

E-mail: apuron@outlook.es

Recibido: 23 de junio de 2019

Aceptado: 10 de julio de 2019

RESUMEN: La Estrategia Marco para una Unión de la Energía ha transformado algunas competencias tradicionalmente nacionales en compartidas con las instituciones europeas. La creación de un mercado común de la energía ha requerido de un doble sistema de regulación, en el que las instituciones de carácter técnico han adquirido gran importancia a la hora de redactar legislación e implementar los proyectos. En este artículo se aborda el papel de los distintos actores en los proyectos de interconexión eléctrica entre España y Francia, y su actitud favorable o en detrimento de los objetivos de la UE, en función de los intereses nacionales y económicos en cuestión.

PALABRAS CLAVE: Interconexiones eléctricas; Política energética de la UE; Unión de la Energía; España; Francia.

The role of the institutions in EU energy policy

ABSTRACT: The Framework Strategy for an Energy Union has transformed some traditionally national competences into shared competences with the European institutions. The creation of a common energy market has required a dual system of regulation, in which technical institutions have acquired great importance in drafting legislation and implementing projects. This article deals with the role of the different actors in electricity interconnection projects between Spain and France, and their attitude in favour or to the detriment of EU objectives, depending on the national and economic interests in question.

KEYWORDS: Electricity Interconnections; EU Energy Policy; Energy Union; Spain; France.

1. Introducción

La protección del medio ambiente y el uso de fuentes de energía renovables están adquiriendo un papel protagonista en el desarrollo de las políticas energéticas a nivel mundial. En este sentido, la Unión Europea está siendo pionera, planteándose una serie de objetivos ambiciosos con los que pretende no solo conseguir una transición ecológica, sino que esta resulte económicamente beneficiosa y mejore la calidad de vida de los ciudadanos europeos.

La transición energética europea se concretó en 2015 a través de la Estrategia Marco para una Unión de la Energía, en la que se establecieron cinco objetivos principales: garantizar el funcionamiento del mercado interior de la energía, un mercado único europeo basado en la interconexión de las redes energéticas de los distintos Estados miembros; fomentar la eficiencia energética y el ahorro energético; fomentar el desarrollo de energías renovables para integrar la protección medioambiental en el nuevo mercado; y promover la investigación, la innovación y la competitividad.

El desarrollo de la política energética común supone un gran esfuerzo para los Estados miembros, que están cooperando para su desarrollo e implementación. Además, la

Unión de la Energía ha requerido que algunas competencias que antes eran exclusivas de los Estados miembros (es decir, que se decidían únicamente a nivel nacional) pasen a ser competencias compartidas (es decir, que las instituciones europeas también tengan capacidad de decisión).

Debido a estos cambios, resulta de interés analizar cómo se está gestionando la redistribución de poder y las tensiones que se crean en el seno de la UE. En este artículo se pretende investigar el papel de los actores involucrados en los proyectos de interconexión eléctrica, uno de los pilares del mercado energético común.

2 Redistribución del poder de decisión

Para conseguir la Unión de la Energía, los Estados miembros deben ceder competencias, que pasan a ser compartidas entre ellos y la UE, en algunos ámbitos de la política energética. Este paso hacia la profundización de la integración europea ya estaba recogido en el Tratado de Funcionamiento de la UE, en el que se establece que la energía es un ámbito de competencias compartidas. Esto implica que ambas partes (los Estados y las instituciones europeas) pueden legislar al respecto. Además, ya se explicitan –a grandes

rasgos— los objetivos que rigen la Unión de la Energía.

Sin embargo, también se establece que los Estados miembros conservan su derecho a elegir qué fuentes de energía explotan, en qué condiciones y cómo es su estructura de abastecimiento. Esta disposición se puso en práctica con la Unión de la Energía, ya que se establecen cuotas de energías renovables —es decir, limita la posibilidad de elección de fuentes de energía— y se propone la construcción de una red de infraestructuras entre los Estados miembros de la UE para permitir la transmisión de electricidad (y de gas) y el comercio interior —afectando, por tanto, a la estructura del abastecimiento energético de los países—.

Además, cabe señalar que las instituciones europeas se rigen —también en el ámbito de la armonización energética— por los principios de subsidiariedad (por el que la UE tan solo interviene cuando los Estados miembros no pueden alcanzar los objetivos de forma individual) y de proporcionalidad (por el que la UE no debe exceder su acción más allá de lo necesario para alcanzar los objetivos de los tratados). Ambos principios limitan la actuación de las instituciones europeas con independencia de los Gobiernos de los Estados miembros. Esto no significa que la política energética no quepa en

el marco europeo, ya que la protección medioambiental requiere de coordinación a nivel mundial (como evidencian los pactos internacionales y las cumbres) y, además, la Unión de la Energía pretende crear un sistema eléctrico y un mercado común para la UE; todo ello requiere la participación de las instituciones europeas.

A pesar de que los tratados fundacionales recogen estas disposiciones, lo cierto es que a la hora de discernir quién hace qué en la Unión de la Energía existe cierta tensión en cuanto al reparto de competencias, en otras palabras, quién tiene el poder y quién decide.

Un primer paso para analizar el reparto de competencias en materia energética es determinar qué entidades tienen capacidad regulatoria, es decir, quién formula las leyes que regirán el mercado interior de la energía. La regulación de la unión energética se lleva a cabo a través de códigos de red (*network codes*), que son paquetes de normas creadas para armonizar, integrar y mejorar la eficiencia del mercado eléctrico europeo. Los códigos de red se van formulando a medida que se identifican nuevas áreas que carecen de regulación; regulan tanto los aspectos de mercado como las conexiones y las operaciones transnacionales del sistema eléctrico. Dado que hay dos nive-

les de gobierno involucrados en la toma de decisiones (europeo y nacionales), el sistema de regulación es complejo. Una vez la Comisión Europea adopta las propuestas de códigos de red, un comité de especialistas de los ministerios nacionales de energía los revisa y después deben ser aprobados por el Consejo de la Unión Europea y por el Parlamento Europeo.

Debido a que los Estados miembros han delegado parte, pero no todas las competencias energéticas a las instituciones europeas, tanto los Estados como la UE tienen capacidad regulatoria, por lo que resulta difícil desarrollar una política energética común coherente. Para conciliar la divergencia de opiniones y los intereses particulares de todos los Estados y las instituciones involucradas, la UE ha optado por volver a delegar las competencias en una entidad creada *ad hoc*: la Agencia de Cooperación de los Reguladores de la Energía (ACER, por sus siglas en inglés).

Cada Estado miembro tiene una Agencia de Regulación Nacional (ARN) que se encarga de supervisar el funcionamiento del mercado eléctrico y de su regulación. Las ARN de todos los Estados miembros de la UE cooperan entre sí de forma voluntaria para crear el marco regulatorio del mercado interior europeo. Para ello, en 2011 se creó la ACER, con el fin de ce-

rrar la brecha regulatoria entre las ARN y a la Comisión, y establecer un marco jurídico para el comercio transfronterizo de energía. En definitiva, se crea un sistema de regulación doble, uno de ellos supranacional (la Comisión) y otro híbrido nacional-supranacional, ACER, con el objetivo de formular la política energética.

En este sentido, ACER actúa como un espacio de diálogo para formular normativa europea en materia de energía. No puede tomar decisiones vinculantes salvo en cuestiones técnicas de infraestructura transfronteriza; en general, emite opiniones y recomendaciones no vinculantes a las ARN, a los gestores de redes de transporte y a las instituciones de la UE. Además, a petición de la Comisión Europea, ACER presenta borradores de directrices marco que sirven como fundamento para la elaboración de los códigos de red. Dichos códigos de red solo son vinculantes tras el procedimiento de comitología en el que participan los Estados miembros y la Comisión Europea.

3. Tensiones institucionales

La construcción de la UE ha sido el resultado de una integración progresiva de distintas áreas de gobernanza. En efecto, la decisión de los Estados miembros de ceder

parte de su soberanía no ha sido inmediata y absoluta, sino derivada de consensos adquiridos a través de negociaciones, que se traducen en uniones políticas con objetivos comunes para áreas específicas (como la unión monetaria o la política agraria). A medida que se alcanzan más consensos, se establecen nuevas áreas que pasan a depender de la UE en mayor o menor medida.

Sin embargo, la integración europea no se ha llevado a cabo de la misma forma a lo largo de su evolución, sino que las razones y los tipos de acuerdos difieren, al estar condicionados por distintos agentes como los intereses nacionales, la presión internacional, la coyuntura económica, etc. En el caso de la política energética, el sistema de regulación doble basado en las competencias compartidas indica cierta reticencia de los Estados miembros a ceder su soberanía, a pesar de que el proyecto del mercado común requiera de una coordinación supranacional. Esto resulta razonable, dado que el abastecimiento energético afecta a las políticas de seguridad, a la de asuntos exteriores, a la economía y a la industria nacional.

Por otro lado, la creación de agencias *ad hoc* como ACER también proporcionan más capacidad de decisión a las instituciones europeas, ya que los códigos de red

nacen en ACER (aunque en la mayoría de casos de forma no vinculante) y son sus componentes (las ARN) los que tienen la capacidad de generar normas y de obligar a su cumplimiento.

De hecho, el Parlamento Europeo ha propuesto en repetidas ocasiones que se le otorgue a ACER más competencias para poder emitir regulación vinculante¹. Sin embargo, estas propuestas se rechazan sistemáticamente en el Tribunal de Justicia de la UE (TJUE), que sostiene, según la doctrina Meroni, que las instituciones de la UE solo pueden delegar competencias de ejecución específicas y supervisadas por la entidad que delega o el poder judicial. En este sentido, el TJUE actúa como respaldo de algunos Gobiernos nacionales con actitudes más reticentes a la cesión de competencias.

En este sentido, para Maher y Stefan², la situación actual de ACER viola algunos principios de la justicia energética, ya que sus decisiones no pueden someterse a control judicial y hay una deficiencia de transparencia y de rendición de

¹ M. CHAMON, *EU Agencies: Legal and Political Limits to the Transformation of the EU Administration*, Oxford University Press, Oxford 2016.

² I. MAHER – O. STEFAN, “Delegation of powers and the rule of law: Energy justice in EU energy regulation”, *Energy Policy* 128 (2019), 84-93.

cuentas. Por esta razón apoyan las propuestas del Parlamento Europeo para ampliar las capacidades de ACER, y argumentan que la doctrina Meroni tiene distintas interpretaciones que pueden ser compatibles con la delegación adicional de poderes.

4. Gestión de la infraestructura

En segundo lugar, resulta de especial relevancia para este análisis el papel de las entidades encargadas de la gestión de la infraestructura: los Operadores del Sistema de Transmisión (OST), también denominados Gestores de Red de Transporte. Los OST son entidades responsables de la transmisión mayorista de energía eléctrica a través de las redes eléctricas de alta tensión, que operan independientemente del resto de participantes del mercado de la electricidad; proporcionan acceso a la red a los agentes del mercado de la electricidad (empresas generadoras, comerciantes, proveedores, distribuidores y clientes conectados directamente) con arreglo a normas no discriminatorias y transparentes, y se ocupan del funcionamiento y el mantenimiento del sistema para garantizar la seguridad de suministro.

Además, en muchos países los OST se encargan del desarrollo de la infraestructura de la red; este

es el caso de España (cuyo OST es Red Eléctrica de España, REE) y de Francia (cuya entidad homóloga es Réseau de transport d'électricité, RTE). El hecho de que los OST se encarguen del desarrollo de infraestructuras es clave para entender su papel en el marco regulatorio de la Unión de la Energía. Para redactar las propuestas de códigos de red, la Comisión Europea también pide asesoramiento a ENTSOe (Red Europea de Gestores de Redes de Transporte de Electricidad), la asociación que representa a 43 OST de la UE. Su mandato incluye escribir el borrador del único plan de desarrollo de red paneuropeo, la publicación de previsiones de suministro y de adecuación a los planes de interconexión a largo plazo, y la redacción de códigos de red siguiendo las directrices marco aportadas por ACER (Parlamento Europeo y Consejo de la Unión Europea, 2009).

Como se puede observar, aunque la decisión final está en las manos de la Comisión Europea, el Consejo de la UE y el Parlamento Europeo, tanto ACER como ENTSOe tienen un papel relevante en la redacción de los códigos de red. De hecho, Maher y Stefan concluyen que algunos actores cambian de papel, siendo a veces los que ordenan y otras veces los que acatan órdenes. Esto se debe a varios factores, como la asimetría de información y el hecho de que las

entidades a nivel europeo cuentan con expertos a los que los Estados miembros no tienen acceso, terminando por permitir a aquellos que en un primer momento solo debían acatar órdenes, actuar con independencia de los que deberían llevar las riendas de los proyectos.

Esta peculiar alternancia de roles invita a estudiar con detenimiento qué factores determinan la distribución del poder de toma de decisiones a la hora de llevar a cabo un proyecto. En este artículo se ha escogido el caso de las interconexiones eléctricas entre España y Francia, por tratarse de un caso paradigmático por las dificultades que presenta. En concreto, la península ibérica es una isla energética, es decir, está poco conectada con la red eléctrica centroeuropea. Esto impide el cumplimiento de los objetivos europeos en los plazos establecidos.

5. Las interconexiones eléctricas España-Francia

Tal y como se ha mencionado, cada Estado miembro de la UE cuenta con un sistema eléctrico, una red de infraestructuras que permite la distribución de la electricidad por todo su territorio. Además, los sistemas eléctricos nacionales pueden conectarse entre sí, creando interconexiones internacionales

que permiten el intercambio de energía entre países vecinos. Las interconexiones internacionales ofrecen una serie de ventajas, como reforzar la seguridad de suministro (es decir, reducir el peligro de que un país se quede sin electricidad) al poder recibir electricidad de otros países, integrar más energías renovables (contribuyendo a la descarbonización y a la protección del medio ambiente) y permitir la creación de un mercado europeo de electricidad, potenciando la eficiencia y la competitividad. Además, también reducen la dependencia energética de países no miembros de la UE.

Actualmente, el sistema eléctrico europeo es el mayor, más robusto y más seguro del mundo. Sin embargo, para conseguir la Unión de la Energía y la creación de un mercado europeo de la energía liberalizado, los Estados miembros de la UE necesitan aumentar la capacidad de transmisión de electricidad entre ellos. El innovador objetivo de la Unión consiste en que, para 2020, todos los Estados miembros cuenten con interconexiones internacionales intraeuropeas que les permitan transmitir el 10% de su potencia de generación instalada.

Sin embargo, los proyectos de interconexión son bastante complejos y a menudo se topan con obstáculos de distinta naturaleza. En el caso de la interconexión en-

tre España y Francia, los proyectos se han visto afectados por tres variables: la geografía, la legislación y el impacto social.

En primer lugar, la cordillera de los Pirineos es un obstáculo físico que requiere de tecnología innovadora y costosa para poder conectar las redes eléctricas de ambos países. La dificultad técnica y los costes elevados dificultan la obtención de inversión privada, debido al alto riesgo que entrañan los proyectos. Por tanto, la interconexión entre estos dos países necesita de incentivos como un retorno adicional al capital invertido para que los inversores opten por financiar los proyectos.

En segundo lugar, existen divergencias en la legislación entre Francia y España que también disuaden a los inversores. En España se realiza una Planificación Obligatoria que regula de forma vinculante las inversiones en materia de transporte eléctrico, que tienen una remuneración mínima garantizada. Sin embargo, en Francia se requieren compromisos vinculantes de contratación de capacidad a largo plazo para recuperar la cantidad invertida. Al tratarse de proyectos transfronterizos, sería conveniente armonizar la legislación en ambos países para conseguir financiación de forma más sencilla.

En tercer lugar, se ha observado que los proyectos de interconexión entre España y Francia han sufrido grandes demoras debido a la falta de aceptabilidad social. La población de las zonas afectadas tiende a presentar dudas sobre la utilidad de las interconexiones, sus efectos en el medio ambiente, la salud y la economía local (en el caso de los Pirineos, se temía una bajada del turismo relacionado con el esquí). En este sentido, se han puesto en marcha distintos proyectos de información y divulgación para reducir el rechazo social a las interconexiones transfronterizas.

6. Situación nacional de España y Francia

En la actualidad, España cuenta con un 2,8 % de tasa de interconexión con Francia. Aunque dispone de más capacidad de interconexión con Portugal y con Marruecos, lo cierto es que tanto España como Portugal necesitan aumentar la interconexión eléctrica entre España y Francia para solucionar el aislamiento energético con el resto de la UE y alcanzar así los objetivos descritos anteriormente.

La situación de Francia, por el contrario, es bastante más positiva: cuenta con el 10% de capacidad de interconexión con las redes de Italia, Alemania, Luxemburgo

go, Bélgica y Suiza. En este sentido, los proyectos de interconexión entre España y Francia, necesarios para alcanzar los objetivos europeos, suponen un gran beneficio para España, por las ventajas ya descritas, mientras que Francia se ve obligada a costear parte de unos proyectos que no necesita como país.

Existen además otras divergencias en los intereses nacionales de ambos países, que han forzado a los actores involucrados (los Gobiernos, las instituciones europeas, las ARN, los OST, etc.) a actuar con distintos roles en la creación de los proyectos.

Las manifestaciones más destacadas de los Gobiernos nacionales son las cumbres, en las que participan los jefes de Estado de España, Francia y Portugal, un representante de la Comisión Europea y otro del Banco Europeo de Inversiones. Se han celebrado dos Cumbres para las Interconexiones energéticas: la primera en marzo de 2015 en Madrid y la segunda en julio de 2018 en Lisboa. El tono general de las declaraciones emitidas tras ambas cumbres es conciliador, recalcando los objetivos compartidos y la colaboración entre los tres países.

Sin embargo, los intereses económicos y los grupos de presión han promovido que, en repetidas ocasiones, otros actores naciona-

les actúen a favor o en contra de la construcción de las infraestructuras necesarias para aumentar la capacidad de interconexión.

En el ámbito económico, la integración completa de España en el mercado europeo de la energía supone una amenaza para el mercado interior de Francia. Actualmente, Francia genera más electricidad de la que consume, fundamentalmente gracias a su parque de generadores nucleares, que generan un 72% de su producción total de electricidad. Gracias al 15,74% de excedente que genera y a las interconexiones internacionales de las que dispone, Francia es el primer exportador de electricidad de la UE.

Debido a la limitada capacidad de transmisión, España tiende a importar electricidad de Francia por dos razones: para asegurar el suministro y para aprovechar la diferencia de precios. Sin embargo, si la capacidad de transmisión aumenta y el mercado se liberaliza, el comercio energético podría invertirse, siendo España la que exportaría electricidad a Francia. Esto se debe, en particular, a la gran capacidad que tiene España de producir energía renovable.

Todavía no se cuenta con tecnología lo suficientemente avanzada como para almacenar grandes cantidades de electricidad. Esto implica que, hoy por hoy, la elec-

tricidad se produce en función de la demanda y, cuando se produce un excedente, o se exporta o se pierde. Por tanto, si España produjese un excedente de electricidad a partir de renovables y Francia sigue produciendo en gran medida mediante reactores nucleares, Francia se vería obligada a importar electricidad renovable española para cumplir con los objetivos de la Unión de la Energía.

Por otro lado, según Pollit³, se está poniendo en duda la rentabilidad global de todas las iniciativas comprendidas por la Unión de la Energía. Según los datos disponibles actualmente, los beneficios económicos de la liberalización del mercado energético europeo podrían ser bastante limitados, con ligeras mejoras en la productividad, convergencias en los precios al por mayor y reducciones de los precios al por menor. Teniendo en cuenta que Francia ya ha alcanzado sus objetivos de interconexión, parece razonable, a la luz de las afirmaciones anteriores, que el país se muestre reticente a seguir invirtiendo en los proyectos francoespañoles. Desde la perspectiva española, por el contrario, los proyectos con Francia son indispensables para alcanzar el objetivo

del 10 % de interconexión, parecen una ventaja competitiva en el mercado liberalizado de la energía y, sobre todo, son una necesidad para conseguir elevar la seguridad energética del país.

La vulnerabilidad de Francia ante la conexión con España propició que en 2016 la Commission de Régulation de l'Énergie (la ARN francesa) publicara un informe en el que cuestionaba los beneficios económicos de la interconexión por el Golfo de Vizcaya debido a incertidumbres técnicas. Otro punto de conflicto entre España y Francia fue la publicación del estudio de Tractebel Engineering (filial de la empresa francesa Engie) para la Comisión Europea en el que se ponían en duda los beneficios de aumentar las interconexiones entre la península ibérica y el resto de Europa siguiendo los objetivos y las fechas fijadas a nivel europeo. Ambos documentos pueden interpretarse como intentos por parte de Francia de frenar la integración de España en el mercado eléctrico europeo. En este sentido, tanto Portugal como España han respondido ante las instituciones europeas expresando la necesidad de que los objetivos en materia de energía y clima se lleven a cabo con igualdad entre los países miembros de la UE.

En lo referente a los grupos de presión, el *lobby* de los combustibles

³ M. G. POLLIT, "The European Single Market in Electricity: An Economic Assessment", *Review of Industrial Organization* (2019), 1-25.

fósiles influye en gran medida en la planificación de la política energética, tanto en los intereses nacionales de varios países miembros como en las propias instituciones europeas. Por un lado, un cambio en la importación de fuentes de energía podría conllevar conflictos diplomáticos y económicos con otros países; por ejemplo, es bien conocida la influencia de Gazprom (compañía gasística rusa). Además, parece que los Estados miembros siguen apoyando los hidrocarburos, en especial el carbón, que sigue contando con subsidios en la actualidad.

Además, las empresas de combustibles fósiles están invirtiendo millones para asegurar que los proyectos gasísticos se lleven a cabo e intentar, a su vez, obstruir las políticas climáticas: los grupos en contra de la expansión de la infraestructura gasística han invertido tan solo un 3% en comparación con los 100 millones de euros de las compañías gasísticas⁴. Todo ello explica que la Comisión Europea haya modificado su discurso que, si antes se centraba en sostenibilidad y en un crecimiento inteligente e inclusivo, ahora tiende a enfocarse desde la seguridad de

suministro y la competencia de mercado.

Respecto a la presión ejercida por las asociaciones de la población afectada por las nuevas infraestructuras de interconexión, parece que todos los actores involucrados han realizado un esfuerzo para mejorar su transparencia en pos de contrarrestar la oposición pública. De hecho, en el caso del proyecto del Golfo de Vizcaya se ha establecido un Plan conceptual de participación pública, en el que se imparten conferencias para informar a la población y se resuelven las dudas al respecto.

7. Conclusiones

La transición energética es uno de los grandes retos a los que se enfrenta el ser humano hoy. La UE se ha embarcado en una política compleja que pretende coordinar los sistemas energéticos de todos sus Estados miembros para introducir energía renovable, descarbonizar la producción y respetar el medio ambiente.

La relevancia de la energía se ve reflejada en el doble sistema de regulación, mediante el cual los Estados siguen reteniendo parte del poder de decisión en esta materia. Además, la divergencia en los intereses nacionales de los distintos países europeos dificul-

⁴ B. BALANYÁ – P. SABIDO, *The great gas lock-in: Industry lobbying behind the EU push for new gas infrastructure*, Corporate Europe Observatory, Brussels 2017.

ta la consecución de los proyectos diseñados. En este sentido, parece que los actores involucrados –tanto a nivel nacional como europeo, desde las instituciones de carácter político a las más técnicas– tienen la capacidad de favorecer u obstaculizar los proyectos de integración.

Aunque las instituciones de ámbito nacional parecen mirar más por sus propios intereses, lo cierto es que el peso de los compromisos de la UE tiende a superar las diferencias entre sus Estados miembros, consiguiendo que todos los países avancen poco a poco hacia los objetivos fijados. ■

¿Para qué la Iglesia hoy?

Joan Mesquida Sampol

Doctor en Derecho y Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración

E-mail: jmesquida@protonmail.ch

Recibido: 9 de mayo de 2019

Aceptado: 11 de julio de 2019

RESUMEN: Frente a lo que algunos habían predicho, la religiosidad no ha desaparecido de la vieja Europa, pero ha habido cambios importantes en la manera que tienen las personas de vivirla. Hoy imperan valores como la diversidad cultural y de creencias o el pluralismo político y moral, que contrastan con la idea de una religión que se presenta como valedora de una verdad única. A la vista de ello es legítimo cuestionarse el sentido que tiene hoy la Iglesia y analizar qué puede aportar a la experiencia religiosa de los europeos del siglo XXI.

PALABRAS CLAVE: Religiosidad; Iglesia; Byung-Chul Han; transhumanismo; inmortalidad; salvación.

What's the Church for today?

ABSTRACT: Contrary to what some had predicted, religiosity has not disappeared from old Europe, but there have been important changes in the way people live it. Today, values such as cultural diversity and diversity of beliefs or political and moral pluralism prevail, which contrast with the idea of a religion that presents itself as a defender of a unique truth. In view of this, it is legitimate to question the meaning of the Church today and to analyze what it can contribute to the religious experience of 21st century Europeans.

KEYWORDS: Religiosity; Church; Byung-Chul Han; transhumanism; immortality; salvation.

1. El lugar de la Iglesia

En nuestra sociedad materialista e individualista se atisban destellos de espiritualidad cuando aparecen personas que buscan un sentido a

su vida más allá de lo real e inmediato. Es verdad que, en no pocas ocasiones, estos destellos son como sueños al despertar, cuyas imágenes se desvanecen en instantes (Sal 73,20). No obstante, su reiteración

nos permite pensar que la religiosidad humana no es una etapa superada en Occidente. Aunque solo sea en momentos puntuales, muchas personas siguen anhelando una plenitud que ubican más allá de la realidad, así como un sentido a la finitud de la vida y a la muerte. Algo que tiene que ver con lo que en el ámbito religioso suele denominarse salvación.

Pese a ello, lo cierto es que la religión cada vez se recluye más en la individualidad, cuando no se ha travestido en superficiales manifestaciones de tipo cultural y tradicional. Dios ha desaparecido de la vida pública para pasar a ser un asunto personal e íntimo. La privacidad de lo religioso tiende a recluir a las personas en ámbitos pequeños, huyendo de los grandes colectivos. Se rechaza aquella identificación grupal que implique un cierto grado de compromiso. La diversidad y el cambio constante son, en nuestra sociedad, valores en alza, incluyendo en ello la opción religiosa.

En este panorama, es muy difícil encontrar un lugar claro para la Iglesia. Con frecuencia, incluso aquellas personas que rescatan de sus recuerdos de juventud el mensaje evangélico y ciertas formas de piedad cristiana, la rechazan de plano. Pueden aceptar negociar con Dios, a su manera y con ma-

yor o menor éxito, pero de ninguna forma quieren tratar con curas u obispos.

Paradójicamente, la Iglesia no se ha puesto a la defensiva ni ha contraatacado endureciendo sus exigencias, sino todo lo contrario. Cabe recordar que, durante siglos, el Magisterio hizo suya aquella frase de san Cipriano de Cartago, que afirmó en el siglo III que fuera de la Iglesia no hay salvación¹. Pero en el Concilio Vaticano II, en plena gran secularización de la antaño llamada cristiandad, se dejó una puerta abierta a aquellos que, sin culpa, no han podido formar parte de la Iglesia².

El Catecismo de la Iglesia Católica de 1992 lo reafirma cuando sostiene que, si bien corresponde a la Iglesia la necesidad y el derecho sagrado de evangelizar, no se puede descartar que Dios, por caminos conocidos sólo por Él, pueda llevar a la fe a los hombres que ignoran el Evangelio sin culpa propia³. Por ello, hoy más que nunca resulta pertinente preguntarse si la Iglesia es necesaria o si su papel es el de quedar relegada a ser una

¹ Cf. BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, (6 de junio de 2007).

² Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 14.

³ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 848.

oferta de espiritualidad más entre muchas otras.

2 De la Iglesia militante a la menguante

Desde una perspectiva creyente, la Iglesia, entendida como institución divina cuya cabeza es Cristo, queda radicalmente fuera de la capacidad dispositiva del hombre. Existe porque así lo dispone Dios. Sin embargo, si partimos de la base de que es posible la salvación fuera de la Iglesia, es legítimo pensar que lo que esta aporta no es sino una vía salvífica más entre otras. Es decir, la Iglesia existe –este es un hecho irrefutable– pero no es necesaria para la salvación del hombre, pues no hay una sola cura para nuestras almas, sino que es posible optar por diferentes terapias salvíficas.

Este mensaje tiene sin duda un gran atractivo, pues nada parece más moderno y acertado hoy que aquello que se muestra con la etiqueta del pluralismo o la diversidad. Después de todo, si la propia sociedad humana es diversa, ¿qué sentido tiene limitar ese efecto salvífico a una sola institución? Pero no nos precipitemos. Como hemos dicho, es posible la salvación *fuera* de la Iglesia. Sin embargo, no está tan claro que pueda haber salva-

ción *sin* la Iglesia. Al fin y al cabo, si no hubiera Iglesia ¿qué conocimiento tendríamos de la salvación? Una segunda cuestión por estudiar sería saber por qué, si la Iglesia es necesaria para la salvación, tantas personas la rechazan.

No podemos desconocer que la Iglesia católica sufre una importante crisis de credibilidad que afecta, sobre todo, a su jerarquía. Incluso en la persona de los pontífices, cuya relevancia y prestigio suele ir más allá de la propia Iglesia, se notan los efectos de esta crisis. Buen indicador de ello es que ninguno de los últimos que han ocupado la cátedra romana ha podido escaparse de ser etiquetado de progresista o conservador, aunando en su persona entusiastas seguidores y detractores acérrimos.

Salvo en las tareas educativas y asistenciales, la Iglesia en Occidente es hoy, en general, una Iglesia menguante, abandonada por la gran mayoría de bautizados, muchos de los cuales ni siquiera bautizan ya a sus hijos. No obstante, y al margen de escándalos puntuales, como el triste asunto de los abusos sexuales, el rechazo de la Iglesia es un gesto desapasionado, indiferente. Ha dejado de interesar, carece de atractivo salvo para ocasiones sociales concretas. A todo ello se une la sensación de inmo-

vilismo y de resistencia a las reformas, a los cambios que se suceden casi forzosamente en los demás ámbitos de la sociedad. Es verdad que la Iglesia, coherente con su carácter sacramental y sacro, no puede ir a remolque de las modas y los cambios sociales, pero tampoco puede ignorarlos. Sin embargo, no pocas veces la jerarquía adopta una actitud que recuerda al gatopardismo, suspirando porque al final todo siga como siempre. Y mientras se lamentan, uno acaba teniendo la impresión de que se olvida aquello que es lo más fundamental: ofrecer una propuesta de esperanza a todos aquellos desesperanzados que viven entre nosotros. Y que no son pocos.

3. Hay vida fuera de la Iglesia

Aunque es indudable el retroceso de la práctica religiosa en los templos y parroquias, no está tan claro si todo ello es fruto de una crisis propia de la Iglesia o si se debe a una caída generalizada de la demanda de espiritualidad. A menudo, se parte de la premisa de que es algo connatural al hombre la constante búsqueda de un sentido, una respuesta a la pregunta acerca de nuestra existencia, de nuestro vivir y nuestro sinvivir. Algo de cierto puede haber de ello, pero sería un error creer que tal inquietud es

hoy una presencia cotidiana en la vida de las personas. En el ajetreo diario no hay apenas tiempo para ello. Solo en momentos críticos uno se pregunta por el sentido, sobre todo cuando sufre la incerteza del futuro o la penalidad de una mala situación. Pero, en estos casos ¿se busca realmente un asidero espiritual? ¿O hay opciones no espirituales más exitosas?

Aunque existen innumerables visiones sobre la sociedad actual y los individuos que la formamos, creo que es una imagen especialmente atinada del actual contexto social en el que vivimos la hipótesis de la sociedad del cansancio que plantea Byung-Chul Han⁴. Según este autor, en las últimas décadas en Occidente se ha producido el paso de una sociedad disciplinaria, en la que los trabajadores producían conforme a los dictados de sus empleadores, a una sociedad del rendimiento, en la que es el propio trabajador el que se explota a sí mismo, sin necesidad de una coacción externa. Este nuevo individuo, educado en la cultura del esfuerzo y en la creencia de siempre “poder hacer más”, se autoexige un rendimiento creciente hasta que llega exhausto a su límite.

⁴ B. HAN, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona 2017.

Desde el punto de vista de la eficacia, la sociedad del rendimiento resulta mucho más productiva que la disciplinaria, no solo porque, al autoexplotarse, el individuo tiende a trabajar hasta el límite de sus posibilidades, sino porque además lo hace con ganas, acompañado por un sentimiento de libertad, pues lógicamente no percibe ningún tipo de coacción externa. Explotador y explotado son la misma persona, generándose una libertad paradójica que se violenta a sí misma, lo que acaba derivando en enfermedades psíquicas como la depresión o el síndrome del trabajador quemado *-burnout-*⁵.

Como es fácil adivinar, la obsesión por el rendimiento viene acompañada por otras obsesiones, como la de la salud. Las dietas y las horas de gimnasio son otra forma de autoexplotación que, además, acaban siendo un fin en sí mismo. En la sociedad del rendimiento, la inactividad es propia de enfermos o de vagos. Mantener la maquinaria corporal en buenas condiciones es el objetivo de cualquier persona responsable.

Naturalmente, todo ello nos aboca a una serie de consecuencias. En primer lugar, observamos que la sociedad del rendimiento tiende

a aislar al individuo. Aunque desde la perspectiva productiva cada uno forma parte de una red colaborativa, pues el trabajo suele ser en equipo o depende de otros, la autoexigencia siempre es individual. Por eso, cuando se llega al límite, se produce el colapso y la depresión. Apenas existen formas de solidaridad interindividual que compensen la caída de rendimiento de uno. Quien deja de rendir como toca debe retirarse, abandonar sin molestar a los que siguen rindiendo. Simplemente ha dejado de ser útil.

En segundo lugar, tenemos que la actividad no productiva del individuo parece orientarse primordialmente a su bienestar físico, a mantener sus condiciones óptimas de rendimiento. La persona se identifica con aquello que hace, con lo que es capaz de rendir. Ese y no otro es el fin del individuo, que alcanza todas sus dimensiones existenciales y no solamente la laboral. Hay que rendir al máximo en todos los aspectos de la vida sin plantearse qué ocurrirá al llegar al final.

Finalmente, al no plantear un *para qué*, se pierde la visión a largo plazo. Se vive al día y se invierte en uno mismo aquello que se gana. Todo ello afecta también a los patrones de consumo: aquello que es ahorrado no se destina como an-

⁵ *Ibid.*, 20.

taño a consolidar un patrimonio personal o familiar, sino que sirve al consumo más inmediato, a darse un capricho. No se busca asegurar la vejez sino prolongar al máximo y disfrutar la juventud.

En esta sociedad que nos muestra Han no hay lugar para un fin, un sentido de la vida más allá de esa realidad. No tiene sentido pensar en la salvación en un sentido religioso, pues solo importa el presente y preocupa seguir rindiendo al máximo mañana. Se trata de una imagen pesimista y podemos preguntarnos si no resulta algo exagerada. Al fin y al cabo, una persona siempre puede intentar salir de este círculo del rendimiento y buscar otras formas de vida en las que encuentre un nuevo sentido. Y, de hecho, algunos lo hacen, aunque toman caminos diversos.

En seguida veremos como la Iglesia tiene su particular oferta de sentido y esperanza para los que desean salir de este abismo que dibuja Han. Pero detengámonos antes a ver una oferta salvífica muy diferente de la eclesial, pero que hoy no es ni mucho menos desdeñable. Esta postura vendría a defender la idea de que los seres humanos somos lo suficientemente listos como para ir superando estos obstáculos e ir construyendo comunidades cada vez más longevas y saludables, con una mayor

calidad de vida. Su planteamiento es tan simple como optimista: si la situación actual lleva al ser humano a la depresión, es cuestión de tiempo no solo hallar el medicamento para erradicar esta enfermedad sino encontrar las soluciones biotecnológicas que permitan una mejora sustancial del ser humano tal y como lo conocemos hoy.

Lejos de parecer ingenua, esta postura es sostenida por no pocos científicos y expertos, defensores de lo que empieza conocerse por el público en general como posthumanismo o transhumanismo⁶. A grandes rasgos, digamos que el transhumanismo persigue la superación de los límites biológicos a través de la aplicación de innovaciones que nos proporcionarán las nuevas técnicas como la biotecnología, la inteligencia artificial, etc. Ya no se trata de curar enfermedades o de eliminar discapacidades, sino de mejorar al ser humano, acelerar y dirigir la evo-

⁶ Cf. A. DIÉGUEZ, *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder, Barcelona 2017; L. FERRY, *La revolución transhumanista*, Alianza, Madrid 2017; F. WOLFF, *Tres utopías contemporáneas. Hacia la unidad política de la humanidad*, Erasmus, Vilafranca del Penedés 2019; C. BEORLEGUI, *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*, Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2019.

lución hacia donde queramos y más allá de los límites a los que razonablemente nos habría llevado la naturaleza a lo largo de siglos.

Por supuesto, dentro del elenco de mejoras a abordar se encuentra la superación del mayor obstáculo con que se encuentra el hombre: el envejecimiento y la muerte. Pero el transhumanismo está convencido de superar definitivamente el problema de la finitud humana y promete la inmortalidad en un futuro no muy lejano⁷.

Obviamente, frente a propuestas tan valientes, no faltan escépticos que se lo toman con cierta sorna, aunque sus proponentes sean expertos reconocidos en su campo. También es verdad que existen otros aspectos del transhumanismo más creíbles o cuyos primeros avances son ya hoy una realidad, como determinadas terapias génicas o el uso de prótesis u otros componentes tecnológicos implantados en el ser humano.

Nos tomemos en serio o no estas predicciones, lo que sí es importante destacar es que, con ellas, no solo se plantea una oferta de sentido muy diferente de la que

plantea la Iglesia y la religión en general, sino que, además, se pone de manifiesto una constante en la condición humana que es el inconformismo del hombre frente a su finitud y su fragilidad. Algo parece haber en el ser humano que le empuja a ansiar la inmortalidad, así como una suerte de blindaje biológico que le permita sortear los reveses a los que está sometido en este universo azaroso y hostil.

4. Los dos caminos: inmortalidad y eternidad

La solución transhumanista no deja de ser, en este sentido, una oferta de salvación inmanente, tremendamente atractiva y que habrá que ver qué posibilidades reales tiene de éxito y a quién va a alcanzar. Curiosamente, aquello que la biología pretende remendar, la religión hace milenios que tiene su propia propuesta. Aquí es donde la Iglesia tiene algo que decir, que explicar. Adelantemos ya que no se trata de competir con la ciencia o la biología. Su oferta no es de inmortalidad, sino que se trata de la eternidad, un “producto” mejor y de mayor calidad que la mera inmortalidad biológica.

Ambos productos tienen en común el hecho de requerir una aceptación confiada, pues no

⁷ De hecho, algunos afirman ya que el primer hombre que alcanzará los mil años de vida está vivo hoy: Cf. A. DÍEGUEZ, *op. cit.*, 23.

existen garantías solventes en ningún caso. Un cristiano no tiene la certeza absoluta de que existe una vida eterna tras la muerte, pero sí confía en que así sea, tiene fe en ello. Pero el transhumanista tampoco tiene garantías de ser hoy el destinatario de la inmortalidad. Puede creer que, si hoy tiene treinta años, dentro de treinta más ya existirán tecnologías que le permitirán vivir hasta los ciento veinte o más años, a la vez que nuevas técnicas en las décadas sucesivas irán ampliando este plazo. Pero realmente no sabe si mañana vivirá o si estas predicciones están equivocadas. Puede estar convencido de su acierto, sin duda, pero este convencimiento ni es científico ni racional.

Tampoco el transhumanista tiene muy claro cómo será esa vida inmortal. En principio, cabe pensar que en muchos aspectos será parecida a la actual, con lo bueno y lo malo que ello comporta, aunque dependerá de si esa vida a la larga consiste en una constante transformación del cuerpo, en su robotización como si de un *cyborg* se tratase, o si acabará siendo una conciencia digital cuyo código se genera y replica en servidores ubicados a lo largo del planeta. Tampoco sabe cómo afectará esta nueva forma de vida a su concien-

cia o a su modo de pensarse a sí mismo y a los demás.

El cristiano posiblemente tiene menos claro aún cómo será la vida eterna en la que confía, aunque la intuye muy diferente a la actual y a la que propone el transhumanismo. Para empezar, ni siquiera será en este mundo. Pero tiene claro que Dios tiene que ver con ella, pues todo lo vivido "aquí" no es sino un ensayo, una existencia en la ausencia del Absoluto anhelado.

Sendas salvaciones son *a priori* deseables pues es algo connatural a la persona el vivir en la insatisfacción, en el deseo pendiente de ser colmado. Ese deseo puede tener muchas formas, pero al final desborda la propia identidad y se proyecta en los demás. El propio crecimiento personal no nos satisface si no lo vemos reflejado en el reconocimiento de las otras personas. Como tampoco se alcanza la plenitud si no es con la interacción de otros, sobre todo a través del amor, pero no solo este. Somos seres personales, culturales, sociales. Sin los demás, no somos nosotros. Crecemos en contraste con los demás, aprendiendo de ellos y buscando su apoyo o su reacción.

El problema es que los demás son también como nosotros, seres fi-

nitos eternamente insatisfechos. Este es el talón de Aquiles del transhumanismo⁸. Su propuesta de salvación no conseguirá la plena satisfacción del hombre pues en este mundo tal cosa significaría dejar de ser humanos. Tal vez sí consiga alargar la vida, pero con ello solo logrará eternizar la insatisfacción humana.

En cambio, la propuesta creyente es muy distinta, pues nos lleva a una dimensión en la que el *nosotros* se encara con un *Otro*, con un Alguien distinto de nosotros y que evitará que nos perdamos en nosotros mismos. Es precisamente ese encuentro con el Otro y no otra cosa diferente, como apunta Adolphe Gesché, aquello que los creyentes llamamos salvación⁹.

Observemos, pues, que la oferta de la Iglesia no es tanto de certeza como de sentido a esa dimensión oculta de todo hombre que, en un momento dado de su vida, parece empujarle a mirar al cielo, a preguntarse por el porqué de su existencia¹⁰. Volvemos con ello a la pregunta inicial: ¿a qué se debe

el fracaso actual de la Iglesia a la hora de ofrecer esta propuesta de salvación?

5. La esperanza en la Iglesia

Como ya hemos venido diciendo, en nuestras sociedades secularizadas no ha desaparecido la religiosidad ni el deísmo, entendido como la creencia en una divinidad creadora o que explique el origen del universo. Tradicionalmente, esa creencia en una divinidad única, propia del monoteísmo, se sirve de ese encuentro con Dios para explicar, desde esa perspectiva divina, el sentido del ser del hombre y del mundo. Pero la Modernidad ha llevado a un arrinconamiento de Dios, a vivir como si Dios no fuera necesario para la vida del hombre. Como ocurrió con los arquitectos de las grandes catedrales góticas, el tiempo de Dios ya pasó y ahora es el momento del hombre, dueño no solo de sí mismo, sino también de lo creado, custodio de esa catedral a la que está llamado no solo a preservar sino a hacer uso de ella, a restaurarla y a ampliarla si cabe.

Para muchas personas, la idea de Dios explica el porqué de las cosas, pero nadie parece buscar en Dios una respuesta acerca del *para qué*. Nos hemos acostum-

⁸ Cf. F. WOLFF, *art. cit.*, 50 y ss.

⁹ A. GESCHÉ, *El Destino*, Sígueme, Salamanca 2001, 51.

¹⁰ GESCHÉ, de forma muy gráfica, identifica esa dimensión con el "mapa del cielo" que se dice que poseen las aves migratorias y que les permite hallar su destino (cf. *Ibid.*, 57).

brado a no recurrir a Dios, pues se nos ha repetido una y otra vez que la religión es un yugo que cercena nuestras capacidades y constriñe nuestra libertad. Acostumbrados a no pensar en Él, no cuestionamos qué sentido tiene la idea de un Dios que solo nos sirve para explicar nuestro origen. Si es realmente el creador, ¿no es lógico pensar que algo deberá decirnos también acerca del camino a seguir o de donde está la meta? Si lo pensamos seriamente, ¿no deberíamos reconocer que la idea de un Dios que crea el mundo porque sí o para su satisfacción personal, abandonándolo a su suerte una vez creado, es una idea demasiado humana de Dios?

Si somos coherentes con la idea de una divinidad perfecta y todopoderosa que ha creado el universo conocido, debemos admitir que, si esa divinidad no le hubiera otorgado a ese acto creador un propósito o finalidad, este habría quedado cojo, imperfecto. Desde la perspectiva humana, si no hay finalidad ni propósito alguno, ¿no es entonces absurdo todo lo existente, incluido el propio hecho de haber sido creado por una divinidad? Y al revés, si tengo el claro convencimiento de que detrás de todo lo creado debe haber un Dios creador, ¿no es la clara consecuencia de ello el que ese mismo Dios

esté esperando, al final, el resultado de ese proceso de creación?

La respuesta a estas preguntas no puede ser más que afirmativa y es lo que conforma la fe de la Iglesia. Pese a la solidez de esta fe, se trata de un conocimiento muy diferente del derivado de la certeza científica y la meramente racional. A diferencia de la inmortalidad del transhumanismo, la eternidad que ofrece Dios se sitúa más allá de este mundo. En consecuencia, de la misma forma que no puede haber una certeza científica acerca de la existencia de Dios, tampoco puede haberla respecto a la eternidad. Esta no es la evitación de la muerte, como ocurre con la inmortalidad, sino su superación y el paso a otra vida.

Esta nueva vida no se rige ya por las leyes naturales, pero sí que respeta cierta continuidad precisamente en el elemento que conforma la identidad humana y su libertad. No solo en la otra vida seguimos siendo nosotros, sino que se nos hace protagonistas de ese tránsito. Al contrario de lo que ocurre con la vida terrena, en la que ninguno de nosotros ha podido opinar antes de ser nacidos, la celestial no es una opción por defecto. Es para todos, sí, pero solo si queremos. Dios no va a coaccionarnos para que aceptemos su oferta. Y lo tendría bien fácil, se-

¿Para qué la Iglesia hoy?

ría suficiente con que nos enseñara un breve folleto de cómo son las estancias que nos tiene preparadas (Jn 14,2). Pero entonces la elección no sería libre.

Este es sin duda el gran reto de la Iglesia frente a ofertas salvíficas mundanas como la que plantea el transhumanismo. La oferta de la Iglesia es única pues en ella hallamos la pista que Dios nos dio hace dos milenios: la resurrección de Je-

sús de Nazaret. Ahí está la clave y la respuesta a la pregunta inicial: ¿para qué la Iglesia? La Iglesia no tiene ni pretende tener la exclusividad de la salvación, pues fuera de ella es posible hallarla. Pero guarda en su interior el mejor manual de instrucciones posible para encontrarla. Y con el valor añadido de realizar el trayecto acompañado, en comunión fraterna y con el Espíritu de Dios en medio de nosotros. ■

Nuevas tecnologías y su impacto en la sanidad del siglo XXI

Javier de la Torre (editor)

Una serie de descubrimientos en los últimos sesenta años han ido transformando nuestro ser como humanos. En 1953 Watson y Crick describen el ADN, 1954 Murray transplanta un riñón, en 1960 se aprueba en USA el primer contraceptivo oral, en 1967 se realiza el primer trasplante cardiaco, en 1972 se describe el síndrome del estado vegetativo persistente, en 1976 se le retira el respirador artificial a Karen Quinlan, en 1978 nace la primera persona por fecundación in vitro, en 1982 se implanta el primer corazón artificial, en 1990 se realiza la primera terapia génica en humanos, en 1997 se da a conocer el nacimiento por clonación de la oveja Dolly y en 2006 el Dr. Yamanaka demostró que es posible reprogramar células somáticas adultas hasta células madre pluripotentes inducidas.

Estos descubrimientos han supuesto enormes avances pero también han planteado cuestiones éticamente debatidas que se analizan en este libro por su repercusión en el ámbito de la sanidad del siglo XXI.



Nuevas tecnologías y su impacto en la sanidad del siglo XXI

Javier de la Torre (editor)

ISBN: 978-84-8468-785-6

Universidad P. Comillas

2019



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

“La potencia espiritual de la Materia”

Leandro Sequeiros, SJ

Doctor en Ciencias, Catedrático emérito de Paleontología

E-mail: lsequeiros@jesuitas.es

Recibido: 7 de junio de 2019
Aceptado: 10 de julio de 2019

RESUMEN: Una de las intuiciones más originales y polémicas de Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) es esta: la materia física incluye en su interior una capacidad potencial para expandirse, evolucionar y ascender hacia el Espíritu. No hay escisión ontológica entre Materia y Espíritu, sino que ambas son etapas de un mismo proceso de complejificación y ascensión de la Materia hacia el Espíritu. Esta intuición está ya presente en los primeros escritos de Teilhard de 1916 redactados en el frente de batalla. Esta intuición irá madurando durante su “bautismo de realidad” en las trincheras de la Primera Guerra Mundial y se sintetiza en su ensayo de 1919, *La potencia espiritual de la materia*.

PALABRAS CLAVE: Teilhard de Chardin; Materia; Espíritu; Espiritualidad; Mística; Guerra Europea; complejidad; emergencia; Evolución.

“The Spiritual Power of Matter”

ABSTRACT: One of the most original and controversial intuitions of Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) is that physical matter includes in its interior a potential capacity to expand, evolve and ascend towards the Spirit. There is no ontological split between Matter and Spirit. Both are stages of the same process of complexification and ascension of Matter into Spirit. This intuition is already present in Teilhard’s early writings of 1916 written on the battle front. This intuition will mature during his “baptism of reality” in the trenches of the First World War and is synthesized in his essay of 1919, *The Spiritual Power of Matter*.

KEYWORDS: Teilhard de Chardin; Matter; Spirit; Spirituality; Mysticism; European War; Complexity; Emergency; Evolution.

1. Introducción

Fecha el 8 de agosto de 1919 en la isla británica de Jersey (donde los jesuitas expulsados de Francia tenían la casa de formación), *La potencia espiritual de la Materia* es el último de los ensayos escritos por Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) incluidos en *Écrits du temps de la Guerre (1916-1919)*¹.

Terminada la Primera Guerra Mundial, Teilhard es desmovilizado el 10 de marzo de 1919. Pasó unos días de descanso en la casa de los jesuitas de Clermont, y luego marchó a la ciudad de Lyon para hacer un retiro espiritual. En la primera mitad del mes de abril, estuvo en París, donde acudió a clases y reanudó su contacto con el *Museum* (ahora Museo Nacional de Historia Natural de Francia), donde había estado formándose y trabajando desde 1912, antes de ser movilizado en 1915. En París, en una de las casas de la Compañía de Jesús, Pierre redacta en la Pascua de 1919 su ensayo *Los nombres de la Materia*, que él mismo

consideraba un avance de *La potencia espiritual de la Materia*, fechada el 8 de agosto de 1919².

Por indicación de sus superiores Teilhard regresa a la isla de Jersey, donde había estudiado filosofía entre 1902 y 1905. Aquí pasó unos dos meses en 1919, ya licenciado del ejército, gozando del trabajo científico, del retiro espiritual y del descanso.

En su estancia en la isla de Jersey, Teilhard dedicó su tiempo a estudiar en el rudimentario laboratorio del Colegio algo de biología marina. Fue visitado por su amigo el padre Pierre Charles, que acudió expresamente desde Lovaina. También pudo charlar extensamente con el padre Auguste Valensin, con quien discutió sobre el problema del panteísmo spinozista. Valensin, según los biógrafos, explicó a Teilhard los puntos de vista de Maurice Blondel sobre la consistencia del universo *in Christo*³.

¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Écrits du temps de la guerre (1916-1919)*, Éditions du Seuil, París 1965. Este texto se encuentra entre las páginas 465 y 479. Existe una nueva versión española: ID., *La gran Mónada. Escritos del tiempo de la guerra (1918-1919)*, Trotta, Madrid 2018. "La potencia espiritual de la Materia" se encuentra entre las páginas 211 y 222.

² Cf. C. CUÉNOT, *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution*, Plon, París 1958, 489. Traducción española: *Pierre Teilhard de Chardin. Las grandes etapas de su evolución*, Taurus, Madrid 1967, 640.

³ Muchas de sus intuiciones las expresa en forma de oración: Cf. A. UDÍAS, *La presencia de Cristo en el mundo. Las oraciones de Pierre Teilhard de Chardin*, Sal Terrae, Santander 2017.

2. Consecuencias de los escritos del tiempo de la guerra

Se conocen 20 ensayos escritos por Teilhard en el frente de batalla, entre 1916 y 1919. No fueron bien vistos por sus superiores jesuitas de Roma. A partir de esta época, Teilhard tiene el presentimiento de que le costará mucho ver publicada su obra.

Echemos una mirada a las consecuencias de estos escritos del tiempo de guerra. Años más tarde, en junio de 1920, es la doctrina llamada de los “ojos de la fe”, título de un célebre artículo de Pierre Rousselot (1878-1915), muerto al principio de la guerra, la que es condenada por una carta del Superior General de los jesuitas, el padre Wladimiro Ledochowski (1886-1942). La condena afecta indirectamente a teólogos próximos a Teilhard, a sus amigos del tiempo de formación, como Pierre Charles (1883-1954) que enseñaba en Lovaina, Auguste Valensin, que será “exiliado” a Niza y el exegeta Joseph Huby⁴.

⁴ Más datos sobre los problemas de Teilhard con algunos superiores: L. SEQUEIROS (2019) “Tender puentes entre las ciencias y la religión: Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) y la unificación de los saberes”, en: C. VALIENTE BARROSO (ed.), *Once teólogos ante el diálogo ciencia y fe*. Escolar y Mayo editores, Madrid 2018, 177-208.

Para Claude Cuénot, no se trata de un retiro forzado por los superiores debido a sus escritos poco ortodoxos durante la guerra. Parece que Teilhard estaba preparando en la Sorbona su licenciatura en Ciencias Naturales. Según Théodore Monod-Lamare—geólogo en Burdeos, espíritu no conformista y amigo sincero—Teilhard asistió a las clases de Hérouard y de Robert, y se presentó a los exámenes especiales para desmovilizados.

En julio de 1919 aprobó el certificado de Geología con la calificación de “notable”. Discípulo (y luego amigo) de Alfred Lacroix, profesor de Mineralogía en el Museum, y animado por Pierre Termier, Teilhard volvió a entrar en contacto con Marcellin Boule en el Museum. De estas fechas data su amistad con Paul Rivet, el futuro fundador del Museo del Hombre.

3. *Los nombres de la Materia (abril de 1919), una introducción al ensayo El poder espiritual de la Materia (8 de agosto de 1919)*

Han pasado unos meses de la estancia de Teilhard en Jersey. Y es ahora cuando reinicia su reflexión sobre la Materia. Como él mismo escribe en *El Corazón de la Materia* (1950), reconoce que siente desde su infancia una gran fascinación por la Materia. Así dice: “No te-

nía ciertamente más de 6 o 7 años, cuando comencé a sentirme atraído por la Materia, o más precisamente, por algo que ‘brillaba’ en el corazón de la Materia”.

“Materia” la suele escribir con letra mayúscula para resaltar su fuerza casi divina. El ensayo *Los nombres de la Materia* está firmado en París, en la Pascua de 1919 y es una reflexión previa a *La potencia espiritual de la Materia*.

Comentamos algunos textos más importantes de *Los nombres de la Materia*. Para Teilhard, “No hay nada a la vez tan cerca y tan lejos de nosotros como la Materia. Nos parece que la estamos tocando; penetra, por decirlo así, hasta nuestro espíritu; a cada instante, como veremos, nace en él de alguna manera. Pero luego, cuando queremos asirla, razonarla, comprenderla, se nos escapa; retrocede indefinidamente hacia atrás (como Dios hacia adelante) bajo nuestro análisis, cada vez más lejos de nuestras construcciones intelectuales y de nuestra simpatía”. Y comenta: “Es que, aunque fundada con nuestro ser, la Materia se halla, al mismo tiempo, en las antípodas de nuestra alma”, porque “La Materia es, en torno a nuestro espíritu, la profundidad de la que emerge nuestra sustancia”. Me propongo poner aquí un posible orden en estos diversos nombres contradictorios que los siglos han

dado a la Materia. Y para conseguirlo, utilizaré (como ‘clave’ sistemática) el punto de vista de ‘la Unión creadora”.

Y aclara lo que pretende en *La Unión creadora*: “Este punto de vista (vuelvo a recordarlo) consiste en admitir que, en nuestro Universo, todo grado más en el ser (esto es, en la espiritualidad) coincide con un grado más en la unificación de la Multiplicidad original, extremadamente dispersa, que es la figura más inferior del Mundo, su forma más vecina a la Nada: “*Plus esse est plus, a pluribus, uniri*”, “*Deus creat uniendo*”.

4. Lo que asciende (la Materia) converge (el Espíritu)

La mente de Teilhard construye la realidad siempre con un formato helicoidal. Para Teilhard, “el mundo solo tiene interés si va adelante y hacia arriba”, “todo lo que asciende converge”. Su mente no es circular (no es el eterno retorno) sino que todo va “hacia adelante” con toda la fuerza del pasado. Por ello se define como “peregrino del porvenir”. El futuro es el “atractor” que hace converger el hoy desde el pasado hacia el futuro. Geométricamente puede ser ilustrativa esta imagen:

Al intentar sistematizar los tipos de Materia, Teilhard no presenta una tipología en la que los siete ti-

pos de Materia se sitúan en el mismo plano topológico y metafísico independientemente uno de otro.

- a. En la base del modelo se sitúa lo que Teilhard denomina “Materia formal”. No busquemos en Teilhard el rigor filosófico de un experto. Para este, “Fundamentalmente, la Materia, en un ser (en una Mónada), es *lo que hace a este ser capaz de unirse con otros seres, de manera que forme con ellos un nuevo Todo más simple*. No es ella la que une (sólo el Espíritu une). Pero *da lugar* a la unión.
- b. Dando un paso más, “*la Materia concreta* habrá de aparecer bajo la forma de *lo supremamente disperso*. (...) No hay comienzo exacto de la Materia concreta; ésta emerge de un abismo de creciente disociación; se condensa, de algún modo, a partir de una esfera exterior y tenebrosa, de infinita pluralidad, cuya inmensidad, sin límites y sin forma, representa el polo exterior del ser”.
- c. Según Teilhard, “Nuestro Universo, en cuanto adquiere un contorno deja de ser un puro agregado de elementos disociados. La interacción de sus partes, su consistencia global, serían inconcebibles, si una especie de gran Alma incoativa y vaga (una especie de *Forma cósmica*) no asegurara a

la Pléyade (tomada en su conjunto) la unidad de *una* esfera, de *una* corriente, de *un* Todo rudimentario. La totalidad de los elementos contenidos en esta envoltura primordial representan la *Materia Única y Universal*, esto es, la suma de los elementos destinados a entrar en todas las unificaciones posteriores del ser, en el interior del Mundo”.

- d. Dando un paso más: “De todo esto resulta, que en todo momento, cada elemento del Mundo, tomado en la *totalidad* de su ser, se halla formado, no sólo por lo que hay dentro de él, sino por lo que intenta integrar por encima de él, en el interior de la Materia universal (...) Los Elementos del Mundo, junto con la suma de sus relaciones convergentes en el Espíritu, sería lo que podría denominarse la *Materia total*”.
- e. La materia relativa: “Fuera del grupo de nuestras almas, la *Materia viva* comprende además los innumerables *Elementos de espiritualización* diseminados y difundidos en el Universo: energías para el cuerpo, excitantes del alma, matices de belleza, chispas de verdad. Dios nos envuelve por medio del Mundo, nos penetra y nos crea”.
- f. En sexto lugar, la Materia liberada: Sigamos el proceso de

esta metafísica de la Materia: “Desembarazada, por hipótesis, de determinismos parásitos (choques, movimientos colectivos ciegos, etc.) que reducirá la espiritualización de la Materia viva, representa las relaciones y determinaciones orgánicas, que lleva en sí mismo, *vi originis suae*, el ser espiritualizado. ¿Qué liberación podemos esperar mediante ella? Una re-vivificación arbitraria de su tejido, significaría el retorno a lo múltiple amorfo o incoherente”.

- g. En séptimo lugar, la Materia resucitada: “Porque, en nosotros –prosigue Teilhard– algo de *material* tiene que reaparecer para participar de la Vida definitiva del Espíritu. Tal es la fe y la esperanza cristiana. Entonces, ¿en qué puede consistir la *Materia resucitada*? (...) La Materia, hemos dicho, es esencialmente lo que da a un ser el *carácter de Elemento*. Es lo que hace a este ser *capaz de unión* (con otros seres, en la perfección de un Todo)”.

5. **Algunas claves para interpretar el ensayo**
La potencia espiritual de la Materia (agosto de 1919)

La potencia espiritual de la Materia es el último de los ensayos de Teil-

hard que se consideran dentro del ámbito de los Escritos del tiempo de la Guerra (1916-1919)⁵. No es fácil sistematizar su hilo argumental. El texto se inicia con un texto latino tomado del Antiguo Testamento, y más exactamente del Libro de los Reyes, que es inspirador para Teilhard: *Cumque incederent simul, ecce currus igneus et equi ignei diviserunt utrumque, - et ascendit Elias per turbinem in coelum*. Es una cita de memoria del texto de 2 Reyes 2,11: “De pronto, un carro de fuego con caballos de fuego los separó a uno del otro. Y Elías subió al cielo en la tempestad”.

Desde el punto de vista de quien esto escribe, este texto inserto en *La potencia espiritual de la Materia* es la clave para interpretarlo todo: “¡Báñate en la Materia, hijo del Hombre! ¡Sumérgete en ella, allí donde es más impetuosa y más profunda! ¡Lucha en su corriente y bebe sus olas! ¡Ella es quien ha medido en otro tiempo tu inconsciencia; ella te llevará hasta Dios!”.

Se describe la Materia como un mar embravecido. Pero se invita a la Humanidad a “bañarse” en ella, a “sumergirse” en sus aguas impetuosas, a luchar contra la corriente que en otro tiempo nos arrastraba. Este acto consciente simultánea-

⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Écrits du temps de la guerre* (1916-1919). Éditions du Seuil, París 1965.

mente de dejarse inundar y luchar contra corriente, es lo que –según Teilhard– nos llevará hasta Dios.

El proceso interior de la conciencia de Teilhard sobre la potencia (la capacidad interior, la energía oculta, la tensión hacia adelante y hacia arriba) de la Materia lo desarrolla en muchos de sus escritos. Y se llega a su culmen en *El Corazón de la Materia* (1950) donde hay textos muy significativos.

6. De la inconsciencia a la conciencia en Dios

Intentamos seguir el hilo argumental del texto de Pierre Teilhard de Chardin en *La potencia espiritual de la Materia* (1919). El punto de partida es la descripción personal (“el Hombre”) que se encuentra perdido en la vorágine de un mundo disperso, fragmentado, desorientado. Hemos incluido unos epígrafes para estructurar el proceso de sus sentimientos:

El desierto

Inicia así Teilhard el texto: “El Hombre, seguido de su compañero, caminaba por el desierto cuando la Cosa se echó encima de él. Desde lejos se le había aparecido, muy pequeña, deslizándose sobre la arena, no mayor que la palma de un niño, una sombra amarilla y

huidiza, semejante al vuelo indeciso de las codornices, al amanecer sobre el mar azul, o a una nube de mosquitos danzando al atardecer en el sol, a un torbellino de polvo cabalgando al mediodía sobre la llanura”.

La invasión de la Tempestad

Estos textos son significativos: “¿Vienes? Oh divina y potente, ¿cuál es tu nombre? Habla. Soy el fuego que quema y el agua que derriba; el amor que inicia y la verdad que pasa. Todo lo que se impone y lo que renueva, todo lo que desencadena y todo lo que une: Fuerza, Experiencia, Progreso. Yo soy la Materia”.

“Oh Materia, ya lo ves; mi corazón tiembla. Puesto que eres tú, di, ¿qué quieres que haga?” “¡Arma tu brazo, Israel, y lucha denodadamente contra mí! El Soplo, insinuándose como un filtro, se había hecho provocador y hostil. En sus pliegues albergaba un acre sabor de batalla (...) El Hombre, todavía prosternado, tuvo un sobresalto, como si hubiese sentido un espilonazo. De un salto se levantó, enfrentándose a la tempestad (...) Antes, en la dulzura del primer contacto, hubiese deseado instintivamente perderse en el cálido aliento que le envolvía. He aquí que la onda de beatitud casi disol-

vente se había cambiado en áspera voluntad de más ser”.

La Materia es el mar

Prosigue: “Lo mismo que el mar, algunas noches, se ilumina en torno al nadador, y destella tanto más cuanto con más vigor lo bracean los miembros robustos, de ese modo la potencia oscura que combatía al hombre se irradiaba con mil fuegos en torno a su esfuerzo. En virtud del mutuo despertar de sus potencias opuestas, él exaltaba su fuerza para dominarla, y ella revelaba sus tesoros para entregárselos. ¡Empápate de la Materia, Hijo de la Tierra; báñate en sus capas ardientes, porque ella es la fuente y la juventud de tu vida!”.

La penetración más profunda del Universo

“No; la pureza no consiste en la separación, sino en una penetración más profunda del Universo. Consiste en el amor de la única Esencia, incircunscrita, que penetra y actúa en todas las cosas por dentro, más allá de la zona mortal en que se agitan las personas y los números. *Radica en un casto contacto con lo que es “lo mismo en todos”*. ¡Qué hermoso es el Espíritu cuando se eleva adornado con las riquezas de la Tierra! ¡Báñate en la Materia, hijo del Hombre! ¡Sumér-

gete en ella, allí donde es más impetuosa y más profunda! ¡Lucha en su corriente y bebe sus olas! ¡Ella es quien ha mecido en otro tiempo tu inconsciencia; ella te llevará hasta Dios! (...) El Hombre se vio en el centro de una inmensa copa, cuyos bordes se cerraban en torno a él”.

Arrastrado hacia el Uno

Escribe: “Entonces la fiebre de la lucha sustituyó en su corazón a una irresistible pasión de *sufrir* y descubrió, en un destello siempre presente en torno a él, *al Único Necesario* (...) Contempló, con claridad despiadada, la despreciable pretensión de los Humanos por arreglar el Mundo, por imponerle sus dogmas, sus medidas y sus convenciones. Saboreó hasta la náusea la banalidad de sus goces y de sus penas, el mezquino egoísmo de sus preocupaciones, la insipidez de sus pasiones, la disminución de su poder de sentir. *Tuvo compasión de quienes se asustan ante un siglo o no saben amar nada fuera de un solo país*”.

Un punto de apoyo

“Había, pues, encontrado, ¡al fin!, *un punto de apoyo* y un recurso fuera de la sociedad. Un pesado manto cayó de sus hombros y resbaló detrás de él: el peso de lo que hay de

falso, de estrecho, de tiránico, de artificial, de humano, en la Humanidad. Una oleada de triunfo liberó su alma (...). Acababa de operarse en él una profunda renovación, de forma que ya no le era posible ser Hombre más que *en otro plano*. Aun cuando ahora volviese a bajar a la Tierra común—aunque estuviera cerca del compañero fiel que ha quedado prosternado, allá abajo, sobre la arena desierta—, sería *ya un extranjero*”.

El encuentro con Dios

“Sí, tenía conciencia de ello: incluso para sus hermanos en Dios, mejores que él, hablaría inevitablemente una lengua incomprendible; él, a quien el Señor había decidido a emprender el camino del Fuego. Incluso para aquellos a quienes más amaba, su afecto sería una carga, porque le verían buscando, inevitablemente, *algo detrás de ellos* (...). Apartando resueltamente los ojos de lo que huía, se abandonó, con fe desbordante, al soplo que arrebatava el Universo. Y he aquí, en el seno del torbellino, una luz creciente, que tenía la dulzura y la movilidad de una mirada... Se difundía un calor, que no era ya la dura irradiación de un hogar, sino la rica emanación de una carne. La inmensidad ciega y salvaje se hacía expresiva, personal. Sus capas amorfas se plegaban siguiendo

do los rasgos de un rostro inefable. Por todas partes se dibujaba un Ser, seductor como un alma, palpable como un cuerpo, vasto como el cielo; un Ser entremezclado con las Cosas, aun cuando distinto de ellas, superior a la sustancia de las Cosas, con la que estaba revestido, y sin embargo, adoptando una figura en ellas. El Oriente nacía en el corazón del Mundo. Dios irradiaba en la cúspide de la Materia, cuyas oleadas le traían el Espíritu”.

7. Adoración

Como culminación de este texto místico y poético, Teilhard incluye su famoso *Himno a la Materia*, del que extractamos algunos párrafos:

“El Hombre cayó de rodillas en el carro de fuego que le arrebatava y dijo esto: HIMNO A LA MATERIA”.

“Bendita seas tú, áspera Materia, gleba estéril, dura roca; tú que no cedes más que a la violencia y nos obligas a trabajar si queremos comer.

Bendita seas, peligrosa Materia, mar violenta, indomable pasión, tú que nos devoras si no te encadenamos (...).

Bendita seas, universal Materia, Duración sin límites, Éter sin orillas, Triple abismo de las

estrellas, de los átomos y las generaciones, tú que desbordas y disuelves nuestras estrechas medidas y nos revelas las dimensiones de Dios (...).

Sin ti, Materia, sin tus ataques, sin tus arranques, viviríamos inertes, estancados, pueriles, ignorantes de nosotros mismos y de Dios. Tú que castigas y que curas, tú que resistes y que cedes, tú que trastruecas y que construyes, tú que encadenas y que liberas, Savia de nuestras almas, Mano de Dios, Carne de Cristo, Materia, yo te bendigo.

Yo te bendigo, Materia, y te saludo, no reducida o desfigurada, como te describen los pontífices de la ciencia y los predicadores de la virtud, un amasijo, dicen, de fuerzas brutales o de bajos apetitos, sino como te me apareces hoy, *en tu totalidad y tu verdad*.

Te saludo, inagotable capacidad de ser y de Transformación, en donde germina y crece la Sustancia elegida.

Te saludo, potencia universal de acercamiento y de unión, mediante la cual se entrelaza la muchedumbre de las mónadas y en la que todas convergen en el camino del Espíritu (...)

Te saludo, Medio divino, cargado de Poder Creador, Océano agitado por el Espíritu, Arcilla amasada y animada por el Verbo encarnado (...).

¡Arrebátanos, oh Materia, allá arriba, mediante el esfuerzo, la separación y la muerte; arrebatame allí en donde al fin, sea posible abrazar castamente al Universo!

Abajo, en el desierto que ha vuelto a conocer la calma, alguien lloraba: ‘¡Padre mío, Padre mío! ¡Un viento alocado se lo ha llevado!’ Y en el suelo yacía un manto”.

(Jersey, 8 de agosto de 1919)

8. Conclusión: La transformación interior de Pierre Teilhard de Chardin

Una guerra parece que, en principio, es incompatible con la vida intelectual. Pero durante los períodos de reposo, Teilhard—según sus biógrafos y sus cartas—llenó, con su letra a la vez menuda, rápida, enérgica y distinguida, cuadernos enteros en los que confiere a su pensamiento una formulación ya compleja y rica⁶.

⁶ En estos últimos años se han publicado, entre otros, estos trabajos sobre Teilhard: G. MARTELET, *Teilhard de Chardin, prophète d'un Christ toujours plus grand: primauté du Christ et transcendance de l'homme*, Lessius, Bruxelles 2005; G. MARTELET, *Et si Teilhard disait vrai*, Parole et Silence, Langres 2006; L. SEQUEIROS, “Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), geólogo y paleontólogo: la recuperación histórica de su obra científica”, *Pen-*

“La potencia espiritual de la Materia”

Como escribe en *El Corazón de la Materia*, en sus años de estudios de teología en Hasting (1909-1912) la lectura de Bergson le impulsó a “la conciencia de una Deriva profunda, ontológica, total, del Universo”. En Teilhard se produce el “despertar cósmico” y, como escribe en *La Vida cósmica*, experimenta “el valor beatificante

de la Santa Evolución”. Todo en él “expresa felizmente el sentimiento de la omnipresencia de Dios, el abandono total del místico a la voluntad divina, y ese esfuerzo por comulgar con lo Invisible por intermedio del mundo visible, reconciliando así el Reino de Dios con el amor cósmico”. ■

samiento 230 (2005), 81-207; A. UDÍAS, “Teilhard de Chardin y el diálogo entre ciencia y religión”, *Pensamiento* 230 (2005), 209-229; I. NÚÑEZ DE CASTRO, “La Biofilosofía de Teilhard de Chardin”, *Pensamiento* 230 (2005), 231-252.

Ética animal:

Fundamentos empíricos, teóricos
y dimensión práctica

Bernardo Aguilera,
Juan Alberto Lecaros y
Erick Valdés (eds.)

La humanidad se ha beneficiado a lo largo de la historia del uso de los animales de muy distintas formas. Desde mediados del siglo pasado y muy especialmente en los últimos diez años ha surgido una preocupación creciente respecto a si hemos estado y seguimos haciendo un uso abusivo de ellos. La mejor prueba es la ingente cantidad de publicaciones científicas e investigaciones que abordan la llamada ética animal cada vez desde mayores y más complejas perspectivas.

Este libro pretende ofrecer un recorrido amplio por todos los cuestionamientos éticos y filosóficos que han aparecido principalmente en el ámbito académico, pero también desde los movimientos sociales y políticos en torno a la ética animal.



Ética animal:

Fundamentos empíricos,
teóricos y dimensión práctica

Bernardo Aguilera,
Juan Alberto Lecaros y
Erick Valdés (eds.)

ISBN: 978-84-8468-772-6

Universidad P. Comillas 2019



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

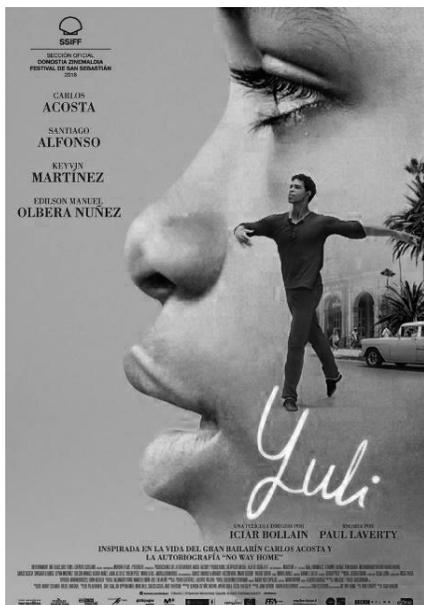
<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

Genios de la danza. Acosta y Nuréyev

Francisco José García Lozano

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



Yuli, de Icíar Bollaín

Yuli, nacido como Carlos Acosta, nunca sintió que la danza fuera su verdadera vocación. Su historia con este arte comenzó en la calle, hecho que suele ser habitual en países de menor rango económico como Cuba. Un baile urbano improvisado en el que Yuli se introdujo para demostrar su talento, lo que le valió incontables enfren-

tamientos con su padre, además de un boleto para estudiar danza en la escuela más importante de La Habana. Así se inició una turbulenta pero gratísima carrera que elevó a Carlos Acosta al estatus de una leyenda latina de la danza.

En *Yuli*, la directora madrileña Icíar Bollaín realiza un *biopic* sobre esta figura cubana del arte en movimiento, tan poco conocida por estos lares que merece la pena hacer un repaso de su vida. En verdad, el film manifiesta desde el inicio que va a seguir los pasos clásicos de una cinta biográfica: una narración en el presente que se va nutriendo en su mayoría de *flashbacks*, los cuales parecen regresar a la mente del protagonista según los espectadores los visionamos en pantalla. Esta traslación se lleva a cabo a través de diversos bailes en los que Yuli saca a relucir sus emociones mediante el arte de la danza. Con alguna elipsis de por medio, la obra repasa la infancia, adolescencia, juventud y madurez de Yuli en su justo grado, reseñando los pasajes más im-

portantes del artista en cada etapa de su vida.

Reseñado este enfoque clásico y conservador por el que apuesta Bollaín en materia narrativa, el rasgo que va a definir a *Yuli* como una película relevante es la propia historia de Carlos Acosta. El hecho de que el cubano exhiba una clara falta de interés por explotar su enorme talento para el baile ya marca una clara diferencia respecto a otros *biopics* que nos hablan del éxito. Porque realmente este término, éxito, tampoco termina de encajar con la vida de Yuli. Si bien su currículum es intachable, Carlos tuvo que hacer y presenciar muchos sacrificios para alimentar una carrera que no era la soñada. El personaje que escribió su nombre en la historia de la danza cubana y, más importante, de la danza negra, difiere bastante del Carlos Acosta alias Yuli que creció en una humilde zona de La Habana y que no ha olvidado por un instante el lugar al que verdaderamente pertenece.

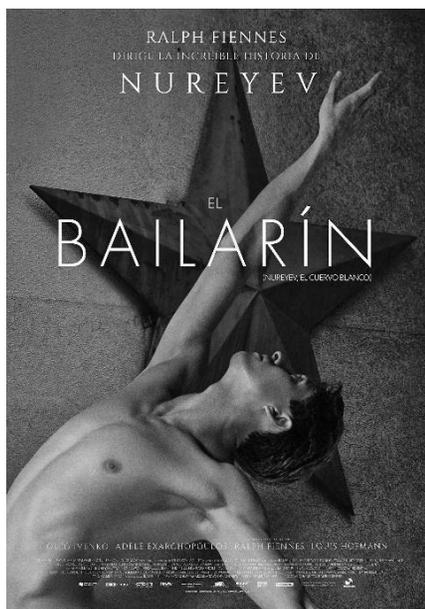
Este sentimiento de pertenencia a un colectivo trasciende a Yuli, como ya Bollaín nos enseña en alguna escena del film. Muchos cubanos se vieron obligados a dejar la tierra que amaban, su país, por labrarse un futuro en otro lugar, aun a sabiendas de que sería muy difícil o imposible regresar algún día a Cuba. En el caso de Yuli, co-

nocemos desde los primeros minutos que al menos él consiguió labrarse un gran porvenir, pero no todos corrieron la misma suerte. Por tanto, lo que Bollaín nos relata en *Yuli* no es solo la interesante historia de un famoso bailarín, sino una exposición a pequeña escala de lo que fue el corazón cubano de aquellas décadas finales del siglo xx.

Un filme entretenido para el público en general y apasionante para los amantes de la danza clásica, que aunque se desinflen en alguna que otra ocasión, sabe reflejar las imperfecciones de cualquier ser humano ante complicadas decisiones y los sacrificios que estas suponen.

El bailarín, de Ralph Fiennes

Año 1961, Rudolf Nuréyev se ha convertido en una gran estrella de la danza clásica en la Unión Soviética. Cuando, gracias a una sustitución, viaja a París para actuar en la Ópera de Garnier, junto con el resto de los miembros de la prestigiosa compañía Ballet Mariinski (conocida en ese momento histórico como Ballet Kírov). En la capital francesa, Nuréyev conquista al público parisino, lográndose juntar con la élite del país, como también con figuras ilustres de la danza en Occidente. Debido a su carácter rebelde y a su ambición,



Nuréyev decidirá desertar, para convertirse en uno de los bailarines más famosos del siglo xx.

Más tarde o más temprano, la vida del célebre bailarín Rudolf Nuréyev acabaría convirtiéndose en película. El actor británico Ralph Fiennes ha querido llevar a la gran pantalla los inicios del que es considerado uno de los grandes prodigios de la danza del siglo xx, así como también un icono LGTBI, con *El bailarín*, para la que ha contado con Oleg Ivenko, miembro de la Academia de Ballet M. Jalil Tatar, para que se ponga en la piel del llamado Lord de la Danza.

Está claro que a Ralph Fiennes le atraen las historias de época. Su ópera prima fue *Coriolanus* (2011),

basada en el clásico de Shakespeare pero adaptado a la actualidad; después adaptó la novela de Claire Tomalin, *La mujer invisible* (2013), que también protagonizó; ahora el actor lleva a la gran pantalla la biografía del bailarín que escribió Julie Kavanagh.

El bailarín es una propuesta con unas coreografías espléndidas, un vestuario que resalta los movimientos de los bailarines y una música acertada. Estéticamente, el tercer largometraje de Fiennes es una maravilla, además de contar con un reparto de lujo, encabezado por auténticos bailarines de ballet, como Oleg Ivenko o el siempre polémico Serguéi Polunin, además de contar con estrellas del cine francés como Raphaël Personnaz, Olivier Roubourdin o Adèle Exarchopoulos. Por otro lado, Fiennes interpreta a Pushkin, el maestro de Nuréyev.

Hay un problema de equilibrio con el ritmo de la película, excesivamente pausado durante la primera mitad del metraje. Los continuos *flashbacks* sobre la niñez del protagonista ayudan a entender mejor su personalidad, pero no están justificados al restar dinamismo al conjunto. Será en la segunda parte, una vez presentado el “nudo” de la historia, cuando la película brille con luz propia, dejándonos con ganas de más al terminar.

No obstante, *El bailarín* se deja disfrutar a cada instante gracias a sus dosis de historia, drama y baile, tal vez no a partes iguales, pero sí lo suficiente para que al llegar a casa no dejemos de preguntarnos, en caso de desconocerlo, qué fue de la vida de Rudolf Nuréyev. Un joven impulsivo, temperamental e insolente pero que, aun así, no deja de contagiarnos sus ansias de rebeldía y libertad frente a un sistema que nunca cesó de cortarles las alas. Un film interesante para los que no sabían nada de Rudolf Nuréyev e indispensable para sus seguidores. ■

Título original: Yuli.
Director: Icíar Bollaín.
Año: 2018.
País: España.
Guion: Paul Laverty.
Duración: 109 m.
Reperto: Carlos Acosta, Santiago Alfonso, Keyvin Martínez, Edison Manuel Olvera, Laura de la Uz, Yerlin Pérez, Mario Elías, Andrea Doimeadiós, Carlos Enrique Almirante, Cesar Domínguez.
Género: Drama. Biográfico. Baile.
Web oficial:
<https://morenafilms.com/peliculas/yuli/>

Título original:
The White Crow.
Director: Ralph Fiennes.
Año: 2018.
País: Reino Unido.
Guion: David Hare
(Libro: Julie Kavanagh).
Duración: 127 m.
Reperto: Oleg Ivenko, Ralph Fiennes, Louis Hofmann, Adèle Exarchopoulos, Sergei Polunin, Olivier Rabourdin, Raphaël Personnaz, Chulpan Khamatova, Zach Avery.
Género: Drama. Biográfico. Baile. Guerra fría. Años 60. Ballet.
Web oficial:
https://www.deaplaneta.com/es/el_bailarin

Leer a Miyazawa Kenji con ojos de niño *

Jorge Sanz Barajas

Colaborador del Centro Pignatelli

Área de Cultura

E-mail: jsanzbarajas@gmail.com

Uno siempre echa en falta poder leer desde el asombro, quitarse los ropajes de la importancia, sentirse zarandeado por el sinsentido y creer que las palabras tienen una magia escondida y trascendental. Uno siempre añora tener ganas de llorar cuando estalla una pompa de jabón o pasar una tarde encontrando rostros en las nubes volanderas. Descubrir a Miyazawa Kenji es como recordar el primer bombón o el sabor acre del primer beso: el sentido original del cuento no puede ser otro que abrir la mente a la maravilla.

Como el *nonsense* de Edward Lear, los cuentos de Kenji se abren paso por la vereda del encantamiento. Los relatos crecen adoptando la forma de fábulas, pero asumiendo las condiciones que el género impone: bajo la aparente



simplicidad de la fábula se oculta siempre un resorte moral que engatilla una enseñanza; por eso, las personificaciones de animales, plantas u objetos conciernen al

* MIYAZAWA KENJI, *La constelación de los cuervos y otros cuentos mágicos*, Ed. Satori, 2018. Traducción y prólogo de Kuniko Ikeda y Marta Añorbe. 155 pp. ISBN: 978-84-17419-06-6

ser humano como compañero de la Creación y no como dueño de ella. Las valiosas enseñanzas de Kenji (1896-1933), instructor en la escuela agrícola Hanamaki, invitan a la contemplación de esa inefable frontera entre las nubes y la nieve en medio de un paisaje invernal: en la observación detenida de la naturaleza se esconde la semilla de la comunión con ella.

Hay relatos que golpean los nudos del poder, como *Los postes eléctricos en la noche de luna* o *La constelación de los cuervos*, donde las concepciones tradicionales de amor y deber revelan una tensión diferente con la invasión de la cultura occidental. Otros relatos, como *Ozbel y el elefante*, parecen un *koan*, ese dilema que el maestro zen plantea al discípulo y que no se puede resolver desde la lógica sino desde el silencio.

Estas fábulas esconden relaciones semánticas sorprendentes, sinestesias que provocan inusuales evocaciones, adjetivos que rejuvenecen junto a un sustantivo inopinado, onomatopeyas intraducibles, breves poemas de sentido aleatorio cuyo sentido, como los limericks, depende antes del sentido lúdico que del racional. El trabajo de traducción, edición, notas y glosario a cargo de las traductoras, Kuniko Ikeda y Marta Añorbe, es encomiable. Belleza es

una palabra que fluye: este libro la posee, desde la maquetación hasta la tipografía, desde el gramaje del papel hasta el color, desde la palabra hasta la evocación.

Y, sin embargo, ¿cómo es posible que la extraordinaria obra de Kenji sea casi desconocida para el lector español? Hay muchos factores que se conjugan para distanciarnos, pero no es cierto que la literatura japonesa sea compleja: no es más difícil Kenji que Faulkner o Borges; es simplemente, diferente. Hace casi treinta años, el eminente crítico Suichi Kato explicaba en *Letras Libres* dónde estaba esta aparente dificultad: en primer lugar, la literatura japonesa carece de esa fidelidad a la tradición que la occidental tiene a gala, no pesa sobre sus escritores canon alguno; por otra parte, la tardanza en consolidar una lengua que sirviera de vehículo literario frente al chino clásico, su *lingua franca* (como nuestro latín), hizo que lo intelectual se vertiera en esta y lo sentimental, en aquélla, una disociación compleja; por último, la tradición arquitectónica de las viejas casas japonesas, que crecían añadiendo habitaciones sin otro plan que detenerse en los detalles y en lo minúsculo antes que en el conjunto, era un reflejo de una forma de percibir el mundo, más atento a lo particular

que a lo universal, al detalle que al conjunto, a lo concreto antes que a lo abstracto. El mismo teatro *Kabuki*, caótico solo en apariencia, la pasión por los improvisados versos *Renga*, por los fragmentarios apuntes aforísticos *Zuihitsu*, revelan que el mundo japonés ha permanecido durante siglos más apegado a la sensación que a la dialéctica. Este fenómeno se mantuvo hasta finales del siglo XIX e incluso bien entrado el primer tercio de siglo XX, hasta que las guerras que precedieron a la gran posguerra, narrada con maestría por Shintaro Ishihara en *La estación del sol*, convirtió a Japón en un país trazado a escuadra contra su propia genética.

Miyazawa Kenji vivió esa época compleja. Nació en 1896 en la prefectura de Iwate y cursó estudios de Agricultura y Silvicultura en Morioka. Se dedicó profesionalmente a la docencia, en la escuela de agricultura Hanamaki. Muchos de sus alumnos recordaban aún en los noventa al extraño y entrañable profesor que les enseñó a sentir el miedo, a vivir el mal como algo humano, a experimentar la propia fragilidad, a comprender la posición de lo humano en la naturaleza. Un maestro que enseñaba antes la vida que la ciencia, o que entendía que la ciencia no estaba reñida con

la vida, como pensaban muchos. *La constelación de los cuervos* es un excelente emblema de esta idea: sigue la estela de los relatos simbólicos como *El tren nocturno de la Vía Láctea*, que teñiría de sentido años después la película *El viaje de Chihiro*, de Hayao Miyazaki. Sin embargo, apenas obtuvo reconocimiento en vida, excepto por este último libro y el conjunto de relatos *El mesón de los muchos pedidos*.

Cuentan que Kenji vagaba por el campo como si fuera un geólogo, explorando las capas sedimentarias en las que reposa el tiempo. Sabía que en esas capas reside el alma íntima del ser humano, y que se revelan en forma de voces extrañas que solo saben escuchar los que han hecho de la atención un hábito de vida. Para llegar hasta esos espacios donde el tiempo se detiene, los verdaderos nudos que debería desatar la ciencia, los rincones donde se entraña la raíz de la naturaleza, una de cuyas hebras (y no la esencial) es la humanidad, había que estar al alcance de los seres que nadie atendía: gatos monteses, vientos huracanados, grullas, osos, bosques, rocas, plantas, estrellas, un arco iris, nubes, lluvias, nieves de altura... Kenji era un viajero a pie, un vegetariano que buscaba

“la verdadera felicidad de todas las criaturas vivientes”, un alpinista que aspiraba a “tomar energía de los vientos y la luz”, un músico que se dejaba envolver por Beethoven, la música callada de la naturaleza o su propio violoncello. En suma: un ser.

Las enseñanzas éticas que alberga esta colección de *La constelación de los cuervos* no serán evidentes si no se hace lo que decía Pepe Bergamín sobre la expresión “*como quien oye llover*”: le añadía el corolario “*con la más profunda atención*”. Déjelo todo y lea sin plan ni rumbo. Descubrirá lo que le plantea Kenji: es necesario abrirse a la naturaleza con los ojos de quien vive en ella. Una nueva ecología que se equilibra desde el descentramiento, que crece desde el cuidado y la empatía. Hay un maravilloso cuento de Kenji, *Los osos de Nametoko*, en el que el cazador Kojuro llora y pide perdón por cada oso que debe cazar (el final es bellísimo). En *El Bosque de Kenju*, un niño planta un cedro donde todo el mundo dice que nunca crecerá, y su empeño salva un bosque. En *Las Dalias y la Grulla*, tres flores pugnan por la atención del ave: la roja aspira a teñir el mundo; la amarilla, a adularla; la blanca, la más modesta, acoge cada mañana el saludo del ave. Estos tres cuentos pertenecen a otros libros de Kenji.

En este encontrarán cuentos tan intrigantes como *Los postes eléctricos a la luz de la luna*, tan enigmáticos como *Ozbel y el elefante*; tan hermosos como *El cuarto día del mes de los narcisos*. No encontrará página fría ni párrafo indiferente. Incluso hallará, si le gusta, cierto parentesco sorprendente entre los poemas de Seamus Heaney y la vocación ecológica de Kenji: tan lejos y tan cerca.

Kenji vivió en medio del proceso de modernización que zarandeo a Japón de 1910 a 1920: la tecnologización y la ciencia de occidente entraron como un ciclón por las ventanas de un país dispuesto a exponerse. Su postura fue la de un escéptico que no acababa de entender qué podía aportar la técnica al lenguaje de la naturaleza, sino para dominarla y enmudecerla. La sociedad se volvió cada vez más endocéntrica y Kenji empezó a hurgar en los universales de la cultura tradicional japonesa: objetos que hablan entre sí lenguas incomprensibles, espíritus del viento, animales que dominan lenguajes ancestrales, seres que habitan la vida de manera sostenible desde el principio de los tiempos.

Hay que agradecer a la asturiana editorial Satori el esfuerzo que viene realizando en los últimos años por

rescatar la obra de Miyazawa Kenji, pero sin duda merece un especial reconocimiento el delicado trabajo de traducción de Kuniko Ikeda y Marta Añorbe, que han cuidado con mimo cada palabra, cada giro, cada intención, cada detalle, cada voz, para regalarnos esta obra de arte. Incluyen un estupendo glosario al final que resulta muy clarificador. Esperamos más regalos como este.

Uno prefiere los libros en los que nada es lo que parece; otros parecen lo que no son. En los primeros, el lenguaje juega con todas sus armas; en los últimos, la palabra solo sale a empatar. La literatura de Miyazawa Kenji fluye en esa grieta mínima que separa la cotidianidad y la maravilla, ese hilo delicado que solo saben hacer vibrar los mejores. ■

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

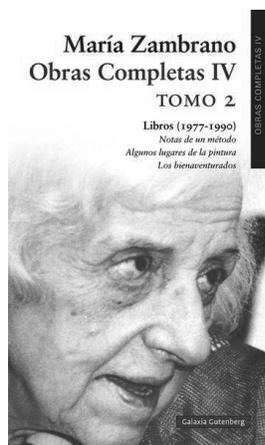
Libros

ZAMBRANO, María: *Obras completas IV. Tomo II. Libros (1977-1990): Notas de un método; Algunos lugares de la pintura; Los bienaventurados*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2019, 894 pp. ISBN: 9788417355265.

La propuesta filosófica de María Zambrano no puede desligarse de su larga experiencia de exilio: cuarenta y cinco años entre América y Europa, en México, Cuba, Puerto Rico, Francia, Italia y Suiza. Largo exilio que determinó no solo la realización de su vocación intelectual en lugares y tiempos fragmentados, sino algo más grave: la ausencia de hospitalidad, olvido, para su propuesta intelectual, en continua búsqueda de una filosofía primera, que, al recuperar la intimidad más íntima de la vida humana, sus *entrañas*, posibilita una *esperanza auroral* que es capaz de enfrentar los desvaríos inhumanos que caracterizaron el siglo pasado.

El primer intento de reunir sus escritos se remonta a 1971, en la Editorial Aguilar: *Obras reunidas. Primera entrega*. Pocos años después, Zambrano ofrecía al editor Alejandro Finisterre un volumen de *Obras reunidas. Segunda entrega*, que hubiera tenido que aparecer bajo el subtítulo *La razón mediadora* y reunir sus ensayos y artículos de carácter filosófico, pero el proyecto fracasó. Sin embargo, el deseo de reunir sus escritos, de ofrecer como don sus *Senderos* encaminados a la búsqueda de una verdad que posibilitase un nuevo nacimiento para toda vida humana, quedó como gran reto para aquellos que están convencidos que existe, y es sumamente valiosa, una original y fundada propuesta de filosofía española.

Reto que definitivamente es enfrentado por *Galaxia Gutenberg*, que se ha atrevido a publicar, pues se trata de ocho volúmenes, el encomiable trabajo, que nunca será suficientemente agradecido, del equipo dirigido por Jesús Moreno Sanz.



Ocho volúmenes estructurados en cuatro tomos de libros, tres de artículos e inéditos y uno de escritos autobiográficos. Conjunto elaborado con dos criterios: la ordenación cronológica de textos y la clara diferenciación entre libros y artículos inéditos, que resuelve, por una parte, la dificultad que todo lector de María Zambrano ha tenido que enfrentar cuando intentaba la comprensión de sus obras; y, por otro lado, da a conocer la gran cantidad de material inédito conservado en el *Archivo de la Fundación María Zambrano*. Pero, sobre todo, muestra, gracias a las presentaciones, a veces excesivamente largas, pero siempre valiosas, de cada uno de los textos, que la fragmentariedad de su propuesta impuesta por los avatares del exilio no es reflejo de un pensamiento fragmentado.

Pues bien, con el tomo II de las *Obras completas IV* que se compone de tres libros, del total de 23 que nuestra pensadora ofreció para su publicación: *Notas de un método*, *Algunos lugares de la pintura* y *Los bienaventurados*, preparados respectivamente por Fernando Muñoz, Pedro Chacón, Sebastián Fenoy y Karolina Enquist, se culmina la tarea de edición de los cuatro volúmenes dedicados a los libros de María Zambrano. Los criterios de edición de los citados libros son los acordados para todos los libros publicados en tomos anteriores: *Presentación; texto completo de Zambrano; Anejo*, donde se muestra, seis apartados, el aparato crítico seguido para la edición de cada libro: 1. Descripción del libro; 2. Ediciones; 3. Genealogía; 4. Relaciones temáticas; 5. Criterio de edición; 6. Notas. Se termina con tres índices: *onomástico, de topónimos y de volumen*.

En los años '40 del siglo pasado, herida por la conclusión de la guerra civil española y bajo la terrible contemplación de la II guerra europea, María Zambrano radicaliza su distanciamiento con la razón vital e histórica de Ortega y bajo la luz que arroja la propuesta agustiniana enfrentará la tarea, anunciada tempranamente, porque "*sólo en la soledad se siente la verdad*", de sacar a la luz los contenidos donados, regalados, que hospeda el alma humana y que han sido olvidados e incluso, a veces, quebrados, por los excesos racionalistas.

La pretensión es, bajo el modo de *Confesión*, profundizar en el *hombre interior* que todos somos, para desinhibir sus anhelos, deseos de nuevo nacimiento en el seno de la temporalidad humana; deseos que exigen para poder ser dichos una radical reforma de la razón que culminará en su propuesta de *razón poética*, cuyo decir abre la posibilidad de enfrentar tanto el nihilismo como la resignación estoica senequista; de superar todo *cristianismo sacrificial*; de desafiar tanto la novelaría como la tragedia que aparentemente aparecen como únicas alternativas de la vida humana; preparando ésta para dejarse afectar por una *luz auroral*, que lejos de la *luz solar* de la modernidad, que deslumbra más que ilumina, permite el vislumbre de una *humilde, no prometeica, esperanza* que exige, para ser mantenida, piedad (hospitalidad) y misericordia (hacerse cargo de la vida del próximo: diálogo): persona y democracia, antítesis de todos los totalitarismos, tanto de derechas como de izquierdas.

Razón poética cuyo método, radical crítica de la razón discursiva, es presentado en ese *libro mayor*, que acompañando los dos finales de la edición 1973 de *El hom-*

bre y lo divino, Claros del bosque, De la Aurora, María Zambrano titula *Notas de un método*.

Razón poética, unidad de vida y pensamiento, que permite mantener que el alma humana no es solo *psique*, sino "lugar íntimo" donde se revela una *Presencia* que hermana; y que al provocar la experiencia de trascendencia, *Ausencia*, fundamenta un camino de esperanza, *mística de ojos abiertos*, lejano de toda huida gnóstica, que enseña una nueva manera de mirar esos acontecimientos históricos que desnudan la vida humana, *crisis*, obligando a un *nuevo nacimiento*.

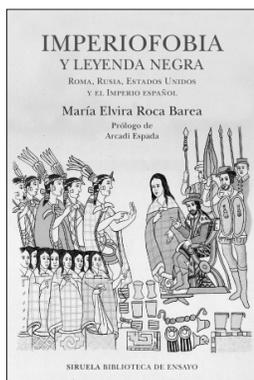
Método que procura una verdad cuyos contenidos son repensados fenomenológicamente, con gran belleza, en *Algunos lugares de la pintura*, porque el arte es medio de conocimiento y revelación, acceso a esa *Verdad inefable, Presencia/Ausencia*, que escapa a toda pretensión conceptual, y que por eso, porque derrota el afán de dominio de la razón instrumental, enseña a hospedar con piedad y misericordia la historia humana, preparando al ser humano para la vida bienaventurada, en el seno de la vida de los vivos, sin soñar transmundos ilusorios, sin caer, repetimos, en la graves tentaciones de la sabiduría gnóstica.

Camino de vida verdadera que es presentado en su libro póstumo -lo dejó preparado antes de morir- *Los bienaventurados*, donde ofrece tres posibles modelos de verdadera vida, de excelencia humana: exiliados, filósofos y místicos, que por estar instalados en el abandono y la desposesión de sí mismos, situados en la *Presencia* que habita el alma, son *guías* que merecen ser consideradas: donación de vida en silencio, *abismo blanco*; y que retan a seguir pensando con María Zambrano, pero más allá de ella, la adecuada relación entre deseo, razón y trascendencia. Búsqueda de un sentir originario que quiere derrotar esa "*noche oscura de lo humano*", racionalismo moderno, que, por no saber reconciliar vida y pensamiento, sentimiento y razón, deseo y medida ética, quiebra la unidad entre belleza, bondad y verdad, que es protegida por algunas obras de arte cuando se contemplan desde la pasividad del que quiere encontrar la verdad del alma humana.

Antonio SÁNCHEZ ORANTOS

Profesor de Filosofía (Universidad Pontificia Comillas)

ROCA BAREA, María Elvira: *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*, Siruela, Madrid 2019 (23ª ed.), 460 pp. ISBN: 978-84-16854-23-3.



La leyenda negra está vivita y coleando, como demuestran series como *La Peste*, películas como *Oro*, o las exitosas novelas de capa y espada que firma Pérez-Reverte. Valen como muestra de tantas producciones con las que nos encontramos de vez en cuando y que manejan un patriotismo amargo (esa España amordazada por malvados nobles y oscurantistas frailes), cuando no un desprecio manifiesto por la época dorada de nuestra historia. A veces parece que decir “Imperio español” convoca en nosotros mismos los peores fantasmas de nuestra historia. Para conjurarlos escribe Roca Barea su último ensayo historiográfico: *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*. Con amplia formación filológica, esta autora ha trabajado en el pasado para el CSIC y la

Universidad de Harvard. Profesora de instituto en la actualidad, publica libros y artículos, además de impartir conferencias dentro y fuera de España.

No es fácil descubrir qué es lo que caracteriza un imperio y porqué estos han suscitado a su alrededor en todo momento el recelo, el desprecio y la envidia de aquellas otras naciones que en la misma época no lograban elevar un edificio político semejante. Así, los griegos menospreciaban a los romanos, los franceses a los rusos y, ahora, muchos desprecian (y algunos hasta odian) a los americanos. A descubrir las causas de este matrimonio histórico entre leyenda negra e imperios se dedica la primera parte de su obra. La segunda realiza un recorrido por la “imperiofobia”, pero ahora aplicada al Imperio español en sus orígenes: el menosprecio de los italianos a la sangre mestiza de los españoles, el enfrentamiento político (disfrazado de religioso) con los luteranos alemanes, la Inglaterra de los Tudor y la terrible propaganda neerlandesa. Desmitifica, además, todo lo que rodea a los dos capítulos ya clásicos del ataque al Imperio español: inquisición y conquista americana. Por último, aborda cómo la leyenda negra (española, huelga decir) se extiende durante la Ilustración, el siglo XIX y llega hasta nuestros días, siendo finalmente asumida por los propios españoles en la actualidad. Esta aceptación, junto con el hecho de que la leyenda negra tiene hoy día consecuencias políticas y económicas para España (y para la paz dentro de la Unión Europea), hace que este sea un libro con repercusiones no solo académicas, sino también sociopolíticas.

Tal vez uno de los aspectos más atractivos de este libro es que la autora logra escribir como habla. Sin que pierda ni un ápice de su carácter científico, no se escuda en un lenguaje aséptico y academicista, sino que logra captar la atención

del lector con su fina ironía, su estilo directo, sus expresiones atrevidas, provocadoras, a veces algo socarronas.

Lo que se presenta aquí es también una historia del catolicismo, de la polémica que contra la Iglesia y el Imperio que la sostenía políticamente levantaron la reforma luterana, calvinista, anglicana (necesitadas de un enemigo al que odiar para poder ellas crecer y prosperar). Sin complejos ni paños calientes, la autora, que se confiesa no católica, expresa su desconcierto porque el diestro manejo de la propaganda por parte de los enemigos protestantes no encuentra respuesta en una España que primero mira socarronamente a los que lo menosprecian, se revuelve luego vejada e irritada y termina por aceptar, para su vergüenza, la mentira que sobre ella se ha construido.

En España hubo persecución, intolerancia y violencia. Pero ni por asomo fue tanta como la que hubo en la Europa protestante y los territorios controlados por ella. Y, sin embargo, junto al ataque propagandístico desvergonzado contra España y todo lo español (y lo católico), se levantó también una ley del silencio que ha logrado ocultar para la mayoría del público el anticatolicismo flagrante en Inglaterra, el racismo de los imperios protestantes y la cortedad de miras de los así llamados ilustrados franceses. Este libro viene a tratar de abrir un boquete en esa caverna en la que cierta historiografía nos ha podido ir metiendo, trata de comenzar una discusión. Se presenta pues, provocativo y polemizador, para defender el honor del Imperio español y todo el bien que trajo. Para buscar también las causas de esta hispanofobia, con el noble deseo de contribuir a su erradicación, por el bien no solo de los españoles, sino también de la unidad de los europeos.

Manuel CARRASCO GARCÍA-MORENO, SJ

MARTÍNEZ CANO, Silvia (ed.): *Mujeres, espiritualidad y liderazgo. De la mística a la acción*, San Pablo, Madrid 2019, 168 pp. ISBN: 9788428556255.

La experiencia mística entendida como experiencia religiosa que propicia el encuentro con Dios es el hilo conductor de esta publicación firmada por seis mujeres. Esta vivencia espiritual es presentada en el prólogo como una experiencia que no deja indiferente al sujeto, sino que libera y abre al mundo, y como experiencia femenina que se expresa, según Silvia Martínez Cano, hacia dentro y hacia fuera.



En relación con el “hacia dentro”, Rosario Ramos nos habla de una experiencia “desde la entraña”, una experiencia que transforma a la mujer desarrollando su capacidad de dar una respuesta autónoma, a través de la cual asumir su propia realidad y transformarla. Además, esta autora analiza esta experiencia desde la neurociencia para poder decir que es una experiencia profundamente humana que tiene que ver con la inteligencia espiritual universal que reside en el hemisferio derecho de nuestro cerebro y, después, explorar en qué condiciones se da el acontecimiento místico. Termina su ensayo con una serie de “con-secuencias” entre las que podemos destacar la necesidad de arraigar el fenómeno místico en lo psicológico, lo neurológico y lo físico para que no se convierta en evasión.

En lo que tiene que ver con el “hacia fuera” el ensayo de Pepa Torres es una invitación a entender la experiencia mística como un fenómeno que trasciende toda religión y conecta con lo social y lo político. Porque según, Pepa, la ciudad es el espacio donde se expresan los deseos y donde se debe hacer posible la “outopía” y, esa faena, de hacer posible la utopía, es imposible sin la mística “que reconoce la sacralidad de la dignidad humana”. Termina esta autora su reflexión hablándonos del cuidado como esencia de lo humano, expresión de un Dios cuidadoso, y dando la palabra a una mujer del siglo xx que vivió su experiencia de Dios en la dureza de Auschwitz y la expresó como sustento y sentido, además de como experiencia de comunión con los que con ella compartían el sufrimiento. Una experiencia de Dios que lleva a ETTY HELLISUM a asumir el sufrimiento en solidaridad con otros “sin dejar que la violencia ni la injusticia tengan la última palabra en su existencia”.

Esta experiencia mística cuando tiene como protagonista a una mujer desarrolla en ella una experiencia de liberación, dice Silvia Martínez en el siguiente capítulo de la obra, convirtiéndose en fuente de autoridad y vocación. Este dinamismo de búsqueda y perseverancia es creativo, dice Silvia, y nos hace “parteras y co-creadoras de lo nuevo para la humanidad”, porque cambia nuestra realidad de mujeres humilladas y nos hace capaces de transformar el mundo que nos rodea. Este proceso de empoderamiento tiene que ver con el descubrimiento de nuestra interioridad, de una toma de conciencia de nuestra dignidad y la conciencia de la autonomía personal. Y sólo es posible si la mujer es capaz de reconstruir la propia vida en “clave de liberación y autonomía empoderada”, para ello Silvia abordará una serie de indicaciones que ayuden a alcanzar este objetivo.

En la segunda parte de la publicación se abordarán espacios cotidianos de vivencia de esta experiencia mística. Mariola López Villanueva aborda la experiencia de encontrar a Dios en la ciudad a través de dos desafíos propios de nuestro tiempo, aprender a contemplar y aprender a convivir. Para ello la autora analiza la realidad urbana destacando la dificultad de vivir en gratuidad en un ambiente que constantemente nos empuja al exceso y, por ende, a un estado de fatiga difícil de superar. Ante esto nos presenta la experiencia mística como un estado que nos permite ver “la transparencia de las cosas”, que nos permite percibir la realidad de otra manera. Y para abordar el cómo de este vivir en medio de la ciudad nos ofrece el testimonio de dos mujeres, Madeleine Delbrêl y Dorothy Day, mujeres

que “supieron conciliar en el tiempo que les tocó vivir lo espiritual y lo social de un modo muy fecundo” introduciendo en las ciudades modos de experimentar a Dios que les llevaron hacia la hospitalidad y el diálogo. Ambas, dice Mariola, fueron coherentes, “fueron capaces de integrar lo que decían y escribían y su manera de vivir”.

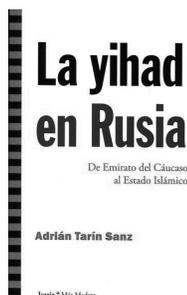
Un segundo paso en este recorrido por la cotidianidad lo da Pilar Yuste Cabello, en su ensayo “Mística y sexualidad”, para hacernos caer en la cuenta de que muchas de las expresiones usadas para expresar la experiencia mística guardan relación con una experiencia tan humana como la experiencia sexual. Para ella el uso recurrente de las metáforas sexuales para expresar la experiencia de Dios “implica una relación intrínseca de estas dos dimensiones radicalmente humanas”. E irá analizando esta relación desde la tradición judeocristiana, pasando por la neurociencia y el lenguaje común de religiones y pueblos, a la vez que reivindica el papel de la mujer en lo sagrado, lugar del que ha sido alejada a causa de su menstruación y de su útero.

Termina este camino por lo cotidiano con una reflexión sobre la importancia de recuperar la relación entre mística y liturgia que nos ofrece María Luisa Paret. Ella establece la importancia de recuperar una liturgia que facilite el encuentro con Dios, que posibilite la “unificación interior ante el objeto de nuestra fe” (la Palabra, la oración, el silencio), una liturgia con dimensión contemplativa. Y establece una serie de requisitos necesarios para percibir esa relación, desde la persona y en la comunidad.

Esta publicación concluye de la mano de su editora, Silvia Martínez Cano, que nos muestra la transformación que está sufriendo la forma de comprender a Dios, del lenguaje que lo expresa, lo que obliga a los “creyentes de hoy a explorar nuevos caminos que no son los heredados”. Plantea la necesidad de explorar nuevas mediaciones, a generar “procesos de construcción de sentido” a las experiencias de Dios para remitir a un Dios que libera, que empuja a la justicia y que ama sin límites. Un proceso que tiene como protagonistas a muchas mujeres dando lugar a un “jardín novedoso con flores y frutos nuevos sobre la experiencia de Dios”.

Carmen PICÓ GUZMÁN

TARÍN SANZ, Adrián: *La yihad en Rusia. De Emirato del Cáucaso al Estado Islámico*, Icaria, Barcelona 2017, 159 pp. ISBN: 978-84-9888-770-9.



El doctor Adrián Tarín nos ofrece una obra muy necesaria en la que explica con solvencia cómo el terrorismo yihadista se ha consolidado en el Cáucaso durante las últimas décadas, generando una serie de repercusiones regionales y globales. El autor conoce sobradamente su objeto de estudio, como refrenda el apartado de bibliografía y fuentes, transmitiéndolo de forma ordenada. Además, aporta siempre un perfil biográfico de los numerosos actores que transitan por el libro, lo que facilita la lectura y ordena el contenido.

Marta Ter, en el prólogo, hace un oportuno recorrido histórico sobre la evolución de Chechenia a lo largo del siglo xx, sobresaliendo el carácter laico de aquella, particularmente mientras formó parte de la URSS. De hecho, nada hacía presagiar durante la década de los noventa y durante los primeros años del siglo xxi que en Chechenia, y por extensión en el Cáucaso, pudiese surgir un movimiento yihadista que ha actuado con suma violencia. Al respecto, ese aludido carácter laico también se advirtió en el nacionalismo impulsado por el primer presidente de Chechenia tras la implosión de la Unión Soviética en 1991. En efecto, para Dzhojar Dudayev (ex oficial del Ejército soviético) la religión ocupaba un rol marginal en su programa político.

Al término del conflicto bélico librado contra Rusia entre 1994-1996, el cual obedió a razones estrictamente políticas puesto que Chechenia aspiraba a constituirse en un Estado independiente, aunque Moscú logró la victoria, no facilitó el establecimiento de gobiernos estables en la “república rebelde”, susceptibles de garantizar el binomio formado por seguridad y prosperidad. Por el contrario, el caos se asentó, convirtiéndose Chechenia en uno de los destinos de referencia para numerosos mayaidines que habían combatido previamente en Balcanes o Afganistán. Este fenómeno provocó la consolidación de un islamismo radical, que perpetró abundantes atentados en territorio ruso, recibiendo contundente respuesta por parte de un dirigente hasta entonces desconocido: Vladimir Putin.

Esa segunda guerra de Chechenia ya no estuvo guiada por una finalidad estrictamente política. Por el contrario, la religión desempeñó un rol fundamental y, aunque se saldó con una victoria de Rusia, ésta en ningún caso se tradujo en un incremento de la estabilidad. En efecto, la chechenización impuesta por Putin (simbolizada en el gobierno de Kadírov y su recurso permanente a la violencia como herramienta para garantizar el orden) extendió el conflicto a la vecina República de Daguestán, donde la represión rusa, la corrupción de las elites de

gobierno y la pobreza de buena parte de la sociedad fueron factores que favorecieron la radicalización de amplios sectores de la población.

Al respecto, como explica el Doctor Tarín, este cambio de las características del conflicto también se percibió en algunos de sus principales actores. En este sentido, sobresale la figura del primer Emir, Doku Umárov, cuyas credenciales religiosas iniciales deben tomarse con cautela: “yo, por ejemplo, vine a esta guerra como un patriota (...) cuando la ocupación comenzó, comprendí que la guerra era inevitable y regresé a Chechenia como un patriota. Quizá entonces no sabía ni cómo rezar, no lo recuerdo” (p. 51).

En su nueva faceta de Emir, incentivó la comisión de atentados yihadistas no sólo contra representantes políticos de Rusia y Chechenia, sino también contra la sociedad civil. Esto último significaba un viraje en su estrategia, puesto que con antelación Doku Umárov había señalado: “ordeno que todos los rebeldes que planeen llevar a cabo operaciones de seguridad en territorio de Rusia aborten dichas operaciones, ya que pueden lastimar a la pacífica población de Rusia” (p. 76).

Con todo ello, la actividad liberticida perpetrada por el Emirato del Cáucaso sufrió la influencia de dos acontecimientos coetáneos en el tiempo, casi complementarios cabe apuntar, que el autor explica en profundidad, mostrando las conexiones entre ambos: la guerra de Siria y la emergencia del Daesh. La hegemonía mostrada por esta última organización terrorista sobre todo entre 2014 y 2017 atrajo a numerosos musulmanes del Cáucaso Norte, los cuales se incorporaron a sus filas ya que, entre otras razones, ello les permitía escapar de la represión practicada por Rusia, país señalado como enemigo del Islam por la propaganda oficial del Estado Islámico.

Con todo ello, esta emigración redujo significativamente el número de efectivos (terroristas) del Emirato del Cáucaso. Además, la aparición del Daesh le sumió en una disyuntiva, en función de la cual hubo de decidir si prestaba lealtad a aquél o a Al Qaeda: “la confrontación en Siria fue una invitación al yihadismo internacional a que se decantasen por una adscripción u otra, y pocos grupos han permanecido verdaderamente al margen” (p. 120), subraya el Doctor Tarín. Como resultado de esta vertiginosa sucesión de acontecimientos aparecieron otras organizaciones terroristas, que se añadieron al ya existente Emirato del Cáucaso (fiel a al Qaeda), destacando Vilayat Kavkaz (leal al Daesh). Ambas operaron dentro de un escenario en el cual las fuerzas de seguridad rusa fueron eliminando a sus diferentes líderes, lo que no significó la erradicación completa de su capacidad para atacar.

Sobre esta última cuestión, el autor se detiene y ofrece una serie de reflexiones de máxima trascendencia. En primer lugar, Adrián Tarín elimina todo vestigio de triunfalismo sobre un posible final de la actividad liberticida impulsada por estas organizaciones terroristas sitas en el Cáucaso. En segundo lugar, aunque ambas han sufrido una evidente pérdida de militantes con destino a Siria, desde el Daesh se exhorta a matar a apóstatas “allí donde estén”, fomentando de este

modo la aparición de los denominados “lobos solitarios”. En tercer lugar, el retorno al Cáucaso de yihadistas rusos procedentes de Siria, toda vez que el Daesh ha sufrido diferentes derrotas militares, implica un reto para las políticas de seguridad auspiciadas por Putin, en las que el respeto por los derechos humanos normalmente ocupa un espacio marginal.

Alfredo CRESPO ALCÁZAR

Vicepresidente 2.º de ADESyD (Asociación de Diplomados Españoles en Seguridad y Defensa)

ARZOBISPADO DE MADRID: *Martirologio matritense del siglo xx. Los sacerdotes y seminaristas de la diócesis de Madrid-Alcalá y otros martirizados en Madrid*, BAC, Madrid 2019, 848 pp. ISBN: 978-84-220-2070-7.



El cardenal Osoro recuerda en el *prólogo* del libro el 25 aniversario de la dedicación de la catedral de la Almudena por san Juan Pablo II. La catedral es un edificio simbólico de la Iglesia diocesana. De igual manera el *Martirologio* es una “referencia icónica” de la archidiócesis de Madrid, compuesta actualmente por las diócesis de Madrid, Alcalá y Getafe. La comunión de los santos incluye a nuestros hermanos que ya están gozando de Dios, y de una manera especial a los mártires que dieron su vida por Cristo. Aquí se nos ofrece por primera vez el panorama completo de los sacerdotes y seminaristas que dieron su vida por Cristo, tanto los que estaban incardinados en la diócesis como los de otras diócesis que sufrieron el martirio en tierras madrileñas.

El obispo auxiliar Juan Antonio Martínez Camino ha escrito la *introducción*, en la que explica las singularidades del libro. Comienza haciendo ver que el siglo xx, con dos guerras mundiales, varias guerras civiles y unos jefes despóticos, es el siglo de la violencia y también el más abundoso en el número de mártires cristianos. En Rusia perecieron durante la revolución 250 obispos y 200.000 clérigos. En España sufrieron el martirio 12 obispos, 4.200 sacerdotes y 3.000 religiosos de los que unos 2.000 han sido oficialmente reconocidos como mártires en las beatificaciones o canonizaciones. El *Martirologio* que ahora se publica se centra en la archidiócesis de Madrid. Es un martirologio en sentido amplio, que recoge toda serie de sacerdotes y seminaristas sacrificados en Madrid. Unos estaban incardinados en la diócesis, otros procedían de otras diócesis. Las imperfecciones de la obra se justifican por la conveniencia de publicar cuanto antes el trabajo realizado por

un equipo de animosos colaboradores. Las reseñas son desiguales en cuanto al detalle de los datos ofrecidos. Por eso insiste Martínez Camino en que la riqueza del martirologio está en su carácter panorámico, no en los detalles particulares. De ahí la importancia de los índices.

Sigue la lista de *abreviaturas y símbolos*. Los 13 símbolos nos dan claves imprescindibles para conocer a los mártires: lugar y fecha de nacimiento o del martirio, sepultura actual, familia e iniciación, formación, estudios y grados académicos, lugar y fecha de la ordenación sacerdotal, tareas y cargos, personalidad espiritual, circunstancias del martirio, escritos publicados por el mártir, proceso de canonización y fuentes archivísticas. Es evidente que bajo estos símbolos se nos dan datos precisos y preciosos sobre la vida de los mártires. Las circunstancias del martirio ofrecen en muchos casos detalles interesantes y conmovedores de los mismos.

El libro concluye con dos *apéndices*. En el primero se señalan los 62 mártires que no aparecen en la lista de Antonio Montero, y los que éste considera que fueron mártires, cuando en realidad no lo fueron. El apéndice 2 ofrece algunas estadísticas. Sigue una amplia *bibliografía* (pp. 707-717). Los *índices* del libro son muy valiosos. Se dedican a ellos más de 100 páginas (pp. 719-842). Son en total 11 índices repartidos en tres partes: los mártires, su inserción eclesial y listados generales. De los índices se deducen noticias interesantes. Los sacerdotes y seminaristas sacrificados en la diócesis de Madrid-Alcalá fueron 355 (320 con oficio en la diócesis, 24 castrenses y 11 seminaristas). Los sacerdotes y seminaristas de otras diócesis sacrificados en Madrid fueron 72, de modo que el total de los mártires reseñados en el libro es de 427. En el libro se reparten por orden alfabético de los nombres de pila, empezando por Adalberto Delgado, y concluyendo con Wolfrando Carrillo. En las páginas 795-806 está la lista por apellidos. El más joven por edades fue el seminarista Fulgencio González Fernández, que murió a los 16 años. El más viejo era el eminente asturiano José Fernández Montaña, de la Rota y académico correspondiente de la Historia, que fue asesinado con 94 años. Las fechas del martirio corroboran el hecho de que la mayor hecatombe fue durante el primer año de la guerra. Cayeron 310 en 1936, 12 en 1937, 6 en 1938 y 3 en 1939. De 96 se ignora la fecha de su martirio. De muchos (219) se desconoce su lugar de enterramiento. Hay 19 enterrados en el Valle de los Caídos. En cuanto al lugar del ejercicio de su ministerio en julio de 1936, había 192 en Madrid capital, y 125 en otros municipios. Por oficios los más numerosos eran párrocos (111) y coadjutores (88). La pertenencia diocesana era de 321 de la diócesis de Madrid y 72 de otras diócesis. El origen de los mártires era muy variado: 85 habían nacido en Madrid (44 en la capital y 41 en los municipios). Los demás habían nacido en otras 43 provincias, entre las que sobresale Burgos con 25.

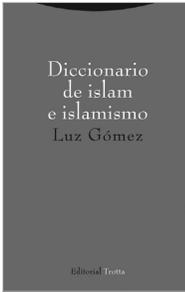
Es muy de agradecer el recuento detallado de tantos mártires, aunque en este caso se centra en los sacerdotes seculares y seminaristas. Esperamos que la lista se complete con los religiosos, religiosas y laicos.

Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, SJ
Universidad Pontificia Comillas

Otros libros

Religión

GÓMEZ, Luz: *Diccionario de islam e islamismo*, Trotta, Madrid 2019, 496 pp. ISBN: 978-84-9879-747-3.



En la maraña de información, opiniones y análisis del ejército de expertos que desfila por las televisiones y radios cada vez que algún terrorista se lleve por delante muchas vidas en nombre del islam, surgen conceptos y términos cuyo uso no siempre está acertado. En esos momentos de indignación, comprensible por el impacto de la tragedia, se echa de menos, sin duda, un análisis sosegado, desapasionado y alejado de toda confrontación o afán de venganza. La obra de Luz Gómez, *Diccionario sobre islam e islamismo*, es quizá la mejor contribución para evitar que esa mezcla de conceptos, términos e ideas sobre el islam —e islamismo— acabe criminalizando a un colectivo ajeno al horror.

No cabe analizar lexicográficamente la obra, porque cumple con el rigor científico que impone la disciplina, por lo que me limitaré a indicar los aciertos que convierten este diccionario en una obra de gran utilidad para quienes deseen acercarse al islam por curiosidad académica o aquellos que informan sobre esta religión sin dejarse condicionar por la “suspiciencia social ante todo lo islámico [que] no ha dejado de crecer en Europa y América, donde políticos y juristas han allanado el camino al acoso institucional al islam o a los musulmanes” (p. 11). A partir de aquí acierta al presentar el islam desde varias realidades, más allá del apabullante predominio de lo árabe en el islam, lo que le da mayor solidez y permite al lector acercarse a los “otros *islamés*” como “el asiático, el africano, el europeo, el americano” (p. 13).

Combina con maestría los conocimientos filológicos, sociológicos e históricos para enriquecer el contenido de cada artículo, como en el artículo del lema “islamismo” (pp. 197-203) que ocupa 11 columnas (3 más que el término “islam”) y casi 6 páginas de extensión, donde la autora exhibe sus sólidos conocimientos sobre la materia y fija, lejos de cualquier elucubración alimentada por sesgos ideológicos, en una imagen las corrientes políticas islamistas a lo largo del siglo xx, partiendo de la premisa de que el término “islamismo” es “un conjunto de proyectos ideológicos de carácter político cuyo paradigma legitimación es islámico”, una definición que sitúa en su lugar el concepto y lo aparta de la estricta práctica espiritual que reúne a más de 1.500 millones de creyentes. Así ocurre con otros lemas como “chía” (pp. 80-84), que intercala un cuadro

cronológico con todas las ramificaciones del *chiísmo* desde el año 680 d.C., “sufismo” (pp. 351-355), “sunna” (pp. 357-359) o “matrimonio” (pp. 244-247).

Esta obra es una excelente herramienta como manual de consulta y fuente de los libros de estilo de las grandes corporaciones de la información, más cuando conviene imponerse un margen de cautela a la hora de informar sobre cualquier suceso si se busca conjugar la fidelidad informativa con las repercusiones sociales, casi siempre negativas, que puede desencadenar un acontecimiento trágico.—Mustapha M-LAMIN AHMED

Literatura

LAMET, Pedro Miguel: *Deja que el mar te lleve*, Mensajero, Bilbao 2019, 256 pp. ISBN: 978-84-271-4309-8.



“**L**os libros siempre están disponibles, nunca están ocupados” decía Cicerón y así nos recuerda la suerte y la importancia de tener libros a mano y disfrutar siempre de su lectura. El disfrute además no acaba con la lectura, sino que suele continuar después, como es el caso de este libro, cuya compañía continúa durante mucho más tiempo por el poso que dejan sus palabras. Pedro Miguel Lamet nos habla del sentido de la vida a través de la historia de una familia madrileña que pasa sus veranos en Cádiz, esa tierra azul y blanca con sabor a mar.

Seguimos los pasos de Rodrigo, uno de los hijos de esta familia y ya veterano periodista que vuelve al Sur, agotado de tanto remar tierra adentro en Madrid y con ganas de dejar entrar a la luz, al aire y al mar en su vida. Rodrigo nos cuenta desde el principio los dos acontecimientos que marcaron su vida en la infancia: una larga enfermedad que le mantuvo inmóvil durante mucho tiempo y la muerte repentina de su queridísima hermana Silvia.

Rodrigo vuelve a preguntarle al mar muchas de sus dudas vitales. ¡Qué bonito! Es el mar el que va revelándole en su continuo preguntar y escuchar, muchas de las respuestas que espera. “El mar siempre me habla, pero sin palabras. Quizás porque las mejores respuestas no son verbalizables. Solo el silencio responde, pero no es fácil saber escuchar el silencio” (p. 96) ... nos dice Rodrigo.

En este viaje al pasado, con el mar como compañero, nuestro protagonista va descubriendo que una de las claves para ser feliz es la aceptación del dolor. Nos dice el autor que lo que más nos cuesta en el dolor es aceptar que ya nada va a ser igual, nos apegamos a la vida que teníamos como a una tabla de madera en altamar. Y necesitamos experimentar el don de dejarse llevar por el río de la vida, sin resistirnos, sin nadar a contracorriente. Con la aceptación, el sufrimiento se desvanece.

Estas palabras me han traídos ecos de Resurrección. ¿No es la Resurrección de Cristo la aceptación del dolor, la otra cara del sufrimiento, la alegría de la entrega? Dios nos viene a buscar y nos encuentra en nuestras noches, viene a darnos vida para que nosotros se la demos a otros. Esta historia es una historia de amor, de entrega, de lanzarse a mares desconocidos hasta donde Dios nos lleve. ¡Déjate llevar por Él!—Lucía MUÑOZ MORO

Teología y cultura

CUESTA GÓMEZ, Daniel: *Los evangelios apócrifos en la Semana Santa de Sevilla*, Alfar, Sevilla 2019, 141 pp. ISBN: 978-84-7898-811-2.

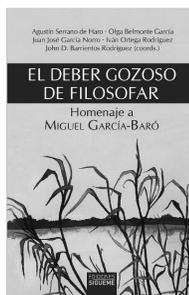


Los historiadores Filón o Flavio Josefo lo presentan como un gobernador cruel y despiadado; los evangelios canónicos muestran su cara más amable aunque trágica e impotente; los apócrifos lo transforman en defensor de Cristo; los cristianos lo nombramos cada vez en el Credo y la iglesia ortodoxa etíope además lo venera como santo: ¿Quién era realmente Poncio Pilato? El autor, jesuita y historiador del arte que sabe lidiar con todos estos datos contradictorios con sagacidad y solidez teológica, se hace esta misma pregunta y nos ofrece un acercamiento original a “los personajes secundarios de la Pasión”, como son, además de Pilato, su esposa Claudia, Herodes, la Verónica, Nicodemo, José de Arimatea, los ladrones Dimas y Gestas y el soldado Longinos.

Los encuentra en los pasos sevillanos, a la sombra de Cristo y de la Virgen. Sus nombres, además de muchos datos de sus vidas, los halla en los textos apócrifos, sobre todo en las *Actas de Pilato*: una rica fuente que, lo reconoce con lucidez, “se adentra peligrosamente en el mundo de las leyendas” (p. 132). Con cautela, se puede aprender de estos personajes, que también forman parte de la religiosidad popular y de nuestra cultura: “¡Cuántos de nuestros ascendientes en la fe habrán visto en la Verónica un modelo de valentía y caridad que luego reproducirían en su día a día!” (p. 132). Siempre frente al trasfondo de la historia y de la fe, “tenemos la oportunidad de aprender más sobre ellos, desempolvar la pátina que les rodea, [...] discernir qué aspectos de su vida (y también de su leyenda), pueden tener un mensaje para las nuestras” (p. 134). Valiosa y original apuesta de unir arte con datos históricos, canónicos y apócrifos para dar vida a las figuras de la Semana Santa tal vez menos conocidas y así reavivar y “vivir nuestra fe”.—Bert DAELEMANS, SJ

Filosofía

VVAA: *El deber gozoso de filosofar. Homenaje a Miguel García-Baró*, Sígueme, Salamanca 2018, 528 pp. ISBN: 978-84-301-2012-3.



¿Qué incomprensida es y ha sido la filosofía en muchas ocasiones! De inútil, pedante y alejada de la realidad ha sido tachada tantas veces... hasta el punto de sufrir verdaderos varapalos y ataques en lo concerniente a su posición en el sistema educativo y en la formación de nuestros jóvenes. Sin embargo, detrás de todo esto, se esconde un tremendo desconocimiento de la verdadera esencia del *filosofar*, el cual, lejos de consistir en una fría actividad académica y en manejo de un arsenal de conceptos, constituye una actividad totalmente necesaria para cualquier viviente que busque en su existir unos mínimos de sentido y de autenticidad.

Claro representante y defensor de la verdadera filosofía es Miguel García-Baró, cuya dilatada carrera y fecundidad intelectual y humana pretende recoger el presente libro. En pocas ocasiones tiene uno la oportunidad de encontrarse con verdaderos *pensadores de la vida* de la talla de este afincado en Madrid. Rigor intelectual, preocupación existencial y claridad de estilo se aúnan en sus publicaciones, despertando en el corazón inquieto, no importa si es filósofo o no, el deseo de pensar radicalmente la vida... hasta el punto de, como el mismo título del libro recoge, hacerle consciente del gran deber que tal tarea supone para todo hombre.

Como dicen los editores, el *aim motive* de la obra no es otro que la expresión del agradecimiento de muchos que a lo largo de sus trayectorias personales e intelectuales han tenido el placer de encontrarse con Don Miguel. Y es que, si algo define a nuestro intelectual es su don para fusionar el pensar con la amistad: *filosofía con Miguel es tratar de amistad*, vienen a decir muchos de los intelectuales de diferentes partes del mundo que participan en la obra.

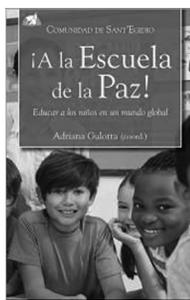
Después de pasar por el interesante prólogo, en el que se describe el recorrido académico-intelectual del filósofo español; la obra se divide, a grandes rasgos, en cuatro apartados en los que se recogen las contribuciones –a modo de ensayo– de los diferentes amigos y discípulos de García-Baró. Son los siguientes: fenomenología, filosofía de la religión, ética y política e idea de la filosofía. Se comprende, tras la lectura de los diferentes ensayos, que cada autor intenta aportar alguno de los temas que más ha definido su amistad filosófica con el homenajeado. Realmente vale la pena dedicar algún tiempo a leer con detenimiento muchos de los apartados, ya que, además de despertar el *ansia de pensar*, ofrecen en su conjunto una muy valiosa panorámica del pensamiento actual, no solo en España sino también en Francia, México o Israel.

Se entiende que este libro está destinado a un mercado de ya lectores de García-Baró; no obstante, yo lo recomendaría como una primera aproximación a este gran pensador pa-

ra cualquiera que tenga algo de interés y curiosidad intelectual. Y es que, aunque la obra recoge el testimonio intelectual de muchos filósofos, estoy convencido de que muchos no-filósofos podrían llenar otras tantas páginas de conversación *filosófica* fecundada por la lectura o relación personal con Don Miguel.—Iván PÉREZ DEL RÍO, SJ

Educación

GULOTTA, Adriana (Coord.): *¡A la Escuela de la Paz! Educar a los niños en un mundo global*, San Pablo, Madrid 2018, 285 pp. ISBN: 978-84-285-5495-4.



La comunidad de Sant'Egidio ocupa a día de hoy un lugar muy especial de la Iglesia y las ciudades. Tanto en uno como en otro caso, apuesta por las periferias desde hace décadas, cuando no sabíamos que se podían nombrar así esos espacios marginales, un tanto decaídos y empobrecidos, en los que la vida funciona a otro ritmo y el salir adelante ha quedado sitio a la esperanza. Allí comienza esta iniciativa, hoy narrada de manera coral en este libro, las escuelas de la Paz, extendidas por todo el mundo allí donde la comunidad se hace presente. Iniciativa valiente que surge de un grupo de estudiantes que, uniendo oración y reflexión, buscan en este servicio dar cauce a una llamada urgente.

Todo empezó en Roma, pero a las afueras. Todo nace en el Trastévere, una vez más. Pero no se trata de implementar un sistema educativo implantado en otros lugares y darle salida allí. El proyecto es mucho más amplio y ambicioso. Se trata de trabajar por los chavales concretos y por el mundo entero en su conjunto. No valen los métodos ordinarios, las periferias requieren su propio camino de acercamiento, reconciliación, apertura de posibilidades. La acción allí comienza por el encuentro y la acogida, y se desarrolla en el grupo, con tiempos muy diversos. Empujado siempre por un carácter evangélicamente gratuito.

El libro dibuja la figura de un educador comprometido, pese a la pobreza del entorno, con sacar al muchacho adelante contando con él mismo, dialogando y reconstruyendo en él el valor de la educación y el trabajo, de la solidaridad y el equipo, capaz de mirar así el mundo, con la imprescindible bondad y la libre creatividad. Un libro que, a mi entender, hace mucho bien al educador que lo lee y lo trabaja, porque esponja y plantea muchos interrogantes sobre aquello que se hace comúnmente en las aulas empujados por la inercia y la falta de responsabilidad. Pero también es un libro para quien está buscando su vocación y está dispuesto a escuchar una llamada potente. Quien pueda, que en su ciudad pregunte y se acerque a conocer de primera mano lo que en estas páginas muchos pueden creer que son solamente buenas palabras y poco más. Lo mejor de libro es que está encarnado. —José Fernando JUAN SANTOS