

CÁTEDRA
FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA
Y RELIGIÓN



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

1447 Septiembre-Octubre 2020

Razón y Fe. Revista de cultura fundada en 1901

razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

Editoriales

Caminando en la incertidumbre

Información-Desinformación, causas y efectos de un dilema presente

Desigualdades en tiempos del COVID 19

Entrevista

Mario Domínguez Sánchez-Pinilla, Prof. Titular de Teoría Sociológica de la Universidad Complutense

Artículos

La humildad como aprendizaje de la crisis

Marta Medina Balguerías

Hacia el nudo de la tormenta humana

Joan Mesquida Sampol

La escuela de iniciativa social

Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal – Josep M^a Margenat Peralta

¿La tecnología como una fuerza para el bien? Cómo se está utilizando la inteligencia artificial para prevenir los suicidios en China

Mark Pufpaf

Vida inteligente extraterrestre y cristología en Teilhard de Chardin

Agustín Udías Vallina, SJ

Septiembre-Octubre 2020

Nº 1447 • Tomo 282

Págs. 129-256

ISSN 0034-0235 Madrid (España)



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA *John*

razón y fe

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



Indicaciones para los autores

- 1) La revista *Razón y Fe* acepta trabajos originales en lengua castellana, pudiendo citar en otros idiomas.
- 2) Las temáticas girarán en torno a: teología, espiritualidad, Iglesia, familia, sociedad, política, economía, cultura, artes, ciencia y tecnología.
- 3) Los manuscritos serán recibidos por el Director (director@razonyfe.org), quien los evaluará, reservándose el derecho de consultar para su aceptación a miembros del Consejo de Redacción, Marta Medina (Cátedra CTR) y/o a evaluadores externos. Los autores ceden en exclusiva los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo *Razón y Fe* publicarlos en cualquier soporte, así como ceder dichos derechos de explotación a un tercero.
- 4) Los autores recibirán: su trabajo en formato pdf y un ejemplar del número.
- 5) La extensión aproximada será de: a) 4.000 palabras para los artículos – estudios; b) 2.500 palabras para las crónicas; c) 500-1.000 palabras para las reseñas. Serán enviados en Word a: director@razonyfe.org
- 6) En la primera página debe constar:
 - Título.
 - Nombre y apellidos.
 - Dirección postal.
 - Ocupación principal del autor.
 - Dirección electrónica.
 - Fecha de finalización del trabajo.
 - Un resumen de 6 o 7 líneas.
 - 6 o 7 palabras clave.
- 7) La fuente tipográfica: Times New Roman 12 (texto), 11 (citas en el texto), 10 (notas a pie de página).
- 8) Se seguirán los siguientes criterios de citación:
 - a) Para los libros:

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

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

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

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

tomo 282
1447 septiembre-octubre 2020
revista bimestral

Editoriales

- Caminando en la incertidumbre 131
Información-Desinformación, causas y efectos de un dilema presente 135
Desigualdades en tiempos del COVID 19 143

- Entrevista** 151 Mario Domínguez Sánchez-Pinilla, Profesor Titular de Teoría Sociológica de la Universidad Complutense

Artículos

- La humildad como aprendizaje de la crisis 167 Marta Medina Balguerías
Hacia el nudo de la tormenta humana 179 Joan Mesquida Sampol
La escuela de iniciativa social 191 Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal – Josep M^a Margenat Peralta
¿La tecnología como una fuerza para el bien? Cómo se está utilizando la inteligencia artificial para prevenir los suicidios en China 205 Mark Pufpaf
Vida inteligente extraterrestre y cristología en Teilhard de Chardin 217 Agustín Udías Vallina, SJ

Arte-Cine-Narrativa

- The Gentlemen: Los señores de la mafia*, de Guy Ritch 229 Francisco José García Lozano
Ósip Mandelstam, poesía y dignidad 233 Jorge Sanz Baraja

Libros 237

**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

Caminando en la incertidumbre

El número de *Razón y Fe* que tienes entre tus manos analiza, a la vuelta del verano, diversas cuestiones de actualidad que han adquirido una mayor urgencia ante la crisis provocada por el Covid-19. El primero de los editoriales reflexiona sobre cómo la información, un bien potencialmente social, se está viendo sometida a una serie de transformaciones que han alterado profundamente su naturaleza y su función en un sentido que se percibe, mayoritariamente, de manera insatisfactoria. Indagar sobre las causas de este malestar generalizado requiere remontarse a las causas que lo han generado.

El siguiente editorial profundiza en una cuestión apuntada en los números anteriores: la desigualdad provocada por el Covid-19. La actual crisis deja el futuro abierto para poder construir un mundo más solidario o para intensificar las tendencias de desigualdad e individualismo. El futuro vuelve a estar en manos de una humanidad herida y fortalecida al mismo tiempo.

En la entrevista hablamos con Mario Domínguez, profesor titular de Teoría Sociológica de la Universidad Complutense de Madrid, sobre filosofía, ciencia y religión —sobre la relación de tensión y complementariedad que mantienen—. Tras constatar la vitalidad y relevancia de la religión en la sociedad contemporánea, el profesor Domínguez recuerda que, en nuestro tiempo, la persona se convierte en la realidad sagrada por excelencia (*Res sacra homo*) produciéndose una transformación desde la “religión de Dios” a la “religión humana”.

El primer artículo, de la profesora de la Universidad Pontificia Comillas, Marta Medina Balguerías, se titula “La humildad como aprendizaje de la crisis”. Medina afirma de forma provocativa que, ante la superficialidad, la falta de autenticidad y el egoísmo que aquejan a las sociedades actuales, el cultivo de la humildad puede ser un remedio. Tras analizar el concepto en la tradición cristiana, define la humildad como verdad y delicadeza. Después ahonda en cómo la crisis del Covid-19 puede ser una ocasión para el aprendizaje de esta virtud en sus dos vertientes, y termina con la pregunta sobre Dios y la clave que aporta la humildad para acercarse a ella.

A continuación, Joan Mesquida Sampol aborda una cuestión a la que *Razón y Fe* presta atención sostenida desde hace años: la secularización. En su artículo, “Hacia el nudo de la tormenta humana”, Mesquida afirma que la mayoría de los análisis acerca de la secularización y del retraimiento de las formas tradicionales de religiosidad no siempre corren parejos con propuestas concretas de cómo afrontar el reto de la Iglesia en salida que propone Francisco. El artículo defiende que los ejes fundamentales de esa misión deben buscarse en el papel especial de los laicos, la centralidad del mensaje evangélico y la búsqueda de la cercanía con las personas que, aun sin saberlo, ansían encontrarse con Dios.

El tercer artículo, de los profesores de la Universidad Loyola, Eduardo Ibáñez y Josep M^a Margenat, SJ, analiza la historia y el sentido de la escuela de iniciativa social. El artículo parte de la convicción de que este tipo de escuela tiene un sentido, una función y un valor. Su aportación social es complementaria a la escuela pública de gestión estatal y a la escuela privada. Pretende contribuir al servicio público de educación que se presenta como resultado de un proceso de desarrollo del Estado y de la iniciativa social en el contexto histórico y político español en el que actualmente tiene un importante papel y un horizonte en el que aportar.

Mark Pufpaff escribe desde Hong Kong, pero no tanto para describir la evolución de la antigua colonia británica, sino para preguntarse: “¿La tecnología como una fuerza para el bien? Cómo se está utili-

zando la inteligencia artificial para prevenir los suicidios en China". Pufpaff nos recuerda que el suicidio es un problema importante en China. Las causas son variadas e interrelacionadas. Pero hay esperanza, quizás sorprendentemente, a través de la promesa de la tecnología. El artículo discute el papel de una organización sin ánimo de lucro que está luchando contra el suicidio a través del uso de algoritmos de inteligencia artificial (IA) y aplicaciones de mensajería en línea.

A continuación, el jesuita Agustín Udías, veterano colaborador de *Razón y Fe*, aborda otra cuestión de interés en el diálogo ciencia-religión que ha atraído la atención de esta revista. En su artículo "Vida inteligente extraterrestre y cristología en Teilhard de Chardin", Udías recuerda que, desde la antigüedad, se ha pensado en la existencia de otros mundos habitados y desde la revolución copernicana se habla de la pluralidad de los mundos. La imagen actual del universo, con miles de millones de galaxias, hace muy probable la existencia de vida inteligente extraterrestre, aunque en el presente no hay todavía ningún indicio claro de ella. La teología cristiana no niega esa posibilidad. Teilhard de Chardin consideró el problema y relacionó su situación en cada caso con la evolución de la vida siguiendo el principio de complejidad-consciencia y su realización final en la unión en el punto Omega.

Como siempre, *Razón y Fe* incluye una sección de crítica literaria y cinematográfica, además de una variada selección de reseñas bibliográficas. Esperamos que, en este tiempo marcado por la crisis social, económica y sanitaria provocada por el Covid-19, *Razón y Fe* sea una faro que te ayude a analizar la realidad. ■

Información-Desinformación, causas y efectos de un dilema presente

Falsedad, bulo y manipulación, origen del malestar que preludia el odio

La información, como bien potencialmente social, se está viendo sometida a una serie de transformaciones que han alterado profundamente su naturaleza y su función en un sentido que se percibe, mayoritariamente, de manera insatisfactoria. Indagar sobre las causas de este malestar generalizado requiere remontarse a las causas que lo han generado. Los cambios aludidos conciernen a todos los hitos del proceso informativo, desde el emisor al canal o medio empleado, más los receptores y componentes del propio mensaje.

A grandes rasgos cabría definir la información como todo proceso caracterizado por la trayectoria de un mensaje intencionalmente encauzado a reducir la incertidumbre. Los elementos componentes del proceso, emisor, mensaje, receptor, retorno, son conocidos. Dada la amplitud conceptual abarcada, sobre la información convergen múltiples dimensiones, tantas, que resulta difícil su tratamiento sistemático.

Me refiero, en principio, al carácter interpersonal de la información, como componente distintivo del carácter social de la comunicación. Esta distinción es significativa, por cuanto que establece una diferencia entre información y comunicación, pero su olvido se encuentra en el origen mismo del problema que tratamos de abordar.

Una persona puede estar bien informada pero, simultáneamente, permanecer incomunicada. ¿Por qué? Porque la comunicación es un

estadio superior del proceso informativo, ya que consiste en la validación interpretativa de la información recibida, mediante la crítica, el contraste, el consenso y/o el diálogo. Estos cuatro elementos, que son referenciales, poseen un contenido social. No es posible evaluar una información sin estas herramientas referenciales de las que disponemos en la vida social.

Si el proceso informativo no culmina en su validación, la información permanece en estado inerte sin acceder al estadio de la comunicación que, es en definitiva el que implica la humanización de lo informado y nos inserta en la sociedad, por permitirnos pertrechar nuestras pautas, valores y conducta merced al lenguaje, expresión suprema de la distintiva sociabilidad humana.

De entre los numerosos enfoques multi-disciplinares desde los que se ha tratado tanto la información como la comunicación, destacan aquellos que las abordaban desde perspectivas mediáticas. Es decir, aquellos que centran su atención en la intermediación que los medios, los canales de interconexión, realizan entre emisores y receptores, es decir, entre sujeto y objeto, sociales, del despliegue informativo. Y ello, sobre todo, por su impacto sobre la formación de la denominada opinión pública, el estadio social comunicativo que ocupa el último escalón del proceso informativo.

Esta perspectiva acreditaba el periodismo como uno de los vectores más apropiados para iniciar, mediante la difusión informativa, el proceso de conversión de la información en Comunicación: tránsito que puede y suele mantener, inducir o fomentar determinados tipos de pautas, valores y conductas. De ahí su importancia social y, por ende, política.

Periodismo y actualidad

Pero, por otra parte, el periodismo, expresión suprema de las funciones mediáticas, se encuentra inextricablemente vinculado a la actualidad, de la que da cuenta periódicamente. Lo hace mediante informaciones relevantes, dotadas de interés general, que contribu-

yen a despejar la incertidumbre, consolidar certezas y crear criterio. Como señalábamos, si la información no ha recorrido el circuito comunicativo, es decir, si no ha superado la fase de validación social, no trasciende la fase de individuación y no puede acceder al estadio desde el cual, la formación de opinión y la construcción de criterio se consuma.

Es preciso tener en cuenta que la información es un bien social cuyo origen y cuyo destino se encuentran en la misma sociedad de donde surge y hacia la que se dirige. Los medios, en general y el periodismo, en particular, no son sino administradores —que no propietarios— de la información, el bien social a cuyo tratamiento y elaboración se dedican. Buscan, procesan y emiten la información que obtienen de la sociedad y se la devuelven debidamente procesada. Cumplen, pues, una función de intermediación social.

Los medios se encuentran vinculados a condiciones espaciotemporales propias. Es decir, están insertos en un ciclo emisor periódico versado a un receptor y cuentan con un soporte material, mediático. Para consumir tal intermediación necesitan un proceso temporal previo de extracción informativa capaz de vertebrar los elementos constitutivos del mensaje, la noticia, que se disponen a emitir.

Pues bien, en la presente situación, la función de intermediación social de los medios se ha colapsado por distintos factores, tanto de tipo técnico-formal como de naturaleza conceptual. El primer factor deriva de las pulsiones de la actualidad, esa forma de inmediatez, de transmisión instantánea de mensajes noticiosos, que acorta los tiempos de su elaboración y los incrusta en formatos sintéticos que necesariamente los trivializan, banalizan y degradan. El periodismo perderá así su periodicidad característica.

El segundo factor deriva del despliegue incontrolado y desaforado de la tecnología aplicada a los medios. La tecnologización rampante no solo coadyuva, sino que también impone la degradación descrita, por verse aquella comprometida en la aceleración exponencial de la transmisión en detrimento de los contenidos, experienciales, históricos y sustantivos propios de lo transmitido.

La conjunción de ambos factores desvertebra la función mediadora que el proceso informativo-comunicativo se propone culminar. La inmediatez se convierte así en el principal obstáculo de la mediación, al impedir el paso desde el nivel informativo al estadio comunicativo. No reduce, sino que amplía la incertidumbre. En vez de conectar a la sociedad consigo misma, mediáticamente, la ofusca y la aísla en un bloqueo intersocial que espolea la incomprensión, la incomunicación y el conflicto. El resultado es pues, la apropiación particularizada y la expropiación de un bien social como la información.

Por otra parte, la mentada tecnologización, hoy en su versión telemática —esto es, informática más telefonía— cuando se ve abducida por su propia dinámica de aceleración exponencial, sustituye las dimensiones espacio-temporales de la vida humana por una virtualidad que la deshumaniza. Los seres humanos vivimos bajo condiciones espaciales e históricas; nuestra mente sigue ejes sincrónicos y diacrónicos, de simultaneidades y de sucesiones, no convencionales como los del magma virtual, sino reales, tangibles, comprobables y verificables. La aceleración telemática descrita y aplicada a los medios, de no ser embridada por y para la sociedad, carece de sentido, Solo es velocidad, vector errático que se despliega caprichosamente desnortado en la infinitud del éter. De ahí derivará, pues, uno de los principales efectos del descontrol tecnológico de los procesos informativos: la des-participación política, herida mortal de las democracias representativas.

Al amparo de este déficit marcado por la desocialización de los procesos informativos y comunicativos, surgirá la desinformación, que no es otra cosa que información mutilada, desprovista de su contenido de verdad. Hoy adopta la forma del bulo, la mentira intencionada, la falsedad premeditada, la intoxicación, las distintas formas de manipulación y su precipitado más inquietante: el odio. Ya conocemos las consecuencias históricas a las que coadyuvó decisivamente la implantación del odio desde el universo mediático: irracionalismo, racismo, supremacismo, terrorismo, belicismo...

A este proceso se suma otro: la profunda mutación paradigmática de los cánones que han regido la atención de los medios informa-

tivos a partir de la Segunda Guerra Mundial. Los tres paradigmas vigentes entonces en torno a la moral, la geopolítica y la ciencia tuvieron como referentes el Holocausto como expresión suprema del Mal; la bipolaridad Este-Oeste, como determinante del llamado equilibrio del terror basado en la paridad nuclear; y la Lingüística, que influía en la acreditación del pensamiento desde el valor de la palabra. Bajo estos tres cánones, el periodismo discurrió en la posguerra mundial dentro de un ámbito de referencias intelectualmente identificable y discernible.

Pero, coincidentemente con la implosión de la Unión Soviética, el auge del posmodernismo anti-ilustrado y la instauración del pensamiento único como expresión cultural del capitalismo financiero, aquellos paradigmas colapsaron desatando una conmoción axiológica sin precedentes, dando paso al desconcierto ideológico y a la confusión intelectual, a los que hay que sumar la aceleración de las crisis económicas cíclicas y sistémicas, que se proyecta en los procesos desinformativos descritos y los retroalimenta.

Como cabe imaginar, el periodismo se ejerce desde distintos medios configurados habitualmente como empresas. Se trata de organizaciones vertebradas como negocios privados pero con la particularidad de que administran y difunden un bien público como la información. No conviene olvidar esto. La información no pertenece a los periodistas, ni a los medios que la difunden, tampoco a los anunciantes que se publicitan desde sus páginas o espacios audiovisuales. La información difundida desde los medios privados y públicos pertenece a la sociedad y es a ella, conforme a su interés general, a quien debe regresar convenientemente organizada para que la sociedad la asimile y la incorpore a su acervo de conocimientos y valores que vertebran la sociedad. Los valores articulan la acción social a la que estimulan como representaciones de lo deseable.

En España, durante la última fase del franquismo, tras una larga etapa de periodismo dirigido desde el poder, la Prensa fue poco a poco distanciándose del poder político-militar dictatorial encarnado por aquel régimen y se convirtió en una de las herramientas para el cambio de valores que precedió a la democracia. Aquello le granjeó un

consistente prestigio social, porque cumplía su función de informar y de controlar al poder mediante la crítica formulada por los sectores políticamente más activos de la sociedad. Además, los medios descubrieron que decir la verdad era asimismo económicamente rentable. La publicidad necesitaba acreditarse mediante soportes veraces que otorgaran credibilidad a lo publicitado y recurrió al periodismo de entonces para conseguirlo.

Desde la política, el propósito de dirigir los periódicos con fines, sobre todo electorales, es permanente. Quienes ejercen esas prácticas olvidan que la libertad de expresión y el derecho a la información objetiva, contrastada y veraz, son dos de los principales derechos democráticos de la ciudadanía, ya que a través de los medios se crea conciencia y opinión pública con las cuales controlar las tendencias extra-democráticas que suelen anidar en el seno del poder económico o político.

La irrupción telemática

Cabe decir que la denominada crisis de los medios de comunicación obedece a razones internas y externas. Las externas, que son de distinta naturaleza, tienen su origen, sobre todo, en los enormes cambios tecnológicos operados en el mundo de las telecomunicaciones de los que hemos hablado. Estos cambios han acentuado la instantaneidad y la compresión de las noticias, situando a los medios en un presente continuo y simultáneo, orillando así la dimensión secuencial, reflexiva y periódica del periodismo. Se han generalizado una desinversión, precarización y degradación salarial *intramuros* de los medios, que han repercutido en la calidad de los contenidos informativos y su suplantación por una agresividad en el periodismo de opinión, en las tertulias sobre todo, en ocasiones impropia de sociedades democráticas maduras.

En el plano interno, la crisis tiene su origen en el olvido, por parte de numerosas empresas de medios de comunicación, de la función social de la información y en la anteposición de intereses particula-

res respecto a los intereses generales de la sociedad, globalmente considerada.

Al convertir el mundo de los medios —acreditado por su función social durante la Transición del franquismo a la dictadura— en objeto informativo, olvidando que el objeto de la información es la propia sociedad, no los medios, se ha generado un poder mediático frente al poder social que degrada las posibilidades que los medios tienen de generar las certezas y los valores democráticos que facilitan enormemente el desarrollo libre, pleno y humano de las personas.

La propuesta que cabe formular desde presupuestos democráticos es la de la recuperación de la función social del periodismo, hoy extraviada y herida por la desinformación. A ello habría que añadir el compromiso ético, individual y colectivo, de los periodistas con la verdad, la lucha constante por obtenerla y difundirla para lograr una sociedad justa, libre y solidaria.

El debate sobre la información incide hoy de lleno sobre el tema de la participación. El concepto de participación es, manifiesto u oculto, el arco de bóveda de la vida social y política. Parece necesario añadirle hoy el prefijo *des* para describir el aspecto real que ha adquirido: desparticipación, emblema de los tiempos presentes. La vida pública, la presencia de la sociedad en la escena política parece irsele de las manos a la ciudadanía, para apropiársela bien el Estado, bien el tándem Gobierno-Oposición —léase clase política—, o bien y sobre todo, corporaciones privadas que han aterrizado en el panorama institucional para quedarse, en él y con él sin credencial democrática alguna.

Comoquiera que la gravedad de esta expropiación es evidente en sistemas políticos que se proclaman democráticos, el propio sistema genera una serie de placebos y subterfugios para esquivar esta disfuncional brecha. Así, paradigmas, consignas y mantras al uso propalan la idea de que hoy el supuesto acceso universal a la información -vía internet- es el elemento sustitutorio cardinal de la participación política democrática. En otras palabras, internet es el parche que cubre la honda brecha de la desparticipación social mayoritaria

en la vida política, ceñida meramente al acto del voto cuatrienal. La proliferación cuantitativa de emisores no implica necesariamente una cualificación de los mensajes informativos; sobre todo si aquellos, digamos emisores particulares, carecen de las prácticas y principios de contrastación, verificación y validación que tradicionalmente ha empleado el periodismo profesional. No cabe hacer periodismo sin periodistas. El resultado es una situación idónea para la individuación descontrolada de la decisión política que recae, así, en manos de aquellos a quienes no corresponde decidir, por carecer de la legitimación que les otorgaría su representatividad social por otra parte, inexistente.

De momento, percibimos las distorsiones derivadas de tal proceso desparticipativo en el lenguaje mismo, que persiguen fundamentalmente alejar de la realidad social –y política- a los ciudadanos. Así, se denominan *redes sociales* a aquellas conexiones en las que lo que prima es la presencia de un individuo en un escenario informático o telemático virtual, caracterizado por la desaparición de las dimensiones espacio-temporales de la existencia propia y de la realidad social. Todo ello envuelto en una fantasía de presencia social que no es tal por hallarse embutida en un falso escenario virtual. La sociedad es un constructo de relaciones espacio-temporales de contigüidad y de continuidad, que se despliega sobre dos ejes, uno de simultaneidades y otros de sucesiones, perceptibles ambas por la mente humana y por los sentidos. Además de ser una realidad tangible, la sociedad cuenta asimismo con un rango conceptual, pero vinculado siempre a sus coordenadas de sincronía y diacronía, de presente y de historia.

Por ello, el debate sobre información-desinformación en la sociedad democrática no es un mero asunto técnico, en torno a medios analógicos, digitales o “quinto-dimensionales”, como quiere hacernos creer toda la presión mediática hegemónica hoy vigente. Muestra más bien una naturaleza profundamente social, moral pues, que queda oculta por el tratamiento, generalmente superficial y abstracto, de tan crucial dilema. ■

Desigualdades en tiempos del COVID 19

La pandemia producida por el Covid 19 se ha convertido en un hecho, que afecta a las dimensiones estructurales y simbólicas de nuestras sociedades traspasando los confines del campo sanitario. La compleja vuelta a la "nueva normalidad" nos está obligando a reestructurar nuestras relaciones sociales, nuestras prácticas religiosas, las formas de producción y consumo, y la estructura de nuestra comprensión del futuro. La incertidumbre ha alterado nuestra forma de sentir, comprender y esperar.

Esta situación singular y excepcional ha producido un impacto general en todos los países y en todas las personas. Nadie ha quedado inmune a los efectos del Covid 19. La experiencia de vulnerabilidad generalizada permanece grabada en el corazón de nuestras auto-suficientes sociedades. La conciencia global de interdependencia se ha incrementado y desvelado con claridad en estos meses de pandemia. Ahora bien, esta vulnerabilidad generalizada se ha desplegado de manera desigual en la esfera social y en la económica. Todas las sociedades y todas las personas nos hemos visto afectadas por el Covid 19, pero de manera diferente.

El círculo social de la salud

La esencia humana se caracteriza por la fragilidad y la debilidad. Somos vulnerables hasta la médula, como decía Lèvinas. Ahora bien, también hemos observado que esta vulnerabilidad antropológica estructural se ha desplegado con una intensidad desigual en el

ámbito social. La situación ha vuelto a desvelar que la sociedad “es exclusiva para unos y excluyente para otros”.

La relación entre enfermedad y vulnerabilidad social no es nueva. Ya en el siglo XVII se escribía: “sobre la miseria popular, madre de las enfermedades”. La enfermedad tiene también una génesis y un desarrollo social. En nuestros días, los estudios de salud pública demuestran que existe una relación entre la condición social y ambiental que viven las personas y la salud. Los denominados “determinantes sociales de la salud”, asumidos por la Organización Mundial de la Salud (OMS), son un ámbito básico en cualquier política sanitaria. De hecho, la OMS plantea la necesidad de “luchar contra la distribución desigual del poder, el dinero y los recursos” como política sanitaria esencial.

Las personas con un elevado nivel socioeconómico poseen un conjunto de recursos (rentas, capital relacional, información, posiciones de influencia, mayores niveles educativos) que en la vida cotidiana tienen efectos positivos para la salud. Como también se da el fenómeno inverso, se crea un verdadero círculo social sanitario. Una persona que padece una enfermedad puede incrementar su riesgo de pobreza y exclusión social. Es decir, la pobreza y la exclusión social condicionan el estado de salud de las personas; y la falta de salud su vulnerabilidad social. La desigualdad mata (Göran Therborn) en sentido sanitario y social.

Este círculo social de la salud se ha visto intensificado exponencialmente, en los meses que llevamos de pandemia, a nivel internacional y estatal. La pandemia sanitaria se ha desplegado como una auténtica pandemia social. La importancia de la salud pública, marginada tradicionalmente en los sistemas de salud y el giro socioambiental de la bioética serán dos perspectivas claves para poder romper este círculo perverso.

Sociología del confinamiento

Así titulaba Antonio Izquierdo, en un artículo publicado en la revista *Documentación Social*, su análisis sobre el tiempo de confinamiento

en el que plantea cuatro modelos sociales: los confinados seguros, los expuestos necesarios, los confinados vulnerables y los desarraigados.

Al grupo de los “confinados seguros” pertenecerían todas aquellas personas con un hogar seguro, medidas adecuadas para el teletrabajo, metros cuadrados suficientes para una saludable convivencia intrafamiliar y recursos económicos para hacer frente al futuro. Los denominados “expuestos necesarios” son aquellas personas que han estado sosteniendo las actividades esenciales del país durante el confinamiento. A este grupo pertenece el personal sanitario, pero también los cuerpos de seguridad del Estado, los militares, los transportistas, el personal de las cadenas de alimentación, los agricultores, el personal de limpieza y un largo etcétera. Estas personas merecen una gratitud y un reconocimiento, que esperemos perdure en nuestra frágil memoria.

La tercera tipología, los “confinados vulnerables”, han vivido una experiencia de confinamiento muy complicada. La vivienda ha definido estructuralmente la experiencia de su confinamiento. Es conocido que la vivienda representa un problema estructural en España. En el último informe de la Fundación FOESSA (2019) se señala que casi el 10% de la población (4.641.562 personas) habita en infraviviendas, con déficits estructurales de construcción, hacinamiento grave, entornos degradados y problemas de acceso a los suministros básicos.

En el Barómetro de la Vivienda Saludable 2019, realizado por el Instituto Rand Europe, se afirma que en España el 29% de los niños entre cero y 15 años —dos millones— viven en casas insalubres. Las consecuencias directas, según la OMS, son enfermedades de tipo respiratorio, que pueden tener su causa en, o verse agravadas por las malas condiciones de las viviendas. Sin duda, esta situación ha tenido una importante repercusión en la evolución de la pandemia. Para muchas personas el espacio físico del confinamiento ha sido una zona de riesgo social, sanitario y relacional.

La conciliación laboral ha sido un quebradero de cabeza para todas las personas. Ahora bien, para los confinados vulnerables ha sido un abismo. De hecho, según el estudio de Cáritas, *La crisis de la Covid 19. El primer impacto en las familias acompañadas por Cáritas*, un 18% de las personas en exclusión (mayoritariamente mujeres en hogares monoparentales) han tenido que renunciar a un trabajo para hacerse cargo de los hijos e hijas. La alta precariedad laboral significa horarios rígidos, imposibilidad del teletrabajo, cambios incesantes de lugares de trabajo y otras variables que, unidas a la clausura de los colegios, han provocado una profunda tensión a las personas más vulnerables.

La clausura de los centros educativos y la consiguiente educación *on-line* también ha tenido importantes consecuencias para las familias más vulnerables. Según el citado análisis de Cáritas un 13% de ellas declara no tener conexión a internet para seguir las clases y un 17% requiere actividades de apoyo socioeducativo que no han podido realizarse a distancia. Las desventajas educativas eran evidentes en la “antigua normalidad”, pero en esta crisis se han ampliado y se han vuelto más complejas.

Especial atención merece la violencia de género en la sociología del confinamiento. Muchas mujeres se han visto obligadas a compartir 24 horas al día con su agresor. La vida en el hogar se convierte en un infierno que parece no tener salida ni final. Además de una mayor exclusión socioeconómica, las mujeres siguen soportando una violencia de género estructural, agravada en tiempos de coronavirus. La violencia de género —que era ya una epidemia según la OMS— se ha visto incrementada a nivel mundial debido al confinamiento, según Naciones Unidas (*The Impact of COVID-19 on Women*, 2020).

Los “desarraigados” son aquellas personas y colectivos expulsados radicalmente de los espacios de reconocimiento de los Derechos Humanos. En esta pandemia se ha observado que los colectivos de mayor vulnerabilidad han visto mermados los espacios de protección de sus derechos. Por ejemplo, los migrantes han sufrido esta

merma de protección en su itinerario de movilidad, en las fronteras, en los centros de acogida, en la demora o anulación del derecho a refugio; paradójicamente, las personas sin hogar han sido confinadas en su condición de personas sintecho. Y una vez más, la desigualdad de género se ha manifestado con mucha fuerza en el caso de las mujeres migrantes, prostitutas y víctimas de trata. En algunos informes de Naciones Unidas y la Organización Internacional de las Migraciones se habla de hasta un 80% de mujeres migrantes que han sufrido violencia de género en su itinerario de movilidad.

Las tendencias sociales en tiempos del Covid 19: de la Gran Recesión (2008) al Gran Parón (2020)

Ya se pueden observar tendencias sociales consolidadas que permiten realizar una primera aproximación. Aunque no tenemos distancia histórica para realizar un diagnóstico global, sí podemos afirmar que la pandemia ha incrementado y acelerado las tendencias socioeconómicas existentes antes de su impacto. De hecho, se está comportando como un catalizador de aquellos procesos sociales que incrementaban la exclusión y las desigualdades sociales.

Estamos viviendo una crisis de alcance global. Según la Organización de Naciones Unidas (ONU), hasta 270 millones de personas pueden acabar el año sufriendo una situación de hambre aguda (el doble que antes de la pandemia). Según la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), los 821 millones de personas que hay en el mundo en estado de malnutrición están soportando una situación insostenible. La Organización Internacional del Trabajo (OIT), situándose en el escenario más desfavorable, habla de la posible pérdida de 340 millones de puestos de trabajo, con especial impacto sobre las economías informales y una sobreexposición del empleo femenino. Esta globalidad del impacto socioeconómico hace espacialmente preocupante e inciertos los escenarios de salida de la crisis.

Volviendo a España, podemos analizar los efectos del Covid 19 desde tres procesos interrelacionados: el impacto del *Gran Parón* es excepcional; sobre todo cuando recae sobre una sociedad que no se había recuperado de los efectos de la *Gran Recesión* (2008); y por último, el impacto mayor sobre las personas más pobres y excluidas.

Para fundamentar la excepcionalidad de esta crisis bastaría con observar la previsión de caída del PIB en un 15%, según el Banco de España. En el primer trimestre de año, que incluye solo dos semanas de confinamiento, el PIB cayó el -5,2% respecto al trimestre anterior (en el peor trimestre de la *Gran Recesión* solo cayó la mitad, 2,5%). Sin duda, hablamos de excepcionalidad cuando hay que remontarse a la Guerra Civil para tener datos parecidos. La pandemia está suponiendo un shock económico sin precedentes.

El *Gran Parón* se produce en una sociedad socioeconómicamente frágil. El Covid 19 llega a un país con una elevada tasa de paro (14,1% en 2019), un empleo precario (bajos salarios y temporalidad), una pobreza relativa alta (21,5% en 2018) y una tasa AROPE (tasa de riesgo y exclusión social según la Unión Europea) del 26,1%: una de las más altas de los países de nuestro entorno. Aunque había claros signos de recuperación social y económica eran débiles y coyunturales. España mantenía déficits estructurales profundos antes de la llegada de la pandemia. Esta situación estructural ha sido denunciada por el relator especial de la ONU para nuestro país, en el Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas.

Por último, el tercer aspecto corrobora el llamado "efecto Mateo", una metáfora acuñada hace años en ciencias sociales para señalar la mayor exposición de las personas empobrecidas a los efectos de las crisis. El nombre le viene del pasaje de Mt 13,12: "Al que tiene le darán y le sobrarán; al que no tiene le quitarán aun lo que tiene". Este proceso, que no pretende hacer ninguna hermenéutica teológica, expresa de manera sintética lo que están provocando los efectos sociales de la pandemia. Nada nuevo, por lo demás, ya que había ocurrido en otras situaciones de crisis económica y social.

Las tendencias empiezan a validar de nuevo el efecto Mateo. En el estudio de Cáritas, mencionado anteriormente, se observa de manera nítida. El paro registrado se ha incrementado en 2,5 puntos porcentuales (sin incluir los ERTE) entre los meses de febrero y abril para la población general; pero, en el caso de las personas que ya estaban en exclusión el aumento ha sido de 20 puntos porcentuales. Es decir, un incremento ocho veces superior entre la población excluida con respecto a la población general. Esta dinámica ha alterado profundamente el acceso a rentas disponibles. En el mes de febrero un 12,2% de las personas en exclusión no tenían ingreso alguno, pero en el mes de mayo esta cifra se incrementó hasta el 28,8% (un aumento del 136%).

¿Las nuevas solidaridades?

La situación de las personas en pobreza y exclusión demanda la recreación de nuevas solidaridades. Las primeras medidas de los gobiernos, en el entorno de la Unión Europea, han sido muy diferentes a las políticas de austeridad de la *Gran Recesión*. Se percibe una conciencia emergente que plantea la necesidad de nuevas políticas sociales para nuevos tiempos.

A pesar de vivir en un mundo hiperglobalizado y en un contexto de pandemia mundial, han sido los Estados la institución básica de contención y protección de los efectos sociales del coronavirus. Un ejemplo doméstico, de repercusión profunda, ha sido la aprobación del Ingreso mínimo vital. Más allá de las polémicas que ha suscitado, muchas de ellas por mera confusión terminológica con la Renta Básica Universal, se aprobó casi por unanimidad (VOX se abstuvo) el decreto que lo regula. La pandemia ha acelerado los debates, sobre el Ingreso mínimo vital, que llevaban años en la esfera pública y conseguido una amplia mayoría que hubiera sido impensable en otro contexto. Mayorías que en otros ámbitos de la política son impensables. El renovado impulso que la situación exige a los Estados, especialmente en el campo sanitario, económico y social, no será posible sin un nuevo marco fiscal a nivel europeo y estatal.

No podemos olvidar el papel que está jugando la sociedad civil en la atención a los efectos de la pandemia. Desde la solidaridad simbólica de los balcones, pasando por la autoorganización de muchos movimientos cívicos-vecinales y la presencia reforzada de las organizaciones sociales clásicas están siendo tiempos de una solidaridad enérgica. Como en otras situaciones de crisis, la labor caritativa y social de las entidades de Iglesia está siendo especialmente relevante. Como ejemplo baste citar a Cáritas, que en los últimos meses ha incrementado en un 57% las demandas de ayuda.

Hablamos de políticas que no pueden quedar reducidas al ámbito doméstico porque estamos sufriendo una pandemia global que requiere de una solidaridad global. La expansión de la pandemia, en un primer momento lenta, por los países más empobrecidos reclama también una atención especial a las Políticas de Cooperación para que realmente empecemos a reconstruir un mundo nuevo con cimientos firmes.

El Covid 19 deja el futuro abierto para poder construir un mundo más solidario o para intensificar las tendencias de desigualdad e individualismo. El futuro vuelve a estar en manos de una humanidad herida y fortalecida al mismo tiempo. ■

Entrevista a Mario Domínguez Sánchez-Pinilla, Profesor Titular de Teoría Sociológica de la Universidad Complutense

Mario Domínguez Sánchez-Pinilla nació en 1965. Cursó las licenciaturas de Ciencias Políticas, Sociología y Geografía e Historia Contemporánea en la Universidad Complutense de Madrid, donde se doctoró con las máximas calificaciones. Imparte docencia como Profesor titular de Teoría Sociológica en la misma universidad madrileña. Su tarea de investigación se remonta a 1996, siendo sus ámbitos de actuación la Sociología Política, los Movimientos Sociales, la Sociología del Conocimiento, la Metodología de las Ciencias Sociales y la Epistemología. Ha dirigido numerosas tesis doctorales. Entre sus últimas publicaciones destacan las relacionadas con conceptualización de la violencia política, los menores infractores en centros de reforma, las políticas penitenciarias. Es asimismo editor director de Dado Editorial, que publica textos relacionados con la Ciencia Política, señaladamente Teoría del Estado y los Medios



de Comunicación. Es hoy uno de los intelectuales más dinámicos del panorama académico español. Con él conversó la revista *Razón y Fe* en su domicilio madrileño.

* * * *

Pregunta (P): ¿Cuál es hoy y cuál fue ayer la relación entre conocimiento y religión?

“La Filosofía, la Ciencia y la Religión mantienen una relación de tensión y complementariedad”.

Mario Domínguez (MD): El fenómeno religioso forma parte de la conducta humana, y como tal, es susceptible de ser estudiado con los métodos propios de las ciencias humanas. He ahí donde podemos establecer el nexo entre conocimiento y religión. Según se estima, 84% de la humanidad asegura tener alguna forma de religión; el restante 16% alega no creer o practicar ninguna religión, pero vale advertir que, hasta fechas muy recientes, el porcentaje de personas religiosas en el mundo era aún mayor. No obstante, estas estadísticas deben tomarse con mucha cautela, pues si bien se admite que la abrumadora mayoría de la humanidad tiene alguna forma de religión, la definición del término “religión” dista de ser precisa, y puede plantearse la posibilidad de que muchas personas que aleguen no tener ninguna religión, la realidad no sea tal pues depende en

“El 84% de la humanidad asegura tener alguna forma de religión”.

gran medida de cómo definamos una “religión”.

P.: ¿Cómo la define Usted?

MD.: En Occidente, ha existido una tendencia chovinista a entender “religión” como un sistema de creencias verdaderas sobre un ser supremo. No ha de sorprender que, bajo esta definición, “religión” sea sólo el conjunto de creencias sobre un Ser supremo predicadas por quien emplea esta definición, mientras que los otros sistemas de creencias sobre seres supremos no son propiamente religiones. Así, por ejemplo, algunos de los que profesan una creencia monoteísta han considerado que sólo el monoteísmo es una religión, en tanto la consideran verdadera, mientras que sistemas de creencias politeístas o, incluso, sistemas de creencias en los que no se concibe o no se dedica atención a la existencia de los dioses como, por ejemplo, el budismo, no pueden ser propiamente llamados hechos “religiosos”. Semejante definición de “religión” es altamente problemática.

P.: ¿Cómo es pues el nexo?

MD.: La relación entre el conocimiento (que en Occidente adquiere la forma de Filosofía y Ciencia) y Religión es de tensión y complementariedad, lo cual indica una cierta afinidad interna y funda-

mental. Quizá el aspecto más relevante de su diferencia estriba en el diverso ritmo de aproximación al tema de la divinidad; titubeante, laborioso e interrogativo el de la filosofía, directo y espontáneo el de la religión al insistir en facultades como la imaginación, el sentimiento y los afectos.

P.: ¿Puede afirmarse que la Religión –¿monoteísta, politeísta?– troqueló el origen del pensamiento filosófico?

MD.: Los politeístas no han sometido a examen filosófico el conjunto de proposiciones que elaboran respecto a la existencia y naturaleza de los dioses. Las religiones politeístas suelen estar más bien enmarcadas en el lenguaje de la mitología, el cual tiene como prioridad la evocación poética, mucho más que la precisión de la reflexión y la racionalidad. El monoteísmo, por su parte, es la postura que afirma la existencia de un solo Dios, a la vez que le confiere un conjunto de atributos específicos. A diferencia de las religiones politeístas, el monoteísmo sí ha generado aportaciones filosóficas significativas al refinamiento formal de las proposiciones sobre la existencia y naturaleza de Dios. Si bien las religiones monoteístas no nacieron propiamente de filósofos que empleaban argumentaciones con pretensiones racionales, sino

de profetas que empleaban exhortaciones con pretensiones místicas, a lo largo del desarrollo de las religiones monoteístas, muchos de sus adherentes han cultivado el conocimiento de la filosofía griega, y han pretendido racionalizar sus proposiciones respecto a la existencia y naturaleza de Dios. Si bien existen algunas diferencias respecto a los detalles sobre la naturaleza de Dios y sobre cómo Dios ha intervenido en la Historia e interactuado con el mundo, los judíos, cristianos y musulmanes coinciden en la afirmación de la existencia de Dios y en un conjunto de sus atributos.

Por otra parte, también cabe responder que no es relevante el carácter monoteísta o politeísta, sino el hecho religioso en sí, la apelación a lo sobrenatural, lo misterioso. Y por cierto no sólo troqueló el origen del pensamiento religioso, sino del pensamiento mismo. Aquí cabe apuntar un libro que considero fundamental, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) del sociólogo francés Émile Durkheim.

P.: ¿Cuál fue la propuesta sustancial de esta obra de Durkheim?

MD.: La obra consiste en un minucioso análisis de lo que denomina “la religión más primitiva y simple que actualmente se conoce”: el

totemismo australiano. Al establecer una conceptualización de la religión, Durkheim sigue la tipificación que hizo Foustel de Coulanges de lo sagrado y lo profano. Es falso, declara Durkheim, suponer que la existencia de divinidades sobrenaturales sea necesaria para que exista religión: hay sistemas de creencias y de prácticas que hay que llamar “religiosas” con toda propiedad, pero en las cuales, o bien no hay dioses ni espíritus en absoluto, o bien tienen poca importancia. Lo que es una creencia “religiosa” no puede definirse debido al contenido substancial de ideas. El rasgo distintivo de las creencias religiosas es que “suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos”. Así pues, el carácter del pensamiento religioso es algo que no puede captarse si no es dentro de la misma noción de dicotomía: el mundo está dividido en dos clases de objetos y símbolos completamente separados, lo “sagrado” y lo “profano”: “esta clasificación es absoluta. No existe en la historia del pensamiento humano otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas y tan radicalmente opuestas entre sí”.

P.: ¿Dónde reside la especificidad de lo sagrado?

MD.: El carácter específico de lo sagrado aparece en el hecho de que está rodeado de prescripciones y prohibiciones rituales que imponen su separación radical de lo profano. Una religión nunca se reduce a un conjunto de creencias; siempre entraña también unas prácticas rituales prescritas y una determinada forma institucional. No hay religión que no tenga una Iglesia institucional, aunque la forma que ésta adquiere varía notablemente. El concepto de “Iglesia”, tal como lo emplea Durkheim, se refiere a la existencia de una organización ceremonial regularizada perteneciente a un grupo determinado de fieles; no implica necesariamente que haya un sacerdocio especializado. Así llega Durkheim a su famosa definición de la religión como “un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas”.

P.: ¿Qué hay de cierto en la atribución a la religión como origen de la sociedad con la que se suele entender lo dicho al respecto por Durkheim?

MD.: Durkheim no defiende que “la religión produce la sociedad”; esta mala interpretación es precisamente la que favorece la idea de que adopta una posición “idealista” en *Las formas elementales de la vida religiosa*. Lo que propone es, por el contrario, que en la religión

se expresa la autocreación, el desarrollo autónomo, de la sociedad humana. Esto no es teoría idealista, sino que se ajusta al principio metodológico según el cual los hechos sociales deben explicarse en términos de otros hechos sociales.

P.: ¿Qué aportaciones conceptuales más importantes tuvo la Religión en el origen del pensamiento filosófico? Si es que los hubo, ¿cuáles fueron los conceptos pioneros en aquella transacción?

MD.: En cierto modo esta transacción ha sido históricamente problemática y sólo será la libertad de conciencia (religiosa) la condición de posibilidad de la racionalidad. Mientras la religión fue socialmente hablando algo dado, evidente y obligatorio, la misma religión se ocupó de sofocar todo pensamiento libre y autónomo sobre ella. Sólo cuando la religión fue

“Sólo cuando la religión fue perdiendo los resortes del poder pudo ser objetivada en un proceso reflexivo y crítico, especialmente por parte de Kant quien permitió y auspició el giro antropológico de lo religioso”.

perdiendo los resortes del poder pudo ser objetivada en un proceso reflexivo y crítico, especialmente por parte de Kant quien permitió y auspició el giro antropológico de lo religioso.

Será sobre todo Kant quien sitúa al ser humano en el centro, retro trayendo todo a la subjetividad humana y buscando en la autoconciencia del sujeto personal la clave de la solución: qué puedo saber, qué debo saber, qué me cabe esperar son las preguntas clave y al mismo tiempo la instancia última para acceder a la divinidad y que ya no está en la Iglesia o en la Biblia.

P.: ¿Qué papel cumplió, a partir de entonces, el descubrimiento de nuevas religiones?

MD.: Cuestión fundamental. Se trata de una convulsión que subió de tono con la Reforma: frente a la plenitud del universo católico, el protestantismo aparece como una discontinuidad radical, como una reducción a mínimos esenciales. La reforma iniciada por Lutero reduce el alcance de lo sagrado, los milagros dejan de ser centrales en la vida religiosa pues el protestantismo plantea una relación con Dios desprovista de milagros y de magia. Es el *desencantamiento* del mundo según el sociólogo alemán Max Weber.

“La Reforma lo reduce todo a dos polos de enorme austeridad: la realidad trascendente de Dios y la humanidad caída”.

La Reforma lo reduce todo a dos polos de enorme austeridad: la realidad trascendente de Dios y la humanidad caída. Lutero sólo salvó un canal de comunicación con lo trascendente, la palabra de Dios. Pero con la llegada de la modernidad la situación cambia radicalmente: la Biblia deja de ser un conjunto de libros claros y coherentes. La investigación histórico-crítica descubrió errores en sus páginas, así como contradicciones e intereses humanos. Comenzó a ponerse de relieve que el texto sagrado era susceptible de varias interpretaciones y se inició un viraje hacia la desmitologización. Había muerto un paradigma, es decir, un modelo de comprender, explicar e interpretar la realidad, y había nacido otro.

P.: ¿En qué medida la Religión contribuyó más a la conceptualización espaciotemporal del mundo o más bien a su virtualización atópica y acrónica?

MD.: Según la tesis de Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, las categorías de pensa-

miento del totemismo se forman a base de representaciones de hechos sociales: las nociones de “espacio”, “tiempo”, etcétera, proceden del “espacio social”, “tiempo social”, etcétera. Como dice Durkheim, esto descansa en la premisa general de que el contenido de las creencias religiosas “no puede ser puramente ilusorio”. Puesto que rechaza la opinión de que las formas elementales de la creencia religiosa se fundan en representaciones de fenómenos naturales, o en categorías “dadas” de manera innata en la mente humana, la verdad debe ser que tales creencias se apoyan en la única “realidad” que queda, el orden de hechos que constituye la sociedad.

“La fuerza religiosa elemental es el modelo original del que procedió el concepto de fuerza, que más tarde se incorporó a la filosofía y a la ciencia natural”.

Del mismo modo que las categorías axiomáticas en cuyos términos se ordena el pensamiento abstracto proceden de la sociedad, sucede también así con las dimensiones fundamentales de fuerza, espacio y tiempo. La fuerza religiosa ele-

mental es el modelo original del que procedió el concepto de fuerza, que más tarde se incorporó a la filosofía y a la ciencia natural. Lo mismo sucede con las demás categorías aristotélicas: la noción de tiempo encuentra su prototipo original en el carácter periódico de la vida social; y la de espacio, en el territorio físico ocupado por la sociedad.

P.: ¿Asegura que no es válida la concepción espacio-temporal kantiana?

MD.: El tiempo y el espacio no son, como sostuvo Kant, categorías inherentes a la mente humana. Sin duda alguna, todo individuo es consciente de vivir en un presente que es distinto del pasado. Pero el concepto de “tiempo” no está personalizado; implica una categoría abstracta que comparten todos los miembros del grupo. “No es mi tiempo el que está así organizado; es el tiempo en general” explica Durkheim. Esto tiene que haberse originado a partir de la experiencia de la colectividad: las divisiones temporales de años, semanas y días arrancan de la distribución periódica de las festividades, ritos y ceremoniales públicos. De manera semejante, la noción de “espacio” presupone algún punto fijo original; no puede haber “norte” o “sur”, “derecha” o “izquierda” sin cierta pauta común a partir de la

cual estos puedan considerarse o distinguirse.

P.: ¿Cuál ha sido la principal aportación de Max Weber al estudio sociológico de las religiones?

MD.: Como sociólogo, economista e historiador alemán, Max Weber se embarcó en un gigantesco estudio de las religiones del mundo. Entre sus principales obras destacan *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), *La religión de China: Confucianismo y Taoísmo* (1915), y *La religión de India: la sociología del hinduismo y budismo y Judaísmo antiguo* (1916). Según Weber, la aparición de la profecía o del profeta supone necesariamente la ruptura de una concepción circular de la historia al introducir un punto de inflexión. En la sociología religiosa de Weber, el profeta religioso es una figura de la misma importancia que el sacerdote. Un profeta es “un puro portador personal de carisma, que en virtud de su misión anuncia una doctrina religiosa o un mandato divino”. Aunque no se debe sólo a misiones proféticas la formación de nuevas comunidades religiosas –las actividades de los reformadores sacerdotales pueden conseguir el mismo resultado–, la profecía aporta la fuente histórica decisiva de las doctrinas que producen cambios radicales en las instituciones religiosas.

“La profecía aporta la fuente histórica decisiva de las doctrinas que producen cambios radicales en las instituciones religiosas”.

P.: ¿De dónde partió la concepción finalista de la Historia?

MD.: Ya en San Agustín se plantea una concepción de la Historia lineal. La visión de la historia para los griegos y romanos era cíclica: los imperios caían y renacían, las personas morían y otras nacían. Esta historia cíclica que se repetía no tenía finalidad. Para Agustín, la historia tenía principio, medio y final. El principio de todo fue la creación, el principio de la humanidad, el pecado original. Según él, desde el inicio de los tiempos a la época romana, vivimos en el Reino de los Hombres. A partir de la llegada de Jesús caminábamos hacia el Reino de Dios, y luego nuestra historia se dirigía hacia el Juicio Final. Esta óptica histórico-lineal fue una invención medieval de la filosofía cristiana.

P.: ¿Qué es lo que explica la coexistencia histórica de racionalidad y Religión, en el sentido de una pretensión incesante de la Religión por acreditarse racionalmente y también, en menor gra-

do, un cierto rubor de la Ciencia por apartarse de la religión?

MD.: Para el análisis sociológico de Durkheim, la religión, las “cosas sagradas”, son significativas en la medida en que se manifiestan y ejercen un influjo en la sociedad. El origen de la religión está en el carácter regulador de la actuación y del comportamiento sociales y entiende que la conducta religiosa no es más que una conducta social integradora. Por su parte, Marx califica a la religión de categoría histórica. La religión es una creación del ser humano que surge en unas circunstancias históricas determinadas y que responde a una época concreta de la historia, pero que desaparecerá cuando dicha época llegue a su fin. Marx tomó de Feuerbach la idea de que no fue Dios quien creó al ser humano, sino que fue el ser humano quien creó a Dios a su imagen y semejanza. La religión primitivamente pudo cumplir la función de lograr la adaptación del ser humano a su medio, pero luego se convirtió en religión institucionalizada, que, a través de la minoría dominante, defiende las relaciones y políticas existentes. Para Marx “la religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica a nivel de pueblo, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su

“La religión primitivamente pudo cumplir la función de lograr la adaptación del ser humano a su medio, pero luego se convirtió en religión institucionalizada, que, a través de la minoría dominante, defiende las relaciones y políticas existentes”.

complemento majestuoso, la razón general de su consuelo y de su justificación”.

Weber reduce la Sociología de la religión al estudio de la actuación motivada religiosamente. La vivencia religiosa, dice Weber, “es evidentemente irracional, como cualquier otra vivencia”. Cuando se intenta dar una formulación racional de la misma, toda vivencia religiosa “pierde inmediatamente en contenido, tanto más cuanto más lejos se llegue en la formulación conceptual”. Sin embargo, las ideas religiosas ejercen una gran influencia en nuestra sociedad.

P.: ¿Cabe afirmar, pues, que en nuestro tiempo la religión ha ganado relevancia social?

MD.: Para un teólogo y sociólogo neoconservador como Peter

Berger, la religión no ha dejado de ser relevante en la sociedad moderna, frente a las proclamaciones de las distintas tesis de la secularización. Muy al contrario, el autor cree que las funciones socioculturales y personales (privadas) de la religión la convierten en un elemento de referencia ante la crisis de la modernidad, crisis que tiene un carácter espiritual y que la única forma de superarla es la “revitalización religiosa de la sociedad”. Por ello considera que creen que el fenómeno de la secularización debe ser leído más bien como un paso definitivo desde la religión de la trascendencia, hacia la religión de la inmanencia, es decir, una “reducción antropológica”: la religión pasa a ser, por vez primera, esencialmente “humana”, en el sentido de que ahora es el ser humano –individual o colectivamente– quien construye las realidades absolutas, configurando una “religión a la carta”, una “religión personal”, según sus deseos y apetencias (preferencias). La persona se convierte en la realidad sagrada por excelencia (*Res sacra homo*), se produce una transformación desde la “religión de Dios” a la “religión humana”. Estaríamos ante lo que L. Ferry denomina “la humanización de lo divino y la divinización de lo humano”.

P.: Desde el pensamiento contemporáneo, ¿cómo se aborda esta interacción entre Religión y Racionalidad?

MD.: En *El dosel sagrado* (1967), Peter Berger explica que la necesidad antropológica humana de evitar el caos y abrazarse al orden se logra fundamentalmente a través de la adhesión al cosmos sagrado, lo que ayudará al mundo social a establecer unas bases ordenadas. En otras palabras, la religión ha desempeñado un papel importante en la construcción del mundo y eso se evidencia de la siguiente manera: los mundos sociales, por definición, son precarios ya que se encuentran amenazados por intereses individuales. Y, para que estos intereses no se impongan se utiliza la socialización, el control social y el proceso de legitimación.

“La religión relaciona la realidad precaria con la realidad última basándose en lo sagrado, aquello que se encuentra más allá del alcance humano”.

Si queremos que el mundo social perdure será necesaria la socialización, la cual se encargará de transmitir, generación tras generación, la cultura llegando así a

garantizar un consenso sobre las cuestiones básicas del mundo social. Pero la socialización nunca es completa, ya que se trata de un proceso constante; por ello, el control social será el encargado de mantener a raya los impulsos individuales o colectivos. Pues bien, ambos términos están relacionados con la legitimación, definida como el conocimiento socialmente objetivado. En el caso del mundo socialmente construido, este se legitimará a sí mismo por el simple hecho de existir, es decir, por su facticidad. Las legitimaciones, por tanto, deben ser objetivaciones de la propia sociedad, pero a su vez, tienen que ser interiorizadas por los individuos para así definir la realidad subjetiva. Existe una relación mutua entre la legitimación y la religión, ya que la religión ha sido históricamente un elemento muy recurrente para llevar a cabo el proceso de legitimación. Ello se debe a que la religión relaciona la realidad precaria con la realidad última basándose en lo sagrado, aquello que se encuentra más allá del alcance humano.

P.: ¿Cuáles fueron entonces y podrían serlo ahora los retornos desde el pensamiento filosófico hacia la Religión? ¿Es posible hablar hoy de una interacción entre ambos ámbitos?

MD.: Quizá el ámbito más propenso a dicha interacción proceda de la fenomenología. En efecto, la fenomenología de la religión trata de descubrir los elementos comunes a las manifestaciones del fenómeno religioso mediante una comparación sistémica de tales manifestaciones conocidas a través de las diferentes ciencias de la religión. Intenta captar las relaciones que guardan entre sí esos elementos comunes, la ley interna que rige la organización de estos. Y, por último, trata de captar el significado presente en las experiencias vividas en el ámbito de la realidad que constituyen. Lo sagrado es la categoría con la que se intenta expresar los rasgos comunes a las diferentes religiones. Tal es la pretensión de la fenomenología: definir esa esfera de lo sagrado, lo místico a partir de la experiencia (histórica, mundana, psicológica, filosófica), no desde la fe.

P.: ¿Es a su juicio pertinente –o no– pensar que la Moral es, desde una perspectiva sociológica, una forma de secularización de la religión?

MD.: La religión se acaba convirtiendo, para Weber, en fuerza legitimadora de la existencia humana y por tanto fuente de todo contenido moral, y esta fuerza aparece ligada al concepto weberiano de

carisma. En los estudios más recientes sobre Sociología de la Religión se insiste en que el problema de la religión debe ser comprendido y tratado desde el punto de vista de la secularización. Desde la Sociología se tiende a identificar la secularización como retroceso de lo religioso, como un proceso de desacralización de la historia. Lo mismo que en la historia antigua se registra la invasión de lo profano: mundo, sociedad, ciencia, arte, política, economía, etcétera, por parte de lo religioso, ahora se registra un proceso de desacralización de la historia moderna.

La secularización es un proceso filosófico-histórico-sociocultural, que tiene sus raíces en la Reforma protestante, en la revolución científica del siglo XVIII y en la revolución industrial del siglo XIX, y que se manifiesta en el siglo XX como un fenómeno universal, al menos en Occidente. En este sentido la secularización significa tanto un proceso de descristianización o ruptura de la sociedad moderna con la sociedad medieval, como de desclesialización o emancipación frente al poder de la Iglesia institucional, oponiéndose a su abusivo autoritarismo en la vida de los individuos, para dar paso a un nuevo tipo de sociedad, la sociedad moderna.

P.: ¿Qué puede proporcionarnos en la actualidad una historia de las religiones?

MD.: Frente a las teorías evolucionistas de la historia humana, el trabajo del antropólogo rumano Mircea Eliade del fenómeno religioso en su *Tratado de historia de las religiones* constata que, prácticamente, no hay fenómenos religiosos “simples”, en el sentido de elementales, prelógicos o prerracionales. Al contrario, el animismo, el totemismo, el chamanismo y todos los fenómenos religiosos de las sociedades arcaicas son “complejos” y suponen una larga evolución histórica.

Lo sagrado se manifiesta en una cierta situación histórica. Lo que no quiere decir que una experiencia religiosa, es decir una hierofanía, sea un momento único y sin repetición posible en la economía del espíritu. El hecho de que una hierofanía sea histórica no destruye su carácter ecuménico. Tanto si se trata de expresiones religiosas de la antigüedad como modernas, en cualquier caso, la labor del investigador está limitada a interpretar lo que ha sido expresado por otro, teniendo en cuenta que el lenguaje no expresa sólo consenso sino diferencias o verdades que no son directamente verificables. Esta es la tarea del historiador de las religiones, saber captar el sentido

y la naturaleza de las diversas expresiones religiosas que de ellas se desprenden.

Para Eliade, la herramienta más eficaz, es decir, la que está en mejores condiciones de explicar, a la vez que la complejidad, la especificidad de las expresiones religiosas, es la hermenéutica, y sólo recurriendo a esta metodología aplicada con rigor, se será capaz de acercarse a la significación de los datos disponibles y de hacer entender la naturaleza de la experiencia religiosa sin destruir la intimidad legítima de todas sus morfologías, poniendo de relieve la validez existencial de las diversas versiones de lo sagrado.

P.: Además de la Historia de las Religiones, ¿cabe hablar de una Ciencia de la Religión o de las Religiones o bien estas, en el caso de que existan, se ceñirían meramente a aquella?

MD.: La hermenéutica de Eliade (*Historia de las ideas y de las creencias religiosas, 1974-1978*) invita a un esfuerzo intensivo de trabajo, de formación e inmersión en las fuentes, tanto como en la tradición, es una especie de anamnesis en la historia universal del espíritu humano. En tanto que búsqueda del sentido, de la significación o de las significaciones que tal idea o tal fenómeno religioso tu-

vieron a través de la historia. Es posible hacer la historia de las diversas expresiones religiosas. Pero la hermenéutica es el descubrimiento del sentido cada vez más profundo de esas expresiones religiosas, y tiene además un carácter creador por varias razones. Lo es para la propia investigación por la lucidez que genera. Además, revela ciertos valores que no eran evidentes en el plano de la experiencia inmediata.

“En presencia de lo sagrado el ser humano rompe su indiferencia y adopta una postura de apertura a lo que lo trasciende”.

El trabajo hermenéutico revela las significaciones latentes y el devenir de los símbolos universales. La hermenéutica es creadora aún en otro sentido: no se trata sólo de un goce intelectual, sino de un descubrimiento importante en términos de experiencia. En una palabra, en presencia de lo sagrado el ser humano rompe su indiferencia y adopta una postura de apertura a lo que lo trasciende. Es la religión como dialéctica que se mueve entre la adoración y la imprecación, entre el sacrificio y el servicio, en-

tre la ofrenda y la utilización de poderes extraordinarios.

P.: ¿Existe alguna relación entre profecía y prospectiva, en sentido moderno?

MD.: Weber explica la aparición y éxito de los profetas y el consiguiente salto de la magia a la ética religiosa no como el fruto de una necesidad evolutiva, sino como un resultado histórico y contingente que responde a una lógica contextual y a una lógica combinatoria. Así el éxito o fracaso de la profecía ha de buscarse en el contexto social que recibe el mensaje profético y en las afinidades electivas entre aquél y los intereses materiales e ideales de los distintos estamentos sociales. El papel que en una religión juegue la profecía estará determinado por el resultado de la correlación de fuerzas que tiene lugar dentro del campo religioso entre los agentes que lo integran: *magos, sacerdotes, profetas y laicos*. La victoria o derrota del profeta frente a sacerdotes y magos dependerá en última instancia del reconocimiento social que consiga su carisma, que en ningún caso es el fruto de una necesidad histórica ni puede quedar reducido a ser una función de lo social. El profeta no es el representante de los intereses de algún colectivo social ni la simbolización de la “efervescencia colectiva” de un determinado grupo.

“La victoria o derrota del profeta frente a sacerdotes y magos dependerá en última instancia del reconocimiento social que consiga su carisma”.

P.: ¿Qué tiene que ver todo ello con la irrupción de la modernidad y el capitalismo?

MD.: En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), Weber nos muestra la ramificación más significativa en lo que respecta a su influencia sobre el proceso de racionalización, interesándose especialmente por el calvinismo por ser la religión que ha dado la solución racional más coherente al problema de la teodicea mediante la teoría de la predestinación. Según esta, la salvación es un don que Dios distribuye a su voluntad. No depende ni de las obras que pueda hacer el creyente, ni de su fe en Dios, ni de la mediación de la Iglesia, a diferencia de lo que ocurre en el luteranismo y el catolicismo. En el calvinismo el individuo se encuentra solo ante la incertidumbre de la salvación, sin la posibilidad de acudir a técnicas mágicas. Este hecho le sumía en una profunda angustia existencial. ¿Cómo podía saber que él era uno de los elegidos?, ¿qué señales podía encontrar de esta elección?

El recurso al trabajo profesional incesante era el único modo de ahuyentar la duda religiosa y de estar seguro de tener el estado de gracia.

P.: ¿En qué medida se alcanzaba la “certeza de la salvación” desde los presupuestos calvinistas según Weber?

MD.: Puesto que el mundo había sido creado *ad maiorem Dei gloriam*, el éxito profesional era la mejor prueba de que el individuo era un instrumento de Dios en el mundo. No se exigía la realización de buenas obras, sino una santidad en el obrar elevada a sistema. No se trataba, como en el catolicismo, de actuar anárquicamente dando tumbos entre el pecado y el arrepentimiento. Los protestantes estaban obligados a llevar una vida metódica en la que no hubiese ningún resquicio para la duda y el pecado. La metodización y racionalización de la conducta volcada en la profesión era, pues, el mejor camino para alcanzar la *certitudo salutis*. Con respecto al catolicismo y al luteranismo, el protestantismo ascético introducía una innovación radical: lo absolutamente nuevo era considerar que el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo. Tal era la consecuencia

del sentido, por así decirlo, sagrado del trabajo. El trabajo, que había sido considerado como profano a lo largo de la historia, pasaba a ser concebido como sagrado.

P.: Es decir, que el protestantismo implicó un nuevo tipo de racionalización...

MD.: Así fue. La ética protestante llevó a su grado máximo la racionalización de la conducta burguesa que condujo al *homo economicus*. El buen protestante sólo debía actuar conforme a una actividad profesional racionalizada. Aquel Dios lejano y cuyos designios eran inescrutables impedía utilizar medios mágicos para alcanzar la salvación. La angustia existencial que ello provocaba obligó a desplazar la idea de la salvación centrándose en lo único que podía dar una señal del estado de gracia, la actividad profesional racionalizada. El buen protestante centraba todos sus esfuerzos en los medios de conseguir la salvación sobre la que no podía preguntarse. El mundo moderno que descansa en el capitalismo racionalizado ya no necesita de ningún sentido ni fin religioso. El total *desencantamiento* del mundo por parte del protestantismo ponía en marcha el proceso de racionalización económica que alejaba el problema del sentido y centraba la adquisición

de la gracia en algo tan mundano como el trabajo, mejor, como la ética del trabajo a través de la profesión.

“La idea moderna de profesión, piedra basal de la arquitectura del capitalismo, no podía surgir del catolicismo”.

En efecto, la idea moderna de profesión, piedra basal de la arquitectura del capitalismo, no podía surgir del catolicismo, pues el Nuevo Testamento y la doctrina de Pablo adoptan la actitud indiferente propia de un tradicionalismo esencial hacia el trabajo; en cambio, la Reforma, en consonancia con los místicos alemanes, acentuará el matiz ético, concediéndole al trabajo intramundano y profesional una prima religiosa.

P.: ¿Hay alguna pregunta no formulada a la que le gustaría responder?

MD.: Me gustaría por último sugerir algunas lecturas. Además de las obras de la ciencia social que he ido desglosando a lo largo de la entrevista, destacaría la magnífica y sugerente compilación de un auténtico erudito como Manuel Fraijó (1994) en *Filosofía de la religión*.

Estudios y textos. También la muy clara y precisa *Breve introducción a la filosofía de la religión* de Gabriel Andrade (2011) y por último, pero no menos importante *Introducción a la fenomenología de la religión*, de Juan Martín Velasco (2006). ■

La humildad como aprendizaje de la crisis*

Marta Medina Balguerías

Universidad Pontificia Comillas

E-mail: mmedina@comillas.edu

Recibido: 7 de junio de 2020
Aceptado: 13 de julio de 2020

RESUMEN: Ante la superficialidad, la falta de autenticidad y el egoísmo que aquejan a las sociedades actuales, el artículo propone como remedio el cultivo de la humildad. Primero, tras analizar el concepto en la tradición cristiana, se define la humildad como verdad y delicadeza. Después se ahonda en cómo la crisis actual puede ser una ocasión para el aprendizaje de esta virtud en sus dos vertientes, para terminar con la pregunta sobre Dios y la clave que aporta la humildad para acercarse a ella.

PALABRAS CLAVE: crisis; humildad; conversión; verdad; delicadeza; cuidado; Dios; autenticidad

Learning Humility from the Crisis

ABSTRACT: Faced with superficiality, lack of authenticity and selfishness that affect today's societies, the article proposes to cultivate humility as a remedy. First, after analyzing the concept in the Christian tradition, humility is defined as truth and delicacy. Then we delve into how the current crisis can be an occasion for learning this virtue in its two aspects, to end with the question about God and the key that humility brings to approach it.

KEYWORDS: crisis; humility; conversion; truth; delicacy; care; God; authenticity

* Para la redacción de este artículo me baso en mis dos anteriores trabajos sobre este tema: M. MEDINA BALGUERÍAS, *Atraídos por lo humilde*, memoria del bachiller en Teología, Universidad Pontificia Comillas, <http://hdl.handle.net/11531/9930>; ÍD., *Atraídos por lo humilde*, PPC, Madrid 2018.

1. Reflexionar en momentos de crisis

Resulta apabullante la cantidad de reflexiones que se han generado y compartido en las redes sociales a raíz de la pandemia que estamos viviendo. Variadas en cuanto al tipo de reflexión, el formato, el género literario, la orientación y un sinnúmero de detalles más, tienen en común el haber surgido a raíz de la situación que ha generado el Coronavirus tanto a nivel global como a nivel particular.

No es extraño: cuando vivimos situaciones difíciles se activa más fácilmente nuestra capacidad de hacernos preguntas y tratar de responder. También nos confrontamos más de lleno con las preguntas esenciales de la vida, aquellas sobre el sentido, la identidad, la finalidad o la esperanza.

Cuando todo va bien la rutina absorbe las fuerzas y el pensamiento y es fácil olvidar la dimensión espiritual y las preguntas que le son propias. El vertiginoso ritmo de vida actual, además, lo pone complicado para sacar momentos de calma, silencio, meditación y oración en los que profundizar en la propia vida y en aquello que la sustenta.

Decía Ortega que las ideas son algo que *tenemos*, pero en las creencias

estamos, sobre ellas nos construimos¹. Las crisis hacen tambalear los cimientos sobre los que nos habíamos construido –las creencias– y ese temblor obliga a plantearse si son realmente buenos cimientos o si habrá otros más firmes sobre los que asentar nuestra persona. Son, por ello, momentos difíciles, pero también momentos propicios (*kairós*) para crecer.

Deberíamos ser capaces de profundizar y reflexionar siempre, pero de nada sirve lamentarse de no haberlo hecho antes. Es una oportunidad para hacerlo ahora e intentar mantener esos espacios de meditación en adelante. En estas páginas propongo una clave, la humildad, que, si siempre es necesaria y útil para la vida, en momentos como los actuales cobra una relevancia especial.

2. Un aviso contra la superficialidad

Que las sociedades actuales –o al menos muchas de ellas– nos hemos instalado en la apariencia no es nada nuevo. Son muchos los pensadores que han advertido contra la superficialidad en la que,

¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Revista de Occidente, Madrid 1977, 38s.

por lo general, se vive². Cuando llegan momentos como el actual que ponen en crisis nuestro estilo de vida, nos preguntamos por qué en un primer momento decidimos vivir así. ¿Por qué la superficialidad, por qué la apariencia, por qué el consumismo?

Aunque de manera equivocada, ese estilo de vida intenta responder a una verdad antropológica: que el deseo es inherente al ser humano. Este se ve atraído por un sinfín de realidades (personas, objetos, promesas...) y no deja nunca de desear. Este dinamismo habla de su carácter "excéntrico": su plenitud está en salir de sí mismo, entregarse; amar y ser amado. Por eso lo atrae hacia lo que está fuera y lo invita a entrar en contacto con ello.

Aquí entra en juego el problema de la superficialidad. Es fácil quedarse en la dimensión menos profunda del deseo y contentarse con dejarse atraer por cosas que no llenan del todo el anhelo, pero que son más fáciles de "amar". El sistema se aprovecha de ello e induce a consumir constantemente objetos o experiencias con los que, en teoría, se va a saciar esa sed de *más*. Se instala así la creencia de

que el carácter infinito del deseo lleva inevitablemente a un "tener" casi infinito. De ahí el consumismo creciente al que rara vez se pone freno.

No obstante, la raíz más profunda del deseo no es cuantitativa, sino cualitativa. El deseo atrae hacia otros porque el ser humano está hecho para realizarse en el amor. Y el amor es una entrega continua, de ahí el carácter inagotable del deseo. Para amar se requiere poner en juego la propia persona con autenticidad y no limitarse a adquirir, sino estar dispuesto también a dar.

Son estas dos características lo que resulta más arduo para la mentalidad contemporánea: ser en verdad quien uno es (autenticidad) y estar dispuesto a entregarse, poniendo la vida en juego. El miedo a ser rechazado o a sufrir hace que sea frecuente contentarse con la versión superficial del deseo y limitarse a consumir, ya sea cosas, ya sea relaciones, sin profundizar realmente en nada.

Pero, en el fondo, los demás siguen siendo necesarios para el pleno desarrollo humano. Por eso se necesita y se busca su aprobación y se cae frecuentemente en el error de pensar que para conseguirla la mejor manera es aparentar ser dignos de aprecio y amor.

² Por ejemplo, P. CASTELAO, *La visión de lo invisible: contra la banalidad intrascendente*, Sal Terrae, Santander 2015.

De ahí la frecuente tendencia al “postureo”³ o vivir de posturas (o im-posturas) para conseguir la tan ansiada admiración ajena. Esta necesidad es tan fuerte que una vez que se ha consentido entrar en el mundo de las apariencias resulta muy difícil romper con ellas y emprender la búsqueda de la autenticidad personal.

Respecto a la segunda cuestión, la dificultad para entregarse, quizá tenga su raíz en el impulso egoísta alimentado por miedo e inseguridad. “Cada persona somos el centro de nuestro mundo y nos da seguridad sentir que efectivamente lo somos. Por eso es frecuente que tengamos impulsos egoístas: seguir siendo el centro y que los demás se dobleguen a nuestra voluntad nos da esa sensación de control sobre nuestra vida y nos hace creer que tenemos más posibilidades de que nuestros deseos se cumplan”⁴.

En suma, la humanidad persigue la felicidad, pero ante el miedo que produce la posibilidad de sufrir, se prefiere una vida superficial en la

que se finge ser quien no se es y en la que se consume para colmar los propios anhelos. Evidentemente, esa estrategia no lleva, a la larga, a buen puerto. Crisis como la que estamos viviendo ahora lo ponen de manifiesto: ¿de qué sirve aparentar cuando se está en casa sin que nadie pueda vernos? ¿De qué sirven todos los objetos de consumo ante la ausencia de los seres queridos? ¿Cómo afrontar tiempos prolongados de soledad si no se ha cuidado el mundo interior ni se ha buscado la propia autenticidad?

Si algo hacen las crisis es cuestionar cómo vivimos e invitarnos a cambiar de ruta, si así lo vemos necesario. La situación provocada por el Coronavirus ha tenido muchos efectos negativos sobre nuestras vidas, pero también podemos aprender de ella. En este sentido, nos ha avisado contra la superficialidad y nos ha brindado la oportunidad de construirnos sobre cimientos más sólidos. La pregunta es si lo haremos realmente.

3. La humildad como verdad y delicadeza

Hay una virtud que puede ayudar a quienes están aquejados de los males de la superficialidad y el egoísmo para que emprendan el

³ Se trata de uno de los términos incorporados hace no mucho a la versión online del DLE; allí aparece definido como “actitud artificiosa e impostada que se adopta por conveniencia o presunción”.

⁴ M. MEDINA BALGUERÍAS, *Atraídos por lo humilde*, 26s.

camino de la autenticidad y la entrega: la humildad. Pero ¿qué significa ser humilde? No siempre se entiende lo mismo por una palabra y para cada uno tiene connotaciones distintas. A veces, a mi pesar, se habla de la humildad como si se tratase de baja autoestima o falsa modestia. Sugeriré una definición que parta de la tradición cristiana y que atienda a lo que es realmente característico de esta virtud.

La Biblia maneja una idea de humildad que tiene dos sentidos relacionados entre sí: por un lado, la mansedumbre o delicadeza con la que se trata a los demás; por otro, la pequeñez o pobreza que caracterizan a alguien. La Escritura considera a los pobres, pequeños y débiles como los que tienen mayor posibilidad de acceso a Dios, no sólo porque únicamente él puede salvarlos de su condición, sino también porque la conciencia de su pequeñez les permite poner sus esperanzas en el Señor sin centrarse en sí mismos y sus propias fuerzas. Quien piensa que ya lo tiene todo difícilmente reconocerá que necesita de los demás y de Dios, lo que le lleva a encerrarse egoístamente. Quien se sabe necesitado lo tiene más fácil para estar abierto y aventurarse a un encuentro real con los otros y con el Otro. Y ese saberse pequeño lleva a tratar a

los demás con mansedumbre, con delicadeza.

La Tradición cristiana también ha desarrollado mucho el concepto de humildad, sobre todo desde su dimensión ascética: el esfuerzo que hay que hacer para reconocer los propios límites. Para los místicos la humildad en este sentido ascético es una virtud esencial en el camino espiritual, necesaria para poder abrirse al encuentro con Dios. Santa Teresa la vincula con la verdad y, por medio de la Verdad, con Dios: “Una vez estaba yo considerando por qué razón era nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad, y púsome delante [...] esto: que es porque Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en Verdad” (Sexta Morada, 10,7). Sin embargo, querría destacar también la dimensión mística de esta virtud: como requisito para el amor, la humildad no es solo un esfuerzo que hay que hacer, sino también un gozo que se encuentra cuando se es capaz de recibir los dones de Dios y los demás y vivir desde el agradecimiento.

Por otra parte, la Tradición ha entendido la humildad principalmente como virtud humana, pero no faltan autores que han tratado sobre la humildad como atributo de Dios, como el padre sirio Isaac

de Nínive⁵ o los teólogos François Varillon⁶ y Jean-Louis Chrétien⁷. También Benjamín González Buelta tiene una pequeña obra en la que aborda la humildad desde la Trinidad⁸.

De la Biblia y la Tradición cristianas se desprenden estas nociones sobre la humildad: la pobreza y pequeñez humanas, en parte no elegidas (así es el ser humano), en parte sí (así decide comportarse: desde la pequeñez y sencillez, habiendo asumido sus límites); la capacidad de reconocer que necesita a Dios y a los demás y abrirse a ellos; la mansedumbre con la que se comporta con los demás cuando es humilde; hacer frente a su propia verdad... y todo ello desde el ejemplo de un Dios que es humilde.

En mi opinión, se puede resumir todo esto en dos palabras: verdad y delicadeza. La persona humilde es aquella que conoce la *verdad* sobre sí misma. Esto supone reconocer sus virtudes y sobre todo sus

limitaciones, que es lo que suele costar más. Y esa persona se relaciona con las demás con *delicadeza*, respetando la *verdad* y la libertad de los otros y sin pretender imponerles sus intereses ni su criterio. Esto la lleva, normalmente, a entregarse por los demás y a ponerlos muchas veces por delante de sí misma. Es decir, el humilde es capaz de ser él mismo dejando que los demás también lo sean.

El *Diccionario* de la RAE define la humildad en su primera acepción como “Virtud que consiste en el conocimiento de las propias limitaciones y debilidades y en obrar de acuerdo con este conocimiento”. La primera parte está relacionada con la verdad, aunque aquí incluíamos también el conocimiento de las posibilidades y cualidades, y la segunda, con la delicadeza.

4. Reencontrarse con la propia verdad

Decíamos con santa Teresa que humildad es “andar en verdad”. Y precisamente si algo ha hecho esta pandemia es ponernos con fuerza ante nuestra verdad en sus dos vertientes. En primer lugar, y quizá la que resulta más difícil aceptar en la actualidad, la limitación humana. El virus nos ha hecho recor-

⁵ Cf. ISAAC DE NÍNIVE, *El don de la humildad: Itinerario para la vida espiritual*, ed. de Sabino Chialà, Sígueme, Salamanca 2007.

⁶ Cf. F. VARILLON, *L'humilité de Dieu*, Le Centurion, París 1974.

⁷ Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *La mirada del amor*, Sígueme, Salamanca 2005.

⁸ Cf. B. GONZÁLEZ BUELTA, *La humildad de Dios*, Sal Terrae, Santander 2013.

dar que no somos todopoderosos, sino vulnerables. Los avances tecnológicos nos han acostumbrado rápido a un estilo de vida en el que sentimos controlarlo todo y tener lo que queramos a nuestra disposición con un “clic”. No obstante, eso no ha impedido el elevado número de contagios y nos hemos percatado de que hay realidades sobre las que no tenemos control o al menos no el que desearíamos tener. Esta crisis nos ha ayudado a despertarnos de nuestro sueño de omnipotencia para darnos cuenta de que somos seres frágiles y limitados.

A menudo la comprensión de la humildad se ha centrado en este primer aspecto: reconocer los propios límites, las propias debilidades o defectos. Sin embargo, si, como aquí definiendo, la humildad supone reconocer la propia verdad, tenemos que asomarnos a su segunda vertiente: la grandeza humana. Ya dijo Pascal que el ser humano es mísero y grande al mismo tiempo y que su grandeza consiste en reconocer su miseria. A esa paradoja invita a acercarse la humildad: reconocer la miseria, pero también la grandeza. Este tiempo no solo ha ayudado a lo primero, también a lo segundo. No han faltado iniciativas de personas que se han entregado para ayudar a quienes estaban pasando nece-

sidad de una u otra forma; no ha faltado gente que ha aprovechado el tiempo de confinamiento para meditar sobre sí misma, sobre sus límites, pero también sobre sus logros y posibilidades; no ha faltado la capacidad de reconocer el bien que estaban haciendo los demás y también uno mismo.

En un momento en el que “se lleva” vivir de apariencias, el parón que ha supuesto la pandemia en la vida de tantas personas ha sido y sigue siendo una oportunidad para dejar de esconderse tras una máscara (o varias) y estar dispuesto a hacer de la humildad una virtud esencial en la vida. Ello requiere enfrentarse a la verdad, toda ella: lo que más gusta o atrae, y también lo que menos. Una mala comprensión de la humildad llevaría a centrarse solo en uno de los dos aspectos, con la consiguiente deformación de la verdad: o solo negativa, o solo positiva.

La persona humilde, además, no vive sus aspectos positivos desde el engrandecimiento o la soberbia, sino desde la sencillez, que solo puede lograrse a través del agradecimiento y la no apropiación de los dones. Como señala acertadamente Bert Daelemans: “La felicidad tiene que ver con su capacidad de adoración. El ser humano tiene en sí mismo una capacidad divina de maravillarse, de alabar

y de dar gracias. A menudo esta capacidad es tergiversada, desviada, pervertida hacia uno mismo. No obstante, cuando se convierte al otro y a Dios, el ser humano encuentra su felicidad plena, perfecta y completa. Esta felicidad plena siempre va acompañada de una misión personal⁹. Esa capacidad de entrega desde la sencillez es la prueba de que se ama a los demás humildemente y no para alimentar el propio ego.

En suma, en un tiempo en el que la “posverdad” parece haber venido para quedarse, la crisis que estamos viviendo puede ser una ocasión para despertar y enfrentarse a la propia verdad de manera que podamos emprender la búsqueda de nuestro auténtico “yo”. Una búsqueda que no es a costa de los otros, sino construyendo con ellos lazos de fraternidad. De lo contrario, se podrá tener éxito, pero no plenitud humana.

5. Invitación a la delicadeza y el cuidado

Al definir la humildad utilizábamos dos palabras: verdad y delicadeza. El matiz que introduce la

segunda es crucial para una adecuada comprensión de esta virtud. Y es que la verdad no puede ser un arma arrojadiza que se utilice para hacer daño o para quedar “por encima” de los demás. El humilde reconoce su verdad y al mismo tiempo se comporta delicadamente con los demás, permitiéndoles que ellos también descubran la suya. La verdad vivida desde la humildad nunca se impone, sino que se ofrece respetando la libertad ajena: “... aquel que ha saboreado la verdad no litiga ni siquiera por la verdad. Aquel que se comporta de un modo celoso con los hombres a causa de la verdad, todavía no ha aprendido la verdad, tal como ella es. Cuando de hecho aprende realmente la verdad, desiste incluso de tener celo por ella”¹⁰.

Quien reconoce con franqueza sus límites y sus virtudes lo tiene más fácil para acoger a los demás también con sus defectos y sus cualidades. A esto hace referencia la delicadeza. Además, esta lleva a desarrollar una ética del cuidado y de la preocupación por el otro: no se trata solo de respetar su libertad (pasivamente, por así decirlo), sino también de hacer posible su desarrollo (activamente).

⁹ B. DAELEMANS, *Encuentros en el camino: una propuesta de discernimiento espiritual*, PPC, Madrid 2015, 25.

¹⁰ ISAAC DE NÍNIVE, *El don de la humildad*, 91.

Las crisis, como antes señalábamos, suelen ayudar a ello, porque al verse uno sometido a algún tipo de dificultad es más fácil que empatee con quienes lo están pasando incluso peor. El Coronavirus ha generado preocupación e implicación a muchos niveles por parte de muchas personas. Nos ha hecho recordar que no somos individuos aislados, sino comunidad.

Podría replicarse, con razón, que no es necesario que haya una crisis para implicarse de esta manera. La indiferencia es uno de los mayores males de muchas de las sociedades actuales, sobre todo aquellas que tenemos un estilo de vida más acomodado. No es ético olvidar los problemas del mundo cuando uno está bien y recordarlos cuando uno también los sufre. Sin embargo, esto no quita que a veces hay situaciones que ayudan a despertar de la indiferencia y a generar una implicación mayor, como ha ocurrido con esta pandemia. En estos casos, hay que aprovechar ese cambio social e intentar que no sea efímero, sino que genere un compromiso más permanente.

Por otra parte, la humildad es un buen antídoto contra la manera en la que muchas veces se busca prosperar o “crecer”. La persona que ha hecho de ella una dimensión de su vida sabe que buscando el

bien de los demás busca también el suyo propio, y viceversa. Por eso en su entrega no “se pierde” a sí misma, en el sentido de dejar de ser quien es o ir contra su propio camino, ni para encontrar ese camino necesita “pisar” a nadie, sino que precisamente “se encuentra” porque halla su autenticidad en un proyecto que nunca va contra los demás, sino que busca construir con ellos. Somos seres sociales, nos necesitamos unos a otros, y el egoísmo y la soberbia nos han llevado con demasiada frecuencia a debilitar la comunidad.

Lo que la humanidad está sufriendo a raíz de la Covid-19 debe ser una ocasión para valorar lo que se tiene y para luchar por lo que aún sigue siendo injusto o inhumano en el mundo: las personas que mueren solas, aquellas que no tienen acceso a recursos sanitarios, las que tienen un trabajo precario y lo pierden cuando llega un momento de crisis... y un largo etcétera. Esta sensibilidad del compromiso y del cuidado ha de extenderse también a todo el planeta, como ha subrayado tantas veces el papa Francisco.

6. ¿Un Dios humilde?

Aunque he partido de la tradición cristiana para definir la humildad,

los rasgos de esta virtud le sirven a cualquier persona, sea o no creyente. En todo caso, la humildad es también una vía muy rica para hacernos una idea de quién es Dios.

Cuando suceden catástrofes o crisis como la que estamos viviendo es frecuente preguntarse dónde está Dios. El Dios que se ha revelado en Jesucristo ha respondido a este interrogante a través de la humildad. Es un Dios que siempre atiende a la verdad y se revela como es¹¹. No obstante, también lo hace delicadamente, para no imponerse a la libertad humana. Se hace presente a través del mundo, de las cosas, de los seres, es decir, sacramentalmente¹², para que, si el ser humano quiere, entre en relación con él a través de las realidades que vive cotidianamente. Pero nunca lo obligará

a creer en él o entrar en relación con él.

Los tiempos convulsos son también un reto para la fe. En primer lugar, porque ponen en cuestión la imagen que se tiene de Dios. En segundo lugar, porque obligan a resituar la vida espiritual en las nuevas circunstancias. Cuando las cosas van mal cuesta más, por lo general, entender cómo está Dios presente en ellas, y se hace difícil comprender la radicalidad de su humildad. También resulta complicado resituar la propia relación con él. Un ejemplo claro ha sido tener que seguir los sacramentos y otras prácticas religiosas a través de los medios audiovisuales y no en directo. También estas dificultades son una ocasión para crecer. Por ejemplo, siendo capaz de ver a Dios en la vida o dedicando más tiempo a la meditación y oración personal.

Cultivar la humildad ayuda también a dejarse hacer más por Dios y reconocer que en la vida de fe siempre hay que seguir creciendo: “Es cierto, hablé de cosas que ignoraba, de maravillas que superan mi comprensión [...]. Te conocía solo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos” (Job 42,3.5).

¹¹ Hay quien encuentra inadecuado predicar de Dios el concepto de humildad. No obstante, con la definición que hemos barruntado, me parece posible y necesario hacerlo, pues la verdad y la delicadeza son características de Dios que también pueden ser predicadas —de manera distinta— del ser humano. Para un desarrollo mayor de estas ideas ver las obras citadas en la nota 1.

¹² Cf. un desarrollo mayor de la sacramentalidad entendida desde la humildad en M. MEDINA BALGUERÍAS, *Atraídos por lo humilde*, 101-119.

7. Humildad que invita a la esperanza

Según la Biblia, los humildes serán enaltecidos (cf. Lc 1,52). Para la tradición cristiana el humilde no se limita a vivir su vida en verdad y delicadeza sin recibir nada a cambio. Por el contrario, Dios muestra su predilección por los humildes y les promete que su vida y su entrega no caerán “en saco roto”. Por tanto, la humildad lleva consigo una promesa que invita a la esperanza.

Y es que la humildad es un requisito indispensable del amor. Cuando se es auténticamente uno mismo y se respeta a los demás como ellos son, es cuando se está en disposición de amarlos de y en verdad. El amor es la realidad que no pasa y que tendrá la última palabra. Por eso cultivar la virtud que nos permite amar es apostar por la esperanza.

Es importante precisar que la esperanza cristiana no es un optimismo ingenuo, pero tampoco un pesimismo paralizante. Es un

realismo esperanzado, que invita a involucrarse para construir el Reino de Dios, ya presente en la realidad, pero aún por llegar plenamente. Situaciones como la que estamos viviendo nos invitan a la conversión permanente que siempre se necesita para recordar quiénes somos, a qué estamos llamados y cuál es nuestra misión. Ese proyecto, por más que se vea retado por la dificultad de las circunstancias, siembra, cuando es verdadero, para la eternidad.

Quizá el mayor reto que se nos presenta es, precisamente, la memoria y el compromiso continuado. Es fácil que, cuando todo pase, volvamos a nuestra vida anterior, olvidando lo que la crisis nos había enseñado. La manera de no caer en ello es luchar verdaderamente contra la superficialidad y hacer de la humildad, el compromiso, la entrega, el amor y la comunidad virtudes y valores enraizados en nuestra vida. La clave está en las raíces, para que los vientos de la “nueva normalidad” no se lleven lo que habíamos intentado plantar en este tiempo. ■

Hacia el nudo de la tormenta humana

Joan Mesquida Sampol

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

E-mail: jmesquida@protonmail.ch

Recibido: 1 de abril de 2020

Aceptado: 13 de julio de 2020

RESUMEN: La mayoría de los análisis acerca de la actual secularización y del retraimiento de las formas tradicionales de religiosidad no siempre corren parejos con propuestas concretas de cómo afrontar el reto de la Iglesia en salida que nos propone el papa. Este trabajo defiende que los ejes fundamentales de esa misión deben buscarse en el papel especial de los laicos, la centralidad del mensaje evangélico y la búsqueda de la cercanía con las personas que, aun sin saberlo, ansían encontrarse con Dios.

PALABRAS CLAVE: Iglesia en salida; Francisco; *Evangelii gaudium*; nueva evangelización; laicos; clericalismo.

Towards the eye of the human storm

ABSTRACT: Most of the analyses about the present secularization and the withdrawal of traditional forms of religiosity do not always run parallel with concrete proposals of how to face the challenge of the Church in departure proposed by the Pope. This work argues that the fundamental axes of that mission must be sought in the special role of the laity, the centrality of the Gospel message and the search for closeness to people who, even without knowing it, long to meet God.

KEYWORDS: Church which goes forth; Francis; *Evangelii gaudium*; new evangelization; laity; clericalism.

1. Introducción

A lo largo de estos últimos años he escrito diversos artículos en esta misma revista dando mi particular visión de los problemas y desafíos de la Iglesia y de la fe cristiana hoy¹. Recalco lo de particular pues en ningún momento he pretendido elaborar un análisis concienzudo y documentado del tema, sino ofrecer una perspectiva personal que posiblemente coincida con la de muchos otros creyentes y que puede llevar a una reflexión de la que, Dios mediante, salgan algunos frutos. Las sigilosas maniobras del Espíritu han hecho que estos artículos hayan tenido una agradable acogida entre un cierto número de creyentes, pero es justo decir que cuando ha habido alguna crítica a su contenido ha incidido siempre en la falta de propuestas más o menos concretas para salir del atolladero que en ellos describía.

Este artículo pretende ser un esbozo de por dónde debe avanzar, a mi juicio, nuestro esfuerzo por salir de esta crisis. Si existe una fórmula magistral para dar con la

solución definitiva confieso que la desconozco por completo, aunque no pongo en duda que exista. Como tampoco dudo de que, de existir, su mérito tendrá un origen más divino que humano.

Como ha ocurrido a lo largo de la historia, y así lo vemos reflejado también en el Antiguo Testamento, de Dios percibimos sobre todo su ausencia. Pero nuestra fe nos lleva a conocer que su acción es tan tenaz y continua como su discreción. Otra cosa es, sin embargo, que el pesimismo y las lamentaciones a menudo acaban siendo nuestro principal alimento mientras desdeñamos las oportunidades que Él nos va ofreciendo. No debe ser casual –¿cuándo lo es?– que retocando el último borrador de este artículo me encuentre envuelto en la ola de confusión y nerviosismo planetario provocado por la expansión mundial de la Covid 19 y sometido, junto a millones de personas, a un régimen de confinamiento inusual para una sociedad que ha hecho de la hiperactividad un estilo de vida. Pero lo más insólito quizás sea que, por primera vez en nuestra existencia, no podemos entrar en una Iglesia ni participar en una Eucaristía. En medio de esta pandemia, la Iglesia en salida que nos propone el papa Francisco en su programática exhortación apostó-

¹ Me refiero, entre otros, a “Evangelizar en la tierra del Dios olvidado” (*Razón y Fe* 2014, núm. 1393), “¿Puede ser hoy deseable creer en Dios?” (*Razón y Fe* 2018, núm. 1435) o “¿Para qué la Iglesia hoy?” (*Razón y Fe* 2019, núm. 1441).

lica *Evangelii gaudium* (EG) parece haber sufrido una sacudida inesperada. A la ausencia de Dios se suma el repentino apagón de esa parte más visible y comunitaria de la Iglesia: las misas, la liturgia, los sacramentos. Cuando dentro de unos meses previsiblemente esta situación anormal habrá remitido, es muy posible que cambie nuestro modo de ver a nuestros vecinos o a esa gente desconocida con la que nos cruzamos yendo al trabajo o en el centro comercial. Habrá que ver cómo será, también, la vuelta a los templos y a las parroquias tras una Pascua que se habrá vivido de forma muy distinta a todas las que hemos conocido. Creo, en todo caso, que lo que sigue a continuación, fruto de una reflexión anterior a la pandemia, pueda servir también en nuestro inmediato futuro post-Covid 19.

2. La Iglesia en salida

Si hay una expresión que define como pocas el objetivo de la antes citada exhortación apostólica es la que se refiere a una Iglesia en salida, pero para salir de un lugar, tan importante como saber a dónde se va es conocer desde dónde se sale. No nos compele el Santo Padre a dejar los templos y las parroquias más vacíos de lo que ya lo suelen estar, sino a entender la

parroquia de forma distinta, más como una casilla de salida que como una meta de llegada. Hablar de Iglesia en salida significa que la misión del creyente no es tanto atraer nuevos adeptos a la parroquia, como intentar acercarla a la gente que se encuentra fuera de ella. Que los que solemos vernos en el interior del templo los domingos nos hagamos visibles a los demás el resto de la semana, que se note nuestra presencia, pero sin molestar. Esto último es importante para no confundir esa presencia con una campaña publicitaria, con carteles y autobuses portando eslóganes provocativos. Como nos recuerda el Papa, la Iglesia, cuando realmente crece, no lo hace por proselitismo sino por atracción (EG 14).

Esto explica que la propuesta de la *Evangelii Gaudium* consista, básicamente, en hacernos salir de nuestra rutina, de los circuitos normales de cada comunidad parroquial para llegar algo más lejos, aunque suponga salir de nuestra zona de confort. Una situación incómoda a la que no estamos acostumbrados, entre otras cosas porque el entorno en el que nos moveremos puede resultar hostil. Y ello puede ocurrir incluso cuando nuestros interlocutores sean aquellos que Fabrice Hadjadj denomina “des-cristianizados”, personas que ya

creen saber quién es Cristo y que por esa razón no van a tener interés alguno en escucharnos². Pero, como a nadie le gusta que le den con la puerta en las narices, al final son muchos los creyentes que a la hora de la verdad demoran esa salida y dedican su tiempo a lamentar la suerte de haber nacido en una época oscura y desangelada. Ese suele ser nuestro primer y más habitual error.

Esta situación se da porque muchas veces concebimos la misión evangelizadora como una tarea excesivamente humana, cuando la realidad es que en esta misión hay poco margen para la planificación y el cálculo, siempre tan queridos por los homínidos, y mucho espacio para esa improvisación que tanto suele gustar al Espíritu Santo. Es por eso que no nos queda otra que aprender a dejarnos “llevar por el Espíritu, renunciar a calcularlo y controlarlo todo, y permitir que Él nos ilumine, nos guíe, nos oriente, nos impulse hacia donde Él quiera” (EG 280). Por parecidas razones tampoco conviene olvidar aquello que advertía san Pablo, que curiosamente para estas tareas “Dios ha escogido más bien a los que el mundo tiene por

necios para confundir a los sabios” (1 Co 1, 27).

Así que, cuando nos encontremos ante la mirada curiosa de nuestros congéneres, no es una buena decisión intentar pasarnos de listos ni medir nuestro éxito por las adhesiones expresas ni por el número de bancos ocupados en la iglesia. Solo Dios puede percibir en su plenitud la transformación en los corazones de aquellos a los que nos acercamos, y solo Él sabe hasta dónde llega la semilla que hemos contribuido a sembrar. Si queremos evaluar nuestro éxito, el parámetro que debemos tener en cuenta es el grado de confianza personal que mantenemos en el Espíritu y que se refleja en nuestro ardor misionero y nuestra alegría. San Juan Pablo II así lo indicaba en relación con la evangelización de las personas que no han conocido a Cristo, pero sin duda ello es aplicable también a los que, en nuestro entorno, se han olvidado de Él o ha quedado como un leve recuerdo de su infancia: “Al anunciar a Cristo a los no cristianos, el misionero está convencido de que existe ya en las personas y en los pueblos, por la acción del Espíritu, una espera, aunque sea inconsciente, por conocer la verdad sobre Dios (...). El entusiasmo por anunciar a Cristo deriva de la convicción de responder a esta

² Cf. F. HADJADJ, *¿Cómo hablar de Dios hoy? Anti-manual de evangelización*, Nuevo Inicio, Granada 2013, p. 30.

esperanza, de modo que el misionero no se desalienta ni desiste de su testimonio, incluso cuando es llamado a manifestar su fe en un ambiente hostil o indiferente”³.

3. Las manos vacías

Nuestra casilla de salida en esta aventura es, por tanto, doble. Debemos partir desde nuestro espacio interior en el que habita ese Espíritu Santo que enciende el fervor misionero, imprescindible para poder salir de verdad, sin miedo ni vergüenza. Pero salimos también desde la parroquia o de nuestro particular centro comunitario como forma de cumplir el mandato de Jesús de anunciar su evangelio. Y para ello es importante recordar que, al igual que hacía el Señor con sus primeros discípulos, se nos manda salir con las manos vacías (Mt 10, 9-10).

Presentarnos así es importante para dejar claro a las personas con las que nos vamos a encontrar que nosotros no somos aquello que buscan, pero sí que podemos ser para ellos un indicio de su cercanía, pues de lo que se trata es,

precisamente, de hacer notar a nuestro alrededor la presencia de Jesús. El auténtico testigo es aquel que habla más de Él y menos de sí mismo⁴, de ahí que el anuncio del que somos portadores pueda ir precedido por el silencio o por un simple gesto hacia el marginado, el débil o el excluido. Nuestras manos vacías ayudan a no distraer y a focalizar la atención hacia lo que es importante: Dios.

Una de las grandes tentaciones de todo evangelizador es la de actuar como un vendedor de Biblias, mostrando a su oyente todo el conjunto de verdades de fe que le ha sido transmitido, en lugar de centrarse en aquello que es fundamental: que Jesús está entre nosotros porque quiere mostrarle que su vida es única y que tiene un sentido que supera toda la realidad que pueda conocer. Es evidente que todas las verdades de nuestra fe –se encuentren o no en la Sagrada Escritura– son importantes, pero el evangelizador debe saber que no lo son en igual medida (EG 36). No entender esto da lugar a errores y desviaciones que determinan no solo el fracaso de nuestra misión sino también la

³ *Redemptoris missio* (1990), 45 [consultada en http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html].

⁴ J. GARRIDO, *La hora del laicado cristiano. Una propuesta*, Sal Terrae, Santander 2016, 184.

descomposición de nuestra propia esperanza.

Otro de los errores frecuentes es el de entender la fe cristiana como un código moral. En el otro extremo, en cambio, se podrían situar aquellos que la entienden como una terapia espiritual ancestral pero que no exige ningún tipo de compromiso al que la sigue. La moral es importante y Jesús dejó muy claro que guardar los mandamientos es fundamental si uno aspira a la vida eterna (Mt 19, 17), pero reconozcamos que entrar a saco con ellos no es la mejor forma de anunciar su Buena Nueva. Como apunta Hadjadj, antes de decir a alguien qué debe hacer, es importante revelarle quién es en realidad⁵. Antes de explicar que existe un Dios salvador, esa persona debe ser consciente del Dios creador, Aquel cuya presencia familiar habrá ido percibiendo, en lo más íntimo de su ser, a lo largo de su vida.

Es importante tener esto bien claro: el desafío del creyente no es llenar las parroquias ni combatir el auge del ateísmo o de la actual secularización. Su desafío es responder a la sed de Dios de personas concretas con las que se encuentra, en la confianza de que el Espíritu

Santo actúa directamente en esas personas para que esperen a Dios, para que lo ansíen, aunque sea de forma inconsciente. Es importante estar plenamente convencidos de esa acción del Espíritu, pues solo así seremos capaces de responder a esa ansia en los demás, a la vez que sentiremos cómo actúa también sobre nosotros avivando nuestra fe (EG 265).

4. El lugar de los laicos

Un aspecto importante en esa salida a la periferia es el papel que pueden jugar en esta tarea los laicos. Esta importancia se entrevé ya en los documentos del Concilio Vaticano II en los que se define la vocación del laico en el mundo⁶. Estos, según la *Lumen gentium*, “están llamados por Dios, para que, desempeñando su propia profesión guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento. Y así hagan manifiesto a Cristo ante los demás, primordialmente mediante el testimonio de su vida, por la irradiación de la fe, la esperanza

⁵ Cf. HADJADJ, *op. cit.*, 94.

⁶ Cf. Capítulo IV de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*. Retoma este magisterio la exhortación apostólica de Juan Pablo II, *Christi-fideles laici*, 1988.

y la caridad" (LG 31). Parece claro pues, a la luz del Magisterio, que el laico juega con cierta ventaja, al ser esa periferia que hay que evangelizar, su entorno natural. Así, en aquellos lugares donde existen creyentes, los laicos son la avanzadilla, el "fermento" que penetra con sigilo y actúa transformando la realidad santificándola. Desgraciadamente, sin embargo, en la práctica nada de todo esto está tan claro.

Hasta donde yo conozco, en las parroquias o comunidades en las que se habla de dar un mayor protagonismo a los laicos, tal propuesta surge siempre como un intento de superar el abatimiento que supone la manifiesta falta de vocaciones ministeriales. La misión del laico parece ser, al final, la de suplir al sacerdote en aquello que pueda y se encuentre canónicamente legitimado, lo cual no es en sí mismo malo si no es porque con ello descuida su verdadera vocación. Aunque en las dependencias parroquiales el laico ejerza una labor importante, allí su fermento no actúa. Aligerará la carga del presbítero, pero apenas contribuirá a transformar el mundo. Siguiendo con el símil anterior, la levadura actúa cuando está en la masa de harina y agua, no cuando se queda en la despensa. El compromiso que debe asumir el

laico cristiano debe darse, prioritariamente, en la vida ordinaria⁷.

Por esa misma razón, tampoco aportan demasiado fermento evangelizador las reivindicaciones de un lugar más preponderante de los laicos en la jerarquía de la Iglesia. En algunos casos puede tener un efecto positivo, pero puede ser también perverso cuando este papel es perseguido como un objetivo en sí mismo, corriendo el riesgo de creer muy equivocadamente que la jerarquía es más importante que la santidad⁸.

En consecuencia, dar al laico cristiano una mayor relevancia en la tarea pastoral y misionera no ha de pasar por clericalizar al laico comprometido, sino por reconocer su madurez y su capacidad de discernimiento en medio del mundo. Pero esa madurez no es congénita ni se da de un día para otro. La madurez de laico se alcanza, en primer lugar, en la medida que persevera en su propio crecimiento espiritual a través de la oración personal e íntima con Dios (Mt 6, 6). Sin momentos detenidos de adoración, de diálogo sincero con el Señor, inevitablemente nos debilitamos por el cansancio y las dificultades, y el fervor misionero se apaga (EG 262).

⁷ J. GARRIDO, *op. cit.*, 183.

⁸ Cf. HADJADJ, *op. cit.*, 137.

Pero esa espiritualidad no puede crecer si no es con el encuentro orante con la Palabra, lo que nos lleva a resaltar también la importancia de la formación del laico. Es muy difícil sostener una fe madura si la fundamentamos únicamente en aquello que nos contaron en nuestra infancia. Aunque nuestra fe trascienda la razón, en muchos aspectos es una fe razonable y debe ser razonada para ser creída, más teniendo en cuenta que vivimos en un entorno racional en el que las premisas –de la naturaleza que sean e incluyendo, por tanto, también las religiosas– deben ser susceptibles de ser cuestionadas y sometidas a la crítica. No se trata de poner en duda todo aquello que creemos, sino de que nuestra fe –parafraseando a san Anselmo– nos sirva para entender la realidad física y cultural que nos rodea, y por eso debe ser una fe razonable. Una cosa es que la fe sobrepase la razón, y otra muy diferente es que sea contraria a ella. Empecinarse en creer en contra de la razón, como afirmaba Benedicto XVI, solo puede desembocar en el fideísmo⁹.

Debemos recordar que esa razonabilidad de la fe es también un requisito para nuestra tarea misio-

nera, pues si la fe no es razonable, difícilmente podremos dar razones de nuestra esperanza a aquellos que nos interroguen (1 Pe 3, 15). No podemos olvidar que, a diferencia de otros momentos de la historia, hoy es tremendamente fácil no creer en Dios¹⁰. La incredulidad o, en el mejor de los casos, la simple indiferencia hacia la experiencia religiosa, es la opción por defecto de la mayoría, de tal manera que suele ser el que se presenta como creyente quien debe dar explicaciones de su opción a los demás. Explicaciones que no deben confundirse con el proselitismo. No se trata de persuadir a los demás, sino de atraerlos sobre todo con la fuerza de nuestro testimonio. Ello implica la necesidad de ofrecer un testimonio visible –no podemos dejar nuestra religión tras la puerta de nuestra casa, en nuestra intimidad hogareña–, coherente con aquello que afirmamos creer y apoyado en razones que podamos explicar.

La importancia del testimonio personal es fundamental pues, como recuerda Rod Dreher, “los primeros cristianos no atraían conversos porque sus argumentos fueran mejores que los de los paganos, sino porque la gente veía en ellos

⁹ Benedicto XVI, Audiencia general (21 de noviembre de 2012).

¹⁰ Cfr. C. TAYLOR, *La era secular*, tomo I, Gedisa, Barcelona 2014, pp. 36-40.

y en sus comunidades algo bueno y bello, y lo anhelaban”¹¹. Pero de la misma forma que las razones sin el testimonio resultan inocuas, es difícil pensar que nuestro testimonio llevará a nuestros testigos al camino del evangelio si no hay, junto a aquel, el anuncio de Jesús. Debemos reconocernos en las palabras de Scott Hahn cuando advierte que “ninguno de nosotros vive la Buena Nueva con tal sinceridad y pureza que el mero testimonio de nuestra vida baste para acercar la gente a la fe”¹².

5. Sumergirse en la tormenta humana

Aun incorporando la Palabra, el aspecto más importante del testimonio eficaz es que debe ser cercano. La proximidad es la clave del testimonio misionero. Sin quitar ni un ápice de mérito a la acción directa del Espíritu, cuando la fe se trasmite por mediación humana, este contagio se realiza solo por contacto directo con el que ya es “portador” del Espíritu. Si no hay cercanía, si no hay un gesto,

un apretón de manos o incluso un abrazo firme y sincero, no hay transmisión. De ahí la importancia de mantener una actitud decidida a salir de nuestra zona de confort y mostrar nuestras cartas, aunque ello suponga sentirnos desnudos y desprotegidos frente a desprecios y miradas condescendientes de algunos. Aun así, cuando menos lo esperemos, alguien habrá que se contagie de nuestro entusiasmo.

Es verdad que hoy, como dice Taylor, la indiferencia es la opción fácil, pero no es menos cierto que existe una legión de personas espiritualmente inmunodeprimidas. Personas con sed de Dios, de sentido, de razones que iluminen mínimamente su vacío, su desorientación, su dolor o su enfermedad. No se trata obviamente de abalanzarnos sobre ellas como si fuéramos miserables carroñeros en busca de las presas más débiles, sino de hacernos cercanos a estas personas, de que nos vean como una oportunidad, como una puerta abierta a la que poder acceder libremente, sin compromiso alguno ni condiciones previas. ¿No era esta acaso la estrategia de Jesús? Él no se anunciaba en los pueblos como sanador o taumaturgo, ni buscaba a tullidos y leprosos a los que sanar para poder así captar adeptos. Al contrario, su testimonio iba dirigido a todos aquellos

¹¹ R. DREHER, *La opción benedictina. Una estrategia para los cristianos en una sociedad postcristiana*, ediciones Encuentro, Madrid 2018, p. 152.

¹² S. HAHN, *La evangelización de los católicos. Manual para la misión de la Nueva Evangelización*, Palabra, Madrid 2015, 43.

que querían escucharle, sin perjuicio de que prestara especial atención a los que se atrevían a dar el paso y pedir su ayuda, aunque solo se atrevieran a tocar su manto (Mt. 9, 21).

Es evidente que la pobreza espiritual, la situación de miseria interior en la que viven muchas personas de nuestro entorno, en ocasiones se encuentra relacionada con la pobreza material y con la exclusión social. Ello nos lleva a tener que penetrar en aquello que el papa Francisco denomina el nudo de la tormenta humana, a vernos cerca de la carne sufriente de los demás, lo que no deja de ser sino una expresión de las propias llagas del Señor (EG 170). Seguramente es la parte más difícil de la experiencia misionera, pero solo venciendo la tentación de mantenernos a distancia podemos acceder a esa proximidad que nos desvela la ternura de las miradas y los gestos del que sufre apartado de los demás. Una ternura en la que, y esto es importante, hallamos ese amor que nos hace crecer también interiormente a nosotros y nos acerca a Dios¹³. De ahí, una vez más, la importancia del cultivo de un espacio de intimidad

con Dios, de oración y de silencio, para vencer cualquier tentación de alejamiento y de prudencia malentendida que nos impida lograr esa cercanía contagiosa y fructífera con los demás.

Es en esa tormenta humana, en esa periferia existencial en la que tantas personas se hallan desorientadas hoy, el lugar en el que debemos centrar nuestra misión que, como ya hemos dicho, consiste inicialmente en estar ahí, en que nos sientan cercanos. Una tormenta que, como ocurre con los fenómenos meteorológicos, puede aparecer en cualquier lugar, en la casa del vecino, en nuestro lugar de trabajo, en el polideportivo al que llevamos a los niños o en el centro para mayores del abuelo. Puede ser una tormenta latente, imperceptible para la mayoría, pero que la sentirá aquella persona que esté dispuesta a renunciar a su cómodo cobertizo y a acercarse a lo más hondo de la penuria humana, pues sabe que no estará solo, sino acompañado por el Espíritu que habita en él y con el que pasa tiempo de íntima oración y diálogo. Solo esa combinación activa y orante, de acción y contemplación, puede mantener ese fervor misionero al que estamos llamados y que refuerza, a la vez, nuestra condición de seguidores de Jesús.

¹³ A juicio de Hahn, la debilidad de la fe de muchos católicos puede venir motivada, precisamente, por su resistencia a compartirla: Cf. HAHN, *op. cit.*, 55.

Como vemos, al final esa salida hacia la periferia acaba re-dirigiéndose a nosotros. Es importante reconocernos en ese movimiento, sobre todo en los momentos en que el fervor se debilita, algo que más de una vez sucederá, y recordar entonces aquellas palabras de san Pablo: “Predicar el Evangelio no es para mí ningún motivo de vanagloria; se trata más bien de un deber que me incumbe. ¡Ay de mí si no predico el Evangelio!” (1 Co 9, 16). Una exclamación en la que el apóstol nos recuerda la necesidad de evangelizar para ser salvados. A los increyentes, a los

ateos o a los descristianizados, Dios podrá salvarlos o no, pero en ningún caso ello dependerá de que los evangelicemos nosotros. Paradójicamente, nos recuerda Hadjadj, los cristianos sí tenemos la necesidad de evangelizar para ser salvados¹⁴. Esto no debería sorprendernos si somos capaces de aceptar que evangelizar es el mayor acto de amor, porque es mostrar al que está cerca de nosotros quién es realmente y hasta qué punto es amado por el Creador por ser simplemente como es. Y es que, como creyentes, esta es nuestra única razón de ser. ¡Y ay de nosotros si no somos capaces de vivirlo así! ■

¹⁴ HADJADJ, *op. cit.*, 118.

La escuela de iniciativa social

Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal –
Josep M^a Margenat Peralta

Universidad Loyola Andalucía – Cristianisme i Justícia

E-mail: eibanez@uloyola.es; margenat@uloyola.es

Recibido: 5 de mayo de 2020

Aceptado 7 de julio de 2020

RESUMEN: Este escrito parte de la convicción de que la Escuela de iniciativa social tiene un sentido, tiene una función y tiene un valor. Su aportación social es complementaria a la escuela pública de gestión estatal y a la escuela privada, sencillamente pretende contribuir al servicio público de educación que se presenta como resultado de un proceso histórico de desarrollo del Estado y de la iniciativa social en el contexto histórico y político español en el que actualmente tiene un importante papel y un horizonte en el que aportar.

PALABRAS CLAVE: Escuela de iniciativa social; derecho a la educación; educación concertada; espacio público, principio de subsidiariedad.

The school of social initiative

ABSTRACT: The purpose of this work is to verify the conviction that the Social Initiative School has a meaning, has a function and has a value. The contribution of the social initiative is complementary to the public or to the private school. The Social Initiative School simply aims to contribute to the public service of education that is a result of a historical process of development of the social State and social initiative in the Spanish historical and political context in which it currently has an important role and a horizon in which to contribute.

KEYWORDS: Social initiative school; right to education; school under contract; public space, subsidiarity principle.

1. La iniciativa social como parte del espacio público

En este texto no podemos analizar todos los problemas sobre la educación en el momento actual, las distintas posturas ideológicas, las soluciones que se proponen, incluso los itinerarios sin salida. Partimos de la convicción de que la Escuela de iniciativa social (EIS, a partir de ahora) tiene un sentido, tiene una función y tiene un valor. Esta afirmación no es contraria ni a la escuela pública de gestión estatal (en España, ordinariamente autonómica) ni a la escuela privada. Sencillamente, junto a estas dos formas de prestación de un servicio educativo, la EIS pretende algo distinto: contribuir al servicio público de educación –en principio nos limitamos a los sectores de infantil, primaria, secundaria y profesional, dejando de lado la universitaria– desde la iniciativa de actores sociales sin ánimo de lucro, ni personal ni corporativo. Insistimos en que tanto las administraciones públicas que ofrecen medios para garantizar el servicio público de la educación, como las iniciativas privadas que contribuyen con su oferta de servicios reglada por el mercado, son legítimas. La EIS no obstante ocupa otro espacio, un tercer espacio, el de la iniciativa social, ni estatal ni privado, que se fundamenta en la necesaria participación democrática de la sociedad civil y no se agota en

absoluto en el espacio de la prestación estatal ni en el de la prestación mercantil.

Pero desde hace mucho tiempo, y en estos últimos tiempos la situación no parece haber cambiado, la EIS está permanentemente amenazada sea por la asfixiante lógica estatalista ordenancista, sea por la implacable lógica del mercado, la lógica de la oferta y de la demanda, que exacerban la competencia como único criterio regulador. Ambas lógicas, la estatal y la mercantil, obedecen a criterios claros que a veces se contraponen dualmente, ignorando la existencia de un sector social que ni es estrictamente privado, ni estrictamente público. Es sencillamente social, es decir, una forma ni mejor ni peor que otras de ejercer una responsabilidad desde la sociedad para garantizar un servicio.

La EIS, que en España viene a identificarse habitualmente con la escuela concertada, vive con alguna incertidumbre la renovación de los conciertos, el alcance de la planificación educativa, que deja de ser indicativa para convertirse en impositiva y suele conllevar la reducción indiscriminada de unidades concertadas antes de realizar la oferta pública de las mismas. En este momento de declive demográfico, que afecta tanto a la escuela pública estatal como a la pública concertada, ambas sostenidas con

fondos públicos, nos hallamos ante una presumible reducción de aulas y, por tanto, de instalaciones y de personal adscrito.

Ahora no podemos entrar en todos los análisis. Solo pretendemos ofrecer una serena reflexión sobre la EIS¹. La universalización del derecho a la educación era un ideal presente en la *paideía* de los griegos, que empezó a realizarse ya, en cierta manera, en las escuelas públicas de la Roma imperial. No obstante, solo fue en el siglo XVI cuando en las escuelas flamencas de los hermanos de la vida común, en las de las ciudades italianas, en las de las congregaciones reformadas centroeuropeas y, posteriormente, en colegios de los jesuitas² y, desde finales de siglo, en las

cada vez más numerosas instituciones docentes religiosas, se fue abriendo paso esta universalización. Las fechas de fundación del primer colegio jesuita abierto a la ciudad (Mesina, 1548), del colegio romano (1551) y la apertura de la primera escuela pública popular gratuita, la de las Escuelas Pías en el romano barrio del Trastevere (1597), pueden servir para marcar este tiempo.

Donde no llegaban los maestros pagados por los municipios, llegaban algunos religiosos que atendían las peticiones de ciudades, nobles, obispos, gobernantes y otros, para dotar de una escuela a los ciudadanos, casi siempre mediante la creación de una fundación con recursos propios para mantener la institución de manera que pudiese ser gratuita para las familias. En realidad, estas iniciativas sociales respondían a demandas y criterios de servicio público. La gratuidad de la enseñanza en muchos colegios religiosos se mantuvo hasta bien entrado el siglo XIX, no así la residencia en convictorios o internados, obviamente. Por esta misma razón, en muchos sitios, los centros de religiosos y de religiosas, o de asociaciones seculares (pías uniones en la terminología de la época) eran consideradas escuelas públicas, pues eran sostenidas con fondos públicos municipales u otros.

¹ Para una primera reflexión ¡de hace casi 20 años!, ver: "La enseñanza de iniciativa social. Razones y desafíos", *Revista de Fomento Social* 56 (2001), 15-33, en J. J. ROMERO (ed.), *Sociedad, política y economía en el cambio de siglo. Reflexiones de "Fomento social"*, Sal Terrae, Santander 2005, 403-423.

² Cf. G. CODINA, *Aux sources de la pédagogie des jésuites. Le 'Modus parisiensis'*, IHSI, Roma 1968. Los colegios jesuitas hicieron la síntesis de las tres corrientes, el 'modus italicus', el 'modus parisiensis' y, en cierta manera, la 'devotio moderna'. IGNACIO DE LOYOLA había escrito: 'alabar la doctrina positiva y escolástica', es decir "mover los afectos" para 'en todo amar y servir' y 'definir o declarar para nuestros tiempos' con 'vera inteligencia' (*Ejercicios espirituales*, n° 363, 3-4).

A mediados del siglo XIX –en España con la Ley Moyano de 1857– la educación pública aparece cada vez más vinculada como una prestación que debe ofrecer el Estado liberal. De hecho, tanto en antiguas naciones como Francia, como en las más recientes, como Italia, la escuela pública fue un instrumento decisivo para la *construcción nacional* realizada por el Estado liberal. Estado liberal, escuela elemental y lengua común suelen ir unidos en el siglo XIX europeo. Desde finales del siglo, y sobre todo a principios del siglo XX, la escuela pública estatal se fue configurando cada vez más como escuela laica, contradictoria en ese sentido a la escuela confesional, sobre todo en Francia y los países de la Europa del sur. Probablemente fue en ese giro de siglo, el momento de la gran transformación, en el que comenzó la contraposición de los dos modelos escolares en Europa: público y privado, laico y confesional.

La educación generalizada fue ampliándose en extensión territorial, llegando a todos los rincones de cada país, en género, abriéndose a las mujeres, tras una discriminación secular en su perjuicio, y en edades, pues la educación considerada básica tiene un neto carácter expansivo: del inicial tramo entre los 6 y los 10 años, hasta el actual tramo entre el nacimiento y los 18 años, en progresivo camino de generalización.

El derecho universal a la educación, formulado ya en la declaración de 1948 y en los Pactos de Naciones Unidas (1966), forma parte de esa llamada segunda generación de derechos humanos o derechos de igualdad, que corren paralelamente al desarrollo del Estado social y democrático de derecho y que en el caso español fueron finalmente reconocidos en la Constitución de 1978 (CE a partir de ahora). En todos los textos constitucionales del constitucionalismo de posguerra, la italiana de 1947 (entrada en vigor en 1948) en su artículo 33, y la alemana (*Grundgesetz* de Bonn 1949) en sus artículos 6 y 7, así como en las reformas de las Constituciones republicanas francesas (preámbulo de la de 1946, recogido en la de la quinta república francesa de 1958) se fue reconduciendo la eficacia jurídica de estos principios, que en la declaración de la ONU de 1948 habían quedado formulados así: ‘Toda persona tiene derecho a la educación’ y ‘los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos’. En el fundamento de este Estado social a fuer de democrático, jugó un papel central tanto el giro socialdemócrata de Bad Godesberg (1959), como el influjo del catolicismo social a través de personalidades como Oswald

von Nell-Breuning durante toda la segunda mitad del siglo xx³.

Actualmente, desde una renovada visión del derecho a la educación, la llamada Agenda 2030, aprobada por la ONU en 2015, recoge diecisiete Objetivos de Desarrollo Sostenible, siendo el cuarto de ellos ‘Garantizar una educación inclusiva, equitativa y de calidad y promover oportunidades de aprendizaje durante toda la vida para todos’. El objetivo reconoce y consolida la ya conocida función de la educación como uno de los mecanismos más potentes de generación de inclusión social, equidad e igualdad de capacidades y oportunidades.

2. La razón de ser del sistema público educativo

Nuestra propuesta defiende claramente la complementariedad entre iniciativa social y administraciones públicas para la prestación del servicio público de la educación. Hasta 1978 se fue configurando un *sistema mixto* que finalmente la Constitución de aquel año sancionó en una aparente inestable estabilidad.

³ Cf. W. BINDER CASTRO – J. M. MARGENAT PERALTA, “Nell-Breuning y el sistema de Economía social de mercado”, *Revista de Fomento Social* 71 (2016), 455-511.

El pluralismo social, axiológico y cultural entendido como conjunto de cosmovisiones, concepciones de la vida y propuestas éticas es un hecho ya maduramente asentado en la sociedad española. Desde hace medio siglo nuestro riesgo no es ya el monismo moral, como era aún en los años 1970, sino el politeísmo (o polimitismo) sin regulación y sin núcleo común vinculante. Toda convivencia social y democrática se basa en el reconocimiento y respeto del pluralismo, en el que se manifiesta también el pluralismo político, uno de nuestros valores constitucionales superiores (CE 1-1). Sin embargo, el reconocimiento del pluralismo en la educación es problemático porque convergen los poderes públicos y la sociedad civil, con visiones y funciones complementarias, en el marco ciertamente de un Estado social constitucionalmente legitimado. Esta complejidad afecta a los derechos sociales como el derecho a la educación. La misión educativa que asume ese derecho afecta y queda afectada por ese marco del pluralismo social, axiológico y cultural al que hemos aludido.

3. La educación como un derecho y un deber del Estado social

Con la participación de todos los sectores afectados y mediante una programación general de la ense-

ñanza, es misión de los poderes públicos garantizar el *derecho de todos a la educación* (CE 27.5). En su enunciado constitucional, el contenido es claro y categórico; en su realización concreta no lo es tanto, porque la participación de todos los sectores afectados, la creación de centros y la programación general, aunque sea indicativa, no siempre son fácilmente comprensibles y compatibles. ¿Qué es iniciativa social de los ciudadanos y qué no puede depender de esa iniciativa?

Ese es el debate permanente en los años transcurridos desde 1985. La cuestión de la zonificación, la facilidad de acceso a los centros, la supresión o aumento de aulas concertadas o de las gestionadas por las administraciones públicas, las formas de inscripción y de resolución de conflictos derivados de la admisión o no admisión de un alumno en un centro, el papel de las autoridades, sean administrativas, sean de la inspección educativa, la dotación de personal, supresión o ampliación de puestos de trabajo o de plazas de funcionarios..., todo esto ha sido causa de confrontación y es lógico que así haya sido, porque el sistema educativo español es fruto de un pacto: un sistema mixto por su naturaleza, que exige el debate permanente y la actualización del único pacto.

Pretender cerrar su interpretación y convertirlo en un sistema en que predominase uno u otro de los polos de la red de centros sostenidos con fondos públicos, los gestionados por los poderes públicos o la EIS, provocaría una ruptura del sistema iniciado en 1970, pactado en 1978 y mantenido con un claro marco legal durante 35 años (1985-2020). La situación de los centros privados es enteramente distinta, por cuando se gestionan de acuerdo con las leyes de mercado, las leyes de oferta y demanda, y se financian con recursos privados.

La acción subsidiaria del Estado no es tampoco algo puramente marginal, ni menos residual. En el Estado social, éste debe suplir lo que las instancias intermedias de la sociedad no acceden a desarrollar y establecer el marco para el desarrollo de las iniciativas particulares y plurales. El Estado social debe apoyar y favorecer la iniciativa social, suplir las deficiencias de esta en la medida que se den y mientras dure esa situación, apoyar las realizaciones de la iniciativa social y compensar promoviendo por iniciativa propia aquellas situaciones en que el desarrollo por parte de los poderes públicos contribuye al desarrollo de las iniciativas de la sociedad. Los tres verbos –*promover, remover y facilitar*– no son un capricho, son los que declara un artículo clave del Estado social (CE 9.2). En esto

radica la diferencia entre el Estado liberal y el Estado democrático y social. Para el primero la sociedad simplemente juxtapone iniciativas de personas, y en todo caso pequeños grupos, que son independientes entre sí y que no promueven objetivos comunes que vayan más allá de sus intereses particulares. La tradición socialdemócrata sostiene que el Estado democrático y social de derecho y la sociedad políticamente organizada fijan objetivos y orientan la actividad de todos, sin anular las iniciativas de personas o grupos. En ella convergen el “ordoliberalismo”, la socialdemocracia y la democracia cristiana arraigada en el catolicismo social y político.

Si la educación es un derecho central de la persona, es previsible que los poderes públicos deban implicarse en su garantía y en su realización⁴. Para garantizar la en-

señanza, hay que asignar recursos económicos y personales a los centros, escuela pública concertada de iniciativa social y escuela pública de titularidad y gestión administrativa, sostenidos en ambos casos con fondos públicos, aunque quepa que otros fondos y recursos puedan colaborar al mismo sostenimiento.

En resumen, los poderes públicos pueden y deben *regular, redistribuir* y garantizar la *reciprocidad* de las iniciativas sociales⁵. No se trata pues, de un Estado espectador ni de un Estado residual, aunque tampoco de que éste ocupe todos los espacios sociales y atienda todas las necesidades, lo que sería propio de un Estado puramente interventor o de un Estado totalitario. No es el caso español.

Contar con la iniciativa de la sociedad, con su participación, y ser subsidiario de ella, no es obvio ni fácil. Requiere un pacto renovable continuamente para establecer los límites y llegar a acuerdos revisables y mejorables. Ante todo, ha

⁴ Los poderes públicos del Estado tienen la obligación (CE 27.5) de fijar el marco educativo general, la “programación general de la enseñanza” y de garantizar que todos tienen un acceso equitativo a la enseñanza básica, obligatoria y gratuita. El límite de obligatoriedad (y gratuidad) ha variado. En 1978 eran ocho los años, entre los 6 y los 14 años (incluso en algunos casos, hasta los 16) y hoy se extiende prácticamente desde el nacimiento o desde los tres años hasta los 16 años (18 en algunos casos). Hemos pasado de un arco de ocho años a uno que con variaciones tiene entre

trece y dieciocho años, es decir el primer marco de edad se ha multiplicado por el 100% o más.

⁵ Usamos aquí las palabras de K. POLANYI, *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid 2014. Los términos constitucionales (CE 9.2), relativos a los poderes públicos del Estado son *promover, remover y facilitar*.

de contar con la iniciativa de la sociedad, respetándola como hace el Estado liberal y encauzándola y haciéndola efectiva como es propio del Estado social. Este es el único criterio de una sociedad democrática avanzada y pluralista (CE preámbulo y 1-1).

4. El principio de subsidiariedad

Una buena comprensión del concepto de subsidiariedad es clave para la interpretación de la relación entre poderes públicos e iniciativa social. Plantear la subsidiariedad como una relación de suplencia entre diferentes instancias no lleva a ninguna buena solución. Ni la escuela pública gestionada por la administración debe limitarse a atender aquellas situaciones que no atiende la EIS o la escuela privada, ni tampoco la escuela gestionada por los poderes públicos puede pretender ocupar todos los espacios, dejando a la EIS a una mera labor de suplencia de espacios no atendidos por aquella. Ni una ni otra suplen carencias, sino que son complementarias ocupando cada una un espacio propio. Una mala comprensión de la subsidiariedad, escuchada frecuentemente, conlleva presentarla como mera suplencia, pero no es correcto hacerlo así.

La subsidiariedad tiene una importancia capital. Su historia

como concepto nos ayuda a hacer una interpretación más ajustada. Éste es originario del pensamiento social cristiano y surgió, como es bien conocido, a principios de los años 1930. Pío XI en su encíclica *Quadragesimo anno* lo definía así:

“(…) sigue, no obstante, en pie y firme en la filosofía social aquel gravísimo principio inamovible e inmutable: como no se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dársele a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos. // Conviene, por tanto, que la suprema autoridad del Estado permita resolver a las asociaciones inferiores aquellos asuntos y cuidados de menor importancia, (...) tengan muy presente los gobernantes que, mientras más vigorosamente reine, salvado este principio de función «subsidiaria», el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, tanto más firme será no sólo la autoridad, sino también la eficiencia social, y tanto más feliz y próspero el estado de la nación” (nn. 79-80).

El contexto en que fue formulado, muy distinto al actual, era el de los crecientes monopolios y oligopolios del gran capitalismo y el de la confrontación entre totalitarismos y autoritarismos estatistas intervencionistas como el comunismo y fascismos como el nazismo.

Sesenta años después, el católico socialdemócrata Jacques Delors, presidente de la Comisión Europea entre 1985 y 1995, “redescubrió” el principio de subsidiariedad, explicitándolo y aplicándolo, modestamente al principio y cada vez en más ámbitos, hasta llegar a generalizar su uso como herramienta fundamental en los procesos europeos de toma de decisiones. Desde entonces, a veces con puntos de vista diferentes e incluso encontrados ha servido y sirve bien a los objetivos de una cada vez más cohesionada Unión Europea.

En 1989 Jacques Delors afirmaba: *‘El principio federalista de subsidiariedad permite la emergencia de una Europa unida’*⁶. Como es sabido, la arquitectura institucional europea parte de un modelo federalista muy peculiar, donde el nivel supranacional complementa los niveles nacional, regional y local. Los niveles no se sustituyen, sino que se complementan. Comple-

mentariedad federal es otro nombre de subsidiariedad, gracias a la cual, todas las instancias de poder están unidas. El principio de subsidiariedad asigna y reasigna las competencias a los distintos niveles. Es lo que en algún momento se ha llamado “el ascensor de la subsidiariedad” o reasignación dinámica subsidiaria de competencias, recursos y rendición de cuentas. Dicho de otra forma, la subsidiariedad no puede ser un resultado final estático y blindado, sino una lógica y una permanente transacción desde el pacto. Es lo que conocemos como subsidiariedad federal.

El principio de subsidiariedad es un poderoso instrumento que permite organizar el funcionamiento cotidiano de sociedades complejas, mejora la eficacia y la eficiencia de la labor de gobierno, permite un acercamiento de la toma de decisiones al ciudadano, ahorra costos y permite que grupos sociales más o menos complejos reciban una atención administrativa adecuada y suficiente, cuando no tienen capacidad para auto-proporcionársela.

Presente ya en la lógica del Tratado de París de 1951, la subsidiariedad forma parte del corpus legislativo de la entonces Comunidad económica europea desde el Tratado de la Unión Europea o Tratado de Maastricht (1992). Ese

⁶ J. DELORS, *Discurso en el Colegio de Europa* (17 de octubre de 1989).

principio es la clave de la *soberanía compartida* que fundamenta y explica el federalismo europeo, la Unión Europea ha innovado en el recurrente tema de la distribución de poderes y competencias vinculadas a los mismos, introduciendo el de *subsidiariedad*, “un principio según el cual el gobierno central debe asumir competencias solo cuando sea necesario para alcanzar un objetivo y cuando agrega valor en comparación con aquello que los gobiernos de las unidades constitutivas [de la federación] pueden alcanzar por sí mismas”⁷.

Existen en la mentalidad subyacente a los tratados europeos dos formas de *subsidiariedad* que se completan: la *negativa o prohibitiva* que impide la intervención de la Unión Europea cuando unos objetivos pueden ser alcanzados en el ámbito estatal, junto a la *subsidiariedad afirmativa o habilitante* que permite la actuación comunitaria cuando los objetivos previstos no son suficientemente atendibles sin la respuesta de la Unión Europea. Por otra parte, la subsidiariedad es concebida como *complementariedad* entre distintas instancias o niveles de los poderes públicos, también llamada *subsidiariedad vertical*, y como *subsidiariedad horizontal*, el acuerdo que debe rehacerse per-

manentemente entre los poderes públicos, los grupos de carácter privado y las iniciativas sociales. Se dibuja así un cuadro preciso y a la vez complejo de la forma de comprender la subsidiariedad federal.

El artículo 5 del Tratado de Lisboa⁸ establece que la “delimitación de las competencias de la Unión se rige por el *principio de atribución*” y que el “ejercicio de las competencias de la Unión se rige por los *principios de subsidiariedad y proporcionalidad*” (en los tres casos las cursivas son nuestras). El mismo artículo explica los tres principios:

- *principio de atribución*: “Toda competencia no atribuida a la Unión en los Tratados corresponde a los Estados miembros”;
- *principio de subsidiariedad*, por el que, en los ámbitos que no sean de su competencia exclusiva, la Unión solo ha de intervenir en caso de que, y en la medida en que, los objetivos de la acción pretendida no puedan ser alcanzados de manera suficiente por los diferentes niveles (central, regional o local) de los Estados, sino que pueden alcanzarse mejor, debido a la dimensión o a los efec-

⁷ Cf. G. ANDERSON *Una introducción al federalismo*, Madrid, Marcial Pons – Foro de Federaciones, 2008, 46.

⁸ Ratificado el 13 de diciembre de 2007, entró en vigor el 1 de diciembre de 2009.

tos de la acción pretendida, a escala de la Unión⁹;

- *principio de proporcionalidad*, por el que contenido y forma de la acción de la Unión no excederán de lo necesario para alcanzar los objetivos de los Tratados¹⁰.

5. La escuela que debe promover el Estado social

El Tribunal constitucional definió la enseñanza como “la actividad encaminada de modo sistemático y con un mínimo de continuidad a la transmisión de un determinado cuerpo de conocimientos y valores”¹¹. A diferencia de otros

bienes vinculados a derechos sociales, los contenidos educativos están muy relacionados y condicionados por el pluralismo ideológico, axiológico y ético de nuestras sociedades. Es verdad que este pluralismo no afecta solo a la educación, pero este campo es especialmente sensible al pluralismo. El derecho a la educación no solo debe garantizarse en su ejercicio, sino que sus contenidos pueden ser distintos de acuerdo con el pluralismo indicado, al menos en estos aspectos:

- El derecho de los padres y tutores al *tipo de educación* que quieren para sus hijos. La Constitución no lo reconoce explícitamente, pero sí está presente en la *Declaración universal de Derechos humanos* de 1948 (“Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos”) y en los *Pactos internacionales de derechos civiles y políticos y de derechos económicos, sociales y culturales* de 1966¹². Estas declaraciones y

⁹ “Las instituciones de la Unión aplicarán el principio de subsidiariedad de conformidad con el Protocolo sobre la aplicación de los principios de subsidiariedad y proporcionalidad. Los Parlamentos nacionales velarán por el respeto del principio de subsidiariedad con arreglo al procedimiento establecido en el mencionado Protocolo. Texto consolidado del Tratado de la Unión Europea, *Diario Oficial de la Unión Europea* C 83/13, de 30 de marzo de 2010.

¹⁰ “Las instituciones de la Unión aplicarán el principio de proporcionalidad de conformidad con el Protocolo sobre la aplicación de los principios de subsidiariedad y proporcionalidad”. Texto consolidado del Tratado de la Unión Europea, *Diario Oficial de la Unión Europea* C 83/13, de 30 de marzo de 2010.

¹¹ Sentencia del Tribunal Constitucio-

nal (STC) de 13-II-1981, Fundamento jurídico 7.

¹² Cf. F. DE CARRERAS, *Leyes políticas*, Aranzadi, Pamplona 1996, 687-715. Ambos Pactos de 1966 fueron objeto de instrumento de ratificación el 13-IV-1977 (cfr. BOE de 30-IV-1977 y CE 10.2, 94, 95 y 96). Véanse especialmente los artículos 26-1, 2 y 3 de *Declaración universal de Derechos humanos* de 1948, artículo 18.4

pactos forman parte de nuestro ordenamiento jurídico interno y en su momento fueron ratificados por España.

- El derecho de los diferentes grupos sociales a *ofrecer su proyecto educativo*. Nuestra Constitución reconoce la legítima razón de ofrecer una pluralidad de proyectos educativos y para ello se reconoce “la libertad de enseñanza” (CE 27.1) y “la libertad de creación de centros docentes” (CE 27.6).
- El derecho a educar en el *pleno desarrollo de la personalidad humana*, que, para unos consiste en la base común que fundamenta la convivencia en una sociedad pluralista, el ideal de justicia, pero que para otros integra también la educación en ese conjunto más íntimo de aspiraciones humanas que constituyen el ideal de orientación axiológica y cultural de las personas y de los grupos de que forman parte, es decir el ideal de vida justa (“la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integran sean reales y efectivas” CE 9.2).

del *Pacto internacional de derechos civiles y políticos* de 1966 y artículo 13 del *Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales* de 1966.

Afirmamos, para terminar, que entre la escuela promovida y gestionada por los diferentes poderes públicos y la EIS existe, y debe seguir existiendo, una esencial complementariedad cultural, interpretada desde la clave de la subsidiariedad federal a que nos hemos referido. Estas son las razones:

- Es probable que la iniciativa social no pueda atender, ni cuantitativa ni territorialmente, toda la demanda escolar, por lo que los poderes públicos deben hacerse cargo de ella;
- Es posible que todos no tengan interés en acudir a la EIS porque no les parezca interesante, o también porque en su entorno (por ejemplo, en zonas rurales o en pequeñas y medianas ciudades) no hay una oferta que corresponda al tipo de educación que buscan;
- Es posible que otros deseen un modelo de escuela pública, sostenida y gestionada por los poderes públicos de calidad, caracterizada por su carácter laico, intercultural y/o arraigada en el país, que la EIS no puede ofrecer;
- Es posible que otros prefieran un modelo de escuela menos definido en el tipo de educación que se ofrece para sus hijos, lo que no excluye que integre valores comunes com-

partidos por todos, valores cívicos, orientaciones morales de mínimos (ideal de vida justa), y piensen también que una escuela pluralista en sí es más interesante que el pluralismo de escuelas.

Todas estas razones no son equivalentes ni se producen en el mismo tiempo o contexto. Pero lo que parece claro es que, en un modelo mixto como el nuestro con porcentajes regionales-autonómicos diferentes, la escuela pública dirigida por los poderes públicos y la EIS son complementarias y ninguna de ambas debe ni puede pretender un monopolio. “De la coexistencia de ambas se obtiene *una garantía para la sociedad que no sería en el caso de un monopolio exclusivo por cualquiera de las dos partes, monopolio que además podría provocar numerosos efectos indeseables*”¹³.

La complementariedad es la forma de subsidiariedad federal que defendemos como el mejor modelo de escuela dentro del marco del Estado social y en el sistema de Economía social de mercado¹⁴. Re-

conocer competencias exclusivas del Estado en el campo educativo no viene exigido por este modelo. Al contrario, el Estado tiene que garantizar, efectivamente, una educación que sea de calidad, llegue a todos los ciudadanos, respete y fomente los valores básicos. Los poderes públicos son responsables de la planificación general indicativa de todo el sistema sostenido con recursos públicos: la escuela pública y la EIS.

6. Conclusión. Las razones de la Escuela de Iniciativa Social

La iniciativa social está siendo configurada progresivamente como un actor en el espacio público, junto al Estado social y democrático y a la Economía social de mercado, nuestros marcos de referencia, no cualesquiera formas de comprensión del Estado ni del mercado. A lo largo de este siglo hemos ido asistiendo a un afianzamiento de las iniciativas sociales a partir del principio de subsidiariedad que empezó a formularse hace 90 años y que se consagró en los tratados europeos a finales de siglo y prin-

¹³ Cf. J. J. ROMERO (ed.) “La enseñanza de iniciativa social. Razones y desafíos”, en *Sociedad, política y economía en el cambio de siglo. Reflexiones de ‘Fomento social’*, Sal Terrae, Santander 2005, 419. Las cursivas son nuestras.

¹⁴ Cf. Tratado de Lisboa de la UE (2007) y la Declaración de los Obispos de la

Comisión de episcopados católicos de la Unión Europea (COMECE), *Una Comunidad Europea de solidaridad y responsabilidad, sobre el objetivo de una economía social de mercado competitiva del tratado de la UE* (2012).

cipios del actual, hasta llegar al Tratado de Lisboa en 2010.

Una de las iniciativas sociales esenciales que hemos presentado en este artículo es la educativa a través de la EIS. Ésta es subsidiaria, es decir, atiende a cada objetivo desde la instancia que lo puede hacer, ni impidiendo su desarrollo por incapacidad, ni elevándolo a otro nivel competencial que no es necesario para atender el propio objetivo educativo. La EIS es, pues, complementaria de las otras instituciones educativas, las estrictamente privadas, y las gestionadas por las administraciones y promovidas y garantizadas por los poderes públicos.

La subsidiariedad como la hemos presentado es complementariedad y no implica ningún tipo de subordinación. En el espacio público tienen cabida las escuelas privadas que proponen un servicio que, en lo esencial, regula el libre intercambio del mercado, bajo el alto control de la inspección educativa estatal, y el sistema público educativo. Este último tiene una doble red: la de los centros de gestión administrativa y la de los centros de titularidad social, en ambos casos financiados en lo esencial, to-

tal o principalmente, con recursos públicos. Estos últimos son más conocidos como centros concertados.

La lógica del principio de subsidiariedad bien entendido, como lo hemos presentado en páginas precedentes, y el derecho básico de contribuir al desarrollo social con iniciativas autónomas desde la propia sociedad, sus personas y sus grupos, son como afirma la Constitución española en su artículo 9.2 y hemos recogido en este artículo los criterios principales que deben orientar la acción social y política. Promover otras tendencias sería muestra de un grave desconocimiento de nuestra cultura, nuestra historia y nuestro pacto educativo constitucional realmente existente, o lo que esperamos no ocurra, la muestra de una frívola irresponsabilidad.

El reconocimiento cordial y leal del papel que la EIS ha desempeñado en la España contemporánea y está llamada a ejercer en el futuro inmediato para el mejor desarrollo de nuestras capacidades personales y las de la sociedad, es el gran reto actual que nos afecta a todos. ■

¿La tecnología como una fuerza para el bien?

Cómo se está utilizando la inteligencia artificial para prevenir los suicidios en China

Mark Pufpaff

Hong Kong Rothlin International Management Consulting
E-mail: pufpaffm@gmail.com

Recibido: 17 de mayo de 2020

Aceptado: 3 de julio de 2020

RESUMEN: El suicidio es un problema importante en China. Las causas son variadas e interrelacionadas. Los adolescentes y los adultos jóvenes han demostrado ser los más vulnerables. Pero hay esperanza, quizás sorprendentemente, a través de la promesa de la tecnología. Este artículo discute el *Movimiento de Rescate Árbol Vacío* (THRM, en inglés), una organización sin ánimo de lucro que está luchando contra el suicidio a través del uso de algoritmos de inteligencia artificial (IA) y aplicaciones de mensajería en línea. El objetivo del THRM es llegar a las personas vulnerables para disuadirlas de quitarse la vida. Su historial incluye tanto historias de éxito como incidentes que requieren precaución, que serán presentados y discutidos. El THRM es un ejemplo de innovación social con miras al bien común. Sin embargo, la cuestión del suicidio tiene matices y no está exenta de riesgos. El propósito de este estudio de caso será desafiar a los lectores a que reflexionen sobre los temas en cuestión y a que reflexionen más profundamente sobre cómo la tecnología puede ser una fuerza para el bien.

PALABRAS CLAVE: inteligencia artificial; suicidio; China; ética.

Technology as a force for good? How artificial intelligence is being used to prevent suicides in China

ABSTRACT: Suicide is a significant problem in China. The causes are varied and interrelated. Teenagers and young adults have proven to be the most vulnerable. But there is hope, perhaps surprisingly, through the promise of technology. This article will discuss the Tree Hollow Rescue Movement (THRM), a non-profit organisation that is fighting suicide through the use artificial intelligence (AI) algorithms and online messaging applications. The aim of THRM is to reach out to vulnerable persons to dissuade them from taking their lives. Their track record includes both success stories and incidents calling for caution, which will be introduced and discussed. THRM is an example of social innovation in view of the common good. However, the issue of suicide is nuanced and not without risks. The purpose of this case study will be to challenge readers to think through the issues involved and reflect more deeply about how technology can be a force for good.

KEYWORDS: artificial intelligence; suicide; China; ethics.

1. Viendo el tema del suicidio a través de la lente de la tecnología

En China, el suicidio es la principal causa de muerte entre las personas de 15 a 35 años. Las mujeres, de 18 a 23 años, son las que corren mayor riesgo, y las causas de sus tendencias suicidas van desde la intimidación en la escuela y la presión académica hasta los problemas en las relaciones y la servidumbre por deudas. *Weibo*, el sitio web de *microblogging* más popular de China, es el lugar donde muchas personas en riesgo publican sus pensamientos o conductas suicidas. La práctica de que las personas deprimidas publiquen sus sentimientos en línea es común, tanto en China como en el extranjero. En China, publican en los llamados huecos de árboles, o *shudong*, lugares oscuros de la red donde un usuario puede ‘susurrar’ en secreto sus sufrimientos como forma de disminuir su carga psicológica. *Sixth Tone*, un periódico en línea, remontó el origen de esta práctica a “Hong Kong, en películas como ‘In the Mood for Love’ y ‘2046’, en las que los personajes hablan sobre la admisión de secretos en el hueco de un árbol”¹.

¹ D. Fu, “Keeping an Ear to Weibo’s Suicidal Whispers. *Sixth Tone*”, (2019), <https://www.sixthtone.com/>

El hecho de que muchos mensajes suicidas estén siendo publicados en línea en China, ha impulsado la creación de la organización sin fines de lucro THRM. Su misión es adoptar tecnología de inteligencia artificial para identificar las intenciones suicidas en línea, y luego llegar a las cuentas marcadas para disuadir las de tomar medidas.

En la actualidad, el grupo está formado por unos 220 miembros, incluyendo expertos como psiquiatras, así como muchos voluntarios que quieren ayudar a los que sufren de depresión. Fue iniciado por Huang Zhisheng, un profesor de inteligencia artificial en la Vrije Universiteit de Amsterdam. Queriendo encontrar aplicaciones prácticas de la IA para beneficiar a la sociedad, se propuso escribir un algoritmo que pudiera captar las intenciones suicidas.

En una entrevista con Sexto Tono, Huang explicó cómo funciona la tecnología:

“El algoritmo asigna a cada comentario de *Weibo* [publicado en un foro de árbol hueco] un nivel de riesgo de suicidio que va de 1 a 10 basado en el uso de palabras y produce un informe que consiste en una lista de mensajes de nivel 6 o superior. «Por lo general,

[news/1004104/keeping-an-ear-to-weibos-suicidal-whispers](https://www.sixthtone.com/news/1004104/keeping-an-ear-to-weibos-suicidal-whispers)

¿La tecnología como una fuerza para el bien?

encuentra de 6 a 10 comentarios (por día)», dice Huang, agregando que la última iteración del software es tan precisa que el 82% de los comentarios marcados son de hecho sobre planes de suicidio”².

Una vez que los comentarios son identificados y confirmados acerca de un suicidio, el equipo de voluntarios de THRM se pone en acción. Están dispersos por todo el mundo, algunos situados en China y otros en países europeos, para poder responder en tiempo real, según sea necesario.

Al llegar a las personas en riesgo, los voluntarios suelen utilizar la función de mensajes privados de *Weibo* para abrir la comunicación. A veces, si se discierne que una persona se plantea un daño inminente a sí misma, o si se revela en una conversación privada que va en serio con la idea de quitarse la vida y que tiene planes explícitos de hacerlo, los voluntarios se pondrán en contacto con las autoridades pertinentes para intervenir. La razón de tales intervenciones es, por supuesto, salvar una vida, lo cual es noble; pero también es algo complicado, dado que puede hacer que las personas en situación de riesgo se vuelvan más solita-

rias, evitando la futura detección de sus intenciones. También ha suscitado inquietudes en cuanto a la privacidad, dado que los usuarios no necesariamente publican sus intenciones suicidas como un grito de ayuda.

En el ámbito de la privacidad, el THRM se ha comparado vagamente con Facebook en los Estados Unidos, que tiene un algoritmo de IA que marcará el contenido suicida e incitará a las personas en riesgo a ponerse en contacto con amigos o servicios de apoyo; en los casos en que el peligro de suicidio se considere inminente, Facebook se pondrá en contacto con las autoridades pertinentes. Sin embargo, Huang opina que la comparación es entre manzanas y naranjas.

“Facebook es diferente”, dice Huang. “En primer lugar, ya tienen la información privada de los usuarios. Por el contrario, el THRM se basa en lo que los usuarios ya han hecho público o han contado directamente a los voluntarios. Aún así, la decisión de enviar o no esa información privada a la policía para salvar una vida puede ser complicada”, dice el consultor psicológico y voluntario de THRM con sede en Shanghai, Zhou Zihan³.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

Zhou, que ha informado a la policía de las personas en riesgo, dice que la decisión no está exenta de riesgos. A principios de 2019, después de que el software había marcado un comentario diciendo que el usuario planeaba suicidarse después de su cumpleaños, Zhou mantuvo una estrecha vigilancia. Cuando, un día después del cumpleaños del usuario, éste renunció a su trabajo, Zhou pensó que la policía debía ser informada. Ella pidió que la policía revisara su situación en lugar de molestarla. En su lugar, la policía ignoró la privacidad de la mujer e informó a todos sus antiguos colegas sobre su depresión.

Esta respuesta de la policía fue considerada por Zhou como inapropiada. Más tarde habló con un oficial de la policía local sobre la mejor manera de acercarse a las personas en riesgo de suicidio. La siguiente vez que la mujer en cuestión fue señalada como en peligro de quitarle la vida, se volvió a contactar con la policía local; sin embargo, esta vez enviaron a una funcionaria para hablar con la mujer. Según Zhou, “Ella [la mujer en riesgo] decidió no seguir adelante [con el suicidio] después del encuentro con la funcionaria de la policía”.

Este incidente reveló dos cosas. Una, que la policía (así como los

padres, maestros y otros, según Huang) no están bien informados sobre cómo responder a situaciones suicidas. Dos, el THRM es limitado en su utilidad. Si bien el software de la organización puede ayudar a identificar a las personas en riesgo, hay una falta de opciones de tratamiento y redes más allá de la actividad de comunicación de los voluntarios de THRM. Según Huang, hablando de la magnitud del desafío, “descubrimos que, a medida que sigue rodando, la bola de nieve se hace cada vez más grande. Tenemos muchas cosas que hacer”. Su sueño es, con el tiempo, construir un “ecosistema de rescate” que proporcione a las personas deprimidas los servicios que necesitan para prevenir el suicidio y generar esperanza para el futuro.

2. Juzgando la moralidad del movimiento *Tree Hollow Rescue Movement* (THRM)

¿Qué vamos a hacer con esta situación? Hay tres temas que requieren atención: Uno es el THRM, la bien intencionada organización sin fines de lucro que trabaja para reducir los suicidios en China. Dos, la policía y otras redes de apoyo a las personas que se suicidan. Tres, el tema de la privacidad y cómo

podríamos entender la actividad de THRM en términos éticos.

El movimiento de rescate de Tree Hollow – ¿Un ejemplo de innovación social?

La innovación social es un concepto que caracteriza la actividad empresarial alineada con la solución de problemas sociales. La Escuela de Graduados de Negocios de Stanford lo define así: “La innovación social es el proceso de desarrollo y despliegue de soluciones eficaces para cuestiones sociales y ambientales difíciles y a menudo sistémicas en apoyo del progreso social”⁴.

En China, el suicidio es una de esas cuestiones sociales. Y THRM ha innovado para abordarlo, al menos en parte, mediante el uso de la tecnología. Además, su fundador Huang Zhisheng, así como los voluntarios de la organización, están ejemplificando un conjunto particular de valores que confirman que THRM es socialmente innovador y lo alinean con las aspiraciones del bien común.

⁴ CENTER FOR SOCIAL INNOVATION, *Defining Social Innovation*. Stanford Graduate School of Business, <https://www.gsb.stanford.edu/faculty-research/centers-initiatives/csi/defining-social-innovation>

Primero, la tecnología. La tecnología de la IA se ha estado desarrollando durante décadas⁵. Y aunque ha resultado controvertida –por ejemplo, en el ámbito de la automatización de los trabajos– ha sido y sigue siendo aprovechada. El THRM es un buen ejemplo de cómo la tecnología de la IA puede ponerse al servicio del bien común. Usarlo para identificar a personas en riesgo de suicidio es, de una manera muy real, usarlo para salvar vidas. Que su función algorítmica pueda filtrar a través de contenido online publicado para señalar palabras clave preocupantes/suicidas es muy parecido a un foco de búsqueda inteligente que escudriña las oscuras profundidades de Internet en busca de evidencias de aquellos que pueden estar desesperados fuera de la red.

Dada la tasa de penetración del uso de Internet en China –802 millones de usuarios (59,6% de la población), de los cuales el 98% son usuarios de teléfonos móviles⁶, los foros en línea y otros canales públicos de comunicación son puntos de partida adecuados

⁵ C. SMITH – B. MCGUIRE, *The History of Artificial Intelligence*, University of Washington, 2006, 4-5.

⁶ N. MCCARTHY, “China Now Boasts More Than 800 Million Internet Users And 98% Of Them Are Mobile”, www.forbes.com

para identificar a las personas en riesgo de suicidio. El hecho de que Huang viera este problema y actuara para contrarrestarlo mediante la aplicación de la IA, muestra cómo la preocupación social puede apoyarse en soluciones tecnológicas.

Los valores. ¿Qué valores animan el trabajo de THRM? Hay al menos tres:

LA DIGNIDAD HUMANA

El hecho de que Huang y su equipo crean firmemente que la gente no debe quitarse la vida, que la vida vale la pena vivirla incluso en medio del sufrimiento o la injusticia, dice algo sobre sus puntos de vista sobre la dignidad humana. Que sientan el impulso de ayudar a los demás habla de una visión del bien común que está arraigada en la solidaridad, en la idea de que el bien de una persona está de alguna manera vinculado al bien de todos los demás: que no podemos ser indiferentes a los sufrimientos de nuestro prójimo, que todos estamos 'en esto juntos' y que nadie es prescindible. La actividad del THRM podría describirse como el cumplimiento de la virtud confuciana de la benevolencia (ren, 仁), es decir, amar a los demás y empatizar con su condición en la vida.

SENSIBILIDAD Y DISCRECIÓN

El viejo refrán "el camino al infierno está empedrado de buenas intenciones" es una advertencia a los que tienen esas intenciones de que también deben ser estratégicas, para aumentar las posibilidades de un resultado positivo. El hecho de que el THRM sólo haga referencia a mensajes compartidos públicamente para identificar a las personas en riesgo y ponerse en contacto con ellas a través de mensajes privados demuestra que entienden la importancia de ser sensibles y discretos en sus actividades de divulgación: Sensible, porque las personas deprimidas que piensan en el suicidio pueden ser emocionalmente inestables y carecer de resistencia⁷; por lo tanto, requieren una intervención que no los juzgue ni haga suposiciones inútiles sobre lo que deben hacer. Discreción, porque los interventores crean confianza con las personas en riesgo al ofrecerles garantías de privacidad cuando fían de ellas⁸.

⁷ R. BOWEN; Y. WANG – L. BALBUENA – A. HOUMPHAN – M. BAETZ, "The relationship between mood instability and depression: Implications for studying and treating depression", *Medical Hypotheses* 81/3 (2013), 459-462.

⁸ J. PERCIVAL – J. DONOVAN – D. KESLER – K. TURNER, "'She believed in me'. What patients with depression value in

ESPERANZA

Al difunto Thomas Myers le gustaba decir: "Tienes que tener un sueño antes de que un sueño se haga realidad". Que Huang sueñe con un *ecosistema de rescate* que se desarrolle en China en torno a la cuestión del suicidio se hace eco del citado sentimiento de Myers. Ambos tienen la esperanza fundamental de que, aunque el tema del suicidio va a ser difícil de abordar, es un problema en el que vale la pena trabajar. El THRM, sin embargo, puede ser sólo el primer paso. Como el propio Huang admitió, la magnitud del desafío está más allá de su organización. Pero incluso si Huang no ve su sueño hecho realidad, habrá comenzado el proceso. Eso puede ser suficiente.

La policía y las autoridades gubernamentales. ¿Un vacío de habilidades y conocimientos que hay que llenar?

Huang opina que la policía, así como los padres y los maestros, están relativamente poco informados sobre cómo abordar las situaciones en las que una persona es suicida. Aunque se trata menos de

their relationship with practitioners. A secondary analysis of multiple qualitative data sets", *Health Expectations* 20/1 (2016), 85-97.

una acusación y más de una observación, revela otro nivel de análisis: ¿Existe una red competente de apoyo para las personas que piensan en el suicidio? Si se pide a una autoridad que intervenga, ¿hará más daño que bien?

¿De qué recursos se dispone para capacitar a las personas en la forma de interactuar con las personas en situación de riesgo? El ejemplo anterior, en el que Zhou describió la decisión de una autoridad de informar a los colegas de una mujer en situación de riesgo sobre su depresión después de que ésta dejara de fumar, en lugar de indagar discretamente sobre las razones de su abandono, es un ejemplo de por qué es necesaria la capacitación en esas cuestiones. De hecho, cuando la mujer volvió a mostrar signos de suicidio inminente, se contactó con la policía y esta vez enviaron a una funcionaria que pudo relacionarse con la mujer en situación de riesgo y disuadirla de tomar medidas.

Privacidad – ¿Cuánto de lejos es demasiado lejos?

El THRM plantea problemas de privacidad porque está tomando el contenido del usuario, interpretándolo de una manera particular (como evidencia de la intención suicida), y luego actuando sobre él

en forma de divulgación. Los voluntarios que realizan esa labor de divulgación suponen: 1) que cuando una persona publica un contenido en línea, consiente en que se reaccione ante él; 2) si ese contenido es prueba de una intención suicida, es mejor hacer algo que no hacer nada; 3) si la amenaza de suicidio es inminente, los voluntarios de THRM están justificados para ponerse en contacto con las autoridades a fin de intervenir en la vida de un usuario determinado.

¿Hay algún problema moral aquí? Al fin y al cabo, es cierto que THRM sólo trabaja con información publicada y no recoge los datos personales de las personas a las que se dirigen. Tampoco están vendiendo la información que reciben de las personas con las que se relacionan, ni la están usando para enviarles anuncios. ¿No es el trabajo de THRM más parecido al comportamiento de un amigo preocupado, que, digamos, una organización comercial convencional? ¿Hay que trazar una línea?

Por ejemplo, ¿es el contacto con las autoridades un exceso, dada la creciente falta de control que THRM tiene sobre las interacciones con las personas en riesgo que pone en marcha? ¿Somete a los que contemplan el suicidio a lo que podría considerarse acoso en lugar de

ayuda? Si bien una conversación privada en *Weibo* con un profesional capacitado puede ser considerada por la persona en riesgo como no intrusiva, e incluso bienvenida, una visita de la policía u otra autoridad puede no ser percibida de la misma forma. Incluso si, como en el ejemplo anterior, en el que la visita de una funcionaria de la policía ha reducido el deseo de suicidio y la intervención produce un resultado deseable, ¿se justifica siempre? Teniendo en cuenta que el contexto es de vida o muerte, estas preguntas merecen una reflexión profunda.

3. Actuando con un propósito

THRM está en condición de hacer un impacto social significativo a lo largo del tiempo. Literalmente, está en posición de salvar vidas. Pero necesita identificar y manejar los riesgos que implica trabajar hacia ese objetivo. Lo que sigue es una lista de recomendaciones.

Fase uno – Diligencia debida preliminar

Antes de que el personal del THRM llegue a las personas en situación de riesgo, sería conveniente que trabajara directamente con los reguladores y los organismos gu-

bernamentales pertinentes. Esto no sólo es para que THRM reciba su aprobación, y así tener la confianza de que su actividad en línea está legalmente protegida, sino también para trabajar con ellos para optimizar los resultados. Los organismos gubernamentales de China disponen de recursos, conocimientos sobre cuestiones sociales y redes que pueden movilizarse estratégicamente si perciben que el THRM está en consonancia con sus propios objetivos en materia de prevención del suicidio⁹.

Fase dos – Durante la divulgación

Entre el 16 y el 25% de todos los que mueren por suicidio en China han intentado el acto antes. Además, la mayoría no tiene trastornos mentales preexistentes y una alta proporción de los intentos son actos impulsivos derivados de crisis personales. Esta es una información importante para que el personal de THRM la conozca, ya que debería informar su planteamiento. Por ejemplo, si alguien está sufriendo recientemente por la ruptura de una relación, ¿cómo se diferencia su pensamiento sui-

cida de los que sufren de depresión desde hace mucho tiempo?

Aunque THRM cuenta con voluntarios con experiencia en el manejo de personas que contemplan el suicidio, es imperativo que la organización se asegure de que estos voluntarios entiendan la ética del consentimiento. El deseo de ayudar no puede ser usado para excusar un comportamiento que puede ser interpretado como acoso o intrusión, aunque no sea intencional. No sólo se pueden considerar como violaciones de la dignidad humana, sino que también pueden exponer a THRM a un recurso legal si la persona en riesgo se siente lo suficientemente incómoda para denunciar. Dado el carácter algo casual o informal de la labor de THRM, al ponerse en contacto con personas que considera en situación de riesgo sin ninguna iniciativa por parte de ellas, el consentimiento es un ámbito de reflexión ética que no puede pasarse por alto.

Fase tres - Invocando a las autoridades

Cuando un voluntario del THRM es incapaz de disuadir a una persona de riesgo mediante una conversación privada, y el voluntario siente que un intento de suicidio es inminente, su práctica es solicitar

⁹ J. ZHANG – S. JIA – W. WIECZOREK – C. JIANG, "An Overview of Suicide Research in China", *Archives of Suicide Research* 6/2 (2002), 167-184.

la intervención de una autoridad. Esta autoridad suele ser la policía local, cuyas respuestas han logrado resultados mixtos. THRM tuvo que aprender de la manera más dura que no todas las autoridades conocen las mejores prácticas para acercarse y comprometerse con personas suicidas. Esto significa una oportunidad para el THRM en el ámbito de la capacitación y la educación. Los datos sobre qué ciudades/provincias generan los puestos de *Weibo* más suicidas pueden ayudar a identificar dónde el THRM podría dirigir sus actividades de capacitación. Se podría elaborar una serie de publicaciones con fines de capacitación y adaptarlas para su distribución y promoción en aplicaciones móviles y en toda la red de interesados del THRM.

Fase cuatro – Asociaciones para un mayor impacto

Las asociaciones pueden y deben ser una estrategia para que el THRM aumente su impacto, así como para aprovechar los recursos de las organizaciones que simpatizan con su trabajo o incluso están deseosas de involucrarse en él. En el lado corporativo, hay gigantes de la tecnología como Tencent que han construido aplicaciones –por ejemplo, WeChat– en respuesta al deseo de sus usuarios de vivir,

literalmente, dentro de su red social. Si la experiencia en línea debe reflejar algo de la experiencia de la vida ‘fuera de línea’, entonces el acceso a la prevención del suicidio y otros servicios no sólo es deseable, sino necesaria.

Ese acceso podría consistir en una sección de emergencia de la aplicación, en la que se proporcionarían números de contacto y/o la posibilidad de contactar con profesionales capacitados a través de un canal privado. Por el lado público, algo así como una asociación público-privada puede resultar fructífera, dado que el gobierno chino tiene clara la intención de abordar el problema del suicidio¹⁰. Las organizaciones objetivo podrían incluir a Lifeline Shanghai o al Centro de Investigación y Prevención del Suicidio de Beijing, que ha estado recibiendo llamadas y caminando con personas suicidas desde 2002¹¹.

¹⁰ M. PHILLIPS – X. WEI, “Translated and annotated version of the 2015-2020 National Mental Health Work Plan of the People’s Republic of China”, *Shanghai Archives of Psychiatry* 28/1 (2016), 4-17.

¹¹ M. MENG, “I Take the Calls at a Chinese Suicide Prevention Hotline”, *Sixth Tone* (2018), <https://www.sixthtone.com/news/1002052/i-take-the-calls-at-a-chinese-suicide-prevention-hotline>

4. Conclusión

El THRM está abordando una necesidad real y apremiante en China, a saber, el suicidio. Como país con una de las tasas de suicidio más altas del mundo¹², el THRM está prestando a China un servicio muy necesario. Además, lo están prestando de manera innovadora, mediante la tecnología de in-

teligencia artificial. A medida que China siga digitalizándose, los enfoques para resolver cuestiones sociales que aprovechen la tecnología serán cada vez más importantes, especialmente porque las señales de alerta que indican problemas como el suicidio aparecen cada vez más en línea. ¿Quién iba a pensar que la tecnología digital podría ser una fuerza tan poderosa para el bien? ■

¹² C. XIE, China's suicide rate among world's highest, http://www.chinadaily.com.cn/china/2007-09/11/content_6095710.htm

Vida inteligente extraterrestre y cristología en Teilhard de Chardin

Agustín Udías Vallina, SJ

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

Recibido: 16 de marzo de 2020

Aceptado: 3 de julio de 2020

RESUMEN: Desde la antigüedad se ha pensado en la existencia de otros mundos habitados y desde la revolución copernicana se habla de la pluralidad de los mundos. La imagen actual del universo con miles de millones de galaxias y en ellas miles de millones de estrellas, alrededor de las que puede haber sistemas planetarios, hacen muy probable la existencia de vida inteligente extraterrestre, aunque en el presente no hay todavía ningún indicio claro de ella. La teología cristiana no niega la posibilidad y propone varias formas de comprender su situación respecto al pecado, la gracia, la redención y la encarnación. Teilhard de Chardin considera el problema y relaciona su situación en cada caso con la evolución de la vida siguiendo el principio de complejidad-consciencia y su realización final en la unión en el Cristo-Omega. Propone una multiplicidad de encarnaciones del Cristo cósmico, sin excluir del todo la posibilidad de una sola en la tierra válida para todo el universo.

PALABRAS CLAVE: vida extraterrestre inteligente; Planetas habitables; SETI; Problemas teológicos; Teilhard de Chardin; Cristo-cósmico; Pluralidad de encarnaciones.

Extraterrestrial intelligent life and Christology at Teilhard de Chardin

ABSTRACT: The existence of other habitable worlds has been proposed from antiquity and from the Copernican revolution, a plurality of worlds have been considered. The present image of the universe, with thousands of millions of galaxies and in them thousands of millions of stars around which there are planetary systems, makes very probable the existence of

extraterrestrial intelligent life, although there is not yet clear evidence of it. Christian theology does not deny this possibility and proposes several ways of understanding sin, grace, redemption and incarnation in an inhabited universe. Teilhard de Chardin considers the problem and relates in each case its situation with life evolution according the law of complexity-consciousness, and its final realization in the union in the Christ-Omega. He proposes a multiplicity of incarnations of the Cosmic-Christ, without totally excluding the possibility of only one in the earth valid for the whole universe.

PALABRAS CLAVE: extraterrestrial intelligent life; habitable planets; SETI; theological problems; Teilhard de Chardin; cosmic-Christ; plurality of incarnations.

1. El problema actual de la existencia de vida extraterrestre inteligente

En muchas de las mitologías antiguas se habla ya de mundos fuera del nuestro y la posibilidad fue considerada por los filósofos griegos con diferentes respuestas. La idea se sigue repitiendo con distintas respuestas. En especial, desde que se aceptó el sistema heliocéntrico, propuesto por Copérnico en 1543, y el sol pasó a ser una estrella, como las otras muchas que vemos en el cielo, y que se extienden por todo un espacio infinito, como ya Thomas Digges propuso en 1576, se empezó a pensar que algunas estrellas podían tener planetas en los que podía haber vida inteligente. De los primeros y más entusiastas proponentes de esta idea fue Giordano Bruno que

habló de los muchos mundos (*De l'infinito universo e mondi*, 1584).

A finales del siglo XVII, Bernard de Fontenelle publicó un popular libro sobre la pluralidad de los mundos (*Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686) dirigido especialmente a las lectoras femeninas, donde habla de la posibilidad de vida extraterrestre, empezando por los habitantes de la luna con los que dice que algún día podrá establecerse comercio. Afirma también que otros planetas del sistema solar pueden también estar habitados, dando algunas características de sus habitantes, y lo mismo propone para los planetas alrededor de las otras estrellas. En el siglo XIX la idea se hace más popular y tenemos, por ejemplo, desde el punto de vista de la astronomía el libro del astrónomo francés Camille Flamarión, *La pluralité des*

mondes habités (La pluralidad de los mundos habitados, 1862).

Actualmente nuestra imagen del universo con miles de millones de estrellas solo en nuestra galaxia y miles de millones de otras galaxias, (se calcula que puede haber un total de 7×10^{22} estrellas en el universo observable), la edad del universo de 13.800 millones de años por un lado, y nuestro conocimiento de la evolución de la vida sobre la tierra hace difícil pensar que este sea un suceso único solo de nuestro planeta. Es razonable pensar que se den las condiciones necesarias para la aparición de vida y su evolución a una vida inteligente también en otros planetas girando alrededor de alguna estrella, empezando por alguna de las de nuestra galaxia. La aparente contradicción entre la alta probabilidad de que existan en nuestra galaxia otras civilizaciones desarrolladas y el hecho de que no tengamos noticias de ellas, se conoce como la "paradoja de Fermi", formulada por el famoso físico Enrico Fermi en 1950. En 1961, el astrónomo Frank Drake propuso una ecuación para calcular el número de civilizaciones en nuestra galaxia o en el universo entero, que ha recibido muchas críticas y propuestas alternativas. Algunos calculan que el número puede va-

riar entre mil y un millón¹. Drake fundó en 1960 en California SETI (*Search for Extraterrestrial Intelligence*), un centro de investigación para la búsqueda de vida inteligente extraterrestre.

Uno de sus miembros más conocidos fue el astrofísico Carl Sagan que comprobó en 1990 cómo las emisiones electromagnéticas de la actividad en la tierra se detectaban en una sonda espacial, como ejemplo de que se podrían detectar las provenientes de otros planetas. Desde 1992, se han observado planetas (llamados exo-planetes) en otras estrellas además del sol, que en la actualidad suman más de 3000. Hay que tener en cuenta que todavía no tenemos observaciones directas de los planetas mismos, sino que su existencia, órbita, tamaño, constitución, etcétera, están deducidas de cómo influyen en la observación de la estrella alrededor de la que giran. En algunos de ellos se dan algunas de las condiciones (distancia a la estrella, órbita, constitución, etcétera) para poder albergar vida como en la tierra. Por ejemplo, un sistema de particular importancia es el conocido como *Trappist-1*, formado por una estrella enana roja, a una dis-

¹ M. D. LEMONICK, *Other Worlds: The search for Life in the Universe*, Simon and Schuster, Nueva York 1998.

tancia de la tierra de 40 años luz, con siete planetas a su alrededor, tres de ellos en los que se considera la “zona habitable”.

Cabe preguntarnos, si el conjunto de condiciones para la evolución de la vida inteligente se puede dar en muchos o pocos casos en todo el universo. Si consideramos las condiciones que se dan en la tierra, y que han hecho posible la evolución de la vida hasta el nivel inteligente, vemos que forman un gran conjunto, no solo la distancia adecuada al sol, para que la temperatura sea la correcta, sino otras muchas como, por ejemplo, la regularidad de su órbita y rotación, su tamaño para que la fuerza de la gravedad sea la adecuada, la existencia de un campo magnético que defienda de las radiaciones solares y cósmicas, etcétera. En astrobiología para este conjunto de condiciones, que deben ser las correctas, evitando los extremos, se usa el término inglés *Goldilocks* (Rizos de oro). El término está tomado del nombre de la protagonista de un cuento infantil (*The Three Bears*, Los tres osos) en el que una niña encuentra en el bosque, en la casa de una familia de osos, tres platos de sopa uno muy caliente, otro muy frío y otro templado, a la temperatura adecuada (en inglés, *just right*). El plato templado, a la temperatura adecuada, es la imagen de las con-

diciones que deben cumplirse en un planeta para que exista la vida (ni muy cerca ni muy lejos de la estrella, ni muy frío, ni muy caliente, etcétera). Así refiriéndose a la temperatura en la zona habitable alrededor de una estrella, Stephen Hawking dice “como Goldilocks, el desarrollo de la vida inteligente requiere que la temperatura planetaria sea la correcta (*just right*)”². A los planetas que cumplen todas las condiciones necesarias para el desarrollo de la vida se les llama “planetas Goldilocks”.

En la actualidad hay varios programas de observación en algunos grandes observatorios, como el ELT de Chile y el VLA radio-telescopio de Nuevo Méjico, buscando indicios de vida inteligente fuera de la tierra. La búsqueda se centra en encontrar radiaciones electromagnéticas que por sus características no son naturales, sino producidas por seres inteligentes extraterrestres. El año que viene está previsto el lanzamiento del observatorio orbital James Webb Space Telescope, que se espera puede abrir nuevas posibilidades para la detección de señales provenientes de vida inteligente extraterrestre. La gran dificultad está siempre en las enormes distancias, que se miden

² S. HAWKING – L. MŁODINOW, *El gran diseño*, Crítica, Barcelona 2010.

en años luz (la distancia que recorre un rayo de luz en un año, la luz del sol tarda ocho minutos en llegar a la tierra). Según la teoría especial de la relatividad de Einstein la velocidad de la luz no puede superarse, lo que impone un límite a nuestras observaciones. En nuestra galaxia, solo hay siete estrellas que están a menos de diez años luz de distancia y 41 a menos de quince, mientras las más lejanas están a cien mil años luz. Fuera de nuestra galaxia la más cercana es la galaxia de Andrómeda y está a dos millones y medio de años luz de distancia. Estos simples datos muestran la dificultad en encontrar algunos indicios que nos lleguen de vida inteligente fuera de la nuestra, aunque se sigue intentando con mucho interés, ya que de encontrarse sería un gran descubrimiento. Así que se sigue buscando.

2. Vida inteligente extraterrestre y teología cristiana

El astrónomo jesuita Angelo Secchi, director del observatorio del Colegio Romano, en su obra *Le soleil (El sol, 1877)* no ve dificultad con la fe cristiana considerar habitados los mundos existentes alrededor de las innumerables estrellas que observamos en el cielo. Más bien considera absurdo lo

contrario, pensar que esas vastas regiones son desiertos deshabitados y piensa más bien que deben estar poblados de seres inteligentes y racionales, capaces de conocer, honrar y amar a su Creador.

El problema ha preocupado también a los teólogos más recientes. El teólogo jesuita Joaquín Salaverri publicó en esta revista, en 1953, un artículo sobre la vida inteligente extraterrestre y el dogma católico³. Salaverri empieza afirmando que el problema se remonta a los autores de la antigüedad y la posibilidad sigue planteándose hoy. Después de una larga presentación histórica en la que deja claro que la opinión común de los teólogos no ve ninguna dificultad en que Dios haya creado otros mundos habitados por seres inteligentes, Salaverri afirma:

“Los dogmas principales que pudieran relacionarse con esos seres posibles son el de la unidad del género humano, el del pecado original, el de la redención cristiana, y el de la supremacía de Cristo sobre todo lo creado. En general podemos asegurar que si algún día la ciencia llegase a demostrar la existencia de seres humanos en los astros, ninguno

³ J. SALAVERRI, “La posibilidad de seres humanos extraterrestres ante el dogma católico”, *Razón y Fe* 148 (1953), 23-43.

de los dogmas se hallaría en presencia de una seria dificultad”.

Pasa luego a examinar las posibilidades de nuestro encuentro con ellos, partiendo como él dice que no sabemos cuál es el plan de Dios sobre ellos para terminar diciendo que “el mutuo conocimiento debería resolverse por ambas partes en un generoso tributo de alabanza a la sabiduría y bondad de Dios”.

Más recientemente el problema ha sido tratado por el teólogo dominico Thomas F. O’Meara⁴. Después de considerar la posibilidad y probabilidad de la existencia de seres inteligentes y libres en otros planetas y las opiniones de algunos científicos sobre el tema, pasa O’Meara a considerar las posiciones de los teólogos, empezando con Orígenes y Santo Tomás y terminando con los modernos Joseph Pohle (1852-1922) y Karl Rahner (1904-1984).

De los dos últimos, recoge que Pohle contempla la posibilidad de la existencia de seres extraterrestres que pueden encontrarse en estado natural y de felicidad natural con posibilidad de estado de gracia. En sus planetas puede o no haber habido una encarnación. De Rah-

ner dice que según él no se puede presumir que no existan otras formas de vida inteligentes en el universo además de la nuestra. Cual sea su situación respecto a su estado de gracia es difícil de suponer cual sea, aunque afirma que no se puede probar que una encarnación múltiple sea absolutamente impensable. Así un teólogo no puede decir mucho más sobre este tema, sino solo indicar que la revelación cristiana tiene como fin la salvación de la raza humana en la tierra.

O’Meara examina con cuidado la cuestión bíblica, en especial los textos cosmológicos de Colosenses y Efesios. La reflexión teológica vuelve a plantearse, en vista a la existencia de vida extraterrestre, que lo que es importante para el teólogo es su situación respecto a revelación/gracia y mal/pecado. A diferencia de nosotros, criaturas inteligentes, en mundos remotos pueden estar sin gracia, ni revelación y también sin mal, sufriendo y pecado. Queda abierta la cuestión de si es posible una vida a un nivel puramente natural, sin una especial relación con el Creador a través de una revelación especial, lo mismo que la posibilidad de la ausencia del pecado. Así O’Meara propone que debemos estar abiertos a la posibilidad de una variedad de formas de vida inteligentes con

⁴ T. F. O’MEARA, *Christian Theology and Extraterrestrial Intelligent Life*, *Theological Studies* 60 (1999), 3-30.

también una variedad de relaciones con Dios. Pueden existir muchas formas de vida inteligente con distinta relación sobrenatural con Dios o con distintas formas en que la vida de Dios es participada por las posibles criaturas. Esta variedad se aplica también a la existencia del mal y el pecado. Se puede preguntar si la situación en la tierra es la norma o una excepción, si está el mal extendido por la mayoría de los posibles mundos o solo en unos pocos entre ellos la tierra.

Un problema especial es el de la encarnación. O'Meara afirma que la importancia central de Jesús, como la Palabra de Dios encarnada, no implica su relación con otros seres en otros planetas, aunque el Logos divino es el Señor de todo el universo que ha creado y gobierna. Solo en el caso de que hubiera una sola encarnación, la de Jesús de Nazaret, su relación se extendería a todo el universo. Los creyentes tienen que estar preparados a un horizonte galáctico que puede incluir otras encarnaciones. Termina el autor proponiendo que la teología tiene que abrirse al conocimiento que las ciencias van proporcionando sobre el universo y aun a la existencia de otros universos en los que hayan resonado las palabras de Dios en el Génesis: "Hagamos nuevos seres a nuestra imagen y semejanza".

3. Teilhard de Chardin y el problema cristológico

A Teilhard de Chardin le preocupó muy pronto el problema de la vida inteligente extraterrestre y sus implicaciones cristológicas. En 1917, anota en su diario: "Es curioso que yo no haya sido verdaderamente impactado, hasta solo después de dos días, de la dificultad de conciliar mi doctrina del Cristo-cósmico y la pluralidad de los mundos" y añade: "es necesario admitir una cierta manifestación 'polimorfa' del Cristo cósmico... El Cristo-humano no sería, sino una 'facie' del Cristo Cósmico"⁵. Sin embargo, no se vuelve a ocupar del problema, sino mucho más tarde en 1953, en un corto escrito con el título, "*La multiplicité des mondes habités*" (La multiplicidad de mundos habitados)⁶.

Por otro lado, el tema ha recibido poca atención por parte de sus numerosos comentaristas⁷. Teilhard parte de tres proposiciones de lo que considera propiedades gene-

⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Journal I*, (26 août 1915 – 4 janvier 1919), Fayard, París 1975, 281.

⁶ *Ibid.*, *Comment je crois, Oeuvres* 10 (1969), 273-282.

⁷ G. DONNADIEU, *Teilhard de Chardin, Science-Géopolitique-Religion l'avenir réenchanté*, Les acteurs du savoir, París 2018, 274-278.

rales de toda materia: 1. La materia tiende naturalmente a agruparse en sistemas cada vez más complejos cuya prolongación es la vida; 2. La vida continúa su evolución hacia la emergencia de la reflexión (vida inteligente); 3. En el universo hay millones de galaxias en las que la materia ha seguido la misma evolución, siguiendo la línea de complejidad-conciencia, como la seguida en la tierra (Teilhard ha expuesto este proceso a lo largo de sus obras, por ejemplo, *El fenómeno humano*). Por lo tanto, en los miles de millones de sistemas solares existentes, la vida ha tenido las mismas posibilidades de nacer y llegar al estado inteligente (hominizarse). Concluye Teilhard que la idea de un solo planeta con vida inteligente (hominizado) resulta tan "impensable", como que el hombre haya aparecido en la tierra sin relación con el resto de los animales. Así se pregunta: ante esta prodigiosa multiplicidad de "centros siderales de vida inmortal", ¿cómo debe reaccionar la teología?

Teilhard concede que la multiplicidad de "humanidades" extraterrestres no ha sido todavía verificada (no en su tiempo ni todavía en el nuestro), añadiendo que, quizás, no pueda nunca serlo. Trata, sin embargo, de abrir la teología a lo que llama una

"eventualidad positiva". Parte para ello de dos nociones que se cumplirían en cualquier planeta: la primera, el universo es psíquicamente convergente, bajo el efecto del proceso evolutivo de complejidad-conciencia; la segunda, el "Cristo universalizado" como fin de ese proceso. En cada planeta del universo en el que se haya realizado este proceso, llevando a la aparición y evolución de vida inteligente (substancia refleja), para el creyente, encontrará también su "centro" en Cristo, en el que encontrará en consecuencia su centro todo el universo. Si hay, por lo tanto, millones de mundos habitados y para Teilhard esto es lo más probable, es tiempo, como él dice, de revisar un buen número de "representaciones" teológicas y abandonar, lo que él llama el "geo-monismo". Lo importante, sin embargo, es que nuestro planteamiento, tanto de este como de otros problemas teológicos, sea estructural y dinámicamente coherente con lo que se ha descubierto hoy por la ciencia, de la evolución universal de la cosmogénesis. Lo importante es que a través de este planteamiento, termina Teilhard, "subsista y se consolide el dogma en que se resumen todos los dogmas: *In Eo omnia constant*" (En él (Cristo) todo tiene su consistencia, Col 1, 17).

4. ¿Una o muchas encarnaciones?

Teilhard añade al final del escrito una nota que encabeza "Hipótesis de J. M.". No cabe duda que las iniciales se refieren a Jeanne Mortier, fiel colaboradora de Teilhard desde su primer encuentro en 1939, depositaria de sus escritos y encargada de su edición después de su muerte. La nota plantea el problema de si, teniendo en cuenta la multiplicidad de vida inteligente en el universo, la encarnación tiene lugar en cada caso o una sola vez en la tierra, válida para todo el universo.

Teilhard a lo largo del texto ha propuesto que en cada planeta, en el que el proceso evolutivo, siguiendo un camino similar al de la tierra, ha conducido a una vida inteligente (noosfera), su evolución debe continuar a nivel consciente hacia su realización final en la unión en el Punto Omega con el Cristo Cósmico. Esta unión presupone que se habrá hecho presente (encarnado) en cada caso. Es importante recordar que, para Teilhard, el fin de la encarnación no se reduce como en la teología tradicional a la redención del pecado original, sino a la realización final en Cristo, Punto Omega de toda la creación. Teilhard no explicita, ni especifica los detalles de esta múltiple encarnación. Re-

chaza, así, la posición contraria de una sola encarnación (en la tierra) considerándola, aunque atractiva (*séduisant*), contraria a los hechos, por un lado de la existencia de millones de galaxias existentes y extintas, y por otro de las enormes distancias inalcanzables para una comunicación entre ellas. Se decide como la "única solución" que cumple las dos ideas fundamentales "conjugadas" de un universo total convergente y centrado en Cristo (tercera naturaleza), centro del universo total. Una nota del editor, es decir de Mortier, aclara que la "tercera naturaleza" de Cristo se refiere a una naturaleza cósmica que le permite centrar y divinizar a todas las vidas constitutivas de un Pleroma extendido a todas las galaxias.

La hipótesis J.M., está explicada en una nota del editor, es decir, de Jeanne Mortier misma. Empieza reconociendo que en el universo entero, respecto a la Encarnación realizada en la tierra hay como en ella también un antes y un después. Para que la obra de la divinización de Cristo se extienda universalmente basta, entonces, que en cada planeta en el que exista vida inteligente, "Dios haya suscitado y suscite hasta el fin de los tiempos profetas y sacerdotes a los que haya sido revelado el conocimiento y comunicado la gra-

cia de la Encarnación redentora (en la tierra)". Siendo el universo uno basta una sola inmersión del Hijo de Dios para invadir y penetrarlo todo de su gracia de filiación y concluye: "No hace falta más (a Cristo) que nacer una sola vez de la Virgen María, para dominar y divinizar toda la creación".

Tenemos, por lo tanto, desde la concepción teilhardiana de la presencia del Cristo Cósmico en el mundo, primero como Logos creador y luego Centro y Punto Omega hacia el que tiende por atracción suya la evolución de la sustancia pensante (noosfera), que esta se extienda a todas las numerosas criaturas inteligentes existentes en el universo, bien por virtud de una única encarnación realizada en la tierra o por múltiples encarnaciones en cada planeta. Teilhard mismo pensaba que la segunda solución es la más adecuada, debido a las enormes distancias entre los distintos centros posibles de vida extraterrestre en los miles de millones de galaxias y de estrellas con planetas en ellas.

Sin embargo, la idea de una única encarnación válida para todos los seres inteligentes del universo, puede ser más atractiva. Basta que Dios se haya unido en un punto del universo en el hombre Jesús para que todo el universo quede santificado. Se podría aplicar lo

que S. Pablo dice de Jesús nacido en el pueblo judío pero que se extiende a todas las naciones de la tierra ahora se extiende a todos habitantes del universo. Podemos extender a todos ellos lo que él dice: "ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer, si no que sois uno en Cristo (Gal 3, 28)". El problema de la llegada de la noticia de la Encarnación a estos otros mundos se resuelve pensando en un futuro de cientos de miles o millones de años y del avance en las comunicaciones. Al fin y al cabo a los habitantes de América tardó 1500 años en llegar.

5. Conclusión

En nuestro universo formado por miles de millones de galaxias formadas cada una por miles de millones de estrellas, en las que se encuentran planetas girando en torno suyo, la probabilidad es muy grande de que en algunos de ellos exista vida inteligente. Aunque se han observado ya muchos exoplanetas girando alrededor de algunas estrellas de nuestra galaxia y se ha intensificado la búsqueda de señales que muestren la existencia de dicha vida, todavía no hay ningún indicio cierto de ello. La teología cristiana tradicionalmente no ha encontrado dificultad en aceptar la posibilidad de que Dios

haya creado vida inteligente en otros mundos y se discute sobre la presencia del mal, la redención y la encarnación en ellos.

Teilhard de Chardin trata el problema desde el punto de vista evolutivo de forma que toda vida inteligente ha de encontrar finalmente su realización en la unión final

con el Cristo cósmico. Esto implica como más probable la existencia de múltiples encarnaciones de un mismo Cristo cósmico en el que se realice la convergencia final del universo entero. Acepta, sin embargo, la posibilidad, de que de alguna manera la encarnación realizada en la tierra sirva para todo el universo. ■

The Gentlemen: Los señores de la mafia, de Guy Ritchie

Francisco José García Lozano

Facultad de Teología de Granada

E-mail: franciscojgl@hotmail.com



Guy Ritchie (Hatfield, Hertfordshire, Inglaterra, 1968) regresa con *The Gentlemen: Los señores de la mafia*, una cinta de gánsteres con la que pretende reencontrarse con todos los que se enamoraron de él gracias a películas como *Lock & Stock* (1998) o *Snatch: Cerdos y diamantes* (2000) antes de que éste diera el salto al *mainstream* para encargarse de obras como *Sherlock*

Holmes (2009) y *Sherlock Holmes: Juego de Sombras* (2011), películas igual de amadas y odiadas, porque hay a quienes les encanta su artificio con las cámaras, pero hay quien tampoco lo soporta; *Rey Arturo: La leyenda de Excalibur* (2017) que no tuvo un buen recibimiento, y después asumió el reto de llevar a la realidad una de las populares películas animadas de Disney, *Aladdin* (2019), en la que, sin abusar de sus montajes, y con buenos gags, secuencias de acción y efectos especiales, consiguió una de las mejores adaptaciones *live action* de esa casa productora. Lo que sí podemos resaltar en esta crítica es que nos encontramos ante un trabajo muy dinámico, divertido y con su impronta personal para que no olvidemos que estamos ante un trabajo muy particular.

Su visión para con la historia, respaldada por un gran elenco, nos comienza a dar piezas de un rompecabezas que, si bien no es muy complicado, hace un uso de la narrativa explícita para contarnos lo

que está por devenir. Una manera sutil, interesante y divertida de contarnos una historia que de por sí no es muy novedosa, pero que narrada de esta forma se convierte en una historia que te engancha, que disfrutas y que te hace pasar un buen rato.

The Gentlemen: Los señores de la mafia narra la historia de Mickey Pearson, un expatriado estadounidense interpretado por Matthew McConaughey, que se hizo rico en Londres tras crear el mayor imperio de marihuana de la nada. Tras muchos años de éxito y de ganarse una reputación en el mundo criminal londinense, Mickey decide retirarse para vivir feliz junto a su mujer (Michelle Dockery) y para lograrlo busca un sucesor entre los grandes empresarios de la capital británica al que enseñarle cómo funciona su negocio.

Comienza así una historia clásica de mafiosos ingleses al más puro estilo Guy Ritchie en la que los personajes secundarios, que no son pocos, sostienen todo el peso de la cinta. En este sentido destacan especialmente los papeles de Hugh Grant, Charlie Hunnam y Colin Farrell, que se comen la pantalla dejando a McConaughey casi en el olvido durante los 113 minutos que dura el largometraje.

Hugh Grant interpreta a Fletcher, un periodista de investigación que intenta chantajear a Mickey. Él hace las veces de narrador, explicando los acontecimientos a Raymond, la mano derecha de Mickey a la que da vida Charlie Hunnam de manera muy convincente. Apoyado en este dúo, Ritchie maneja una película cargada de humor negro, diálogos canallas y de referencias al cine clásico en la que se gusta, quizás en exceso, y se acomoda en los clichés que estableció con *Lock & Stock*, *Snatch* y *RocknRolla* (2008).

The Gentlemen es uno de esos films que comienza con un ritmo lento pero intenso, para poder presentar a su enorme cantidad de personajes, poniendo a prueba los cinco sentidos del espectador para que no se pierda en la telaraña que se teje hasta la llegada del segundo acto. Es precisamente en este segundo acto donde la cinta logra captar el interés del respetable al ganar protagonismo absoluto el personaje de Charlie Hunnam, que tiene que resolver todos los problemas que se le plantean a su jefe. Un segundo acto que resulta lo mejor de *Los señores de la mafia* y que logra enganchar a todo el que se pudiera aburrir o perder durante el primero.

En cuanto al resto de personajes, habría que hacer mención especial

también a los interpretados por Henry Golding, Jeremy Strong y Michelle Dockery que, aunque no llenen la pantalla tanto como los de Grant, Hunnam y Farrell, dan mucha vida a la trama y resultan fundamentales en el tramo final. Dicho esto, no es de extrañar que Matthew McConaughey, que encabeza el reparto, no tenga tanto protagonismo como se le supone. Eso sí, el ganador del Oscar por *Dallas Buyers Club* (2013) nos brinda un par de escenas en las que demuestra todo su talento interpretativo.

Este mundo criminal recuerda a clásicos del género como *El largo viernes santo* de John Mackenzie (1980) y *Asesino Implacable* de Mike Hodges (1971) que se ve complementado por los *chavs*, unos jóvenes entrenados por el personaje de Farrell que a sus espaldas graban sus peleas y las cuelgan en internet, los lores ingleses que colaboran con Pearson en su negocio, una clase aristocrá-

tica en decadencia que se mantiene a duras penas y la Tríada, la mafia china, que en esta historia se presenta como los antagonistas estando encabezados por Dry Eye (Henry Golding).

Así, hay que destacar otros aspectos de la película como el diseño de vestuario, las caracterizaciones y, cómo no, la definición de los espacios. Nada es baladí en la puesta en escena (con toques que apuntan directamente a Tarantino) y, por supuesto, cada pequeño detalle que en un principio podría parecer insustancial, acaba por convertirse en relevante para la trama.

The Gentlemen, entretenida y divertida durante las casi dos horas de duración, es un nuevo paso en positivo para Ritchie, mostrándonos una historia no necesariamente tan original como uno puede esperar, pero sí con la esencia y manera de trabajar del director que muchos seguramente recordarán por sus películas anteriores. ■

Título original:

The Gentlemen.

Director: Guy Ritchie.

Año: 2019.

País: Reino Unido.

Guion: Guy Ritchie (historia: Guy Ritchie, Ivan Atkinson, Marn Davies).

Duración: 113 m.

Reparto: Matthew McConaughey, Charlie Hunnam, Hugh Grant, Colin Farrell, Eddie Marsan, Henry Golding, Michelle Dockery, Jeremy Strong, Jason Wong, Jordan Long.

Género: Thriller. Acción. Comedia. Crimen. Drogas.

Web oficial:

<https://www.thegentlemen.movie/>

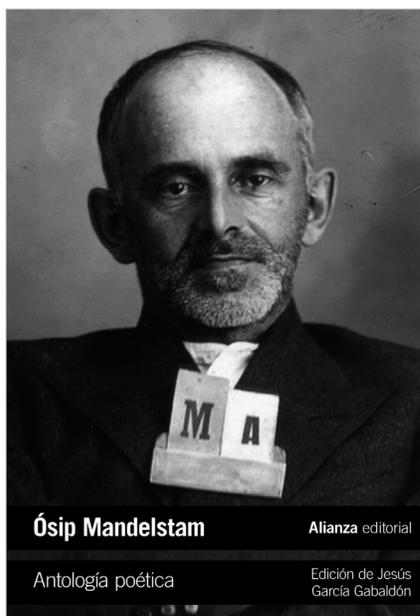
Ósip Mandelstam, poesía y dignidad*

Jorge Sanz Barajas

Colaborador del Centro Pignatelli. Área de Cultura
E-mail: jsanzbarajas@gmail.com

Sirva de homenaje este artículo a la memoria de Vitali Shentalinski. Dos años han pasado desde su muerte en extrañas circunstancias. Acababa de publicar *La palabra arrestada*, tras descubrir en los sótanos de la Lubianka, no solo las actas de los interrogatorios, las transcripciones de los juicios y la correspondencia intervenida a centenares de escritores y escritoras represaliados por el régimen, sino una enorme cantidad de manuscritos que aún precisan orden y edición. Hablamos de Isaak Babel, Bulgakov, Anna Ajmátova, Marina Tsvietáieva, Vsélovod Meyerhold, Boris Pilniak, Nikolai Gumiliov o el propio Ossip Mandelstam, del que hoy nos ocupamos. La literatura rusa del siglo xx sigue en estado de orfandad y el gobierno ruso parece poco interesado en rehabilitarla.

Fue Shentalinski quien puso al gran público tras la pista de Mandelstam hace treinta años en su



libro *De los archivos literarios de la KGB*. Fue él quien habló por primera vez de aquella noche del 16 al 17 de mayo de 1934 en que los agentes del OGPU se presentaron en el apartamento 26 del n.º 5 de la calle Nashokin, en Moscú, donde

* ÓSIP MANDELSTAM, *Antología poética*, Alianza, Madrid, 2020, 359 pp. ISBN: 978-84-9181-832-8.

vivían Ósip y Nadiezhda Mandelstam. Ella lo cuenta con crudeza en sus memorias *Contra toda esperanza*. Un golpe en la puerta les llevó a las puertas del infierno. Los agentes de la NKVD encontraron en la casa a Ósip, Nadiezhda, Anna Ajmátova y David Brodski, un admirador que resultó ser el delator del matrimonio Mandelstam. Ósip acababa de regresar de casa de un vecino, adonde había ido en busca de un huevo porque apenas tenía algo que ofrecer a sus invitados. No hallaron el poema de Stalin que buscaban. Mandelstam no solía escribir sus poemas; procedía con cada uno de ellos a un largo proceso de gestación proveniente de una epifanía que le rondaba a modo de motivo musical, los rumiaba palabra a palabra, los pulía, los limaba con precisión hasta expurgar toda inexactitud y, finalmente, los memorizaba. A veces los recitaba a sus próximos, en ocasiones los guardaba para sí y Nadiezhda los retenía en su maravillosa memoria como albacea. Recordaría con milimétrico detalle cada verso hasta su muerte. Por eso se salvaron los versos de Ósip: su cuerpo era su palimpsesto, su cuaderno y, en caso de no hallar libertad de imprenta, también su tumba.

El poema que buscaban era una vitriólica burla de Stalin que Brodski había memorizado también y que había hecho llegar a oídos de la policía. Mandelstam no lo llegó a escribir, pero sí lo recitó en varias ocasiones ante testigos, consciente

de que cualquiera podría haberlo delatado. Fue sometido a terribles interrogatorios durante dos largas semanas. Trató de acabar con su vida sin éxito al menos una vez en la prisión. Contra todo pronóstico, la primera condena no fue el fusilamiento sino el exilio, pero ambos sabían que Stalin lo haría ejecutar tarde o temprano. Tomaron rumbo hacia a Cherdyn, en la región de Krai de Perm, y más tarde a Vorónezh. Anna Ajmátova no dudó en calificar aquella inusual condena de “vegetariana”, por su suavidad. No obstante, como esperaban, la vida no les concedió una segunda vuelta: Ósip fue detenido de nuevo en 1938 y confinado en el campo de concentración Vtoráya Rechka (cerca de Vladivostok) tras recibir el envenenado encargo de escribir tres odas a Stalin por parte de la Unión de Escritores de Moscú. Destrozado física y psíquicamente, Mandelstam no pudo aguantar los trabajos forzados y murió el 27 de diciembre de 1938 de un paro cardíaco. Fue enterrado en una fosa común. Nadiezhda, entre tanto, consiguió esquivar los seguimientos policiales e incluso de un par de intentos de detención. Sus memorias *Contra toda esperanza* empiezan por la famosa bofetada de Ósip al intocable Alexei Tolstoi y terminan en el campo de concentración donde su compañero perdió la vida. Estas memorias corrieron de mano en mano en samizdat (cuadernos clandestinos que se copiaban a lápiz o se ciclostilaban de forma

precaria y circulaban de mano en mano con grave riesgo de quienes los custodiaban). Millones de lectores conocen hoy estas memorias y la obra de Mandelstam a caballo de su lectura.

Sorprende la minuciosidad de los interrogatorios a Mandelstam y sus respuestas entre esquivas e irónicas. En ellas y en sus versos advertimos el verdadero peligro que supuso para el régimen y entendemos el furor con que fue reprimido: en 1934 fue plenamente consciente de lo que iba a suceder en la Unión Soviética y no ahorró términos para advertirlo. No estuvo dispuesto a pagar el precio de renunciar al presente por un futuro que nunca habría de llegar: perder la noción de lo humano, de la medida, de las escalas, ahogar la propia voz, callar, asumir la enajenación colectiva y la insensibilidad dominante, dejar de aullar ante la injusticia. Si escribió aquel poema laudatorio al final de sus días, que fue precisamente el que le costó la última detención, fue por agotamiento. La crueldad de Stalin trató de humillarlo antes de destruirlo. No obstante, como dijera Joseph Brodsky, los poetas siempre tienen razón, y si no se la dan en su momento, el tiempo acaba por devolvérsela.

En lo tocante a la presente edición, conviene destacar que no disponíamos apenas de ediciones del más grande poeta ruso del siglo xx, tan solo comparable a lo que

supuso Pushkin para el xix. Ósip Mandelstam ha sido una leyenda sin verter al español hasta hace no demasiado tiempo. Disponíamos tan solo de una traducción al catalán de Jaume Creus i del Castillo y de una inencontrable edición americana en castellano, alguna edición reciente de ciclo *Armenia* y el *Coloquio sobre Dante* era lo único que podíamos encontrar. La edición y traducción que Jesús García Gabaldón lleva a cabo para Alianza es imprescindible y espléndida. Encontrar alguna de las dos ediciones que llevó a cabo para editorial Igitur hace más de dos décadas era ya una tarea poco menos que imposible.

De la selección de poemas escogidos por García Gabaldón, nada hay que objetar: ha concedido peso a los primeros libros en los que Mandelstam configura su poética: hay un significativo repertorio del primerizo *De la piedra* (1908-1915), mientras que a *Tristia* le dedica cuarenta y tres poemas. Ocupan el grueso de la antología, los *Cuadernos de Moscú* y los tres *Cuadernos de Voronezh*, cuadernos escolares en los que Ósip guardó su experiencia en el exilio. Cierran la selección los poemas dedicados a Stalin, epítome de la crueldad.

Cada uno de los poemas de *Tristia* destila un profundo conocimiento del tiempo: “A nosotros solo en las batallas nos habla el destino / y a ellas les es dado morir leyendo el futuro”. Es sobrecogedor leer en las memo-

rias de Nadiezhda cómo Ósip leía las *Tristes* de Ovidio -el poeta de Sulmona desterrado por Augusto las escribió camino de Constanza- y los versos de Pushkin a sus guardianes en el tren que los llevaba al exilio en los Urales, como si aquel segundo libro suyo fuera una premonición del destino compartido con el gran poeta latino.

Para quien no conozca la obra de Mandelstam, quizá lo más impactante sea el encuentro con los *Cuadernos de Voronezh*. El primero fue escrito entre abril y junio de 1940. En él poetiza las experiencias del destierro, su segundo intento de suicidio al saltar desde la ventana de un hospital de Cherdin y el modo en que recuperó la cordura. El segundo cuaderno fue redactado entre el 6 de diciembre de 1936 y finales de febrero de 1937; los poetas exiliados y perseguidos de la historia toman la voz del poeta y engranan en sus versos las experiencias del desgarró vital. Se trata de un libro cargado de nuevo con la ambigüedad, la ironía y el juego que caracterizaron su poesía primera. El tercer cuaderno, hilado entre marzo y mayo de 1937, gira en torno al eje del poema "Versos del soldado desconocido", quizá su poema más importante y significativo. La poesía de Mandelstam no es fácil: requiere paciencia y contexto, pero sobre todo, porosidad lectora para identificarse con su tragedia. También con el parto de la vida y de la poesía que nace de esa herida.

Mandelstam defendía que la poesía es un arado que revienta los sedimentos del tiempo hasta que las capas más hondas, el humus del tiempo, encuentran la luz del conocimiento. En *Tristia* confronta el mundo grecorromano con las duras aristas del mundo soviético. Los *cuadernos de Moscú* y los de *Voronezh* constituyen un desafío por encontrar un hálito dignidad en la condena y la podredumbre. Mandelstam sabía que su sentencia estaba ya dictada en 1934 y que todo era cuestión de tiempo, sin embargo eligió caminar hacia el límite y no callar, aullar en busca de su dignidad, la de sus coetáneos, la de sus herederos, la de todos nosotros. Su poesía es quizá el gran monumento a la libertad del siglo xx. Leer a Mandelstam es como anidar siglos de gusanos de seda que acabarán por eclosionar cuando cerremos el libro. Leerlo es a veces un trabajo arduo, oblicuo, inhóspito, pero deja la huella de su mente lúcida y un extraordinario dominio de la imagen y el verbo. Eligió Voronezh, quizá porque sabía que allí estaría lejos del ruido de sables. Eligió Voronezh para alejar a Nadiezhda del crimen que le estaba reservado. Eligió Voronezh porque no era grande, porque nadie iría a cobrarse otra pieza suya quizá. Poeta hospitalario y comprometido, eligió Voronezh y ahí seguimos todos. ■

Libros

ZIZEK, Slavoj: *Pandemia. La Covid-19 estremece al mundo*, Anagrama, Madrid 2020, 148 pp. ISBN 978- 84-339-1641-9.

El librito *Pandemia* de Slavoj Žizek surge en un momento histórico tan singular como el actual. Al modo en que lo hacen las velas de los templos, en él se nos invita a la introspección. Pero en esta ocasión, lo hace para estudiar reflexivamente con sus lectores las causas y efectos de la epidemia global provocada por un patógeno que ha puesto patas arriba el mundo que hemos conocido. Su invitación se muestra hoy mucho más hacedera bajo un confinamiento colectivo como el vivido en la situación presente, en el que el placer de la lectura, aunque sea obligada por las circunstancias, recobra gozosa fuerza como grato consuelo. Estamos ante un librito a caballo entre el ensayo y la divulgación, de prosa clara y bien traducida por Damiá Alou.

El intelectual esloveno, que llegó a ser candidato presidencial de su país, nos sorprende nuevamente con una inteligencia poliédrica que irradia destellos que detectan su fina sensibilidad social; aunque la demuestra no solo mediante un discurso consistente y enterizo, sino salpicada asimismo con sutiles chispazos de ironía, incluso de cierta sorna. Da la impresión de que no tiene otro remedio que el de acudir a cierto comedido histrionismo para soltar la potente carga de evidencias con las que quiere seducirnos primero y persuadirnos después. Es difícil saber en qué clave se mueve, si de drama o de humor cuando enuncia admoniciones de una envergadura lógica de la que no cabe descartar cierta incitación autocrítica a sospechar de sus propias aseveraciones. Ello forma parte de su lúdica relación con sus lectores.

Las bases de su saber se asientan en dos campeones del pensamiento: un clásico ilustrado, el germano Jorge Guillermo Federico Hegel; y un francés, el psicoanalista contemporáneo Jacques Lacan. Dialéctica y psicoanálisis, ambas suavemente pasadas por el cedazo de la cultura de la izquierda real vivida en el Este europeo, coadyuvan a la construcción de su discurso que, en este libro, aflora de manera



fluida y espontánea. Ojo pues al autor, que bajo una desenfadada apariencia esconde el cañamazo de un potente estro creativo de alto mordiente crítico, de cuya convincente trabazón será difícil escapar sin llevarse algún hiriente arañazo, tanto es lo afilado de su verbo y su concepto.

Zizek describe el coronavirus causante de nuestros males presentes de sustantiva manera, altamente descriptiva: “agente infeccioso, generalmente ultramicroscópico, formado por el ácido nucleico, ya sea ADN o ARN (desoxirribonucleico y ribonucleico), dentro de una envoltura de proteínas, que infecta a animales, plantas y bacterias y se reproduce solo dentro de células vivas”. Y remata su definición: “los virus se consideran unidades químicas no vivas y, a veces, organismos vivos”.

En esta ambigüedad a caballo entre lo orgánico y lo inorgánico, en el tránsito entre lo *heimlich*, familiar, conocido y entrañado, orgánico pues, y lo *unheimlich*, desconocido, extraño, inorgánico, al cabo espantoso —recordemos el *Hombre de arena* de E.T. Hoffman— parece situar Zizek el potencial de desconcierto que este patógeno arrostra, aquello que parece otorgarle esa furibunda capacidad de autorreplicarse y matar de manera autónoma y atrocemente veloz, como contemplamos en el desarrollo exponencial de sus contagios.

Pero Zizek no indaga más en la clínica del asunto, sino que se zambulle en el arriesgado cometido de enhebrar una contundente crítica de su alcance sociopolítico. La primera andanada que suelta se refiere a lo tremendo que resulta el que hayamos necesitados de una hecatombe como la que implica esta pandemia para replantearnos cómo reinventar el modelo de sociedad contemporánea, ahora en jaque, bajo la que hemos vivido. En su segundo embate destaca que la fragilidad humana se encuentra al pario de que “cualquier estúpida contingencia natural como un asteroide o un microorganismo” pueda acabar con todo lo construido durante siglos de civilización. Y la tercera descarga culmina con la necesidad de aprender a mirar nuestro mundo fuera de las orejeras “que nos imponen el mercado y las leyes del beneficio”, con miras a encontrar otra forma de generar riqueza y recursos necesarios para la vida.

Todo ello lleva a Zizek a reivindicar una suerte de revolución filosófica que nos permita aprender a guiar nuestras vidas de una manera que tenga en cuenta la certeza de una fragilidad cierta, sometida a incesantes amenazas. Para lograrlo, propone a ir más allá de las llamadas a la responsabilidad individual como fórmula única para salir del atolladero en el que nos hallamos, por convertirse estas, asegura, en formas alienadas que esconden cuestiones tan trascendentales, hoy, como la necesidad de cambiar nuestro sistema económico y social de capitalismo financiero.

Que a la salida de esta situación la denomine Zizek comunismo poco tiene que ver con el constructo político asociado al Estado socialista internacionalista que hemos conocido en la antigua URSS y hoy, en clave nacionalista, en China; más bien se refiere a un cierto ideal metapolítico, cuyos contornos no define ni sistematiza en modo alguno, lo cual hace pensar que el comunismo de Zizek es una

especie de brindis al sol no disímil de cierta provocación, a no ser que persiga que sean los políticos quienes recojan el reto por él propuesto y perfilen el nuevo rostro de lo posible y de lo necesario. Por cierto, sus pinceladas geopolíticas sobre Putin y Erdogan resultan triviales.

Muchos desafíos teóricos y prácticos se ofrecen, empero, en el breve pero enjundioso trayecto de ideas recorrido por Slavoj Žižek a través de las 148 páginas de este oportuno librito. El más crucial podría ser, quizá, el que coloca bajo el paréntesis de la más desconcertante incertidumbre el futuro de la interacción humana, basamento sustancial de la sociedad.

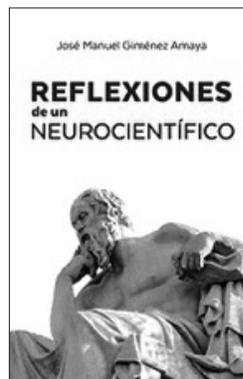
La paradoja según la cual el aislamiento individuado y la distancia interpersonal constituyen hoy la forma suprema de solidaridad social, dibuja un horizonte donde se yergue como borroso e inexorable futuro el magma de lo virtual ultrarreal. Ámbito precisamente éste en el cual se ha movido siempre —como único tiburón en el agua— el vector más irreal de los conocidos, el capitalismo financiero que, a lo largo de esta crisis, reconoce el autor, ha mostrado su incapacidad manifiesta para atajar con eficacia ninguno de los letales ataques con los que el coronavirus nos hiere y nos mata.

Rafael FRAGUAS DE PABLO
Analista, periodista y sociólogo

GIMÉNEZ AMAYA, José Manuel: *Reflexiones de un neurocientífico*, Independently published, 2019, 125 pp. ISBN: 978-1091759916.

El neurocientífico y, hasta hace unos años, catedrático de anatomía y embriología, y ahora dedicado a cuestiones filosóficas y teológicas, continúa en este libro una tarea ya desempeñada anteriormente: acercar las cuestiones de neurociencia al público en general. Ya lo hizo, junto al profesor José Ignacio Murillo, en la obra *De la Neurociencia a la Neuroética. Narrativa científica y reflexión filosófica* (2010) y, junto al profesor José Ángel Lombo, en *La unidad de la persona. Aproximación antropológica desde la filosofía y la neurociencia* (2013).

En la presente obra Giménez Amaya recoge artículos que durante los años 2004 y 2007 fueron publicados con un fin divulgativo en distintos medios. En ellos reflexio-



na críticamente ante noticias sobre desarrollos en neurociencia o las cuestiones antropológicas que estos plantean. Así, el autor hace un recorrido por cuestiones tan sugerentes cognitivamente como el miedo, la risa, el estrés, la necesidad de un sueño reparador, el entrenamiento de la atracción mental, la felicidad como salida del propio yo o un alegato por la dignidad humana. Sin embargo, se centrará en dos cuestiones fundamentales: los pros y los contras del avance en neurociencia y el dilema mente-cerebro (tradicionalmente abordado como alma-cuerpo) cuya respuesta está presente como base de este.

Y es que, por un lado, el mayor conocimiento del cerebro, gracias a técnicas como la neuroimagen, ha traído avances terapéuticos que han conseguido aliviar y tratar enfermedades neurodegenerativas; también ha permitido conocer más a fondo problemas como la prosopagnosia, cómo reacciona nuestro cerebro ante los errores o la importancia del afecto y la estimulación sensorial para la recuperación cerebral.

Por el contrario, este mayor conocimiento de nuestro cerebro ha llevado aparejado un uso, éticamente cuestionable, en neuromarketing, donde supondría para Giménez Amaya una “intrusión en la intimidad humana” y “la manipulación de muchos individuos en beneficio de unos pocos”. Otro de los dilemas éticos se abre cuando se plantea el aumento de las facultades cognoscitivas, ante lo cual surgen tres interrogantes: ¿cuáles serían los efectos secundarios? ¿llevaría aparejado un recrudescimiento de las diferencias sociales? ¿podrían también disminuir las capacidades? Estos planteamientos parten de una concepción reduccionista del ser humano que nos conduce al dilema mente-cerebro.

Y es que el interés por la neurociencia ha crecido considerablemente en los últimos años partiendo del erróneo supuesto, afirma el autor, de que somos lo que es nuestro cerebro, y con el fin de dar una respuesta lógica y racional “a lo más humano del hombre” tratando de dominarlo para conseguir una humanidad mejor: transhumanismo cerebral.

Así, partiendo de la pregunta de si somos algo más que un conjunto de neuronas muy bien organizadas, Giménez Amaya ahonda en el debate sobre si todo lo mental es físico, si realidades como la conciencia, la experiencia de libertad o la intencionalidad, tendrían únicamente bases biológicas. El autor señala, sin embargo, que en este debate hay que partir de dos ideas importantes: 1) que estamos ante un misterio biológico que no se descifra con las modernas técnicas de exploración cerebral, y 2) que se mantiene la dificultad para explicar al ser humano solamente por su funcionamiento cerebral (p. 93).

Los grandes interrogantes humanos necesitan, para su respuesta, de la inter o multi disciplinarietà. La neurociencia necesita de otras ciencias y de la filosofía o la teología porque no caben únicamente respuestas reduccionistas y experimentales, pues “somos algo más que una suma determinista de la acción biológica de unos cientos millones de neuronas” (p. 104). Y no solo por la dificultad de explicar biológicamente distintas partes del cerebro o su unidad de funcionamiento, o

el análisis de la autoconciencia y su unión a la autodeterminación o la capacidad de experimentar nuestra libertad interior; sino porque el ser humano tiene también un componente espiritual, llamémosle alma.

Por lo anterior, Giménez Amaya subraya la necesidad de la interdisciplinariedad regida por tres reglas básicas: 1) conocimiento riguroso de la realidad neuro-biológica y filosófica; 2) acuerdos claros en terminología, para significar los procesos cerebrales y mentales de una manera aceptada por todos; 3) plantear los problemas y las soluciones sin condicionamientos ideológicos. De este modo, se logrará que las respuestas que se vayan encontrando a cuestiones tan humanas como las emociones, la memoria o la conciencia sean más integrales.

Giménez Amaya plantea, en estas más de cien páginas de ágil lectura, un acercamiento a cuestiones que no por tratadas hace un tiempo han perdido su relevancia. Al contrario, introduce preguntas siempre válidas cuya respuesta hemos de ir fraguando en los estudios científicos y también en los ético-filosóficos.

Juan Jesús GUTIERRO CARRASCO
Universidad Católica de Ávila

AIZPURÚA DONAZAR, Fidel: *Una lectura social del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2019, 271 pp. ISBN: 978-84-9073-461-2.

Del teólogo Karl Barth suele decirse que preparaba las homilías con la Biblia en una mano y el periódico en otra. Esta misma inquietud por aunar la Escritura y el día a día de nuestro mundo rezuma en este libro de Aizpurúa. Su pretensión no es otra que salir al paso del divorcio que se da en la práctica entre dos mundos que, para el autor, deberían estar profundamente unidos: la exégesis y la cuestión social.

La introducción del libro sirve para defender ardientemente la lectura social de la Escritura. Como es obvio, insiste en los puntos fuertes de este modo de acercarse a la Biblia, omitiendo los débiles. Para Aizpurúa, esta forma de abordar el texto bíblico permite conectar imaginarios superando las diferencias religiosas o ideológicas, desvela los lenguajes comunes a toda persona, refuerza la conciencia de la común pertenencia a la raza humana, ilumina situaciones, impulsa la humanización y amplía el concepto de "signos



de los tiempos” que se consagró en el Concilio Vaticano II, pretende modificar la sociedad y se sitúa en el ángulo de visión de las pobrezaas.

El libro se estructura en veintisiete capítulos, uno por cada libro del Nuevo Testamento que aborda. En cada capítulo, Aizpurúa elige dos pasajes que considera relevantes para realizar su propuesta de lectura. En cada uno de ellos descubre y propone derivaciones sociales. Estas no siempre se deducen con claridad de los libros neotestamentarios y, de hecho, en varias ocasiones las consecuencias que extrae el autor resultan forzadas, cuando no “a la contra” del texto bíblico, como él mismo denomina.

A la hora de abordar el evangelio de Mateo, se ocupa esencialmente de la economía. Apoyándose en la parábola del juicio final y de una interpretación discutible de la primera bienaventuranza (“dichosos los que eligen ser pobres”), concreta su relectura hablando de la lucha por la igualdad económica y la búsqueda de estructuras económicas de amparo. En el caso de Marcos se fija en la identificación del seguidor de Jesús como servidor y en la disputa en torno al divorcio. Así anima a reavivar la fe en la vocación al servicio público y a una relación entre varones y mujeres liderada por la igualdad y el respeto a la diversidad.

Asomarse a Lucas es, para Aizpurúa, acercarse a dos iconos: el buen samaritano y el rico Epulón. Estas dos parábolas le sirven para abordar la necesidad de alentar una ética laica que aminore los efectos de quienes ostentan una conciencia aislada de los demás. El modo de ver Jerusalén y Antioquía en Hechos de los Apóstoles le sirve al autor para hablar de la sana laicidad y del ambiente urbano como un espacio propicio para la espiritualidad.

Al abordar la carta a los Romanos se centra en la convicción de Pablo sobre cómo Jesucristo nos ha reconciliado definitivamente y la nueva vida que de ahí brota. Estas claves teológicas le permiten abordar la cuestión de la culpa, el temor y la espiritualidad laica que de ahí podrían derivarse. Desde la primera carta a los Corintios, Aizpurúa aborda la cuestión de la comunidad, planteando la necesidad de construirla acogiendo la debilidad y reconociéndola como necesaria.

La segunda carta a los Corintios le sirve para subrayar lo beneficioso que resulta para la sociedad el trasvase de bienes entre sus miembros y la necesidad de reducir la desigualdad. La carta a los Gálatas, con la cuestión de la libertad que este escrito aborda, le sirve al autor para plantear la necesaria libertad y el reto de construirla. Desde Efesios aborda la necesaria reconciliación social y los múltiples caminos, no solo el de la religión, para ahondar en el sentido de la vida.

La experiencia de un Dios Bondad lleva a establecer relaciones bondadosas, como el autor deduce de Filipenses, así como la necesidad de reactivar la utopía de la fraternidad universal. Colosenses nos devuelve a la experiencia de Jesús como una realidad esencial que posibilita el logro de la autonomía. La exhortación a “no apagar el espíritu” de la primera carta a los Tesalonicenses se convierte en la raíz para hablar de la cuestión del sentido y de la fe activa. Mucho más forzada es la reflexión que hace sobre las formas fraudulentas de trabajo y sobre cómo el

trabajo decente se convierte en elemento de cohesión social a partir de la segunda carta de los Tesalonicenses.

Es notoria la deficiencia que las cartas pastorales le merecen a Aizpurúa. La lectura social que deriva de 1 y 2 Timoteo y Tito, no solo resulta forzada, sino que incluso llega a contradecirlas, como es el caso de la última de ellas. La carta a Filemón será la excusa para hablar sobre la “utilidad” de la persona y las implicaciones de crear una sociedad fraterna. Hebreos será motivo para tratar la cuestión de la migración. A partir de la primera y segunda cartas de Pedro hablará de la comunidad como hogar y de la necesaria esperanza en lo humano.

Las tres cartas de Juan serán el punto de arranque para reflexionar sobre la estrecha relación entre seguimiento de Jesús y justicia, la necesidad de vivir con y para los otros y la solidaridad como alternativa al poder. Judas es otro de los libros que Aizpurúa interpreta “a la contra”, denunciando el excesivo acento en la ortodoxia de las estructuras débiles. En el Apocalipsis, como culmen de su recorrido, aboga por una percepción benigna de la historia y por la importancia de la insistencia. En un capítulo conclusivo, Aizpurúa se adelanta a defenderse de posibles pegas a cómo aborda los libros bíblicos.

La opción metodológica de Aizpurúa hace que su visión sea inevitablemente sesgada y separada del contexto del conjunto del libro bíblico, tanto por la perspectiva como por su pretensión de abarcar el conjunto del Nuevo Testamento. A un nivel creyente no puede evitar saber a poco, pues en su afán de diálogo con toda persona, la mirada a los textos resulta demasiado reducida y limitada a la medida de la lógica humana.

Uno de los puntos fuertes de este libro es la interdisciplinariedad. Recurre a referencias bibliográficas de muy distintas disciplinas. Esta es una muestra más de la importancia que tiene para el autor el esfuerzo por edificar puentes con la creencia a través de la Biblia. De este modo, lo más discutible a un nivel bíblico queda suplido, o al menos mitigado, con su intención de acercar la Escritura incluso a no creyentes y proponerla como un libro útil y válido para abordar las cuestiones sociales.

Ianire ANGULO ORDORIKA
Facultad de Teología de Granada

AL-RAMLÍ, Muhsin: *Los jardines del presidente*, Alianza, Madrid 2018, 357 pp. ISBN: 978-84-9181-276-0.



En un país golpeado por el horror desde hace décadas, entre las agresiones externas que lo convirtieron en un polvorín crónico, y anteriormente las caprichosas aventuras belicistas de un megalómano con delirios de grandeza, no sorprende que en medio de tanta tragedia, terror y violencia pueda emerger con belleza una obra capaz de retratar todo lo vivido a largo de casi tres décadas por una sociedad sometida, primero, a los antojos de un tirano y, después, a la codicia de superpotencias incapaces de renunciar a la intervención en cada rincón del mundo con tal de mantener, en el ocaso de su trayectoria, un control absoluto del planeta. A esta labor, la de narrar con inusitada hermosura la crueldad nauseabunda del ser humano, se puso el autor de la novela *Los jardines del presidente*, Muhsin Al-Ramli, para conseguir un retrato crítico, agudo y estremecedor de un país colapsado por la inestabilidad, violencia y las guerras fratricidas como principal herencia de la invasión de EE.UU. y sus aliados en el año 2003.

A lo largo los dieciocho capítulos en los que se divide la novela, asistimos a la historia de tres amigos, Tarek, Abdulá e Ibrahim, nacidos en meses sucesivos del año 1959, a quienes el destino deparó diferente suerte. Nada más comenzar la novela, con una sobrecogedora imagen de cabezas decapitadas, estremece la carga de crueldad de los ajustes fratricidas, pues “En un país sin plataneros, los habitantes del pueblo se despertaron con el hallazgo de nueve cajas para transportar plátanos. En cada una de ellas estaban depositados la cabeza degollada de uno de sus hijos y el documento que lo identificaba, ya que algunos rostros habían quedado totalmente desfigurados por la tortura anterior a su decapitación o por la posterior mutilación (...)” (p. 11). Una de esas cabezas era la de Ibrahim y la fecha del hallazgo, Ramadán del año 2006. La cabeza sin el resto del cuerpo simboliza el desgarrar de una nación condenada a vivir en la violencia, con una hija obligada a emprender una búsqueda, tal vez inútil por el final abierto de la novela, para intentar reunir los restos mortales de su padre con la cabeza y darle digna sepultura a su progenitor, pues ante la disyuntiva de enterrar solamente la cabeza o aventurarse en una peligrosa investigación para hallar el resto del cuerpo, opta por la segunda y el narrador aprovecha para retroceder y repasar la historia de Irak.

Esta es una novela en la que confluyen muchos géneros. Bélica, o antibélica (a la altura de grandes novelas como *Vida y destino*, de Vasili Grossman; *Los cuatro jinetes del apocalipsis*, de Blasco Ibáñez; o la más reciente *Morir en primavera*, de Ralf Rothmann, con la que guarda varias similitudes, especialmente el reclutamiento de inocentes), por su retrato de las muchas guerras vividas por el país, desde las guerras contra la ocupación de Palestina, en las que participaron los padres de los

tres protagonistas, pasando por la guerra contra Irán, en la que fueron obligados a participar Abdulá e Ibrahim, donde el primero cayó en un largo cautiverio en manos de los iraníes (p. 107) durante diecinueve años, y el segundo, víctima del efecto de los gases químicos, quedó estéril de por vida; la nefasta guerra del golfo de los años noventa del siglo pasado, a la que fue llamado a filas Ibrahim y en la que perdió una pierna después de la intervención de los aliados y ver que “la tierra vomitaba fuego, el cielo llovía fuego” (p. 74); hasta la guerra más reciente, convertida en enfermedad crónica, con la invasión de Estados Unidos en 2003.

También cabe en esta novela el género social, la crítica a algunos usos y costumbres como, por ejemplo, el triste asesinato de la madre de Abdulá, discapacitada que lo tuvo sin ser consciente de ello y fue apedreada hasta la muerte, mientras su violador no tuvo más castigo que una furibunda pero fugaz paliza paterna (p. 172); o la hipocresía clerical de los lenguaraces de los púlpitos, simbolizada en Tarek con la conquista de la jovencísima hija de su difunto amigo. Y para retratar el periodo especial sin guerra ni paz, con el país asfixiado por las sanciones de Estados Unidos a través de la ONU, emerge otro género como aquel que fue capaz de alumbrar la literatura hispanoamericana con novelas como *La fiesta del chivo*, de Vargas Llosa; *Yo, el supremo*, de Roa Bastos; *Señor Presidente*, de M. Ángel Asturias; o *El recurso del método*, de Alejo Carpentier: las novelas de dictador. Un simple paseo por los jardines del presidente (plagados de cadáveres de inocentes), permite apreciar con exactitud el grado de pomposa ostentación en el que vive él, su familia y colaboradores mientras el pueblo apenas puede respirar (p. 223) sumergido en la más absoluta miseria.

Después de la lectura de esta novela, que se cierra de manera circular con final abierto, conviene no perder de vista la producción futura de este autor, pues queda claro que está llamado a ocupar un lugar significativo no solo en la historia de la literatura árabe sino también en la universal. Quizás sea un juicio precipitado, pero el paso del tiempo permitirá saber si mis intuiciones son o no ciertas, por ahora esta voz promete consolidar un modo de narrar, con valentía para no omitir ni un solo tema, capaz de estremecer con sus descripciones, perturbar con sus descripciones y esperar con sus reflexiones, como la que emana del personaje de Abdulá en una escena de la novela: “No entiendo por qué a algunos no les bastan las ideas que ocupan su mente, sino que, además, se empeñan en poseer las mentes de los demás” (p. 142). Tarea nuestra será, por tanto, no permitir que posean las nuestras, especialmente en estos tiempos del barullo cibernético y los debates estériles acerca de nuestro tiempo.

Mustapha M-LAMIN
SJM Valencia

DREHER, Rod: *La opción benedictina. Una estrategia para los cristianos en una sociedad postcristiana*, Encuentro, Madrid 2018, 312 pp. ISBN: 978-84-9055-946-8.



Se agradece cuando alguien viene de frente y pone las cartas sobre la mesa desde el principio. Este es el caso del periodista norteamericano Rod Dreher, cuyo libro, *La opción benedictina* (2017), ha causado sensación en su país natal, siendo calificado como “el libro religioso más discutido e importante de la última década”. La buena acogida de la obra a ambos lados del Atlántico indica que Dreher ha tocado en su análisis cuestiones que no pueden pasarse por alto en la Iglesia.

El ensayo no deja indiferentes ni a propios ni a extraños. La contundencia de sus afirmaciones, la gran cantidad de entrevistas y lecturas en las que fundamenta su análisis, así como la capacidad para proponer una detallada hoja de ruta para la comunidad cristiana hace inevitable que el lector reaccione y se posicione, a favor o en contra.

Inspirado en el diagnóstico final del influyente ensayo de Alasdair McIntyre, *Tras la virtud* (1981), Dreher afirma —en la que es su tesis central— que “la humilde opción benedictina puede contrarrestar las erosivas corrientes de la modernidad” (p. 48). Una modernidad que, a su juicio, aniquilará el cristianismo occidental a menos que los creyentes nos pongamos “manos a la obra” y construyamos comunidades alternativas, separadas en buena medida del resto de la sociedad, para resistir el tsunami del secularismo.

El estilo ágil y periodístico es una de las fortalezas de este trabajo. Por un lado, Dreher equilibra sabiamente las entrevistas, las citas de muy variadas fuentes y las experiencias espirituales que han marcado su búsqueda. Una búsqueda constante que le ha llevado a transitar por tres Iglesias distintas —evangélica primero, católica durante más de una década y, ahora, ortodoxa— hasta formular la *opción benedictina*. Otra de las fortalezas del ensayo consiste en que abarca la mayoría de los aspectos de la vida: la familia, la política, el trabajo, la educación, la sexualidad, la tecnología, la espiritualidad y la comunidad.

La indudable lucidez de su análisis y la valentía con que expone su propuesta tendrán que ser, sin embargo, puestas en diálogo con cada contexto cultural, cada historia eclesial y cada experiencia personal. En el ámbito cultural hispano, tan distinto del norteamericano, hay varios elementos que convendría clarificar para poder generar este tipo diálogo.

En primer lugar, Dreher asume las teorías de la secularización que vaticinaban la desaparición de la religión —o del cristianismo, en el caso de Occidente— y que posteriormente fueron cuestionadas por los mismos sociólogos que las propusieron (por ejemplo, Peter Berger). Este aspecto merece una reflexión más serena y

detallada, puesto que no asistimos tanto a la desaparición de la religión, sino a su mutación e hibridación con otras espiritualidades y tradiciones religiosas.

En segundo lugar, el libro refleja una justificada preocupación por urgentes cuestiones de moral personal y sexual —como el aborto, la eutanasia, la pornografía o la transexualidad— que la comunidad cristiana no debería esquivar. Sin embargo, junto a estas cuestiones hay un enorme vacío respecto de temas clásicos de moral social —como la migración, la trata de blancas, el racismo, la pobreza o la desigualdad económica— que también preocupan a la Iglesia.

En tercer lugar, Dreher plantea la tarea pendiente como una misión básicamente intraeclesial, *ad-intra*, asumiendo de partida la dificultad o imposibilidad de vivir la fe coherentemente en un mundo postcristiano. No es casual en este sentido que San Benito aparezca como referente principal y casi único del nuevo cristianismo. Ahora bien, desde los orígenes de la Iglesia la mayoría de los cristianos —salvo los anacoretas y los monjes en los que Dreher fija la atención— nunca renunció a vivir en el mundo (pero tratando, claro, de no conformarse con todo lo que el mundo propone). ¿No podrían figuras como San Agustín, San Francisco o San Ignacio, que también enfrentaron graves crisis eclesiales y culturales en su época, iluminar la encrucijada actual y enriquecer la *opción benedictina*, complementándola con la visión *agustiniana, franciscana e ignaciana*?

En cuarto lugar, y en estrecha relación con la cuestión anterior, ¿realmente es posible traducir las intuiciones de una regla de vida monástica a la vida activa de la mayoría de los creyentes? Reconozcamos francamente que un porcentaje muy significativo de los cristianos nunca adoptará, ni se planteará, la vida monástica, ni saldrá a vivir fuera de las ciudades de forma permanente. Y aunque es cierto que algunas de las propuestas benedictinas pueden inspirar el cristianismo urbano, digital y familiar, otras muchas difícilmente lo harán.

En quinto lugar, el análisis es muy norteamericano y, en bastantes aspectos, no es comparable ni con la situación de Europa (o Latinoamérica), ni con la de las Iglesias africanas y asiáticas, ni tampoco con muchas de las tendencias globales que describen los sociólogos de la religión contemporáneos. Si bien es cierto que el declive de la práctica religiosa (institucional) en Occidente es incuestionable, en el caso americano hay todavía una mayoría muy significativa de cristianos y el interés por la espiritualidad sigue presente, aunque bajo formas y lenguajes nuevos con los que será preciso entablar un diálogo.

Por último, el tono defensivo refleja un atrincheramiento que puede impedir ver algunos de los elementos positivos (que también hay) en la sociedad postcristiana y secular que describe Dreher. No cabe duda de que, en no pocos casos, “el carácter tóxico del secularismo moderno” (p. 42) se hace evidente. Pero no podemos olvidar tampoco que la laicidad (no el laicismo) ha hecho posible una experiencia más madura y auténtica de la fe, ha posibilitado un fecundo diálogo interreligioso y ha permitido la defensa de las minorías religiosas. La distinción detallada entre secularidad y secularismo (y entre laicidad y laicismo) requerirían también, en mi opinión, de un desarrollo más detallado.

Estas seis observaciones no son una enmienda a la totalidad de un libro que todo cristiano preocupado por el futuro de la Iglesia tendría que leer. Al contrario, son una invitación a iniciar una conversación abierta y franca entre cristianos, tomando el provocador libro de Dreher como guía.

Jaime TATAY NIETO, sj
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

Otros libros

Iglesia

AA.VV.: *“Sueño con una Iglesia joven y para los jóvenes.” ¿Crisis en la transmisión de la fe?*, PPC, Madrid 2019, 107 pp. ISBN: 978-84-288-3394-3.



Los cuatro autores responsables de esta publicación (González-Anleo, Teresa Comba, Vicente Esplugues y Jesús Rojano) se encontraron en las III Conversaciones PPC. Y este pequeño libro recoge la crónica y sus intervenciones. Todos ellos cualificados teórica y prácticamente, en el que muchos agentes de primera línea encontrarán eco fácilmente de sus interrogantes e intuiciones.

El panorama pastoral ya lo conocemos. La distancia que plantea la pregunta del subtítulo es una ruptura elocuente. Por un lado, la posmodernidad ha alumbrado un nuevo joven que resulta desconocido para la Iglesia, al que se tacha de indiferente religioso, cuando no es del todo cierto. Lo que hay es una evidente crisis social, en la que el contexto ya no favorece, y todo queda en manos de relaciones más o menos personales, capaces de hacer oír las preguntas más propias y tiempo para buscar respuestas.

De ahí que los cuatro ponentes pongan mucho énfasis y se recalque la aproximación más personal: el acompañamiento. Pero dentro de un itinerario, que comparta también el grupo, la convivencia, la eclesialidad de los suyos. El reto que se vislumbra es cómo pasar de esto a algo más adulto, cuál es el horizonte en el que viven los chavales.

Entre los participantes, unos son más críticos y duros con la juventud, otros parecen tender más puentes. Entre ambas visiones nos situamos. ¿Cuál hace posible el acerca-

miento, que del lado del joven es casi seguro que no se dará? ¿Qué ocasiones quedan, si no son compartir su propio mundo, haciéndose prójimo?

Muy valiosa, como siempre, la radiografía sociológica de González-Anleo. De la que convendría sacar resultados y proyectos. Un análisis de la realidad que, en ocasiones, genera más desesperación que esperanza. A dos voces, María Teresa y Vicente nos cuentan en qué creen los jóvenes, que nunca han dejado de creer. Sus respuestas van de la mano: una iglesia diferente, capaz de acercarse a ellos, sumergirse con alegría en sus vidas. Por último, Jesús expone una pastoral “en salida”, citando aquellas “Jornadas de Pastoral Juvenil” que cambiaron la preposición: no una pastoral para jóvenes, sino con jóvenes. Ahí seguimos. Con su sabiduría, este salesiano invita a no dejar el sínodo en palabras vacías y a compartir turno de palabra con los jóvenes.

¿En qué quedará todo? Yo invitaría a leerlo en grupos, en comunidades vivas, a familias preocupadas. ¿Reavivaremos las ascuas que nos quedan?—José Fernando JUAN SANTOS

Teología

LUBAC, Henri de: *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 2019, 403 pp. ISBN: 978-84-1339-003-1.

Hay obras perennes, que no pasan de moda ni pierden actualidad. *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, del padre Henri de Lubac sj, es una de ellas. La advertencia con la que comienza su disertación podría ponerse en labios de muchos cristianos hoy: “Se nos reprocha ser individualistas, incluso a pesar nuestro, por la lógica de nuestra fe, mientras que, en realidad, el catolicismo es esencialmente social” (p. 19). De Lubac se propone razonar esta afirmación yendo al corazón de la fe, pues, a su juicio, el carácter social del cristianismo es la esencia de la dogmática y no una cuestión secundaria.



A lo largo de la obra, el teólogo francés se asoma a distintas cuestiones dogmáticas mostrando su carácter social. Como el propio subtítulo indica, De Lubac no estudia “un dogma de lo social”, sino más bien “los aspectos sociales del dogma”. En su opinión, el olvido del dogma y de lo que el dogma significa realmente tiene graves implicaciones en la moral y la vida de la Iglesia. Así, aunque su reflexión es eminentemente dogmática, De Lubac tiene siempre presente la convicción de que no es una reflexión inútil sino del todo necesaria para iluminar la vida cristiana.

Uno de sus principales focos es la unidad y la universalidad de la Iglesia y de la salvación, como puede sospecharse de la elección de la palabra “Catolicismo” para el título de la obra. De Lubac tiene una sensibilidad especial para abordar las cuestiones dogmáticas manteniendo el sutil equilibrio entre los polos de la paradoja; pues, en

este caso, la dimensión social y universal del cristianismo nunca está reñida con su necesaria vivencia y apropiación personal.

Como es frecuente en su estilo, Henri de Lubac teje su argumentación y búsqueda intelectual con pensamientos de muchos teólogos de la Tradición de la Iglesia, mostrando así su conocimiento y profundización en la historia de la teología y regalándonos bellas citas de muchos de los grandes pensadores cristianos de todos los tiempos. La obra se remata además con una selección de textos de teólogos clásicos, entre los que abundan padres de la Iglesia, que ilustran la tesis que ha venido defendiendo a lo largo de toda la obra.

La editorial Encuentro nos ofrece una nueva edición de esta obra clásica que destaca por su estética (la elección de una imagen de la Sagrada Familia de Gaudí para la portada es elocuente y acertada) y la comodidad para su manejo. El texto viene precedido por “Un retrato del cardenal Henri de Lubac”, de Georges Chantraine, donde además de dibujar el perfil del pensador francés da unas claves básicas y valiosas para adentrarse en *Catolicismo*.

En suma, se trata de una obra siempre recomendable para quien quiera adentrarse en cuestiones de permanente importancia teológica y pensar el dogma a fondo para iluminar la realidad eclesial. Esta cuidada edición es una buena aliada para ello.—Marta MEDINA BALGUERÍAS

Novela

BOCOS, Fermín: *Algo va mal*, Ediciones Destino (Planeta), Barcelona 2020, 336 pp. ISBN: 978-84-233-5695-9.



El periodista y escritor Fermín Bocos nos presenta en su última obra una novela negra enmarcada en los “altos bajos fondos” de la España de 2003, protagonizada principalmente por políticos con mucho que ocultar, periodistas dispuestos a todo y empresarios de dudosa moral, que se inicia con el asesinato de uno de estos últimos.

La dilatada experiencia de Bocos como periodista le facilita elaborar una trama y unos personajes que, sin llegar a ser completamente reconocibles, resultan del todo familiares y verosímiles, y retrata un ambiente salpicado de corrupción, negocios sucios, actuaciones policiales limitadas por “las autoridades” y, cómo no, conductas criminales, todo ello en los mismísimos círculos de poder. Ambientada en diversas localizaciones (Madrid, París, Berlín, Gibraltar, Ámsterdam, ...) —lo que le otorga dinamismo— y con una galería de personajes que la convierten en una novela casi coral, no traiciona en absoluto los códigos del género y va más allá de un simple “¿quién lo hizo (en verdad, esto es realmente poco importante) y por qué?”. Lo verdaderamente fundamental tal vez no sea el crimen en sí, sino el

escándalo que hay detrás; de hecho, uno de los personajes afirma: “No me preocupa la sangre, me preocupa la tinta.” El lector, que va varios pasos por delante de los investigadores ya sean estos policías o periodistas, llegado cierto punto, no se interesa tanto por lo que sucedió, sino por averiguar quién ejerce más poder y consigue cumplir sus objetivos o salir indemne de las circunstancias adversas. Los candidatos son políticos de primera línea, magnates de los medios de comunicación, autoridades policiales, jueces o empresarios de éxito.

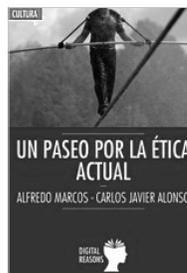
Con una estructura ligera de capítulos cortos y un lenguaje coloquial, la novela resulta de lectura fácil y, pese al entramado de numerosos personajes, no resulta confusa, pues se van desgranando las motivaciones y caracteres de todos ellos, sin entrar en demasiada profundidad, quizá para no despistar introduciendo subtramas personales. Los mejores pasajes, en mi opinión, son los del asesino a sueldo, tal vez el personaje más novelesco y, probablemente por ello, el más interesante.

La guerra de Irak, el enigmático —que no secreto— Club Bilderberg, la Stasi (la policía de la extinta Alemania del Este) y un codiciado Picasso son elementos que salpican y hacen aún más atrayente una historia que comienza con la aparición en un hotel neerlandés del cadáver del director de periódico más influyente y odiado de España con evidencias de haber sido asesinado. Quizá no encontremos reflexiones de calado ni obtengamos conclusiones de peso tras su lectura, pero sí entretenimiento sin más, que no es poco. Solo nos quedaría hacernos una pregunta: ¿cuán similares son las motivaciones, métodos y escrúpulos de los homólogos reales de estos personajes de ficción? Posiblemente... mejor no conocer la respuesta.—Luis Ignacio MARTÍN MONTÓN

Ética

MARCOS, Alfredo y ALONSO, Carlos Javier: *Un paseo por la ética actual*, Digital Reasons, Madrid 2020, 224 pp. ISBN: 9788412120929.

Todo en el universo está en continuo movimiento, pero el ser humano parece el único que, dentro de la naturaleza, se plantea y se replantea su acción. Antes de mover un simple dedo, cada uno de nosotros reflexiona (del latín *reflexio*, compuesto por el prefijo *re*, hacia atrás, y el elemento *flex*, doblar, es decir, volver sobre uno mismo) acerca de los criterios que ponen en marcha su acción. Ser moral ha sido siempre nuestra esencia, nuestro poder y al mismo tiempo nuestra responsabilidad. Porque, como afirmaba Aranguren, la realidad moral es constitutivamente humana, no se trata de un ideal, sino de una necesidad exigida por la propia naturaleza. El surgimiento de la moral es el punto de in-flexión del animal al hombre. Podremos ser inmorales, pero de ninguna manera un ser humano puede ser amoral.



Pero ser moral, como nos advierten Alfredo Marcos y Carlos Javier Alonso, autores de *Un paseo por la ética actual*, no es seguir unas normas, cosa que podría hacer cualquier autómatas o los algoritmos que estudian y evalúan los datos dejados por nuestro comportamiento en el mundo virtual, sino emprender una búsqueda del sentido de esas normas y re-plantearlas continuamente. Lo que nos hace morales no es supeditarnos a normas sino construirlas, diseñarlas y enmendarlas.

Un paseo por la ética actual pretende y consigue hacer de la ética un instrumento para ayudarnos a los ciudadanos de hoy, tengamos o no formación filosófica, a construir nuestra moral y ayudarnos también a ser mejores personas: una tarea urgente, prioritaria e ineluctable.

Alfredo Marcos y Carlos Javier Alonso nos ofrecen un utilísimo mapa para orientarnos en el mundo de la ética actual, donde es bien fácil perderse dado el enorme volumen de publicaciones, así como la magnitud y complejidad de los problemas.

En las primeras páginas de este viaje, el lector podrá familiarizarse con los tres territorios éticos cartografiados por Alasdair MacIntyre en *Tres versiones rivales de la ética* (1990) y decidir si acepta la recomendación de los autores para instalarse en la región de la ética de las virtudes.

La segunda parte de la obra ofrece al lector el equipamiento básico (antropológico, ontológico y epistemológico) para poder explorar de manera autónoma el mundo de la ética actual, y en esto, también los autores tienen sus recomendaciones al lector: abogan por una antropología personalista de inspiración aristotélica, por una ontología pluralista del ser y por una epistemología prudencial.

El viaje tiene que terminar inevitablemente enfrentándonos a algunos de los debates morales de nuestros días; no están todos, pero se han seleccionado los más significativos, polémicos y actuales: el lugar de la técnica en la vida humana, la ideología de género, la dignidad humana y sus conexiones con los conceptos de autonomía y dependencia, algunas cuestiones clásicas de bioética tratadas desde su forma contemporánea, la sostenibilidad de nuestro planeta y el debate animalista. En esta última etapa de la aventura, Alfredo Marcos y Carlos Javier Alonso no abandonan al lector, sino que lo acompañan y le muestran abiertamente su parecer, resolviendo cada problema desde la ética de las virtudes, pero nunca desde una posición tajante y dogmática, sino con una actitud abierta al diálogo y a la conversación entre amigos, que es el meollo de la filosofía.

Los autores nos invitan a recorrer un camino largo, lleno de aventuras, lleno de experiencias; nos toparemos con Cíclopes, Lestrigones y con un encolerizado Poseidón, pero no deberemos tenerles miedo, porque, como nos advirtió Kavafis, no solo llegaremos a puertos nunca vistos antes y aprenderemos de sus sabios, sino que sobre todo tendremos la certeza de haber sido amos de nuestro destino y capitanes de nuestras almas.—Eduardo INFANTE PERULERO

Historia y religión

SCHIAVONE, Aldo: *Poncio Pilato. Un enigma entre historia y memoria*, Trotta, Madrid 2020, 202 pp. ISBN: 978-84-9879-822-7.

El único personaje profano que se menciona en el Credo es Poncio Pilato. De él sabemos muy poco, por eso llama tanto la atención la osadía de Schiavone, al lanzarse a escribir un libro sobre este prefecto romano. En el prólogo de su obra plantea cómo va a resolver esta dificultad de base. Recurriendo a cierto paralelismo con los evangelios y las tradiciones que recogen sobre Jesús de Nazaret, no muy adecuado para nuestro gusto por el distinto significado para los primeros creyentes de Jesús y Pilato, el autor plantea la importancia que ostenta la memoria que se conserva de los personajes y cómo se pueden extraer hilos de verdad de las tradiciones sobre Pilato.



Desde esta certeza, Schiavone pretende rescatar destellos de historicidad sobre el procurador romano a partir del relato de la pasión de Juan. Según el autor, que prescinde de los intereses teológicos del evangelio, este tendría prioridad histórica frente a la versión de los sinópticos. Aunque donde más se detiene es en la narración de la pasión del Nazareno, el autor remite también a las menciones a Pilato presentes en los escritos de Flavio Josefo y Filón de Alejandría para intentar delinear los rasgos de este personaje. Con todo, y como no puede ser de otro modo tratándose de un personaje del que se sabe tan poco, Schiavone recurre con frecuencia a las suposiciones y a buscar los datos que pudieran ser plausibles, pero que no dejan de resultar hipótesis discutibles.

El libro se estructura en cinco capítulos en los que no siempre parece seguirse un orden lógico, al menos entre los dos primeros. El primer capítulo, titulado “Una noche en el mes de Nisán”, nos sitúa en la noche de Getsemaní y se insiste en el conocimiento y apoyo del romano al plan de detención de Jesús. En el segundo se presenta la situación de Judea bajo el dominio romano y algunas hipótesis de Schiavone sobre cómo Pilato llegó a ser procurador, su carrera militar previa, la convicción de que tuvo que conocer a Tiberio y la valoración de los pocos testimonios extrabíblicos sobre este personaje. Los capítulos tercero y cuarto regresan al relato de la pasión, proponiendo que Pilato quiso colaborar con Jesús cuando se percató de que este no pretendía evitar la muerte. El último capítulo recupera las tradiciones apócrifas sobre el final del romano.

Estamos ante una obra curiosa y atrevida. Sus resultados podrán ser discutibles, pero nadie puede quitarle el mérito de abordar una temática interesante, así como el valor de posicionarse ante cuestiones que nunca conoceremos con certeza.—Ianire ANGU-LO ORDORIKA

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 dí-
gitos 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**

