
tomo 281
1444 marzo-abril 2020
revista bimestral

Editoriales

- Reivindicar el humanismo integral en un mundo amenazado 131
- Magnicidio preventivo, vísperas de escalada bélica en Oriente Medio 135

- Entrevista** 143 Entrevista a Antonio Garrigues Walker, jurista, político y presidente de honor del despacho de abogados Garrigues

Artículos

- El humanismo integral según el papa Francisco 149 Paul Valadier, SJ
- Integración, inversión y educación. Algunos pasos que la Iglesia Católica está dando hacia la sostenibilidad 161 María del Carmen Molina
- ¿Fue don José Duaso y Latre patriarca de las Indias Occidentales? 173 José Torres-Remírez
- Josep Otón, una trayectoria intelectual para dar razón de la esperanza cristiana 183 Felipe J. de Vicente Algueró
- La mística de Bill Viola: arte y espiritualidad 193 Bert Daelemans, SJ
- Objetividad, humildad epistémica y ciencia responsable 207 Sara Lumbreras Sancho
- Arte-Cine-Narrativa**
- 1917, de Sam Mendes 221 Francisco José García Lozano
- Privilegio y tragedia 225 Fátima Uríbarri
- Libros** 229

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) Rafael Fraguas de Pablo (Periodista y analista geopolítico)
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 2020	Impresa+Digital: España: 60€ (IVA incluido); Europa: 90€; Otros países: 95€ Digital: 45,45€ (sin IVA)
NÚMERO SUELTO	España: 12€ (IVA incluido); Europa: 15€; 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

Reivindicar el humanismo integral en un mundo amenazado

El presente número de *Razón y Fe* se abre con un editorial sobre el reciente asesinato del máximo líder militar iraní Qasem Soleimani. Muchos interrogantes penden aún sobre este episodio, que cabría definir como un magnicidio preventivo, un eslabón más en la siniestra cadena que arrastra el concepto de guerra preventiva, una nueva e inquietante aberración transgresora de las leyes de la guerra y del Derecho Internacional, aplicada sin escrúpulos en escenarios tan dispares como Libia, Líbano, Irak o Siria. Este acontecimiento sirve para reflexionar con profundidad sobre la escalada bélica en Oriente Medio, una de las religiones más volátiles y complejas del mundo.

La entrevista aborda también, desde otro ángulo, la gran complejidad del momento presente. Hablamos para ello con Antonio Garrigues Walker (Madrid, 1934), presidente del despacho de abogados Garrigues entre 1962 y 2014 y reconocido jurista en el ámbito internacional. Para Garrigues, "vivimos en una época en la que hay que acostumbrarse a convivir con la incertidumbre y con las dudas". Eso sí, reconoce el experto legal en inversiones extranjeras, "hay que aceptar que la expansión acelerada del populismo y el nacionalismo en prácticamente todos los países occidentales se debe a que los no populistas hemos dejado vacío un espacio político en vez de ofrecer una alternativa seria y justa en cuanto al modelo democrático y el modelo económico". Garrigues desarrolla brevemente también su teoría sobre los "derechos evanescentes" y comenta, además, fenómenos aparentemente tan dispares como la revolución mediática, el irreversible ascenso de China, el peligro de las desigualdades, el

impacto de las migraciones en la política mundial y la idea de una sociedad civil globalizada.

El primer artículo, del jesuita francés Paul Valadier, titulado “El humanismo integral según el papa Francisco”, se pregunta por el sentido del concepto de humanismo integral desarrollado por el pensamiento social católico. En su carta encíclica *Laudato si'*, el papa Francisco se refiere a “un humanismo integral”. Pero ¿qué significa esta expresión? Para Valadier, es preciso aclarar su significado para evitar hacer una lectura equivocada integrista, derivada de la defensa de estrechos principios. Francisco contribuye a una interpretación del humanismo, ampliado al servicio de la *casa común* y, por tanto, del *bien común*.

El segundo artículo, de la profesora de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid María del Carmen Molina, se titula “Integración, inversión y educación. Algunos pasos que la Iglesia Católica está dando hacia la sostenibilidad”. Molina analiza, ante la creciente preocupación por la emergencia climática y en la estela de la COP25 celebrada en España el pasado diciembre, los tres diálogos auspiciados por la Fundación Pablo VI y titulados “La Cumbre del Clima y el Cuidado de la Casa Común”. Molina presenta algunas medidas concretas que la Iglesia Católica ya está implementando y se reconoce su contribución como agente de resolución asumiendo que todavía queda mucho por hacer.

A continuación, el profesor de la Universidad de Zaragoza José Torres-Remírez afirma en su artículo que la historia tiene numerosas lagunas que los investigadores están poco a poco tratando de subsanar. Aunque siempre habrá puntos oscuros. Uno de ellos es la ostentación del cargo de Patriarca de las Indias Occidentales entre la renuncia de Antonio Allué Sesé y el nombramiento de Manuel Fraile García. Para tratar de cubrir la laguna, el profesor Torres-Remírez nos introduce en la desconocida historia del Patriarcado de las Indias Occidentales y en la vida de Don José Duaso y Latre, el canónigo que se cree que ocupó de manera interina el puesto de patriarca durante ocho meses.

El cuarto artículo, del catedrático emérito de historia, Felipe J. de Vicente Algueró, centra su atención en uno de los intelectuales católicos de nuestra época: Josep Otón. Otón, nos recuerda, es un autor prolífico. Una veintena de libros y numerosos artículos así lo corroboran. Su obra puede enmarcarse dentro del ámbito de los intelectuales católicos— o, mejor, de los católicos intelectuales —por su vocación a tender puentes que fomenten el diálogo entre la fe cristiana y el pensamiento contemporáneo. Especializado en el estudio de la filósofa francesa Simone Weil, ha escrito ampliamente sobre la mística, la interioridad y la espiritualidad bíblica. Como escritor polifacético también se ha dedicado a la narrativa. En conjunto, su pensamiento se inscribe dentro del método de la inmanencia propuesto por Maurice Blondel.

El profesor de la Facultad de teología de la Universidad Pontificia Comillas, Bert Daelemans, SJ, reflexiona en el quinto artículo sobre arte y espiritualidad a la luz de una exposición de Bill Viola. Durante meses, el Museu Episcopal de Vic, y ahora la Fundación Telefónica en Madrid, han expuesto la obra *Visitation* de Bill Viola, ofreciendo la oportunidad de reflexionar sobre el papel que desempeña el arte al hacer presente la dimensión de la transcendencia en nuestra sociedad. Daelemans resalta diez características de la “mística”, que Viola encuentra en los límites de la existencia, como cuando tiene que enfrentarse a la muerte de sus padres. Sin responder directamente, agudiza la pregunta por la vida más allá, intensificando la idea del umbral. Toda obra de arte debería ser en este sentido una “anunciación” del trasfondo espiritual de la vida que no aleja de lo ordinario, sino que permite celebrarlo más intensamente.

En el último artículo, “Objetividad, humildad epistémica y ciencia responsable”, la profesora de la Universidad Pontificia Comillas-ICAI, Sara Lumbreras, afirma que la ciencia y la tecnología no realizan sus funciones de manera objetiva, sino que se construyen desde los puntos de vista de los individuos que participan de ellas y de ellos heredan sus defectos y virtudes. En el artículo se describen los sesgos cognitivos individuales y de grupo que más afectan negativamente a la práctica tecnocientífica y se explican a partir de ellos fenómenos

indeseables como los giros de 180 grados en las recomendaciones médicas. Finalmente, la profesora Lumbreras plantea unas breves líneas de actuación que podrían ser de utilidad en la búsqueda de la objetividad, centradas en la humildad y la responsabilidad.

Por último, *Razón y Fe* incluye la tradicional sección de crítica literaria y cinematográfica, además de una cuidada selección de reseñas bibliográficas.

Esperamos que disfrutes con este nuevo número de *Razón y Fe*. ■

Magnicidio preventivo, vísperas de escalada bélica en Oriente Medio

La reciente escalada de la crisis en Oriente Medio tiene su epicentro en el asesinato selectivo de Qasem Soleimani (Kerman, 1957–Bagdad, 2020), máximo líder militar iraní, acaecido en las inmediaciones del aeropuerto de Bagdad a comienzos del pasado enero. La muerte le sobrevino cuando él y su séquito, a bordo de un convoy militar de escolta, fueron aniquilados con misiles lanzados desde drones en vuelo, probablemente teledirigidos por las Fuerzas Aéreas estadounidenses, que cuentan en Irak con doce bases militares y un prieto sistema de información y comunicaciones.

Muchos interrogantes penden aún sobre este episodio, que cabría definir como un magnicidio preventivo, un eslabón más en la siniestra cadena que arrastra el concepto de guerra preventiva, una nueva e inquietante aberración transgresora de las leyes de la guerra y del Derecho Internacional, aplicada sin escrúpulos en escenarios tan dispares como Libia, Líbano, Irak o Siria. Fue precisamente en estos países donde Soleimani ejerció su liderazgo militar al frente del contingente mixto Al Qods, nutrido por miembros de la Guardia Revolucionaria iraní —*Sepah Pasdaran*— y voluntarios chiíes de distintas nacionalidades. El general abatido, provisto de un poder carismático evidente dado el fervor de sus tropas ante sus éxitos militares en la guerra irano–iraquí (1980-1989), era muy popular en su país y en la zona perimetral contigua, ejercía de responsable, no solo militar sino también político y diplomático, del glacis de seguridad y de ataque de un Irán rodeado de poderosos adversarios como Arabia Saudí, Turquía o incluso Israel, al que hostigaba por su apoyo al Hizbollah libanés.

Lo sucedido junto al aeropuerto bagdadí se había originado tiempo atrás, cuando una milicia iraquí proiraní atacó, presumiblemente con cohetes, una base estadounidense en Kirkuk, en el territorio de Irak y causó, presuntamente, la muerte de un contratista privado norteamericano. Nunca se reveló su nombre. Empero, la reacción de los supuestamente atacados se saldó con una treintena de muertos entre milicianos iraquíes. Los supervivientes y sus deudos se encaminaron a Bagdad y allí se adentraron en la Embajada estadounidense. La policía local los desalojó con gases lacrimógenos y los asaltantes protagonizaron una sentada alrededor de la sede de la misión diplomática.

El pánico cundió en algunas estancias de Washington, donde se temía una reedición o un *ritornello* de lo sucedido en la Embajada estadounidense en Teherán, en noviembre de 1979, cuando el grupo *Estudiantes en la Línea del Imán Jomeini*, bajo la dirección del hoyatolelam Mussavi Joeiniha, asaltó la sede diplomática y mantuvo secuestrado durante 444 días al personal diplomático norteamericano —53 personas— hasta el 20 de enero de 1981, fecha en la que iba a tomar posesión de su cargo presidencial Ronald Reagan. Aquel episodio quedó grabado en la memoria colectiva del país trasatlántico.

Todo indica que, ante la gravedad de lo que se desarrollaba a fines de diciembre en Bagdad, que bien podría ser considerado por Washington como *casus belli* de una guerra frontal indeseada por Irán, Qassem Soleimani pudo movilizar su carisma y su ascendiente para disuadir a los que cercaban la Embajada de mantener el asedio. Lo que no pensaba el general iraní, probablemente, era que Donald Trump tampoco deseaba una nueva guerra, en esta ocasión con Irán, ya que acaricia la idea de conseguir, si supera el trauma del *impeachment*, la reelección en noviembre de este año. Empero, el general persa se arriesgó confiando en que su aviso al Gobierno iraquí de su propósito de acudir a Bagdad fuera transmitido a Washington y, sin hostigamiento alguno, le fuera franqueado el paso por Irak, donde, además, contaba con apoyo miliciano local proiraní. ¿Calló su aviso el Gobierno de Bagdad? ¿Un avezado general

como él incurrió en la arrogancia de sentirse invulnerable o en la confianza en que sus enemigos le respetarían?

Tres hipótesis

¿Qué sucedió en realidad? Hablaron los misiles desde drones que difícilmente discriminan quién viaja en un convoy militar, por muy fuertemente escoltado que vaya. Habló el fuego. El *número 2* del régimen iraní, futuro heredero ejecutivo del anciano ayatolá Alí Jomeini, quien ya antes le había calificado de *mártir en vida* tras permanecer al frente de la vanguardia y la retaguardia militares de Irán como garante de su integridad en un escenario abiertamente hostil, pereció abrasado y el mito vivo sobre el que cosechó su poder y su carisma quedó truncado.

En Washington, Donald Trump, cada vez más aislado, pese a sus proyectos de reelección, sudaba sangre ante la inminencia de un *impeachment*, una destitución legal por parte del Congreso. Solo contaba, en realidad, con un aliado poderoso, aunque también en apuros como él mismo: Benjamin Netanyahu, al borde de un juicio por soborno y corrupción que podría poner fin a su largo mandato como Primer Ministro de Israel. Netanyahu necesitaba una baza importante para recreditarse ante el pueblo israelí y fortificarse ante su clase política. Por consiguiente, podría haber ofrecido movilizar su influencia transversal entre congresistas y senadores estadounidenses, demócratas y republicanos, para rebajar el mordiente del procedimiento legal de destitución de Donald Trump. El intercambio era claro: la vida de Soleimani, odiado en Israel por su amparo a Hizbollah y Hamás, a cambio de apoyos para impedir que el aliado de Netanyahu, Trump, fuera legalmente derrocado.

Otra interpretación considera que Trump, quien pese a haber incentivado sustancialmente el inicial presupuesto militar de Estados Unidos, 690.000 millones de dólares, ha renunciado abiertamente a las guerras *armadas* y optado por las guerras comerciales y financieras, pudo haberse visto presionado a eliminar a Soleimani por

parte del complejo militar industrial norteamericano. Este poderoso poder fáctico, sobre el cual ya alertó a en los años 50 del siglo xx el general de cuatro estrellas y presidente Dwight D. Eisenhower, una vez culminada la *Guerra Fría* a partir de 1990 y pese a que la Unión Soviética es hoy una Rusia capitalista y no comunista, prosigue alimentando una rusofobia que brinda una motivación a la carrera de ventas de armamentos que el complejo controla. Parte de las acusaciones de injerencia rusa en la política electoral e interior estadounidense parece tener una inducción semejante. Sin embargo, como el mensaje belicista rusófobo no acaba de calar en la sociedad americana, Irán volvería al primer plano del Eje del Mal de los enemigos de Estados Unidos como pretexto perpetuador del poder fáctico militar-industrial y Washington justificaría así el magnicidio.

Sin descartar que el Comandante en Jefe, Donald Trump, haya adoptado una de sus usuales medidas irreflexivas, o bien que haya podido ser militarmente *punteado* —voluntaria o involuntariamente— en el asesinato de Soleimani, la gravedad de este hecho adquiere un alcance tal que desborda los límites del atribulado Oriente Medio. Una previsible escalada parecía tan inevitable que, solo unas horas después de lo ocurrido, Mike Pompeo, actual Secretario de Estado y exdirector de la CIA, salió al paso de lo ocurrido y dijo que el Gobierno de los Estados Unidos no pensaba ir más allá. El propio Donald Trump tuiteó un mensaje en el mismo sentido. Todo indicaba que se tomaba conciencia de la entidad de lo acaecido tan solo tras el hecho consumado.

En Teherán, el ayatolá Alí Jamenei mostraba su dolor y el de la clase política iraní mientras prometía vengar a su favorito, al tiempo que millones de personas salían a las calles de Mashad, Teherán, Qom, Isfahan y Kerman, patria chica del asesinato, pidiendo el castigo de sus asesinos. Hassan Dhughan, asesor militar del Guía de la Revolución Alí Jamenei, anunció una “segura y proporcionada” represalia, si bien ceñida al ámbito militar.

Paradójicamente, la desaparición de Soleimani, no obstante, ha fortalecido en términos legitimantes al régimen de la República islámica

de Irán, que en noviembre había afrontado una cadena de huelgas populares contra la carestía y la corrupción. Las manifestaciones habían sido reprimidas muy duramente y culminaron con más de 300 muertes entre los manifestantes. Las protestas se habían visto exacerbadas por las sanciones y el boicót económico promovido por Donald Trump, que impedía a Irán actuar en la esfera exportadora y financiera internacional mediante el bloqueo de fondos depositados en el extranjero y otras prohibiciones que provocaron la asfixia de la economía iraní.

Como telón de fondo, la aniquilación del *número 2* del régimen iraní reavivaba el temor a que Irán se descolgara, plenamente ya, del pacto de desnuclearización que la República Islámica había suscrito con Barak Hussein Obama y los líderes de Francia, Reino Unido y Alemania en 2015. No obstante, poco después de acceder al poder en 2017, Donald Trump había roto el acuerdo que París, Londres y Berlín, al igual que Teherán, se propusieron prorrogar con la esperanza de hacer volver a Estados Unidos al redil pactado.

Tras el magnicidio de Bagdad, Vladimir Putin, presidente de Rusia, viajó a Damasco y mostró el apoyo ruso al Estado sirio que, con la pérdida de Soleimani, veía desaparecer a su principal sostén militar en la guerra desencadenada conjuntamente por el Estado Islámico (ISIS o Daesh) y la oposición siria —con apoyo occidental— para fragmentar el país y establecer un califato, los unos; y derrocar al régimen autoritario de Basher al Assad, los otros. Por su parte a China le incomoda lo sucedido, habida cuenta de que su cercano Irán es uno de los emporios energéticos más ricos del Planeta, máxime ahora, cuando se sabe que el Golfo Pérsico atesora otro depósito de hidrocarburos de extensión inusitada. Tanto París como Berlín, parecen entender que las sanciones económicas y financieras contra Irán decretadas por Trump forman parte sustancial del conflicto, por lo cual exigen templanza a ambos Estados.

Irán no es un Estado cualquiera. Tanto su riqueza petrolera —y geominera—, como su control del estrecho de Ormuz, por donde circula a diario buena parte del petróleo que riega Occidente, le otorgan

una potencialidad política, diplomática y estratégica de la que carecen otros Estados de la zona. Este potencial se ve subrayado por su extensión territorial, tres veces la de España, así como por su orografía montañosa y/o desértica, al igual que su población alfabetizada, sus infraestructuras industriales petroquímicas y su trabada institucionalidad política —con un refinado sistema parlamentario—, consultivo y fiscalizador engrasado por una cultura política secular. En cuanto a su entidad militar, puede movilizar un millón de hombres en armas, cuenta con un considerable Ejército regular, *Artesh*, tan solo superado por una Guardia Revolucionaria, *Sepah Pasdarán*, provista de Aviación, Marina, misiles y carros de combate propios, cuerpo militar fogueado además en la guerra irano-iraquí y con experiencia de combate intramuros y extramuros, de sus fronteras. Todo ello le convierte en un enemigo nada desdeñable para una superpotencia lejana como Estados Unidos, incapaz de ocupar el país militarmente y con amargas experiencias bélicas como la derrota de Vietnam en el imaginario colectivo.

Un proceso de paz ¿trucado?

Independientemente de las razones políticas propias y específicas de las autoridades y del pueblo de Palestina en contra del reciente Plan de Paz presentado por Donald Trump apenas a un mes vista de las elecciones del 3 de marzo en Israel —con un Benjamin Netanyahu en la víspera de un juicio por corrupción— resulta muy difícil no relacionar el asesinato del líder militar iraní Qassem Soleimani con el propio plan y con el rechazo frontal a la propuesta de Trump por parte de la Autoridad Nacional Palestina. El ascendiente de Irán sobre la política palestina, vía Hamás, organización hegemónica en la Gaza cercada por Israel, es considerado como una evidencia incontestable. Tal vez la negociación del plan de Trump se percibiría desde Washington —y desde luego, desde Israel— desprovista de obstáculos para satisfacer los intereses israelíes si la parte palestina careciera, como así ha sido, de una retaguardia militar como la que el desaparecido Qassem Soleimani encarnaba.

En medio de un panorama de espadas en alto y el eventual riesgo de una escalada bélica, incluso con un temible desenlace nuclear, improbable pero siempre posible, la llamada del Papa Francisco al autocontrol a Estados Unidos e Irán, así como su demanda para que “mantengan encendida la llama del diálogo” se convierte en una urgente invocación a la sensatez concorde con el mensaje ínsito en la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII: “la paz exige el rechazo absoluto de la violencia y el terrorismo y requiere un compromiso constante con quienes tienen responsabilidades políticas”. Y el Pontífice agregaba: “Mi pensamiento no puede dejar de ir a toda la Tierra Santa, para recordar la urgencia de que la Comunidad internacional entera, con valentía y sinceridad, y en el respeto del Derecho Internacional, confirme de nuevo su compromiso de sostener el proceso de paz israelí-palestino”. ■

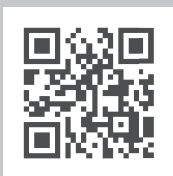
La naturaleza de la creación

Un estudio de la relación
entre la Biblia y la ciencia

Mark Harris

Por regla general se asume que la ciencia y la religión están en guerra. En la actualidad, muchos afirman que la ciencia ha tornado superflua la fe religiosa; otros recurren a una interpretación literalista de la creación bíblica para rechazar o reformular la ciencia; unos terceros intentan clarificar las ideas de Darwin con ayuda del Génesis. el presente libro aborda este complejo debate confrontándose con la ciencia moderna y con la exégesis bíblica a la vez.

La creación es un elemento central de la teología cristiana y de la Biblia y se ha convertido en un campo de batalla para científicos, ateos y creacionistas. Aquí se desarrolla una sostenida investigación teológica y crítica sobre qué dicen los textos creacionales de la Biblia y qué relación guarda ese mensaje con las modernas ideas científicas sobre los orígenes. Y muestra qué es lo que la ciencia y la religión comparten y en qué difieren y deben diferir.



La naturaleza de la creación

Un estudio de la relación
entre la Biblia y la ciencia

Mark Harris

ISBN: 978-84-8468-790-0

Universidad Pontificia Comillas,
Sal Terrae, 2019.



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

Entrevista a Antonio Garrigues Walker, jurista, político y presidente de honor del despacho de abogados Garrigues

Antonio Garrigues Walker (Madrid, 1934), presidente del despacho de abogados Garrigues entre 1962 y 2014 es un reconocido jurista en el ámbito internacional. Destaca su labor como experto legal en inversiones extranjeras en España. Ha asesorado a grandes multinacionales, así como al gobierno español en materia de legislación económica.



* * * *

PREGUNTA (P): D. Antonio, ¿cómo se define usted?

ANTONIO GARRIGUES (AG): Como un ciudadano que pretende a su avanzada edad mantener viva la curiosidad intelectual y como una persona que ha tenido mucha suerte en la vida.

P: ¿Cuál ha sido la lección principal que aprendió en su larga trayectoria profesional como jurista?

AG.: Que el papel básico del derecho es regular la convivencia ciudadana y el orden social, y que hay que estar permanentemente siguiendo los frecuentes cambios sociológicos para ajustar las normas.

P: Recientemente ha escrito un ensayo, *Manual para vivir en la era de la incertidumbre* (2018).

“Hay que estar permanentemente siguiendo los frecuentes cambios sociológicos para ajustar las normas”.

¿Cuáles son las ideas principales del libro?

AG.: Dos ideas principales: hay que acostumbrarse a convivir con la incertidumbre y con las dudas y hay que aceptar que la expansión acelerada del populismo y el nacionalismo en prácticamente todos los países occidentales se debe a que los no populistas hemos dejado vacío un espacio político en vez de ofrecer una alternativa seria y justa en cuanto al modelo democrático y el modelo económico. Y además de esas dos ideas intento dar respuestas, o al menos definir el problema, en cuanto a la revolución mediática, el irreversible ascenso de China, el peligro de las desigualdades en todas sus manifestaciones, el impacto de las migraciones en la política mundial, y por fin la idea de una sociedad civil globalizada.

P.: Usted ha afirmado que el derecho a la privacidad, el derecho a la verdad y el derecho a la libertad de elección son, en la actualidad, “derechos evanescentes”.

¿Podría explicar brevemente por qué?

AG.: Yo creo que todo el mundo acepta la realidad: hemos perdido en gran parte esos tres derechos y hay que reaccionar para protegerlos aunque los avances tecnológicos y científicos lo hagan cada vez más difícil. En su último informe al parlamento de su país, el Comisionado para la Privacidad, Daniel Therrien, sin desconocer las ventajas que está aportando la revolución digital, alude al grave problema de que esa revolución ponga en grave peligro la privacidad y alude a una encuesta en la que más del 90% de los canadienses se manifiestan preocupados por ello. De este informe, lleno de interés político y jurídico, se pue-

“La expansión acelerada del populismo y el nacionalismo en prácticamente todos los países occidentales, se debe a que los no populistas hemos dejado vacío un espacio político en vez de ofrecer una alternativa seria y justa en cuanto al modelo democrático y el modelo económico”.

de destacar la siguiente idea: la tecnología avanza a un ritmo que el sistema legal no puede seguir y se hace necesario no solo adaptar el sistema a los nuevos tiempos sino vigilar permanentemente los avances tecnológicos para poder tener en su momento respuestas prontas y eficaces. Por su parte, el Relator Especial por la Privacidad de la ONU, llega a afirmar que “los gobiernos de todo el mundo están restringiendo el derecho a la privacidad en la era digital”.

P.: ¿Y respecto a los otros dos derechos evanescentes?

AG.: Por lo que respecta al derecho a la verdad, hay que partir de la base de que está desapareciendo de la escena. Vivimos al margen de la verdad. Será difícil vertebrar ese derecho pero es una tarea apasionante. Y por fin habrá que hacer algo también para controlar el riesgo de una manipulación masiva de datos individuales que podría llegar a reducir e incluso eliminar nuestra capacidad para tomar decisiones personales libres y a generar, por ello, formas de esclavitud mental.

P.: Ha afirmado anteriormente que la desigualdad y la crisis migratoria son dos de los grandes peligros para la estabilidad social y política en Europa. ¿Son dos cuestiones separadas o no po-

“La tecnología avanza a un ritmo que el sistema legal no puede seguir y se hace necesario no solo adaptar el sistema a los nuevos tiempos sino vigilar permanentemente los avances tecnológicos para poder tener en su momento respuestas prontas y eficaces”.

drán ser resultas sino se abordan juntas?

AG.: Hay sin duda una relación entre las dos cuestiones pero se pueden analizar separadamente. La concentración de la riqueza de un país cada vez en menos manos (y América y España son dos ejemplos de ese fenómeno) no es buena noticia y la crisis migratoria basa sus raíces en la pobreza y en la persecución por razones de género, etnia, religión y otras. Cuando se unen los dos temas la situación se hace crítica y peligrosa.

P.: En los últimos años, los informes del World Economic Forum han considerado la degradación medioambiental y el cambio climático entre los principales riesgos globales para el sistema financiero. ¿Cómo valora este

diagnóstico? ¿Le parece alarmista?

AG.: La degradación medioambiental afecta al sistema financiero pero eso no es ciertamente lo más importante. Afecta a las regiones más pobres, a la salud ciudadana, a la extinción de especies, a los niños y menores de edad y a otras muchas cosas. El negacionismo de esa degradación es irresponsable y hay muchos que perseveran en esa actitud.

P.: ¿Y en qué medida cree que las redes sociales pueden ser un factor que afecte a la vida política?

AG.: Las redes sociales están afectando a muchas cosas y entre ellas la vida política pero sobre todo a la manipulación de la verdad y al desarrollo del sectarismo. Navegamos en un océano de falsedades en el que es difícil encontrar algún gramo de verdad.

“Las redes sociales están afectando a muchas cosas y entre ellas la vida política pero sobre todo a la manipulación de la verdad y al desarrollo del sectarismo”.

P.: Ante el avance de los populismos de diverso signo en muchos países de Europa, se ha afirmado que España constituye una excepción. El ejemplo más reciente lo tendríamos en las últimas elecciones generales. ¿Cuál es su interpretación de la supuesta “excepción española”?

AG.: España no es una excepción. En nuestro país tenemos ya un porcentaje de extrema derecha similar al de los países europeos. Y es posible que crezca, sobre todo si los demás partidos se limitan a descalificarles pensando que eso les debilita cuando la realidad es que les beneficia en todo y aún justifica su presencia.

P.: Recientemente, en una mesa redonda celebrada en ICADE, señaló el gran reto que supone para la educación “enseñar a navegar en el piélago de información”. ¿Podría hacer alguna sugerencia al respecto?

AG.: Pienso que cada persona desarrolla técnicas especiales para luchar contra el piélago de información y podría ser interesante que intercambiáramos nuestros sistemas concretos pero al igual que he dicho sobre el océano de falsedades, el exceso de información no es fácil de racionalizar. Pero hay que ponerse a ello. No podemos ignorar el problema.

P.: ¿En qué medida está afectando ya la Inteligencia Artificial a la práctica jurídica?

AG.: En muchas formas y todas ellas positivas. Aumenta la productividad, facilita la innovación y simplifica trabajos antes muy complejos. Pero el instinto y la experiencia del abogado son cada vez más necesarios.

P.: Muchos hablan hoy del peligro de una disrupción tecnológica acelerada y de la posible desaparición del trabajo. Sin embargo, la historia está llena de cambios profundos que condujeron a una sustitución o creación de nuevas oportunidades. Un caso paradigmático es el de la agricultura, que llegó a emplear a la mitad de la población de nuestro país y hoy, tras la mecanización y la industrialización, no llega al 2%. ¿Hay algo que haga diferente nuestra época de lo sucedido anteriormente?

AG.: No hay nada que haga nuestra época diferente de otras. Los términos de la pregunta son muy válidos. Habrá desplazamiento de actividades y nuevas actividades pero el ser humano se adaptará sin dificultad alguna. Lo hemos demostrado muchas veces y lo seguiremos haciendo sin cesar. Es admirable la resiliencia de la ciudadanía.

P.: *Razón y Fe* es una revista cultural de inspiración cristiana que ha cumplido 120 años, haciéndola la decana de las revistas culturales en lengua española. A lo largo de su dilatada historia, *Razón y Fe* ha analizado con interés los diversos modos de presencia de la religión en la sociedad, tratando de establecer un diálogo fecundo con la cultura. En una sociedad laica, plural y secularizada como la actual: ¿Cuál cree que son las principales contribuciones que puede realizar el cristianismo a la cultura contemporánea?

AG.: *Razón y Fe*, con la que conviví durante mucho tiempo sobre todo por el interés que mi padre ponía en ella se ha ido adaptando con agilidad a cada tiempo porque si no hubiera desaparecido.

“El cristianismo sigue teniendo el reto de avanzar hasta el final en el ecumenismo, el reto de asumir los avances científicos y tecnológicos sin caer en limitaciones desproporcionadas y el reto de participar mucho más activamente en las instituciones de la sociedad civil”.

Los últimos números de la revista, y en concreto el último, serían inimaginables en la época inicial. El cristianismo sigue teniendo el reto de avanzar hasta el final en el ecumenismo, el reto de asumir los avances científicos y tecnológicos sin caer en limitaciones desproporcionadas y el reto de participar mucho más activamente en las instituciones de la sociedad civil.

“Las religiones del mundo actuando conjuntamente podrían ser la fuerza más positiva en la lucha contra los problemas actuales de la humanidad”.

P.: Los teóricos de la secularización pronosticaron la desaparición de las religiones. Hoy, sin embargo, constatamos no sólo su vigor en la mayor parte del mundo, sino también su retorno violento o su reaparición camuflada en expresiones y prácticas eclécticas no institucionales. ¿Cómo interpreta esta evolución histórica? ¿Tenemos religión para rato?

AG.: Para mucho rato y para mucho bien. Las religiones del mundo actuando conjuntamente podrían ser la fuerza más positiva en la lucha contra los problemas actuales de la humanidad. Igual que hay un G8 o un G20 de países debería existir y vertebrarse un grupo de religiones capaces de transmitir mensajes únicos y poderosos sobre los temas que se han mencionado en esta entrevista. ■

El humanismo integral según el papa Francisco

Paul Valadier, SJ

E-mail: paul.valadier@jesuites.com

Recibido: 9 de diciembre de 2019

Aceptado: 12 de enero de 2020

RESUMEN: En su carta encíclica *Laudato si'*, el papa Francisco se refiere a “un humanismo integral”. ¿Qué significa esta expresión? Debemos aclarar su significado para evitar hacer una lectura equivocada integrista, derivada de la defensa de estrechos principios. El papa Francisco contribuye a una interpretación del humanismo, ampliado al servicio de la *casa común* y, por tanto, del *bien común*.

PALABRAS CLAVE: *Laudato si'*; ecología integral; humanismo; antropocentrismo.

Integral humanism according to Pope Francis

ABSTRACT: In his encyclical letter *Laudato si'*, Pope Francis refers to “an integral humanism”. What does this expression mean? We must clarify its meaning to avoid making a fundamentalist misreading, derived from the defense of narrow principles. Pope Francis contributes to an interpretation of humanism, extended to the service of the *common home* and, therefore, of the *common good*.

KEYWORDS: *Laudato si'*; integral ecology; humanism; anthropocentrism.

1. Introducción¹

Invocar el humanismo, es decir, la filosofía que asume la defensa de la humanidad, de lo humano, no es una tarea cómoda. Podríamos

recordar ahora las objeciones de Martin Heidegger cuando afirmaba que “el humanismo no concibe la *humanitas* del hombre lo suficientemente alta”², ya que según

¹ Este artículo, aparecido en la revista *Études* (noviembre 2019), ha sido traducido y adaptado por Josep Maria Margenat, SJ.

² M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme* (fecha en 1946. Edición bilingüe de Roger Munier, 1957) Aubier-Montaigne, París 1964, p. 71, en la que recupera algunas objeciones presentes en *Sein und*

el filósofo alemán el humanismo se pensaba desde el olvido del Ser y, por tanto, desde la perspectiva de la metafísica tradicional. Por el contrario, la objeción dominante actual proviene de los horizontes de la ecología y de la protección del entorno; una insistencia demasiado unilateral en la excepción humana y, por consiguiente, en la especificidad y originalidad de la especie en relación con el cosmos y otras especies animales, sería el origen de la devastación del planeta y del saqueo de sus recursos naturales en beneficio de una dominación incontrolada que llevaría en realidad a su propia destrucción.

De esta manera, defender el humanismo aparece como tarea especialmente difícil si se tiene en cuenta otra objeción, no tan diferente de la precedente, aunque nacida en otro horizonte: el anuncio de la muerte del hombre, una abstracción pasajera y transitoria que debe ocultarse ante las estructuras informales, pues solo ellas permiten dar cuenta sin unilateralismos de la realidad. En perspectiva ecologista, se nos dice que hoy pagamos las excesivas pretensiones del humanismo, mientras que para los pensadores de la muerte del hombre (Michael Foucault o Clau-

Zeit (1927). (Hay traducción castellana, Alianza, Madrid 2013).

de Lévi-Strauss) esas pretensiones encuentran su raíz en el pensamiento ciego a partir del hecho de que en suma la humanidad ignora su precariedad y su insignificancia. Luego, ¿puede aún protegerse al hombre de la humanidad, sin exaltarlo ni subestimarle en ningún caso?

Nos detendremos aquí en el pensamiento del papa Francisco quien, fiel por otro lado a las enseñanzas del catolicismo, no renuncia a valorar a la especie humana, pero no se ciega sin embargo ante las consecuencias nefastas de la excesiva valoración sobre su lugar en el conjunto del cosmos. Partimos, para ello, de la carta encíclica *Laudato si'* de 24 de mayo de 2015, un texto que adelanta la defensa de lo que puede llamarse humanismo integral, con un subtítulo muy significativo: “sobre el cuidado de la casa común”. ¿Qué significa esta expresión, por otra parte, que formó parte del título de una obra notable de Jacques Maritain de los años treinta³, pero a la que el Papa da una interpretación original?

³ La preocupación de Jacques Maritain era más política, como muestra el subtítulo de *Humanisme intégral* [1936]: *Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* (en *CŒuvres complètes*, Éditions universitaires, Friburgo 1984, t. VI, pp. 291-634). Para el Papa no se trata de la ‘cristiandad’.

2. Una mirada inquieta

No se trata de una intervención intemporal, sino largamente madurada y fruto de amplias consultas a expertos de todo tipo, en la que el Papa asume el conjunto nuclear de los desafíos actuales de la humanidad. El Papa lanza un grito de alarma ante una situación global que suscita preocupaciones profundas sobre el estado del planeta, sobre las perturbaciones climáticas en el origen de una serie de desastres que cuestan vidas humanas, sobre las desigualdades económicas y sociales que derivan de los desastres naturales como sequías e inundaciones, o de la impotencia política, como la corrupción, la opresión y otras formas de laxitud, en resumen, ante una situación global que impone una movilización, que el Papa siente que debe emprender.

De esta manera, Francisco se sitúa lejos de los 'escépticos del clima' y de todos aquellos para quienes el cambio climático es pura propaganda. El contexto de esta carta es la preocupación, como lo indica claramente el título, de cuidar la casa común; si es necesario salvaguardar esa casa, es porque existe una amenaza y, si es nuestro planeta como una casa común, significa que esta situación no concierne sólo a ciertos pueblos, regiones

o regímenes políticos, sino a toda la humanidad y también significa que debemos avisar enérgicamente, porque la toma de conciencia no acompaña y la inconsciencia o el sopor dominan las mentes (LS 105), tanto entre los líderes como entre los propios pueblos. No hay humanismo sin un vigoroso llamamiento para que el hombre no se pierda ni se deje distraer por amenazas a menudo ocultas, aunque muy reales.

Por lo tanto, debemos salvar al hombre de sí mismo, sus silencios, sus cegueras o su torpeza (LS 79). Salvarlo, es decir, espabilarlo ante su peligrosa situación, porque se trata de su vida y de su supervivencia, pero salvarlo de las terribles interpretaciones, mencionadas anteriormente, y salvarlo de aquellos que parecían alegrarse por la muerte del hombre, porque lo que está en juego no es sólo algo intelectual o abstracto, sino muy concreta y urgentemente nuestro futuro común inmediato. Éste debe superar la queja por una supuesta muerte del hombre, pues la actual amenaza trata de saber si aceptamos, o no, nuestra desaparición. Esta muerte no es una conclusión intelectual o abstracta, no es un simple juego espiritual, sino el fruto de nuestra propia resignación o nuestra ceguera.

Debemos oponernos también al fatalismo de aquellos que creen que el hombre moderno solo puede esperar el deterioro, la decadencia y finalmente la desaparición. De esta manera, y sin decirlo explícitamente, el Papa se opone a las teorías del determinismo de la decadencia, para las que Heidegger, entre otros, ha puesto las premisas intelectuales: olvidando el Ser, la modernidad sólo podría permanecer prisionera de la dominación técnica de los 'seres' y se degrada a la insignificancia o la barbarie. Hannah Arendt, como excelente discípula al menos en este punto, analizó en *The Human Condition* (1958) no solo el final del reinado de la contemplación, sino la progresiva esclavitud del hombre a lo que esta autora llama *animal laborans*, es decir, un consumo sin horizonte y el mantenimiento de la vida biológica. Sin duda, Arendt lamentaba este destino de la humanidad, pero sin ofrecerle salidas ante esta tragedia. La filósofa teorizó el colapso humano acabando como una 'bestia de carga'. Salvar al hombre implica también salvarlo de las teorías que lo menosprecian y lo esclavizan con el pretexto de reconocer su *humanitas*, como Heidegger pretendía erróneamente.

El Papa no ignora que estas teorías pueden basarse, para contradecir-

las, en ideologías que a su vez han dominado el mundo moderno y lo han configurado en sus estructuras esenciales. Las tesis sobre la decadencia son la contraparte de las que ensalzaron una especie de prometeísmo, persuadido de que, por medio de la tecnología y la ciencia, el progreso continuado conduciría a un mundo de prosperidad, de paz y de comprensión entre los pueblos. Estas teorías dejaron creer que no había límite para la libertad humana y su control sobre la naturaleza, de modo que los hombres pudieran dominar la naturaleza impunemente y explotarla, como uno lo haría con un capital inagotable (LS 6, 106). Este rechazo de los límites condujo a la desmesura, tan temida por la antigua sabiduría de los griegos y que llevó a la idea de que todo es materia explotable, utilizable y, por lo tanto, relativo, sin valor propio. Y aquí el Papa no deja de referirse al utilitarismo que predomina en muchos y constituye "el paradigma tecnocrático dominante" (LS 107). Tal utilitarismo no solo devalúa los objetos, sino que con la misma lógica llega a considerar a algunos seres humanos como desperdicios, deshechos, seres inútiles y, por lo tanto, sin valor. Entonces presenciamos no solo una degradación de la naturaleza, sino una degradación de los hombres mismos, o de aquellos

(ancianos, discapacitados, pobres, marginales, etc.) que no tienen valor o éste es prescindible⁴. El antropocentrismo moderno (LS 115) evoluciona hacia el desprecio por lo real, ya sea natural o humano. El seductor proyecto de progreso indefinido, que durante siglos ha impregnado tantas mentalidades, ha evolucionado hacia lo contrario. La denuncia es radical y ha de ser minimizada: la crítica teórica implica una preocupación real por el futuro humano.

También debemos tener en cuenta que, a diferencia de Juan Pablo II, Francisco no concluye que de este prometeísmo deriven casi inevitablemente regímenes totalitarios⁵, o que la dominación de la naturaleza conduzca a la dominación política ('gulags' o campos de concentración). Tampoco sigue las conclusiones de los sociólogos de la primera Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer o Theodor Adorno, quienes denunciaron en el reinado

de la "Ilustración" (*Aufklärung*) las señales que avisaban de la barbarie totalitaria...⁶. En otras palabras, su advertencia es mucho más amplia: el prometeísmo amenaza la supervivencia humana y comienza a hacerlo con los más débiles y los más pobres. Pero, finalmente, la amenaza nos concierne a todos, a través de epidemias, hambrunas y cambios climáticos, o por la angustia existencial que estos fenómenos provocan. De ahí nace la preocupación sensible, visible en este texto, que, sin embargo, nace en reacción contra el derrotismo al que conduce.

3. Una mirada de esperanza

No cabe ignorar la intención general de esta encíclica, esencialmente su mensaje de esperanza. En primer lugar, porque a los ojos del Papa, el hombre siempre se puede convertir, ningún destino es inevitable u oculto. Nunca es demasiado tarde para corregir los errores y salir de los callejones sin salida donde uno se ha extraviado. De esta manera, el Papa se encuentra a una distancia extrema de la línea heideggeriana, que postula una especie de fatal decadencia, así como se mantiene a distancia de

⁴ La lectura del filósofo ético utilitarista Peter Singer muestra que la objeción puede apoyarse en tesis efectivamente defendidas con éxito y pública acogida. Véase *Questions d'éthique pratique* [1993] Bayard, París 1997.

⁵ Entre otros muchos textos, en *Evangelium vitæ* (1995) de Juan Pablo II se dice que, como consecuencia del relativismo moral actual, "la democracia, a pesar de sus reglas, va por un camino de totalitarismo fundamental" (EV 20).

⁶ M. HORKHEIMER, *Éclipse de la raison* [1947], Payot, París 1974.

los catastrofistas que prevén el fin del planeta, su ruina inminente o el colapso que nos haría imposible la vida; el Papa tampoco se adhiere a la posición de quienes piensan que es demasiado tarde para actuar. Esta posición del Papa se basa obviamente en la idea cristiana de que el camino de conversión es posible siempre, que el mayor pecador puede cambiar, aunque es de notar que este vocabulario del pecado no domina en el texto, de modo que la redención, incluso temporal, sigue abierta, lo que hace pensar en la expresión del tiempo mayor que el espacio (LS 36). A primera vista extraña, esta idea implica que, mientras el espacio supone control y dominación, lo típico de la modernidad prometeica, el tiempo abre al futuro, obliga a prever y anticipar, pero no está en nuestras manos. El tiempo abre posibilidades y sugiere un futuro. Una idea del estilo implica ir más allá de lo inmediato (LS 36, 178), que uno no se deja aplastar por los problemas actuales ni envolver por el «preceptismo». Hay futuro, pero es necesario verlo. Esta afirmación antropológica está evidentemente respaldada por la propuesta cristiana de la esperanza de una transformación del yo y, por lo tanto, de una reacción redentora contra la inevitabilidad del mal o la muerte. Esto se aplica no sólo a

los individuos, sino a la humanidad en su conjunto.

Esta esperanza no exige, sin embargo, una revolución, una transformación radical e inmediata de las relaciones con la naturaleza o entre los hombres, pues no vive con la ilusión mágica y la razón loca que se consideraría autorizada para tales radicalidades. Por el contrario, la encíclica sorprende por su preocupación al proponer soluciones concretas, accesibles, inmediatamente aplicables, al alcance de todos y de cada uno. De ahí otra expresión característica y llamativa, según la cual 'menos es más' (LS 222). Pues la preocupación por las cosas simples lleva a las transformaciones a largo plazo. De ahí la sorprendente insistencia en un texto pontificio sobre la importancia del agua, el medio ambiente y el urbanismo, los jardines o parques, el clima, los animales en su diversidad (LS 32). De ahí la insistencia también en la idea de que tales transformaciones no deben sólo esperarse de las instituciones políticas o internacionales, que también tienen su papel, sino de cada uno, donde está y como puede (¡y puede mucho!), para el cuidado de la 'casa común'. Ayudar a la humanidad a salir del estancamiento en que se ha encerrado está al alcance de todos. De ahí un documento dirigido a todos,

de todas las edades, de todas las condiciones, de todas las creencias religiosas, y no sólo a los responsables del destino de este mundo.

Pero si los gestos externos aparentemente pequeños importan, el Papa insiste también mucho en las actitudes internas que hay que adquirir y ejercitar; los comportamientos deben basarse en una espiritualidad, es decir, en una actitud fundamental llamada 'sobriedad' que es la moderación en el uso de las cosas. El Papa no predica la abstención total, el rechazo sospechoso ante el consumo, y menos aún las técnicas o las ciencias, sino que más bien invita a una sabiduría para su dominio humano. Por ello, pide una educación moral y espiritual, un comportamiento interior en relación con el mundo. No podemos olvidar que el gran referente de toda esta encíclica es la persona de San Francisco de Asís (LS 10): un modelo de desapego, gentileza y ternura, no de rechazo hacia las realidades sensibles, que él siempre admiró, amó y alabó. Se trata, pues, de cuidar una sabiduría que va mucho más allá de la receta práctica que pueda proporcionar una ecología convencional.

Por ello, el Papa se dirige a todas las religiones, a todas las sabidurías y a todas las espiritualidades (LS 63). La actitud justa, fruto de la

conversión, no es exclusiva de los católicos, incluso si tienen una tarea específica que es propia, incluso si la religión debe movilizarlos de manera particular y urgente. Es necesario poner en juego todos los recursos espirituales de los que los seres humanos somos herederos y, por ello, la llamada del Papa se dirige a todas las religiones, porque las apuestas son comunes, ninguna exclusiva de una creencia o el fruto de una ideología particular

“Si tenemos en cuenta la complejidad de la crisis ecológica y sus múltiples causas, deberíamos reconocer que las soluciones no pueden llegar desde un único modo de interpretar y transformar la realidad. Es necesario también acudir a las diversas riquezas culturales de los pueblos, al arte y a la poesía, a la vida interior y a la espiritualidad. Si de verdad queremos construir una ecología que nos permita sanar todo lo que hemos destruido, entonces ninguna rama de las ciencias y ninguna forma de sabiduría puede ser dejada de lado, tampoco la religiosa con su propio lenguaje” (LS 63).

Por lo tanto, el Papa no afirma tener la clave de las soluciones solo, sino que pide una convergencia de todas las sabidurías disponibles para la humanidad. Por lo tanto, cree en el vigor y la relevancia de estas sabidurías, lejos de

considerarlas obsoletas, irrelevantes o muertas. Y analizar durante mucho tiempo cómo las historias bíblicas, el mensaje evangélico, la tradición de la Iglesia traen su contribución a esta apertura de la mente y la razón común.

4. Una mirada universal

De lo anterior cabe adivinar que la humanidad defendida por el papa Francisco no implica una mirada parcial o unilateral sobre lo humano. El hombre en cuestión no es una mente pura o una razón que lo distinga del resto de las creaturas, lo que lo convertiría en una excepción, remitiendo todo el resto a su insignificancia, de donde otra fórmula característica de este texto, según la cual “todo está conectado” (LS 42, 157). Ciertamente, el cristianismo ha jugado un papel esencial en una ‘desmitificación’ de la naturaleza: ha expulsado a los dioses y los poderes oscuros; ha destruido el enfoque mágico del mundo y, por lo tanto, ha hecho posible el nuevo enfoque científico, riguroso y ‘objetivo’ sobre lo real (LS 78); de hecho, el cristianismo puso a la humanidad ante la posibilidad de administrar el cosmos. Pero la sabiduría bíblica nos enseña que el hombre no es más que un administrador, dotado por el Creador para la tarea

de dominación sabia de las cosas, sometiénolas a una ley que es de medida y ordenación para el bien de todo, no para la explotación demiúrgica o prometeica de la naturaleza. Un gerente se ocupa y cuida los bienes que se le confían, pero no los saquea. Por otra parte, el texto habla de ‘creación’, más que de naturaleza, probablemente para evitar los terribles efectos de un antropocentrismo despótico (LS 68), el mismo que presidió y aún preside la empresa utilitarista moderna.

El término ‘creación’ postula un Creador del que todo depende y que ha dado una vocación a su criatura para cuidar los dones que se le hacen, no para destruirlos. En este punto, el Papa responde a las críticas hechas contra el judaísmo y el cristianismo, acusados de haber abierto el camino a una ‘excepción humana’, en el desprecio de lo creado, y por lo tanto haber favorecido la explotación salvaje de la naturaleza. El hombre no está separado, ni es falsamente superior, está arraigado en el cosmos, pero debe desempeñar su papel de sabio dominio porque, una vez más, “todo está relacionado”, por lo que su destino no se decide sin el compromiso y la conexión con todas las cosas. El ser humano prepara su propia destrucción cuando destruye el medio ambiente y

destruye la naturaleza. Por eso, en este punto es posible hablar de *humanismo integral*, es decir, preocupado por el conjunto de lo real, consciente de la complejidad y del vínculo de cualquier realidad con cualquier otra.

Debemos evitar las malas interpretaciones del término 'integral', ya que la palabra puede dar lugar a lecturas "integristas", extremistas y falsamente globalizadoras. En la encíclica, además, se usa la expresión a partir de Francisco de Asís y en un contexto de admiración por la belleza y extraordinaria variedad de la creación. El santo de Asís

"es el ejemplo por excelencia del cuidado de lo que es débil y de una ecología integral, vivida con alegría y autenticidad (...). En él se advierte hasta qué punto son inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior" (LS 10).

En ese texto, todo se opone a una lectura integrista 'estrecha', formada por un conjunto de principios o preceptos indiscutibles. Sin embargo, el 'integralismo'⁷ evocado

⁷ En la traducción castellana hemos diferenciado, lo que no siempre es obvio, entre "integrismo" en sentido estricto, como lectura estricta y reductiva, e "in-

tegralismo" como lectura incluyente e integradora. (N. del t.)

en la encíclica es el de la amplitud de visión y de espíritu y capacidad de la admiración ante la belleza del mundo, inseparable de la preocupación por los más pobres y de la contemplación. Lleno de gratitud y cuidando las vulnerabilidades de todo tipo, las humanas ciertamente y también las naturales.

Debería ser asimismo evidente que este humanismo integral es el de la "casa común", por lo tanto, del "bien común" (LS 156), que, o bien es compartido por y para todos, o bien es destruido e ignorado. Aquí nuevamente la mirada se ensancha, no es exclusiva, sino amplia. "Esto provoca la convicción de que, siendo creados por el mismo Padre, todos los seres del universo estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal, una sublime comunión que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde" (LS 89), porque "un sentimiento de íntima unión con los demás seres de la naturaleza (no es real), si al mismo tiempo no hay ternura, compasión y preocupación por los seres humanos en el corazón" (LS 91). A este respecto, no subrayaremos nunca bastante el tono hacia las criaturas divinas, ni dogmático, ni imperativo, sino

tegralismo" como lectura incluyente e integradora. (N. del t.)

ameno y dulce, que marca este texto. La exigencia de respetarlas no proviene de un deber, de un imperativo categórico impuesto arbitrariamente a nuestra voluntad obediente, sino de la comunión a la que todos somos llamados y que, por tanto, concierne a cada uno en primer lugar. El respeto de la creación requiere el respeto por uno mismo, parte esencial de la creación.

También entendemos por qué el Papa invoca un principio esencial en el mensaje del catolicismo, la idea del bien común que, con el Concilio Vaticano II, define como “el conjunto de condiciones sociales que permiten a ambos grupos y a cada uno de sus miembros, para alcanzar su perfección de una manera más total y fácil” (LS 156; GS 26). La definición dinámica, que implica objetivos a perseguir, más que un principio formal a respetar, de la idea del bien común implica, por lo tanto, reflexión, investigación, debate, apertura a la complejidad de los datos para descubrir e inventar cómo lograr, en la medida de lo posible, la perfección de los hombres.

También debe pensarse el ‘integralismo’ al convocar debates y discusiones como los que a menudo mencionados en la carta. Éste es un punto central del pensamiento del papa Francisco sobre la teolo-

gía moral. Fiel a la tradición ignaciana, Francisco da gran importancia al discernimiento, que siempre ante las decisiones tiene en cuenta la complejidad de los parámetros. Sin ignorar la importancia de los principios, la atención al discernimiento parte de que, si sólo se tienen en cuenta estos, se llega a decisiones erróneas, sesgadas y peligrosas para las personas. “En toda discusión acerca de una iniciativa, deberían plantearse una serie de preguntas para discernir si la misma contribuirá o no a un verdadero desarrollo integral: ¿Para qué? ¿Por qué? ¿Dónde? ¿Cuándo? ¿De qué manera? ¿Para quién? ¿Cuáles son los riesgos? ¿A qué coste? ¿Quién paga los costos y cómo lo hará?” (LS 185). Múltiples preguntas sirven para evitar las falsas evidencias como recurrir sólo a la rentabilidad (LS 187), y dan prioridad al “principio de precaución” (LS 186), puesto que para una “economía en diálogo” (título de la cuarta parte), interesan, sobre todo, debates amplios y búsquedas de consensos difíciles (LS 188).

El mismo enfoque moral puede encontrarse en otros lugares para cuestiones diferentes de las del medio ambiente. Importa destacar hasta qué punto esta perspectiva difiere de la encíclica *Veritatis splendor* del papa Juan Pablo II

(1993) que se presentaba como la única posible para el catolicismo. El papa Francisco da validez a una tradición moral respetuosa de lo real, de su riqueza, de su complejidad, al mismo tiempo que subraya hasta dónde la búsqueda compleja de la verdad sobre ella misma y sobre las cosas debe educarse.

El humanismo integral según el papa Francisco es lo opuesto a un repliegue antropocéntrico de la humanidad sobre sí misma. Es, por el contrario, apertura a la riqueza y la complejidad de lo real, contra todo el unilateralismo que ha llevado a la humanidad a los actuales peligros. Esto es aún más claro cuando uno observa cuánto insiste el Papa en la *belleza del mundo*, signo de la grandeza de Dios (LS 80). “Todo el universo material es un lenguaje del amor de Dios, de su desmesurada ternura por nosotros. El suelo, el agua, las montañas, todo es una caricia de Dios” (LS 84). “El mundo es más que un problema por resolver, es un misterio hermoso que contemplamos en la alegría y la alabanza” (LS 11). Nuevamente, Francisco de Asís es el inspirador, pero más allá está comprometida toda una filo-

sofía de la grandeza de la creación, una grandeza que no está acabada de una vez por todas, sino siempre nueva. Si podemos convertirnos, como dijimos anteriormente, es porque el universo deseado por Dios no está completo. “El Espíritu de Dios ha llenado el universo de potencialidades que permiten que, del corazón mismo de las cosas, algo nuevo pueda surgir” (LS 80). Incluso si “el ser humano presupone procesos evolutivos, también implica una novedad que no es completamente explicable por la evolución de otros sistemas abiertos” (LS 81).

Fruto de la evolución, el ser humano puede y debe seguir evolucionando, transformando así en un bien superior incluso el mal provocado. Dios no abandona a sus criaturas. La “presencia divina que asegura la permanencia y el desarrollo de todo ser “es la continuación de la acción divina” (LS 80, citando a santo Tomás de Aquino). Por lo tanto, si esta encíclica representa una alarma ante los desafíos de nuestra ‘casa común’, es aún más un mensaje de esperanza: si la humanidad quiere y con la fuerza de Dios, puede librarse de sus errores e ir hacia su plenitud. ■

«IMAGINANDO...» (Ej 53)

Sobre el ojo de la imaginación ignaciana

Eduard López Hortelano, SJ

Un estudio que trata del gran valor que «la imaginación» tiene en la experiencia teológica y espiritual de quienes realizan los Ejercicios Espirituales de san Ignacio.

Este libro ofrece la posibilidad de comprender y profundizar en la actividad imaginativa en los Ejercicios Espirituales mediante la figuración (formación de imágenes mentales a partir de la composición de lugar y de los puntos), la abstracción (los coloquios) y el discernimiento (examen y reglas).



«IMAGINANDO...» (Ej 53)

Sobre el ojo de la imaginación ignaciana

Eduard López Hortelano, SJ

ISBN: 978-84-8468-818-1

Universidad Pontificia Comillas,
Mensajero - Sal Terrae, 2020.



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

Integración, inversión y educación.

Algunos pasos que la Iglesia Católica está dando hacia la sostenibilidad

María del Carmen Molina

Universidad Rey Juan Carlos – Comisión Diocesana de Ecología Integral (Madrid)

E-mail: carmen.molina@urjc.es

Recibido: 20 de diciembre de 2019

Aceptado: 17 de enero de 2020

RESUMEN: Las perturbaciones antrópicas como emisiones de gases invernadero, sustancias contaminantes (degradables o recalcitrantes) y partículas en suspensión, generan desequilibrios ambientales que alteran, por ejemplo, el clima, los ciclos biogeoquímicos y la estabilidad de los ecosistemas en su conjunto (fenología de las poblaciones vegetales y animales, salud humana y ambiental, dinámica de las poblaciones microbianas, etc.). Obviamente, todo ello tiene consecuencias negativas para el ser humano. La COP25 Chile se reunió en diciembre de 2019 en Madrid con objeto de recordarnos la necesidad urgente de conseguir los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) definidos en la Agenda de la ONU 2030 y el acuerdo Climático de París. En el presente trabajo, se analizan en detalle los tres diálogos auspiciados por la Fundación Pablo VI que, en el marco de esta cumbre, se proponían en el encuentro “La Cumbre del Clima y el Cuidado de la Casa Común”. Se presentan algunas medidas concretas que la Iglesia Católica ya está implementando y se reconoce su contribución como agente de resolución asumiendo que todavía queda mucho por hacer.

PALABRAS CLAVE: Sostenibilidad medioambiental; Iglesia católica; educación; inversiones económicas; integración; *Laudato si’*.

Integration, investment and education. Some steps the Catholic Church is taking towards sustainability

ABSTRACT: Anthropic disturbances such as greenhouse gas emissions, polluting substances (degradable or recalcitrant) and suspended particles, generate environmental imbalances that alter, for example, the climate, biogeochemical cycles and the stability of the ecosystems (phenology of plant and animal populations, human and environmental health, dynamics of microbial populations, etc.). Obviously, everything has negative consequences for the human being. COP25 Chile met in December 2019 in Madrid, in order to remind us of the urgent need to achieve the Sustainable Development Goals (SDGs) defined in the UN 2030 Agenda and the Paris Climate agreement. In this paper, the three dialogues of the workshop “The Climate Summit and the Care of the Common House”, sponsored by the Pablo VI Foundation, are analyzed in de-

tail. Some concrete measures that the Catholic Church is already implementing are presented and its contribution as a resolution agent is recognized assuming that much remains to be done.

KEYWORDS: Environmental sustainability; Catholic Church; education; economic investments; integration; *Laudato si'*.

1. Introducción

Hace unos 100 millones de años, durante el Cretácico, la concentración de CO₂ era tres veces superior a la actual. Este hecho, junto con la deriva continental, que cambia la masa de la tierra de lugar y su configuración a lo largo del tiempo, fueron algunos de los procesos responsables de que la temperatura media del planeta fuera de unos 10 °C superior a la actual. La temperatura, además, era bastante uniforme, no había glaciares y el nivel del mar era muy superior al actual (por ejemplo, el territorio ocupado por la actual España estaba totalmente sumergido). Estas condiciones fueron óptimas para el desarrollo de una biosfera vegetal diversa, potente y extensiva. De hecho, la diversificación y abundancia de las plantas desde el Devónico (especialmente durante el Carbonífero, Gimnospermas y el Cretácico, Angiospermas) “purificó” la atmosfera de CO₂ transformándola, progresivamente, en una atmosfera menos reductora y más oxidada. La fijación de carbono inorgánico (CO₂) en orgánico (hidratos de carbono) y la emisión a la

atmosfera de O₂ como subproducto de la fotólisis del agua, proceso que conocemos como fotosíntesis, fue responsable de este cambio. Posteriormente, la muerte y hundimiento de estas plantas, especialmente Gimnospermas, fue petrificando y acumulando este carbono en la corteza terrestre, dando origen al carbono fósil que nosotros hemos transformado en combustible. La reducción del CO₂ enfrió la atmósfera favoreciendo la emergencia de las tierras continentales e islas y ofreciendo las condiciones necesarias para el desarrollo de la vida tal como la conocemos ahora.

Desde la Revolución Industrial estamos devolviendo a la atmosfera el CO₂ que tardó millones de años en acumularse en la corteza terrestre. Si seguimos así, se estima que, en menos de 250 años, las condiciones de vida en el planeta serán similares a las del Cretácico: aumento de las temperaturas, territorios hundidos bajo el nivel del mar, ausencia de glaciares y, por supuesto, una drástica modificación de la biodiversidad y distribución de las poblaciones de organismos vivos, in-

cluido el hombre¹. Si para entonces el *Homo sapiens* sigue en este planeta, su estilo de vida, entre otras cosas, habrá cambiado mucho.

El aumento de la temperatura es un hecho respecto al periodo preindustrial y los científicos advierten que si superamos los 1,5°C respecto a este periodo, las consecuencias para el planeta y los organismos vivos serán muy negativas. Por ejemplo, al cambio climático se asocian: los fenómenos Niño-Niña que provoca lluvias intensas, huracanes, sequías y alteraciones en las poblaciones marinas²; incremento en el nivel del mar, con inundaciones, pérdidas económicas y desplazamientos migratorios humanos y conflictos asociados; cambios bruscos en la distribución, establecimiento y germinación de las poblaciones vegetales³; importantes cambios fenológicos asociados con migración, distribución y reproducción en animales. Además, el vertido

de sustancias tóxicas, partículas en suspensión al medioambiente agravan e incrementan los problemas de salud. Por ejemplo, el 13% de los nacimientos con bajo peso se deben a fenómenos de contaminación, así como el 17% de los partos prematuros.

Urge, por tanto, el logro de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) definidos en la Agenda de la ONU 2030 y el acuerdo Climático de París. La COP25 (Conferencia de las Partes 25), en el Marco de la Convención de las Naciones Unidas para el Cambio Climático, tiene como objetivo estabilizar las concentraciones atmosféricas de gases de efecto invernadero a un nivel que “impida que el actuar interno de las naciones no provoque un efecto nocivo en el sistema climático”.

Las soluciones no pueden entenderse si no es desde la perspectiva multidisciplinar, en el marco de una compleja red que va de lo micro, pasando por lo meso y hacia lo macro, considerando componentes históricos, aspectos psicológicos y sociológicos, así como efectos en la salud humana y ambiental. Es fundamental abordar responsablemente nuestras decisiones políticas y económicas, el desarrollo tecnológico, las manifestaciones culturales, las investigaciones científicas, el curso jurídico y, como no, la ética

¹ E. PERALTA-MEDINA – H. J. FALCON-LANG, “Cretaceous forest composition and productivity inferred from a global fossil wood database”, *Geology* 40 (2012), 219-222.

² J. FAN, *et al.*, “Network analysis reveals strongly localized impacts of El Niño”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 114 (2017), 7543-7548.

³ J. M. COHEN, *et al.*, “A global synthesis of animal phenological responses to climate change”, *Nature Climate Change* 8 (2018), 224.

medioambiental. En este complejo engranaje las religiones pueden aportar herramientas de manejo de esta crisis mundial⁴. Es así como la Iglesia Católica y otras confesiones religiosas se cuelean en la Cumbre con pleno derecho.

2. La Cumbre del Cambio Climático y el Cuidado de la Casa Común

La Cumbre del Cambio Climático y el Cuidado de la Casa Común ha sido un encuentro, auspiciado por la Fundación Pablo VI⁵, con la colaboración de otras instituciones y movimientos católicos, en el marco de la COP25. Este encuentro fue confirmado por Mons. Luis Argüello (Secretario General de la CEE), quien resaltaba la necesidad de encarnar la Encíclica *Laudato si'* (LS, Francisco) y advertía de algunos problemas en ciernes: el desarrollo de un "capitalismo verde" dominador y manipulador, el desplazamiento de un antropocentrismo a un biocentrismo y la peligrosa conclusión de "reducir el tamaño de la población humana, si es que ese es el problema". Sin duda, la

⁴ K. GLAAD – D. FUCHS, "Green faith? The role of faith-based actors in global sustainable development discourse", *Environmental Values* 27 (2018): 289-312.

⁵ FUNDACIÓN PABLO VI, El cuidado de la casacomún, <https://www.fpablovi.org/index.php/foro-cop25>

defensa de nuestro entorno debe respetar los derechos humanos, la diversidad cultural y las democracias. Mons. Argüello invitaba a la transcendencia, a una mirada abierta y esperanzada, donde vayan de la mano la emergencia social y ambiental, tal como propone el Papa Francisco en su encíclica, y donde se respete la dignidad de todos. En la mesa, tres diálogos que aportan interesantes vías de solución a la problemática y sobre los que me gustaría profundizar: Ecología y Doctrina Social de la Iglesia, Inversiones Éticas y Cambio Climático, Educación como Motor del Cambio.

3. Ecología y Doctrina Social de la Iglesia

En 1967, White apuntaba a la tradición judeocristiana, alimentada por los países de occidente, como responsable del deterioro medioambiental. Esta postura se apoyaba fundamentalmente en el mandato bíblico: "*Someted la tierra*" (Gn 1,28). Sin embargo, tres años más tarde, Moncrief argumentaba que, en el trabajo de White, no se habían considerado otras variables sociológicas además de la religión, lo que podía invalidar el estudio⁶.

⁶ L. W. MONCRIEF, "The cultural basis of our environmental crisis", *Science* 170 (1970), 508-512.

Décadas después, Chuvieco mostró cómo los países de mayoría cristiana no tienen indicadores ambientales significativamente inferiores a los encontrados en países con otras tradiciones religiosas⁷. Algunos autores argumentan que el cristianismo en particular y las religiones predominantes en el mundo en general se están volviendo más amigables con el ambiente, una perspectiva que se ha denominado “La hipótesis del reverdecimiento de la religión”⁸. Al margen de lo que ocurre entre los que recibimos el mensaje (laicos/as, consagrados/as, sacerdotes, en definitiva, el pueblo de Dios), el Magisterio de la Iglesia, desde la continuidad, es claro. El Papa Francisco (y sus antecesores) advierten del peligro de interpretar los textos bíblicos fuera de la continuidad hermenéutica de la escritura y recuerda que también en la Biblia “se nos invita a ‘labrar y cuidar’ el jardín del mundo (Gn 2, 15). Mientras ‘labrar’ significa cultivar, arar o trabajar, ‘cuidar’ significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar” (LS 67). El cardenal Ratzinger, desde una perspectiva profundamen-

te teológica, advirtió: “Al servicio de Dios nada debe anteponerse. Esta frase sí que es una contribución a la conservación del mundo creado frente a la falsa adoración del progreso, frente a la adoración de la transformación destructora del hombre, y frente a la blasfemia del hombre que destruye a la vez el Universo y la Creación, apartándolos de su destino final”. Ya siendo Papa subrayaba: “los desiertos exteriores se multiplican en el mundo porque se han extendido los desiertos interiores”. Juan Pablo II en la XXIII Jornada Mundial de la Paz (1990), insistía que “los cristianos deben descubrir que su cometido dentro de la creación, así como sus deberes con la naturaleza y el Creador, forman parte de su fe”. Es precisamente este Papa quien acuña el término *conversión ecológica* para referirse al cuidado natural y humano, integrando en un solo concepto la dimensión social y medioambiental del cuidado de la creación. Cuando el papa Francisco nos invita a la *ecología integral*, se refiere a la consecución de un desarrollo sostenible e integral, aunque la novedad de su exhortación es que este cambio de paradigma debe nacer no solo de la crisis económica, social y medioambiental que nos ocupa, sino de la fraternidad y el amor que surge de quien descubre el amor de Dios en la naturaleza y es capaz de leer en ella la alabanza hacia su Creador (LS 11-13).

⁷ E. CHUVIECO, “¿Es el cristianismo responsable de la crisis ambiental del planeta?”, *Estudios geográficos* 73 (2012), 421-447.

⁸ B. TAYLOR, *et al.*, “Lynn White Jr. and the greening of religion hypothesis”, *Conservation Biology* 30.5 (2016b), 1000-1009.

Establecer si la religión ha sido o no parte del problema es complejo. De lo que no hay duda, es que debe ser parte de la solución. En este sentido, el enorme valor de la *Laudato si'* como documento pastoral, con importantes ramificaciones sociales y políticas, es indiscutible. Taylor y colaboradores⁶ animan a que las enseñanzas del Papa Francisco en la *Laudato si'* se consoliden entre los creyentes y los no creyentes. Tras su publicación, en Estados Unidos se ha medido su efecto entre los creyentes, confirmándose mayor consistencia en la actitud y menos dificultades para asumir activismo entorno a la problemática ambiental. Además, prestigiosas revistas científicas han reconocido sus aportaciones en diferentes campos⁹.

En torno a esta encíclica, la Iglesia puede ofrecer importantes contribuciones para enriquecer el debate y la acción ecológica integradora¹⁰ que, en parte, compartimos con otras confesiones cristianas. Entre ellas, su visión *profética*, que denuncia la injusticia y la iniquidad y sirve de revulsivo para la comunidad de creyentes y otros actores (líderes sociales, políticos,

educadores, etc.); *ascética*, sobriedad, sencillez y desprendimiento frente al consumismo convulsivo; *sacramental*, la creación entera es un proto-sacramento, un signo visible de la presencia de Dios en todo lo creado; *mística*, en base a la tradición monástica, donde el místico experimenta la íntima relación entre Dios y todos los seres creados; *eclesial o comunitaria*, porque ante la complejidad y el número de decisiones a tomar, se requiere de un consenso de la comunidad internacional, desde una fraternidad universal; *sapiencial*, aludiendo a la necesidad de integrar todos los conocimientos (científicos, técnicos, sociales, políticos, religiosos y culturales) a la hora de encontrar soluciones y, por último, *escatológica*, una visión que nos trasciende y reduce el negacionismo de la crisis medioambiental de ciertos sectores y la visión apocalíptica del discurso de algunos grupos ecologista. Estas visiones negacionistas y catastrofistas no pueden tener cabida para la esperanza y la alegría que son características distintivas de la fe y soporte en la dificultad. Por ejemplo, recientemente Etiopía, un país convulso, sumido en una fuerte crisis económica y política, ha plantado 350 millones de árboles en 12 horas. Según los científicos, la reforestación masiva de áreas donde los árboles han sido talados podría ser una de las estrategias más efectivas para la

⁹ NATURE STAFF, "Pope or International Energy Agency – who said what?", *Nature* (2015), doi: 10.1038/nature.2015.17809

¹⁰ J. TATAY, "Experiencia religiosa y *Laudato si'*", *Corintios XIII* 159 (2016), 48-65.

mitigación del cambio climático¹¹. Este es el espíritu que debe mover a la Iglesia y que, desde ella, podría percolar a la sociedad.

Es necesaria la reconciliación con la creación desde la perspectiva de San Ignacio de Loyola y San Francisco de Asís, una reconciliación que no puede ocurrir si no es tras ser conscientes del pecado ecológico que debería afligirnos (Documento Final del Sínodo especial para la Amazonia). La tradición monástica incorpora una nueva dimensión que puede ser indispensable en la resolución del conflicto: *la contemplación*. El deseo humano es ilimitado e insatisfecho, está en la base de los pecados capitales y son los responsables últimos de los desequilibrios sociales y medioambientales. Según la FAO, solo la cuarta parte de la humanidad consume el 80% de los recursos. Sin embargo, la tradición contemplativa y el camino espiritual hace madurar el deseo humano rediriéndolo hacia metas sanas en lo personal, social y medioambiental. El Papa Francisco nos instruye: “La felicidad requiere saber limitar algunas necesidades que nos atontan, quedando así disponibles para las múltiples posibilidades que ofrece la vida” (LS 223).

El deseo puede transformarse en uno de los dones más humanos: la pasión y el amor que nos reen cantan y predisponen hacia el descubrimiento de Dios en la naturaleza. Creo personalmente que *la oración* es otra herramienta que la Iglesia puede ofertar al mundo. La capacidad para comunicarnos con un Dios amor que nos recuerda persistentemente, a lo largo de las escrituras, que, aunque como consecuencia del proceso evolutivo tenemos una posición privilegiada en este mundo (Sal 8, 5-6), “la tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es Mía, y vosotros sois forasteros y huéspedes en Mi tierra” (Lv 25, 23).

Por último, muchos sitios naturales sagrados asociados a diferentes confesiones religiosas pueden contribuir a las estrategias de conservación de la biodiversidad. En España, parece existir una relación entre la ubicación de los santuarios y monasterios y la red de espacios protegidos Natura 2000, sugiriéndose que un diálogo entre los custodios religiosos y los administradores de los espacios protegidos, puede generar una sinergia para el desarrollo de una espiritualidad ecológica y la implementación de la educación ambiental¹². Además,

¹¹ J.-F. BASTIN, *et al.*, “The global tree restoration potential”, *Science* 365 (2019), 76-79.

¹² S. A. BHAGWAT, “Ecosystem services and sacred natural sites: reconciling material and non-material values in nature

un número importante de advocaciones de la Virgen María están relacionadas con nombres de plantas o lugares naturales, lo que demuestra una tradicional alianza entre espiritualidad y naturaleza. Esta tradición puede utilizarse también como punto de partida para la educación ambiental rural.

4. Inversiones Éticas y Cambio Climático

La ética ambiental es una rama del conocimiento que nace de problemas ambientales y se centra en una pregunta clave: si debe haber o no un límite en nuestra capacidad de modificar el entorno. Examinando el deterioro que sufre el planeta como consecuencia de las perturbaciones antrópicas, parece razonable establecer valores éticos en torno al medioambiente. El medio tiene un valor instrumental en tanto nos es útil, pero el planeta y sus elementos (bióticos o abióticos) tienen valor en sí mismos, un valor que no depende de su utilidad, sino de su misma existencia (LS 140). Así pues, los elementos del planeta, por ejemplo, un río y su entorno, pueden tener (y de hecho tienen, en algunos casos) personalidad jurídica y derechos que respetar.

conservation", *Environmental Values* 18 (2009), 417-427.

Desde esta perspectiva ética, la economía actual es revisada en la encíclica del papa Francisco, quien subraya que la economía basada en nuestras sociedades de consumo es parte del problema (LS 189) y anima a reflexionar sobre sus disfunciones y distorsiones (LS 194). Chuvieco y Martín¹³ proponen un "ecología de escala humana", soportada por una conciencia ecológica (protección y cuidado), así como por la reactivación de las economías locales, respetuosas con el medio ambiente y los núcleos de población. La información a los consumidores sobre la trazabilidad de los productos que consumen y la activación del comercio justo y otros productos éticos, es otra importante alternativa frente a un consumo intensivo.

Uno de los aspectos menos considerados en la búsqueda de esta economía sostenible son las inversiones éticas. Valor y De La Cuesta¹⁴ invitan a los ahorradores a ser socialmente responsables, invirtiendo sus activos en empresas respetuosas con el medioambiente;

¹³ E. CHUVIECO, M. A. MARTÍN, *Cuidar la tierra. Razones para conservar la naturaleza*, Ediciones Palabra 2015.

¹⁴ C. VALOR, M. DE LA CUESTA, "An empirical analysis of the demand of Spanish religious groups and charities for socially responsible investments", *Business Ethics: A European Review* 16 (2007), 175-190.

a las empresas, a la transparencia, dado que con frecuencia los índices éticos encubren intereses económicos; y a las ONGs y la sociedad civil, a desarrollar programas de activismo accionarial. Solo el 7% de las instituciones financieras miden su huella climática y solo el 1% de los activos se gestionan considerando la sostenibilidad⁶. En este sentido, las empresas incorporarán objetivos sociales y ambientales en su agenda cuando los agentes económicos demuestren que también buscan estos valores al incorporarlos en sus decisiones económicas. Por tanto, la presencia de la ciudadanía bien informada y reivindicando los valores éticos como activos económicos, parece fundamental.

Si las inversiones éticas se proponen como una herramienta del cambio, las desinversiones en banca no ética son la otra cara de una misma moneda. Se trata de dejar de invertir en los sectores y empresas que están contribuyendo a crear el problema y poner esos fondos en las empresas y sectores que pueden ser parte de la solución. En este sentido, Isua propone la desinversión como una medida de presión que debe implementarse progresivamente, para evitar el colapso del sistema financiero. Según datos del Movimiento Católico Mundial por el Clima, 11 billones de dólares han sido ya desinvertidos y alrededor de 160

instituciones dependientes de la Iglesia Católica y varias Conferencias Episcopales han desinvertido sus activos. Además, Tatay insiste en que todas las instituciones religiosas deberían influir en el mercado financiero y en la protección del medioambiente, puesto que cuentan con aproximadamente el 12% del capital financiero.

Es importante que los católicos se pregunten cómo ‘trabaja’ su dinero en los mercados, de acuerdo con códigos éticos propios de la Doctrina Social de la Iglesia que incluyen, por ejemplo, no invertir en la industria armamentística, asociada al aborto o claramente responsable del deterioro medioambiental como, por ejemplo, la industria petrolera. En este sentido, Valor propone que la banca y las empresas deberían ofrecer información completa y fidedigna sobre dónde se depositaron los activos. Con esta información, los pequeños y grandes ahorradores pueden libremente y acorde con la ética ambiental presionar a los mercados y trabajar, desde sus casas, para la recuperación del medioambiente. El Papa Francisco se expresa de manera muy crítica frente a una economía hipócrita: “El discurso del crecimiento sostenible suele convertirse en un recurso diversivo y exculpatorio..., y la responsabilidad social y ambiental de las empresas suele re-

ducirse a una serie de acciones de marketing e imagen” (LS 194)

5. Educación como Motor del Cambio

La complejidad del problema, tal como mencionábamos anteriormente, dificulta la toma de decisiones y la implementación de estas. La educación puede ser una de las herramientas que visualice los problemas y catalice las soluciones (ODS4). Quizás por eso, la COP25 ha estado salpicada de eventos relacionados con la educación y el deterioro medioambiental. La educación reglada (obligatoria, profesional y universitaria) y no reglada (familia, actividades extra-curriculares, ONGs, asociaciones formativas) forma parte del puzzle y debe responsabilizar a cada uno de los componentes de la red.

Existen, por tanto, diferentes niveles educativos. La familia es uno de los núcleos de formación ambiental más importante por ser el primero y más duradero espacio de educación. La sociedad debería reconocer este núcleo para la educación ambiental, así como lo hace la Iglesia (LS 213). En ella, los hijos deberían reconocer a sus padres como eslabones de continuidad con la sociedad y la naturaleza, aprendiendo a respetarla porque formamos parte de ella. El Jefe Seattle (tribu Suwamish) nos re-

cordaba: “Ustedes deben enseñar a sus niños que el suelo bajo sus pies es la ceniza de sus abuelos.... Todo lo que le ocurra a la tierra, les ocurrirá a los hijos de la tierra”.

Probablemente los primeros que realizaron una tarea educativa ecológica a nivel social fueron los grupos ecologistas, las ONGs (con un marcado interés activista y reivindicativo) y los medios de comunicación. También en la Iglesia Católica han crecido un importante número de ONGs específicas para la protección del medio ambiente como, por ejemplo, el Movimiento Católico Mundial por el Clima o en un marco más amplio de cooperación para el desarrollo, las ONGs “Entreculturas” promovida por la Compañía de Jesús, “Arcores”, red solidaria bajo el auspicio de los Agustinos o “Living Laudato si’ Philippines”, entre otras muchas.

En general, la enseñanza primaria y secundaria parece establecer como prioridad la educación sostenible incorporando esta necesidad en los contenidos y las destrezas (en forma de actividades) que los alumnos deben alcanzar. Sin embargo, la inconsistencia entre lo aprendido en el aula y la práctica diaria en la escuela reduce la efectividad de la enseñanza. Además, no siempre las escuelas cuentan con asesoramiento para incorporar la sostenibilidad en sus planes

de estudio y para transformar sus instalaciones tradicionales en sostenibles. Se necesita una guía concreta sobre cómo dar forma a una comunidad escolar completa que modele la sostenibilidad a través de sus sistemas y acciones. Higgs y McMillan¹⁵ ejemplifican cuatro escuelas sostenibles cuya programación pasa por la formación del profesorado, instalaciones y gestión sostenible (autoconsumo de energía limpia, recolección y almacenamiento agua de lluvia en los tejados, control del caudal de agua, enfriamiento pasivo de los edificios, etc.), estructuras de gobierno para modelar la equidad social, la participación cívica y, por último, el desarrollo de una cultura social ecológica. La presencia de eco-auditorías externas e internas puede maximizar los esfuerzos.

Por supuesto, estas u otras programaciones pueden y deben aplicarse a todas las instituciones con responsabilidades docentes regladas o no regladas. En esta línea, la Comisión Diocesana de Ecología Integral de Madrid, pionera en España, asume el reto trabajando tres pilares fundamentales: formación para la sostenibilidad ambiental de sacerdotes y consagrados/as;

el desarrollo de parroquias y seminarios, así como otros edificios de la Iglesia con cero emisiones de carbono y, por último, la pastoral parroquial para la conversión ecológica sobre la que Juan Pablo II y Francisco han insistido. En este sentido, LS no deja lugar a la ambigüedad:

“Todas las comunidades cristianas tienen un rol importante que cumplir en esta educación. Espero también que en nuestros seminarios y casas religiosas de formación se eduque para una austeridad responsable, para la contemplación agradecida del mundo, para el cuidado de la fragilidad de los pobres y del ambiente. Dado que es mucho lo que está en juego, así como se necesitan instituciones dotadas de poder para sancionar los ataques al medio ambiente, también necesitamos controlarnos y educarnos unos a otros” (LS 214).

Las universidades (públicas y privadas, católicas o no) deben asumir su papel en el cambio. Sin embargo, la selección del modelo adecuado a cada realidad educativa debe predefinirse con cuidado para evitar el fracaso. Moore¹⁶

¹⁵ A. L. HIGGS – V. M. McMILLAN, “Teaching through modeling: Four schools’ experiences in sustainability education”, *The Journal of Environmental Education* 38/1 (2006), 39-53.

¹⁶ J. MOORE, “Seven recommendations for creating sustainability education at the university level: A guide for change agents”, *International Journal of Sustainability in Higher Education* 6 (2005), 326-339.

reconoce esta realidad y sugiere recomendaciones, algunas de ellas creo que podrían implantarse en las universidades españolas. Así, sin detrimento de que algunos grados y asignaturas deban desarrollarse explícitamente, la educación para la sostenibilidad debe ser transversal y transdisciplinar, implicando a todos los grados, másteres y facultades, dado que este es un problema global que implica toda la red. Debe reconocerse la necesidad de pasar de la transferencia de información (transmisión y recepción) a la discusión (modelo cooperativo), a generar una evaluación participativa, crear espacio para la reflexión y la transformación, implicar a toda la comunidad universitaria (órganos de gobierno, sector servicios, estudiantes y profesores), implementar a partes iguales innovación y adaptación e invertir en investigación. Se sugieren la generación de alianzas internas (docencia, investigación) y externas (empresa, entidades culturales, ONGs, iglesias y otros centros religiosos, administraciones públicas, redes

sociales, personas con capacidades diferentes, etc.).

La Iglesia Católica tiene una enorme presencia en las instituciones y núcleos educativos reglados (colegios y universidades) o no reglados (parroquias) en muchos países. Esta presencia, bien empleada, puede ser un catalizador para la transformación socio-ambiental que se requiere.

6. Conclusiones

El papel de la Iglesia Católica respecto a la crisis socioestá siendo importante para la definición, materialización e implementación de soluciones, y en un futuro lo será aún más. Algunas de estas soluciones tienen que ver con la conciencia y espiritualidad ecológica que reclama el Magisterio de la Iglesia, el establecimiento de una ética ambiental social, la ineludible responsabilidad de invertir, e invitar a la inversión, en activos sostenibles y por último, su, ya clásico, papel educativo en la sociedad actual. ■

¿Fue don José Duaso y Latre patriarca de las Indias Occidentales?

José Torres-Remírez

Universidad de Zaragoza. Facultad de Empresa y Gestión Pública
E-mail: josetorres@unizar.es

Recibido: 2 de octubre de 2019
Aceptado: 13 de diciembre de 2019

RESUMEN: La historia tiene numerosas lagunas que los investigadores están poco a poco tratando de subsanar. Sin embargo, siempre habrá puntos oscuros. Uno de ellos es la ostentación del cargo de Patriarca de las Indias Occidentales entre la renuncia de Antonio Allué Sesé y el nombramiento de Manuel Fraile García. Para ello se hablará de la historia del Patriarcado de las Indias Occidentales y de la vida de Don José Duaso y Latre, el canónigo que se cree que ocupó de manera interina el puesto de patriarca durante ocho meses.

PALABRAS CLAVE: Iglesia Católica; siglo XIX; guerra carlista; Goya; Fernando VII; absolutismo.

Was don José Duaso y Latre patriarch of the West Indies?

ABSTRACT: History has many gaps that researchers are slowly trying to fill. However, there will always be dark spots. One of them is the ostentation of the position of Patriarch of the West Indies between the resignation of Antonio Allué Sesé and the appointment of Manuel Fraile García. The history of the West Indies Patriarchate and the life of Don José Duaso y Latre, the canon who is believed to have held the position of Patriarch for eight months, will be discussed.

KEYWORDS: Catholic Church; 19th century; Carlist war; Goya; Fernando VII; absolutism.

Introducción

Cuando se leen investigaciones de historiadores, se observa cómo consideran una fuente fiable de datos y conocimientos los documentos de la Iglesia Católica. Una institución que ha guardado registros y actas sobre ella misma y sus actuaciones desde casi el comienzo de su andadura¹. Sin embargo, eso no es lo mismo que creer que todo lo sucedido dentro del seno de la Iglesia ha sido recogido por fuentes escritas. Aún hay muchas lagunas en la historia de la Iglesia. Una de ellas es la que se presenta hoy: ¿Fue don José Duaso y Latre patriarca de las Indias Occidentales?

Tanto el personaje en cuestión, don José Duaso y Latre, como la institución, el Patriarcado de las Indias Occidentales, son desconocidos para las revistas académicas; incluso las especializadas en historia o teología. Es quizás este desconocimiento lo que ha provocado la desidia de los investigadores a la hora de tratar de establecer la lista exacta de los individuos que ocuparon el cargo de patriarca de las Indias Occidentales.

¹ D. B. MONCLÚS, J. A. S. AUSÉNS, "No-viazo y matrimonio en Aragón. Casarse en la Europa del Antiguo Régimen", *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante* 34 (2016), 79-105.

El objetivo del artículo es intentar demostrar que a pesar de que nunca fue reconocido como tal, Don José Duaso y Latre ocupó el cargo de Patriarca de las Indias. Para ello, lo primero que se hará es explicar en qué consistía y la historia del cargo del Patriarca de las Indias, para, a continuación, explicar brevemente la vida de Don José Duaso y Latre. La última sección relacionará los hechos convulsos de la década de 1830 con el nombramiento de don José Duaso y Latre como Patriarca de las Indias Occidentales.

1. Historia y obligaciones del patriarcado de las Indias Occidentales

Una de las principales dudas que surgen al hablar del Patriarcado de las Indias Occidentales es el origen de esta institución. La primera fecha que aparece en los registros es en 1513, cuando el Rey Fernando el Católico pidió a su santidad el papa León X que nombrara un Patriarca para los nuevos territorios que se iban a evangelizar². Esta petición fue rechazada. Los motivos pudieron ser diversos.

² F. R. GARCÍA, "Patriarcado de Indias y Vicariato General Castrense", *Revista Española de Derecho Canónico* 23/65 (1967), 449-471.

Los historiadores no han podido aclarar esta parte de la historia. La existencia de otros patriarcados dentro de la Iglesia hizo que esta negativa resultara más extraña. La explicación más extendida dentro de los historiadores es que la decisión del papa León X intentaba evitar tanto la ambición del monarca como una posible escisión ya ocurrida con el Patriarca de Bizancio.

No se conoce con exactitud cuándo ocurrió, pero el Papa otorgó un título honorífico a un clero de la corte real de España con el nombre de Patriarca de las Indias Occidentales. Sin embargo, este puesto no tenía ningún poder real. Era una posición de dominio sin jurisdicción, sin súbditos y sin clero. No tenía ni derecho a palio. Por lo que, al final, su relevancia era nula.

Tanto es el desconocimiento de esta institución que no sólo no se conoce la fecha en la que fue el título reconocido oficialmente por la Iglesia; sino que se desconoce qué obispo de Roma concedió por primera vez el título. Fue el papa Clemente VII (1524-1534) quien por primera vez ordenó de manera oficial un Patriarca de las Indias Occidentales, según la mayoría de las investigaciones³. Aunque otras

investigaciones, las minoritarias, lo fechan en el papado de Pablo III (1534-1549)⁴.

Esta disparidad en las fechas provoca que no se sepa cuál fue el primer patriarca de las Indias Occidentales. Sin embargo, sí se conocen los requisitos que debían cumplir los Patriarcas de las Indias Occidentales. Debían estar siempre en la Corte del Reino de España con penas de excomuniación si se trasladaban a los territorios descubiertos. Tampoco se le concede un salario, pero sí se obliga a los propios monarcas a no dejar desamparados económicamente a los Patriarcas. Por lo que al Patriarca de las Indias Occidentales se le concedía el título de Capellán Mayor de la Corte y Vicario Teniente General Castrense. Títulos independientes del Patriarcado. Estos títulos independientes eran los que le otorgaban jurisprudencia sobre algunos territorios y clero. Ya que todos los sitios reales y capellanías castrenses estaban bajo su responsabilidad por los títulos de Capellán Mayor de la Corte y Vicario Teniente General Castrense de los Reales Ejércitos de Mar y Tierra.

ta nuestros días, discurso preliminar. 2002.

⁴ F. J. HERNÁNDEZ, *Colección de Bulas y Breves y otros Documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, 1879.

³ M. LAFUENTE, *Historia General de España desde los tiempos más remotos has-*

En resumen, el propio puesto de Patriarca de las Indias Occidentales fue diseñado tanto por Fernando el Católico como por Carlos I como un puesto de poder que debía establecerse en las Indias Occidentales para ganar cierta independencia de las decisiones papales. Sin embargo, tanto la negativa, primero de León X, como posteriormente de Pablo III y Clemente VII, dejaron esta institución como un mero puesto honorífico sin poder real alguno. Por lo que fueron los propios monarcas los que le concedieron poder y prestigio al unificar en el individuo que ocupara el puesto de Patriarca el puesto de Capellán Mayor y Vicario General.

Junto con estas prebendas que le concedía el monarca, algunos Papas también le dieron poder al puesto. Así, tanto Clemente XII, como Benedicto XIV y Clemente XIII, concedieron al puesto el poder militar que hasta entonces ostentaba el arzobispo de Santiago de Compostela. Poder militar que fue mermando según se incrementaba la democracia en España. Por ello, en el siglo xx, sólo tenía autoridad sobre los vicarios militares.

Desde la muerte en 1963 de Leopoldo Eijo Garay el puesto de Patriarca de las Indias Occidentales está vacante. Por lo que se puede decir que ha sido una institución que ha

durado desde comienzos del siglo xvi hasta finales del xx.

En el Anexo I está toda la lista de los Patriarcas que se conocen hasta el momento. No es seguro que estén todos los Patriarcas, pero según las últimas investigaciones, estos individuos son los que han ostentado el cargo.

2. **Don José Duaso y Latre.** **Breve Biografía**

El 8 de enero de 1775 nació en Campol (Huesca) Don José Duaso y Latre. Su origen nobiliario le permitió poder estudiar en la Universidad de Zaragoza tanto teología como derecho y Economía en la Cátedra de Economía de la Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País⁵.

Durante su estancia en Zaragoza cultivó la amistad con numerosos individuos relevantes de la época, como los hermanos Bayeu, Lorenzo Normante, la familia Satue y otros personajes que, como don José Duaso y Latre, recaerían en la corte, tarde o temprano. Se desco-

⁵ J. TORRES-REMÍREZ, "Don José Duaso y Latre, el economista liberal que hemos olvidado", *Revista de Investigación en Humanidades UFM-RIHU* 4 (2018), 1-21.

nocen muchas de sus amistades, pero por el círculo social que frecuentaba es posible que conociera al escritor don José Mor de Fuentes, al economista don José Benito Cistué, al canónigo don Juan Antonio Hernández y Pérez de Larrea o al arzobispo don Ramón José de Arce⁶.

Su vida clerical empezó en la ciudad zaragozana, no sólo al estudiar teología, sino porque durante los años de estancia en la capital aragonesa se hizo cargo de puestos de relevancia dentro de la Iglesia Católica, como ser el racionero de la Seo de Zaragoza. A su vez se hizo cargo de la Capilla existente en su pueblo. Intentó obtener varios puestos a través de oposiciones y al final lo consiguió al ser nombrado Capellán Real, teniendo que marcharse a Madrid en 1805.

Una vez en la corte, la vida de don José Duaso y Latre fue introduciéndose más en la política y en los puestos de poder que en ella se repartían; hasta la llegada de la Guerra de Independencia (1808-1814).

⁶ J. F. FORNIÉS CASALS, "La Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País en el periodo de la ilustración (1776-1808): sus relaciones con el artesanado y la industria", *Tesis Doctoral*, Universidad de Zaragoza, 1978.

Durante la guerra ocupó tanto cargos militares como políticos, siendo los más destacados los puestos de Teniente Vicario General de los Ejércitos del Norte (1808-1812) y el de Diputado por Aragón de las Cortes de Cádiz (1813-1814). Sus encendidos discursos económicos le valieron a Duaso la entrada en la Real Academia Española, ocupando el sillón M.

Tras la llegada de Fernando VII y la vuelta del absolutismo, el clérigo fue investigado por sus relaciones con el liberalismo, dejándolo en su puesto sin ninguna sanción. Esta investigación se repitió con la llegada al poder de los liberales en 1820; sin embargo, esta vez fue encarcelado. Este castigo no duró mucho, ya que en el juicio se le declaró inocente de colaboración con el absolutismo. Esta absolución posteriormente le pasó factura a la vuelta de Fernando VII al trono en 1823. Aunque, al parecer, no hubo repercusiones de peso, pues en esos años se le nombró primero redactor de la Gaceta de Madrid, Fiscal de la Capilla Real y posteriormente Juez de la Capilla Real.

A la muerte de Fernando VII y con la llegada al poder del liberalismo y de Isabel II, durante los primeros años de regencia se le fueron quitando todas las prebendas y concesiones que había conseguido durante su vida, hasta des-

pojarlo de todo. Este ostracismo duró hasta mediados de la década de 1840, cuando se le restableció la pensión vitalicia que había conseguido durante la Guerra de Independencia. Murió en 1849, sin haber conseguido recuperar los puestos que había ostentado con anterioridad.

3. La Controversia (1834)

Al morir Fernando VII en España estalla la Primera Guerra Carlista (1833-1839). En este conflicto bélico, a diferencia de las anteriores guerras civiles españolas por ocupar el trono español, se enfrentaban dos ideologías contrapuestas: absolutismo y liberalismo. Los partidarios del liberalismo apoyaron a Isabel II, en la persona de la regenta María Cristina, ya que las ideas modernizadoras de los liberales permitían que ocupara el trono una mujer. En cambio, el absolutismo era defensor del hermano de Fernando VII, Carlos.

El principal problema en la Corte fue que tras el trienio liberal (1820-1823), los liberales habían sido ejecutados, encarcelados o expulsados de España. Esto significa que desde una década antes del estallido de la guerra, la corte había sido ocupada por partidarios del absolutismo. Cualquier puesto de

poder podía ser relevante en una Guerra Civil.

La posición Carlista siempre fue más cercana a los dogmas de la Iglesia Católica ya que defendía una unión real y eclesiástica que no aprobaban los liberales. Por eso, la Iglesia siempre fue un actor al que los liberales temieron durante toda la guerra. En el propio conflicto muchos clérigos apoyaron e incluso lucharon a favor del bando Carlista⁷.

En esta composición de una nueva corte, tanto la regencia como el gobierno de Martínez de la Rosa, tenían que depurar la corte de posibles carlistas sin enfadar a gente importante que pudiera posicionarse en su contra. Uno de los problemas con los que se enfrentó fue con la renuncia del Patriarca Allué Sesé en 1834. Esta renuncia del puesto de Patriarca de las Indias Occidentales era más importante de lo que en un principio podía parecer. Hay que recordar que el puesto de Patriarca no sólo era un puesto honorífico que respetaban los clérigos españoles, sino que era Vicario Teniente General, lo que significaba que tenía poder militar. El papa Gregorio XVI no

⁷ J. C. LABEAGA MENDIOLA, "Memorias de exilio de un clérigo carlista (1868-1869)" *Príncipe de Viana* 59/215 (1998), 827-858.

aceptó la renuncia de Allué y lo siguieron considerando desde el Vaticano como el responsable del patriarcado.

En Madrid la sede vacante permitía que los clérigos del ejército no tuvieran una figura superior de autoridad, por ello se buscó rápidamente una sustitución. La primera opción fue la de don José Duaso y Latre, escogido personalmente por la Regente María Cristina⁸. Esta decisión estaba tomada por ser Juez de la Capilla Real y haber sido fiel y leal a Fernando VII.

Sin embargo, no duró en el puesto más de ocho meses, ya que la propia regencia despidió de la Capilla Real a más de una docena de Capellanes de Palacio y nombró a un nuevo Patriarca, Fraile García, Obispo de Sigüenza y diputado por Palencia en el trienio liberal. Su relación favorable con el Vaticano y con la corriente liberal pudieron ser incentivos a que ocupara este cargo importante.

A pesar de que el cese de Duaso y Latre pudiera ser por la idoneidad de Fraile García para el puesto, los historiadores consideran que eso no debió ser lo único que provocó

la caída de Duaso y Latre. Tras el despido como Capellán de la Capilla Real, se le cesó en su cargo de Juez de la Capilla Real y se le quitó la pensión vitalicia por sus heroicos hechos durante la Guerra de Independencia (1808-1814) que le valieron la Cruz Pensionada de Carlos III.

Algunos investigadores encuentran en dos escritos de José Duaso y Latre: *Indagación de las causas de los malos sucesos de nuestros ejércitos y medios de removerlas de 1811* y *Último recurso de la nación española para conservar su existencia política, deducido de la historia de nuestras regencias de 1812*, una defensa férrea del absolutismo. Y, aunque es cierto que los libros de Duaso pueden transmitir una idea o hipótesis de que la autoridad del Rey debe ser total, no es más cierto que la época en la que se escribieron esos libros era diferente a la de 1833. En el periodo de veinte años el canónigo había dado muestras de una evolución que, aunque no completa, sí era más cercana a las posiciones defendidas por los Isabelinos.

Aunque no se pueden dar ejemplos de peso para confirmar su paso al liberalismo, los ejemplos que le alejan del carlismo son evidentes. El primero de ellos es el discurso que dio al ingresar en la Real Academia Española en

⁸ E. PARDO CANALÍS, "Bosquejo histórico de Don José Duaso", *Anales del Instituto de Estudios Madrileños* (1968), 253-280.

1815. En dicho discurso, a pesar de defender su tierra natal, a la que él denomina “*El Antiguo Reino del Sobrarbe*”, defiende que es la unión de todos los habitantes de España los que han enriquecido el lenguaje, y más aún el contacto entre distintas clases sociales. Posteriormente, en 1823, con la llegada de Fernando VII, esconde y ayuda a su amigo Don Francisco de Goya, de las iras y venganzas de los absolutistas, incluidas las del propio rey Fernando VII⁹. Y, por último, entre sus pertenencias se ha encontrado un enigmático libro titulado *Emilio el desengañado* que defendía la igualdad de las mujeres nobles a la hora de ostentar cargos nobiliarios y la posibilidad de que el trabajo físico no era un menosprecio para un noble, sino todo lo contrario.

A pesar de todas estas pruebas a favor de don José Duaso y Latre, la regencia decidió sustituirle como Patriarca. Al no haber sido aceptado por el papado no existe evidencia dentro del seno de la Iglesia de que haya ostentado dicho cargo. Sin embargo, don Vicente de la

Fuente¹⁰, al hacer el panegírico del canónigo en 1850 en el Boletín del Clero, nombra a Duaso como Patriarca de las Indias Occidentales. El hecho de que dicho título esté en el propio panegírico, en una comunicación oficial de la Iglesia, es el único documento oficial que hace pensar que de verdad ocupó el cargo de Patriarca.

4. Conclusiones

La historia nos enseña día a día que aún hay muchas incógnitas en periodos que creíamos conocidos. El caso de Duaso y Latre es el paradigma de este hecho. La importancia de un puesto tan relevante como es el Patriarcado de las Indias Occidentales contrasta con lo poco que sabemos de ello. Un puesto que hizo que reyes tan poderosos como Fernando el Católico o Carlos I se enfrentaran al papado, es un misterio para la historia. A su vez, los miembros que ostentaron dicho honor también lo son.

Durante la Primera Guerra Carlista la corte depuró a una de las mentes económicas españolas más

⁹ F. J. OTERO GARCÍA, “La responsabilidad del artista a las puertas del Estado: Juan Mayorga y Antonio Buero Vallejo” *Acotaciones: Investigación y Creación Teatral* 42 (2019), 117-146.

¹⁰ Fuente, V. d. (1850) “Biografía del doctor don José Duaso y Latre, caballero de la Real y distinguida Orden de Carlos III, Capellán de Honor de S.M. y Juez de su Real Capilla”.

¿Fue don José Duaso y Latre patriarca...?

relevantes de la primera mitad del siglo XIX, mandándolo al ostracismo hasta casi el final de sus días ¿fue por el poder que ostentaba como Patriarca? ¿Qué papel jugó este puesto durante la guerra?

Todo lo relacionado con José Duaso y Latre y el Patriarcado de las Indias Occidentales es un misterio hoy en día. Ni los historiadores más relevantes han podido obtener noticias de ello. Sin embargo, queda acreditado que Don José Duaso y Latre sí ocupó de facto el puesto de Patriarca, aunque nunca fuera nombrado de manera oficial por el Vaticano.

Anexo I.—Patriarcas de las Indias Occidentales

Durante los primeros años de la institución no se conoce de manera inequívoca quién ocupaba el cargo de Patriarca, por lo que esta lista parte desde 1602, año en el que ocupó el cargo Don Juan de Guzmán:

- Don Juan de Guzmán (1602-1605).
- Don Juan Bautista de Acevedo Muñoz (1606-1608).
- Don Pedro Manso (1608-1609).
- Don Diego de Guzmán y Haro (1616-1621).
- Don Andrés Pacheco (1625-1626).
- Don Alfonso de Guzmán y Silva (1627-1670).
- Don Antonio Manrique de Guzmán (1670-1679).
- Don Antonio Benavides y Bazán (1679-1690).
- Don Pedro Portocarrero y Guzmán (1691-1708).
- Don Carlos Borja Centellas y Ponce de León (1708-1733).
- Don Juan de Lancaster y Noroña (1733-1733).
- Don Álvaro de Mendoza Caamaño y Sotomayor (1734-1761).
- Don Buenaventura de Córdoba Espinola de la Cerda (1761-1777).
- Don Francisco Javier Delgado Venegas (1778-1781).
- Don Cayetano de Adsor (1781-1782).
- Don Manuel Ventura Figueroa (1782-1783).
- Don Antonio Sentmenat y Cartella (1784-1806).
- Don Ramón José de Arce (1806-1808).
- Don Pedro de Silva y Samiento (1808-1808).
- Vacante Guerra de la Independencia (1808-1814).
- Don Francisco Antonio Cebrián y Valda (1815-1820).
- Don Antonio Allué Sesé (1820-1834).

- Don José Duaso y Latre (1834-1834).
- Don Manuel Fraile y Gracia (1834-1837).
- Don Pedro José Fonte (1837-1839).
- Don Juan José Bonel y Orbe (1839-1848).
- Don Antonio Posada Rubín de Celis (1848-1851).
- Don Tomás Iglesias Barcones (1852-1873).
- Don Francisco de Paula de Benavides (1875-1881).
- Don José Moreno Mazón (1881-1885).
- Don Ceferino González y Díaz Tuñón (1885-1886).
- Don Miguel Payá y Rico (1886-1891).
- Don Antolín Monescillo y Viso (1892-1897).
- Don Ciriaco María Sancha (1898-1909).
- Don Gregorio María Aguirre (1909-1913).
- Don Victoriano Guisasola y Méndez (1914-1920).
- Don Jaime Cardona y Tur (1920-1923).
- Don Julián de Diego y García Alcolea (1923-1925).
- Don Francisco Muñoz e Izquierdo (1925-1930).
- Don Ramón Pérez y Rodríguez (1930-1937).
- Vacante por la Guerra Civil y la Segunda Guerra Mundial.
- Don Leopoldo Eijo Garay (1946-1963). ■

Josep Otón, una trayectoria intelectual para dar razón de la esperanza cristiana

Felipe J. de Vicente Algueró

Catedrático Emérito de Historia

E-mail: fdevicente@acesc.net

Recibido: 12 de diciembre de 2019

Aceptado: 4 de enero de 2020

RESUMEN: Josep Otón es un autor prolífico, una veintena de libros y numerosos artículos así lo corroboran. Su obra puede enmarcarse dentro del ámbito de los intelectuales católicos —o, mejor, de los católicos intelectuales— por su vocación a tender puentes que fomenten el diálogo entre la fe cristiana y el pensamiento contemporáneo. Especializado en el estudio de la filósofa francesa Simone Weil, ha escrito ampliamente sobre la mística, la interioridad y la espiritualidad bíblica. Como escritor polifacético también se ha dedicado a la narrativa. En conjunto, su pensamiento se inscribe dentro del método de la immanencia propuesto por Maurice Blondel.

PALABRAS CLAVE: Mística; interioridad; Simone Weil; transparencia; método de la immanencia.

Josep Otón, an intellectual journey to give a reason for Christian hope

ABSTRACT: Josep Otón is a prolific author, with some twenty books and numerous articles to his credit. His work can be framed within the sphere of Catholic intellectuals because of his vocation to build bridges that encourage dialogue between the Christian faith and contemporary thought. Specialized in the study of the French philosopher Simone Weil, he has written extensively on mysticism, interiority and biblical spirituality. As a multifaceted writer he has also devoted himself to narrative. As a whole, his thought is in keeping with the method of immanence proposed by Maurice Blondel.

KEYWORDS: Mysticism; interiority; Simone Weil; transparency; method of immanence.

1. Católicos intelectuales

La secularización de las viejas sociedades cristianas europeas o la marginación del catolicismo en las protestantes alumbró desde el siglo XIX la aparición de intelectuales católicos o, mejor, católicos intelectuales, la mayoría laicos, que ofrecieron a través de la literatura, el ensayo, la filosofía e, incluso, el arte, una visión católica en medio de un ambiente hostil o, al menos, indiferente.

Glanstone planteó su famosa contradicción entre ser católico y buen inglés al presentar el imposible dilema de la obligación de un buen católico de matar al rey si se lo ordenaba el Papa. John Henry Newman contestó con su *Carta al Duque de Norfolk*, defendiendo la libertad de la conciencia con un planteamiento intelectual impecable. Newman abrió uno de los movimientos intelectuales más importantes del siglo XIX inglés: el Movimiento de Oxford, algunos de cuyos integrantes se convirtieron al catolicismo inaugurando un camino de católicos intelectuales con figuras tan destacadas como Gilbert K. Chesterton, John R. R. Tolkien, Graham Greene o Evelyn Waugh, quizás el mejor novelista inglés del siglo XX.

En la secularizada Francia, los intelectuales católicos destacaron

desde la Filosofía, caso de Blondel o Maritain, quizás el intelectual católico más influyente del siglo XX, como en la Literatura como Péguy, Claudel, Mauriac (Premio Nobel), Bernanos y hasta pintores como Rouault, influido por la filosofía de su amigo Maritain y pintor extraordinario de cuadros sobre la Pasión de Cristo, o Max Jacob, amigo de Picasso y converso del judaísmo lo que no le libró de ser asesinado por los nazis.

En España o Italia, por ser países menos secularizados o con un catolicismo dominante, no se produce un fenómeno parecido al inglés o francés. Bien al contrario, la hegemonía de una cultura católica oficial impulsa una intelectualidad agnóstica, anticlerical o, en todo caso, de un catolicismo disidente (Unamuno). Quizás las únicas excepciones son las de Ramiro de Maeztu o el grupo de *Cruz y Raya* (Bergamín o Semprún Gurrea) en medio de la anticlerical República.

Catalunya ofrece un panorama de intelectuales católicos más cercano al francés. La figura primigenia de la literatura catalana es un sacerdote, Jacinto Verdaguer, pero el personaje más intercambiable con los intelectuales católicos europeos es Joan Maragall. La época de la postguerra nos depara otra gran

figura: Joan Sales, autor de *Incerta Glòria*, en mi opinión la mejor novela catalana de todos los tiempos, es lo que podríamos llamar una “novela católica”.

El panorama actual de lo que podríamos llamar intelectuales católicos en el conjunto de España y en Catalunya en particular no es muy halagüeño, pero eso no impide destacar algunas figuras, algunas ya consagradas y otras en plena trayectoria intelectual. Juan Manuel de Prada es quizás el escritor católico más conocido en España. En el ámbito catalán, destacan figuras del prestigio de David Jou (físico) o de Francesc Torralba (filósofo), por ejemplo.

En este ámbito hispánico cabría situar la trayectoria de Josep Otón (Barcelona, 1963), hombre joven todavía, pero con una obra intelectual ya sólida y sugerente. Otón ha escrito en castellano y catalán (incluso se le ha traducido al francés y al portugués). Y ha tocado diversos registros, desde la narrativa hasta el ensayo pasando por libros de espiritualidad.

En total, 21 obras (sin contar innumerables artículos) marcan la trayectoria intelectual de una persona laica, bien formada, doctor en Historia, catedrático de esta materia, con buenas y bien asimiladas lecturas de Filosofía y Teología, que ha recibido premios y

menciones como el Joan Maragall de ensayo (2011). Articulista, comentarista en radio y televisión, conferenciante ameno y profundo y dotado de una excepcional facilidad para transmitir a través de la palabra escrita y oral ideas y pensamientos complejos. Sobre todo, Josep Otón ha cultivado el ensayo con un hilo conductor bien definido: la presentación inteligente de la propuesta cristiana en un ambiente indiferente cuando no adverso. Pretende traducir al lenguaje cultural e intelectual de nuestro tiempo el mensaje perenne del Evangelio. En el fondo, su vocación es tender puentes que faciliten el diálogo. Por eso es un exponente de católico intelectual. Centrándonos en el ensayo, la obra de Otón puede abordarse desde tres ámbitos: obras iniciales, estudios sobre Simone Weil, obras de madurez.

2. Obras iniciales: la recuperación de la mística

Entre el 2000 y 2002 Josep Otón publica sus primeros ensayos intelectuales: *El inconsciente, ¿morada de Dios?* (2000), *Vigías del abismo. Experiencia mística y pensamiento contemporáneo* (2001) y *Debir, el santuario interior. La experiencia mística y su formulación religiosa* (2002). Los tres surgen como una necesidad de manifestar la fuerza de la

experiencia interior, mística, como vía de acceso al Absoluto. Otón ha experimentado en años anteriores una fuerte vivencia espiritual, singularmente tras una visita a Asís (1992, como lo explica en el primero de los libros) que transforma su vida interior y siente la llamada a una vocación intelectual en el mundo secular, desde su estado de laico y de joven profesional que acaba de ingresar en el funcionariado.

En las tres obras hay un objetivo común: la “recuperación de la mística”, como dice el autor en *Vigías*. Otón se sitúa a cierta distancia, no pretende una presentación de la mística cristiana y mucho menos de la católica. Analiza el fenómeno místico como algo que trasciende las religiones establecidas y que manifiesta una respuesta a las inquietudes más hondas del alma humana. La mística es mucho más que oración, más que uno de los tres estadios de la vida interior (Garrigou Lagrange). Incluso se manifiesta mejor en lenguaje artístico que teológico. El mismo autor nos regala varios poemas suyos al final de *El inconsciente*.

Para reivindicar la mística, Otón recurre a la Psicología, a psicólogos como Viktor Frankl o C.G. Jung, a quien cita profusamente. En *Vigías*, el mejor de los tres libros en mi opinión, Otón muestra un

conocimiento de la literatura contemporánea española y europea. Muestra las afanosas búsquedas de varios autores, a veces sin saberlo, de Dios. Las páginas dedicadas a Nietzsche, las más atrevidas del libro, son sugerentes, aunque puedan suscitar alguna que otra discrepancia. Y, por supuesto, las citas de los grandes místicos españoles como Santa Teresa de Jesús o San Juan de la Cruz jalonan las tres obras y, si se me permite la expresión, “descatolizando” alguno de sus textos para mostrar el carácter universal más allá de su Fe, de su experiencia mística.

3. Estudios sobre Simone Weil

Josep Otón redactó su tesis doctoral sobre la polifacética y controvertida escritora francesa Simone Weil (1909-1943), una mujer judía, activista política revolucionaria que se acercó al cristianismo, sobre el que captó sobre todo su aspecto místico, rechazando el intento de racionalizar la Fe (según dicen algunos, fue alérgica al tomismo). En la trayectoria intelectual de Otón, el descubrimiento de una mujer de extrema izquierda que se deja seducir por la mística cristiana no deja de ser un aliciente. Entre 2007 y 2009 publica sus estudios sobre la activista francesa en varios ensayos: *Totalitarisme, arrelament i nació en l'obra de Simone Weil* (2007),

Simone Weil: el silencio de Déu (2008), *Història i pedagogia en l'obra de Simone Weil* (2009), *El camino espiritual de Simone Weil* (2009).

Los cuatro ensayos son una de las mejores aproximaciones al pensamiento de Simone Weil publicados en España. Merecieron tres premios de ensayo, justamente otorgados (Serra i Moret de ensayo sobre valores cívicos, Joan Profitós de ensayo pedagógico, Cátedra Victoriano Muñoz a las tesis que promueven los valores). El primer y el tercer libro están más directamente relacionados con la tesis doctoral y se escapan parcialmente de la temática ensayística seguida hasta ahora por Josep Otón. Historiador que aspira al grado de doctor, buscó una temática de Weil ligada a la Historia y a la Pedagogía. Se nos presenta a Weil, ella misma profesora durante un tiempo, como reflexionando sobre la Historia, el pasado y su influencia en el presente. Alejada de la visión netamente marxista de la Historia, aunque reconociendo su papel como Ciencia Social, las digresiones filosóficas de Weil no conducen a ninguna dictadura del proletariado, pero sí a una emancipación del hombre, cuya dignidad subraya. Algo que cualquier cristiano suscribiría.

En el segundo y cuarto ensayo, Otón vuelve a su tema: la mística.

Y nos presenta a la Simone Weil más desconocida, más atormentada y más fascinante. Vuelve como una nueva “vigía”, pero que no se precipita al abismo sino que se acerca con sinceridad a Dios, hasta encontrarlo en el cristianismo. De las dos obras dedicadas a la mística Weil, sin duda la mejor es *Simone Weil: el silencio de Déu*, siendo el otro ensayo un resumen en castellano del primero.

Al leer ambos ensayos a veces es difícil distinguir si quien habla es el autor o Weil, tal es el grado de coincidencia de ambos. Otón puede exponer de forma didáctica y ordenada un pensamiento que Weil escribió de forma fragmentaria y nada sistemática, porque conoce bien su experiencia espiritual y la esencia del conocimiento místico. Los grandes temas de Weil son los mismos que preocupan al ensayista Otón y que serán retomados en obras posteriores: el silencio de Dios en la cultura contemporánea y la posibilidad de acercarnos a él incluso a través de formas no sagradas, como la contemplación de la belleza o el mismo amor humano, que terminan encontrando sentido en Dios. Weil es en algunos aspectos una pionera y Otón lo resalta en sus ensayos. Quizás incomprendida en su época (revolucionaria y mística) pero cuyas intuiciones han servido para iluminar muchos corazones.

No está claro si Weil se bautizó. Quizás, como Bergson, no lo hizo por no renegar de su condición de judía en un momento de cruel persecución. Está clara su adhesión y Fe en Jesús, su experiencia personal de encuentro con el resucitado, su amistad con el padre dominico Perrin, pero también sus críticas al catolicismo. Otón no obvia en sus ensayos sobre Weil la relación entre esta autora y la Iglesia Católica, aunque lo hace sin profundizar mucho sobre el tema. Una mujer que se reconoce mística y cristiana pero que no termina por adherirse a la Iglesia Católica por cuestiones teológicas la convierten en un icono del progresismo católico. De ahí también su relevancia en los últimos años. Pero Otón, afortunadamente, no cae en el calificativo fácil. Su presentación de Weil no es la de una progresista utópica, sino la de una mujer que busca a Dios y al Dios revelado en Cristo.

4. Ensayos de madurez: el método de la inmanencia

Tras la etapa dedicada a reflexionar sobre Weil, Otón reanuda el itinerario intelectual más directamente relacionado con los tres primeros ensayos ofreciéndonos tres obras de madurez: *El reencantamiento espiritual postmoderno* (2014, traducción castellana de una obra anterior en catalán: *El reencantament*

postmodern, 2012), *Misterio y transparencia* (2017) y *Búsqueda* (2018). Son tres obras, las dos primeras más extensas, articuladas en torno al hilo conductor de toda la obra intelectual de Josep Otón: la posibilidad de “dar razón de nuestra esperanza” (1Pe 3, 15). Desde la Fe cristiana, vivida y arraigada, el autor quiere comunicar a los lectores, creyentes o no, que el hombre es capaz de trascender su yo ensimismado para poder acceder al Absoluto.

En estos tres ensayos, la mística como argumento central pasa a un segundo plano, para entrar en una temática más filosófica o teológica, más reflexiva y profunda, intelectualmente sólida y sugerente. El primero de los ensayos, galardonado con el Premio de Ensayo Joan Maragall, es, en mi opinión, sociológico y descriptivo de la sociedad aparentemente secularizada en la que vivimos pero en la que están surgiendo nuevas formas difusas o menos difusas de religiosidad que muestran cómo el anhelo de Dios no ha abandonado al hombre. El análisis social sobre la crisis religiosa de la modernidad así como lo que llama “la espiritualidad cosmopolita” son certeros. Vuelve al tema de la mística, de pasada, para denunciar la demanda de ciertas místicas seculares de moda, de origen oriental la mayoría, desconocedoras de la

rica tradición mística occidental. Especialmente interesante es su capítulo “de la coexistencia a la convivencia”, quizás uno de los mejores alegatos sobre el diálogo con el mundo secular recogiendo la sugerente invitación de Benedicto XVI sobre el “atrio de los gentiles”.

En los dos ensayos posteriores Josep Otón deja de lado el análisis social para centrarse en cuestiones capitales de la interioridad humana, independientemente de su contenido religioso, como es la apertura del hombre a Dios. *Misterio y transparencia* se adentra con un lenguaje nada rebuscado en un tema central: el carácter opaco que tiene lo sagrado, pero que, en lugar de oscurecer desde el misterio, ilumina sin cegar, alumbra lo suficiente para que el hombre pueda encontrar aquellos signos que hacen al Misterio en cierto sentido “transparente”. Recorre en el libro diversos tipos de transparencia (de nuevo la mística, pero muchas más), introduce reflexiones de autores no católicos como María Zambrano, Walter Benjamin, de nuevo Nietzsche y el coreano Byung-Chul Han, el filósofo de la transparencia.

El tercer ensayo, *Búsqueda*, creo que es una continuación del anterior, dando un paso adelante. En *Misterio y transparencia*, Otón

se mueve en un relato reflexivo, decididamente no confesional, mostrando la capacidad de trascender el Misterio desde dentro del propio yo para acercarnos a una transparencia “velada”, dice el autor, que puede ser desvelada terminando de recorrer el camino. Este es el sentido de *Búsqueda*: llevarnos hacia el fin del camino, acompañarnos a salir del ensimismamiento, de la mística secular, para mostrarnos la posibilidad de la trascendencia. Aunque al final de *Misterio* ya hay unas sugerencias hacia la trascendencia y un esbozo del misterio cristiano, en *Búsqueda* ese tema se hace explícito y confesional. Josep Otón se nos muestra como un creyente cristiano y nos desvela el final del misterio: Dios se hace transparente en la persona de Jesús.

Los tres ensayos anteriores están, en mi opinión, en la órbita intelectual del llamado método de la inmanencia, iniciado por el filósofo católico francés Maurice Blondel (en *La acción*, 1893 y obras posteriores). La obra de Blondel, en el marco de la crisis modernista que le salpicó, pero cuyos errores supo advertir, supone un giro intelectual del pensamiento católico, acostumbrado al intelectualismo tomista. Quizás Blondel minusvaloró todo el gran edificio intelectual de Santo Tomás, algo que le han retraído sus críticos con cierta

razón. Pero supo ver que desde Descartes la filosofía se inclinaba hacia el inmanentismo. Blondel rechaza de plano el inmanentismo, pero acepta el reto del método para mostrar que a través suyo es posible acceder a Dios por unas vías diferentes a las de Santo Tomás. En el fondo es la línea de San Agustín, y hasta del argumento ontológico de San Anselmo. Y no digamos de la teología contemporánea, desde Henri de Lubac (su obra, *Sobrenatural*, utiliza el método de la inmanencia) hasta Karl Rahner.

5. Biblia, interioridad y mística

Josep Otón utiliza el método de la inmanencia en estos ensayos, pero, como Blondel, para trascender. Desde esta clave se puede entender que fuera promotor de la edición del libro colectivo *La interioridad: un paradigma emergente* (2004) que ha servido de referente para proyectos educativos de interioridad, masters universitarios y tesis doctorales. Más recientemente, en *Interioridad y espiritualidad* (2018) ha puntualizado algunos aspectos de esta temática. En sus páginas se desarrolla una tesis bien clara: la interioridad humana no puede cerrarse en sí misma, por naturaleza está abierta a la trascendencia. Este es un libro más pedagógico que filosófico. Está dedicado a personas

que trabajan con adolescentes y jóvenes a los que pueden educar en la interioridad y, desde aquí, abrirles a la espiritualidad que, evidentemente, es muy variada, pero que no puede cerrarse a la cristiana.

La obra de Josep Otón no puede entenderse sin su oferta más netamente cristiana. La propuesta espiritual de Otón es un libro magnífico: *La mística de la Palabra* (2014). En el año 1996, con poco más de 30 años, había publicado una deliciosa *Guía de la vida interior*, escrito de juventud, pero de una madurez espiritual sorprendente. En *La mística*, el fervor juvenil da paso a unas meditaciones pausadas, 59 en total, en las que, utilizando diversos recursos, bíblicos sobre todo, nos propone un camino de espiritualidad centrado en el Evangelio para ser vivido en medio de la calle. En este libro Otón prefiere sugerir a dar consejos propios de manuales de ascética. Pero resulta muy fácil al lector sacar las conclusiones.

Anteriormente ya había publicado *Historias y personajes. Un recorrido por la Biblia* (2010) cuya versión en catalán (2009) fue merecedora del Premio de Ensayo Bíblico. A través de la vida de algunos personajes emblemáticos del Antiguo Testamento, nos presenta su particular reflexión sobre la espiritualidad.

Creo que *La mística de la Palabra* es imprescindible para entender la

obra ensayística previa de Otón. Las obras anteriores se movían dentro del método de la inmanencia. Ahora sale de él para ofrecernos el salto hacia la trascendencia y hacia la trascendencia cristiana. Aunque nunca plantea explícitamente el tema, entre las obras de ensayo y esta última late un tema capital de la Teología católica: el de la gracia. A pesar de su método de interioridad, Josep Otón se cuida muy bien de caer en un cierto inmanentismo sobrenatural, en el viejo debate “*de auxiliis*”, entre agustinismo y tomismo, en la posible inmanencia de la gracia, como se podía entrever en la polémica obra *Sobrenatural* de Henri de Lubac. Es decir, el gran tema de la apertura de lo natural a lo sobrenatural, sin que lo primero exija necesariamente lo segundo. Es justamente esa apertura la que Otón reivindica.

Para Josep Otón no hay duda de la gratuidad total de la gracia. La *Mística* es un canto a esta gratuidad, al don que se da y se recibe o se rechaza. La gracia es un don, como los numerosos signos con que Dios se nos manifiesta. Pero falta nuestro esfuerzo, como dice al final de *Búsqueda*. Sin embargo, la gracia también nos ayuda sin forzarnos: “la gracia no se limita a inspirar modos de hacer, sino que aporta la fuerza necesaria para realizarlos y la sabiduría para en-

tenderlos”. Dios nos espera, dirá Otón, al final del camino de una interioridad sincera y sin prejuicios. Una frase resume muy bien toda su obra anterior a la luz de la Fe cristiana: “Nos empeñamos en atrapar el Misterio para manejarlo a nuestro antojo, en vez de aferrarnos a él y dejarnos conducir por Él”.

Toda la Teología implícita en la obra de Josep Otón encaja con la mejor tradición del catolicismo, con la ortodoxia católica para decirlo en términos técnicos. Pero sabe utilizar un lenguaje y unos recursos para acercar la tradición perenne al lector del siglo XXI, sin concesiones a un progresismo fácil ni a un lenguaje de tiempos pasados. Su indagación introspectiva que va desde *La Guía* hasta *Búsqueda* no lleva a la soledad del yo frente al Totalmente Otro, al *Deus absconditus*, en definitiva a una teología dialéctica (Karl Barth) sino a descubrir la presencia de un Dios misterioso pero transparente: “una alteridad con la que es posible sentirse en comunión y que confiere sentido a nuestro existir”.

6. El laberinto narrativo

La obra intelectual de Josep Otón se complementa con unas breves incursiones en la narrativa. Tanto en *21 retratos para el siglo 21* (2003)

como en lo que podríamos entender como su continuación, *Relatos con vivencia. Retratos de interior* (2010) presenta unos relatos que muestran situaciones cotidianas de la vida, en las que nos encontramos reflejados y nos permiten entender nuestra interioridad. *El chaman del pequeño valle* (2007, 4 ediciones) es un breve cuento para niños que, bajo una capa de historia imaginada, sugiere la necesidad de los valores espirituales. Pero, sin duda, su mejor obra narrativa es *Laberintia* (2015, varias ediciones y traducida al francés).

Laberintia se inspira en *El nombre de la rosa* cambiando los monjes por unas monjas, bastante más simpáticas que los recreados por Umberto Eco. Pero el trasfondo de la novela de Otón es la antítesis del italiano. *El nombre de la rosa* es una obra paradigmática de la postmodernidad. Aunque sus tesis no se explican, se narran como parte de la historia. La filosofía de fondo es un relativismo sutil pero claro: "Me pareció que Guillermo no tenía el menor interés en la verdad", dirá Adso de Melk. En cambio, Fray Martín de Briviesca (el Adso de *Laberintia*) se encuentra con personajes que sí buscan afanosamente la verdad, algunos son trasuntos de personajes históricos como San Francisco o Clara de Asís.

El propio autor reconoce que, tras la capa de una novela de misterio, se esconde, como en la novela de Eco, una novela de ideas. Y las ideas vuelven al punto de partida, a los temas de la ensayística de Otón: la búsqueda interior. "El laberinto es, en cierto modo, una metáfora en la que se conjugan la exploración de la realidad y el descubrimiento de uno mismo". No puede ser más clara la referencia del autor a toda su obra anterior.

7. Conclusión

Al terminar esta sucinta revisión de la obra de Josep Otón creo importante destacar también un hecho relevante: su cuidado estilo literario. Frases breves, recursos literarios apropiados, el uso de símiles, epítetos o metáforas para expresar ideas complejas, la adjetivación adecuada, la palabra precisa... conforman un estilo ágil, pulido y estilísticamente impecable.

Afortunadamente la obra intelectual de Josep Otón no está cerrada. Todavía nos puede ofrecer novedades que contribuyan a incorporar obras de prestigio intelectual desde el pensamiento cristiano. Las seguiremos esperando. ■

La mística de Bill Viola: arte y espiritualidad

Bert Daelemans, SJ

Universidad Pontificia Comillas
E-mail: bdaelemans@comillas.edu

Recibido: 7 de diciembre de 2019
Aceptado: 15 de enero de 2020

RESUMEN: Recientemente, el Museo Episcopal de Vic ha expuesto la obra *Visitation* de Bill Viola, ofreciendo la oportunidad de reflexionar sobre el papel que desempeña el arte al hacer presente la dimensión de la trascendencia en nuestra sociedad. Resaltamos aquí diez características de su “mística”, que Viola encuentra en los límites de la existencia, como cuando tiene que enfrentarse a la muerte de sus padres. Sin responder directamente, agudiza la pregunta por la vida más allá, intensificando la idea del umbral. Toda obra de arte debería ser en este sentido una “anunciación” del trasfondo espiritual de la vida que no aleja de lo ordinario, sino que permite celebrarlo más intensamente.

PALABRAS CLAVE: arte contemporáneo; espiritualidad; Bill Viola; trascendencia; videoarte; vida y muerte; secularización.

Bill Viola’s Mysticism: Art and Spirituality

ABSTRACT: Recently, the Episcopal Museum of Vic exhibited the artwork *Visitation*, by Bill Viola, offering the opportunity to reflect on the role that art plays in making present the dimension of transcendence in our society. Here we highlight ten characteristics of his “mysticism”, which Viola finds at the limits of existence, as when he has to face the death of his parents. Without answering directly, he sharpens the question of life beyond, intensifying the idea of the threshold. In this sense, every work of art should be an “annunciation” of the spiritual background of life, which does not remove it from the ordinary, but allows it to be celebrated more intensely.

KEYWORDS: contemporary art; spirituality; Bill Viola; transcendence; video art; life and death; secularization.

1. Introducción

El artista neoyorquino Bill Viola (1951) es mundialmente célebre por sus videoinstalaciones que plantean cuestiones de espiritualidad en un mundo secularizado. Sus obras nos invitan a meditar sobre el existir humano y sus límites –como son el nacimiento y la muerte o incluso el contacto con el más allá–. En los últimos años, su obra recibió mucha atención en nuestro país, con exposiciones en Madrid (2014), Bilbao (2017), Cuenca (2018), Barcelona (2019) y Madrid (2020).

La instalación de la obra *Visitation* en el Museu Episcopal de Vic (MEV) (hasta el 5 de enero de 2020) ofrecía la oportunidad propicia para reflexionar sobre el papel indispensable que desempeña el arte al hacer presente la dimensión de la trascendencia en nuestra sociedad. Este sea tal vez el mensaje más claro de la obra de Viola: desenterrar la dimensión espiritual olvidada y rechazada por muchos de nuestros contemporáneos.

Viola, como muchos de nosotros, encuentra esta espiritualidad en los límites de la existencia, como cuando tiene que enfrentarse a la muerte de sus padres. Esta muerte como límite suscita la pregunta por el sentido de la vida y por la continuación después de la muerte, si la muerte es una frontera o un

umbral a otra vida, tal vez eterna. Viola no responde directamente a esta pregunta; no lo hace desde una tradición religiosa particular, sino que agudiza la pregunta intensificando la idea del umbral, la idea de que los muertos no están muertos, sino que nos visitan desde el más allá, desde la vida plena. Esta idea no es una mera idea, sino que corresponde a una experiencia, la que tuvo Viola en el lecho de muerte de su madre.

La obra *Visitation* (2008) se muestra en una pantalla vertical de alta definición de una duración de poco más de doce minutos. Se instaló en el MEV en medio de unas estatuas antiguas. Se creó a partir de material adicional de la instalación *Ocean Without a Shore* (*Océano sin orilla*) para la Bienal de Venecia en 2007, que ahora está expuesta de manera permanente en PLANTA, de la Fundació Sorigué en el complejo industrial en Balaguer (Lleida). Para cada uno de los tres altares de la iglesia veneciana de San Gallo, el artista creó una pantalla vertical como un retablo que permite el contacto con los difuntos¹. Por lo tanto, en esta obra,

¹ Bill Viola en una entrevista con C. HONG XIN, "Transcendence and Transformation: Q+A with Bill Viola", 13-02-2013 [<https://www.artinamericamagazine.com/news-features/interviews/bill-viola-moca-north-miami/>]. Consultado el 23 de octubre de 2019.

donde veinticuatro personas atraviesan el umbral entre la vida y la muerte, los tres altares “se convierten en portales para el paso de los muertos hacia nuestro mundo y desde nuestro mundo”².

Aquí, en la obra *Visitation*, dos mujeres ya mayores se acercan lentamente como sombras o fantasmas en blanco y negro. Atraviesan una leve cortina de agua, que simboliza el umbral entre la vida y la muerte. De este modo, pasan de las sombras a la luz, visitándonos por unos instantes eternos, apareciendo muy coloridas y vivas, mirándonos con una mirada intensa, significativa, insistente, triste y seria, antes de desaparecer de nuevo detrás de la cortina. El ciclo se repite sin fin. Entran y salen, aparecen y desaparecen, en un bucle interminable. Como un ritual, un rito de paso a través del agua: nacen y renacen sin apagarse nunca, fieles en su visitación. *El ser humano es como la hierba, que pronto se marchita* (Sal 103,15). Se cogen de la mano. Nos visitan por unos instantes. El fuerte ruido de la pared de agua al franquearla refuerza la sensación de que atraviesan la pantalla misma y pisan nuestro mundo.

² Según el dossier de prensa: [<https://www.fundaciosorigue.com/prensa/la-obra-ocean-without-a-shore-de-bill-viola-se-instala-en-planta/>]. Consultado el 23 de octubre de 2019.

De esta obra propongo resaltar diez aspectos que me parecen ser características de la mística de Viola en general.

2. Lentitud: Tiempo/Eternidad

Lo que tal vez primero llame la atención es que lo que parecía ser una fotografía en realidad se está moviendo, pero a un ritmo extremadamente lento. Estas obras piden tiempo y paciencia. Se dilata el tiempo, del *chronos* al *kairos*, de un tiempo ordinario, apresurado, a un tiempo espiritual, litúrgico, artístico. Las obras de Viola nos ralentizan. No son para los impacientes ni los ocupados: hemos de dejar toda ocupación, hemos de llegar a ser lentos como ellas para poder captar algo, para dejarnos captar por ellas. Nos obligan a tomar nuestro tiempo, incluso a arriesgarnos a perder el tiempo.

Tal vez entremos en la sala en medio de un bucle y tengamos que verlo dos o tres veces para empezar a entender lo que está pasando. La mística de Viola es una mística de la contemplación y de la lentitud. Sus obras nos obligan a ralentizar nuestra respiración. Nos hacen estar atentos, abiertos, accesibles. Tal vez sea esto lo que permite que lo Absoluto nos visite.

Tal vez sea esta la actitud requerida para quien quiere rezar. Tal vez cualquier obra de arte en este museo reclame lo mismo de nuestro tiempo y de nuestro esfuerzo, pero solemos pasar demasiado rápidos a otra cosa.

Desde antiguo, el arte se ha definido como *mimesis*, imitación de la naturaleza³. Para Platón, que pensó sobre todo en la escultura griega, esto solo puede significar una copia de la realidad, y por lo tanto una reproducción o repetición más pobre de la realidad sensible, que a su vez ya es un derivado del mundo de las Ideas, que es lo único real y verdadero. El artista se define solo por su habilidad de reproducir la realidad visible. El arte encubre, esconde y engaña con sus apariencias; no educa, sino que aleja a los hombres de la verdad y los encadena aún más a la caverna.

También Aristóteles define el arte como *mimesis*, pero ahora lo que se imita es la naturaleza *en su que-hacer*, en su *poiesis* creativo. Para Aristóteles, el paradigma ya no es la escultura sino el teatro, la tragedia griega. El buen arte se define ya no por la habilidad del artista en engañarnos con las apariencias

de la verdad, sino por hacernos *participar* y llegar a la *catarsis* o purgación de nuestras emociones. Es decir que, para Aristóteles, al contrario de lo que pensó Platón, el arte tiene una influencia en la vida ordinaria y una fuerte vinculación con la verdad y el bien. El buen arte se verifica en aquel que lo disfruta y que experimenta una *catarsis*.

La catarsis es una descarga emocional que libera de la desmesura de la pasión paralizante y devuelve el equilibrio necesario para volver a la vida y a la acción. La catarsis es una repentina iluminación interior que nos permite orientar mejor nuestra vida y entendernos mejor a nosotros mismos. Porque no es simplemente una historia particular recontada tal cual, sino elevada a obra de arte, a lo universal que permite a otros reconocerse en ella. La catarsis no apaga las emociones, sino que acrecienta la energía vital, lo que es un excelente criterio para valorar una obra de arte.

En este sentido, Theodor Adorno dijo que lo bello en el arte es “la copia del silencio desde el que la naturaleza habla”⁴. Es decir, lo que las obras de arte “imitan” no es lo que *se ve* en la naturaleza (Platón)

³ Para lo que sigue, véase I. YARZA, *Introducción a la estética*, EUNSA, Pamplona 2004.

⁴ T. W. ADORNO, *Teoría estética*, Akal, Madrid 2004 (orig. 1970), 134.

ni lo que *hace* la naturaleza (Aristóteles) sino aquel tipo de *silencio elocuente* o *habitado* que deja hablar a la naturaleza misma, la vida invisible, a través de estas obras.

Y aquí, ¿qué se imita? No se imita la naturaleza, es decir los cuerpos particulares que percibimos. Tampoco se narra la historia particular de estas dos mujeres. Es más: no se narra ninguna historia, sino que ambas se nos presentan en lo que tienen de universal, de común a nosotros (Aristóteles), gracias a la dilatación del tiempo, para mostrar no “lo natural” (Platón) sino algo diferente, nuevo, que solo se ve entre las líneas, en los espacios y en los silencios, dejando hablar a “la naturaleza misma” (Adorno).

La lentitud dilata el tiempo: permite ver en esta obra única una yuxtaposición de miles de momentáneas, evocando y suscitando múltiples sentidos y sentimientos. La lentitud abre una meditación sobre el tiempo y la eternidad. Por la ralentización del tiempo, paradójicamente se dilatan para nosotros tanto el tiempo como el espacio. Cada fragmento, cada momento capta algo de la esencia del todo. Lo que se vislumbra a través de los lentos cambios es la vida misma, retenida y en silencio.

3. *Still life*

Vinculado a la lentitud está el hecho de que se trata de un *still life*, literalmente una “vida en suspenso” o “en silencio”. Es un oxímoron, porque el silencio no es mudéz, sino que vibra de vida. Más que un bodegón o una “naturaleza muerta”, es vida que se quedó atrapada en el marco de la pantalla y que ahora se manifiesta, poco a poco, a un ritmo tan lento que pide tiempo, esfuerzo, contemplación y atención –pero no más que cualquier otra obra presente en el museo–. Lo que percibimos es un respiro retenido, vida que nos visita, que nos sale al encuentro desde el más allá. También los típicos bodegones del siglo de oro eran mucho más que ejercicios virtuosos con la intención de mostrar la destreza del artista: eran invitaciones a contemplar la brevedad de la vida y a considerar la fina tela que separa la vida de la muerte.

Se ha dicho de los bodegones que tienen un fuerte carácter “ignaciano” porque son ejercicios de la imaginación mucho más intensos que la conocida “aplicación de los sentidos” [Ej 65-71] a las grandes narraciones bíblicas⁵. Concreta-

⁵ Véase P. KIDDER, “Modern Architecture and Ignatian Vision”, en *Loneragan Workshop* 15 (1999), 14-15, basándose en N. BRYSON, *Looking at the Overlooked: Four*

mente, siendo meditaciones sobre la mera existencia de cosas sencillas, obligan a la imaginación a concentrarse sobre lo esencial. Gracias al *still life* adiestramos la imaginación sin subordinarla, sentimos su poder, la descubrimos de nuevo, intensificada.

Tal vez toda obra de arte tenga algo de *still life*. Un *still life* educa la imaginación “haciéndonos contemporáneos del Absoluto”, es decir, no “haciendo ver” la vida misma ante nuestros ojos, “sino más bien identificándonos con ella en el acto iniciático del arte. [...] Ningún camino lleva a la vida sino ella misma”⁶. Solo así el arte nos entrega un conocimiento metafísico más allá de las apariencias. El arte condensa o “abstrae” para nosotros lo esencial: la vida. En este sentido, se ha podido decir que “la cumbre de la abstracción, del arte abstracto, es la Eucaristía”⁷.

Essays on Still Life Painting, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1990, 65-66. Hace unos años, el Museo de Bellas Artes de San Fernando en Madrid acogió un diálogo muy fecundo entre las obras de Viola y los bodegones de hijo y padre Zurbarán. Véase mi comentario en *Razón y Fe* 270/1391 (2014), 177-186.

⁶ M. HENRY, *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky*, Siruela, Madrid 2008 (orig. 1988), 11-12, 29.

⁷ F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *La liturgie, art et métier*, Ad Solem, Genève 2007, 152.

Lo que buscamos captar en cualquier obra de arte es la *vida* invisible e incapaz de ser retenida en ella: “La visión de lo invisible es lo invisible mismo tomando conciencia de sí en nosotros, exaltándose y comunicándonos su alegría”⁸. Por esto, el arte no remite a una verdad exterior: aquel que lo contempla se constituye “en el lugar de la llegada de esa verdad, [...] que no puede ser nada más que la propia vida del individuo y el grado más elevado de su realización”⁹. En este sentido, la estética es una ética.

En este sentido, el filósofo estadounidense John Dewey afirmó que las obras de arte no están al margen de la vida, sino que son “celebraciones, reconocidas como tales, de las cosas de la experiencia ordinaria”¹⁰. Por lo tanto, hemos de “descubrir cómo la obra de arte desarrolla y acentúa lo que es característicamente valioso en las cosas que gozamos todos los días”. Es decir, contemplar una obra de arte permite celebrar y dedicar tiempo a las cosas de todos los días, cosas de las cuales pasamos de largo habitualmente. El buen arte nos permite tomar distancia y

⁸ HENRY, *op. cit.*, 59.

⁹ *Ibid.*, 32-33.

¹⁰ J. DEWEY, *El arte como experiencia*, Paidós, Barcelona 2008 (orig. 1934), 12, igual que la cita siguiente.

profundizar en las cosas que importan realmente.

Por lo tanto, no entramos en un museo o en un teatro para escaparnos de la realidad, sino para aprender más de ella. Según Romano Guardini, el artista se esfuerza para resaltar más plenamente la esencia que ha encontrado: “No como un científico, con conceptos y teorías, sino sensorialmente, en contacto con lo que ve, oye y palpa. Llevado por las formas y a la vez dominándolas, las simplifica, las condensa, las ordena, y hace cuanto sea preciso para elevar su potencia expresiva, haciendo evidente su autenticidad. [...] Y ahí queda radicada la significación ética del arte. Pone en un determinado movimiento la interioridad del contemplador (*Betrachter*): la purifica, la ordena y la aclara”¹¹.

La mística de Viola es una mística del *still life*, capaz de captar la vida. ¿Qué es la esencia que ha encontrado y nos presenta aquí ordenada y condensada? Viola abre una ventana, un umbral, una invitación para pasar a otra dimensión.

¹¹ R. GUARDINI, “La esencia de la obra de arte”, en *Obras de Romano Guardini*, vol. I, Cristiandad, Madrid 1981 (orig. 1948), 308-331, 311 y 324.

4. Umbral

En esta obra, como en muchas otras, Viola trata del tema del umbral y de traspasar límites. La fina cortina de agua no se percibe antes de que las mujeres la atraviesen. Lo que separa la vida de la muerte es una tela muy fina, invisible.

Se trata de la frontera o, más bien, del increíble *contacto* entre la vida y la muerte, entre la oscuridad y la luz, entre lo visible y lo invisible, entre lo espiritual y lo material, entre lo cotidiano y lo festivo, entre un mundo gris y un mundo de colores. El umbral es el lugar del *encuentro*: pensemos por ejemplo en las famosas escenas del abrazo ante la Puerta Dorada entre Joaquín y Ana, de la Anunciación y de la Visitación, que todas tienen lugar en un umbral.

Nuestro mundo se caracteriza por vallas y muros que separan: en Belén, en México, en Berlín, en nuestro propio país y corazón. En contraste, el umbral es la puerta, la invitación a ir más allá de lo que nos separa.

El umbral en sentido figurativo se entiende también en que las obras de Viola tienen como base una “experiencia límite”, como la muerte de sus padres o el sobrecogimiento por una obra clásica, como la *Visitación* (1528) de Pontormo, la

Adoración de los magos (1462) de Mantegna, el *Cristo burlado* (1490-1500) del Bosco o la *Virgen llorando* (1480-1500) de Bouts.

La mística de Viola es una mística del umbral, del contacto entre dos mundos. Aquí, la frontera está formada de agua.

5. Agua

Las aguas se rompen y ellas –las dos mujeres– “nacen”. También aparece el ruido ensordecedor, sublime y tremendo de las aguas con su poder simbólico de vida y de muerte, siendo un elemento espiritual por naturaleza que encontramos en todas las religiones. Pensamos en el bautismo, en el lavatorio de los pies, en los baños rituales en el Ganges. Pasar por agua es nacer y renacer; morir y resucitar. Hay un poema de Philip Larkin que empieza precisamente así: “Si me pidieran/ fundar una religión/ haría uso del agua”.

El tema del agua es recurrente en la obra de Viola. Aguas torrenciales, aguas como cortinas, aguas donde se sumergen y emergen los cuerpos. Pensemos en la extraordinaria escena donde Tristán muerto sube por las aguas caídas; o donde personas de todas las edades con los ojos cerrados debajo del agua viven experiencias oníricas y que,

juntos, nos sumergen en el misterio maravilloso de la respiración (o de la existencia, simplemente). O en aquel descendimiento invertido donde un cuerpo muerto sube de las aguas como una piedad moderna.

La mística de Viola es una mística del agua, de la purificación, del renacer. Usa el agua como elemento espiritual, que limpia y simplifica.

6. Humanidad/Cuerpos ordinarios

Con Viola, el genio artístico ya no consiste en la destreza técnica (Platón) sino en la capacidad de iniciarnos en el arte de lo sencillo. El buen arte nos hace sensibles al milagro de las cosas ordinarias, que en el arte buscan ser “intensamente ordinarias”, como dijo Pascal Quignard con respecto a la pintura de Georges de la Tour¹². Llevando lo ordinario al extremo, lo hace brillar con intensidad.

Así también nuestras visitantes venidas de otro mundo: no son sensuales ni elegantes, pero llevan su humanidad con dignidad, lo que exige nuestro respeto y admiración. Las dos mujeres son muy delgadas, demacradas, ascéticas,

¹² P. QUIGNARD, *La nuit et le silence*, Frolic, Charenton 1995, 19.

casi apagadas y moribundas, pero nos miran, muy vivas. Primero son sombras grises; después son cuerpos muy coloridos. No son cuerpos gloriosos: pasadas por agua, mojadas, se acentúa su fragilidad, aunque ellas no parecen darle ninguna importancia, fijando su mirada en nosotros, para decirnos algo.

Aquí las mujeres son ángeles, mensajeras del más allá, mensajeras de la vida intensa, intensificada. Sin palabras, nos traen y nos transmiten el mensaje, como el día al día y la noche a la noche susurran la gloria de Dios (Sal 19). Son cuerpos que comunican, cuerpos expresivos, empapados de Espíritu y de luz.

La mística de Viola es una mística corporal, de los cuerpos humanos muy normales. Viola no busca su felicidad en un mundo inventado o proyectado, espiritualizado, sino que la encuentra en nuestra común humanidad, capaz de tanta comunicación. En el centro de su obra figura siempre el ser humano, sus inquietudes y los grandes temas universales.

7. Rostro/Mirada

No es insignificante que nos visiten dos personas humanas: es un enorme contraste con el minima-

lismo espiritualista de muchos espacios sagrados contemporáneos (por ejemplo, los de Andreas Meck o Álvaro Siza). Puede que estos espacios todavía nos hagan intuir un misterio anónimo e inefable, pero no logran hacer presente el Misterio del Dios que tiene un Nombre y un Rostro. En este sentido es llamativo el caso de la *Capilla del Encuentro* en el Centro de Espiritualidad en Salamanca, porque el minimalismo iconoclasta, aunque refrescante y novedoso a primera vista, a la larga es insuficiente y reclama una adecuada iconografía, lo que se ha expresado recientemente en la colocación de un crucifijo entre las cortinas blancas.

Con Viola, la mística nos visita en forma humana. La mística flamenca Hadewijch de Amberes (siglo XIII) lo formuló así, en boca de Cristo: "No puedes unirse con mi divinidad si no te unes primero con mi humanidad". Es decir, alejarse del mundo, de la materialidad, de la corporalidad y de la humanidad para encontrar la espiritualidad y la mística solo puede llevar a la Nada anónima e inefable; el único camino para llegar al misterio con Rostro y Nombre es el que pasa por la humanidad de Cristo. Todas las obras del MEV expuestas en torno a la *Visitation* de Viola nos muestran precisamente esta humanidad que da respuesta al

misterio que es el ser humano (cf. GS 22).

Nos visitan: ¿Qué nos trae su mirada? ¿Una pregunta? ¿Una súplica? El rostro, lugar de su fragilidad y de su vulnerabilidad, de su capacidad de mostrarse vulnerable (cf. Lévinas). El rostro, petición a ser acogido, mirado, aceptado... solo por ser humano como nosotros. ¿Qué proponen estas mujeres que nos miran? Fraternidad, humanidad compartida. ¿Qué nos piden? Nuestra mirada.

La mística es más que mirar, más que contemplar: es, sobre todo, ser mirado, ser contemplado. La mística es aguantar la mirada de otro, habitarla y dejar que el otro me habite, me viva muy dentro (cf. Ga 2,20). La mística de Viola es la mística de la contemplación y de la mirada que despierta una mirada interior.

8. Sombra/Luz

La obra *Visitation* reúne múltiples contrastes, de muerte y vida, cercanía y distancia, invisible y visible, gris y color, día y noche, tinieblas y luz, sombras y cuerpos, deformidad y miradas, silencio y ruido. Las sombras deformes salen de las tinieblas y se muestran humanas y llenas de color en la luz. El silencio traspasa una cortina de ruido para

dar lugar a otro silencio, ahora elocuente y habitado, visitado por rostros que nos interpelan y desde donde nos habla la naturaleza misma (Adorno).

La tecnología de vanguardia se distingue por su precisión y simplicidad, lo que agudiza tanto el mensaje como la cercanía de los personajes. La tecnología es para Viola “una fuerza espiritual” que permite encarnar “un ojo siempre abierto” que “nos enseña cómo mirar profundamente”; y esto es “la esencia de las prácticas espirituales”¹³.

La luz cae desde arriba, desde fuera del cuadro, como en los mejores *caravaggio*. Una fuente de luz invisible, una fuente invisible de luz se despierta sobre los cuerpos intensamente ordinarios, como el tuyo y el mío. La mística de Viola es la mística de la luz y de la sombra, de la lentitud y de los cuerpos humanos.

9. Silencio

El silencio de sus obras nos hace más silenciosos, porque es un silencio con-movedor, habitado, movido. Las instalaciones de Viola crean entornos totales que envuel-

¹³ B. Viola en HONG XIN, *art. cit.*

ven al espectador en imagen, silencio y sonido, recordando, tal vez, su propia soledad, su propio enigma. No estamos meramente “ante” un objeto. Estamos “envueltos” en una obra, más participantes que espectadores. No se disfruta una obra de Viola en la pantalla de un móvil porque se pierde el ambiente, el “aura” (Benjamin) que nos envuelve y nos hace participar.

Lo mejor es experimentarlo desde la penumbra, como en la impresionante retrospectiva de 2017 en Bilbao. Allí, lo que más llamó la atención es el “ámbito capilla” que las obras crearon: transformaron el Guggenheim en un lugar sagrado. El respetuoso silencio y la penumbra casi sagrada en los cuales se movía mucha gente se podían palpar. La mística de Viola es una mística del silencio, que hace silencioso y que reclama el silencio para escuchar mejor.

10. Invitación, súplica

Las mujeres nos miran con mirada intensa y suplicante. Nos invitan a algo, pero no está muy claro a qué. Tal vez el mensaje sea solo esto: que los muertos no están muertos. Que la vida sigue. Que hay algo más que solo lo material y lo visible. Viola no responde directamente a la pregunta, sino que la

intensifica, y esto forma parte de su fuerza y de su éxito.

Guardini afirmó que cualquier obra de arte, también sin temática religiosa, es intrínsecamente religiosa cuando tiene una dimensión escatológica. Es decir, si “despierta la esperanza” y orienta hacia un mundo mejor, haciéndola posible e incluso probable y alcanzable: cuando “adelanta un esbozo de algo que todavía no existe. No puede decir cómo será, pero da una garantía misteriosamente consoladora de que vendrá. Detrás de cada obra de arte se abre, no se sabe cómo. Algo surge. No se sabe qué es ni dónde, pero se siente la promesa en lo más íntimo”¹⁴.

Toda obra de arte auténtica tiene una clara dirección hacia una “existencia nueva, donde todo está abierto; donde las cosas están en el ámbito cordial (*Herzraum*) del hombre y el hombre hace confluír su esencia a las cosas. De ese nuevo ser habla el arte; a menudo sin saber de qué habla”. Ahora bien, en todo caso, “no hago justicia a la obra de arte si la ‘disfruto’, sino que tengo que compartir (*mitvollziehen*) el encuentro del hombre creador con la cosa. Entro en el espacio que ahí se establece, y vivo en ese mundo más puro que sur-

¹⁴ Esta cita y las siguientes están tomadas de GUARDINI, *op. cit.*, 329-331.

ge. Al mirar, soy invadido por él. En sí mismo, se convoca ‘lo mejor’. El verbo utilizado, compartir (*mitvollziehen*), más que la ociosa pasividad del disfrute, indica una actividad, una co-creación, un papel casi tan creativo y participativo como el del artista para llegar a la plenitud (*voll*). Esto no implica que no haya gozo en el arte, sino que sería reductor someter el arte a un mero disfrute en el “tiempo libre”, como ocio sin importancia para descansar de las cosas sustanciales de la vida. Según Guardini se pierde lo esencial del arte si se relega al margen de la vida.

Porque, gracias a la existencia nueva que abre, el arte me devuelve a mí mismo con la esperanza de alcanzar mis sueños: “Precisamente ahí presiento lo que soy propiamente, y siento la promesa de que alguna vez podré alcanzarlo”. En otras palabras: “Cuando venga al mundo su autenticidad absoluta, también mi autenticidad me saldrá al paso y se hará mía”. El filósofo alemán Hans-Georg Gadamer lo resume muy bien: “Si se ha tenido realmente la experiencia del arte, el mundo se habrá vuelto más leve y luminoso”¹⁵.

¹⁵ H.-G. GADAMER, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Paidós, Barcelona 1991 (orig. 1977), 73.

11. Visitación/Anunciación

Las mujeres no se caen ni se levantan como en otras obras más famosas de Viola. Su movimiento es horizontal, hacia nosotros, antes de alejarse inexorablemente. Es una visitación desde la eternidad, traspasando el límite de la temporalidad.

La obra se llama *Visitation* no por la visitación entre Isabel y María –esta iconografía correspondería más a *The Greeting* (1995), referencia directa a la *Visitación* (1528) de Pontormo– sino por la breve “visitación” silenciosa pero significativa, llena de sentido, pacífica y serena, de los muertos muy vivos y más que vivos.

En el proceso de creación de una obra, Viola llena cuadernos de frases que recoge de los grandes místicos de distintas religiones; frases que en su subconsciente van a dialogar con sus propias experiencias para dar lugar a una creación nueva. Así, las primeras inspiraciones para esta obra fueron la poesía del místico sufí andaluz Ibn Arabi (1165-1240): “El ego es un océano sin orilla. Contemplarlo no tiene principio ni fin, en este mundo como en el siguiente”, el poema “The Dead are not Dead” (*Los muertos no están muertos*) del poeta senegalés Birago Diop, y la

experiencia del fallecimiento de sus padres.

Estas referencias explícitas ya nos indican el tenor de la mística de Viola: no se atribuye una tradición religiosa particular, sino que busca lo universal, una espiritualidad que nos concierne a todos, solo por ser humanos, solo por participar de una misma humanidad. Viola encuentra en distintas tradiciones unas claves de respuesta a la pregunta de qué es el ser humano; claves que le van a servir para crear sus obras.

Pero más importante, creo, es que va más allá de estas referencias explícitas. Es decir, no “traduce” meramente la idea del poema senegalés o de la mística sufí a una videoinstalación: Viola hace mucho más. Crea una obra original con un sentido irreductible a las fuentes que le sirvieron de inspiración. Crea un silencio desde donde nos habla la naturaleza misma, el Ser mismo (Adorno). La vida no se muestra, sino que nos lleva de la mano para hacerse sentir no en la obra sino en nosotros mismos.

La obra se llama *Visitación*: ella misma es una visita al MEV que atrae nuevas visitas. ¿Qué efecto tiene esta “intrusa” del siglo veintiuno sobre los habitantes más antiguos del museo, es decir, sobre las obras románicas y góticas que

conviven en este espacio como reminiscencias de un mundo pasado? Resalta paradójicamente no su antigüedad sino su contemporaneidad. Si logramos escuchar bien, percibimos un diálogo. Es una maravilla que solo se puede experimentar durante estos meses de gracia y de convivencia de lo nuevo con lo antiguo, en los cuales todas las obras se visitan y conviven en una espléndida contemporaneidad. Fue sobre todo Gadamer quien destacó que, en materia de arte, todas las obras, históricas y modernas, son contemporáneas a nosotros. Porque nos interpelan en el presente.

Finalmente, cabe resaltar que, aunque Viola se inspire en escritos místicos de muchas tradiciones, las pinturas a las cuales hace guiños son de clara tradición cristiana, y en este sentido también puede ser interpretada la mística que emana de sus obras. Porque, cuando nos visitan los muertos del más allá, no son testigos de una reencarnación y de un tiempo cíclico sino de una resurrección y de una historia bien lineal con sus consecuencias y sus responsabilidades.

Viola sabe hablar de los temas más profundamente cristianos sin el peso de la tradición o de la institución, que muchos de nuestros contemporáneos cada vez más consideran obstáculos.

Viola permite ir directamente a la esencia –la misma que propone la tradición cristiana– sin prejuicios ni malentendidos. No se trata aquí de “cristianizar” su obra –porque no lo es y no tiene la pretensión de serlo–, sino solamente de reconocer el hondo enraizamiento en lo mejor de la tradición cristiana. Esto se nota sobre todo en las diferencias con cualquier espiritualismo esotérico que más bien aleja del mundo en lugar de llevar a él más comprometido.

Por lo tanto, más que una *Visitación*, se trata de una *Anunciación*. También el arcángel Gabriel, aquel celeste “intruso”, se mostró en forma humana a la Virgen, llevando Nombre y Rostro. Toda obra de arte debería ser en este sentido una anunciación: la anunciación del trasfondo espiritual de la vida, de la dimensión religiosa, festiva, extraordinaria, trascendente, que no aleja de lo ordinario sino que permite celebrarlo más intensamente, creando espacio y silencio que deja hablar al único Misterio con Nombre y Rostro. ■

Objetividad, humildad epistémica y ciencia responsable

Sara Lumbreras Sancho

Universidad Pontificia Comillas - ICAI
E-mail: slumbreras@comillas.edu

Recibido: 15 de enero de 2020
Aceptado: 24 de febrero de 2020

RESUMEN: La ciencia y la tecnología no realizan sus funciones de manera objetiva, sino que se construyen desde los puntos de vista de los individuos que participan de ella y de ellos heredan sus defectos y virtudes. En este artículo se describen los sesgos cognitivos individuales y de grupo que más afectan negativamente a la práctica tecnocientífica y se explican a partir de ellos fenómenos indeseables como los giros de 180 grados en las recomendaciones médicas. Finalmente, se plantean unas breves líneas de actuación que podrían ser de utilidad en la búsqueda de la objetividad, centradas en la humildad y la responsabilidad.

PALABRAS CLAVE: objetividad; epistemología de la virtud; sesgos cognitivos; conocimiento situado; ingeniería; medicina.

Objectivity, epistemic humility and responsible science

ABSTRACT: Science and technology do not perform their functions in a purely objectively manner, but are rather constructed from the points of view of the individuals who build them, inheriting their virtues and defects. This article describes the individual and group cognitive biases that most negatively affect technoscientific practice and explains undesirable phenomena such as 180 degree turns in medical recommendations. Finally, it proposes some brief lines of action that could be useful in the search for objectivity, centered on humility and responsibility.

KEYWORDS: objectivity; virtue epistemology; cognitive biases; situated knowledge; engineering; medicine.

1. Introducción: epistemología social y virtud epistémica

La objetividad de la ciencia es uno de los pilares de nuestras sociedades. Confiamos en ella para determinar el mejor curso de acción en decisiones técnicas (por ejemplo, qué tratamiento administrar a un enfermo o de qué manera construir un puente) y para informar decisiones políticas (como qué política económica sería más beneficiosa para un país en una determinada situación). En las últimas décadas ha surgido un movimiento de escepticismo con respecto a la ciencia con importantes consecuencias sociales. La negación del cambio climático o los movimientos antivacunas están enraizados en el cuestionamiento de las relaciones entre ciencia y poder, entre objetividad e intereses. Insistir en la objetividad de la ciencia y sus procesos no es una estrategia efectiva para sanar esta brecha. Más bien deberíamos hacer lo contrario: reconocer con humildad los orígenes de la subjetividad en la actividad tecnocientífica, explicar los mecanismos que limitan el impacto de esta subjetividad (mejorándolos según el caso), y asumir la responsabilidad social de sus resultados.

Sin embargo, esto no es ni mucho menos obvio en la mayoría de los contextos. Para una gran mayoría

de *evidencialistas*, las creencias en general –y en particular las científicas– están basadas única y exclusivamente en la evidencia, que puede determinarse de manera inequívoca¹. Además, nos encontramos con que muchos pensadores son *individualistas* en este contexto, defendiendo que las creencias individuales están sustentadas por evidencia a la que se ha tenido acceso directa o indirectamente.

Al individualismo se opone la *epistemología social*, que destaca el papel de los factores sociales en la formación de las creencias. Autores como Foucault² han subrayado la importancia de las estructuras sociales en la formación de conocimiento y en especial la relación entre ciencia y poder. Según Foucault, son los que tienen el poder quienes definen lo que es normal y lo que no lo es. Su ejemplo más paradigmático, la locura, sería una etiqueta que se aplica a ciertas personas o colectivos con el propósito de aislarlos y deslegitimar sus protestas.

La perspectiva de Foucault sugiere una manipulación consciente,

¹ E. CONEE; R. FELDMAN, *Evidentialism: Essays in epistemology*, Clarendon Press 2004.

² M. FOUCAULT; P. RABINOW, *Ethics, subjectivity and truth: Essential works of foucault 1954-1984 (vol. 1)*, New York 1997.

mientras que esto no es necesario para que ciencia y estructuras sociales se realimenten. Esta visión de una ciencia perversa está implícita en las actitudes contemporáneas de rechazo a la ciencia. Sin embargo, me gustaría defender que los mecanismos que hacen que la ciencia se desvíe de la objetividad existen, pero son en su mayor parte inconscientes. En la primera parte de este artículo se presentarán ejemplos de las desviaciones con respecto a la objetividad y los fenómenos que las generan.

Finalmente, y para completar la descripción del marco de trabajo para este artículo, según los *epistemólogos de la virtud*, la ciencia debe comprenderse como una actividad humana que materializa tanto las virtudes como los defectos de los individuos que la realizan³. Así, la ciencia sólo es objetiva cuando los individuos que la construyen lo son. Según Wood, una serie de virtudes son necesarias para la práctica científica: desde la curiosidad –que él identifica como la principal– hasta la sensibilidad, pasando por la honestidad y la objetividad. Según los epistemólogos virtuosos no tiene sentido hablar de la ciencia como proyecto abstracto

sino únicamente en sus manifestaciones concretas y el conocimiento generado, y estas virtudes no deben darse por supuestas, sino que es necesario un esfuerzo por conseguirlas. Asimilando esta perspectiva, hablaré de *buena ciencia* y *mala ciencia* en el resto de este artículo. Una de las principales virtudes que caracteriza a esta buena ciencia será la objetividad entendida como *no-subjetividad*, la *independencia del sujeto* y el acercamiento a la verdad.

La objetividad debe, por tanto, buscarse realizando un esfuerzo consciente. Me gustaría destacar que el hecho de que el resultado de la actividad científica no sea necesariamente objetivo no niega la existencia de una verdad absoluta. La perspectiva que planteo en este artículo no es relativista. Simplemente, reconoce que nuestros defectos como seres humanos permean todas nuestras construcciones: sólo desde la humildad, reconociendo nuestros errores, podremos acercarnos lo más posible a hacer buena ciencia, ciencia lo más objetiva posible dentro de nuestras posibilidades que nos acerque a la verdad.

La presencia de valores en la práctica de la ciencia se superpone a otras manifestaciones axiológicas en sus aplicaciones, que en su versión más simple asumen que

³ W. J. WOOD, *Epistemology: Becoming intellectually virtuous*, InterVarsity Press 2009.

la tecnociencia es neutra y son sólo las aplicaciones particulares las que resultan en una manifestación humanizadora o deshumanizadora.

Expuesto ya el punto de partida de la falta de objetividad en la ciencia, la próxima sección describe los orígenes de este fenómeno.

2. La ciencia no es objetiva porque las personas no lo somos

El origen de la falta de objetividad de la ciencia es tan simple como la falta de objetividad en las personas, que nos desviamos continuamente de la racionalidad tanto en nuestras decisiones individuales como en grupo. Es de sobra conocido el modelo de Kahneman, premio Nobel en 2002, que articula los procesos de pensamiento humanos en dos modalidades distintas⁴.

El primer sistema es intuitivo, emocional e inconsciente. Lleva a decisiones rápidas que se toman de manera automática y sin esfuerzo. Estos automatismos se basan en respuestas reflejas que han sido seleccionadas o bien evolutivamente o bien a través del apren-

dizaje. Por ejemplo, un buen conductor consigue mantenerse en el primer sistema mientras realiza esta actividad y lo hará de manera automática y competente. La principal ventaja del primer sistema es la rapidez (sería imposible alcanzar la misma competencia manteniéndonos conscientes de cada movimiento), pero el ser instantánea puede llevarnos a errores que no sean corregidos. El segundo sistema, por el contrario, es lento, consciente y deliberativo. Permite llegar a conclusiones racionales, pero sólo puede utilizarse con un esfuerzo considerable.

Muchos de los errores que cometemos tanto como individuos como en comunidad tienen su origen en *sesgos cognitivos* estudiados entre otros por economistas del comportamiento como Kahneman, Tversky o Thaler⁵, patrones sistemáticos que nos desvían de la racionalidad. Estos sesgos son predecibles (aparecen en las más diversas situaciones) pero involuntarios. Además, resulta mucho más fácil identificarlos en otras personas que en uno mismo: nuestros propios errores caen en un punto ciego. Muchos de estos sesgos resultan sin embargo muy

⁴ D. KAHNEMAN, *Thinking, fast and slow*, Macmillan 2011.

⁵ A. TVERSKY – D. KAHNEMAN, “Judgment under uncertainty: Heuristics and biases”, *Science, New Series*, 185/4157 (1974), 1124-1124-1131.

útiles para tomar decisiones rápidas, y se ha argumentado que son eficientes desde un punto de vista evolutivo, ya que apoyarían la supervivencia en situaciones en las que es necesario decidir de forma inmediata.

Sin embargo, el sistema de pensamiento rápido no es adecuado para la práctica científica. Algunos de los sesgos resultan especialmente perjudiciales, y se presentan en la siguiente sección.

3. Los peores enemigos de la buena ciencia

Los peores enemigos de la objetividad científica están dentro de nosotros. En esta sección expongo los que creo que impactan la ciencia en mayor medida.

- El *sesgo de confirmación*⁶ se deriva de que, en general, a los seres humanos nos gusta tener razón. Nuestros cerebros buscan confirmar que están en lo cierto. Así, damos más peso a la fracción de los hechos objetivos que confirma nuestras creencias previas. El *sesgo de disconformidad*, además, hace

que estemos más dispuestos a dudar de la evidencia que contradice nuestras anteriores convicciones.

Además, a estas tendencias se superpone el hecho de que somos más proclives a aceptar las afirmaciones de la gente que nos gusta o que se parece a nosotros, y a oponernos a las que vienen de alguien por el que no sentimos afinidad.

- El *sesgo de selección*⁷ aparece cuando los individuos o muestras seleccionados para participar en un experimento no son representativos de la población que se pretende analizar, invalidando así las conclusiones obtenidas. El *sesgo de supervivencia* es un caso particular de éste, en el que se seleccionan preferentemente los individuos que han sobrevivido un proceso. La ilustración más conocida de este efecto proviene del estadístico Wald, a quien en la Segunda Guerra Mundial se le pidió estudiar dónde convenía más reforzar el fuselaje de los aviones americanos. Se recogieron datos de los impactos registrados y se calcularon sus densidades: aparentemente, los extremos de las alas y

⁶ R. S. NICKERSON, "Confirmation bias: A ubiquitous phenomenon in many guises", *Review of General Psychology* 2/2 (1998), 175-220.

⁷ J. HECKMAN, "Varieties of selection bias", *The American Economic Review* 80/2 (1990), 313.

las zonas cercanas a la cabina recibían el mayor número de disparos, mientras que otras zonas como los motores sólo resultaban dañadas de manera muy poco frecuente. La primera intuición es proponer el refuerzo de las áreas impactadas con mayor frecuencia (extremos de las alas y cercanía de la cabina). Sin embargo, esta interpretación es completamente errónea: sólo los aviones impactados en esas áreas consiguen volver, por lo que las áreas a reforzar deberían ser justamente las contrarias. El sesgo de selección es uno de los más difíciles de identificar y corregir, y aparece en un amplio espectro de diseños experimentales.

- El *efecto arrastre* (o, en inglés, *bandwagon effect*), nos confronta con la realidad de que, en muchas situaciones, importa más no equivocarse solo que estar en lo cierto. Resulta una tendencia natural en nosotros el seguir a la mayoría. Esto tiene un origen evolutivamente eficiente, ya que parece intuitivo que, por ejemplo, si llegados a un cruce de caminos y toda nuestra tribu sigue una dirección determinada, sea porque exista alguna razón para ello. Escoger otro camino no parece una decisión prudente. Sin em-

bargo, el pensamiento gregario es el opuesto de la actitud crítica necesaria para la buena ciencia. Un sesgo relacionado es el *groupthink*, en el que las decisiones tomadas en grupo pueden resultar de peor calidad que las decisiones individuales, al verse afectadas por el deseo de mantener la armonía en el grupo.

- El *sesgo de autoridad* hace que, de manera sistemática, se atribuya una mayor certeza a las opiniones presentadas por una figura de autoridad. Si deseamos ser objetivos, es necesario evaluar cada una de las opiniones basándose en sus méritos para explicar la evidencia disponible, independientemente de quién las haya formulado. Desgraciadamente, el mundo tecnocientífico ha funcionado tradicionalmente en estructuras jerárquicas, lentas y poco diversas, con lo que este sesgo es más prevalente de lo que sería deseable.
- El *sesgo de focusing* hace que consideremos más importante la información que tenemos más a mano o que recordamos mejor. Esto hace que la evidencia no se valore sólo por sí misma sino también por cómo de fácil sea acceder a ella. Por ejemplo, puede llevarnos a sobervalorar evidencia anecdóti-

ca de primera mano por encima de estudios más rigurosos realizados por otros investigadores.

- Por último, el *sesgo de confianza* o *deformación profesional* hace que tendamos a sobrevalorar nuestro conocimiento y la propia competencia: estamos contruidos para creernos más listos de lo que realmente somos. Además, la deformación profesional hace que, igualmente, se sobrevalore la importancia del propio campo de conocimiento sobre el resto, lo que resulta en interpretaciones sesgadas de la realidad.

4. Los giros de 180 grados

Los giros de 180 grados (*U-turns*, en inglés), mencionados en la sección anterior, son cambios drásticos en las recomendaciones médicas. Por ejemplo, en 2000, la guía de la American Academy of Pediatrics recomendaba en madres con alergias alimentarias que eliminaran el consumo de frutos secos durante el embarazo y evitaran que sus hijos los probasen hasta al menos los 3 años. En 2008, cambió la recomendación a algo completamente opuesto: se debe exponer a los niños a los frutos secos a partir de los 4 meses (recordemos que hasta esa edad se recomienda lactancia

materna exclusiva). Fue necesario cambiar la recomendación a la luz de nuevos estudios, que incontestablemente probaron que la exposición temprana a los frutos secos reduce el riesgo de alergia en nada menos que un 80%. Un estudio de la clínica Mayo identificó 146 de estos giros en la práctica médica entre 2000 y 2010⁸. ¿Por qué suceden? Aunque no todos los factores están claros, sí parece evidente que, como decíamos anteriormente, interviene el sesgo de confirmación en la aceptación apresurada de una nueva recomendación propuesta aún con evidencia limitada. Además, una vez ha sido aprobada, el efecto arrastre y el sesgo de autoridad hacen que sea muy difícil replantearse la evidencia o incluso se imposibilita la propuesta de nuevos estudios.

5. Más mala ciencia y mala ingeniería

Otro ejemplo más sutil es el tratamiento dado a la diversidad étnica en la práctica clínica. Recientemente se publicó un informe de la Federación Internacional de Estudiantes de Medicina que

⁸ V. PRASAD *et al.*, "A decade of reversal: An analysis of 146 contradicted medical practices", *Mayo Clinic Proceedings* 88/8 (2013), 790-798.

advierte de varias enfermedades severas que se infradiagnostican en pacientes de color debido a que sus síntomas son ligeramente distintos⁹. Además, los prejuicios y estereotipos tienen influencias directas. Por ejemplo, es posible que en Estados Unidos se receten dosis menores de analgésicos a los afroamericanos para la misma dolencia, debido probablemente al estereotipo de que soportan mejor el dolor¹⁰.

Otro ejemplo es el de la episiotomía, la realización de un corte en la mujer para acelerar el parto. Se realiza con tijeras o bisturí y requiere una sutura posterior. La episiotomía se realiza como técnica supuestamente preventiva de los desgarros. Sin embargo, la Organización Mundial de la Salud (OMS) ha establecido que esta práctica no sólo no previene los desgarros, sino que tiene consecuencias negativas para la salud de la mujer, que se ve afectada por la cicatriz de manera que aumentan las incontinencias y las disfunciones sexuales¹¹. Pese a la

claridad de esta evidencia y a las recomendaciones de la OMS, la episiotomía se realiza indiscriminadamente en países como España¹². ¿Cómo es posible que no hayamos conseguido eliminar esta práctica aún en España? En este caso, parece que el sesgo de autoridad es la principal causa de este error: los médicos que ostentan hoy las posiciones de poder en las que se deciden los protocolos de parto tienen una mayor predisposición a estar desactualizados. Además, su sesgo de confianza y la deformación profesional les hacen sobrevalorar sus propios conocimientos sobre este tema, a la vez que el sesgo de disconformidad probablemente les haga despreciar los estudios en los que se basa la OMS incluso aunque lleguen a conocerlos.

Pasando a la ingeniería: se ha hablado mucho últimamente del *sesgo algorítmico*, en el que los algoritmos entrenados mediante inteligencia artificial pueden llevar a situacio-

⁹ INTERNATIONAL MEDICAL STUDENTS FEDERATION, *Ethnicity and health*, 2018.

¹⁰ C.S. WEISSE, *et al.*, "Do gender and race affect decisions about pain management?", *Journal of General Internal Medicine* 16/4 (2001), 211-217.

¹¹ S. CHANG *et al.*, "Comparison of the effects of episiotomy and no episiotomy

on pain, urinary incontinence, and sexual function 3 months postpartum: A prospective follow-up study", *International Journal of Nursing Studies* 48/4 (2011), 409-418.

¹² C. CLESSE, "Statistical trends of episiotomy around the world: Comparative systematic review of changing practices", *Health Care for Women International* 39/6 (2018), 644-662.

nes injustas al favorecer arbitrariamente a algunos grupos de usuarios frente a otros. Se conoce, por ejemplo, que los algoritmos que prevén la reincidencia criminal en los presos (y que pueden emplearse en algunos estados de EE.UU. para determinar la fianza) estiman una probabilidad sistemáticamente mayor para los individuos de raza negra. Afortunadamente, los avances legales en este contexto nos han llevado a, por ejemplo, el derecho a rechazar ser categorizado por un algoritmo en vez de por una persona. Además de algoritmos racistas, una vez fueron comunes las películas fotográficas optimizadas para mostrar los matices de la piel blanca (y que mostraban un rostro oscuro plano para las personas de color) o sensores táctiles que no conseguían detectar la piel oscura.

Otro ejemplo interesante de mala ingeniería fue muy comentado hace algunos años, cuando la Universidad de Virginia demostró, analizando datos de más de 45000 víctimas de accidentes de tráfico a lo largo de 11 años, que las mujeres tienen un 47% más de probabilidades de sufrir daños severos en un accidente¹³. El motivo parece

ser el diseño de los reposacabezas. Está optimizado para la altura del hombre medio y, aunque puede adaptarse ligeramente en casi todos los modelos de automóvil, no incluye en su rango de alturas las más frecuentes para las mujeres: es imposible ajustarlos sin que queden demasiado altos. Diseñar los sistemas de seguridad pensando en el hombre medio y no en la persona media no es razonable. Ni siquiera es una cuestión de costes: un reposacabezas suficientemente flexible no tendría por qué ser más caro que los existentes y, en cualquier caso, este coste es despreciable con respecto al total del vehículo. La injusticia se produce aquí al ignorar, aunque sea involuntariamente, a algunos de los usuarios (en particular, alrededor de la mitad de estos).

6. ¿Cómo entendemos estos ejemplos? La importancia de la perspectiva

La teoría del punto de vista (*standpoint theory*¹⁴) reivindica que toda afirmación, incluidas las científico-técnicas, se realiza desde un punto de vista determinado, que incluye

¹³ D. BOSE, "Vulnerability of female drivers involved in motor vehicle crashes: An analysis of US population at risk", *American Journal of Public Health* 101/12 (2011), 2368-2373.

¹⁴ D. HARAWAY, "Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective", *Feminist Studies* 14/3 (1988), 575-599.

las circunstancias sociales y personales del sujeto. Así, no existe una intención perversa en ninguno de los ejemplos anteriores. Ni los fabricantes de coches quieren que las mujeres viajen menos seguras ni los programadores desean perjudicar intencionadamente a los afroamericanos. Sin embargo, piensan y construyen desde su propia perspectiva.

En esta dinámica, el poder entra a formar parte de estos mecanismos a través de la autoridad y de las mayorías. Parafraseando a Haraway, el poder da el privilegio de la neutralidad, de ser considerado neutro. En el ejemplo del automóvil, el conductor neutro se ha imaginado como varón, por lo que el dispositivo reposacabezas produce la ilusión de ser suficientemente flexible cuando no lo es. De esta manera, el concepto de neutralidad menoscaba nuestra capacidad de generar buena ciencia y buena ingeniería, ya que nos aleja de la verdadera objetividad.

Es clave que, además, tiende a valorarse como *más objetiva* la opinión de los que pertenecen al grupo neutro, mientras que el resto de voces se minusvaloran, atribuyéndose sus opiniones a su diferencia. Esta *injusticia testimonial* en térmi-

nos de Friker¹⁵ se une al sesgo de autoridad (que ya hace que unas opiniones pesen más que otras) y nos roba la oportunidad de introducir criterios y puntos de vista complementarios que nos acerquen a la verdad.

La *injusticia hermenéutica* complementa a esta perspectiva de manera un poco más sutil: desde las estructuras de la ciencia se define también lo que es importante, así como los conceptos necesarios para el trabajo científico. Es frecuente que estas definiciones se centren demasiado en las experiencias de los grupos de poder, resultando así *subjetivas* en tanto que centradas en un grupo específico de sujetos, que son los que se consideran neutros en términos de Haraway.

Si toda afirmación se realiza desde un determinado punto de vista, el único camino hacia la objetividad es incluir el mayor número de puntos de vista posibles.

¹⁵ M. FRICKER, *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*, Oxford University Press 2007.

7. ¿Qué podemos hacer? Humildad y responsabilidad para hacer buena ciencia y buena ingeniería

En este artículo he presentado las limitaciones de la objetividad de la ciencia junto con sus orígenes y algunas teorías epistemológicas que nos ayudan a comprenderlas. La idea clave es que la ciencia y la tecnología, como actividades humanas, heredan nuestras virtudes y nuestros defectos. Los epistemólogos de la virtud señalaban la curiosidad como la principal virtud epistémica; yo me permito contradecirles y afirmar que la virtud más importante en la práctica científica es la humildad.

Debemos ser conscientes de nuestra debilidad: aunque intentemos emplear nuestras capacidades racionales, solemos cometer errores. Estamos contruidos para desear tener la razón, y valoramos más la evidencia que apoya nuestras opiniones que la que la contradice (sesgos de confirmación y disconfirmitad). Pensamos que nuestro conocimiento es mejor y más importante de lo que realmente es (sesgos de confianza, deformación profesional y *focusing*) y tendemos a seguir la opinión de la mayoría (efecto arrastre) en vez de buscar la verdad por nosotros mismos. Además, valoramos las opiniones

de manera diferente dependiendo de quién las proponga: atribuimos más verdad a las opiniones que vienen de figuras de autoridad o parecidas a nosotras, y minusvaloramos de forma injusta las que provienen de individuos alejados del poder o de las definiciones de la mayoría. Esto nos lleva a fenómenos como los giros de 180 grados en las recomendaciones médicas, a la práctica extendida de técnicas desfasadas y desautorizadas por la evidencia o a diseños tecnológicos que resultan en un perjuicio innecesario a determinados colectivos.

Hemos destacado que estos sesgos inconscientes se caracterizan por ser sistemáticos (suceden consistentemente en una amplia variedad de situaciones) e involuntarios. Sin embargo, conocerlos nos hace ser capaces de reducir, hasta cierto punto, su impacto. Si somos conscientes de en qué situaciones tendemos a perder la objetividad con más facilidad, podemos intentar reevaluar nuestros juicios. Existen varios proyectos muy interesantes en este sentido. Por ejemplo, el proyecto "Implicit" de Harvard proporciona pruebas online gratuitas en las que se determinan nuestras tendencias individuales a valorar más unos colectivos sobre otros o a este-

reotipar a ciertas personas¹⁶. En general, conviene tener presente que solemos perder la objetividad cuando utilizamos el primer sistema de pensamiento, el rápido, que como hemos destacado es imprescindible desde el punto de vista de la supervivencia, pero un lastre en demasiadas ocasiones si lo que pretendemos es la búsqueda de la verdad. Es posible aprender a detectar cuándo estamos operando en este sistema y pasar de manera voluntaria al segundo sistema, si bien es necesario un cierto nivel de autoconocimiento y, sobre todo, de humildad para admitir que no estamos siendo todo lo racionales que querríamos ser. Esta práctica requiere de un esfuerzo considerable, pero sería ampliamente beneficiosa para la actividad tecnocientífica.

Además, el establecimiento de procesos es una manera de introducir filtros a nuestras acciones colectivas e individuales. Un ejemplo particularmente claro es el de los planes de análisis estadísticos que son ahora obligatorios antes de comenzar las pruebas de un nuevo fármaco. Cuando se definen los análisis a realizar antes de comenzar el estudio, somos

mucho menos propensos a errores como el sesgo de selección y el de confirmación. Sería interesante extender esta práctica a otros campos, entendiéndola como un escudo contra las malas prácticas que no debería en ningún caso limitar la creatividad de la empresa científica puesto que no reduce la amplitud de las preguntas o las hipótesis propuestas; tan sólo explica qué debemos considerar una respuesta válida y qué necesita aún más trabajo.

Una sana actitud crítica debería verse recompensada en mayor medida en este contexto: la repetición de estudios, la exploración de hipótesis alternativas o los estudios con resultados negativos o no concluyentes son demasiado difíciles de publicar. Esto ha llevado a algunos a proponer regulaciones estrictas para las revistas académicas, que por ejemplo podrían estar obligadas a publicar un cierto porcentaje de artículos en estas categorías. Esto, unido a una divulgación científica de calidad (cosa difícil de conseguir en esta crisis del periodismo en la que vivimos), podría transmitir al público en general la idea de que la ciencia está viva y abierta, y que los consensos son un trabajo conjunto y no la imposición de la idea que mejor corresponde a determinados intereses.

¹⁶ A. G. GREENWALD; L. H. KRIEGER, "Implicit bias: Scientific foundations", *California Law Review* 94/4 (2006), 945-967.

Existen además herramientas para estimular la actitud crítica en los diálogos, que podrían integrarse en la práctica diaria del mismo modo en el que se da la bienvenida o se recogen las actas de las discusiones. Por ejemplo, pueden reservarse espacios para contemplar alternativas distintas o soluciones que escapen a las dicotomías establecidas. El mundo corporativo está ya trabajando en estas líneas; sería necesario que la ciencia y la tecnología incorporasen y mejorasen estas prácticas. La diversidad es un recurso del que afortunadamente se habla mucho actualmente, pero aún hace falta trabajo para definirlo y aprovecharlo. El sexo, la raza, la cultura o el tipo de experiencia profesional previa son fuentes de riqueza que pueden ayudar a que un equipo sea más objetivo en sus conclusiones¹⁷.

La tecnociencia necesita además reconocer su impacto social y ejercerlo con responsabilidad. En este sentido, la ingeniería ha desarrollado en el último par de décadas un concepto tremendamente útil: el *diseño universal*. Consiste en que, para que un diseño se considere apropiado, debe incluir entre sus posibles usuarios al mayor nú-

mero posible de personas e idealmente al total de la población. Con esto, no sólo nos referimos a incluir hombres y mujeres de diferentes razas, sino también con discapacidades. Por ejemplo, en el caso del asiento de automóvil, el paradigma de diseño universal nos llevaría a considerar un rango lo más amplio posible de alturas y pesos, para que pudiesen utilizarlo cómodamente tanto los muy altos como los más bajos. El diseño universal está creciendo de manera intensa en el diseño de aplicaciones web y en la arquitectura. Por ejemplo, si se tiene en cuenta el acceso en la fase de diseño de un edificio, no resulta prácticamente un sobre coste asegurar que personas con movilidad reducida puedan moverse con facilidad, que los niños estén más seguros o que, simplemente, podamos abrir una puerta cómodamente aún teniendo las manos ocupadas (resulta especialmente ilustrativo el trabajo de la empresa española PMMT en diseño de manillas para puertas según los criterios de diseño universal). En el diseño de páginas web, el diseño universal se ocupa de que incluso las personas con problemas de visión puedan emplear el contenido. Por ejemplo, se crean etiquetas descriptivas para las imágenes, se utilizan paletas de colores que mantienen los contrastes incluso para personas

¹⁷ G. FISCHER, "Distances and diversity: Sources for social creativity", *Proceedings of the 5th Conference on Creativity & Cognition* (2005), 128-136.

con daltonismo o se emplean interfaces múltiples para adecuarlas al canal que cada usuario encuentre más apropiado. La idea es que esto no supone un sobrecoste: más bien al contrario, ya que si se diseña dentro de este paradigma se accede a una mayor base de clientes y se provee una mejor experiencia incluso para los que en principio pensamos que no tendrían esas necesidades. Además, en el entorno de diseño web ya se ha probado que, al desarrollarse de manera más ordenada, las páginas que siguen estos criterios tienen costes de mantenimiento sensiblemente más baratos. Dentro del paradigma de diseño universal, que en los últimos años viene cristalizándose en una serie de normas, no tienen sentido ejemplos como los descri-

tos anteriormente como ejemplos de mala ingeniería. Además, esta visión de la ingeniería reconoce que todos somos diferentes y estamos sujetos a enfermar y envejecer, por lo que no tiene sentido diseñar pensando en un único tipo de persona.

Necesitamos aceptar con paz que ni la ciencia es neutra ni podemos considerar que sus métodos sean automáticamente objetivos. La ciencia y la tecnología reflejan lo que somos como individuos y como sociedad, y heredan tanto nuestros defectos como nuestras virtudes. La humildad es la clave para conseguir una ciencia que nos acerque lo más posible a la verdad y una tecnología cada vez más humana. ■

1917, de Sam Mendes

Francisco José García Lozano

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



En 1999 Sam Mendes sorprendió a muchos con *American Beauty*, su primer largometraje como director, arrasando con cinco de los premios más destacados en la ceremonia de los Óscar (película, dirección, guion original, actor principal y cinematografía). Desde entonces, Mendes ha sembrado la historia reciente del cine con títulos nada desdeñables. Ahí están

los premios y la miríada de nominaciones, colaboraciones con actores afamados y talentosos (Kevin Spacey, Tom Hanks, Di Caprio), con músicos (Thomas Newman) y con directores de fotografía de primer nivel (Conrad L. Hall, Roger Deakins).

Mendes volvió a brillar con su acercamiento al mundo del cine negro en *Camino a la perdición* (2002). Cuestionó la contradicción del soldado moderno frente a la nueva tecnología bélica en *Jarhead* (2005), resucitó el claustrofóbico melodrama familiar de violentos giros dramáticos en *Revolutionary Road* (2008) y, por si fuera poco, apuntilló su marca de estilo en *Skyfall* (2012) y *Spectre* (2015), convirtiéndolas en dos de las más oscuras y menos convencionales películas de la saga James Bond. Son títulos que lo han encumbrado como un director de prestigio, clásico y posmoderno al mismo tiempo, con predilección por la peripecia técnica y el realce de la estética.

El cabo Blake (Dean-Charles Chapman) y el cabo Schofield (George Mckay) son asignados con la misión de despachar un mensaje con el fin de cancelar el inminente ataque que el segundo batallón de las tropas aliadas tiene previsto lanzar sobre las líneas alemanas, ya que éstos se han replegado de manera estratégica para así encerrar a aquellos en una trampa que podría costarles la vida a 1600 soldados. Tienen ocho horas para llegar al puesto de mando y avisar al general encargado de dar la orden.

Llama la atención el escaso número de producciones que se ambientan en la I Guerra Mundial si lo comparamos con las que se rodaron sobre la II Guerra Mundial (el cine estaba en aquel entonces dando sus primeros pasos), e igualmente resulta muy curioso la cantidad de títulos rodados sobre esta primera gran guerra, en porcentaje, cuya naturaleza es claramente antibelicista. Lo cierto es que esta primera contienda mundial supuso un punto y aparte a todo lo visto en los campos de batalla con anterioridad. Nunca antes se habían movilizado tantas tropas, y nunca antes un conflicto había sido tan salvaje como lo fue esta guerra, tan enorme que su epílogo también fue el prólogo de la II Guerra Mundial. El ocaso de

las unidades de caballería, durante tantos siglos la gran apisonadora en el campo de batalla, frente a las ametralladoras y los tanques, y el nacimiento de la guerra en el aire son dos de las grandes novedades del conflicto. La tercera fue la guerra en trincheras, la lucha metro a metro por el territorio en frentes kilométricos que exigían un consumo de recursos y un sacrificio de vidas humanas totalmente desmesurados. Y ahí, en ese mundo de barro y tierra, vive y arranca *1917*. Aunque hemos tenido grandes películas sobre la I Guerra Mundial como *Senderos de gloria* (Stanley Kubrick, 1957), *Johnny cogió su fusil* (Dalton Trumbo, 1971) o *Sin novedad en el frente* (Lewis Milestone, 1930), por desgracia este conflicto cuenta con una importante desventaja frente a otras batallas: se trató de un conflicto en su mayoría muy inmovilista donde los soldados podían pasar semanas en trincheras hasta que hubiese una escaramuza bélica, y el cine siempre se ha basado en el movimiento, por lo que, muy a grandes rasgos, podemos afirmar que es una contienda que se encuentra en cierta manera en conflicto con el medio cinematográfico.

El guion –coescrito por Mendes y Krysty Wilson-Cairns (*Penny Dreadful*)– transforma los recuer-

dos de su abuelo en un largometraje de dos horas que triunfa en darle verosimilitud a su travesía constituida únicamente por un plano secuencia. Es posible que, si el filme se hubiera filmado con otra técnica, la fuerza de su argumento no hubiera podido sostener todo un largometraje. Por ello, lo que más hace brillar a *1917* es la proeza técnica con la que está constituida; algo que, desde luego, no es demeritorio. La odisea de los personajes es por tanto también la de la cámara, que no se separará de los ellos y, en definitiva, la propia odisea del espectador. Igual que en *Dunkers* (Christopher Nolan, 2017), el tiempo es una cuestión relativa en el conflicto bélico, donde las pausas se dilatan para ofrecer algo de humanidad al conflicto, pero normalmente la acción bélica se ve comprometida por la escasez de él y por cómo cada segundo cuenta porque puede ser la diferencia entre la vida y la muerte. Sin embargo, la película va mucho más allá y es que Mendes captura en cada secuencia todo el espectro de emociones humanas que puede desprender un conflicto bélico (valentía, tragedia, esperanza, terror...). Cada plano tiene un significado específico recogiendo las distintas contradicciones y variaciones que recoge el conflicto como una guerra de tal magnitud.

Un viaje a contrarreloj que nos zambulle en el horror, el miedo, y la angustia del minuto a minuto en la guerra, y que por momentos nos envuelve en la subjetividad de los videojuegos de guerra.

1917 es una película épica pero no sobre grandes cuestiones, batallas o nombres de la historia; y quizá por ello tampoco recurra a grandes actores de renombre. Mendes deja claro que esta es una película sobre héroes desconocidos, y por ello se reserva el componente épico (también el trágico) del filme para Chapman y Mckay, actores poco conocidos o mediáticos, pero cuyo magistral ejercicio actoral compensa por la falta de hondura psicológica o introspección de los personajes.

No obstante, la trepidante acción de la película viene subrayada de manera muy acertada por la camaradería y amistad que surge entre Blake y Schofield, por la fe y la determinación, y por un sentido moral para con el deber que parece haberse extinguido en nuestros días. Con respectivos cameos, completan el reparto los internacionalmente aclamados Colin Firth, Mark Strong y Benedict Cumberbatch, actores de altos vuelos que precisamente interpretan a altos cargos dentro del rango militar.

Conmovedora, tensa, impactante, la cinta de Sam Mendes consigue sumergir a los espectadores en un entorno que refleja a la perfección los horrores de una de las guerras más asoladoras de la historia humana. La variedad con la que se ha conformado la filmografía de Mendes hace imposible afirmar que *1917* se trate de su mejor cinta a la fecha. No hay duda en afirmar que estamos ante su película más ambiciosa, quizá de mayor trascendencia y, sobre todo, de su filme más valiente. *1917* garantiza no dejar indiferente a nadie. ■

Título en V.O: 1917.

Director: Sam Mendes.

Año: 2019.

País: Reino Unido.

Guion: Sam Mendes, Krysty Wilson-Cairns.

Duración: 119 m.

Reparto: George MacKay, Dean-Charles Chapman, Mark Strong, Richard Madden, Benedict Cumberbatch, Colin Firth.

Género: Drama. Bélico. I Guerra Mundial.

Web oficial:

<https://www.1917.movie>

Privilegio y tragedia *

Fátima Uríbarri

Periodista

E-mail: fauribarri@gmail.com

“Como el mundo ya sabe, el pasado lunes se encontró el cadáver de Eva Rausing en su mansión de Chelsea, valorada en 70 millones de libras. Tenía 28 años. Su marido, Hans Kristian, coheredero de la fortuna de 4.500 millones de libras de la empresa de envasado Tetra Pak, ha sido detenido como sospechoso de asesinato”. Esta noticia apareció en el periódico británico Daily Mail, el 14 de julio de 2012.

Aquí están los ingredientes de un thriller. Una millonaria aparece muerta en su mansión en extrañas circunstancias. El marido, uno de los hombres más ricos del mundo, es el principal sospechoso de esta trágica muerte. El asunto despier-ta el interés de inmediato. Esa pareja es la protagonista del libro *Maelstrom*, escrito por Sigrid Rau-



sing, hermana de Hans Kristian, el sospechoso de asesinato.

La autora también atrae la atención: ella es una rica heredera sueca, pero, además, es la editora

* SIGRID RAUSING, *Maelstrom*, Literatura Random House, Noviembre 2019, 208 pp. ISBN: 978-84-397-3477-2.

de la prestigiosa revista literaria Granta. Este libro, descrito por Siri Hustvedt como “unas memorias intensas, líricas y lúcidas” promete una lectura amena, un viaje a la vida privilegiada de una familia adinerada, una incursión al universo de la élite, una inmersión en la tragedia de las adicciones, una respuesta, en definitiva, a la intriga que se relataba en la noticia del Daily Mail, un thriller real y sincero.

Cierto es que la autora –un personaje de relevancia social y cultural– se desnuda bastante, pero en mi opinión este libro produce cierto desencanto. Se echa de menos emoción y piel, el que estos sentimientos penetren en el corazón del lector con una intensidad más emocional.

También se echa de menos a Hans Kristian Rausing: su hermana nos habla de él, es una de las figuras centrales de *Maelstrom*, y, sin embargo, no llegamos a conocerlo. Falta su voz.

A pesar de eso, hay bastantes aciertos en el libro. Uno de ellos es la valentía de la autora para confesar su dolor, su sentimiento de culpa. Es frecuente en la literatura sobre las adicciones que el papel de la familia, los que quieren a la víctima de las drogas o el alcohol y que se afanan en ayudar al

caído, aparezcan de una manera desvaída y lejana. Y ellos, de forma involuntaria, forman parte de la maraña que se enreda, fuerte y poderosa, en torno a las víctimas de las drogas.

Maelstrom se titula este libro. Alude a ese misterioso flujo de corrientes y contracorrientes de la costa de Noruega, un remolino que ha alimentado leyendas y literatura: encaja bien con el asunto del libro.

“Todo el dinero del mundo no lo pudo curar”, cuenta Sigrid Rausing. La familia, claro, intentó salvar a Hans Kristian de todas las maneras posibles. Probaron con una gran variedad de modalidades terapéuticas: tratamientos alternativos, terapia a través de la aventura, hipnoterapia, asesoramiento nutricional, terapia de circuito de cuerdas, psicoterapia familiar y matrimonial; yoga... Tan expertos se hicieron, cuenta Sigrid Rausing, que incluso aprendieron a manejar lo que ella denomina “la etérea jerga de la rehabilitación”.

Subieron y bajaron en el trágico tobogán emocional del sufrimiento. Se ilusionaron cuando la esperanza se asomaba, se hundieron cuando ganó la derrota. La culpa es un invitado ineludible e implacable cuando estas cosas

sucedan. Todos los que quieren a Hans Kristian y quieren ayudarlo sienten este mordisco en sus conciencias. “Todos fuimos culpables y ninguno lo fue”, concluye Sigrid Rausing.

Hay algunos capítulos –pocos, en mi opinión– en los que el relato se adentra en detalles y se muestra la profundidad de las heridas. Sucede, por ejemplo, cuando Sigrid y Hans Kristian son veinteañeros. Él acaba de salir de un centro de rehabilitación; ella vive en Londres y lo acoge en su piso. Aquí se expone el habitual vaivén en la esperanza de los familiares de los adictos: ella quiere ayudar pero acaba desesperada. Los adictos, mienten, engañan. Hay veces que quienes quieren ayudarlos dan un paso atrás. “Los toxicómanos mienten porque son por definición rehenes de compulsiones incontrolables. Muchos de sus embustes son burdos o infantiles. Todos detestamos que nos juzguen”, se dice en *Maelstrom*.

Cuenta Sigrid Rausing cómo se repartieron los papeles de poli bueno y de poli malo en la familia. Y cómo esos mismos papeles rotaban entre ellos. Los fracasos obligan a cambiar los planes y las estrategias.

Las adicciones no solo las sufren los adictos, su efecto devastador

se expande por todo el círculo que los rodea. Sigrid Rausing, por ejemplo, padeció una severa depresión. Incluso tuvo que ser internada. Naturalmente se pregunta qué parte de la lucha por salvar a su hermano influyó en su enfermedad.

La autora de *Maelstrom* busca respuestas a un sinfín de preguntas. La primera, claro, es ¿por qué? En este caso no hay miseria, padres desalmados, un entorno que acecha hacia las sombras... Hans Kristian, es querido, es rico. Ah, pero siente que se espera algo de él. La tragedia se entrelaza con el privilegio. Su buena ventura es una carga.

“Creo que a mi hermano le habría gustado vivir en un barrio residencial donde se le valorara y no se le juzgara”, dice Sigrid Rausing. Lo que implica el privilegio –la seguridad, el placer, la comodidad– trae consigo el dolor, el riesgo y la envidia, explica ella en *Maelstrom*: “Siempre te mantiene un poco aparte”, concluye.

Durante bastantes páginas le da vueltas a otra incógnita: ¿es la adicción un problema de genética? ¿El adicto nace o se hace? Nos cuenta Sigrid cómo ha intentado averiguarlo. Ha leído informes, estudios, investigaciones realizadas por expertos. “La drogadic-

ción es una cultura de la rebeldía en la misma medida que una enfermedad hereditaria o un trastorno psíquico”, sostienen algunos.

Hay también una reflexión sobre el papel que la sociedad juega en todo esto. Nos habla la autora de *Maestrom* de las cartas que le escribió su cuñada Eva en las que le decía: “No consumo drogas ilegales. Tengo médicos muy respetados que me proporcionan toda clase de medicamentos”.

Hans Kristian y Eva vivieron como ermitaños en las habitaciones del segundo piso de su lujosa mansión londinense. Era su escondite, su refugio. El personal de servicio de la casa tenía prohibido entrar allí. Les dejaban una bandeja con comida en la puerta. Pero no comían. Solo –a veces– helado, cuenta Sigrid Rausing.

No siempre fue así. Hubo un tiempo en el que Hans Kristian y Eva fueron felices. Disfrutaban de su casa en Barbados, daban fiestas, organizaban eventos filantrópicos, tuvieron cuatro hijos. “¿Eran felices? –se pregunta Si-

grid–. Bastante felices. Pero quizás no presté la suficiente atención”, se lamenta.

La culpa, qué poderosa es. La familia acudió al rescate de los cuatro hijos de Hans Kristian y Eva. Eran niños pequeños abandonados por sus padres, incapaces de ocuparse de ellos. Hubo una dolorosa batalla judicial. “Fueron doce años de intensa inquietud, de juicios, asistentes sociales, abogados, jueces, de supuestos expertos y psiquiatras, de cartas insultantes, miedo, vergüenza e incesantes alertas rojas. Ya no parece del todo real”, dice Sigrid Rausing.

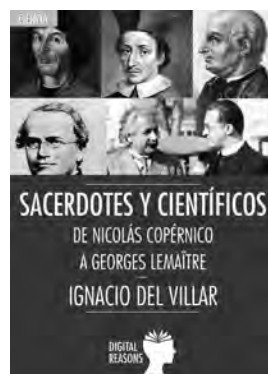
Es en estos pasajes donde este libro llega mejor a los lectores, cuando hay detalles de vida. Son amenos los recuerdos de la infancia, cuando Sigrid conocía de verdad a su hermano, cuando jugaban en el desván o nadaban en la playa en esos veranos de la niñez que se quedan toda la vida en la memoria.

Luego Hans Kristian desaparece. “Sumido en las drogas, era como un oso en hibernación”, dice su hermana. ■

Libros

DEL VILLAR, Ignacio: *Sacerdotes y científicos, de Nicolás Copérnico a Georges Lemaître*, Digital Reasons, Madrid 2019, 203 pp. ISBN: 978-84-120888-5-4.

Nos encontramos aquí con un sugerente ensayo dirigido al gran público. Su autor, Ignacio del Villar, Doctor en Ingeniería de Telecomunicaciones y profesor de la Universidad Pública de Navarra, muestra cómo a lo largo de la historia de las Ciencias no solo ha habido científicos que creían en Dios, sino que incluso hay un grupo de sacerdotes que han aportado mucho al desarrollo del conocimiento de la realidad natural. De ellos, como veremos, ha elegido a cinco como más significativos: Copérnico, Steno, Spallanzani, Mendel y Lemaître.



Este volumen trata de pasar revista a las aportaciones al pensamiento científico de estos cinco científicos, que además eran sacerdotes católicos. Es sabido que en el siglo XXI prosigue en muchos ambientes intelectuales la convicción de que entre la cosmovisión de la ciencia y la cosmovisión de las religiones no puede haber diálogo y menos aún encuentro, pues son incompatibles.

Para situar en un contexto adecuado este libro, retrocedamos más de un siglo. En el año 1875, el químico e historiador norteamericano John W. Draper publicó un libro que sembró la polémica en Europa y América: *History of the conflicts between Religion and Science*. Este volumen pretendía describir los conflictos irresolubles y la incompatibilidad entre la ciencia y las tradiciones religiosas. Traducido pronto al castellano como *Historia de los conflictos entre religión y ciencia*, con un prólogo de Nicolás Salmerón fue publicado en 1876. Esta premura muestra que también en España los debates políticos e intelectuales generaron una polarización apasionada entre dos concepciones del mundo. Para Draper, el conflicto se establecía entre dos poderes irreconciliables: la fuerza expansiva y progresista del saber humano, por un lado, y la fe tradicional religiosa reaccionaria, por otro.

Unos años más tarde, en 1895, vio la luz *A history of the warfare of science with theology in Christendom*, de A.D. White. Este libro fue traducido al castellano en el año 1910 como *Historia de la lucha entre la ciencia y la teología judeo-católica*. White relata de forma apasionada el “antagonismo entre la visión teológica y la científica del universo y de la enseñanza sobre el tema”, plagada de “comentarios necios de sacerdotes ignorantes” (*sic*).

Sin embargo, a lo largo de la historia de las ciencias, desde Copérnico a la actualidad, encontramos muchos científicos creyentes (como Galileo, Roger Bacon, Descartes, Leibniz, Pascal, Newton...). Es más: entre los científicos creyentes encontramos un número significativo de científicos que eran además sacerdotes, y no precisamente “ignorantes” como apuntaba White.

Para entender el importante papel que jugaron en el desarrollo de las ciencias no solo personas creyentes, sino también muchos sacerdotes, el autor ha elegido cinco personajes estelares de los siglos XVI al XX: Nicolás Copérnico, Nicolás Steno, Lazzaro Spallanzani, Gregor Mendel y Georges Lemaître, que respectivamente fueron responsables del nacimiento del heliocentrismo, la geología, la inseminación artificial, la genética y la teoría del Big Bang.

Como señala Del Villar en el prólogo, “Confeccionar esta lista no fue una tarea fácil —escribe—. Me vi obligado a dejar en el banquillo a insignes figuras. Por un lado, se encuentran los clérigos pertenecientes a la orden de los jesuitas: Ruder Bošković, que con su teoría atómica inspiró a numerosos físicos que posteriormente trataron de comprender la organización de la materia; Christopher Clavius, el astrónomo alemán que hizo posible que bajo el papado de Gregorio XIII se reformara el calendario juliano para convertirlo en el que aún se usa hoy (...); Athanasius Kircher, considerado como uno de los precursores de la egiptología y al mismo tiempo de la microbiología, al hallar la presencia de animalículos en la sangre de los infectados por peste y concluir que la enfermedad estaba causada por microorganismos; o Pierre Teilhard de Chardin, paleontólogo que participó en el descubrimiento del hombre de Pekín y desarrolló una original visión de la evolución en la que acuñó el término «punto omega», referido al nivel más alto de evolución de la consciencia”. Y, por otro lado, se encuentran grandes científicos que siendo sacerdotes aportaron mucho al desarrollo de las ciencias. Evidentemente ha habido también célebres sacerdotes científicos no jesuitas como los físicos Marin Mersenne y Jean Antoine Nollet; Giovanni Battista Venturi (“efecto Venturi”), Pierre Gassendi, Just Haüy (fundador de la cristalografía), y otros más.

El autor divide el libro en cinco capítulos, utilizando una estructura clara, que facilita la lectura. Cada capítulo se dedica a presentar la trayectoria vital y científica de un sacerdote especialmente ilustre en el campo de las ciencias. Así, el libro comienza con un repaso biográfico de la vida del matemático y astrónomo polaco Nicolás Copérnico, creador del sistema heliocéntrico. Se narran su infancia, su madurez y su vejez, se describe su trayectoria intelectual, se presentan sus

grandes maestros y discípulos y, finalmente, se introducen sus revolucionarias ideas sobre el universo.

El mismo esquema se sigue en la descripción de la vida y las ideas de los otros cuatro sacerdotes: Nicolás Steno, anatomista danés, converso al catolicismo y que estableció los principios básicos de una nueva ciencia: la Geología. Le sigue Lazzaro Spallanzani, primer científico que, entre otras cosas, practicó la fecundación in vitro. Otro capítulo se dedica al monje agustino, Gregor Mendel, creador de las leyes de la genética. Y cierra este grupo de científicos y sacerdotes el físico belga Georges Lemaître, al que se considera el padre de la teoría del Big Bang.

Mediante la presentación de estas cinco increíbles personalidades, el autor demuestra cómo la ciencia y la fe son perfectamente compatibles. Nos encontramos, en definitiva, frente a una obra destinada a desmontar los grandes prejuicios de la sociedad moderna en torno a la ciencia, la religión y la Iglesia. Se trata por tanto de un libro muy recomendable para todos aquellos que quieran adentrarse en el estudio de las relaciones entre ciencia y fe.

Leandro SEQUEIROS, SJ

Doctor en Ciencias Geológicas y colaborador de la Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión (U.P. Comillas)

CUENCA, José: *Las mentiras del separatismo (Cataluña y Quebec)*, Ediciones Insólitas, Madrid 2019, 234 pp. ISBN: 978-84-948825-7-9.

José Cuenca (Iznatoraf, Jaén, 1935) ha sido, a juicio de gran parte de sus colegas de la carrera diplomática, uno de los profesionales con más ascendiente no solo intramuros de la profesión, sino también con más proyección sobre la acción exterior española durante el último tercio del siglo xx. Sus diferentes destinos en Madrid, Naciones Unidas y Londres, así como con el rango de jefe de Misión en la URSS de Mijail Gorbachov, la Rusia de Boris Yeltsin y el Canadá de Jean Chrétien le situaron, en los momentos precisos, en algunos de los puntos nodales de la geopolítica mundial contemporánea. A estas experiencias agrega el Embajador una estatura literaria, léxica y expresiva que otorga a sus escritos una fuerza de persuasión acreditada por la textura descriptiva de sus narraciones, argumentaciones y críticas.



De extracción ideológica cristiano-progresista, ya desde los tiempos de su formación universitaria en la Facultad de Derecho de Sevilla, exhibe el diplomático jienense una sólida vertebración intelectual signada por el imperio de la norma, axioma tan caro a tantos de los hacedores o gestores de la política internacional, como es el caso de los diplomáticos.

El Embajador nos ofrece en su último libro, *Las mentiras del separatismo (Quebec y Cataluña)*, un verdadero alegato contra el independentismo catalán sobre la base de su contraste con el movimiento de secesión registrado en la provincia oriental canadiense, referencia de quienes, desde aquí, proponen la segregación catalana del Estado español. Se trata de un texto informado y documentado, lleno de invitaciones a la reflexión juiciosa, bien que con un evidente sesgo polémico y combativo que aflora en su escrito de manera intermitente.

Acude a la lid con la soltura que le depara su conocimiento del secesionismo quebequés a través de sus protagonistas, Levesque, Bouchard, Landry, así como de sus adversarios, Trudeau, Chrétien, Dion, entre otros; estos últimos, con inteligencia, tacto y cultura política, consiguieron desactivar la vigorosa pulsión independentista de la rica y extensa provincia canadiense de Quebec tras dos referendos, en 1980 y 1995, en los cuales sus mentores rozaron la victoria. Errores propios y presiones también ajenas han logrado allí la práctica consunción, hoy, de una flama nacionalista —10 escaños de 125 en la Asamblea Nacional (llegaron a obtener 80)— tan encendida durante décadas por las diferencias objetivas de lengua, cultura y religión entre el Quebec francófono, interior y católico, y el resto de las nueve extensas provincias del Canadá.

Nadie podrá impugnar la pretensión del Embajador Cuenca por desbaratar argumentalmente el secesionismo, catalán y quebequés, como él se propone hacer. Pero sí resulta pertinente analizar el planteamiento con el que se aproxima al problema, desde una dimensión tan rigurosa como exclusivamente legal —desde las normas federales a las del Derecho Internacional y la jurisprudencia de la ONU—, puesto que no parece contemplar la importancia de la percepción de legitimidad que caracteriza, también y junto con la de la legalidad, el universo de lo político.

No todo es ley en la política. Invocando no solo el lema romano “sed lex dura lex”, como Cuenca invoca, conviene aquí evocar otro principio aplicado en la Roma imperial: “summus ius suma iniuria”, divisa autocrítica ésta que revisaba, precisamente, el extenso monopolio axiológico del Derecho en el universo latino. El que una aplicación muy estricta de la ley pueda llegar a convertirse en algo injusto, cabe señalarlo también a quienes, como José Cuenca, se plantean abordar la cuestión catalana únicamente desde la legalidad, lo cual les pone en riesgo de tratar tan grave asunto desde una óptica parcial e incompleta.

El binomio legalidad-legitimidad preside la vida estatal. Su armonía, armonizará el discurrir del Estado, pero la asintonía entre ambas dimensiones es la causa de

las alteraciones que estremecen a los Estados: ese divorcio preside hoy la percepción de una franja sustanciosa de la sociedad catalana.

No conviene olvidar que la fiebre por la denominada autodeterminación de los pueblos halló su principal mentor en Woodrow Wilson, presidente de la superpotencia estadounidense, quien encontró en su fórmula una vía -tan reivindicativa, para unos, como fantasmal, para otros- para solventar el problema que planteaba la desmembración de los imperios austro-húngaro y otomano tras la Primera Guerra Mundial. Aquella fiebre, inducida desde Washington, prendió en numerosos de los tres mil pueblos sin Estado que configuran las sociedades del mundo.

Cabe preguntarse por qué razón una causa como la del independentismo halla el mismo eco —y aliento— en importantes sectores de clases o segmentos sociales de Cataluña tan dispares como el mediano empresariado industrial y comercial; la alta burguesía; la clase media —media y baja—; buena parte del proletariado industrial; el mundo universitario; un buen puñado de intelectuales; más la *gauche divine*, otrora socialista hoy nacionalista, y la extensa clase clientelar formada durante 30 años de pujolismo...

Es preciso, con apremio, indagar sobre las causas de la percepción que lleva a dos millones de catalanes a dudar abiertamente de la legitimidad democrática del Reino de España, determinar las causas y los responsables políticos de esta consunción y las razones o sinrazones por las cuales se reclama desde las calles la nueva legitimidad de una república catalana independiente, ideada como Arcadia ensoñada al alcance de la mano, por unos, o percibida como oscura e inquietante quimera, por muchos otros.

De lo escrito se desprende que las fórmulas punitivas, coercitivas y semejantes, a las que se accede tras seguir cabalmente el curso de sus silogismos -fórmulas hasta ahora aplicadas a la realidad catalana por jueces y agentes del orden-, no sirven para conjurar de manera eficaz tamaño problema como el que implica el propósito de desgajar Cataluña de España. Como dice el diplomático jienense en su libro con relación a Quebec, sería preciso desplegar, también aquí, una pedagogía específica que explique el origen de tantos malentendidos como la inepticia política y la mala fe, por doquier tan extendidas, han proyectado sobre la historia real de este esquinado contencioso, que enraíza en la fronda bajomedieval de los payeses de remensa.

Rafael FRAGUAS DE PABLO
Analista, periodista y sociólogo

CARDENAL, Ernesto: *Poesía completa; edición y estudio preliminar de María Ángeles Pérez López*, Trotta, Madrid 2019, 1232 pp. ISBN: 9788498797343.



Cuando Dante, en el último canto de la *Comedia*, contempla el rayo de luz del Paraíso, escribe estos versos:

*Nel suo profondo vidi che s'interna,
legato con amore in un volume,
ciò che per l'universo si squaderna.*

Hay quien, en un ejercicio borgiano de lectura, ha querido identificar la visión del poeta toscano con el libro que él mismo escribe, como si ese *códice cosido con amor* fuese el propio poema de Dante, un mapa del universo tan detallado y extenso que coincide casi en sus dimensiones con las del universo mismo. La primera sensación que tuve al sostener en mis manos esta edición de la poesía completa de Ernesto Cardenal (Granada, Nicaragua, 1925) fue la de tener ante mí, encuadernada en tapa dura, una inmensa porción del cosmos, una miríada de galaxias enhebradas con amor. Después, y celebrando un rito que en ocasiones cumplo cuando me acerco a un poemario, leí las primeras y las últimas líneas de la obra y certifiqué, gozoso, el tránsito de la intuición a la certeza. El primer nombre que aparece en el libro es el de *Claudia*, la destinataria adolescente de *Epigramas*, el primer libro de Cardenal. El nombre que cierra esta poesía completa es *Dios*, el omnipresente y escondido amante del poeta. Entre uno y otro extremo, y a través de los muchos tonos y registros, de las variaciones temáticas, de los cambios de localización y tiempos, el único habitante del libro, el cuerpo en que se encarnan todas sus palabras es el amor.

Leer a Cardenal, y hacerlo a la par que se leen los muchos pasos de su vida, supone de algún modo retornar a tiempos antiguos en los que el cambio exterior, por llamativo que fuese, no era asociado inmediatamente al cambio interno. Tiempos en los que los poetas no sentían contradicción ante el poliedro del deseo. De sus muchas caras y de su unidad intrínseca es de lo que escribe este hombre del que decimos que ha sido bohemio, monje, revolucionario, gobernante, sacerdote, místico, fundador...

El estudio de María Ángeles Pérez López —que ya cuidó la edición de *Hidrógeno enamorado*, antología con la que en el año 2012 la Universidad de Salamanca festejó la concesión a Ernesto Cardenal del XXI Premio Reina Sofía de Poesía Iberoamericana— es una brújula bien orientada para recorrer con lucidez la vida y la obra del nicaragüense. Que la estudiosa sea también poeta es asunto no menor pues, además de en la limpia belleza de su escritura, tal condición se trasluce en

la inteligencia con la que descubre y cifra la médula de la poesía cardenaliana. En ninguna de las cuarenta y cinco páginas del prólogo sentimos la pesadez erudita en la que no pocos transforman la gracia poética. Pérez López, al contrario, nos ofrece perspectivas necesarias y plurales desde las que contemplar el vuelo del poeta. Ahorrándonos la fatiga y el sudor, nos regala el fruto y la savia.

Disponer en este único volumen de la poesía que se ha ido leyendo fragmentariamente permite al lector gozar la cercanía física de realidades que, en sus raíces escondidas en la tierra, siempre estuvieron cerca. Es como alcanzar una mirada sincrónica que anticipa la mirada de Dios, el perfecto lector de poesía, quien lo contempla todo *sub specie aeternitatis*, es decir, abrazando en su mácula lo abstracto y lo concreto, lo uno y lo múltiple, lo acabado, lo que dura, lo que será. Así, transitando por las más de mil docientas páginas del libro, palpamos la convergencia profunda que existe entre el joven imitador de Propercio (“Yo no canto la defensa de Stalingrado / ni la campaña de Egipto / ni el desembarco de Sicilia / ni la cruzada del Rin del general Eisenhower: / Yo solo canto la conquista de una muchacha”), el profeta maduro que lanza un oráculo sobre Managua (“Anunciad que el Reino de Dios está cerca. / Como una célula seminal masculina penetra en el óvulo femenino”) y el anciano sereno que, en poema fechado en junio de 2019, afirma de este modo la primacía de la vida: “Dios ha querido un planeta alegre / un planeta alegre con arte y poesía / y también Paz”.

No hay aquí muchos hombres sino uno solo que camina por las geografías dilatadas de la humanidad. Existe algo que une a Ernesto Cardenal con el rey David, y este vínculo va más allá de que el poeta sacerdote americano haya escrito de nuevo los salmos del poeta monarca de Israel (¿cómo olvidar su versión del salmo 130?: “yo no tengo propiedades ni libretas de cheques / y sin Seguros de Vida / estoy seguro / Como un niño dormido en los brazos de su madre...”). Cuando David testa a favor de Salomón, su herencia consiste en estas frases: “Yo emprendo el viaje de todos. ¡Ánimo, sé un hombre!” (1Re 2,2). En esta breve admonición se condensa una vida larga, contradictoria y coherente al mismo tiempo: el joven pastor convertido en soldado, el guitarrista y el prófugo, el caudillo militar, el que baila desnudo delante de Dios, el que no sujeta sus deseos, el amante y el amado y el que llora su amor. Al igual que en las de David, hay en las células de Ernesto Cardenal una condensación tal de humanidad que sus palabras parecen poros abiertos de un cuerpo que ha recorrido el viaje de todos. Un cuerpo convertido en cadencia. Derramado en su voz.

De acontecimiento universal ha de calificarse entonces esta edición de un poeta que ha hecho del universo su hogar. Un observador minucioso de lo grande y lo pequeño. Un perito en microscopios y catalejos. Un fascinado por la vida. Uno que, como Dante ante Beatriz y ante el Creador, ha comprendido que

ser
es ser
en otro ser
solo somos al amar.

Víctor HERRERO DE MIGUEL, OFM Cap

MORENO BIBILONI, Irene: *Gestos frente al miedo. Manifestaciones contra el terrorismo en el País Vasco (1975-2013)*, Tecnos, Madrid 2019, 297 pp. ISBN: 978-84-309-7680-5.



Irene Moreno Bibiloni nos presenta una obra de obligada lectura sobre un actor que resultó fundamental a la hora de desacreditar en tiempo real la violencia de ETA: la Coordinadora Gesto por la Paz. La autora coloca a su objeto de estudio en relación con el momento histórico en el que desarrolló su actividad a lo largo de cuatro décadas, explicando las relaciones, no siempre complementarias, que mantuvo con otras organizaciones. Como resultado de sus años de vigencia, Gesto por la Paz “estimuló a una sociedad adormecida, favoreció la movilización contra el terrorismo y disputó física y simbólicamente la calle a la izquierda abertzale” (p. 257).

El libro está estructurado en 9 capítulos ordenados cronológicamente, tomando como punto de partida 1975 y como fin el año 2013, en el cual Gesto por la Paz dio por concluida su trayectoria, toda vez que ETA había anunciado el cese definitivo de su actividad armada. Como la obra es resultado de una tesis doctoral previa, el rigor científico y la pulcritud metodológica permean por sus casi 300 páginas. Igualmente, Moreno Bibiloni incorpora abundantes extractos de las múltiples entrevistas realizadas a integrantes de Gesto por la Paz, lo que enriquece su trabajo. Al respecto, todas ellas explican las motivaciones que les condujeron a integrarse en la mencionada organización pacifista, las conexiones que establecieron en su interior y cómo encararon el dominio de la calle ejercido hasta ese momento por los simpatizantes de ETA, cuyo recurso a la violencia era exonerado por la mayoría de la sociedad vasca, al mismo tiempo que los terroristas eran elevados a la categoría de héroes.

Nos hallamos, en consecuencia, ante una atmósfera tóxica y viciada. Cuando aborda esta cuestión, la Doctora Moreno Bibiloni se muestra valiente en su veredicto: “algunos sectores sociales no hicieron nada, la mayoría poco, suficientes apoyaron el terrorismo como para que se insertara en la sociedad y unos pocos le plantaron cara” (pp. 19-20). En la inversión de este panorama Gesto por la Paz resultó un actor fundamental con sus concentraciones silenciosas, sorteando abundantes obstáculos (por ejemplo, la inicial ausencia de financiación), lo que no provocó que renunciara a sus metas. Por el contrario, supo utilizar positivamente determinados acontecimientos políticos de relevancia (por ejemplo, la firma del Pacto de Ajuria Enea en 1988).

A partir de ese momento, su presencia constituyó parte del paisaje del País Vasco, lo que se tradujo en la multiplicación de sus actividades (coloquios, elaboración de una revista...) pero también sufrió una visceral reacción en su contra por parte del nacionalismo radical vasco que puso en marcha contramanifestaciones cada vez que Gesto se concentraba, además de amenazar y difamar a sus integrantes. Asimismo, en el interior de Gesto por la Paz se produjeron escisiones (Bakea Orain, vinculada a Javier Madrazo, y Denon Artean, liderada por Cristina Cuesta).

A pesar de este cúmulo de incidencias, Gesto por la Paz había venido a quedarse, como refrendó con hechos durante los difíciles años noventa, momento en el que ETA intensificó su violencia (asesinatos, secuestros, kale borroka...). Así, Gesto lideró campañas a favor de la liberación de ciudadanos secuestrados por la aludida organización terrorista, realizó concentraciones tanto por las víctimas de ETA como de los GAL e incorporó nuevos temas a su agenda, sobresaliendo el acercamiento de los presos vascos o la reinserción. Con relación a esta última idea, la autora subraya que su actuación en ningún caso debe entenderse como sinónimo de equidistancia: "había que condenar la violencia, debían ser los propios vascos y la mejor forma de hacerlo era expresar el sinsentido de la pérdida de vidas humanas" (p. 115).

El secuestro y posterior asesinato de Miguel Ángel Blanco en julio de 1997 marcó el inicio de una nueva etapa en la cual el terrorismo etarra persistía en Euskadi; sin embargo, a la hora de oponerse a él aparecieron nuevas organizaciones cuyo discurso y medios no coincidían con el defendido por Gesto por la Paz, como Basta Ya o el Foro de Ermua, las cuales libraron una batalla contra el nacionalismo obligatorio. Este fenómeno tuvo como punto de partida el Pacto de Estella, paradigma del acercamiento del PNV al binomio formado por la izquierda abertzale y ETA: "la denuncia contra lo que denominaron el nacionalismo obligatorio pretendía señalar la equidistancia y a veces la complicidad con la que operaba buena parte del nacionalismo considerado no radical, al compartir discurso e identidad con los ejecutores de la violencia y sustentar a través de cierto lenguaje teorías como la del conflicto vasco" (p. 219).

Con todo ello, en el actual escenario post-ETA, la pugna se ha trasladado al campo del relato, observándose un enfrentamiento entre memoria vs. historia, decantándose la autora por la segunda de las opciones. En este sentido, la Doctora Moreno Bibiloni aporta datos que nos recuerdan lo acontecido durante los años setenta y ochenta cuando las víctimas resultaban invisibles: "pese a que en 1981 se había creado la Asociación de Víctimas del Terrorismo (AVT), seguían siendo un colectivo invisibilizado y estigmatizado con lo que terminaban por encontrarse en una doble victimización o victimización repetida, tanto por la denigración a la que se veían sometidas por parte del agresor y su entorno, como por el silencio de su propio entorno social y laboral" (p. 95).

Esta anomalía podría estar repitiéndose en la actualidad ya que un porcentaje notable de universitarios vascos desconoce quién fue Miguel Ángel Blanco o ignora la existencia de atentados como el de Hipercor. En que así sea tiene mucha influencia la actitud del gobierno vasco, institución que, a través de organismos como la Secretaría de Paz y Convivencia, reitera por todos los medios a su alcance que ETA forma parte del pasado.

Alfredo CRESPO ALCÁZAR

Profesor de la Universidad Antonio de Nebrija (Madrid) y de la Universidad Internacional de Valencia (VIU)

HARRISON, Peter: *Los territorios de la ciencia y la religión*, Sal Terrae-U.P. Comillas, Maliaño-Madrid 2020, 335 pp. ISBN: 978-84-293-2902-5.



La Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión se fundó oficialmente el 30 de junio del año 2003. Y desde sus inicios se integró en la Escuela Técnica Superior de Ingeniería (ICAI) de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

El objetivo fundamental de la Cátedra era constituirse en un foro de reflexión y discusión sobre aquellos temas que se encuentran en debate en la sociedad del siglo XXI entre el conocimiento científico y tecnológico y el conocimiento religioso. Todo ello en un ámbito abierto a la diversidad de enfoques, abierto a la participación tanto de creyentes (de las distintas religiones y confesiones) como de no creyentes, y también a la participación de todos cuantos en nuestra sociedad se presten al diálogo y a tender puentes intelectuales, actitudinales y de acción social desde un pensamiento racional riguroso.

Una de las iniciativas de la Cátedra Fco. J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión fue la de la publicación de una colección de libros de nivel universitario sobre la problemática intelectual y práctica de las relaciones entre sus tres referentes: el mundo de las Ciencias de la Naturaleza, el mundo de las Ingenierías y las Tecnologías, y el mundo de las tradiciones religiosas socialmente organizadas. Estos estudios se han publicado gracias al convenio entre la Universidad Pontificia Comillas y el Grupo de Comunicación Loyola de la Compañía de Jesús.

Presentamos aquí en esta reseña una opinión sobre el volumen 19 de la Colección Ciencia y Religión (*Los territorios de la ciencia y la religión*) que ha visto la luz en

enero de 2020 con una excelente traducción de Ignacio Silva y gracias a la subvención de la Fundación Templeton.

Como el mismo traductor escribe en la breve presentación, “Peter Harrison despliega en este magnífico volumen (...) una penetrante reflexión sobre los territorios de la ciencia y la religión, y los mapas que hoy nos los representan”. Harrison ha tomado de Jorge Luis Borges la metáfora de los mapas, de las ciencias del territorio, para recorrer en el espacio y en el tiempo el discurrir del pensamiento humano (básicamente occidental) por los senderos retorcidos del llamado conocimiento racional humano y de las experiencias espirituales y religiosas.

“Como cristalizaciones conceptuales del modo particular en que el hombre se refiere al mundo – escribe el traductor –, las relaciones históricas entre ciencia y religión han sido objeto de estudio desde diversas perspectivas, tanto en el siglo pasado como en el nuestro, ya sea interpretando esta interdependencia en términos de armonía, de conflicto o de formas alternativas. Fue en 1991 cuando John Brooke escribió su afamado volumen titulado *Ciencia y religión: perspectivas históricas*, cuya publicación ha cambiado radicalmente la manera de entender y estudiar las relaciones entre estas dos actividades tan propiamente humanas” (página XI).

Coincidimos con Ignacio Silva en afirmar que el profesor Peter Harrison, director del Instituto de Estudios Avanzados en Humanidades de la Universidad de Queensland, propone en este volumen (*Los territorios de la ciencia y la religión*) un giro novedoso al argumento de la complejidad de la evolución de los conceptos de “ciencia” y “religión” desde las perspectivas históricas de Brooke. El autor nos ofrece una detallada y documentada descripción de cómo el mapa conceptual de las ciencias y las religiones, tal como las entendemos hoy, “no son sino el producto de un desarrollo y una evolución que comienza en la antigua Grecia y llega hasta nuestros días, pasando por la Edad Media, la modernidad temprana y el tumultuoso siglo XIX” (páginas XI-XII).

Según propone y documenta el mismo Harrison, “la comprensión de las nociones de religión y de ciencia que se tenía durante los primeros siglos de cristianismo, aquella del medioevo, e incluso de la modernidad temprana, difieren tanto de su comprensión actual, proveniente básicamente del siglo XIX, que la tematización de sus relaciones recíprocas puede resultar anacrónica sin una debida contextualización”.

El volumen que ahora comentamos es una versión de las Gifford Lectures (conferencias sobre Teología Natural que se imparten desde 1888) que Harrison pronunció en la Universidad de Edimburgo en febrero de 2011. Peter Harrison (nacido en 1955) es autor de numerosas publicaciones sobre la historia intelectual de la Modernidad temprana, con especial atención a las relaciones entre ciencia, religión y filosofía. En esta misma colección de la Cátedra CTR ha visto la luz un estudio emblemático, *Cuestiones de ciencia y religión. Pasado y presente* (Sal Terrae, Colección Ciencia y Religión, número 11, 2017).

Libros

Los seis capítulos del libro coinciden con el contenido de las seis conferencias originales. El capítulo primero resume el argumento general que se va a desarrollar: describir cómo hemos llegado a entender el mundo en los términos de las dos categorías fluctuantes en contenidos de “ciencia” y “religión”. Cómo hemos llegado a discriminar, a separar, a cartografiar el territorio y el dominio de los hechos materiales del mundo de los valores morales y religiosos.

Los otros cinco capítulos completan los detalles de esta cartografía mental. Las notas son abundantes y permiten al lector realizar excursiones colaterales por los mapas del conocimiento. Siempre que ha sido posible, el traductor nos ofrece la versión castellana de los libros citados, aunque las referencias bibliográficas pueden resultar desesperadamente anglosajonas. Da la impresión de que fuera de la lengua inglesa no se ha publicado nada en el mundo sobre ciencia y religión.

El autor ha añadido un corto epílogo en el que ofrece algunas observaciones sobre cómo la narrativa del texto se relaciona con otras discusiones y debates de la historia de la modernidad occidental y cuestiona si el tema tan debatido del “conflicto entre ciencia y religión” no ha podido ser un mito.

Leandro SEQUEIROS SJ

Doctor en Ciencias Geológicas y colaborador de la Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión (U.P. Comillas)

Otros libros

Arte



PIRFANO, Íñigo: *Ebrietas. Descubrir el poder de la belleza*, Encuentro, Madrid 2019 (2ª ed.), 140 pp. ISBN: 978-84-9055-973-4.

Resulta paradójico que muchas reflexiones sobre la belleza tengan el efecto de distanciar al lector de ella. Así sucede cuando el foco se pone en la teoría y, consiguientemente, en el lenguaje técnico con el que se pretende describir esta realidad, en vez de centrarse en la belleza misma e intentar conducir al lector a ella. Afortunadamente, no sucede así con este libro de

Íñigo Pirfano. Se trata de un ensayo ameno, ágil y que nos transporta a la realidad sobre la que está reflexionando.

Ebrietas describe el estado de ebriedad en el que se crea y se disfruta el arte. Para el autor se trata de un estado de inocencia y gratuidad, similar al juego, en el que el ser humano puede acceder a las cuestiones más importantes de su existencia. Si bien las ideas defendidas en el libro valen para la belleza y el arte en general, Pirfano, que es director de orquesta, se centra sobre todo en la música.

Tres son, a mi juicio, las fortalezas de este pequeño libro. En primer lugar, la conexión entre belleza y verdad que subyace a todo el ensayo (y, de manera similar, con los demás trascendentales: ser, unidad y bondad). Esto no es casual. El autor quiere rehuir el relativismo estético que parece haberse adueñado de gran parte de la sensibilidad actual (o la ausencia de ella). A juicio del autor, la función del arte no es transgredir, llamar la atención o romper con la armonía clásica, o al menos no principalmente. El arte debe llevarnos a la verdad de nosotros mismos y el mundo y para ello es necesario producirlo y recibirlo con humildad y honestidad. En este sentido, resulta especialmente lúcida la conexión que establece entre arte y amor; la belleza nos debe llevar al otro y no a nuestro egoísmo.

En segundo lugar, Pirfano cita constantemente a grandes compositores y artistas, lo que da credibilidad a sus ideas. No dice lo que “para él” es el arte, sino que intenta transmitir lo que para los artistas ha supuesto el proceso de creación y transmisión de sus obras. Esto hace que sus reflexiones no parezcan alejadas de la realidad, sino plenamente insertadas en ella.

Finalmente, se agradece el estilo claro y elegante del autor. No es un texto especialmente sistemático, pero se aprecia en todo momento coherencia, orden y claridad de pensamiento. Así, el autor consigue transmitir una serie de ideas con sentido y lógica interna, al tiempo que lo hace de manera sugerente y amena.

Es un acierto que la editorial Encuentro haya decidido ofrecernos esta segunda edición revisada de un libro que, aunque breve, trata de uno de los más grandes asuntos de todos los tiempos.—Marta MEDINA BALGUERÍAS

Religión

JUAN SANTOS, José Fernando: *Pregunta sin miedo sobre Dios. Dialogar con jóvenes del siglo XXI*, PPC, Madrid 2018, 216 pp. ISBN: 978-84-288-3334-9.

José Fernando Juan Santos, licenciado en Estudios Eclesiásticos y profesor de Religión, Filosofía y Ética en Secundaria y Bachillerato, nos presenta un libro en el que plantea 99 cuestiones sobre las que dialoga con jóvenes —unas más concretas, otras más generales—, no para darles respuestas tajantes, sino



para invitar a la reflexión, para proponer en lugar de imponer y, en algunos casos, tratar de resolver dudas.

Con una estructura clara —tres bloques (Dios y religión, Jesús y el cristianismo, y la Iglesia y la sociedad) de treinta y tres preguntas cada uno, y en cada cuestión, dos comentarios breves de dos chavales que generalmente divergen, a los que el autor responde con su propia reflexión—, aborda prácticamente todos los asuntos de interés que pueden plantear los jóvenes alumnos de cualquier instituto de nuestro país, no solo de fe y religión sino también sobre la misma naturaleza humana y cuestiones sociales.

Esta misma estructura, que le da coherencia, puede jugar en su contra; por un lado, limita la respuesta del autor a una sola página y, en algún caso, puede quedar corta, y, por otro lado, se echa de menos una nueva pregunta o intervención del alumno ante dicha respuesta, que haya un diálogo más extenso, un toma y daca por parte de ambos para conocer la valoración del joven sobre la respuesta obtenida. En cualquier caso, el autor nos propone continuar el diálogo leyendo y realizando aportaciones en su propio blog.

Sus principales *lectores objetivos* son primordialmente los jóvenes que alberguen estas dudas o similares —y adultos no tan jóvenes que también precisen respuestas—, y también catequistas, profesores o cualquier persona que trabaje con chavales de estas edades y que busquen material que les inspire, ayude e ilumine. Pero que nadie crea que la *función* del libro es la de ser un mero *consultorio*. En primer lugar, escucha a quien quiere ser escuchado, tratando de otorgar cierta paz a quien la necesita; y en segundo plano, revisa cuestiones *establecidas*, ligeramente crítico con la Iglesia cuando considera que debe serlo, a modo de “culpase a uno mismo”, “reconocer el pecado”, no acusando.

El lector encontrará siempre un tono suave y humilde, y extraerá sus propias conclusiones, pero no distarán mucho de que gran parte de las respuestas se centran en abrirse y huir de egoísmos, que la felicidad está en el otro (“*El cristiano es el que se hace prójimo de los demás*”, p. 21), proporcionando esperanza en tiempos difíciles a unos jóvenes que, pese a todo, no son indiferentes al mundo que les rodea. Y que, pese a haber leído el libro o precisamente por ello, no dejen de preguntar, cuestionar, dudar.—Luis Ignacio MARTÍN MONTÓN

Sociología

DENEAULT, Alain: *Mediocracia. Cuando los mediocres toman el poder*, Turner, Madrid 2019, 252 pp. ISBN: 978-84-17141-76-9.

Bajo este título, este profesor de sociología canadiense nos propone una crítica del panorama político, económico y cultural global. Como indica su concepto clave, la mediocridad ha asaltado el poder en todos los ámbitos. En general, situarse vital, social y profesionalmente ni por encima ni por debajo, conformarse con lo básico, acomodarse a lo establecido, participando de colectivos en los que no destacar, ajustando a lo esperado para no llamar demasiado la atención. Algo que, para Alain Deneault, es sistemático, pertenece a nuestro tiempo y es causa de una sociedad adormecida, indiferente, carente de pensamiento crítico y altos horizontes de justicia y bien común.



Un libro plagado de ejemplos, quizá alejados de nuestro contexto, pero en los que el autor ve reflejada su tesis fundamental: el analfabetismo intelectual que desemboca en considerar un problema el trabajo bien hecho y el sentido de la responsabilidad. En los tres grandes capítulos que tratan de conocimiento (educación, especialmente la universidad), economía (mercado capitalista y liberalismo) y cultura (con el arte situado en el núcleo), Alain expresa su reflexión crítica sobre un sistema que promueve decididamente la conversión de personas en productos de consumo y una terrible homogeneización hasta terminar hablando de masas. Como epílogo, un comentario sobre una política de extremo centro, en el que las posiciones claras y radicales se difuminan para hacerse aceptables y secundadas por estas masas educadas, subyugadas y envueltas en formas sin ideas fuertes.

El autor, en mi opinión, cae en aquello mismo que critica fuertemente y confunde en última instancia la posición clara y la excelencia con el viraje extremo que se está cumpliendo en las democracias occidentales. De hecho, sólo trata del Norte Occidental y su crítica se dirige únicamente a él, olvidando o cegando la mirada del lector a un mundo más amplio y a los conflictos globales que se hacen eco en tiempos del “Telón –muy permeable- Digital” que divide y enfrenta al mundo.

Los que se encuentran insatisfechos con la situación actual encontrarán un buen análisis de partida sobre el que pensar libremente y saber hacia dónde estamos conduciendo el mundo y sus sociedades. Conservadores y progresistas abrazan por igual el concepto “mediocridad”, me pregunto si se sitúa para todos en el mismo horizonte de comprensión y si responde al análisis auténtico de nuestro tiempo.—José Fernando JUAN SANTOS

Empresa

HIDALGO, Manuel Alejandro: *El empleo del futuro. Un análisis del impacto de las nuevas tecnologías en el mercado laboral*, Deusto, Barcelona 2018, 304 pp. ISBN: 9788423429660.



Muchas son las voces que alertan de la inminencia de una importante transformación del mundo laboral a raíz de la tecnología (IV Revolución Industrial). El economista Manuel Alejandro Hidalgo se propone en su libro *El empleo del futuro* llevar a cabo una aproximación a este tema, con la intención –según sus propias palabras– de relativizar las visiones pesimistas que –siempre desde su punto de vista– parecen copar los debates.

Hidalgo sostiene que el temido “desempleo tecnológico” fruto de una hipotética sustitución hombre-máquina no tiene fundamento histórico alguno. A su juicio, el mundo del trabajo ha experimentado cambios sustanciales desde la I Revolución Industrial en adelante, sin embargo, el hombre ha jugado siempre un papel central en la economía. En esa dirección, el profesor de la Pablo Olavide estructura su libro de la siguiente manera: en primer lugar, ofrece una perspectiva histórica del problema; posteriormente, aborda las transformaciones presentes e inmediatas, para pasar luego a tratar directamente las nuevas formas de empleo y terminar reflexionando acerca de los posibles retos derivados de la situación.

Como se ha señalado, Manuel Hidalgo sostiene una visión tecno-optimista al concebir el cambio tecnológico más como creador de oportunidades que como lo contrario. Ahora bien, el economista tampoco es ingenuo y señala insistentemente que lo que sí producirá la transformación digital será un subsiguiente cambio del mercado laboral y de sus condiciones, el cual para nada tiene por qué ser neutro de cara a los trabajadores. En ese sentido, Hidalgo hace hincapié en que los avances tecnológicos pueden contribuir a una aceleración en la degradación de las condiciones laborales de muchos trabajadores, quienes en bastantes ocasiones se verán especialmente perjudicados en función de si han logrado o no subirse al carro de la digitalización. Además, el profesor apunta cómo el desarrollo de las plataformas digitales, la externalización y el poder del mismo mercado pueden derivar en eficaces instrumentos demoleedores del Estado de Bienestar y de los derechos previamente adquiridos.

Precisamente, a raíz de eso, el autor destaca el papel de la política como “orientadora” de los avances tecnológicos y, por consiguiente, como principal defensora de los derechos de los trabajadores. Insta al rápido desarrollo de una legislación que vele por el trabajador frente al gran empresario, considerando que la nueva situación coloca a este primero en un papel de extraordinaria vulnerabilidad. Sin embargo, a mi modo de ver, ni cae en la cuenta del total control ejercido por los segundos en la transformación digital ni mucho menos en su obvia ausencia de interés de que los cambios políticos mentados se lleven a cabo. Por tanto, la invitación que lanza el autor a no quedarse

parado y avanzar de cara a un mayor progreso de todos se me hace un tanto hueca... ¿A quién va dirigida? ¿Quiéren hacerlo los que tienen la potestad para “orientar” de forma efectiva el panorama?—José Manuel IGLESIAS GRANDA

Teología

DE PRADO POSTIGO, Adrián: *De Dios, a quien amar. La lógica del mérito en De diligendo Deo de san Bernardo*, Monte Carmelo, Burgos 2019, 320 pp. ISBN: 978-84-8353-952-1.

Hay autores en cuya lógica nos cuesta entrar debido a que pensaron en tiempos muy diferentes a los nuestros y desde parámetros que nos son total o parcialmente ajenos. Este es, quizá, el caso de san Bernardo de Claraval. La suya es una teología monástica, hecha más desde la experiencia mística que desde el rigor del concepto (por más que este, en el fondo, tampoco falte) y llena de imágenes que para nosotros pueden resultar lejanas. No obstante, una vez hecho el necesario esfuerzo de “traducción” de lo que Bernardo quiso decir, sus intuiciones teológicas y espirituales tienen mucho que aportar a nuestra vivencia contemporánea de la fe.



El título de su obra *De diligendo Deo* ha sido habitualmente traducido como *Tratado del amor de Dios*, poniendo así el foco en el amor divino. En este estudio, Adrián de Prado propone ser fiel al espíritu de Bernardo en el texto y traducirlo por *De Dios, a quien amar*, subrayando lo que hace a Dios digno de amor. Su lectura de esta obra intenta penetrar en la lógica del pensamiento bernardiano y ayudar al lector a entrar en ella, comprendiendo sus claves principales.

La obra parte del interrogante sobre por qué y cómo amar -meritoriamente- a Dios, si todo nos viene previa y gratuitamente de él. Bernardo muestra que en Cristo el mismo Dios nos ha hecho partícipes de su mérito, de manera que el correcto uso de nuestra libertad, que consiste en acoger ese don, nos hace merecedores de los premios que Dios promete (siempre sabiendo que *nuestro* mérito es, antes que obra nuestra, gracia que Dios nos da sobreabundantemente). De Prado ilustra la soteriología del claravalense con la imagen de un ajimez, en el que Dios despliega una *sublime equivalencia* entre su amor y nuestro provecho: el primero de los arcos es Dios, digno de ser amado por sí mismo; el segundo, el ser humano, amado por Dios y llamado a responder a ese amor (pues es lo más justo, pero también lo más beneficioso para su vida); el mainel que se sitúa en medio es el amor de Cristo, que regala sus méritos a los creyentes para que puedan amar a Dios en retorno. Así, el estudio *De Dios, a quien amar* muestra con belleza y hondura la relación y la diferencia que hay entre gracia y libertad, amor de Dios y amor humano, partiendo del amor excesivo que se ha mostrado y entregado en la Pascua de Cristo.

Estamos ante un libro escrito con un gusto exquisito y un estilo muy agradable que, pese a su rigor teológico, no cae en el tedio academicista. Respetando la lógica del autor y sus imágenes alegóricas (por ejemplo, del Cantar de los Cantares), Adrián de Prado va entresacando e interrelacionando los aspectos teológicos que ayudan a entender la lógica del mérito para san Bernardo. Con todo, es importante señalar que se trata de un estudio de especialista que, por tanto, requiere unos mínimos conocimientos de teología para adentrarse con éxito en él. Por otra parte, el hecho de que se vaya haciendo un comentario continuo del libro de Bernardo da lugar a constantes repeticiones, ya que, en el fondo, todo son variaciones en torno a un mismo tema; de todos modos, en cada lugar se accede a la misma idea básica desde matices diferentes y complementarios. En suma, es un libro interesante para pensar y meditar y gustoso para leer.—Marta MEDINA BALGUERÍAS

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 2020 impresa+digital: España 60 euros

Suscripción solo digital: 45,55 euros (sin IVA)

Le invitamos a que visite nuestra
página en internet y los perfiles
en redes sociales:

www.razonyfe.org

@RazonFe

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

