

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



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

1448 Noviembre-Diciembre 2020

Razón y Fe. Revista de cultura fundada en 1901

# razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

## Editoriales

La contribución de la reflexión religiosa al mundo post-Covid-19

Racismo

## Entrevista

Carlos Andradás Heranz, rector de la Universidad Complutense de Madrid

## Artículos

La pandemia de la Covid-19 como oportunidad para un nuevo humanismo

*Federico de Montalvo Jääskeläinen*

Una crítica teológica al pensamiento religioso de Vattimo

*Mikel Aramburu Zudaire*

Doctrina Social de la Iglesia y economía: ¿cómo abordar hoy las “cosas nuevas”?

*Domingo Sugranyes Bickel*

Por los que se [nos] van “desencantados”. Algunas intuiciones para atender pastoralmente

*Luis Donaldo González Pacheco*

Iglesia Católica y tradición: un debate necesario

*Lluís Oviedo Torró, OFM*

Transformismo, acción divina en el mundo y Cristo Universal

*Leandro Sequeiros, SJ*

**Noviembre-Diciembre 2020**

**Nº 1448 • Tomo 282**

Págs. 257-392

ISSN 0034-0235 Madrid (España)



**COMILLAS**  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA *John*

# razón y fe

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



## Indicaciones para los autores

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

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

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

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

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

---

**tomo 282**  
**1448 noviembre-diciembre 2020**  
**revista bimestral**

**Editoriales**

La contribución de la reflexión religiosa  
al mundo post-Covid-19 259

Racismo 263

**Entrevista** 271

Carlos Andradás Heranz, rector  
de la Universidad Complutense  
de Madrid y expresidente de la  
Real Sociedad Matemática y de  
la COSCE

**Artículos**

La pandemia de la Covid-19 como  
oportunidad para un nuevo humanismo 285

Federico de Montalvo  
Jääskeläinen

Una crítica teológica al pensamiento  
religioso de Vattimo 299

Mikel Aramburu Zudaire

Doctrina Social de la Iglesia y economía:  
¿cómo abordar hoy las “cosas nuevas”? 311

Domingo Sugranyes Bickel

Por los que se [nos] van “desencantados”.  
Algunas intuiciones para atender  
pastoralmente 323

Luis Donaldo González  
Pacheco

Iglesia Católica y tradición: un debate  
necesario 335

Lluís Oviedo Torró, OFM

Transformismo, acción divina  
en el mundo y Cristo Universal 349

Leandro Sequeiros, SJ

**Arte-Cine-Narrativa**

*Tenet*, de Christopher Nolan 361

Francisco José García Lozano

La orfandad y los hijos 365

Fátima Urbarri

**Libros** 369

**Índice tomo 282** 387

**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: <a href="https://www.comillas.edu/publicaciones/es/revistas/suscripcion-razon-y-fe">https://www.comillas.edu/publicaciones/es/revistas/suscripcion-razon-y-fe</a>
SUSCRIPCIÓN ANUAL 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](mailto:prodatos@comillas.edu). Con la finalidad de atender su solicitud, resulta requisito indispensable que nos acredite previamente su identidad, mediante el envío de copia de su DNI, NIE, Pasaporte o documento equivalente.

Puede consultar nuestra política de privacidad en: [www.comillas.edu/ProteccionDeDatos](http://www.comillas.edu/ProteccionDeDatos)

# La contribución de la reflexión religiosa al mundo post-Covid-19

El editorial del último número del 2020 de la revista *Razón y Fe* reflexiona sobre el racismo, el origen de este concepto, su evolución histórica y su sorprendente actualidad. A continuación, en la entrevista, hablamos con Carlos Andradás Heranz, rector de la Universidad Complutense de Madrid (2015-2019) y expresidente de la Real Sociedad Matemática y de la COSCE, sobre una cuestión muy distinta: los grandes retos que enfrenta la universidad española, así como la vital contribución que esta institución centenaria realiza a la sociedad y a la cultura.

A continuación, los artículos se dedican casi de modo exclusivo a ofrecer una mirada ética y teológica al mundo actual desde el humanismo cristiano. El primer de ellos, del presidente del Comité de Bioética de España y profesor de la Universidad Pontificia Comillas-ICADE, Federico de Montalvo Jääskeläinen, se titula "La pandemia de la Covid-19 como oportunidad para un nuevo humanismo". Para el investigador Montalvo, la pandemia provocada por el virus SARS-CoV-2 ha venido a alterar de manera extremadamente disruptiva nuestra realidad y no solo en relación con la salud, sino en muchos otros ámbitos, como el familiar, social, económico, profesional, cultural e, incluso, político. Sin embargo, la estremecedora experiencia que estamos viviendo también abre la puerta a un nuevo humanismo, el cual, sin desdeñar las posibilidades que nos ofrecen los avances biológicos y tecnológicos, no deje de tener al ser humano y su dignidad en el centro de la reflexión y la decisión. Un nuevo humanismo que permita que los avances biotecnológicos lo sean para toda la "familia humana".

En el segundo artículo, Mikel Aramburu Zudaire analiza la reciente evolución intelectual del filósofo italiano Gianni Vattimo. En su artículo, "Una crítica teológica al pensamiento religioso de Vattimo", Aramburu parte de las principales tesis en torno a la religión cristiana de Vattimo. El artículo presenta varias críticas de teólogos e intelectuales católicos (Girard, Borghesi, Dotolo, Mardones y Estrada). Estos pensadores señalan límites y objeciones al considerar que su planteamiento religioso no encaja en toda su integridad dentro de la recta doctrina de la Iglesia, la cual postula un mensaje y una praxis más "fuertes", aunque siempre desde el estilo y talante *kenótico* del Jesús evangélico que es el que Vattimo propugna prioritariamente.

El expresidente de la Fundación Centesimus Annus pro Pontifice, Domingo Sgranyes Bickel, afirma en el tercer artículo, "Doctrina social de la Iglesia y economía: ¿Cómo abordar hoy las 'cosas nuevas'?", que, cuando trata sobre cuestiones económicas, el Magisterio católico pisa un terreno propenso a la controversia. Lo hizo por primera vez en 1891 con *Rerum novarum*, después de una larga preparación en círculos católicos europeos, y obtuvo una notable influencia en la creación de instituciones. Ante los profundos cambios de hoy, Domingo Sgranyes se pregunta si puede el Magisterio hablar de economía para todos. Es decir, ¿es posible que en la Iglesia se formule hoy un mensaje tan eficaz como el de hace 129 años?

En un cuarto artículo de tono pastoral, el estudiante de teología Luis Donaldo González Pacheco se pregunta "Por los que se [nos] van 'desencantados'". Luis Donaldo afirma que aquellos que se van de la Iglesia se apagan porque no se sienten acogidos o se pierden porque no conocen lo que creen. A ellos se refiere como desencantados, recordando que son hombres y mujeres que, llamados a la Trascendencia, recorren caminos a Dios, que asimilan las cosas de una manera personal y nunca uniforme, y que, en último término, se incluyen en el "id y haced discípulos entre todos los pueblos" (Mt 28,19), la principal tarea de la Iglesia y de sus agentes de pastoral.

En el quinto artículo de este número, "Iglesia Católica y tradición: un debate necesario", el franciscano Lluís Oviedo, colaborador habitual de

*Razón y Fe*, reflexiona sobre la conveniencia o no de cambiar algunas tradiciones en la Iglesia católica. En opinión del teólogo de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma, conviene trasladar el debate a una cuestión más de fondo en torno al valor y el alcance de las tradiciones en la Iglesia. Con ese fin repasa argumentos a favor y en contra y sugiere algunas posibles líneas de actuación a la luz de dichos análisis.

En el sexto artículo, "Transformismo, acción divina en el mundo y Cristo Universal", el geólogo y teólogo jesuita, Leandro Sequeiros, nos recuerda que el año 1920 fue un año muy especial para Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Desmovilizado de sus tareas militares tras la Gran Guerra, volvió a su formación como científico, a su trabajo intelectual y a su honda vida espiritual. Todo esto sucedió hace ahora cien años. Destinado a estudiar Ciencias Naturales en la Universidad de París y a colaborar en el famoso Instituto Católico de París, hay dos hechos que marcarán el futuro del ya no tan joven Teilhard: es propuesto y nombrado profesor de Paleontología y de Geología en el Instituto Católico de París; y gracias a la mediación de Christophe Gaudefroy (1878-1971), el filósofo y matemático Édouard Le Roy (1870-1954) accede a contactar con Teilhard.

Por último, *Razón y Fe* incluye una sección de crítica literaria y cinematográfica, además de una rica selección de recensiones bibliográficas. Esperamos que disfrutes de este último número del año de *Razón y Fe*. ■

# REVISTAS COMILLAS

## Próximos números



### PADRES Y MAESTROS

Próximo nº 384  
Marzo 2020

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



### MISCELÁNEA COMILLAS Revista de Ciencias Humanas y sociales

Próximo nº 153  
Julio - diciembre 2020

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



### COMILLAS JOURNAL OF INTERNATIONAL RELATIONS

Próximo nº 19  
Enero - abril 2020

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



### MIGRACIONES Instituto Univ. de Estudios sobre Migraciones

Próximo nº 50  
Diciembre 2020

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



### PENSAMIENTO Revista de Investigación e Información Filosófica

Próximo nº 286  
Sept. - diciembre 2020

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



### REVISTA IBEROAMERICANA DE BIOÉTICA

Próximo nº 14  
Sept. - diciembre 2020

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



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

## Racismo

El verano pasado, los medios de comunicación nos sorprendieron con grandes titulares en los que se informaba de la convocatoria de marchas y manifestaciones pacíficas en los Estados Unidos de América y en Europa. Los ciudadanos se solidarizaron con la población negra que protestaba por la excepcional violencia policial utilizada en Norteamérica en el caso de los ciudadanos de color. Unos meses antes habíamos asistido, atónitos, al brutal asesinato de un ciudadano indefenso a manos de un agente de policía en Minneapolis. Su nombre era George Floyd y su caso fue seguido por otras muertes acaecidas en circunstancias similares en Portland, Oregón y Kenosha, Wisconsin.

La situación ha vuelto a poner sobre la mesa la existencia de un racismo estructural en el país, que se expresa en una desigualdad entre los ciudadanos blancos y los negros en todos los ámbitos: los recursos educativos a los que acceden son peores, sus empleos más precarios, las tasas de encarcelamiento son mucho más elevadas en su caso y la atención médica que reciben es de peor calidad. El tema ha tenido tanto impacto que se ha convertido en uno de los puntos "candentes" de la campaña electoral norteamericana estos días y ha generado un intenso debate sobre el racismo en Estados Unidos que ha tenido gran eco en Europa, donde las poblaciones lidian con las acusaciones de racismo y xenofobia vertidas en su contra por su actitud ante las crecientes oleadas migratorias.

Casi 60 años después de la marcha de Martín Lutero King sobre Washington durante la movilización de la población negra estadou-

nidense por sus derechos civiles, una nueva marea de personas se manifestó contra la discriminación, no sólo en Washington, sino asimismo en Alemania, Australia, Tokio, Seúl y Londres, exigiendo a los gobiernos que actúen contra lo que denominan "racismo sistémico" ejercido contra las minorías étnicas.

Puede que a muchos de nosotros estas noticias nos hayan pillado por sorpresa, porque, después de todo, ¿eso del racismo no era cosa del pasado? En 1951, la UNESCO emitió una declaración sobre la cuestión racial en la que se proclamaba la unidad entre todos los seres humanos y se instaba a hacer un esfuerzo común para erradicar un sistema de pensamiento considerado irracional. La guerra había acabado, los malos habían sido derrotados y el racismo había llegado a su fin, o eso creíamos.

### **El origen del discurso racista**

El racismo brotó de la idea ilustrada de una superioridad de los seres humanos que los elevaba por encima del resto de las criaturas. Sin embargo, cuando los colonizadores europeos multiplicaron sus encuentros con otros pueblos de aspecto y costumbres muy distintas a las suyas empezaron a preguntarse si la humanidad realmente constituía una única especie. Su superioridad tecnológica, económica y militar los llevó a asumir la superioridad biológica de su propio grupo, que, supuestamente, gozaba de ciertas capacidades innatas de las que carecían otros.

El mundo se fue haciendo más pequeño a medida que los viajes entre continentes se fueron regularizando y los científicos empezaron a clasificar flora y fauna hasta entonces desconocida para ellos. En 1795, Johannes Blumenbach publicó un libro en el que dividía a los grupos humanos como si fueran plantas. Definió cinco tipos de seres humanos: caucásicos, mongoles, etíopes, americanos y malayos. Su colega Carl Linneo dotó de colorido a esta taxonomía al asociar un color a cada tipo: blanco-caucásicos, amarillo-mongoles y malayos, rojo-americanos y negro-etíopes. Esta inocente categorización se

convirtió en una jerarquía entre las “razas” que legitimó el gobierno colonial y el tráfico de esclavos.

Darwin pudo acabar con esta deriva, poco científica hasta para los estándares de la época, al demostrar en su obra *El origen del hombre* que sólo podíamos haber evolucionado a partir de un tronco común. Sin embargo, en vez de hacer hincapié en la unidad, sentó las bases de una doctrina imperialista del progreso al afirmar que la evolución podía haber llevado ritmos distintos, lo que habría dado lugar a pueblos más evolucionados que otros y a un proceso que definió como la “supervivencia del más apto”.

Surgió la eugenesia, una ciencia que pretendía aplicar las leyes biológicas de la herencia al perfeccionamiento de la especie humana. Por increíble que pueda parecernos hoy, a principios del siglo xx la eugenesia tuvo gran auge en Europa y Norteamérica. Al Primer Congreso Internacional de Eugenesia, celebrado en Londres en 1912, asistieron el alcalde de la ciudad y el presidente del Tribunal Supremo junto a representantes de las universidades norteamericanas de Harvard y John Hopkins.

Las crisis económicas de la primera mitad del siglo xx provocaron grandes oleadas de inmigración que suscitaron un nuevo tipo de rechazo. No era exactamente racismo, sino más bien xenofobia, un rechazo de orden cultural, un sentimiento de temor a ser fagocitados por extraños de aspecto y costumbres diferentes. Fue el origen de un racismo cultural, basado en la sospecha, que pervive en la actualidad.

### Renacer

Tras la Segunda Guerra Mundial, el racismo no fue objeto de estudio en los laboratorios sino por parte de los científicos sociales. Antropólogos, arqueólogos, historiadores, sociólogos, psicólogos y filósofos definieron la raza como una construcción social sin base biológica alguna. Sin embargo, no todos los científicos estuvieron de acuerdo

en la necesidad de dejar de lado los estudios biológicos sobre las diferencias raciales.

Surgieron así los Departamentos de Genética, pensados para estudiar la variación humana desde un punto de vista más científico y matematizado. Se dejó de hablar de raza, término que se sustituyó por poblaciones, etnias o grupos, y la variación se empezó a expresar estadísticamente en forma de "frecuencia" con la que aparecía un gen.

La ideología racista parecía estar bajo control, pero, en 1988, los investigadores Mehler y Hert publicaron un artículo en el semanario estadounidense *The Nation* en el que advertían que ciertos grupos, a los que pertenecían científicos de renombre, contaban con revistas especializadas financiadas por unas fundaciones privadas norteamericanas, que también pagaban estudios sobre la variación entre grupos humanos. Señalaban que se trataba de personas con altos niveles educativos, que vestían traje y corbata y formaban parte de la comunidad científica, los partidos políticos e incluso habían logrado introducirse aquí y allá en el gobierno, sobre todo en puestos relacionados con la gestión de la inmigración. El artículo no tuvo una gran acogida. Los norteamericanos seguían pensando que el racismo era cosa de marginales y de *skin-heads*.

En el siglo XXI, los estudios sobre variación poblacional están centrados en la heredabilidad de la inteligencia. En el mundo de las corporaciones hay quien está más que dispuesto a financiar estudios sobre las diferencias entre poblaciones que determinan su éxito económico como grupo. Si hay países ricos y países pobres, ¿se debe a las circunstancias históricas y los equilibrios de poder o más bien a que unos grupos son más capaces que otros de forma innata?

Muy característico de nuestros tiempos es el éxito de ventas que han resultado ser unas pruebas de ADN facilitadas por ciertas empresas farmacéuticas con las que cabe determinar el origen de los ancestros de una persona. Las pruebas se envasaron en "kits-de-uso-fácil" y salieron a la venta en 2005. El primer día se vendieron 10.000

unidades. En 2018 se habían vendido diez millones de kits en todo el mundo.

### Ciencia y mito

Pese a los esfuerzos de los genetistas, varias décadas y muchos miles de millones después no se ha podido demostrar la existencia de una diferencia genética media entre poblaciones más allá de las superficiales vinculadas a la supervivencia como la inmunidad a enfermedades locales. No se ha hallado un gen ni una variante de gen que ostenten todas las personas de una misma "raza" y que no tenga ninguna otra. De ahí que la mayoría de los científicos acepten que la raza es una realidad social y no biológica, una característica que determina cómo vivimos, pero no quiénes somos genéticamente hablando.

Parece que entendernos no es sólo cuestión de datos científicos, porque aparte de organismos somos seres sociales que vivimos inmersos en una época y una cultura. Todo lo interpretamos a través de relatos sobre nuestro pasado que afianzan nuestra identidad. Los científicos tienden a creer que el lenguaje no importa; después de todo se trata de palabras, no de datos. Pero cuando utilizan ciertos términos, cuando se fomentan determinados estudios que vinculan la variación poblacional con la inteligencia y el desarrollo económico, se está mandando un mensaje que influye en cómo nos percibimos.

El racismo es un relato que hemos confeccionado y utilizado siempre que ha hecho falta acentuar la desigualdad. Fue el fundamento del estado nazi, legitimó a los antiabolucionistas sureños de Estados Unidos y permitió a los europeos justificar su dominio colonial. Hoy parece estar rebrotando y se expresa en derivas como la violencia policial por motivos racistas y en las políticas o, mejor dicho, en la carencia de políticas de inmigración de la UE. Los científicos son conscientes de ello: en 2018 la prestigiosa revista científica *Nature* publicó un editorial poco usual. Advertía que se había desatado cierta ansiedad entre los académicos porque, según ellos, los extre-

mistas escrutan los resultados de los análisis de ADN para “usarlos con fines engañosos”.

### **Ciencia y política**

De manera que el problema no son las investigaciones científicas vinculadas a las diferencias entre grupos humanos sino la utilidad política que se les da. La imagen de los inmigrantes que proyectan los medios de comunicación suele ser muy negativa. Se los retrata como a personas violentas que arrebatan sus empleos a los nativos y se apropian de las ayudas públicas, lo que suscita un rechazo cada vez mayor en los países de acogida. En Estados Unidos se han obtenido muy buenos réditos políticos dirigiendo a la desatendida clase obrera blanca del país un discurso fuertemente xenofóbico y racista. En Italia un dirigente de extrema derecha obtuvo mucha popularidad al proponer expulsar a inmigrantes ilegales y refugiados. La extrema derecha alemana y española van ganando puntos, y en 2018, Steve Bannon, ex-estratega de Donald Trump, señaló a la extrema derecha francesa: “No os importe que os llamen racistas, no os moleste que os digan que sois xenófobos o nativistas. Consideradlo una condecoración”.

De nuevo parece una cuestión de palabras. Racismo, nativismo, xenofobia, términos que han pasado a formar parte de nuestro vocabulario casi sin darnos cuenta. Pero esas palabras se entrecruzan en un discurso que se fundamenta en la diferencia dejando de invocar una humanidad compartida, tanto si hablamos de la superioridad genética proclamada por el racista, de la fobia al extranjero de cualquier raza del xenófobo o de privilegiar a los nacidos en la tierra como desean los nativistas. Apela a individuos aislados que viven en el frío y deshumanizado mundo actual. Ofrece refugio y una cálida comunidad, pero sólo a algunos.

Debemos redoblar la precaución porque hoy sabemos bien que, en contra de lo que creíamos, la ciencia no es una empresa pura, al margen del mundo. Ciencia y política han ido de la mano cuando ha

sido necesario y a menudo incluso cuando no lo era. Las palabras importan y también los actos simbólicos. El 7 de junio de este año, los ciudadanos de Bristol, Reino Unido, tiraron al agua la estatua de Edward Colson, ilustre hijo de la ciudad que trabajaba en la Real Compañía Africana dedicada al tráfico de esclavos. Había pasado a la historia como un filántropo gracias a sus donaciones a la beneficencia.

Habrá que dedicar los próximos años a diseñar formas de aculturación inclusivas que eviten la marginalización, segregación o exclusión de los cerca de 22 millones de nacionales de terceros países que viven en la UE y de los millones de personas negras que residen en Estados Unidos. En su recién publicada encíclica *Fratelli tutti*, el papa Francisco habla del amor fraterno en su dimensión universal, en su apertura a todos para que, ante las diversas formas de eliminar o de ignorar a otros, seamos capaces de reaccionar con un nuevo sueño de fraternidad y de amistad social que no se quede en las palabras. El pontífice señala que los fenómenos migratorios suscitan una alarma y un miedo que se explotan con fines políticos. Los migrantes no son considerados dignos de participar en la vida social como cualquier otro. Nadie dice que no sean humanos, pero se los considera menos valiosos, menos importantes. Francisco señala que considera inaceptable que los cristianos compartan esa mentalidad y esas actitudes, haciendo prevalecer a veces ciertas preferencias políticas por encima de algunas de las más hondas convicciones de la propia fe: la inalienable dignidad de cada persona humana más allá de su origen, color o religión; y la ley suprema del amor fraterno. ■

# Más allá de la materia

¿Por qué la ciencia necesita la metafísica?

**Roger Trigg**

Tradicionalmente, la metafísica se ha entendido como un razonamiento que va más allá del ámbito de la ciencia, a veces incluso afirmando realidades que están fuera del alcance de esta. Y esta es la razón por la que la metafísica, en ocasiones, se vea menospreciada por científicos y filósofos que únicamente contemplan los límites de la demostración científica.

En este libro, Roger Trigg desafía a quienes niegan que la ciencia necesite estos supuestos filosóficos, defendiendo la actividad metafísica como el auténtico motor que impulsa la experimentación científica para desentrañar lo Desconocido.



---

## Más allá de la materia

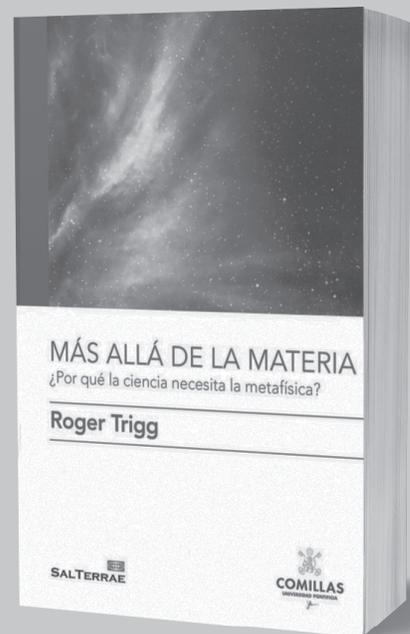
¿Por qué la ciencia necesita la metafísica?

Roger Trigg

ISBN: 978-84-8468-892-7

Universidad Pontificia Comillas,  
Sal Terrae, 2020.

---



**SERVICIO DE PUBLICACIONES**

[edit@comillas.edu](mailto:edit@comillas.edu)

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

# Entrevista a Carlos Andradas Heranz, rector de la Universidad Complutense de Madrid de 2015 a 2019 y expresidente de la Real Sociedad Matemática y de la COSCE

Pregunta (P): La pandemia ha determinado que profesores y alumnos asumieran, sin mucha preparación para tamaño desafío, la enseñanza telemática como sustituta o complemento de la presencial. Tras la experiencia, no exenta de dificultades –como la reveladora constatación de la brecha digital– se abren varios interrogantes. ¿En qué medida la pandemia puede modificar los hábitos académicos? ¿Podemos prescindir de la enseñanza presencial? En tal caso, ¿qué ganamos y qué perdemos?

Carlos Andradas (CA): Efectivamente, seguramente la pandemia va a modificar –o debiera hacerlo– algunos hábitos académicos. Soy un defensor acérrimo de la enseñanza presencial, porque creo que, salvo excepciones, el aprendizaje es un acto social que requiere proximidad. Como he escrito en algún lugar, estoy convencido de que el conocimiento



y la creatividad se construyen en el equilibrio entre la interiorización individual (absolutamente imprescindible: sin ella no germina) y el estímulo y la interacción con los otros. Personalmente, ¡he aprendido tanto de comentarios informales o de garabatos sobre el papel o la pizarra! Hablar a una pantalla me resulta mucho más unidireccional y genera (al menos en mí) mucha menos complicidad que ver los rostros y gestos de los estudiantes en las aulas. Uno per-

cibe inmediatamente si le están siguiendo o no. Dicho lo cual, evidentemente la salud pública está por delante.

*“El aprendizaje es un acto social que requiere proximidad”.*

Precisamente por eso hay que aprovechar la experiencia vivida para rescatar el valor añadido que tiene la presencialidad. Si ésta es unidireccional, si no genera complicidad ni participación con los alumnos... es prescindible y la cosa puede hacerse a distancia perfectamente. Por eso seguramente haya que encontrar un equilibrio: la mera transmisión de información puede hacerse a distancia; los libros cumplían y siguen cumpliendo dicha función a la que pueden añadirse materiales grabados, conferencias online... Pero para la elaboración y discusión de esa información no hay nada como el cara a cara, no sólo profesor-alumno, sino estudiante-estudiante. Y lo mismo pasa con la investigación. No hay nada tan fructífero como los comentarios off-the-record, las conversaciones donde uno cuenta cómo se imagina esto o aquello... Dicho lo cual, evidentemente, si la situación lo

exige, lo importante es mantener la Universidad en funcionamiento, aunque la enseñanza tenga que ser en modo remoto.

P.: Como Rector de la Universidad Complutense de Madrid ha trabajado en pos de la modernización académica. ¿Qué le ha deparado personal y profesionalmente su experiencia? ¿Qué resistencias al cambio ha percibido?

CA.: Ante todo debo decir que mi experiencia como rector de la UCM ha sido extraordinaria. Desafiante, enriquecedora, a veces también frustrante... pero globalmente, magnífica. Evidentemente uno se encuentra de todo: personas absolutamente volcadas con la institución, con una generosidad y entrega sin límites, y otros que... digamos, no lo están tanto o que anteponen su comodidad personal a los fines y objetivos de la institución. Claro que hay resistencias al cambio. Por otra parte, también son comprensibles: la Universidad es una institución con más de ocho siglos de historia, con un estatus jurídico especial, resumido en su autonomía, que a veces es esgrimida como un parapeto frente a los cambios. Lo que es cierto es que su razón de ser y su objetivo son el estudio, la enseñanza, la investigación y deben seguir siéndolo. En ese sentido cualquier cambio

debe pasarse por el tamiz de si facilita o dificulta esas funciones.

*“La Universidad es una institución con más de ocho siglos de historia, con un estatus jurídico especial, resumido en su autonomía, que a veces es esgrimida como un parapeto frente a los cambios”.*

Otra cosa es el para qué y para quién hacemos actividades. Y ahí la Universidad sí que ha experimentado grandes cambios: de dedicarse a la formación de clérigos, o a la de las élites políticas, o a la de profesionales, a la concepción actual de facilitar el acceso de cualquier ciudadano a la educación superior, esa que precisamente en la sociedad del conocimiento puede garantizarle su futuro y su bienestar social. Por eso la educación superior y la Universidad son un servicio público.

P.: ¿Es posible hacer ya un balance de los efectos del Plan Bolonia en la sociedad y la cultura españolas? En tal caso, ¿cuáles serían sus rasgos generales?

CA.: Lo primero que debo decir es que bajo el nombre de Plan Bolonia, cada país, cada Universidad y cada profesor proyectó una cosa distinta, mezclando anhelos de modernización, frustraciones, cambios administrativos y objetivos económicos, porque es innegable que en el proceso había una intención de dar una salida anterior a los cinco años tradicionales a los estudiantes universitarios al mercado laboral que en aquellos años se decía que estaba “sobrecualificado”. Pero sobre el papel, en sentido estricto, la declaración de Bolonia se reducía a definir una estructura común de los estudios que garantizara el reconocimiento automático de los títulos dentro de la Unión Europea.

La definición e implantación de Bolonia me pilló como vicerrector de política académica y profesorado de la Universidad Complutense, así que lo viví de cerca. En España se produjo un gran deba-

*“La declaración de Bolonia se reducía a definir una estructura común de los estudios que garantizara el reconocimiento automático de los títulos dentro de la Unión Europea”.*

te, primero sobre si 3+2 o 4+1 y, luego, sobre el cambio metodológico: el foco debía ponerse en el estudiante, la unidad de medida de aprendizaje era el ECTS que se estipulaba como 25 horas de trabajo del estudiante en las que hubo que definir cuántas eran horas de clase y cuántas de trabajo personal (pero que había que dirigir) y, simultáneamente, caminar también hacia una evaluación continua, una formación más personalizada, hacer grupos más reducidos, etc. Finalmente se optó por los grados de 4 años, en el convencimiento de que la opción de 3 suponía repetir la estructura existente de 5 años pero en la forma de 3+2. Todo el sistema universitario se movilizó completamente al son del RD 1393/2007: la definición de nuevos títulos, la elaboración de nuevos planes de estudio, la incorporación de toda la jerga de las agencias de calidad: competencias, capacidades, actitudes, etc., en medio de las resistencias (algunas muy férreas) tanto del estudiantado, como de parte del profesorado que creía que el proceso aumentaba desmedidamente la burocracia universitaria y desvirtuaba la solidez de los títulos tradicionales.

Y todo ello ocurrió justo en el epicentro de la crisis económica de 2008, con lo que hubo que hacer

*“Debíamos haber caminado hacia un tipo de estudiante más autónomo, más capaz de aprender por sí mismo y creo que hemos conseguido lo contrario”.*

todo a coste cero y más tarde con serios recortes económicos. La mezcla de todo produjo, a mi juicio, como resultado un cambio semifallido que produjo frustración y problemas que aun están sin resolver. Debíamos haber caminado hacia un tipo de estudiante más autónomo, más capaz de aprender por sí mismo y creo que hemos conseguido lo contrario. Buena prueba de ello es que el Ministerio acaba de presentar un nuevo RD de ordenación de los estudios universitarios (un nuevo 1393) para consulta. Lo importante es que se haga mirando hacia el futuro y no al pasado.

P.: Muchos profesores universitarios sienten que su carga de trabajo ha sido invadida por tareas que no están relacionadas con su labor profesional. ¿Cree que el aumento de tareas administrativas en la universidad ha ido en detrimento de la calidad de la enseñanza y la investigación?

CA.: Que ha habido un aumento en la burocracia es innegable.

Que sea para tanto como para que en el día a día de un profesor “ordinario” afecte a la calidad de su enseñanza, me parece un poco exagerado. Es cierto que ahora cada uno de los profesores debemos hacer público el programa, los objetivos, modos de evaluación, etc. de nuestras asignaturas. Pero esto se hace una vez al curso y en muchos casos se pueden actualizar los documentos de años anteriores. Después, dentro del proceso de evaluación docente, el profesor debe hacer un autoinforme sobre su labor, pero, en la Complutense, por ejemplo, se hace una vez cada tres años. Lo que sí es innegable es que gastamos demasiadas horas en reuniones que podrían aligerarse.

Con todo, hay dos elementos que sí encuentro muy disruptivos. Primero, los procesos de acreditación para el paso a las distintas figuras de profesorado. No se en-

*“Que ha habido un aumento en la burocracia es innegable. Que sea para tanto como para que en el día a día de un profesor “ordinario” afecte a la calidad de su enseñanza, me parece un poco exagerado”.*

tiende por qué son tan complicados. Personalmente ya me he manifestado públicamente sobre la necesidad de revisarlos e incluso suprimirlos, porque las sombras pueden primar sobre las luces (que también las tienen). Afortunadamente, si todo va bien, estos procesos sólo se hacen dos o tres veces en toda la carrera académica, pero son innecesariamente farragosos. Y fíjense que no estoy hablando de la celebración de los concursos de las plazas, sino de etapas previas.

El segundo elemento es la burocracia a nivel institucional. Las Universidades tienen que poner en marcha un sistema de evaluación de su profesorado, que debe ser acreditado externamente, presentar anualmente informes a las Agencias de Acreditación de cada una de las titulaciones impartidas, someterlo a sus Sistemas Internos de Garantía de Calidad, etc. Y cada cinco años, cuando llega el momento de la renovación de las acreditaciones de los títulos, la actividad burocrática, papeleo, reuniones, entrevistas, etc. se vuelve asfixiante.

En lo que respecta a la investigación, la burocracia es muy grande y ahí sí que creo que verdaderamente dificulta el desarrollo de la propia investigación, en particular la del investigador principal del pro-

yecto. La solicitud del mismo, los informes anuales, la justificación de los gastos, la aceptación o no de los mismos, la irregularidad en los plazos de las convocatorias y el libramiento de los fondos, etc. hace que, ahora mismo, muchas personas desistan de pedir proyectos. Se ha escrito varias veces sobre ello (muchos investigadores y yo mismo) pero parece un mal endémico.

P.: ¿Está de acuerdo con dividir la labor universitaria en diferentes itinerarios profesionales: docencia, investigación y gestión?

CA.: Entiendo que se refiere al profesorado. Mi respuesta es: rotundamente no. Creo que el profesor universitario debe ser docente e investigador. Ambas cosas son la esencia de la Universidad y por tanto cualquiera de sus profesores debe aunar y ejercer las dos funciones. Otra cosa es la intensidad de realización de cada una de ellas. Porque es evidente que ni todos somos igual de capaces para cada una de estas tareas (o de hábiles para tratar con la burocracia correspondiente) ni estamos igualmente capacitados ni motivados para las mismas a lo largo de nuestra carrera.

Sobre la gestión, es evidente que hay una parte muy importante que tiene que estar profesionalizada y para ello existe el Personal de

*“La toma de decisiones académicas debe estar en manos de académicos y no de cuerpos externos profesionales”.*

Administración y Servicios, que es fundamental. Pero creo firmemente que determinados puestos de gestión y decisión deben ser ocupados, siempre temporalmente, por académicos, con el apoyo de los profesionales, porque sólo un profesor-investigador entiende los entresijos, dificultades y sentimientos que produce el ejercicio de la labor universitaria. Por eso defiendo que la toma de decisiones académicas debe estar en manos de académicos y no de cuerpos externos profesionales.

P.: En ocasiones se asume que la universidad pública no responde a las necesidades del mercado laboral con el resultado no deseado de masas de licenciados, másteres y hasta doctores abocados al paro o a trabajos que están muy por debajo de su nivel formativo. ¿Cómo podría mejorarse la empleabilidad de sus egresados universitarios? ¿Implica esto que se desecha la idea de una universidad pública que no se limita a transmitir conocimientos, sino que busca formar personas?

CA.: La empleabilidad se ha convertido en un mantra en los últimos tiempos, llegando a ser uno de los indicadores de calidad de las universidades. Es evidente que una alta tasa de empleo es un bien para el país y las universidades están dando pasos en la dirección de favorecer la inserción laboral de sus estudiantes, creando oficinas y portales de empleo, dando talleres de empleo para los estudiantes, etc. Pero no podemos perder la perspectiva de que la Universidad no es una agencia de empleo, sino un lugar para la educación superior y la investigación.

Evidentemente que los contenidos de esa educación tienen que proporcionar una base sólida que permita y facilite la inserción laboral. Pero ni siquiera las empresas se ponen de acuerdo (ni es su función) en cuáles debieran ser esos contenidos (entre otras cosas porque sus propias necesidades son cambiantes), más allá de señalar, reiteradamente, que junto con los conocimientos específicos de las materias, se precisan también destrezas transversales como capacidad de trabajo en equipo, idiomas, habilidades comunicativas, etc. Por eso necesitan personas con una formación sólida para ir aprendiendo a lo largo de toda la vida. Otra cuestión distinta, que afecta a toda Europa y también

a EE.UU., es que no consigamos tener el número necesario de estudiantes necesarios en algunas disciplinas, como las STEM.

*“No podemos perder la perspectiva de que la Universidad no es una agencia de empleo, sino un lugar para la educación superior y la investigación”.*

El problema de la empleabilidad es complejo, porque para que ésta exista, debe haber un tejido empresarial fuerte, dinámico y diverso. Y, desde luego, la Universidad no puede trabajar al dictado de las necesidades de una empresa concreta. Recuerdo alguna reunión con responsables de empresas que argumentaban que tenían cientos de puestos vacantes sin poder cubrir porque no les proporcionábamos los egresados adecuados. Yo les decía: ¿y ustedes no deben invertir nada en la formación de su personal? Esto es una labor conjunta. La Universidad forma a sus graduados (y creo que razonablemente bien) y a partir de ahí las empresas deberán formar a sus trabajadores en aquello específico

que precisen. También podemos hacerlo en la Universidad a través de cursos propios de formación a la carta financiados por las empresas, obviamente, al margen de los títulos oficiales.

P.: En relación con esta cuestión, ¿cree que la universidad actual se ha plegado a las exigencias del mercado? ¿Debería ser la universidad el motor del cambio social? ¿La universidad debe formar solo a profesionales competentes o también a ciudadanos críticos? ¿Qué importancia tiene la universidad para el fortalecimiento de la democracia?

CA.: Sólo añadir a lo dicho antes que precisamente la Autonomía Universitaria, de la que ya hemos hablado, tiene que servir para no plegarse ante imposiciones ideológicas externas, provengan éstas del Gobierno, del mercado o de cualquier otro grupo de presión, como la misma Iglesia. Históricamente, la Universidad ha participado activamente en muchos de los cambios sociales, de reclamación y consolidación de derechos y libertades y en el fortalecimiento de la democracia. Precisamente porque en su ADN está la libertad de pensamiento e investigación. Y el día que no lo haga será un síntoma muy malo. Seguramente también por eso a veces resulta

*“Históricamente, la Universidad ha participado activamente en muchos de los cambios sociales, de reclamación y consolidación de derechos y libertades y en el fortalecimiento de la democracia. Precisamente porque en su ADN está la libertad de pensamiento e investigación”*.

incómoda y hay quien preferiría tecnocratizarla lo más posible.

P.: El acceso a la educación es un derecho reconocido constitucionalmente; pero en los últimos años la subida de las tasas universitarias parece contradecir este principio. ¿Cómo garantizar la igualdad de oportunidades a través del acceso a los estudios universitarios?

CA.: La Universidad ha sido una de las instituciones que más han contribuido al desarrollo y consolidación de la democracia en nuestro país en los últimos cuarenta años. Ha servido de ascensor social al generalizarse el acceso de muchísimos jóvenes a ella y ha contribuido a la incorporación de las mujeres a la sociedad. Por tanto, no hay duda de que es un bien social y, ahora más que nunca, la

educación superior es un servicio público. Porque el techo para el progreso social lo van a marcar, cada vez más, los niveles de conocimiento y educación superior. Por eso, el origen socio-económico no puede ser un factor determinante para el acceso a la Universidad, aunque, desgraciadamente, todavía lo es. Cómo conseguirlo es un tema de debate entre los expertos. En mi opinión, las tasas todavía resultan demasiado altas para muchos y las becas son insuficientes. Los economistas tienen esto muy bien estudiado. Porque para la unidad familiar necesitada, el coste de los estudios no es solo el precio de la matrícula, sino la carencia del aporte que esos jóvenes podrían hacer con su trabajo.

*“Para la unidad familiar necesitada, el coste de los estudios no es solo el precio de la matrícula, sino la carencia del aporte que esos jóvenes podrían hacer con su trabajo”.*

P.: A diferencia de lo que sucede en el mundo anglosajón, existe en nuestro país un debate que afecta no solo a la elección de centro universitario, sino también a la confrontación entre universidad

pública y universidad privada. Hay modelos muy diversos de unas y de otras, por supuesto, pero ¿qué piensa de los tópicos que generalmente las identifican? ¿Cuál es el arraigo real, si es que lo hay, del pensamiento crítico en la universidad pública española?

CA.: Este es un tema, sin duda, delicado. Como ya he mencionado antes, la educación superior es un servicio público dirigido a colmar el derecho fundamental de los ciudadanos de acceso a la educación, recogido en nuestra Constitución. Creo que quien tiene que garantizar la prestación de ese servicio público, en condiciones de equidad social, es el Estado a través de las Universidades Públicas. Ahora bien, la propia Constitución abre la puerta a que dicho servicio pueda ser prestado por entidades privadas y la LOU ya reconoce las Universidades Privadas. En pocos años hemos pasado de no existir, a las 37 Universidades Privadas que, si no me equivoco, hay ahora mismo. Ojalá tuviéramos aquí, a nuestra medida, el equivalente a Harvard, Yale o MIT. Pero, en mi opinión, ha habido cierta dejación a la hora de fijar los requisitos que las Universidades Privadas deben tener para constituirse como tales y a mi juicio muchas de esas 37

*“Ojalá tuviéramos aquí, a nuestra medida, el equivalente a Harvard, Yale o MIT. Pero, en mi opinión, ha habido cierta dejación a la hora de fijar los requisitos que las Universidades Privadas deben tener para constituirse como tales”*.

no deberían llevar dicho nombre sino ser otro tipo de Centro de Educación Superior.

En algunos casos, reproducen entornos y ambientes sociales y educativos previos. Curiosamente se hace invocando el derecho a la libertad de elección y se esgrime la autonomía universitaria para definir su propio proyecto o ideario. Pero hay otra lectura de la autonomía, que tiene mucho más que ver con su origen y fundamento y choca con lo anterior: precisamente garantizar la independencia de la institución y la libertad de cátedra de sus profesores frente a la imposición de ideologías externas (como las de los propietarios). Por otra parte no deja de causarme un conflicto cognitivo el que pueda plantearse la prestación de un servicio público, con la componente de equidad social que conlleva, como un negocio lucrativo.

Y estamos viendo cómo hay fondos de inversión que están comprando Universidades Privadas. ¿Sin ánimo de lucro? Creo que este es un tema sobre el que debemos reflexionar. Tenemos demasiado cercanas algunas escenas dantescas que se han producido durante la crisis de la Covid-19 sobre la gestión privada de los servicios públicos. Dicho lo cual, estoy plenamente convencido de la necesidad de interacción y colaboración entre lo público y lo privado. Pero hay que definir claramente las reglas de juego.

P.: ¿Qué opina del sistema funcional que impera en la universidad pública? ¿Se trabaja mejor, peor o igual que en un sistema privado donde el despido es siempre una opción en el caso de docentes que no cumplan con su trabajo, como cualquier otro trabajador? ¿Hay alguna razón que justifique el mantenimiento del sistema funcional en la docencia universitaria? ¿Qué valor se otorga al mérito individual?

CA.: De nuevo volvemos sobre la misma idea: el sistema funcional surge como una forma de proporcionar seguridad a los profesores y fortalecer la libertad de cátedra. Si ésta queda garantizada de otra forma, no hay porqué mantener el estatus funcional y seguramente sea razonable avan-

zar hacia los contratos laborales. De hecho, ahora mismo ya existe la doble vía, contractual y funcionarial en las universidades, aunque esta coexistencia provoca algún conflicto y aún se sigue viendo el estatus de funcionario como una meta o escalón superior. Precisamente, el borrador de Estatuto del PDI que acaba de presentar el Ministerio contempla ya la carrera laboral hasta la figura de catedrático. Pero insisto: hay que garantizar que no puedan darse “despidos ideológicos”, lo que no debe confundirse con tener patente de corso para poder hacer lo que venga en gana.

P.: Como presidente de la Real Sociedad Matemática Española, de la Confederación de Sociedades Científicas Españolas y como miembro del consejo asesor de Ciencia, Tecnología e Innovación del Ministerio de Economía y Competitividad, ¿cuál es la imagen y cuál la realidad de la actividad científica actual y en los últimos años? ¿Qué papel cree que se asigna al científico en nuestra sociedad? ¿Piensa que los ciudadanos están al corriente de la evolución de la ciencia y la tecnología? ¿Qué opina de la calidad de la divulgación científica, que también ha cultivado, en nuestro país?

CA.: La Ciencia y la investigación han sufrido mucho durante la crisis económica de 2009 y años siguientes. Como, además, partíamos de una situación de desventaja respecto a nuestros socios europeos, el mantenimiento de nuestro nivel científico (que es bueno) es casi un milagro y está basado en la gran categoría, intelectual y humana, de nuestros científicos. España ocupa ahora mismo el décimo lugar mundial en producción científica y ello con una inversión en I + D del 1,2% del PIB, cuando la media europea supera el 2% y muchos países están en el 3%. Pero esta situación no puede mantenerse por mucho tiempo. Hemos perdido muchos recursos humanos que han tenido que buscarse su futuro fuera y hemos perdido oportunidades de atraer investigadores externos (entre otras cosas por la burocracia y la normativa). La gestión de la investigación es muy engorrosa y está sujeta a demasiados vaivenes, cuando precisamente la investigación necesita tiempos largos, predictibilidad y recursos sostenidos.

Por otra parte, yo diría que, ahora mismo, somos un país más de ciencia básica que aplicada, como se ve en el número de patentes o los indicadores de transferencia de tecnología o innovación, y de-

*“Somos un país más de ciencia básica que aplicada, como se ve en el número de patentes o los indicadores de transferencia de tecnología o innovación y debemos actuar en este aspecto”.*

bemos actuar para avanzar en la dirección adecuada, sin descuidar la básica. Porque todo forma parte de un círculo virtuoso: si hay más transferencia habrá más empresas tecnológicas, mayor posibilidad de empleo en esos sectores, mayor demanda de investigación, mayor inversión en I+D por esas empresas, etc.

Desgraciadamente España no ha sido un país con una trayectoria y una historia destacada en Ciencia, salvando los casos excepcionales, naturalmente. Pero nos falta, como país, una apreciación social y una curiosidad por la Ciencia. Esto va cambiando poco a poco, gracias a la divulgación y a la incorporación de nuestro país a los grandes eventos científicos. Ahora mismo tenemos una oportunidad de oro para hacer una apuesta como País por la Ciencia: los ciudadanos han visto que ha sido y será la única capaz de dar una respuesta eficaz y segura ante esta pandemia y el virus. Los desafíos que tenemos

por delante, como el cambio climático o los nuevos modelos de energía, solo pueden afrontarse desde la Ciencia. Es verdad que el escenario económico no va a ser el mejor posible, pero no podemos repetir la historia de la crisis de 2009, donde la inversión en Ciencia e I+D fue de lo primero que se sacrificó.

**P:** El gobierno actual ha diferenciado las carteras ministeriales de cultura, educación, universidades y ciencia. ¿Cree que es lógica esta parcelación de realidades tan vinculadas entre sí? ¿Qué podría hacerse para favorecer el desarrollo de sinergias positivas? ¿Podemos pensar en la ciencia sin pensar en el conocimiento científico que se genera en el medio universitario?

**CA.:** Claramente la parcelación no me parece buena. Porque complica y multiplica la gestión de las cosas que se hallan a caballo entre dos de esos territorios. Y hay muchas. Por ejemplo Universidades e Investigación (Ciencia) no son disjuntas y las Universidades producen más del 60% de la investigación científica de nuestro país. Las becas a los estudiantes Universitarios se han “quedado” en Educación. Hay muchos proyectos culturales que surgen y se desarrollan en las Universidades. Creo que la atomización excesiva, salvo que haya una coordinación y

un modo de trabajar que la supere, es disfuncional.

P.: La ministra de educación propone una nueva ley de educación, y uno de los aspectos de ese proyecto que ha llevado a la perplejidad es la limitación del espacio concedido a las matemáticas, justamente cuando es disciplina fundamental en nuestro tiempo para muchas ramas tecnológicas y científicas. Algunos profesores sospechan que se trata de un proceso similar al sufrido por las humanidades en anteriores legislaturas. ¿Qué opina, como matemático, de esa propuesta ministerial?

CA.: Efectivamente, ha sido chocante que en un momento en el que las Matemáticas están reconocidas y son demandadas como algo fundamental en la sociedad, la propuesta ministerial haya suprimido su obligatoriedad en los itinerarios tecnológico y artístico. La pregunta es ¿por qué? ¿qué se mete en su lugar? Porque desgraciadamente al final esto es una pugna por introducir otras materias, por dar cabida a otros profesionales. Y vemos que las humanidades también se reducen ... Hace unos días firmé un comunicado de apoyo a los estudios clásicos en la ESO y Bachillerato, pidiendo la inclusión de una asignatura de

*“¿Qué formación queremos proporcionar a nuestros estudiantes? ¿En qué nos focalizamos? ¿Cuáles son los conocimientos básicos insoslayables para el desarrollo personal?”.*

cultura clásica y la obligatoriedad del latín.

Entiendo que no debe ser fácil tomar algunas decisiones y que todo no cabe en el número de horas escolares. Pero ello nos lleva a la pregunta fundamental: ¿qué formación queremos proporcionar a nuestros estudiantes? ¿En qué nos focalizamos? ¿Cuáles son los conocimientos básicos insoslayables para el desarrollo personal? Todo ello debe ir unido también a una autocrítica: en las horas que tenemos de matemáticas en el currículum (y somos de los que más) ¿estamos enseñando a los estudiantes lo que necesitan?

P.: Las democracias necesitan ciudadanos conscientes, con capacidad de juicio. Pero ¿cómo contribuir al desarrollo de esta capacidad? La falta de promoción de estudios relacionados con las Humanidades ¿no contribuye a que los ciudadanos carezcan de dicha capacidad?

*“Lo fundamental para el desarrollo de la capacidad de juicio es el modo en que educamos. Hay que hacer más preguntas, dejar más espacios para el debate”.*

CA.: Por supuesto que las Humanidades son fundamentales para la construcción de la consciencia, la conciencia y el espíritu crítico. Como también las Ciencias. Entender qué fenómenos naturales o sociales están ocurriendo y cómo nos están afectando como personas. Pero creo que lo fundamental para

el desarrollo de la capacidad de juicio es el modo en que educamos. Hay que hacer más preguntas, dejar más espacios para el debate. Si planteamos la educación como verdades inmutables que se deben aceptar o simplemente como una transmisión de información externa aséptica y que nos es ajena, donde uno habla y todos los demás asienten, desde luego que no estamos contribuyendo a fomentar la capacidad de juicio ni el espíritu crítico en las aulas y luego todo eso se proyecta en todos los estadios siguientes de la formación y la vida social. ■

# La pandemia de la Covid-19 como oportunidad para un nuevo humanismo

Federico de Montalvo Jääskeläinen

Presidente del Comité de Bioética de España  
Universidad Pontificia Comillas (ICADE)  
E-mail: fmontalvo@icade.comillas.edu

Recibido: 13 de julio de 2020

Aceptado: 27 de septiembre de 2020

**RESUMEN:** La pandemia provocada por el virus SARS-CoV-2 ha venido a alterar de manera extremadamente disruptiva nuestra realidad y no solo en el ámbito de la salud, sino en muchos otros ámbitos, como el familiar, social, económico, profesional, cultural e, incluso, político. Sin embargo, la estremeceadora experiencia que estamos viviendo también abre la puerta a un nuevo humanismo, el cual, sin desdeñar las posibilidades que nos ofrecen los avances biológicos y tecnológicos, no deje de tener al ser humano y su dignidad en el centro de la reflexión y decisión. Un nuevo humanismo que permita que los avances biotecnológicos lo sean para toda la “familia humana”.

**PALABRAS CLAVE:** humanismo; transhumanismo; disrupción tecnológica; Big Data; pandemia; Covid-19.

## The Covid-19 pandemic as an opportunity for a new humanism

**ABSTRACT:** The pandemic caused by the SARS-CoV-2 virus has come to alter our reality in an extremely disruptive way. That alteration goes beyond health, and it's affecting many other areas, such as the family, and the social, economic, professional, cultural and even political area. However, the shocking experience that we are living also opens the door to a new humanism, which puts human beings and their dignity at the center of the reflection and decision, and all of this, without neglecting the possibilities offered by biological and technological improvements. A new humanism where biotechnological advances will be for all the “human family”.

**KEYWORDS:** humanism; transhumanism; technological disruption; Big Data; pandemic; Covid-19.

### 1. La pandemia como nueva carta para el humanismo

La pandemia provocada por el virus SARS-CoV-2 causante de la enfermedad de la Covid-19 ha venido a alterar de manera extremadamente disruptiva nuestra realidad y no solo en el ámbito de la salud, sino en muchos otros ámbitos, como el familiar, social, económico, profesional, cultural e, incluso, político. Como señalara al inicio de la pandemia la Pontificia Academia para la Vida (PAV), “Toda la humanidad está siendo puesta a prueba. La pandemia de Covid-19 nos pone en una situación de dificultad sin precedentes, dramática y de alcance mundial”<sup>1</sup>.

Y en este nuevo contexto, resulta ciertamente paradójico que la palabra *disrupción*, que nuestra Real Academia define como rotura o interrupción brusca, y que tan en boga ha estado estos últimos años, haya venido siempre vinculada de manera inescindible al ingente avance de la informática y la ingeniería o, en idénticos términos, a la capacidad de superación que se le ofrece ahora

al ser humano desde la perspectiva de la electrónica, la mecánica y la computación y haya sido, precisamente, la naturaleza y una pandemia las que hayan provocado un cambio radical. Una mera búsqueda sencilla en internet de la palabra ‘*disrupción*’ nos ofrece como resultado la vinculación de *disrupción* y tecnología o mundo digital. Las palabras *disrupción* y *digital* o *tecnológica* constituyen el resultado más habitual de dicha búsqueda. De hecho, la propia palabra ‘*disrupción*’, parece que fue usada por primera vez para describir los tiempos actuales en un artículo publicado en 1995 en la Harvard Business Review (*Disruptive technologies: catching the wave*, Joseph L. Bower y Clayton M. Christensen), vinculada al cambio tecnológico de la empresa, lo que obligaba a los emprendedores a reinventarse.

La Inteligencia Artificial (IA), la robótica, el Big Data o, más recientemente, el Blockchain se nos han venido presentando como los verdaderos impulsores de un cambio o transformación que se mostraba como inaudito y que vendría a marcar inexorablemente el futuro del ser humano. Como recuerda Sara Lumbreras, el *tecnooptimismo* nos anticipaba que todos los problemas de nuestra sociedad y nuestra condición humana queda-

---

<sup>1</sup> PAV, *Pandemia y Fraternidad Universal*, Ciudad del Vaticano, 2020, 1. Puede accederse a dicha Nota a través de la web de la PAV, [www.academyforlife.va](http://www.academyforlife.va)

rían resueltos en un futuro cercano<sup>2</sup>. Y si bien esta pandemia parece que sí fue vista venir por la IA. En concreto, la compañía de IA BlueDot, que utiliza aprendizaje automático para detectar brotes de enfermedades infecciosas en todo el mundo, alertó a sus clientes, incluidos varios gobiernos, hospitales y empresas, sobre un inusual aumento de casos de neumonía en Wuhan (China). Sin embargo, ¿para qué ha servido tal predicción? Y, además, ¿ha permitido y permitirá la IA paliar las consecuencias de la pandemia?

Como explica el Massachusetts Institute of Technology (MIT), el bombo en torno a la IA contra el coronavirus está superando a la realidad. De hecho, lo que ha aparecido en muchos informativos y comunicados de prensa (que la IA es una nueva y poderosa arma contra enfermedades) solo es cierto en parte y podría resultar contraproducente. Por ejemplo, confiar excesivamente en las capacidades de la IA podría provocar la toma de decisiones incorrectas por información equivocada que llevaría el dinero público a compañías de IA no comprobadas a expensas de las intervenciones verificadas como

---

<sup>2</sup> S. LUMBRERAS SANCHO, *Respuestas al transhumanismo. Cuerpo, autenticidad y sentido*, Digital Reasons, Madrid 2019, 24.

los programas de medicamentos. También es malo para el propio campo: no sería la primera vez que las expectativas exageradas con resultados decepcionantes reducen el interés en la IA, lo que a su vez limita las inversiones<sup>3</sup>. Y como recuerda el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), a pesar de que la IA puede tener varios usos, su alcance y efecto en esta pandemia puede ser muy limitado ante un contagio de crecimiento acelerado. De hecho, la narrativa que la IA es una nueva solución contra las enfermedades es solo en parte cierta y corre el riesgo de volverse contraproducente, ya que demasiada confianza en las capacidades de IA podría llevar a tomar decisiones mal informadas respecto al desarrollo, financiamiento y posterior despliegue de soluciones no comprobadas que puedan generar consecuencias no deseables en la sociedad<sup>4</sup>.

Así pues, es una pandemia –algo con evidente regusto a antiguo, a sociedad preindustrial, aunque hayamos tenido algunos ejem-

---

<sup>3</sup> <https://www.technologyreview.es/s/12021/por-que-la-ia-nos-ayudara-combatir-la-proxima-pandemia-pero-no-esta>

<sup>4</sup> N. GONZÁLEZ ALARCÓN – C. POMBO, “¿Cómo puede la inteligencia artificial ayudar en una pandemia?”, Banco Interamericano de Desarrollo, 2020, 4.

plos algo más recientes– la que ha provocado tales cambios. Y obviamente, no creemos que la pandemia haya venido para quedarse, en expresión ya muy manida; como todas pasará, pero parece que sí quedarán muchos de los cambios que ha provocado.

En palabras nuevamente de la PAV: “En medio de nuestra euforia tecnológica y gerencial, nos encontramos social y técnicamente impreparados ante la propagación del contagio: hemos tenido dificultades en reconocer y admitir su impacto. E incluso ahora, estamos luchando fatigosamente para detener su propagación. Pero también observamos una falta de preparación –por no decir resistencia– en el reconocimiento de nuestra vulnerabilidad física, cultural y política ante el fenómeno, si consideramos la desestabilización existencial que está causando. Esta desestabilización está fuera del alcance de la ciencia y de la técnica del sistema terapéutico”<sup>5</sup>.

En todo caso, tiempos tan difíciles como los que estamos viviendo deben servir también de aprendizaje. Y, entre éstos, destacaría que el ser humano recuerde la importancia que tiene, en expresión del papa Francisco, el cuidado de

la Casa Común, lo que nuestra soberbia posthumanista ha podido, en cierto modo, hacernos olvidar. También, la propia fragilidad y vulnerabilidad que nos caracteriza como seres humanos. La pandemia ha puesto de relieve con una dureza inesperada la precariedad que marca radicalmente nuestra condición humana, incluso en aquellos lugares del mundo en los que los avances de la ciencia y la tecnología nos habían creado la ilusión, ya fulminantemente desvanecida, de que éramos invulnerables y que podíamos encontrar una solución técnica para todo.

La pandemia no ha podido ser controlada ni siquiera en las sociedades más desarrolladas económica y tecnológicamente, donde ha superado la capacidad de los laboratorios y estructuras sanitarias. Nuestras optimistas proyecciones del poder científico y tecnológico a nuestra disposición nos permitieron quizás imaginar que seríamos capaces de prevenir la propagación de una epidemia mundial de esta magnitud, convirtiéndola en una posibilidad cada vez más remota. Sin embargo, la actualidad parece que nos muestra sin ambages que, junto con los extraordinarios recursos de protección y cuidado que nuestro progreso acumula, también

---

<sup>5</sup> PAV, *op. cit.*, 1.

hay efectos secundarios de la fragilidad del sistema que no hemos vigilado lo suficiente<sup>6</sup>.

Como señala Daniel Innerarity en su *pandemocracia*, una gran crisis biológica en la era de la IA y en medio de los debates sobre el transhumanismo nos pone cuerpo a tierra. Esta crisis subraya todavía más los límites de nuestra autosuficiencia y la común fragilidad, revelando nuestra dependencia tanto de otros seres humanos como respecto del mundo no humano. Y el problema, añade Innerarity, es que nos hemos hecho más vulnerables a los riesgos globales sin haber desarrollado suficientemente los correspondientes procedimientos de protección<sup>7</sup>.

Además, este nuevo escenario que se nos ofrece con ocasión de la experiencia de la pandemia y que vendría a poner en cuestión el tecno-optimismo que nos había hecho creer, como decimos, que éramos invulnerables gracias a los avances de la ciencia y la tecnología, tiene especial relevancia en España. Y ello, porque parece que nuestra sociedad es la más tecnooptimista de las de nuestro entorno más próximo. Así, la Fundación BBVA en su reciente docu-

mento bajo la denominación de *Estudio Europeo de Valores: Valores y actitudes en Europa hacia la ciencia, la tecnología y la naturaleza*, de enero de 2020, en el que se valora el interés y confianza de diferentes sociedades europeas (Alemania, Francia, Italia, Reino Unido y España) en la ciencia y la tecnología, destaca que la sociedad española es la que expresa un mayor nivel de expectativas positivas sobre el efecto de la mayoría de las aplicaciones de la ciencia y la tecnología, superando al promedio europeo en el caso de la ingeniería genética, la exploración del espacio y la inteligencia artificial. Además, el Estudio destaca también que los españoles coinciden con sus pares europeos respecto a que la religión no debe poner límites a los avances científicos, pero, a diferencia de los ciudadanos del resto de países, creen que la ética tampoco debería ponerlos<sup>8</sup>.

Esta crisis no es el fin del mundo, sino el fin de un mundo y lo que se acaba (o se acabó hace tiempo y terminamos de aceptar su fallecimiento) es el mundo de las certezas, el de los seres invulnerables y el de la autosuficiencia. Entramos en un espacio desconocido,

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>7</sup> D. INNERARITY, *Pandemocracia*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2020, 115.

---

<sup>8</sup> Puede accederse a dicho Estudio en la página web de la Fundación BBVA, <https://www.fbbva.es>

común y frágil, es decir, un mundo que tiene que ser pensado sistemáticamente y con una mayor aceptación de nuestra ignorancia irreductible. En un espacio en el que el humanismo se nos ofrece como el camino seguro que nos permite asumir nuestra fragilidad, es decir, nuestra autenticidad con ánimos de fortaleza para afrontar el futuro<sup>9</sup>.

En definitiva, podría ya afirmarse que la profecía de Peter Sloterdijk en sus *normas para el parque humano*, por la que se considera superada la era del humanismo y se reclama una revisión genético-técnica de la humanidad, habiendo tomado las fantasías de selección biopolítica el relevo de las utopías de justicia parece haberse topado con el muro de una realidad tan natural y antigua como es una pandemia. Porque, una vez más, la naturaleza nos demuestra, nos parece dejar claro, una vez más, que no somos dueños de nuestro propio destino. La dialéctica hegeliana que ha venido enfrentando estos últimos años a tecnoconservadores y tecnoliberales parece que ha llegado a su fin. No creemos que estemos ante *el final de la Historia*, pero al menos sí puede que la pandemia nos haya dado, al menos, la esperanza de empezar a

construirla a través del fortalecimiento del humanismo.

## 2. **Hacia un nuevo humanismo tecnológico: panhumanismo y RenAIssance**

Esta vuelta al humanismo que creemos que debe impulsarse en la postpandemia, no debe significar una renuncia a los avances que nos ofrece la tecnología, sino, antes al contrario, incorporarlos como instrumentos esenciales para una mejora de nuestra vida, pero sin caer, como acabamos de señalar, en el sueño de una invulnerabilidad fundamentada en la creencia de que la solución para todo estaba en la ciencia y en la tecnología.

La alianza entre el ser humano, la ética y la tecnología no debe desvanecerse, sino, todo lo contrario, reforzarse. De hecho, la propia tecnología se ha mostrado como la herramienta insustituible que nos ha permitido, a algunos, continuar desde la distancia de nuestros hogares con nuestras actividades profesionales y a prácticamente todos mantener las relaciones afectivas y de amistad desde el confinamiento. La tecnología ha mostrado en estos difíciles tiempos su lado más humano.

---

<sup>9</sup> INNERARITY, *op. cit.*, 42.

Este nuevo humanismo tecnológico o, como lo denominara Albert Cortina hace unos años, "humanismo avanzado"<sup>10</sup>, sería un humanismo fundamentado en lo que Ulrich Beck en *La sociedad del riesgo* denominara científicización reflexiva frente a la científicización simple que se funda en la ingenuidad de creer que la actividad científica y tecnológica puede limitarse a los objetos científicos sin afectar a la sociedad, la moral o la política. La primera, por el contrario, asume que no solo es solución de problemas sino fuente que los origina, porque lo esencial ahora no es qué se investiga sino cómo se investiga, evitando tanto la infalibilidad como la irreversibilidad<sup>11</sup>.

Esta tecnología reflexiva ya lleva presente entre nosotros, al menos en el plano ético y legal, desde hace unas décadas (ya otras grandes catástrofes, como la explosión de la central nuclear de Chernóbil o la denominada vulgarmente *crisis de las vacas locas* nos mostraron hasta dónde la tecnología podía

estar dejando a un lado al ser humano). Desde la perspectiva ética y jurídica, el principio de precaución, incorporado a la mayoría de los ordenamientos jurídicos de nuestro entorno europeo, supuso un nuevo enfoque de cautela frente al avance de la ciencia, una aproximación más humana. Supuso la toma de conciencia del legislador acerca de las incertidumbres de los riesgos que pueden acompañar al avance de la ciencia y la técnica, convirtiéndose en un instrumento jurídico del nuevo paradigma científico-reflexivo.

El principio de precaución se traduce en la práctica en el traslado de la carga de la prueba acerca del nivel de incertidumbre de los riesgos que pudieran derivarse de la concreta actividad que pretende desarrollarse. Y así, en virtud del principio, será el proponente de la actividad que deba acreditar que concurre la certidumbre suficiente que permite excluir los riesgos. Por ello, supone un cambio de paradigma muy profundo en el ámbito del Derecho, en la medida que altera la operatividad del principio de *pro libertate* que inspira nuestro ordenamiento jurídico, de manera que el aforismo clásico de que se considera permitido lo que no está prohibido (*permissum id esse intellegitur, quod non prohibetur* o, en similares términos, *intellegitur*

<sup>10</sup> A. CORTINA, *Humanismo avanzado para una sociedad biotecnológica*, Ediciones Teconte, Madrid 2017, 137-140.

<sup>11</sup> U. BECK, *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona 2006, 260-300. Cf. R. AVILÉS, "Moralismo legal y bioética. El caso de la clonación humana", *Anuario de Filosofía del Derecho* (2007), 103-104.

*consessum quod non est prohibitum*) ya no es la única máxima. El principio general de que todo lo no prohibido explícitamente está permitido parece no tener plena virtualidad. A este respecto, se cita, como ejemplo paradigmático, una Sentencia del Tribunal de lo contencioso-administrativo de Kassel (Alemania) de 6 de noviembre de 1989, relativa a la necesidad de obtener licencia para el desarrollo de actividades experimentales de manipulación genética, cuando no existía regulación alguna acerca de dichas técnicas. El Tribunal consideró que, dado que, en la investigación de las materias innovadoras básicas, como la energía nuclear, tecnología espacial, biología y, en especial, tecnología genética, nos movemos en otras dimensiones y en otros niveles cualitativos distintos, y dada la falta de seguridad de los resultados, debe esperarse a que el legislador decida acerca de la actividad, sin que pueda desarrollarse la misma en el periodo de ausencia de regulación. El principio se traduce, en términos de Hans Jonas, en un *in dubio pro malo*, es decir, en caso de duda presta oídos al peor pronóstico antes que al mejor, porque las apuestas se han vuelto demasiado elevadas como para jugar<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf. Informe de los Comités de Bioética de España y del Conselho Nacional

También, podemos mencionar el concepto o dilema del *dual use*, doble uso en nuestra lengua, menos plasmado en el plano normativo que el anterior principio, y en virtud del cual, en el desarrollo de una tecnología debe atenderse no solo a los fines principales a los que se pretende destinar la misma, sino también la posibilidad de utilizarse en el ámbito militar o, en general, para dañar al ser humano<sup>13</sup>. Como recuerda Michael J. Selgelid, el dilema del *dual use* surge en el marco de los escenarios en los que los resultados de una investigación científica bien intencionada pueden usarse tanto para fines buenos como perjudiciales<sup>14</sup>. El dilema del *dual use* sería, por tanto, un dilema ético tanto para el investigador como para aquellos

---

de Ética para as Ciências da Vida de Portugal de 24 de octubre de 2011, sobre biología sintética.

<sup>13</sup> El propio sistema de control de exportaciones en el ámbito de la UE atiende a dicho concepto, de manera que pueden aplicarse medidas de control adicionales y específicas para la tecnología de doble uso, civil y militar. Cf. Reglamento (CE) n° 428/2009 del Consejo de 5 de mayo de 2009, por el que se establece un régimen comunitario de control de las exportaciones, la transferencia, el corretaje y el tránsito de productos de doble uso.

<sup>14</sup> M. J. SELGELID, "La gobernanza del doble uso de las investigaciones, un dilema ético", *Boletín de la Organización Mundial de la Salud* 87 (2009), 720.

(por ejemplo, los gobiernos) que tienen el poder o la autoridad para promover o no autorizar el trabajo del investigador. Es un dilema ético, ya que se trata de promover el bien en el contexto del potencial de causar también daño. Es un dilema ético para el investigador, no porque esté orientado hacia algo distinto de un buen resultado (por lo general, el investigador no tiene la intención de hacer daño). Más bien, el dilema surge para el investigador debido a las acciones potenciales de otros<sup>15</sup>. Sin embargo, teniendo el concepto de *dual use* una naturaleza inherentemente ética, la mayoría de los debates han involucrado principalmente a expertos en ciencia y seguridad y no a especialistas en ética<sup>16</sup>.

En todo caso, el propio Michael J. Selgelid y Seumas Miller consideran erróneo tratar al *dual use* como dilema, dado que, precisamente, el problema debería resolverse no optando por una solución extrema de autorización o prohibición absoluta del desarrollo tecnológico, sino tratando de obtener una opción intermedia que permita combinar la seguridad para el

ser humano con el progreso tecnológico<sup>17</sup>. El *dual use* no se emplearía, entonces, necesariamente para prohibir dichos desarrollos y detener el desarrollo tecnológico, sino para ofrecer soluciones proporcionales frente a posibles riesgos de usos perjudiciales.

La Comisión de la UE recordaba en una Comunicación al Consejo y al Parlamento Europeo que la investigación científica permite extraordinarios avances, que son beneficiosos para la sociedad, pero el riesgo de que sea mal utilizada genera una creciente tensión entre el principio de apertura de la ciencia y las preocupaciones de seguridad. Se ha resaltado en debates la necesidad de tomar en consideración el carácter mundial de la ciencia y la libre circulación de la información científica, pero también se ha subrayado que hay que afrontar los riesgos asociados con el posible abuso de la investigación científica y garantizar una evaluación independiente de las consecuencias para la seguridad. La propia Comisión propone un enfoque del doble uso más amplio, que no solo prevenga frente a un posible uso militar, sino de “seguridad humana”, que reconozca la inextricable vinculación entre la seguridad y los derechos huma-

---

<sup>15</sup> M. J. SELGELID – S. MILLER, “Ethical and Philosophical Consideration of the Dual-use Dilemma in the Biological Sciences”, *Science and Engineering Ethics* 13 (2007), 524.

<sup>16</sup> SELGELID, *art. cit.*, 722.

<sup>17</sup> SELGELID – MILLER, *art. cit.*, 543.

nos. Esto puede implicar el que se tienda a una definición de “artículos estratégicos” que no incluya sola y exclusivamente artículos con posibles usos finales militares y destinados a la proliferación de armas de destrucción masiva, sino que tenga un enfoque de seguridad más amplio<sup>18</sup>.

El origen del concepto se sitúa inicialmente en el ámbito militar, para prevenir que desarrollos tecnológicos para usos principalmente civiles, lo puedan ser también doblemente como armas de destrucción masiva. Así, durante la Guerra Fría, los Estados Unidos de América y la Unión Soviética gastaron miles de millones de dólares desarrollando tecnología de cohetes que podrían llevar a los humanos al espacio, pero el desarrollo de esta tecnología de cohetes con fines pacíficos fue en paralelo al desarrollo de la tecnología de misiles balísticos intercontinentales. E, igualmente, en los primeros días de la física atómica, se descubrió que los descubrimientos con respecto a la fusión nuclear y la reacción en cadena podrían usarse tanto para fines beneficiosos

como perjudiciales. Los científicos involucrados reconocieron que, por un lado, tales descubrimientos podrían tener aplicaciones importantes para la producción de medicamentos y energía, pero que, por otro lado, también podrían conducir a la producción de armas de destrucción masiva sin precedentes. Ello llevó a un grupo de científicos, encabezados por Leo Szilard, a iniciar el debate sobre las posibles virtudes de la autocensura<sup>19</sup>. En 2004, el Consejo Nacional de Investigación de Estados Unidos de América introdujo el término “dilema de doble uso” para identificar los dilemas éticos relacionados con la investigación que, siendo beneficiosa para ciencias de la vida, sus resultados podrían ser mal utilizados para hacer daño<sup>20</sup>.

El propio movimiento *Slow Science*, que tomando como ejemplo el movimiento surgido en los años ochenta del *Slow Food*, viene promoviendo que los científicos, más allá del laboratorio o del ordenador, se tomen su tiempo para reflexionar sobre las grandes preguntas que plantea el incesante avance de la ciencia y la tecnología, es también expresión del

---

<sup>18</sup> Comunicación de la Comisión al Consejo y al Parlamento Europeo sobre revisión de la política de control de las exportaciones: garantizar la seguridad y la competitividad en un mundo cambiante, COM (2014), 244.

---

<sup>19</sup> SELGELID, *art. cit.*, 720.

<sup>20</sup> M. J. IMPERIALE – A. CASADEVALL, “A new synthesis for dual use research of concern”, *PLoS Med* 12/4 (2015).

paradigma reflexivo. En el Manifiesto aprobado en Berlín en 2010 se proclama que la ciencia debe tomarse su tiempo, sin renunciar al flujo constante de publicaciones en revistas con revisión por pares y su impacto y a la creciente especialización y diversificación en todas las disciplinas. Para los autores del Manifiesto, la ciencia necesita tiempo para pensar. La ciencia necesita tiempo para leer y tiempo para fallar. La ciencia no siempre lo sabe todo, desarrollándose de manera inestable, con movimientos bruscos y saltos impredecibles. Así, la sociedad debería dar a los científicos el tiempo que necesitan, pero lo más importante, los científicos deben tomarse su tiempo para pensar<sup>21</sup>. En palabras de Marcello Ienca y Effy Vayena, los riesgos del doble uso en la segunda década del siglo XXI, en comparación con sus antecedentes históricos, se caracterizan por tres características principales: la diversificación de dominios de doble uso, la digitalización de amenazas potenciales y la proliferación de actores<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Puede accederse a más información sobre dicho movimiento en <http://slow-science.org>

<sup>22</sup> M. IENCA – E. VAYENA, “Dual use in the 21<sup>st</sup> century: emerging risks and global governance”, *Swiss Medical Weekly* 148 (2018).

Francoise Baylis señala que el movimiento *Slow Science* puede ser interpretado como una llamada de parte de la comunidad científica hacia la justicia social y la reflexión<sup>23</sup>, y es precisamente dicha dimensión de la necesaria reflexión y cautela que se demanda de la ciencia la que conecta con la precaución. No se trata de renunciar al avance científico, sino de llevarlo a cabo con una meditada reflexión acerca de sus consecuencias. De este modo, el *principio de precaución* no se muestra como una mera herramienta que la Ética y el Derecho nos ofrecen para evitar los inciertos riesgos que pudieran derivarse de tales avances, sino como algo que va más allá, como un verdadero nuevo paradigma que, sin renunciar a las oportunidades que ofrece la ciencia, permita evaluar serenamente sus consecuencias para el ser humano y el entorno. La metáfora del modernismo y el progreso del cuanto más es mejor se transformaría en cuanto mejor es más.

Así pues, el marco reflexivo ya existía, al menos en el ordenamiento jurídico, pero quizás había sido, en cierto modo, arrinconado bajo la ilusión de que los viejos peligros, como las pandemias,

---

<sup>23</sup> F. BAYLIS, *Altered inheritance*, Harvard University Press, Cambridge 2019, 124.

eran ya fácilmente evitables con el aparataje tecnológico que rodeaba nuestras vidas. Se trata, por tanto, de recuperar e impulsar un nuevo paradigma que, sin temor al avance de la tecnología, sepa evaluar reflexivamente sus ventajas y riesgos y que comprenda que indispensablemente el ser humano debe estar en el centro de la reflexión, con su fragilidad y vulnerabilidad siempre presentes. Además, la pandemia nos muestra que la solución para un desarrollo científico y tecnológico reflexivo, en el que la dignidad del ser humano esté en el centro del debate, debe promoverse en un marco global y no local. Por ello, hemos tomado prestado el término 'pan-humanismo', no solo para hacer referencia a la oportunidad que se nos ofrece con ocasión de la pandemia, sino también para destacar ese marco global de reflexiones y soluciones.

### 3. El manifiesto Rome Call for AI Ethics

Premonitoriamente, una propuesta de desarrollo tecnológico ético, bajo el sugerente término de *Re-nAIssance*, fue promovida por la Iglesia Católica pocos días antes de que la Organización Mundial de la Salud declarara la pandemia, y habiéndose iniciado ya con vi-

ral fuerza la epidemia en el norte de Italia. Así, el 28 de febrero de 2020, se firmó en la Ciudad del Vaticano, en el marco de unas Jornadas organizadas por la Pontificia Academia para la Vida bajo el título *The "good" algorithm? Artificial Intelligence, Law and Ethics*, el manifiesto *Rome Call for AI Ethics*<sup>24</sup>, promovido por la Iglesia Católica y suscrito, entre otras instituciones, por Microsoft, IBM, la FAO y el Gobierno italiano.

En el manifiesto se recuerda que, ahora más que nunca, debemos garantizar una perspectiva en la que la IA se desarrolle con un enfoque, no en la propia tecnología, sino por el bien de la humanidad y del medio ambiente, de nuestro hogar común y compartido y de sus seres humanos, que están inextricablemente conectados. Es decir, una visión en la que los seres humanos y la naturaleza están en el corazón de cómo se desarrolla la innovación digital, respaldada en lugar de ser reemplazada gradualmente por tecnologías que se comportan como actores racionales pero que de ninguna manera son humanos. Es hora de comenzar a prepararse para un futuro más tecnológico en el que las máquinas

---

<sup>24</sup> <http://www.academyforlife.va/content/pav/en/events/intelligenza-artificiale.html>

tendrán un papel más importante en la vida de los seres humanos, pero también un futuro en el que esté claro que el progreso tecnológico afirma la brillantez de la raza humana y sigue dependiendo de su integridad ética.

Y, por ello, añade el documento, los sistemas de IA deben ser concebidos, diseñados e implementados para servir y proteger a los seres humanos y el medio ambiente en el que viven. Esta perspectiva fundamental debe traducirse en un compromiso para crear condiciones de vida (tanto sociales como personales) que permitan que tanto los grupos como los miembros individuales se esfuercen por expresarse plenamente cuando sea posible.

Y concluye señalando que para que el avance tecnológico se alinee con el verdadero progreso para la raza humana y el respeto por el planeta, debe cumplir con tres requisitos. Debe incluir a todos los seres humanos, sin discriminar a nadie; debe tener el bien de la humanidad y el bien de cada ser humano en su corazón; finalmente, debe ser consciente de la compleja realidad de nuestro ecosistema y caracterizarse por la forma en que

cuida y protege el planeta (nuestro “hogar común y compartido”) con un enfoque altamente sostenible, que también incluye el uso de la AI para garantizar sistemas alimentarios sostenibles en el futuro. Además, cada persona debe estar alerta cuando interactúa con una máquina.

Porque las transformaciones actualmente en curso no son solo cuantitativas, sino, sobre todo, son cualitativas, porque afectan la forma en que se llevan a cabo estas tareas y la forma en que percibimos la realidad y la naturaleza humana misma, tanto que pueden influir en nuestros hábitos mentales e interpersonales. La nueva tecnología debe ser desarrollada de acuerdo con criterios que garanticen que realmente sirva a toda la “familia humana”, respetando la dignidad inherente de cada uno de sus miembros y todos los entornos naturales, y teniendo en cuenta las necesidades de aquellos que son más vulnerables. El objetivo no es solo garantizar que nadie quede excluido, sino también expandir aquellas áreas de libertad que podrían verse amenazadas por el condicionamiento algorítmico. ■

# Antropología del deseo

La existencia personal en Agustín de Hipona

Diego I. Rosales

La tarea que se ha planteado el autor de este libro, *Antropología del deseo*. La existencia personal en Agustín de Hipona, consiste en presentar bajo términos contemporáneos la magna quaestio de la antropología filosófica clásica: ¿Quién es el hombre? La hipótesis de respuesta es el deseo (appetitus), fenómeno humano cuyo despliegue configura no solamente las acciones de los hombres sino también su identidad. Al mismo tiempo, el autor ofrece una lectura renovada del pensamiento de san Agustín. Si bien echa mano de fuentes primarias, su intención no es dar la última palabra sobre la interpretación del obispo de Hipona, sino tomarlo como punto de partida para plantear, de manera nueva, una hipótesis filosófica sobre el hombre. En este sentido, el libro que el lector tiene en sus manos intenta ser una fenomenología de la existencia personal, pero también busca ir más allá de ella y constituir la base para una verdadera filosofía de la persona.



---

## Antropología del deseo

La existencia personal en  
Agustín de Hipona

Diego I. Rosales

ISBN: 978-84-8468-843-3

Universidad Pontificia Comillas  
2020

---



SERVICIO DE PUBLICACIONES

[edit@comillas.edu](mailto:edit@comillas.edu)

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

# Una crítica teológica al pensamiento religioso de Vattimo

Mikel Aramburu Zudaire

Profesor titular de Filosofía en el IES Plaza de la Cruz de Pamplona-Iruña (Navarra)  
E-mail: aranzumiel@gmail.com

Recibido: 7 de julio de 2020

Aceptado: 3 de septiembre de 2020

**RESUMEN:** A partir de las principales tesis en torno a la religión cristiana del filósofo italiano Gianni Vattimo, el artículo pretende dar continuidad a otro anterior del autor sobre el tema presentando sumariamente varias críticas de algunos teólogos e intelectuales católicos (Girard, Borghesi, Dotolo, Mardones y Estrada). Estos señalan ciertos límites y objeciones al planteamiento religioso de Vattimo que consideran no encaja en su integridad dentro de la recta doctrina de la Iglesia, la cual postula un mensaje y una praxis más “fuertes”, aunque siempre desde el estilo y talante *kenótico* del Jesús evangélico que es el que Vattimo propugna prioritariamente.

**PALABRAS CLAVE:** Gianni Vattimo; cristianismo; *pensamiento débil*; teología católica; *kénosis*; secularización.

## A theological critique of Vattimo's religious thought

**ABSTRACT:** Based on the main theses on the Christian religion of the Italian philosopher Gianni Vattimo, the article aims to give continuity to an earlier one by the author on the subject by summarizing various criticisms of some Catholic theologians and intellectuals (Girard, Borghesi, Dotolo, Mardones and Estrada). These point out certain limits and objections to Vattimo's religious approach which they consider does not fit in its integrity within the correct doctrine of the Church, which postulates a “stronger” message and practice, although always from the kenotic style and disposition of the evangelical Jesus, which is what Vattimo primarily advocates.

**KEYWORDS:** Gianni Vattimo; Christianity; weak thought; Catholic theology; kenosis; secularization.

### 1. Introducción<sup>1</sup>

El amor (...) no se alegra de la injusticia, sino que goza con la verdad.

(1 Cor 13, 4 y 6)

Es sabido, al menos en ámbitos académicos, que al filósofo italiano Gianni Vattimo (Turín, 1936) se le conoce y reconoce internacionalmente como el padre o uno de los padres del llamado “pensamiento débil” (*pensiero débole*), característico de la postmodernidad o modernidad tardía que ha predominado en la cultura occidental durante las últimas décadas. En este artículo me voy a referir a los aspectos de dicho pensamiento relativos a la religión, en concreto la cristiana católica, dando continuidad y ampliando un artículo sobre el tema que he publicado no hace mucho<sup>2</sup>. A modo de introducción, todo el planteamiento filosófico de Vattimo en torno a esta cuestión se podría resumir apretadamente en

cinco puntos que parten del libro fundante de su llamado giro religioso o “retorno al cristianismo” y recogidos también en otro libro de carácter autobiográfico<sup>3</sup>:

- 1) La secularización de la modernidad, en cuanto desacralización, es una herencia del cristianismo.
- 2) El debilitamiento o *debolismo* es la realización del cristianismo en términos no sacrales.
- 3) La autenticidad del cristianismo es el pensamiento moderno-liberal-socialista-democrático, precisamente contra el que la Iglesia ha luchado, al menos, desde la época de la Ilustración.
- 4) El nihilismo posmoderno es la forma actualizada del cristianismo.
- 5) El “pensamiento débil” es la única filosofía cristiana en el mercado pensable y predicable, aunque el mercado pase de ella, pero gracias a ella, sin dogmatismos, se alcanza una religión-no religión.

Su propuesta clave, en fin, es “una fe reducida” en la que la in-

---

<sup>1</sup> El artículo se basa en una comunicación presentada por el autor en las “IV Jornadas del catolicismo. Filosofía política y antropología: el hombre y la comunidad”, organizadas por la Asociación *San Isidoro de Sevilla* y celebradas, del 8 al 12 de abril de 2019, en la Universidad Complutense de Madrid.

<sup>2</sup> M. ARAMBURU ZUDAIRE, “Sobre religión, en diálogo con Vattimo”, en *Pensamiento al margen. Revista digital* n.º especial Gianni Vattimo (2018), 338-358.

---

<sup>3</sup> Cf. G. VATTIMO, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona 1996 y G. VATTIMO – P. PATERLINI, *No ser Dios: una autobiografía a cuatro manos*, Paidós, Barcelona 2008, 211-215.

interpretación *kenótica*<sup>4</sup> del Credo corre paralela a la vida de cada cual, al compromiso por encarnar los principios en la propia existencia sin convertirlos en mera fórmula. Todo queda reducido al amor o *caritas*, como el mismo Evangelio proclama: la Ley entera y los Profetas se encierran en el mandamiento del amor a Dios y al prójimo. Vattimo postula que la caridad es siempre el límite o norma de la secularización o, en términos éticos, dicha caridad es la reducción de la violencia en todas sus formas, con lo cual, ningún mandamiento bíblico puede sin más secularizarse. Dios Amor, además de perdón, es también juez que imparte justicia y compatibilizar ambas dimensiones forma parte de su misterio, lo cual no resulta tan incomprensible si reconocemos que todos los seres humanos sin excepción necesitamos ese perdón por nuestras continuas faltas contra el amor. Vattimo, que no persigue una racionalización completa de su actitud religiosa, siente que volver a creer significa apostar por la fe, recibida y secularizada, en el sentido pascaliano de apuesta sin

seguridad absoluta, o también un “esperar creer”.

Vattimo ha reconocido siempre la influencia decisiva en su vuelta al cristianismo del antropólogo e historiador francés René Girard, autor de la célebre teoría sobre la violencia mimética de lo sagrado y el mecanismo victimario. Esta sería la primera de las críticas al pensamiento religioso de Vattimo que voy a exponer. Sin entrar en detalles de mi artículo anterior citado y al que me remito, solo quiero insistir aquí en que, para Vattimo, se produce una batalla no solo filosófica sino existencial al intentar conciliar la tradición católica, de la que proviene y se siente endeudado, con un proyecto de emancipación política en torno a un comunismo igualmente reencontrado, recuperado. De ahí su compromiso partidista activo durante varios años dentro de la izquierda italiana, que ha calificado –en otro libro de título muy significativo– de “cristo” o “cato-comunismo” o “comunismo hermenéutico” para unirlo a su retorno religioso, lo cual tampoco deja de estar exento de contradicciones y ambigüedad que no puedo profundizar ahora<sup>5</sup>.

Entonces, ¿qué opción elegir? ¿verdad o “fe débil”?, según reza

---

<sup>4</sup> Del término griego “kénosis» o “abajamiento”, “vaciamiento”, “anonadamiento”, “anihilación” de Dios en Jesús de Nazaret proclamada por el himno cristológico paulino de Flp 2, 6-11.

---

<sup>5</sup> G. VATTIMO, “*Ecce comu*”: cómo se llega a ser lo que se era, Paidós, Barcelona 2009.

el título del libro de autoría compartida con Girard<sup>6</sup>. La respuesta parece ambivalente. Por un lado, según el francés, tenemos la verdad revelada de la víctima y, en consecuencia, aunque un relativismo social resulte aceptable, no se puede admitir el epistémico. Por otro, esa “fe débil” que intuye Vattimo puede asumir en nuestro mundo (post)moderno el rostro –¿desfigurado?– de un cristianismo “descristianizado”, una fe cada vez más individual, desestructurada y “confeccionada a medida” en el gran “supermercado” de las opciones particulares. Existe, en cambio, un acercamiento en ambos autores a la hora de construir el necesario diálogo interreligioso para nuestra época, pues se trataría de buscar en las distintas tradiciones confesionales núcleos de sentido común para disminuir la violencia y el conflicto. A ello contribuye especialmente la perspectiva hermenéutica crítica de Vattimo que emancipa lo religioso de toda forma de fijación metafísica, en sí misma violenta por absoluta, según su tesis “debolista”.

Girard reconoce que Vattimo podría dar la imagen de un “católico

de café” que elige *a la carta* lo que le gusta y omite lo que no le conviene de la doctrina de la Iglesia, pero cree, mostrándose conciliador con él, que sus textos también poseen un espíritu totalmente positivo y de amor real por la misma Iglesia. Girard, desde luego, con su teoría de la “violencia sagrada” no ha pretendido, aunque lo pareciera en un principio, repudiar la ortodoxia sino confirmar la doctrina tradicional de la Cruz de Cristo donde, efectivamente, se consuma el “(auto)sacrificio del cordero de Dios” en Jesús. Tampoco entiende igual que Vattimo el hecho interpretativo ya que no defiende una “hermenéutica nihilista” en la que solo haya versiones por parte del “sujeto más lábil posible”. Girard siente, al contrario, que “la única teoría que necesito es creer en la posibilidad de descubrir la verdad, creer en la existencia tanto de los hechos como de las interpretaciones” (contra Nietzsche) y renunciar así a todas las “pseudo-radicalizaciones” para confiar de nuevo en la razón, pero sin idolatrarla.

## 2. La crítica de Massimo Borghesi y Carmelo Dotolo

La segunda crítica, creo de mayor peso y de las más profundas que ha recibido Vattimo, procede

---

<sup>6</sup> R. GIRARD – G. VATTIMO, *¿Verdad o fe débil?: diálogo sobre cristianismo y relativismo*, Paidós, Madrid 2011.

del teólogo católico y compatriota Massimo Borghesi quien, explicándose nuevamente sobre el fenómeno clave de la secularización en el encuentro del catolicismo con la cultura contemporánea, le dedica varias páginas en una de sus obras principales<sup>7</sup>. Aunque trata de comprender y resumir la postura del filósofo turinés, advierte de los riesgos o desviaciones de la misma para una vivencia recta del catolicismo. Considera que, a través del “debilitamiento” del ser, se está imponiendo una visión meramente estética o esteticista del mundo –algo muy posmoderno– desapareciendo las diferencias ético-ontológicas de la realidad. Vattimo adopta de ese modo, según Borghesi, la perspectiva gnóstica y dualista del antiguo heresiarca Marción, tan característica del pensamiento moderno, al establecer la separación de los dos rostros de Dios, el de la justicia y la ley del Antiguo Testamento y el de la caridad y la libertad de una parte del Nuevo. El peligro radica, al fin, en que la utopía posmoderna se reduzca a tecnología y a un neocristianismo.

Considera Borghesi que la lectura vattimiana de la *kénosis*, en térmi-

nos firmemente hegelianos e inserta en esa ontología débil, no deja de ser una “trans-interpretación de la *letra*”, si bien le resulta interesante al menos en un aspecto: el descubrimiento en el cristianismo de una reserva inagotable de *caridad* opuesta a toda violencia, algo que ya se rastreaba en las últimas reflexiones de un gran filósofo contemporáneo francés, Jacques Derrida. En oposición a este posmodernismo, Borghesi se refiere a otro célebre pensador vivo de nuestro tiempo, Habermas, quien nos habla de una sociedad “postsecular” incapaz de privarse de la oferta de sentido contenida en las religiones. También Borghesi propone que una secularización no destructiva podría realizarse en la modalidad de la conocida “traducción” habermasiana, por la cual la dimensión religiosa se convertiría en la salvación de la misma secularización. Y es que sobre los grandes temas de la culpa, el perdón, el sufrimiento o la muerte, la razón no puede pronunciarse demasiado ni resulta factible traducción alguna.

Sin embargo, la cuestión más discutible para Borghesi es todo lo relativo al nihilismo, de matriz nietzscheano-heideggeriana, que deviene en condición positiva de la posmodernidad. Incluso Vattimo comprende la fecundidad

---

<sup>7</sup> M. BORGHESI, *Secularización y nihilismo: cristianismo y cultura contemporánea*, Encuentro, Madrid 2007.

de la categoría pascaliana del *divertissement* por la que la nueva ideología “tardomoderna” viene a ocupar, igual que en Marx, el puesto de la religión como alienante *opio del pueblo*. En la doble forma del nihilismo como pensamiento de la crisis, según palabras de Borghesi, la de Vattimo es la versión más lúdica, esteticizante y optimista –el nihilismo positivo–, frente al negativo, antiestético, “despersonalizador” y solipsista, el de un yo entre Dios y la nada, entre la euforia y la depresión, que nos ha aportado la tríada de los *maestros de la sospecha* que agrupara Ricoeur (Marx, Nietzsche y Freud).

El nihilismo positivo, en cambio, supone la vuelta a una especie de neopaganismo en el que sobran la Cruz de Cristo y la muerte para solo funcionar el mundo virtual y las biotecnologías. Según Borghesi, lo sagrado posmoderno –en versión oriental, gnóstica o neopagana– contribuye así a superar la dimensión personal, libre y responsable, la gran afirmación antropológica cristiana dentro de la cultura moderna. Si se omite esa dimensión, lo sagrado no salva al yo y la religión no puede ser redención, sino que, como el mismo Vattimo afirma, se convierte en “ornamento”, en el adorno de un mundo y la fuente de su olvi-

do. Borghesi apunta todavía a un tercer nihilismo que denomina “insatisfecho”, aquel que él ve reflejado en el pensamiento de Wittgenstein, quien se movió entre el sentido del límite y la exigencia de la gracia.

En resumen, Borghesi quiere alertar desde su fe católica frente a lo que supone la transformación, operada en la posmodernidad, de la antigua tendencia gnóstica en sublimación estética del conflicto una vez abandonada la escatología revolucionaria de décadas pasadas. Se persigue acabar con todo dualismo de la realidad en favor de un monismo panteísta, holístico, mediante la metamorfosis de las diferencias. Esta fusión de religiosidad y nihilismo es lo que Borghesi cuestiona como horizonte insuperable de nuestra época.

En un nuevo diálogo crítico, esta vez con el también teólogo católico italiano Carmelo Dotolo<sup>8</sup> y que ya he abordado parcialmente en mi artículo anterior, hay que añadir una cuestión trascendental en toda reflexión sobre religión como es el misterio del mal en el mundo, incluido, en lengua-

---

<sup>8</sup> G. VATTIMO – C. DOTOLO, *Dios: la posibilidad buena: un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*, Herder, Barcelona 2012.

je confesional, el tema del pecado y la culpa. Dotolo le cuestiona a Vattimo que debilita en exceso esa realidad del mal y la necesidad de redención, pues según el de Turín no existe el Mal sino “males que dependen de ciertas situaciones y de ciertas decisiones”. En opinión de Vattimo, Jesús mismo nos rescata del pecado al secularizarlo y desvelar su nulidad, ya que no se apoya en una supuesta ley natural derivada de cierta visión metafísica basada en esencias. La acción de Cristo respecto al mal es de disolución y por eso el cristiano debe actuar, sobre todo, como un anarquista no violento, como un deconstructor irónico de los órdenes históricos guiado por el principio de la caridad. En efecto, Vattimo postula, desde dicho principio como límite o norma de la secularización, que ningún mandamiento bíblico –por ejemplo, el *no matarás*– puede sin más secularizarse.

Así, ante el excesivo optimismo por los males del mundo que Dotolo y otros críticos le achacan y que vinculan a esa lectura “débil” de la revelación cristiana, Vattimo responde que la salvación que busca no depende solo de uno mismo, sino que necesita la ayuda de la gracia divina como don venido de otro, pero también entendida como respuesta activa.

La lectura de los *signos de los tiempos* tiene siempre una implicación escatológica en alusión al Juicio Final. He aquí otra norma, la escatológica, no reducida totalmente a esos signos, a la espera ultramundana de que la caridad brille sola sin la necesidad de la fe y la esperanza una vez consumado completamente el reino de Dios. Todo esto justifica la preferencia de Vattimo por una concepción amigable de Dios y del sentido de la religión como “un exceso de ternura” divino.

Respecto a otras críticas realizadas desde España, quiero destacar en primer lugar un par de trabajos pioneros del malogrado investigador en filosofía, el sociólogo y teólogo católico José María Mardones, en los que trata, por un lado, de las relaciones del cristianismo y la posmodernidad, y por otro se acerca a varios pensadores contemporáneos, incluido Vattimo, y a sus ideas respecto al supuesto retorno de lo religioso con los síntomas del mismo que se daban ya a fines del pasado siglo<sup>9</sup>. A Mardones le intrigaba de dónde le venía al pensamiento postmoderno ese despertar e interés por

---

<sup>9</sup> J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1988; Id., *Síntomas de un retorno: la religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander 1999.

la religión y empieza por destacar las dimensiones personales y culturales aludiendo al caso de Vattimo, en quien tiene gran peso lo biográfico. En realidad, se trata de un doble retorno, el metafísico, propio de un nihilismo reactivo, y el postmetafísico, tras la disolución de los grandes relatos y más allá de la crítica ilustrada. Se produce la identificación de la religión con la positividad de la contingencia del ser así como la experiencia del mal, la culpa y la necesidad del perdón. Estas experiencias solo se pueden expresar mítico-simbólicamente mediante la vuelta a la tradición cristiana, al redescubrimiento del sentido profundo de la Encarnación, una vez más de la *kénosis*. Este es el término que mejor refleja el cambio de clima cultural a fines del siglo xx en el pensamiento sobre Dios, lo cual es inseparable del proceso secularizador en la historia moderna occidental cuando la divinidad se auto-humilla, se contrae y auto-exilia del mundo.

Asistimos así a una presencia “elusiva” de Dios, quien se hace accesible a nosotros solo en la huella, “trascendente hasta la ausencia”, una “presencia ausente” o “porvenir” que diría Heidegger. Este planteamiento del Dios que se revela a Abraham como promesa culmina en el acontecimiento his-

tórico único del Gólgota mediante el *fiat* de Jesús de Nazaret, crucificado como maldito o apestado de Dios, que se convierte de esa manera en el “quien” -el modo escandaloso de ser- de Dios, reconciliado con el ser humano (un Dios hecho humano). Esto es lo que ha expresado más recientemente el profesor de filosofía catalán Josep Cobo en su libro de “confrontación” con el jesuita paisano y teólogo “transconfesional” Javier Melloni: Dios en sí mismo es aquel que se encuentra en falta y en silencio, su única presencia reconocible es la del Crucificado, la palabra, la promesa de Dios, quien se pone en manos de los seres humanos para poder ser, paradójicamente, “sin Dios mediante”<sup>10</sup>.

Volviendo a Mardones, la “*Kehre*” o giro religioso del último Vattimo le provoca muchos y variados interrogantes: de carácter cultural, pues la sugestiva propuesta vattimiana no deja de parecer un exceso y crea confusión; interrogantes filosóficos, al distorsionarse tal vez el pensamiento de Nietzsche y Heidegger; interrogantes religiosos por crear una especie de oportu-

---

<sup>10</sup> J. MELLONI – J. COBO, *Dios sin Dios: una confrontación*, Fragmenta, Barcelona 2015. Son ideas que el prof. Cobo también repite con insistencia en su recomendable blog denominado “La modificación”, <https://cobo.blog/>

tunismo cristiano o concordismo entre nihilismo y *kénosis*, que peca de apresuramiento e ingenuidad, pues, se pregunta, ¿no supo ya el buen y sano pensamiento cristiano tradicional, consciente del carácter analógico respecto a la realidad, casi todo lo que dice o recuerda la ontología débil?; e interrogantes también sociológicos, por el peligro que supone la disolución de este cristianismo “débil” en múltiples tendencias o “cultos” o en una religión subjetivante, eclectizante y “a la carta” como apuntaba también Girard. Termina Mardones el capítulo dedicado al turinés, reconociendo que todo lo dicho es un debate interminable, pero hay que agradecerle a Vattimo que su interpretación incite seriamente a pensar acerca de muchas cuestiones.

La última crítica, también en orden cronológico, y tal vez la más dura que voy a presentar antes de concluir es la de otro profesor español, el catedrático Juan Antonio Estrada. Al tratar en un reciente libro sobre “las muertes de Dios”, se refiere expresamente a Vattimo<sup>11</sup>, de quien destaca los límites y objeciones de su teoría y le considera “la versión humanista

del cristianismo”. Estrada piensa que con la posmodernidad se ha dado una segunda secularización y la religión cristiana, desde hace cincuenta años, es decir, tras el Concilio Vaticano II (1962-65), está teniendo dificultades para echar raíces en una sociedad democrática y pluralista. Por eso ve difícil justificar la teología posmoderna y lograr que sea pública para poder hablar cristianamente en términos seculares. Rechaza también lo que deriva del posmodernismo en forma de relativismo de creencias, pluralismo competitivo y eclecticismo, que comenzó en el arte y se ha extendido a la filosofía y la religión. Se asiste a una crisis de civilización, una época histórica de cambio en la que ha decaído la cultura heredada del pasado sin haberse constituido aún la emergente. Y en este marco se sitúa el cristianismo “débil” de Vattimo para quien, según Estrada, no trataría de superar la religión sino de “retorcerla” (*Verwindung*) y adaptarla a la nueva sociedad eliminando dogmas y, al mismo tiempo, invalidando por dogmático el ateísmo militante. A este respecto, Vattimo suele recordar aquel escrito de Benedetto Croce, *Por qué no nos podemos no decir “cristianos”*, como, según él, tampoco podemos ser racionalmente ateos de forma plena.

---

<sup>11</sup> J. A. ESTRADA, *Las muertes de Dios: ateísmo y espiritualidad*, Trotta, Madrid 2018.

Además, Estrada se plantea si el cristianismo vattimiano, al debilitarse y convertirse en mero subsistema cultural, no perderá su pretensión “fuerte” de revelación divina dejando de ser el cristianismo. La interpretación de la *kénosis* que defiende Vattimo tampoco le convence a Estrada por reducirse a una devaluación de lo divino y, en fin, por moverse en una doble dinámica mediante propuestas paradójicas pero contradictorias que se vuelven contra el mismo cristianismo y sus pretensiones de verdad. Por todo ello, en opinión de Estrada, esa religión de Vattimo deviene en mero humanismo que, en lugar de transformar la sociedad presente desde las convicciones religiosas, en cuanto instancia crítica, éstas se alteran para acomodarse a dicha sociedad y ser congruente con ella. Además, al carecer de fortaleza -necesariamente metafísica-, su concepción de la religión cristiana y de la Iglesia las hace a ambas más susceptibles de privatización. Solo quedaría a salvo el principio de caridad, pero desde una permisividad a costa de toda verdad y normatividad. Se trata, en fin, para Estrada, de una “rendición cognitiva”, un recorte de pretensiones morales y una individualización de la fe, de reducir el cristianismo a ética, en la línea kantiana, como mero cre-

do humanista, aunque sin su esperanza última de sentido.

### 3. Conclusión

Como conclusión, quisiera aportar también mi breve y modesto parecer. Opino, a pesar de las críticas expuestas y con todas las reservas y matices oportunos, que las intuiciones e ideas de Vattimo deben seguir dialogándose y discernirse en la Iglesia y más en esta etapa renovadora del papa Francisco con quien Vattimo ya ha tenido algún contacto personal amistoso<sup>12</sup>. Así, habría que plantearle cómo concilia el debilitamiento metafísico u ontológico y por ende antropológico de su cristianismo con la doctrina eclesial sobre temas polémicos del ámbito bioético (por ejemplo, el aborto provocado o la eutanasia) o sobre la condición humana como lo propugnado por ciertas corrientes o perspectivas postfeministas de la llamada *teoría de género* convertidas en ideologías deconstructivas claramente opuestas a un recto humanismo cristiano.

---

<sup>12</sup> Me atrevo incluso a tomar por “guiños” del pontífice cercanos al pensamiento de Vattimo, sin nombrarle, los nn. 43-44 de la exhortación apostólica *Gaudete et exsultate* (2018), de contenido tan hermenéutico y crítico, cuando aborda “los límites de la razón”.

Y qué decir de todo el magisterio social del papa Francisco con su propuesta radical a favor de una “ecología integral”, apremiante llamada a vivir con responsabilidad, más allá de la *razón instrumental*, tanto en nuestras relaciones interpersonales como en la sociedad, y también pensando en quienes van a vivir en el futuro, según aquel “principio de responsabilidad” del filósofo Hans Jonas, y respecto a todo lo creado por Dios, la “casa común” que es el planeta y madre Tierra. La propuesta del papa implica una auténtica “revolución cultural”, una transformación en el modo de entender la vida entera y todas las vidas, empezando—“dado que todo está relacionado”—con la protección de la vida humana no nacida y con ella la de toda criatura viviente preferentemente la más débil y desvalida<sup>13</sup>.

Por consiguiente, aprendido o asumido lo que también ha habido de culturalmente positivo en lo débil y nihilista, considero que

---

<sup>13</sup> Cf. el n. 120 de la encíclica *Laudato si'* (2015) y el n. 101 de la exhortación *Gaudete et exsultate*. Resulta inseparable la defensa —por ser todas vidas sagradas— del inocente no nacido y de los pobres ya nacidos víctimas de las múltiples formas actuales de “descarte”. No hay ideal de santidad que pueda ignorar la injusticia de este mundo.

resulta apremiante reconstruir, adaptada a la hora presente y elaborada entre personas de credos, pensamientos o sensibilidades diferentes, la base compartida de un pensamiento filosófico, en especial antropológico —por ser la clave de todo— más fuerte y menos *light* o ligero. Ello habría de conducir a un discurso transformador en lo ético-político igualmente más firme y menos *líquido* (con Bauman), más profético y utópico, con vistas a una remoralización integral, personal y social, que apunte verdadera y radicalmente a *otro mundo posible* más allá de relativismos antihumanistas paralizantes. A pesar del riesgo de recaída, por ineludible, en una cierta metafísica (contra Vattimo, aunque sea muy positiva su prevención para rebajar lo más posible toda violencia) y desde la interpelación de una *caritas politica*, urge hacer frente (esta vez con el Vattimo “cato-comunista”) a ese capitalismo neoliberal, desatado y desenfrenado, y a una “economía que mata”, a la idolatría del dinero, de las que habla también el papa Francisco recordando el “pecado estructural” escondido detrás, pero sin abrazar de nuevo ningún dogmatismo o fundamentalismo violentos.

Aun reduciendo al mínimo los encorsetamientos metafísicos, para todo fiel católico —y el mismo Vat-

timo se incluiría porque así lo ha manifestado últimamente— esa búsqueda de la verdad ha de enmarcarse en el ámbito práctico, ético-político, y antropológico existencial de la caridad evangélica bien entendida, es decir, interpretada conforme a los *signos de los tiempos* y apoyada siempre en las Escrituras, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia<sup>14</sup>. Por eso el

creyente no puede despedirse, sin traicionar la misma fe, del horizonte, si se quiere utópico o más bien escatológico y siempre *in fieri*, de una verdad con mayúsculas porque la constituye el acontecimiento y la Persona-Palabra de Jesucristo, el Verbo de Dios humanado hasta la muerte y muerte en cruz -ayer, hoy y siempre-, “Camino, Verdad y Vida” (Jn 14, 6)<sup>15</sup>.■

---

<sup>14</sup> El papa Francisco lo sintetiza bella y sabiamente en el n.º 121 de *Laudato si'*: “el mismo cristianismo, manteniéndose fiel a su identidad y al tesoro de verdad que recibió de Jesucristo, siempre se reapiensa y reexpresa en el diálogo con las nuevas situaciones históricas, dejando brotar así su eterna novedad”.

---

<sup>15</sup> Conviene recordar, al respecto, lo que escribiera el papa emérito Benedicto XVI en el memorable n.º 1 de su primera encíclica *Deus caritas est* (2005): “no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”.

# Doctrina Social de la Iglesia y economía: ¿cómo abordar hoy las “cosas nuevas”?

Domingo Sugranyes Bickel

Expresidente Fundación Centesimus Annus pro Pontifice  
E-mail: domingosugranyesbickel@gmail.com

Recibido: 26 de junio de 2020

Aceptado: 17 de septiembre de 2020

RESUMEN: Cuando trata sobre cuestiones económicas, el Magisterio católico pisa un terreno propenso a la controversia. Lo hizo por primera vez en 1891 con *Rerum novarum* después de una larga preparación en círculos católicos europeos, y obtuvo una notable influencia en la creación de instituciones. Ante los profundos cambios de hoy, ¿puede el Magisterio hablar de economía para todos? ¿Es posible que en la Iglesia se formule hoy un mensaje tan eficaz como el de hace 129 años?

PALABRAS CLAVE: ética económica; pensamiento social cristiano, historia de la Iglesia.

## Catholic Social Teaching and the economy: How to approach “New Things” today?

ABSTRACT: When it comes to economic issues, the Catholic Magisterium treads on controversial ground. It did so for the first time in 1891 with *Rerum novarum* after a long preparation in European Catholic circles and gained a notable influence in the creation of institutions. In the face of today’s profound changes, can the Magisterium speak of economy for all? Is it possible that in the Church today a message is formulated that is as effective as that of 129 years ago?

KEYWORDS: business ethics; Christian social thought; Church history.

### 1. Introducción

“Mi Reino no es de este mundo” dice Jesús a Pilatos: la plena dimensión de la revelación del Señor Jesucristo no se agota en ningún mensaje de ética social. El *Reino* está presente en nuestra realidad, exige e inspira rectificaciones en nuestra conducta, pero no se agota en ellas, no se puede reducir a un manual de ética. En cuanto a la economía, el análisis de la realidad y las políticas a aplicar para gobernarla dan lugar a teorías contradictorias; la economía es un campo del saber y del actuar en el cual hay intereses potentes que mueven a las personas, tanto a la colaboración como a la competencia, y no es raro que nazcan conflictos.

Con esa doble dificultad de partida –la irreductibilidad del mensaje evangélico y el carácter conflictual de todo lo económico– ¿es posible un discurso económico de la Iglesia que sea válido para todos? No soy especialista de la doctrina; propongo una respuesta desde el punto de vista de un creyente común con trayectoria de practicante de la actividad económica.

Los documentos que definen la Doctrina Social de la Iglesia –encíclicas, documentos de la Santa Sede y de las conferencias episcopales, el *Compendio de la doctrina*

*social de la Iglesia* de 2004– reflejan estas dificultades de partida en su carácter poco sistemático: tocan una gran variedad de temas con sustanciales cambios de énfasis de uno a otro. No son y no quieren ser ni guías de análisis económico, ni libros de recetas. Enuncian los principios y la inspiración desde un nivel elevado y universal, con la altura de miras que demanda la autoridad moral, pero también se refieren a la actualidad de cada momento, a veces enjuiciando situaciones. Se percibe la variedad de fuentes y aportaciones de distintos colaboradores en la redacción. Por supuesto, y es lo que importa, siempre hay un hilo conductor, eco del grito profético sobre la justicia del Israel bíblico y su continuación en el mensaje evangélico: denunciar las injusticias hacia los más vulnerables; actuar en favor de los más pobres; ponerse en marcha en el camino espiritual e intelectual de un cambio vital, la conversión del corazón.

### 2. Influencia en las instituciones

La influencia del pensamiento económico y social católico en la historia económica es innegable. La encíclica *Rerum novarum* (“De las cosas nuevas”) y todo el movimiento social que contribuyó a su

preparación y a su difusión posterior han inspirado un florecimiento de instituciones socioeconómicas católicas a finales del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX: escuelas, universidades, institutos de formación profesional, sindicatos, partidos políticos, organizaciones empresariales, sociedades cooperativas agrícolas, industriales, de crédito y de seguros.

En nuestro país, por ejemplo, ilustres instituciones de ingeniería y gestión como ICADE-ICAI (Comillas), Deusto y ESADE, o los innovadores centros de formación profesional fundados por jesuitas y salesianos; en la segunda oleada de los años 40 nace el gran movimiento cooperativo vasco fundado por José María Arizmendiarieta. Esta extraordinaria creatividad, nutrida de espíritu de empresa y descentralizada en el espacio cultural católico –en sus inicios todavía principalmente europeo– se difundió en todos los continentes y tuvo un segundo vuelo brillante después de la segunda guerra mundial, siendo una de las cunas de la Unión Europea y una inspiración en la caída del telón de acero. ¿Es pensable un movimiento análogo en el siglo XXI?

La eclosión de *Rerum novarum* fue precedida de un largo proceso: había pasado casi medio siglo desde los hechos de la revolución indus-

trial inglesa y la organización de los movimientos socialistas cuando León XIII, haciendo obra de innovador, toma posición sobre las cosas nuevas de la economía y del trabajo, rechaza el concepto de lucha de clases y, al mismo tiempo, dibuja un ideal económico y social fundado en la justa remuneración del trabajo y en la función social de la propiedad.

En la lenta elaboración de estas ideas habían intervenido varios círculos, en Alemania, en Austria, en Suiza, en Francia. De allí nacieron unos centros de pensamiento permanentes –por ejemplo, en Francia, *Économie et humanisme* de los dominicos y del economista François Perroux, o *L'Action populaire* de los jesuitas– que prepararon un nuevo florecimiento después de 1945 y fueron esenciales en la elaboración de las encíclicas de Juan XXIII y Pablo VI, *Mater et Magistra* y *Populorum Progressio*. Al mismo tiempo se producía una profunda evolución en la manera en que la Iglesia define su propia presencia en el mundo, como se revela en los documentos del Concilio Vaticano II.

S. Juan Pablo II vuelve a situar claramente en 1987 el mensaje: “La doctrina social de la Iglesia *no es*, pues, una ‘tercera vía’ entre el *capitalismo liberal* y el *colectivismo marxista*, y ni siquiera una posible

alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una *categoría propia*. No es tampoco una *ideología*, sino la *cuidadosa formulación* del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es *interpretar* esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para *orientar* en consecuencia la conducta cristiana<sup>1</sup>. En el mismo texto, Juan Pablo II afirma la caridad cristiana como una “opción preferencial por los pobres”, que “debe traducirse, a todos los niveles, en acciones concretas hasta *alcanzar decididamente* algunas reformas necesarias”<sup>2</sup>, y las enumera a continuación en una especie de agenda internacional ideal.

Pero en ese mismo momento se están produciendo cambios de gran calado en Europa. Los años 80 marcan otro gran momento histórico en la influencia institucional y social de la Iglesia católica con el movimiento sindical polaco y su influencia, por lo menos parcial,

en el desmoronamiento de los regímenes soviéticos. Después de la caída del muro de Berlín, la encíclica *Centesimus Annus* de S. Juan Pablo II parecía responder en 1991 a un momento de “muerte de las ideologías”: lejos de cualquier intento de “tercera vía”, el texto reconoce la legitimidad universal de la economía de mercado o de empresa, al mismo tiempo que denuncia los peligros que sus derivaciones hacen pesar sobre el desarrollo humano social y cultural. Entonces parecía natural una cierta unanimidad en torno a la organización de la vida económica. Pero las cosas se han vuelto a complicar.

Un cuarto de siglo más tarde, la polarización entre posiciones económicas y sociales ha vuelto y está ahora en su nivel máximo. Coexisten posiciones incompatibles, o difícilmente conciliables, entre cristianos de distintos continentes y de distintos niveles de recursos. La lectura de los hechos económicos, sus causas, sus mecanismos y sus consecuencias da lugar a interpretaciones cristianas contradictorias entre partidarios de la economía de mercado —liberal, capitalista, o como se quiera llamar— y los que buscan un “sistema”, un “modelo” alternativos.

Estas generalizaciones son ambiguas y poco precisas, pero traducen actitudes de fondo distintas

---

<sup>1</sup> JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 41

<sup>2</sup> *Ibid.*, n. 43

que se perciben intuitivamente en cualquier debate o en cualquier documento de inspiración cristiana sobre economía. Y estos pre-conceptos, estos “a priori” muchas veces impiden un diálogo verdadero y una acción constructiva y colaborativa para abordar reformas hacia una economía de mercado más social.

En este contexto, en el que la propia ciencia económica también es cuestionada y se enfrenta con dudas crecientes sobre su carácter de ciencia exacta, la encíclica *Caritas in Veritate* (CV) de Benedicto XVI, en la que se observa la influencia de peso de la *economía civil* del Profesor Stefano Zamagni, hace un esfuerzo generoso por mantener un equilibrio, por tener en cuenta sensibilidades discordantes y por buscar un fundamento común, más allá de posiciones antitéticas: “La doctrina social de la Iglesia sostiene que se pueden vivir relaciones auténticamente humanas, de amistad y de sociabilidad, de solidaridad y de reciprocidad, también dentro de la actividad económica y no solamente fuera o ‘después’ de ella. El sector económico no es ni éticamente neutro ni inhumano o antisocial por naturaleza. Es una actividad del hombre y, precisamente porque es humana, debe ser articulada e institucionalizada éticamente” (CV 36).

Al aventurarse en el campo de las finanzas, particularmente minado por ideologías e intereses, un documento reciente (*Oeconomicae et Pecuniariae Quaestiones*)<sup>3</sup> que no tiene rango de encíclica, presenta la opinión de la Santa Sede sobre temas concretos que, a raíz de la crisis de 2008, han dado lugar ya a debates públicos ruidosos, a algunas severas condenas en los tribunales, y han traído medidas de reforma y reglamentación cada vez más estrictas; al hacerlo, sin citar fuentes científicas o de experiencia, la Santa Sede en cierto modo pone en juego su credibilidad.

El documento contiene recomendaciones de nivel personal para cualquier ciudadano, duros juicios dirigidos a las entidades financieras, y recomendaciones a instancias políticas económicas nacionales o supranacionales. El documento parece estar dirigido a estos tres niveles de decisión, aunque no siempre se tiene en cuenta claramente la capacidad de acción de los lectores en cada uno de

---

<sup>3</sup> Congregación para la doctrina de la fe y el Dicasterio para el servicio del desarrollo humano integral, *Consideraciones para un discernimiento ético sobre algunos aspectos del actual sistema económico y financiero* (6 de enero de 2018). Ver mi artículo en el número 1436 de *Razón y Fe* de noviembre-diciembre 2018.

ellos. En la medida en que el texto se dirige a un público de responsables económicos, sus pronunciamientos sobre temas concretos y discutidos pueden constituir un obstáculo en la búsqueda del objetivo principal, la disponibilidad personal inspirada en la solidaridad humana. Cuando la autoridad eclesiástica parece inclinarse y tomar partido en un debate económico y político complejo como el de la regulación financiera, la parte del auditorio que no comparte las opiniones sostenidas encontrará una fácil excusa para no prestar atención al mensaje de fondo. Todos conocemos casos en que la autoridad de la Santa Sede en materia económica se ve refutada, ya sea porque es entendida como “anticapitalista”, ya sea, al contrario, por percibirse como demasiado complaciente, o porque hace recomendaciones que se contradicen con cierta falta de rigor y transparencia de las instituciones eclesiásticas en la gestión de su propio patrimonio.

No pocas veces nos pueden surgir así objeciones de tipo científico o práctico ante determinadas posiciones concretas del Magisterio, quizás demasiado decantadas hacia uno u otro lado de un tema debatible. Y ello nos lleva a rechazar apresuradamente todo el mensaje, y no sólo su contenido circuns-

tancial. Pero hay que admitir que nuestra resistencia a aceptar el mensaje de fondo también tiene otra razón: detrás de nuestro rechazo está nuestra debilidad ante una seducción que el Papa Francisco denuncia a menudo: la mundanidad. Esa “segunda bestia” del Apocalipsis que tiene aspecto de cordero, pero habla como el dragón (Ap 13, 11).

La gran tensión de las decisiones económicas, el compromiso que asumimos con unos objetivos de sostenibilidad económica, que inevitablemente se miden en términos de éxito o de fracaso monetarios, hacen que nos resulte difícil escuchar una voz que antepone la solidaridad a la eficacia. Excusas ante razonamientos imprecisos o no totalmente justificados en el texto, pero también ceguera debida a nuestra propia deformación mental. Ante esos dos tipos de resistencias del lector –agente que toma decisiones económicas– el papa Francisco adopta un enfoque distinto del de la doctrina social reciente, y mucho más potente.

### 3. *Laudato si'*: un enfoque diferente

En su encíclica *Laudato si'* (LS), “sobre el cuidado de la casa común”, Francisco adopta decididamente

un modo inductivo propio del proceder de la Iglesia del Vaticano II en materia de ética social. En el tema de la ecología integral, se nutre de numerosas fuentes preexistentes en la Iglesia; pero, sobre todo, se pone a la escucha de la ciencia. Según Jaime Tatay, SJ, que ha estudiado en profundidad el método y la epistemología de LS, “la extensión y profundidad del diálogo establecido por Francisco con la comunidad científica no tiene precedentes en la historia de las encíclicas papales y supone, en gran medida, un nuevo modo de elaborar la DSI”<sup>4</sup>. Inspirándose en los trabajos de algunos científicos reconocidos, se hace cargo de un tema estimulante y nuevo en la doctrina; algunos años antes de que conquiste las primeras páginas en los medios, lo sitúa en un contexto bíblico, eleva su impacto y lo llena de sentido desde el punto de vista de la fe y de la comunidad eclesial.

El Papa no ignora la polémica: la encíclica toma partido contra el negacionismo respecto del cambio climático, pero no cierra los debates sobre cuestiones técnicas y deja abiertas varias alternativas prácticas. A Francisco no le asusta

<sup>4</sup> J. TATAY, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) – 2015 (LS)*, BAC, Madrid 2018, 376.

que existan varias orientaciones legítimas en materia de compromiso ecológico. A la vez radical y equilibrado, lejos de la inconciencia de algunos y de la idolatría naturalista de otros, plantea las cuestiones ambientales en su contexto económico y social más amplio, el del “desarrollo humano integral”.

Lo importante para él no es tomar partido sobre una u otra opción de reforma ecológica, sino provocar la reflexión sobre lo que significa el cuidado de la casa común, en comunión espiritual con los líderes de las iglesias cristianas ortodoxas y otras confesiones cristianas. Este ejercicio magistral de reinterpretación de la actualidad, sin arriesgar su credibilidad en temas discutidos, se inscribe en la lectura de los “signos de los tiempos” que preconizaba Pablo VI y abre un camino fértil para el desarrollo de la reflexión de la Iglesia en otros temas, en particular los económicos<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Entre la redacción y la publicación de este artículo se ha publicado la encíclica *Fratelli tutti*, en la que el Papa Francisco invita a una intensa meditación con esa misma entrañable y exigente voz que recibimos diariamente en sus homilias matinales durante el confinamiento. No toca cuestiones económicas sino de pasada, cuando critica “la obsesión por reducir los costos laborales” (20) o cuando apela a la capacidad de los empresarios y les recuerda “la subordinación de toda

#### 4. Un tiempo de escucha y consultación

La economía y la vida social se enfrentan en este momento a profundas conmociones; los cambios son rápidos y, en parte, imprevisibles. Europa ya no es el centro de los acontecimientos como a finales del siglo XIX; desempeña más bien un papel de consumidora, rica y exigente, de unas innovaciones que proceden de los nuevos centros tecnológicos: Silicon Valley, Seattle, Bangalore o Shenzhen. La robótica y las “máquinas que aprenden” traen consigo cambios en el trabajo, el empleo, la educación y la cultura, igual que en su momento hicieron la imprenta, la máquina de tejer y la electricidad. La explotación de las ingentes cantidades de datos no estructurados que crea nuestra “huella digital” abre un amplio potencial y, también, plantea desafíos éticos nuevos en la salud, el control de la meteorología y el cambio climático, las comunicaciones, los transportes... y, ante todo, en las técnicas de *marketing* y en la libertad del consumidor.

---

propiedad privada al destino universal de los bienes” (123). El sentido de su mensaje va también en el sentido aquí esbozado cuando recomienda escuchar a las ciencias (185) y promover un enfoque multidisciplinar (204).

La pandemia del Covid-19 ha puesto en evidencia ventajas y deficiencias de nuestra organización económica: durante el confinamiento, hemos comunicado intensamente poniendo a prueba la capacidad de las redes y de las operadoras y nos hemos familiarizado como nunca antes con su utilización; pero los daños económicos y sociales del parón nos hacen comprobar el efecto tremendamente desigual de una reducción forzada del crecimiento económico, que aumenta las desigualdades y destruye empleos; han salido a la luz muchas debilidades de la gestión pública y la falta de colaboración entre sector público y privado; la desprotección de ancianos y migrantes; el foso entre generaciones; la proliferación y la saturación de los medios de comunicación y el consiguiente riesgo de desinformación... Más que un mundo nuevo, la emergencia sanitaria ha abierto llagas existentes y deja aún mayores dosis de incertidumbre.

Hemos visto cómo la Santa Sede tardó casi medio siglo en contestar al *Manifiesto comunista* de Marx y Engels y en elaborar un pensamiento propio sobre la problemática social surgida de la industrialización. ¿No sería prudente considerar el momento actual, tan imprevisible, como otra época

de aprendizaje, durante la cual la Iglesia escucha a científicos y operadores de todas las tendencias e intenta comprender lo que ocurre, antes de formular respuestas e inspirar la creación de nuevas instituciones?

Las fórmulas del pasado han perdido eficacia, se han quedado obsoletas porque responden a planteamientos antiguos y no se sitúan en la cultura secularizada actual. Para que la doctrina social recupere la frescura propositiva en materia económica que tuvo en otra época, haría falta instaurar ante todo un proceso formal de escucha y acompañamiento abierto e internacional. No basta preguntar a los pocos expertos de siempre. Tampoco bastan los encuentros de movimientos católicos existentes: ya se sabe de antemano más o menos lo que cada uno va a decir.

Hay que salir de los discursos habituales y buscar opiniones mucho más ampliamente, entre católicos, cristianos de otras confesiones, creyentes de otras religiones, y entre muchos no creyentes que están trabajando en los temas de una economía del bien común. Se podría organizar una amplia consultación, realizada con independencia y auténtica curiosidad intelectual, para recoger los hechos observados y las opiniones formuladas por economistas científicos,

universidades, empresas, centros de reflexión del mundo entero. En esta encuesta deberían intervenir perfiles académicos, por supuesto, pero también personas vinculadas a las estructuras eclesiales –clérigos y laicos– y personas con conocimiento adquirido por experiencia directa en actividades económicas.

Esta amplia consultación de ideas y experiencias debería organizarse con una preocupación auténtica por penetrar los procesos económicos en sí mismos, sin sacar juicios morales apresurados. Se trata de descubrir y entender nuevas oportunidades y nuevos problemas analizando, no sólo las intenciones, no sólo los abusos eventuales, sino indagando en el corazón mismo del proceso que se suele llamar, a veces de manera demasiado complaciente, la “creación de riqueza”, en las fuerzas que determinan la apropiación de esa riqueza por los distintos agentes que intervienen en el proceso, y en las metodologías que permiten analizar y gobernar este proceso.

Una encuesta de estas características debe abordar problemas técnicos, no para etiquetarlos como buenos o malos a priori, sino para entender su función y los debates en curso en la materia. Por ejemplo: el crecimiento medido por el Producto Interior Bruto (PIB) de

la contabilidad nacional no refleja los costes del deterioro ambiental. En realidad, la contabilidad ni refleja toda la actividad económica, ni es suficiente para dar cuenta de la satisfacción duradera de las necesidades humanas; deberían entrar en la medición elementos que reflejen costes y producciones actualmente no reconocidos en términos monetarios.

Sobre esto se debate en muchos ambientes y la elaboración de criterios comunes sería esencial para justificar democráticamente un consenso, pongamos, sobre las nuevas políticas fiscales necesarias para un desarrollo sostenible. Existen varias propuestas de fuentes autorizadas sobre índices de desarrollo humano duradero. Son cuestiones de un elevado contenido técnico, pero se plantean por una preocupación ética de justicia: ¿no merecerían un estudio en profundidad por parte de la Iglesia católica?

Otro ejemplo: admitiendo una tradicional y arraigada desconfianza de la Iglesia hacia los desarrollos de una técnica sometida exclusivamente a fines de dominio militar o económico –ampliamente justificada si se piensa en las armas masivas utilizadas en las guerras mundiales del siglo pasado– ¿no sería útil, para entrar realmente en materia, romper y desmenuzar el concepto atractivo, pero poco pre-

ciso del “paradigma tecnocrático”? ¿No convendría escuchar con atención a los actores del cambio tecnológico y así tratar de analizar por qué y cómo se toman decisiones de inversión en innovaciones técnicas, en la robotización, el “internet de las cosas”, la “inteligencia artificial” o la ingeniería biológica, antes de juzgar? Así, la reflexión de la Iglesia podría participar eficazmente en la elaboración de ideas, ya en marcha en muchas instancias, para definir límites o criterios de decisión éticos.

Para ello haría falta que los organismos que cuidan de la doctrina social católica superen una tradicional timidez ante el hecho económico como tal: es decir, ante los éxitos y los fracasos de millones de personas que, en la incertidumbre, asumen riesgos en el campo económico y financiero. Denunciar las malas conductas de algunos no puede llevar a extender la sospecha a todo un sector de la vida colectiva. Más que juicios, hace falta una voluntad de escucha y de acompañamiento.

## **5. Una estrategia de apropiación**

Lejos de juzgar “a priori”, la reflexión económica cristiana así concebida podría tener un papel

vital para despertar los espíritus y acompañar a todo creyente –y a toda persona de buena fe– en el camino de la autocrítica, en un esfuerzo por redescubrir el sentido de la actividad económica y construir poco a poco una brújula ética actualizada. Se trata de desarrollar una auténtica estrategia de apropiación de la inspiración cristiana en materia económica por quienes han de ser sus actores, y ello se debe hacer con una pedagogía activa y participativa, acorde con la cultura actual y con lo que sabemos sobre el aprendizaje moral.

Además de la encuesta o consultación global antes mencionada, las conferencias episcopales y las diócesis (ya lo vienen haciendo en algunos casos) podrían invertir en dos líneas: promover el debate entre expertos de distintas tendencias, por un lado, y crear lugares de formación en la enseñanza social entendida, por otro lado, no como la repetición de una serie de principios abstractos, sino como una invitación a la reflexión y un acompañamiento en el camino. Para ello, no basta la relación con los movimientos católicos profesionales o “de clase” existentes, legítimos pero insuficientes. En una perspectiva realmente universal

(“católica”), ante la conmoción de las categorías tradicionales, estos lugares de escucha y de formación deberían tener siempre composiciones mixtas, con expertos de las cuestiones tratadas, especialistas de ética, y cristianos de distintos orígenes sociales.

La lenta elaboración de un pensamiento social católico renovado, capaz de responder a las “cosas nuevas” de hoy y mañana, no puede llevarse a cabo sin un conocimiento detallado de las cuestiones en debate, y sin que medie una amplia reflexión crítica sobre el “cómo”, el “por qué” y el “para qué” trabajamos. Esto no se promueve con declaraciones precipitadas. Hace falta un paciente esfuerzo para escuchar los cambios, para comprender e interpretar los hechos, para adquirir esa capacidad de discernimiento colectivo que propone el papa Francisco en *Laudato sí'*. En este mismo ejercicio se irá formando poco a poco el nuevo tesoro: una actitud cultural individual y colectiva, de donde puedan brotar el impulso y la creatividad necesarias para marcar un estilo económico cristiano –o sea plenamente humano– en el mundo de las cosas nuevas. ■

# El infinito

## Una introducción

Ian Stewart

El infinito es uno de los conceptos físico-matemáticos más fascinantes. Y su significado se relaciona con otros ámbitos tan diversos como la religión, la filosofía, la metafísica o la lógica.

Este libro, además de estudiar a fondo el infinito en las matemáticas, el prestigioso matemático y divulgador científico de la Royal Society, Ian Stewart, analiza los rasgos de otros aspectos del infinito y plantea algunos de los grandes problemas y conocimientos derivados de este concepto en el mundo real. Incluso en situaciones o instrumentos de nuestras vidas completamente insospechados.

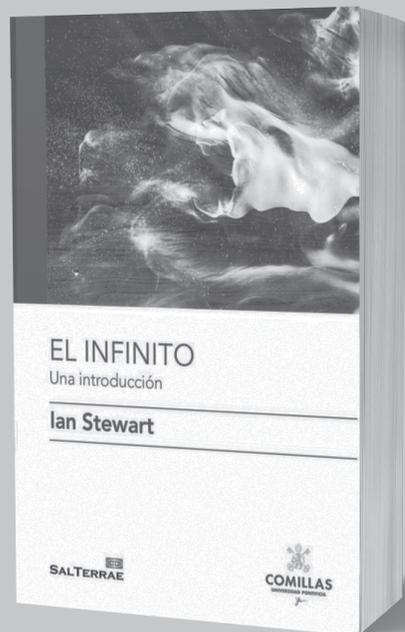


---

**El infinito**  
Una introducción  
Ian Stewart

ISBN: 978-84-8468-828-0  
Universidad Pontificia Comillas,  
Sal Terrae, 2020.

---



**SERVICIO DE PUBLICACIONES**

[edit@comillas.edu](mailto:edit@comillas.edu)

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

# Por los que se [nos] van “desencantados”.

## Algunas intuiciones para atender pastoralmente

Luis Donaldo González Pacheco

Estudiante de teología en Universidad Pontificia Comillas  
E-mail: donaldo.gonzalez@seminariodenuevolaredo.org

Recibido: 12 de marzo de 2020  
Aceptado: 23 de octubre de 2020

**RESUMEN:** Este artículo afirma que aquellos que se van de la Iglesia se apagan porque no se sienten acogidos o se pierden porque no conocen lo que creen. A ellos nos referiremos como *desencantados*. Recordando que son hombres y mujeres que, llamados a la Trascendencia, recorren caminos a Dios, que asimilan las cosas de una manera personal y nunca uniforme, y que, en último término, se incluyen en el “id a hacer discípulos entre todos los pueblos” (Mt 28,19), la principal tarea de la Iglesia y de sus agentes de pastoral.

**PALABRAS CLAVE:** cuidado pastoral; amabilidad; agentes de pastoral; diálogo; apertura; escucha.

### For those “disenchanted” who leave. Some intuitions for pastoral care

**ABSTRACT:** This article aims to point out very basic guidelines so as not to forget that those who leave the Church go out because they do not feel welcome or get lost because they do not know what they believe. We will refer to them as *disenchanted*. Remembering that they are men and women who, called to Transcendence, walk paths to God, who assimilate things in a personal and never uniform way, and who, in the end, are included in the “go and make disciples of all nations” (Mt 28:19), the main task of the Church and of her pastoral agents.

**KEYWORDS:** pastoral care; kindness; pastoral agents; dialogue; openness; listening.

## 1. Introducción

Para nadie es un secreto que hoy, por diversos motivos, muchas personas se nos van de la Iglesia: «muchos se sienten *desencantados* y dejan de identificarse con la tradición católica» (EG, 70). Algunos se van por que quieren o por facilidad, otros por algún mal testimonio, otros porque no se sienten escuchados o acogidos, otros, incluso, por engaño. Si bien la gran mayoría de “los que se van” son laicos, también encontramos a seminaristas, religiosos y clérigos.

En cualquier caso, soy consciente de que son muchas las circunstancias, y aquí no nos vamos a detener en ellas. Lo que pretendemos, más bien, es rescatar algunas causas sencillas y significativas –que no son necesariamente las más escandalosas–. De modo que “escuchando” y “viendo”, hagamos un esfuerzo por entenderlas y que, de ellas, podamos sacar un aprendizaje. Matizo: no estoy apuntando a un “control de calidad” en el marco comercial “al cliente lo que pida”. No somos vendedores. Más bien, busco poner la mirada en que, analizando y discriminando casos y casos, caigamos en la cuenta de que muchas de estas personas y sus situaciones tienen *algo que decir[nos]*, y de ellas *algo te-*

*nemos que pensar, discernir y aprender*, para así atender y evitar.

## 2. ¿Secularización?

Lo más fácil y rápido en este tema es culpar a la *secularización* de que nuestros templos [ya] no estén llenos. Aunque es una palabra común en nuestros días, para algunos con tono doloroso y para otros con tono glorioso –dependiendo del contexto–, tengo la sensación de que cada uno se refiere a este fenómeno como mejor le acomoda: así, creo los primeros lo sienten como una carga o arrebató –no siempre un fracaso–, mientras los segundos lo ven como un modo de liberarse –o hacer olvidar– de todo lo que huele a Iglesia. Trabajando sobre este supuesto, de existir, ambas posturas tendrían sus responsabilidades en el siglo actual.

En cualquier caso, lo cierto es que la fe católica [ya] no está en auge y que la secularización es un fenómeno objetivo, con sus criterios y palpables consecuencias<sup>1</sup>. Sin em-

---

<sup>1</sup> “El *proceso de secularización* tiende a reducir la fe y la Iglesia al ámbito de lo privado y de lo íntimo. Además, al *negar toda trascendencia*, ha producido una creciente *deformación ética*, un *debilitamiento del sentido del pecado personal y social* y un progresivo aumento del *relativismo*, que

bargo, esto *no quiere decir que las personas dejen de creer*, porque el ser humano tiende a la trascendencia –para eso está hecho–. Así, y aquí, nos vienen las preguntas: ¿dónde están?, ¿en qué creen? Y más hacia adentro: ¿estaban aquí?, ¿se han ido?, ¿las hemos dejado ir?

Aquí nuestra reflexión tiene un punto alto: preguntarnos el *abandono de la Iglesia por parte de los fieles* nos lleva, por un lado, a pensar causas externas, pero, por otro, aunque menos frecuente, a buscar las causas internas, en las cuales, muchos –refiriéndome a los agentes de pastoral– tenemos algo que ver. Esto sería invertir la cuestión y preguntarnos por la causa del *abandono de los fieles por parte de la Iglesia*.

### 3. De camino a Dios

Es un tema tan amplio y complejo que tenemos que partir de algo común. Por eso remarcamos que *el ser humano está creado para la Trascendencia*, y que por ello “es capaz de conocer y amar a su Creador” (GS 12). Este principio, aunque no todos lo digerimos de igual mane-

---

ocasionan una *desorientación generalizada*, especialmente en la etapa de la adolescencia y la juventud, tan vulnerable a los cambios” (EG, 64). [La cursiva es mía].

ra, nos deja ver por qué el ser humano se cuestiona y *busca su propio sentido*, y que, al no encontrar[se] respuesta en sí mismo –ya que lo infinito no se contiene en lo finito–, con acierto *busca a Dios*. El único que puede revelarle el sentido de su existencia (Cf. GS 22).

Ahora bien, como ya dijimos, no todos procesamos ni progresamos en esto –y en casi nada– de la misma manera. Cada uno tiene su tiempo y su momento. De manera que, recordando que “el Espíritu sopla donde quiere” y como quiere (Jn 3,8), tenemos que reconocer y respetar el proceso y progreso de fe de cada creyente. Así, siguiendo al jesuita norteamericano James Martin<sup>2</sup>, podremos reconocer que las personas nos encontramos con Dios de diferentes maneras. Él lo llama “caminos”: a) *el camino de la fe*, por él circulan los que ya están inmersos en la religiosidad –muchos desde pequeños–, lo que les permite moverse en ella con cierta familiaridad; b) *el camino de la independencia*, por el cual se separan de la religión organizada –jerárquica– pero siguen creyendo en Dios (“Dios sí, Iglesia no”); c) *el camino de la increencia*, que pretende racionalizar y entender a Dios; d)

---

<sup>2</sup> Cf. J. MARTIN, *Más en las obras que en las palabras*, Sal Terrae, Santander 2011, 36-49.

*el camino de regreso*, que, después de haberse alejado, pretenden reeducarse para volver a tener una experiencia con Dios —ya sea porque se sienten necesitados, cuestionados, etc.—; e) *el camino de la exploración*, que pretende buscar a Dios en diferentes sitios, modos y tradiciones; f) *el camino de la confusión*, es el de los que no abandonaron del todo la fe, pero que no la viven bien, ni como quisieran, ni como creen deberían.

#### 4. ¿Qué es lo que “desencanta”?

Como el lector ya habrá intuido, es momento de centrarnos en *los que se nos van desencantados* y que ahora van por *el camino de la independencia*. Es decir, los que por diversas razones se han dejado de identificar con el catolicismo, o con su jerarquía. Sobrevolado el tema de la secularización (si se quiere de los factores *ad extra*) ya que no es lo que buscamos, centrémonos en lo que parece más *ad intra*, aquello de lo que al inicio decíamos que tenemos que ver más los agentes de pastoral. Lo pienso de esta manera:

##### a) *El “antitestimonio”*

Ser *testigos* es una de las tareas que el cristiano tiene por el bautismo

y la confirmación (Cf. LG 11). Así, por un lado, tenemos que reconocer el aspecto más teológico (*martyria*), y por otro, lo que popularmente se entiende por testimonio, que responde más a la vinculación del “ámense los unos a los otros como yo los he amado” (Jn 13,34), con la solicitud y la defensa por los más desprotegidos, la amabilidad y la cordialidad, entre otros elementos. Así, cuando esto falla hay decepción. Claro está que en grados distintos y proporcional: no es lo mismo el “antitestimonio” de un fiel de misa dominical, el catequista, el religioso o el ministro ordenado<sup>3</sup> (sin olvidar que depende del qué de la cuestión).

##### b) *La no disponibilidad a escuchar, discernir y atender*

No es difícil encontrar personas que se han sentido y han sido ignoradas, olvidadas o rechazadas en alguna parroquia, movimiento, grupo. En resumen, por la Iglesia. No me refiero solo a aquel que por no conseguir lo que desea recurre al escándalo. Aquí me gustaría

<sup>3</sup> El *antitestimonio* nos hace sentir “dolor y vergüenza” (EG, 76). Sin embargo, es preciso reconocer que aquí se siente mucho más la distinción entre clérigo y laico. Cuando el pastor falla, y falla seriamente, es más doloroso para—toda—la Iglesia.

destacar la situación de aquellos que, viviendo una fe coherente, y, si se quiere, un ministerio, se han sentido “no escuchados”, ya sea por su párroco, o incluso su obispo. Hombres y mujeres que con amor a la Iglesia y profundos deseos de trabajar por el Reino se ven frenados agresivamente –sin discernimiento–, sin más explicación que el “ahora no”, “no tengo tiempo”, “no me interesa”, muchas veces reflejo de pereza, inseguridad o falta de compromiso de los agentes de pastoral –muchas veces clérigos–.

c) *Poca apertura o miedo a la diversidad*

Es cierto que mediática y frecuentemente se tacha a la Iglesia de cerrada, retrógrada y de poco actual. Se la pinta como “la mónada”. Creo que esto no siempre hace justicia. Pero también creo que tiene algo de verdad, especialmente cuando detrás de estas acusaciones hay dolor, un profundo sentimiento de rechazo, falta de comunicación y cordialidad<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Si evitamos generalizar, evitaremos creer que todas las comunidades LGT-BI+, todos los curas “progres”, todos los grupos feministas, todos los curas diocesanos, todos los religiosos, o, en definitiva, todos los que no piensan como yo, no tienen nada que aportar, ni que

d) *La falta de formación*

Hay otro sector de los fieles que se van porque intuyen que la Iglesia no está en la verdad, o que no la dice toda. Bajo este presupuesto puede haber dos modos: primero, los que Martín sitúa en *el camino de la increencia*, segundo, los que descubren que la Iglesia “no sigue” y “no conoce” las Escrituras, sino que las ha tergiversado a su conveniencia. Muchos de los fieles del segundo grupo, a veces engañados por comunidades eclesiales o sectas, se van buscando la verdad, enojados con la Iglesia que “les ha visto la cara”. En el fondo, muchos de ellos, se van enojados con su propia noción de Iglesia, la que más o menos vieron, la que sale en los medios, la que les enseñaron de pequeños. Una Iglesia que no es propiamente la Iglesia de Jesucristo, sino un constructo personal (a veces exagerado y distorsionado por terceros). Lo que queda claro es que estaban en la Iglesia, pero no la conocían. Esto, sin embargo, no siempre es del todo su “culpa”.

Recogiendo estos cuatro aspectos, advertimos: el *desencanto* no es un

---

decir. “Cuando salvamos las distancias y comprendemos cada historia personal, solemos ser mucho más humanos”: J. M. RODRÍGUEZ OLAIZOLA, *En tierra de todos*, Sal Terrae, Santander 2019, 212.

juego. Trae consigo tristeza y decepción. En último término, confusión, falta de confianza y credibilidad.

## 5. Ver hacia adentro

Sostengo nuevamente: en la Iglesia no buscamos “dar al cliente lo que pida”, sino anunciar “el amor personal de Dios que se hizo hombre, se entregó por nosotros y está vivo ofreciendo su salvación y su amistad” (EG 128), es decir, a Jesucristo. Sin embargo, esto tiene que decirse de modo amable, claro y certero. Para esta comunicación es imprescindible, por un lado, tener en cuenta *lo que la Iglesia es y quien la compone*, y, por otro, lo que gritan los “signos de los tiempos” (cf. GS 4). Nos referimos aquí a lo que en teología pastoral se llama función *reflexiva*, que estudia los principios, la acción y el camino de la vida de la Iglesia<sup>5</sup>. Hagamos un sintético esfuerzo:

### a) *Lo que la Iglesia es*

La Iglesia no son solo curas. Tampoco solo templos. La Iglesia tiene rostros, instituciones, historia,

obras, enseñanza, más un largo etcétera que también incluye errores y pecados. Todo ello hace a la Iglesia “una, santa, católica y apostólica”. Ahora bien, aunque desde hace siglos lo rezamos en el Credo, me parece adecuado recurrir aquí a otro modo de definición de la Iglesia de acuerdo con su actividad. *En tierra de todos* lo describe sencillamente: “La Iglesia es comunidad (*koinonía*), es servicio (*diakonía*), es celebración (*leitourgía*) y es testimonio (*martyría*)”<sup>6</sup>. Apuntemos sintéticamente:

Que *la Iglesia es comunidad* es reconocer que *dentro de la unidad hay diversidad*. De un término a otro tiene que mediar la fe, el respeto, la caridad y el discernimiento. Recordemos que el Espíritu suscita diferentes carismas “para renovar y edificar la Iglesia” (EG, 130): “Existen carismas diversos, pero un mismo Espíritu” (1Co 12,4). Ahora bien, es cierto que no todo conviene. Como en una *familia*, también es preciso el discernimiento, que no se opone ni ataca al sentido de pertenencia. La Iglesia es una *madre* con muchos y muy diversos hijos, a los que ama y procura.

<sup>5</sup> Cf. P. GUERRERO, “Teología Pastoral: idea, palabra, acción”, en *Sal Terrae* 100 (2012), 745.

<sup>6</sup> RODRÍGUEZ, *op. cit.*, 133; CTI, *El cristianismo y las religiones*, n. 75: “La Iglesia lleva a cabo su misión como sacramento universal de salvación en la *martyria*, *leiturgia* y *diakonia*”.

Ahora bien, en esta gran familia se está atento a las necesidades del otro, también del alejado, del distinto (o del que se siente así). En esta *comunidad se ejerce el servicio* y se trabaja por una sociedad mucho más humana, justa y libre. Nos referimos al servicio de los que nos necesitan, los que son y se sienten olvidados y excluidos, los que viven en las periferias existenciales. Este no es otro que el servicio del amor: el que lava los pies (Jn 13), el que exhorta y auténticamente ayuda con lo necesario para vivir (cf. St 2,15-18), el que ve en el otro al mismo Señor Jesús sin importar raza, credo o condición (cf. Mt 25,35-45).

Esta *comunidad que sirve* es la misma que *se reúne en torno a la mesa*, donde celebra, comparte y se alimenta del Pan y la Palabra, su más grande tesoro: “la Liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza” (SC, 10). En la celebración y la vida de la Iglesia, cada uno a su modo y sus dones, participa activamente de la vida de la comunidad eclesial (cf. LG, 11 y 30).

Esto se nota y se hace notar. La tarea del bautizado es “esparcir el buen olor de Cristo” en todo lugar y en todo tiempo. Sin avergonzarse y sin titubear. Con honestidad y

valentía en cada familia, grupo o estructura social, parroquia, congregación religiosa o diócesis. El *testimonio* es *dentro y fuera*, de lo contrario, no tiene sentido.

### b) Los signos de los tiempos

Hablar de signos de los tiempos es hablar de muchas cosas<sup>7</sup>. Por eso, no podemos hacerlo aquí. Sin embargo, aunque hay cosas generales a la que nos podemos referir<sup>8</sup>, prefiero detenerme en lo que GS pide desde sus primeras líneas: “Es necesario por ello *conocer y comprender el mundo* en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza” (GS 4). Sin duda, esto es lo que Juan XXIII pretendía con el *aggiornamento*, o lo que Pablo VI buscaba con el *diálogo*. Es,

<sup>7</sup> S. PIÉ-NINOT, *Introducción a la Eclesiología*, EVD, Navarra 2011, 25: “‘Signos de los tiempos’ no es sinónimo de ‘reto’ en el sentido negativo (problema que solucionar), de lo contrario nos moveríamos en el esquema ya superado *Iglesia, sociedad perfecta* que se enfrenta a la mundanidad. Hoy el enfoque es otro más bíblico, de raíz litúrgica, de visión misionera, ecuménica e histórica, el de la Iglesia como *sacramentum salutis*”.

<sup>8</sup> Los más evidentes podrían ser: globalización, crisis socioambiental, secularización, migración, medios de comunicación masivos y sociedad líquida. Todo ello repercute en la Iglesia y en su misión.

por decirlo pronto, que la Iglesia no tenga miedo de conocer lo que las sociedades viven y, a la vez, darse a conocer a ellas. Recordemos que nuestro mundo también incluye a nuestra Iglesia.

## 6. Combatir lo que desencanta

Habiendo expuesto sintéticamente nuestro punto y las bases –si se quiere– teóricas que lo sostienen... ¿Qué decir ante las cuatro realidades “desencantadoras” que hemos presentado? Aquí una palabra siguiendo el mismo esquema:

a) Nunca podremos acabar con lo que popularmente se puede entender por *antitestimonio*. Sin embargo, los agentes de pastoral sí que lo podemos combatir con acciones pequeñas y sencillas que permeen los ambientes pastorales: primero, la *coherencia entre lo que anunciamos y hacemos*; segundo, la *cordialidad y la amabilidad* son elementos que no pueden faltar en nuestro contacto personal: “el ABC de la pastoral es un saludo y una sonrisa”<sup>9</sup>. Atención: esto en

ningún caso puede ser falsear la actitud, repito, no somos vendedores. Es recordar que la Buena Noticia siempre se transmite con autenticidad y alegría<sup>10</sup>: “hacer una presentación de la fe *amable*, desde la amabilidad y el aprecio a los destinatarios”<sup>11</sup>. La lectura que hacemos de la realidad tiene mucho que ver con el cómo se presenta.

b) La Iglesia es Madre. Y una madre siempre procura a sus hijos. Por tanto, les *escucha*, les *abraz*a, les *alimenta*. Una madre no escatima tiempos, lugares o esfuerzos para *estar* con sus hijos, para corregirlos, sanarlos o alentarlos. Los agentes de pastoral somos casi siempre rostro de la Iglesia. Es por eso por lo que, aunque los hijos a veces parezcamos exigir demasiado, no podemos cerrarnos. No hace justicia al ser de la Iglesia cortar las alas de quien quiere aprender a volar, o cerrar las puertas al que ya vuela... o a quien se pierde o parece

---

<sup>9</sup> R. CABRERA LÓPEZ, en: *Església Arxidiocesana de Barcelona* (01-12-14), <https://esglesia.barcelona/es/actualitat/monsrogelio-cabrera-el-abc-de-la-pastoral-es-un-saludo-y-una-sonrisa/>

<sup>10</sup> Noción que el papa Francisco recoge de Pablo VI y nos pide en nombre de la Iglesia: EG 10.

<sup>11</sup> “Por lo tanto, sin arrogancia, aires de superioridad y sin reproches”: G. URIBARRI, *Teología de ojos abiertos*, Sal Terrae, Santander 2018, 104 y 139.

perdido. ¿Dónde está si no la misericordia? ¿Dónde está si no la “Iglesia en salida”? Una cosa es salvaguardar el depósito de la fe y la sana doctrina y otra es enmarcar los carismas del pueblo en nuestros propios esquemas, horarios, documentos, miedos. Lo primero es la misión de la Iglesia, lo segundo puede ser inseguridad, pereza, clericalismo. Mejor una Iglesia accidentada (EG 49).

- c) La unidad no es sinónimo de uniformidad, sin embargo, sí que incluye caridad, respeto y valentía. Me explico: cierto es que “no todo edifica” (1 Co 10,23b), sin embargo, tampoco todo lo nuevo viene del maligno. Pastoralmente, enfrentarnos a lo diverso implica un acto de *escucha*, *contacto real* y *discernimiento*, “discernimiento amoroso”<sup>12</sup>. Sobre todo, cuando se tiene en cuenta que más que los grupos o movimientos que pueden brotar, somos las personas (individualmente) las que somos, todas, diversas. Por eso es importante *evitar* generalizar, etiquetar o categorizar a las personas y sus sensibilidades. La masificación nos cosifica. Lo que tenemos que hacer es

seguir el ejemplo del Señor que toca sin miedo a los leprosos (Mt 8,3). Es decir, aplicar a toda la vida pastoral lo que la Iglesia pide hoy respecto de las situaciones canónicamente irregulares: “discernimiento *personal* y *pastoral* de los casos particulares” (AL 300)<sup>13</sup>. Esto es lo que evitará que el otro se sienta ignorado, rechazado, en muchos casos incomprendido, y en último término, “desencantado”.

- d) Conocer y perseverar en la fe es un derecho de todo bautizado (cf. CIC, can. 213). Como se puede intuir, esto implica un deber que atañe directamente a los pastores. Sin embargo, tenemos una realidad distinta: por un lado, el desconocimiento de la fe por parte de los laicos; por otro, la falta actualización teológica en muchos pastores. Sin reducir todo a esto, hay una situación palpable: la fe de la Iglesia no es del todo conocida por sus fieles. En síntesis, nos hace falta una intención de formación seria<sup>14</sup> para ayu-

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*, 47.

<sup>13</sup> Bajar la rigidez evita el fariseísmo. La amabilidad posibilita la construcción de puentes y el diálogo.

<sup>14</sup> Prefiero hablar de intención de formación que de una “pastoral de formación”, que en muchos lugares existe,

darnos “a crecer en la vida y doctrina cristiana en una situación histórica, social y cultural determinada”<sup>15</sup>. Esto, por un lado, implica para los pastores salir de sí mismos, por otro, motivar a los fieles a conocer la fe real, que los domingos profesan en comunidad. Hablar con claridad genera seguridad y certeza. No deja lugar ni al “desencanto” ni a los engaños que se nos cuelan gracias a una fe que se sostiene con “pincitas”.

Claro está que esto tiene que ser progresivo y adecuado para cada realidad. Sin embargo, sí que creo que tiene que repercutir especialmente en nuestros agentes de pastoral (sobre todo de laicos). Solo así trabajaremos con una pastoral en conjunto, “desclericalizada”, y superaremos la absurda idea de que la *teología* es solo para curas. En la Iglesia, todos compartimos la misión de hacer discípulos a todos los pueblos (Mt 28,19), por tanto, “todos estamos llamados a crecer como evangelizadores” (EG, 121).

---

pero que se puede reducir a una lectura jurista y memorización del catecismo o los preceptos morales. Con intención pastoral de formación apunto a una catequesis continua y real, en ningún caso al adoctrinamiento.

<sup>15</sup> G. URIBARRI, *op. cit.*, 44.

## 7. Conclusión

La fe de las personas no se fuerza. La libertad es un requisito constitutivo de la fe, y, por serlo, los pastores no pueden tener a nadie atado ni condicionado a creer. Sin embargo, lo que sí toca a los pastores es *procurar* y *cuidar* la fe del pueblo que se les ha encomendado, así tenga que caminar delante, en medio o detrás del pueblo (cf. EG, 31). Esto incluye: por un lado, a los que se salen de lo ordinario, a los que sueñan, a los que se caen y se levantan. Los que piensan diferente o tienen necesidades distintas a las normales. A aquellos que parecen superarnos.

Recordemos: el pastor es pastor de todos. Hace presente a Cristo para todos y actúa en nombre de la Iglesia para todos; y, por otro, lo que Juan XXIII pretendía con un “magisterio predominantemente pastoral” que, fiel a la doctrina y teniendo en cuenta al interlocutor, *presenta la fe en Jesucristo de modo real y no diluida*, es decir, sin “prescindir de las exigencias de verdad y de caridad del Evangelio propuesto por la Iglesia” (AL 300), pero con actitud dialogante y paciente frente al otro: no es una fe a la carta, pero tampoco una fe rígida y cerrada.

Es por esto por lo que, para finalizar esta reflexión, sin grandes

pretensiones, pero tampoco ingenuamente, invitamos al lector a tres cosas:

- a) Primero, no dejar de lado los detalles que, como hemos señalado, desencantan, confunden o hacen que los fieles “se nos vayan”: saludar, sonreír, acoger, escuchar, atender. Recordemos que ser pastores del rebaño no es ser sus dueños. Por tanto, es tarea propia *conducir y cuidar* al pueblo que sí pertenece a Dios.
- b) Segundo, por la misma razón, no podemos permitirnos pensar que son los fieles los que tienen *siempre* que ir a los pastores. Recordemos que también el pastor, por ser rostro de la Iglesia –y sobre todo de la misericordia–, ha de salir en búsqueda de aquel que no parece estar en el redil (cf. Lc 15,4). Por tanto, una actitud de indiferencia ante el que “no [nos] busca”, “ya no viene” o “se ha ido”, siempre sobra.
- c) Tercero, a recordar que “dar la vida por las ovejas” (Jn 10,11) también implica tiempo, paciencia, energía, trabajo, reflexión, caridad... Incluso “abandonar el cómodo criterio pastoral del ‘siempre se ha hecho así’” (EG 33a) o la extrema rigidez, para *tocar* y

*escuchar* lo más diverso, así, después, discernirlo con la Iglesia, y, buscando la asistencia del Espíritu, repensar las estructuras, los modos y medios de la Evangelización (EG 33b). Esto, sin duda, no es sencillo, ya que implica ser valientes y pacientes, desapropiarnos del protagonismo, de las seguridades o las comodidades. Es dar un paso valiente a “romper los esquemas aburridos” en los cuales pretendemos encerrar la fe de la Iglesia, para que, mirando a Jesucristo, nos descubra “nuevos caminos, métodos creativos, otras formas de expresión, signos más elocuentes, palabras cargadas de renovado significado para el mundo actual” (EG 11). Ciertamente esto es tarea de toda la Iglesia, pero son los pastores los que con mayor responsabilidad (y posibilidad) pueden ser agentes de valentía, y ejemplos de fe.

Finalmente, me gustaría añadir una última intuición extraída de EG 12: para que a nosotros, agentes de pastoral, no nos atrape el “desencanto”, no podemos olvidarnos que, ante todo, tenemos que *ser hombres y mujeres de fe*, que crean firmemente en el Señor, y a su vez, que es Él quien [nos] “ins-

*pira, provoca, orienta y acompaña* de mil maneras”, personal y pastoralmente. Solo así nos creeremos que la iniciativa siempre es de Dios, y que, por ende, es Él mismo quien la sostiene: “esta convicción nos permite conservar la alegría en medio de una tarea tan exigente y desafiante que toma nuestra vida por entero”. Solo así, se llega a ser evangelizador

al estilo del Buen Pastor: “No nos dejemos robar el entusiasmo misionero” (EG, 80).

Estimado lector, no hemos descubierto “nada nuevo bajo el sol” (Qo 1,9). Hemos recogido nociones muy básicas para que, desde la sencillez y la autenticidad, el pueblo de Dios no se [nos] vaya “desencantado”. ■

# Iglesia Católica y tradición: un debate necesario

Lluís Oviedo Torró, OFM

Pontificia Universidad Antonianum  
E-mail: loviedo@antonianum.eu

Recibido: 21 de enero de 2020  
Aceptado: 26 de junio de 2020

**RESUMEN:** Se discute últimamente sobre la conveniencia de cambiar algunas tradiciones en la Iglesia católica. Conviene trasladar el debate a una cuestión más de fondo en torno al valor y alcance de las tradiciones en esta Iglesia; con ese fin se repasan argumentos a favor y en contra y se sugieren algunas posibles líneas de actuación a la luz de dichos análisis.

**PALABRAS CLAVE:** tradición; renovación; evolución cultural; complejidad social; contra-culturas; adaptación; celibato.

## The Catholic Church and tradition: a necessary debate

**ABSTRACT:** There has been some discussion lately about the desirability of changing some traditions in the Catholic Church. It is appropriate to move the debate to a more fundamental question about the value and scope of the traditions in this Church; to this end, arguments for and against are reviewed. We suggest some possible lines of action in the light of these analyses.

**KEYWORDS:** tradition; renewal; cultural evolution; social complexity; counter-cultures; adaptation; celibacy.

## 1. Introducción

Una idea bastante extendida dentro y fuera de la Iglesia es que se trata de una institución esencialmente tradicionalista, resistente al cambio o las reformas, y por consiguiente refractaria a cualquier tipo de progreso. Bueno, dicho así la cosa suena demasiado fuerte y muchos preferiríamos introducir matices, pues ciertas formas de progreso –social, médico– sí han sido claramente promovidas por los católicos. No obstante, la idea es bastante clara: muchos consideran que la capacidad para mantener vivas sus tradiciones es el principal ‘activo’ con el que cuenta esa confesión cristiana –aunque no es la única, claro–. Si se acepta dicha premisa, todo cambio, modernización o reforma será vista con gran sospecha y encontrará gran resistencia. De hecho, buena parte de los problemas con los que tropieza el papa Francisco y sus propuestas de renovación parecen derivar de dicha convicción: la Iglesia pierde cuando cambia sus tradiciones, y gana en la medida que es fiel a las mismas. No es raro entonces que las tímidas aperturas hacia las personas divorciadas y el acceso de hombres casados al sacerdocio, que implican algunos cambios respecto de tradiciones pluriseculares, sean opuestas desde varios sectores con gran desconfianza.

La cuestión en los casos citados no se reduce a la viabilidad de ciertas medidas que quizás permitirían a la Iglesia una mejor adaptación a las nuevas circunstancias, sino –remontándonos a temas generales y previos– a la oportunidad de adaptar la praxis eclesial e incluso la interpretación de la doctrina cristiana a tiempos muy distintos de los que conoció en sus épocas formativas y de gran crecimiento eclesial, o incluso en tiempos más recientes marcados por ‘guerras culturales’ y dificultades de la fe en ambientes modernos hostiles, en los que la estrategia mejor era la resistencia a ultranza.

Está claro que los tiempos y el ambiente cultural han cambiado mucho y que la situación de la Iglesia en las zonas occidentales es bastante difícil, debido a una suma de factores que han determinado una crisis de gran calado, desafección y desinterés hacia la propuesta cristiana, al menos en su formato tradicional, y no está claro que otros formatos más modernizados procuren mejores resultados. En esa situación son muchos los que se preguntan cuál sería la mejor estrategia o actitud ante ese nuevo contexto: la que apuesta por cambios que permitan una adaptación más eficaz, con medidas que ayuden a modernizar o actualizar viejas

formas; o más bien, la fidelidad a los modelos de siempre, incluso a costa de convertirnos en poco adaptativos o contraculturales, pero afirmando así una identidad y diferencia que impediría ser absorbidos en la vorágine de las culturas dominantes.

Una tarea urgente para una teología de orientación práctica, es decir que trata de detectar los problemas presentes en la vida de fe y la Iglesia y de aportar soluciones a partir de un análisis riguroso, es precisamente ayudar a discernir sobre la conveniencia de mantener un esquema de conservación de las tradiciones recibidas, sin cambios significativos, o bien de practicar aperturas y ensayar soluciones que impliquen riesgos y novedades para afrontar tiempos y circunstancias nuevas. En lo que sigue me propongo hacer un breve repaso de los posibles argumentos que justifican ambas posiciones: la tradicionalista y la aperturista, con el fin de iluminar el camino que lleve a tomar las decisiones más adecuadas. La idea es introducir un debate que ha sido sólo latente y que requiere un tratamiento más ambicioso.

### 2. El peso de la tradición: fidelidad al pasado y resistencia al cambio

No hay que esforzarse mucho para encontrar argumentos a favor de una actitud en la Iglesia católica que privilegia la estabilidad de la tradición frente a los riesgos de los cambios y reformas. Recuerdo un sacerdote inglés que afirmaba que una función de la Iglesia era ser *tradition keepers* o guardianes –en el sentido de ‘guardar’– de la tradición, frente a otras corrientes o instancias que apuestan decididamente por el cambio o la evolución. Creo que lo único que cabe hacer es organizar dichos argumentos y cotejar su peso de forma crítica, antes de pasar a exponer el caso alternativo.

Al menos podemos observar dos tipos de argumentos en favor de la tradición: los más teológicos, y otros más filosóficos y sociológicos. En el primer apartado, el tema está bastante claro: la Iglesia vive de la tradición, que la constituye, y sería altamente temerario intentar apartarse de ella o cambiarla. La Tradición en mayúscula o la ‘Gran Tradición’ es una dimensión de la revelación cristiana para los católicos, que no la reducimos al texto bíblico, sino que la ampliamos a un cuerpo de enseñanzas importantes que se ha ido sedimentando

a lo largo de los siglos. Sin embargo, tengo la impresión de que no hay un claro consenso entre los teólogos católicos sobre el alcance y campo de aplicación de dicho concepto, qué es lo que engloba y qué tratamiento merece. Podemos hablar de una visión esencialista o mínima y de una más expansiva que englobaría muchos textos y prácticas de todo tipo –litúrgicas, espirituales, morales– a lo largo de la historia. Parece que en ese caso el concepto se difumina bastante y además debe hacer espacio para un inevitable pluralismo de fuentes, versiones, y actitudes no siempre fácilmente componibles en un conjunto coherente.

Está claro que la Iglesia vive y se alimenta de la tradición, pero está mucho menos claro su alcance y la flexibilidad a la hora de recibirla e interpretarla. Se trata de un problema que se plantea con fuerza en relación con el texto bíblico, y que se vuelve de una complejidad ingobernable en el intento de fijar un cuerpo o canon de la tradición, que puede identificarse sólo con el Magisterio o bien puede ir mucho más allá para integrar las enseñanzas de grandes teólogos o los testimonios de vida de los santos y santas. La dependencia de la tradición es un dato de hecho, pero es menos claro el modo de interpretarla, y de forma parecida al texto

bíblico conocemos también en este caso versiones opuestas: entre los más fundamentalistas y literalistas –por un lado– y los más liberales y flexibles –por otro–.

Los motivos externos pueden resultar más interesantes o añadir nuevos matices al debate. Me refiero fundamentalmente a tres: el filosófico sobre la tradición como la fuente más segura del saber; el sociológico en torno a la necesidad de frenar o contener el aumento de complejidad; y el culturalista sobre el valor de las expresiones contraculturales. El primer argumento se plantea en el siglo xx, dejando atrás la discusión moderna entre antiguos y modernos, y el llamado ‘tradicionalismo’ como corriente sobre todo francesa que en el siglo xix intentó privilegiar la tradición como fuente primera de saber, de gobierno y de moralidad. El tradicionalismo no tuvo un recorrido demasiado largo –de hecho, fue condenado en el Concilio Vaticano I<sup>1</sup>– pero sí lo tuvieron expresiones más moderadas que apuntaban a un valor normativo de las tradiciones que se han sedimentado a partir de un proceso de selección histórica, que ha ido filtrando los mensajes, análisis y contenidos que han convencido

---

<sup>1</sup> En la Constitución dogmática *Dei Filius* del 1870.

más a un sinfín de generaciones. El pensamiento hermenéutico, representado por Hans Georg Gadamer apunta en esa dirección<sup>2</sup>, y justifica el valor irremplazable de los clásicos y de una herencia intelectual que ayuda a comprendernos y a comprender nuestro mundo mejor que la ciencia o los análisis críticos. Una idea similar proviene de las propuestas sobre el valor del canon literario en Harold Bloom<sup>3</sup>, como conjunto de grandes obras fijado por la crítica literaria y que adquieren un valor normativo, no sólo estético sino también moral.

Lo importante en todo movimiento filosófico a favor de la tradición es una valoración del pasado y de sus enseñanzas sobre el presente y sus urgencias: hemos aprendido mucho a lo largo de la historia, y no sería justo olvidar esas enseñanzas, lo que nos hace desconfiar de las apariencias inmediatas. En sus versiones más extremas se postula una 'sabiduría perenne' y resistente a cambios o a la evolución de ideas; en formatos más discretos esa corriente simplemente invita a la moderación y la prudencia en nombre del pasado y de

todo lo que hemos aprendido a lo largo de la historia.

Una versión distinta del valor de la tradición la ofrece el filósofo polaco Leszek Kołakowski, quien entiende el papel fundamental e imprescindible del pensamiento cristiano en Occidente, y su aportación de estabilidad ante una modernidad convulsa y en constante prueba o crisis<sup>4</sup>. En su análisis concibe la fe católica como un conjunto orgánico en el que los distintos elementos se integran de forma armónica. Kołakowski teme que los intentos de modernizar algunas partes de ese mensaje o de introducir interpretaciones bíblicas más realistas y críticas conmuevan todo el edificio y amenace su estabilidad o delicado equilibrio: una vez se duda de la autenticidad histórica de un solo versículo, no hay motivo para confiar en todo el resto.

Si hablamos del equilibrio entre dinamismo moderno y estabilidad de la tradición, entonces podemos aludir a otras teorías que sostienen una tesis parecida. Por ejemplo, la teoría de los sistemas sociales de

<sup>2</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1992.

<sup>3</sup> H. BLOOM, *El canon literario*, Arco, Madrid 1998.

<sup>4</sup> L. KOLAKOWSKI, *Modernity on Endless Trial*, University of Chicago Press, Chicago 1997; no es ni mucho menos el único filósofo en esa línea; véase también el católico R. SPAEMANN, *Ensayos filosóficos*, Cristiandad, Madrid 2004.

Niklas Luhmann, para quien el conjunto social evoluciona a través de sus subsistemas, pero donde dicho proceso genera un exceso de complejidad y de indeterminación cuyos límites debería fijar una instancia particular, como la religión, al afirmar límites morales o ligados a textos canónicos que representan puntos fijos que no conviene superar, para el bien de todos<sup>5</sup>. Una lectura similar se propone a partir de textos del gran pensador católico Romano Guardini<sup>6</sup> –que no era un tradicionalista– pero que desconfiaba de las dinámicas de la técnica en el siglo xx, algo que le acercaba a otra gran figura de ese tiempo: Martin Heidegger<sup>7</sup>. La tecnología engendra una dinámica de mejoramiento autónomo que acaba por subvertir cualquier idea fija o tradición, con un efecto muy desestabilizador que amenaza con diluir cualquier valor o norma ética. En estos casos la idea común es que el progreso tecnológico pueda desencadenar una aceleración que produce un cierto vértigo al perderse las referencias sociales y culturales que nos han sido de gran utilidad en tiempos

---

<sup>5</sup> N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977.

<sup>6</sup> R. GUARDINI, *Die Technik und der Mensch: Briefe vom Comer See*, Matthias Grünewald, Mainz 1990 [1927].

<sup>7</sup> M. HEIDEGGER, *Die Technik und die Kehre*, Klett-Cotta, Stuttgart 2002 [1953]

pasados y ante las muchas crisis que hemos vivido. Ese mismo tema encuentra una continuidad en los análisis críticos de un pensador actual: Hartmut Rosa, quien denuncia en dicho proceso una fuerte alienación<sup>8</sup>. De una forma o de otra se opone el vertiginoso ritmo de cambios y progreso en el presente, a la estabilidad y permanencia de valores sólidos que representan las tradiciones en las que se ha apoyado la civilización occidental y ha cimentado su crecimiento.

El tercer motivo importante que pueden esgrimir los defensores de la tradición católica recurre a algunos temas de los llamados ‘estudios culturales’, en los que encuentra una posición cómoda el fenómeno de las contraculturas, de los nichos culturales minoritarios y las culturas de la resistencia. Dicho así, suena a todo menos a una actitud conservadora, pues tales categorías han servido más bien para describir movimientos alternativos y radicales, como el feminismo, los de minorías raciales y sexuales que reivindicaban sus derechos y su expresión distintiva. Poco hace pensar que las mismas expresiones se puedan aplicar

---

<sup>8</sup> H. ROSA, *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Katz, Madrid 2016.

a grupos conservadores dentro de la Iglesia católica, por muy minoritarios que aparezcan. Lo cierto es que la idea de radicalidad ha sufrido algunos desplazamientos culturales y semánticos y deja hoy de ser patrimonio de los progresistas. Por ejemplo, el movimiento *Radical Orthodoxy*, capitaneado por el teólogo anglicano John Milbank<sup>9</sup> reivindica con un lenguaje radical y muy crítico posiciones más bien típicas del tradicionalismo católico –bueno, no en todos los aspectos–. Los ejemplos pueden multiplicarse, como es el caso de otro teólogo protestante, esta vez americano, Stanley Hauerwas, quien mezcla radicalismo y conservadurismo en varios de sus ensayos<sup>10</sup>. La idea es que no está mal, sino todo lo contrario, que pervivan grupos culturalmente a contracorriente, mal adaptados a los ambientes dominantes, que llegan incluso a subvertirlos, para reivindicar valores e ideas que, a pesar de su contraste

o gracias al mismo, pueden fecundar y mejorar aspectos disolutivos o negativos en dichas culturas. Se ha llegado a afirmar que es precisamente ese carácter contra-adaptativo o ese tono extraño y lejano de las culturas dominantes, lo que da verdadera relevancia a la fe cristiana<sup>11</sup>.

Como puede verse, no faltan buenos argumentos a quienes hacen bandera de la tradición católica y la presentan como su tesoro más valioso, o consideran cualquier cambio como una locura que podría dar al traste con todo el ‘sistema católico’, que está bien engarzado en torno a una serie de valores y prácticas, coherente, pero al mismo tiempo frágil y vulnerable ante las tentaciones de cambio o de modernización, algo que ya habría tenido lugar antes con graves consecuencias; me refiero, claro está, al Concilio Vaticano II y sus esfuerzos de renovación del catolicismo, y que ciertos sectores entienden como un experimento fallido.

---

<sup>9</sup> J. MILBANK, C. PICKSTOK, G. WARD, *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Routledge, London 1998; un ejemplo aún más elocuente de esa reivindicación de la ortodoxia como contracultura es G. WARD, *Cultural Transformations and Religious Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

<sup>10</sup> S. HAUERWAS, *Wilderness Wanderings: Probing Twentieth-century Theology and Philosophy*, Routledge, London 1997; de hecho esta obra se incluye en una serie bajo el título de “Radical Traditions”.

---

<sup>11</sup> J. MILBANK, *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*; Wiley-Blackwell 1997; véase también N. LUHMANN quien considera que la religión se vuelve significativa en cuanto contra-adaptativa: “Society, Meaning, Religion – Based on Self-Reference, *Sociology of Religion* 46-1 (1985), 5-20.

### 3. Renovación y progreso como claves de una mejor adaptación

Si se dan buenos argumentos en la parte de los conservadores, no faltan tampoco a los que demandan renovación o reformas. Si nos asomamos al campo teológico, quizás sea más difícil encontrar una teología explícita a favor de unos cambios que puedan relativizar la fuerza de la tradición. Se dan tímidas expresiones a favor de la necesidad de reforma en la Iglesia, algo que de todos modos no debería cuestionar elementos tradicionales, sino más bien reivindicarlos con más fuerza; y por supuesto propuestas en favor de un 'desarrollo doctrinal' algo que ya inspiró a John Henry Newman –que no era un progresista– y que se ha tratado de algo muy limitado o contenido<sup>12</sup>. Conviene recordar de todos modos que –de forma casi simétrica al tradicionalismo– también el mundo católico conoce expresiones liberales y demandas de mejor adecuación a los tiempos modernos, en lo que se dio en llamar 'modernismo' a finales del siglo XIX e inicios del XX y que reflejaba una sensibilidad y temas similares a los de la teo-

logía liberal en casa protestante. Como sabemos, dicha tendencia fue condenada por la Iglesia, que consideró heréticas muchas de sus propuestas<sup>13</sup>.

Quizás el caso teológico a favor de una evolución de ideas y prácticas no se plantea de forma explícita y teórica, sino histórica y práctica, como algo 'de hecho'. En efecto, basta un repaso a la gran evolución que conoce la recepción cultural de la figura de Cristo, tal como nos la cuenta la magnífica obra de Jaroslav Pelikan, *Jesús a través de los siglos*<sup>14</sup>, para darnos cuenta de cómo han cambiado las cosas a lo largo de los tiempos en un tema que nos puede parecer absolutamente fijo o inmutable. La percepción en la historia reciente puede ser todavía más patente. Recuerdo una conferencia del filósofo Julián Marías en un encuentro de obispos y teólogos españoles en el otoño de 1999, donde afirmó que, sin duda alguna, la Iglesia católica era la institución que más había cambiado a lo largo del siglo que terminaba. Para muchos observadores, el catolicismo de finales del siglo XX tenía bastante poco que ver con el de los años 40 y 50.

---

<sup>12</sup> J. H. NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Universidad de Salamanca 1997.

<sup>13</sup> Pío X, Encíclica *Pascendi Dominici gregis*, 1907.

<sup>14</sup> J. PELIKAN, *Jesús a través de los siglos: su lugar en la historia y la cultura*, Herder, Barcelona 1989.

Basta preguntar a los sacerdotes y religiosos supervivientes de esa época.

Lo irónico es que en teoría la Iglesia católica es inamovible, muy estable y fidelísima a la tradición, pero en la práctica los siglos han conocido muchos cambios y adaptaciones a culturas muy distintas de las que conocieron sus orígenes, por no hablar de regímenes políticos, afinidades ideológicas, valores morales o representaciones teológicas, a pesar de la aparente fidelidad a un cuerpo doctrinal canónicamente establecido, y por tanto muy sólido.

De todos modos, conviene reparar los argumentos externos que pueden apoyar una actitud más abierta al cambio o a explorar nuevas adaptaciones de la Iglesia a las sociedades avanzadas. En el primer lugar de una larga lista podríamos situar al filósofo alemán Jürgen Habermas en su discusión con Gadamer<sup>15</sup>. Dicho debate puso de manifiesto un límite importante de la tradición tras un siglo de conciencia crítica: las tradiciones a menudo sirven para justificar situaciones de dominio por parte de segmentos poderosos e interesados en no perder sus privilegios,

que legitiman a menudo en nombre de una tradición. Ese reproche nos parece hoy tan obvio que no merece comentario; en todo caso, el problema está entonces en el límite de la actitud de sospecha ante cualquier tradición o norma, lo que podría llevar a una total disgregación social y al caos más absoluto.

Otra forma de afrontar de manera crítica el fetichismo de la tradición es el estudio del historiador inglés Henry Hobsbawm<sup>16</sup>, quien acuñó la idea de “la invención de la tradición”. En su fino y bien documentado análisis, demuestra que ciertas tradiciones europeas que se remitían a siglos anteriores, o al periodo medieval, resultaban ser invenciones recientes, de mediados del siglo XIX en algunos casos, lo que proyectaba una fuerte sospecha hacia las voces que reivindicaban el valor normativo de muchas tradiciones, que quedaban bastante relativizadas cuando se descubrían sus verdaderas genealogías. En buena parte el esfuerzo de Hobsbawm tenía bastante de ‘deconstrucción’ o de un procedimiento que pone en evidencia los flecos disimulados, las exclusiones, o las perspectivas que arrojan una luz muy distinta a

---

<sup>15</sup> J. HABERMAS, H.G. GADAMER, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt 1971.

---

<sup>16</sup> E. J. HOBBSAWM, *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona 2012.

lo que se pretende como muy valioso. Dicho método amenaza con devaluar cualquier principio o tradición por muy sólida que parezca, pues todo tiene orígenes poco claros o zonas oscuras que proyectan su sombra en la actualidad. No es nada difícil aplicar dicho análisis a muchas tradiciones cristianas para poner al descubierto ambigüedades, privilegios y formas de dominio y sumisión en nombre de grandes valores y tradiciones ancestrales.

De todos modos, el argumento hoy más potente a favor de los cambios o reformas es práctico, o teórico sólo en la medida que se apoya en la observación de procesos históricos. El argumento práctico en favor de los cambios tiene que ver con lo insostenible de algunas situaciones actuales, o con la inviabilidad de modelos de praxis eclesial que se han vuelto claramente disfuncionales. En ese sentido, por mucho que teorice-mos sobre el valor de tradiciones sacrosantas, si son hoy día insostenibles –como en el caso del celibato sacerdotal– el debate a ese nivel deja de tener sentido. Como decía un viejo refrán, si no hay campanas es inútil discutir sobre la oportunidad de hacer repiques. Si en la práctica no se dan vocaciones sacerdotales en las regiones occidentales, tiene poco sentido

reivindicar el valor inamovible de la disciplina del celibato. Ese mismo principio se puede aplicar a otras tradiciones católicas que dejan de tener sentido en el contexto de las sociedades avanzadas, simplemente porque no funcionan o dejan de tener vigencia cultural para ser abandonados en la praxis corriente, como por ejemplo la insistencia en la castidad prematrimonial.

El tema se puede plantear a un nivel más teórico recurriendo a los recientes estudios sobre evolución cultural. La idea central es que, de forma similar a la evolución biológica, sin la que no se comprende el mundo de la vida, así también las culturas evolucionan siguiendo pautas de variación, selección y adaptación a nuevos ambientes. El principio de evolución cultural consagra un dinamismo que pone en cuestión cualquier intento de postular la estabilidad atemporal de tradiciones inmutables. Desde esta nueva perspectiva, todo cambia, todo evoluciona y se adapta a nuevos contextos y circunstancias, o de lo contrario acaba por extinguirse<sup>17</sup>.

Las religiones son fenómenos eminentemente culturales, y por tan-

---

<sup>17</sup> R. BOYD, P. J. RICHEYSON, *The Origin and Evolution of Cultures*, Oxford University Press, Oxford 2005.

to sujetas a la misma dinámica de evolución cultural. Para quien estudie la historia de las religiones, se trata de algo demasiado obvio: aunque conozcan esfuerzos de conservación de sus textos canónicos y de sus enseñanzas fundamentales, no cabe duda que todas las religiones que se han expandido y siguen teniendo vigencia son el producto de una evolución y han seguido durante los siglos una pauta evolutiva, dando origen a nuevas variaciones o versiones, que en muchos casos han sucumbido al tiempo y se han extinguido, pero en pocos casos han logrado afirmarse y han sobrevivido, dando lugar a expresiones mejor adaptadas a tiempos distintos. La historia de reformas dentro del cristianismo, y que ha dado lugar a nuevas confesiones o a versiones actualizadas o reformadas dentro del catolicismo, es una prueba histórica de dicho proceso: el cristianismo también ha evolucionado a lo largo de los siglos y conoce expresiones variadas, unas mejor adaptadas que otras.

Ahora bien, el que se pueda observar la historia desde ese prisma, para poner en evidencia cambios sustanciales, nuevas versiones y prácticas emergentes junto a otras que han perdido valor o sentido, no soluciona el problema en el presente, pues es bastante obvio para

los estudiosos de la evolución cultural que ésta a menudo produce formas mal-adaptativas<sup>18</sup>, es decir expresiones culturales que aparentemente triunfan pero que ponen en riesgo a una sociedad, o incluso a toda la humanidad. En el segundo congreso internacional sobre evolución cultural, que tuvo lugar en Tempe, Arizona, en el otoño del 2018, Peter Richerson, uno de los fundadores de ese programa, dijo que la cultura del consumismo, dominante en los países occidentales y no sólo, ponía en peligro la supervivencia del género humano por sus efectos devastadores en nuestro ecosistema. Es un buen ejemplo de cómo una forma cultural de gran éxito puede resultar desastrosa a medio y largo plazo, lo que plantea serias dudas sobre la dirección y dinámicas de la evolución cultural.

Volviendo a nuestro tema, podemos fácilmente aceptar – teniendo en cuenta el cuadro histórico – que el cristianismo –incluida la Iglesia católica– ha evolucionado a lo largo de los siglos, conservando ciertamente sus escritos canónicos y un núcleo duro de tradiciones. Sin

---

<sup>18</sup> R. BOYD, "Cultural Adaptation and Maladaptation: Of Kayaks and Commissars", S. V. GANGESTAD, J. A. SIMPSON (eds.), *The Evolution of Mind: Fundamental Questions and Controversies*, The Guilford Press, New York 2007, 327-331

embargo, se vuelve más complicado apostar por una línea evolutiva u otra; es decir, es muy difícil acertar cuando intentamos predecir qué variaciones podrían funcionar mejor en un futuro cercano, o qué formas se podrían adaptar mejor al ambiente de las sociedades avanzadas, para asegurar la supervivencia y significatividad de la fe cristiana, o qué cambios resultan más oportunos y cuáles más dudosos o arriesgados.

#### **4. Concluyendo con prudencia y asumiendo riesgos**

El escueto análisis realizado puede no inclinar la balanza en ninguna dirección, puesto que los motivos y argumentos en favor de mantener lo más fielmente posible las tradiciones católicas pueden estar tan justificados como los que apuestan por reformas que introducen cambios sustanciales, como es el caso de la disciplina sacramental con las personas divorciadas, o la revisión de la exigencia de celibato como condición para recibir las órdenes sagradas. De todos modos, estos análisis pueden arrojar cierta luz y ayudar a diseñar algunas estrategias.

En primer lugar, la incerteza que resulta de ese complicado panorama, en el que lo adaptativo puede

ser lo aparentemente contra-adaptativo; y donde lo que parece tener más éxito resulte contraproducente de cara a una buena adaptación, aconseja mantener un abanico de posibilidades abiertas a la dinámica de prueba, error y corrección. Se puede objetar que algunas de las aperturas reclamadas, una vez practicadas, es difícil corregirlas y volver atrás. Probablemente, eso es algo discutible, y la historia está llena de casos de reformas y contra-reformas. En mi opinión, es mucho mejor asumir una estrategia abierta a pruebas de una cierta provisionalidad, o de asumir riesgos—como sugiere el Papa Francisco—con la condición de que—tras un tiempo prudencial—puedan revisarse y adoptarse de forma más estable o, de lo contrario, esas prácticas deberán desestimarse y ser abandonadas. Tenemos probablemente algunas indicaciones prácticas que provienen de la praxis en otras iglesias, aunque no es seguro, ni mucho menos, que lo que funciona en otros ambientes lo haga en el nuestro y al revés.

Junto a la indicación que invita a experimentar y a observar los resultados para tomar las mejores decisiones, también se añade otra similar: conviene mantener distintos estilos o estrategias en la Iglesia, dentro de un esquema de sana competencia: un estilo más tradi-

cional, junto a otro más abierto a la innovación o más liberal. Una primera razón es que seguramente conviven en la Iglesia ya varias almas o estilos, y sería justo dar espacio a todos ellos. El segundo es que una forma religiosa plural y con varias opciones puede resultar más adaptativa que una con una única opción o estilo. La tercera razón es que sería buena una sana competencia entre esos modelos, que estimule la creativi-

dad y el empeño en el seguimiento evangélico; las sociedades sin competencia acaban estancándose y se vuelven menos flexibles.

Lo dicho invita desde luego a una actitud de gran tolerancia y flexibilidad, que evite rigideces y exclusiones, y que consagre un modelo realmente 'católico', es decir, plural y universal. Dicho modelo refleja tanto una co-presencia de tradiciones como un espacio innovador. ■

# La ciencia y la religión en el mundo

**John Hedley Brooke**  
**Ronald L. Numbers (eds.)**

Una gran introducción al modo en que los seres humanos combinamos la forma de entender la naturaleza y lo sobrenatural. Ofrece estudios bien fundamentados sobre la ciencia y la naturaleza en el judaísmo, el cristianismo, el islam así como en las antiguas tradiciones religiosas que todavía perviven en regiones como China, la India o el África subsahariana.

Un libro para descubrir la importancia de las perspectivas plurales y del lugar geográfico en la construcción y la percepción de las relaciones entre la ciencia y la religión.



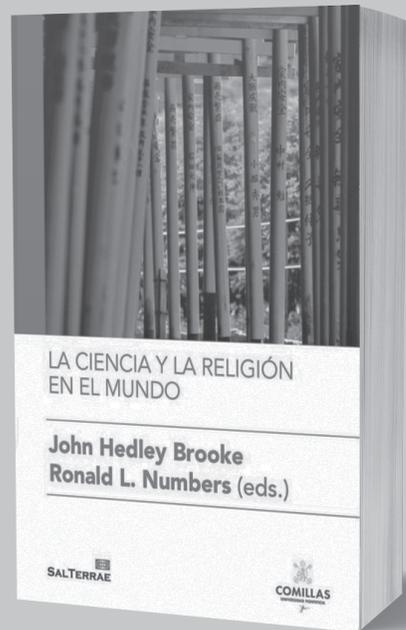
---

## La ciencia y la religión en el mundo

John Hedley Brooke  
Ronald L. Numbers (eds.)

ISBN: 978-84-8468-821-1  
Universidad Pontificia Comillas,  
Sal Terrae, 2020.

---



## SERVICIO DE PUBLICACIONES

[edit@comillas.edu](mailto:edit@comillas.edu)

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

# Transformismo, acción divina en el mundo y Cristo Universal

Leandro Sequeiros, SJ

Vicepresidente de la Asociación de Amigos de Teilhard de Chardin  
(sección española)  
E-mail: lsequeiros@jesuitas.es

Recibido: 3 de junio de 2020  
Aceptado: 12 de julio de 2020

**RESUMEN:** El año 1920 fue un año muy especial para el padre Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). No sólo cumplió 39 años, sino que, una vez desmovilizado de la Gran Guerra, volvió a la comunidad de Jesuitas, a su formación como científico, a su trabajo intelectual y a su honda vida espiritual. Todo esto sucedió hace ahora cien años. En 1920 encontramos a Teilhard de Chardin instalado en una de las grandes comunidades religiosas de Jesuitas de París. Ha sido destinado a estudiar Ciencias Naturales en la Universidad de París y a colaborar en el famoso Instituto Católico de París. Según los historiadores de la ciencia hay dos acontecimientos que marcarán en futuro del ya no tan joven Teilhard: es nombrado profesor de Paleontología y de Geología en el Instituto Católico de París; y, gracias a la mediación de Christophe Gaudefroy (1878-1971), el filósofo y matemático Édouard Le Roy (1870-1954) accede a contactar con Teilhard.

**PALABRAS CLAVE:** Teilhard de Chardin; transformismo; evolución; modernismo; espiritualidad; teología; ciencia y religión.

## Transformism, divine action in the world and the Universal Christ

**ABSTRACT:** The year 1920 was a very special year for Father Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Not only did he turn 39, but after demobilizing from his military duties during World War I, he returned to the Jesuit community, to his training as a scientist, to his intellectual work, and to his deep spiritual life. All this happened a hundred years ago now. In 1920 we find Teilhard de Chardin settled in one of the great Jesuit communities in Paris. He was assigned to study Natural Sciences at the University of Paris and to collaborate in the famous Catholic Institute of Paris. According to the historians of science, there are two events that will mark the future of the not so young Teilhard: he is appointed professor of Paleontology and Geology at the Catholic Institute of Paris; and, thanks to the mediation of Christophe Gaudefroy (1878-1971), the philosopher and mathematician Édouard Le Roy (1870-1954) agrees to contact Teilhard.

**KEYWORDS:** Teilhard de Chardin; transformism; evolution; modernism; spirituality; theology; science and religion.

1. **Introducción. Siete ensayos de Pierre Teilhard de Chardin cumplen cien años**

El 1 de mayo del año 1920 Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) cumplió los 39 años. Terminada la guerra europea, Teilhard había sido desmovilizado el 10 de marzo de 1919. Pasó unos días en Clermont, y luego marchó a Lyon para hacer un retiro espiritual. En la primera mitad de abril, estuvo seguramente en París, donde acudió a clases y reanudó su contacto con el *Muséum* (ahora llamado *Muséum National d'Histoire Naturelle*). El año 1920 fue especialmente fecundo para el jesuita Teilhard: escribió siete ensayos y publicó tres notas científicas sobre temas geológicos.

Habrà que empezar desde un año antes. Por indicación de sus superiores de la Compañía de Jesús, Pierre Teilhard de Chardin regresa en el mes abril del año 1919 al colegio de San Luis Gonzaga en la isla de Jersey (dependencia británica en el Canal de la Mancha), donde había estudiado filosofía entre 1902 y 1905. Aquí en esta casa de formación de los jesuitas en Jersey pasó unos dos meses, gozando del trabajo reposado y del descanso espiritual. En su estancia en Jersey, Teilhard dedicó una parte de su tiempo a estudiar

algo de biología marina en el rudimentario laboratorio del Colegio e incluso revisó sus datos de campo sobre la geología y publicó unas notas científicas.

Durante estos meses, Teilhard fue visitado por su amigo el padre Pierre Charles (1883-1954), profesor de Teología dogmática que acudió expresamente desde Lovaina. También pudo charlar extensamente con su amigo el padre Auguste Valensin (1878- 1953), con quien discutió sobre el problema del panteísmo spinozista. Valensin, según los biógrafos, explicó a Teilhard los puntos de vista de Maurice Blondel (1861-1949) sobre la consistencia del universo *in Christo*.

Estas conversaciones revelan la inquietud teológica y espiritual de Teilhard ya emergente en sus escritos del tiempo de la guerra (1916-1919)<sup>1</sup> y, especialmente, en su último ensayo de estos años: *La potencia espiritual de la Materia*<sup>2</sup>. ¿Sospechaban los superiores jesuitas que Teilhard se apartaba de la ortodoxia de la Iglesia y por eso

---

<sup>1</sup> PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *La Vida cósmica. Escritos del tiempo de la guerra (1916-1917)*, Trotta, Madrid 2017; *Ibid.*, *La gran Mónada. Escritos del tiempo de la guerra (1918-1919)*, Trotta, Madrid 2018.

<sup>2</sup> L. SEQUEIROS, "La potencia espiritual de la materia", *Razón y Fe* 280/1441 (2019), 203-213.

lo enviaron a Jersey para que reflexionara sobre sus ideas?

La publicación de algunos de los textos de Teilhard en una revista como *Études*, dirigida entonces por el padre Léonce de Grandmaison (1868-1927), un jesuita intelectual de gran categoría, que apreciaba a Teilhard hasta el punto de instarle a continuar sus reflexiones y que le abrió las páginas de la revista intelectual de los jesuitas franceses, corría el riesgo de “desconcertar a los juiciosos y plácidos lectores” (carta a Margarita de 23 de diciembre de 1916).

De hecho, a partir de entonces es cuando Teilhard siente dolorosamente la estrechez del mundo eclesiástico, todavía encerrado en el temor al “modernismo”. En los años 20 del siglo xx, la palabra “modernismo” era un cómodo epíteto para descalificar a aquéllos cuyas ideas consideran demasiado “avanzadas”. Los años de la guerra parecían haber calmado los ánimos, o más bien, los habían distraído hacia otras preocupaciones que parecían más urgentes que la defensa del dogma. Pero, una vez terminada la guerra, las condenas vuelven a reavivarse.

En junio de 1920, es la doctrina llamada de los “ojos de la fe”, título de un célebre artículo del jesuita Pierre Rousselot (1878-1915),

–muerto al principio de la guerra–, la que es condenada por una carta del Superior General de los jesuitas, el padre Wladimiro Ledochowski (1886-1942). La condena afecta indirectamente a teólogos próximos a Teilhard, a sus amigos del tiempo de formación, como Pierre Charles (1883-1954) que enseñaba en Lovaina, al ya citado Auguste Valensin (que será “exiliado” a Niza) y el exegeta Joseph Huby.

Para Claude Cuénot<sup>3</sup>, sin embargo, la estancia de Teilhard en Jersey no debe ser interpretada como un retiro forzado por los superiores debido a sus escritos poco ortodoxos durante la guerra. Parece que Teilhard estaba ya preparando en la Sorbona su licenciatura en Ciencias Naturales. Después de su desmovilización el 10 de marzo de 1919, Teilhard reemprende sus estudios de Ciencias Naturales en la Sorbona; en julio obtiene un “notable” en Geología; luego, en octubre, el aprobado de Botánica; y el 19 de marzo de 1920, el de Zoología.

---

<sup>3</sup> C. CUÉNOT, *Pierre Teilhard de Chardin. Le grandes étapes de son évolution*, Plon, París 1958.

## 2. Pierre Teilhard de Chardin en París en el año 1920

En 1920 encontramos a Pierre Teilhard de Chardin instalado en una de las grandes comunidades de jesuitas de París. Ha sido destinado a estudiar Ciencias Naturales en la Universidad de París y a colaborar en el famoso Instituto Católico de París. ¿Qué sabemos de las actividades de Teilhard en 1920? En Semana Santa de 1920, Teilhard se centra en el trabajo de su tesis doctoral sobre los *Mamíferos del Eoceno inferior en Francia y sus yacimientos*, tema que le había sido confiado por Marcellin Boule (1861-1942), profesor en el Museo de Historia Natural de París. La tesis fue depositada en el registro de la Universidad el 5 de julio de 1921 y defendida el 22 de marzo de 1922.

Un recorrido por el conjunto de los ensayos teilhardianos fechados en 1920 y publicados en sus obras completas y traducidos al castellano, nos permite concluir que son siete los textos de este año:

- "Nota sobre la unión física entre la Humanidad de Cristo y los fieles en el curso de la Santificación". También parece que fue redactado en enero de 1920<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Publicado en castellano en *Como yo creo: Ensayistas de hoy*, Taurus, Madrid 1970, vol. 67, 21-26.

- "Sobre la noción de Transformación creadora". Se supone que redactado al inicio del mes de enero de 1920<sup>5</sup>.
- "Nota sobre los modos de Acción Divina en el Universo". Fechado en enero de 1920<sup>6</sup>.
- "Nota sobre el Cristo Universal". Fechado en enero de 1920<sup>7</sup>.
- "Nota sobre la esencia del Transformismo". No está fechada, pero los expertos indican que pudo redactarse a mediados de 1920<sup>8</sup>.
- "Caída, Redención y Geocetría". Fechado el 20 de julio de 1920<sup>9</sup>.
- "Nota sobre el Progreso". Fechado el 10 de agosto de 1920<sup>10</sup>.

Los siete ensayos teológico-espirituales tienen una cierta unidad que desvelan las preocupaciones

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 27-30.

<sup>6</sup> Publicado en *Como yo creo: Ensayistas de hoy*, Taurus, Madrid 1968, vol. 67, 31-42.

<sup>7</sup> Publicado en *Como yo creo: Ensayistas de hoy*, Taurus, Madrid 1968, vol. 67, 37-42.

<sup>8</sup> P. T. Chardin, *El Corazón de la Materia*, Sal Terrae, Cantabria 2002, 113-120.

<sup>9</sup> En *Como yo creo. Ensayistas de hoy*, 1968, vol. 67, 43-52.

<sup>10</sup> Publicado en: *El porvenir del hombre*, Colección *Ensayistas de hoy*, Taurus, Madrid 1967, 21-38.

metafísicas (teológicas, espirituales y místicas) de Teilhard con respecto a lo que entonces llama “transformismo”.

### 3. Cinco inquietudes teológicas teilhardianas en los escritos de 1920

En un intento de síntesis, se puede decir que en estos ensayos subyacen cinco preguntas de tipo teológico con raíces científicas y filosóficas e implicaciones espirituales y místicas:

a) *Los lazos físicos existentes entre la Humanidad de Cristo y nosotros:*

Una de las preocupaciones de Teilhard es cómo explicar y justificar que “la santidad del fiel se desarrolla y llega a su plenitud en una suerte de contacto (físico y permanente) con la Realidad *incluso humana* (sic) de Cristo Salvador”. Este es el núcleo de sus reflexiones en “Nota sobre la unión física entre la Humanidad de Cristo y los fieles en el curso de la Santificación”. Parece ser que este breve ensayo fue redactado en enero de 1920 y fue publicado en el volumen *Como yo creo*. No consta si Teilhard pretendía publicarlo en alguna revis-

ta o si—como en otras ocasiones—lo envió a su prima Margarita.

Frente a las interpretaciones neoescolásticas sobre “cómo Cristo (...) actúa sobre los fieles en el curso de la santificación” de forma jurídica y extrínseca, Teilhard “trata de explicar la acción que recibimos de parte de Jesús relacionándola principalmente con las causalidades físicas y orgánicas del Universo” de forma natural e intrínseca, y atribuye “en esta operación física, la mayor intervención posible a la Humanidad de Nuestro Señor”. Teilhard, haciéndose eco de algunos teólogos críticos con el tomismo, sostiene que “la santidad del fiel se desarrolla y llega a su plenitud en una suerte de contacto (físico y permanente) con la Realidad *incluso humana* (en cursiva en el original) de Cristo Salvador”. Lo cual supone un giro epistemológico importante en el paradigma de la Cristología.

b) *En qué sentido se puede hablar de transformismo y transformación:*

En la segunda embestida contra el neotomismo dominante en la Teología de su tiempo, Teilhard afirma que “la Escolástica no distingue, en lo que yo sé, más que dos especies de variaciones en el ser (movimiento)”: la que se ha

denominado la Creación (es decir, la producción del ser sin preexistencia del mismo ni de una materia subyacente), y la Transformación, o sea la producción del ser sin preexistencia del mismo, pero haciendo pasar al acto una materia subyacente (*productio entis ex nihilo sui potentia subiecti*). Es decir, el viejo esquema aristotélico del acto y la potencia: la novedad no existe sino como actualización de algo que ya está potencialmente en la materia.

La crítica del viejo hilemorfismo y la propuesta del concepto de *Transformación creadora* se postula en el segundo de sus ensayos de enero de 1920: "Sobre la noción de Transformación creadora". En el presente ensayo, Teilhard es muy explícito: "Me parece que la mayoría de las dificultades que encuentra la Escolástica ante los indicios históricos de la Evolución penden del hecho de que deja a un lado la consideración de una tercera especie de movimiento perfectamente definido (además de la Creación y de la Educción, *Creatio et Eductio*): la Transformación creadora".

Este planteamiento filosófico debió ocupar la mente a Teilhard durante varios meses, pues a mediados de 1920 parece ser que re-

da su "Nota sobre la esencia del Transformismo"<sup>11</sup>.

Si en el texto anterior Teilhard pretende aclarar las fronteras entre la postura fixista (o fijista o creacionista) y la transformista, da un paso más: "Partiremos, pues, en este análisis del hecho, perfectamente claro para todo el mundo, de que en la Naturaleza existe una cierta unidad de formas (...). Algo las une en su forma y en su orden de aparición. *Se relacionan a través de algo* (...). Pero ¿cuál es la naturaleza de ese "algo" por el que los vivientes están constituidos de elementos similares y graduados en un mismo conjunto, sea cual sea, en su grado de generalidad más extrema?".

Para Teilhard hay dos respuestas posibles: las formas vivientes se encadenan, se generan mutuamente, gracias a un *relevo* lógico existente en el pensamiento divino. Es lo que Teilhard denomina "logicismo". Pero hay otra respuesta: "Los vivientes se ordenan en distintas categorías, se determinan los unos a los otros en su aparición sucesiva, bajo la influencia de un factor que, en su reali-

---

<sup>11</sup> Publicada en castellano en *El Corazón de la Materia*, Sal Terrae, Cantabria 2002, 113-120.

dad inmediata, es *físico, orgánico y cósmico*<sup>12</sup>.

Los estudiosos de Teilhard coinciden en afirmar que este texto es anterior a la “Nota sobre el Progreso”, fechado el 10 de agosto de 1920 y publicado en *El porvenir del Hombre*. La “Nota sobre el Progreso” parece una reflexión que rompe la línea de pensamiento de los textos anteriores. No tenemos una hipótesis sobre el contexto de su redacción y por ello no es fácil encajarla bien. Por otra parte, el texto nos ha parecido en exceso confuso (si lo comparamos con el texto de 1941, bien estructurado y más comprensible).

c) *Cómo justificar ante los no creyentes el modo de presencia y acción de Dios en el mundo:*

En 1920, Pierre Teilhard de Chardin está preocupado por encontrar una formulación sobre “la presencia y la acción de Dios en el mundo”. Una primera aproximación a esta reflexión interdisciplinar está ya esbozada en “Nota sobre los modos de Acción Divina en el Universo”<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>13</sup> Fechado en enero de 1920 y publicado en castellano en el mismo volumen, *Como yo creo: Ensayistas de hoy*, Taurus, Madrid 1970, vol. 67, 31-42.

En numerosos textos de Teilhard se reflexiona sobre cómo está presente Cristo en el mundo y cómo actúa Dios en el mundo. La filosofía y la teología Neoescolástica hablaban de la Causa Primera y las causas secundarias... ¿Cómo Teilhard puede encontrar un lenguaje que, sin caer en el mero fuego de artificio neo-aristotélico pueda ser ortodoxo y comprensible?

Para Teilhard, Dios no es un “resorte” más que haga funcionar el Universo. “Evidentemente —escribe al inicio de este ensayo de 1920— hay que reaccionar contra una manera tan rudimentaria (...) de comprender la acción de Dios en el Universo. El objeto de la presente Nota [“Nota sobre los modos de Acción Divina en el Universo”] es insistir sobre el hecho de que las únicas maneras racionales de concebir la acción del Creador sobre su obra son aquellas que nos obligan a *considerar como insensible* [subrayado en el original] (desde el punto de vista experimental) la inserción de la energía divina en el seno de las Cosas, propiedad que no deja de tener consecuencias importantes en relación con las dos cuestiones siguientes: ¿Cómo podemos conocer a Dios? (Apartado I) y ¿Cuál es la verdadera extensión de su Omnipotencia? (Apartado II).

Contra los que defienden que no podemos conocer a Dios por la razón, Teilhard es tajante: “¡Y, sin embargo, la razón humana puede conocer a Dios! (...) ¿Cómo podremos llegar a advertir la presencia de la corriente divina bajo la membrana continua de los fenómenos, la Trascendencia creadora a través de la Inmanencia evolutiva? (...) Sólo *la pureza del corazón* (ayudada o no por la gracia, según el caso) y *no la pura ciencia* es capaz, en presencia del Mundo en Movimiento, o ante un hecho milagroso, de superar la indeterminación esencial de las apariencias, y de descubrir con certidumbre tras las fuerzas de la Naturaleza la acción de un Creador, y, en el fondo de lo anormal, lo Divino”<sup>14</sup>.

Por otra parte, la teología tradicional (neotomista) insiste en la Omnipotencia divina: Dios lo puede todo. Pero ¿cómo puede ser compatible con la autonomía de las causas naturales? Según Teilhard: “En la medida en que podemos apreciar la marcha del Mundo, el Poder divino no tiene ante sí el campo tan libre como nosotros suponemos: sino que, muy al contrario, en virtud de la misma constitución del ser participado que se esfuerza por hacer aparecer (...) el Poder divino que se halla so-

metido, en el curso de su esfuerzo creador, a pasar por toda una serie de intermediarios y a superar todo un encadenamiento de riesgos inevitable, digan lo que digan los teólogos siempre dispuestos a hacer intervenir la “potencia absoluta divina”<sup>15</sup>.

Y concluye: “Una infalible síntesis del conjunto, conducida por una influencia interior y otra exterior combinadas, tal parece por tanto ser, en definitiva (...) la forma más general y más perfecta de la acción divina sobre el Mundo: respetándolo todo, “obligada” a muchos rodeos y tolerancias que nos escandalizan a primera vista, pero finalmente integrándolo y transformándolo todo”<sup>16</sup>.

d) *Una nueva perspectiva de la cristología: el Cristo Universal*

Un tema recurrente en la reflexión teológica de Teilhard consecuencia de su cosmovisión científica y de su experiencia espiritual cristiana es el del Cristo Cósmico o Cristo Universal. Desde una perspectiva hondamente paulina, Teilhard vuelve muchas veces a este tema. En la “Nota sobre el Cristo Universal” hay una primera aproximación. Se trata de un texto

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, 35-36.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 42.

muy breve en el que de forma esquemática (tal vez fue escrito por Teilhard para clarificar sus propias ideas) define algunos conceptos y hace una crítica del pensamiento de algunos de los teólogos neotomistas de su época. “Entiendo por Cristo-Universal el Cristo centro orgánico de todo el universo (...) Ese Cristo-Universal es el que nos presentan los evangelistas y más especialmente San Pablo y San Juan. De él han vivido los grandes místicos. Mas no siempre el Cristo del que se ha ocupado la Teología”<sup>17</sup>.

Desde mi punto de vista, la teología del modernismo (puesta en cuestión en su época) subyace a su planteamiento. La teología del sobrenatural y la de la acción humana en el mundo aparecen en varios párrafos.

“En mi opinión, hay otra razón (...) de la inmovilidad en que se ha estancado, desde San Pablo, la noción de Cristo-Universal: el abuso que se ha hecho en filosofía de las relaciones lógicas, morales y jurídicas. (...) En tanto no se salga del fácil terreno de las relaciones jurídicas y morales, la realeza universal de Cristo no es embarazosa de explicar por la filosofía infantil de ciertos teólogos. Por el contrario, en el momento en que se coloca en el punto de vista de

lo ‘orgánico’, la dignidad central de Cristo aparece como una realidad enorme, absorbente, que rectifica y refuerza toda creencia, toda práctica y todo sistema a su servicio. (...) ¿No se abrirá—sin exageración—un nuevo ciclo para la Iglesia, ciclo maravillosamente adaptado a la edad presente de la humanidad: el ciclo de Cristo adorado a través del Universo? Que quienes crean que oyen venir al Señor, velen, que deseen y trabajen”<sup>18</sup>.

e) *¿Qué sentido tiene hablar de pecado de Adán desde una perspectiva evolucionista?*

En los años 20 del siglo xx, aunque no existía aún una documentación fósil significativa, la creencia en un Adán bíblico empezaba a quebrarse. En el *Museum* de París, se construía sin complejos un paradigma evolucionista que entroncaba los hombres fósiles con la rama primate. Precisamente en 1920, Marcellin Boule publicó su síntesis: *El Hombre fósil*. ¿Qué significado teológico tenía entonces la explicación neotomista del llamado ‘pecado original’ dentro de una visión del mundo no geocéntrica y no antropocéntrica?

Es lo que se plantea en el texto del ensayo “Caída, Redención y

<sup>17</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 42.

Geocetría". Estas reflexiones tomarán cuerpo en 1922 (dos años más tarde) cuando un texto dirigido a un grupo de jesuitas ["Nota sobre algunas representaciones históricas posibles del pecado original"<sup>19</sup>] parece escandaloso para algunos. Una copia del texto llega hasta Roma y pudo influir para que dejara de ser profesor del Instituto Católico de París y fuera destinado a la Misión de China.

Como escribe Teilhard en "Caída, Redención y Geocetría", "El principal obstáculo encontrado por los investigadores ortodoxos, cuando se esfuerzan por hacer encajar en los datos científicos actuales la representación histórica *revelada* de los Orígenes humanos, es la noción tradicional del pecado original"<sup>20</sup>.

#### 4. **Conclusión: el artículo de Teilhard sobre transformismo en la revista jesuita *Études* de 1921**

Tal vez una síntesis y conclusión de todo lo dicho puede encontrarse en un texto de Teilhard publicado en la revista *Études*, con el apoyo del padre Grandmaison. En el número correspondiente al 5-20

de junio de 1921 de la prestigiosa revista de pensamiento, cultura, ciencia y religión de los jesuitas franceses, publica Teilhard un artículo recopilador de lo reflexionado en 1920, hace cien años, sobre el problema del llamado transformismo: "Planteamiento actual del problema del Transformismo"<sup>21</sup>. Si este ensayo se publica en junio de 1921, lo más probable es que fuera redactado por Teilhard en París a finales del año 1920, y por ello debe ser considerado dentro del marco de este estudio dedicado a los escritos teilhardianos del año 1920, hace un siglo.

Percibimos aquí al Teilhard universitario, preparando su tesis doctoral en paleontología de mamíferos terciarios, en la que necesariamente tuvo que responder a las preguntas sobre la concatenación orgánica, relaciones filogenéticas y origen de las formas fósiles encontradas. De ahí el plural utilizado en su lenguaje, muy del gusto de los científicos franceses. Muy probablemente, Teilhard debía sentir miedo a manifestarse evolucionista en una época en donde la teología antimodernista satanizaba las posturas que se acercaban al materialismo biológico de Darwin.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 53-63.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 43.

---

<sup>21</sup> En *La visión del pasado. Ensayistas de Hoy*, Taurus, Madrid 1976, vol. 16, 19-41.

Nuestra hipótesis es que Teilhard desea curarse en salud y sentirse apoyado por la Compañía de Jesús (editora de *Études*) en su postura epistemológica a favor de una cosmovisión evolutiva en su tesis doctoral en curso de redacción (fue defendida en 1922).

En la tercera parte de su artículo en *Études*, Teilhard propone en forma de preguntas una serie de interrogantes que le suscitan sus estudios paleontológicos en curso: "Todas estas preguntas afloran a nuestros labios cuando em-

pezamos a captar en su conjunto la faz de la vida. Son legítimas y apasionantes"<sup>22</sup>.

Y concluye: "Traducida al lenguaje creacionista, esta ley es perfectamente simple y ortodoxa. Significa que, cuando la Causa primera obra, no se intercala entre medias de los elementos de este mundo, sino que actúa directamente sobre las naturalezas, de manera que podría decirse: Dios, más bien que 'hacer' las cosas, 'las hace hacerse'"<sup>23</sup>. ■

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 40-41.

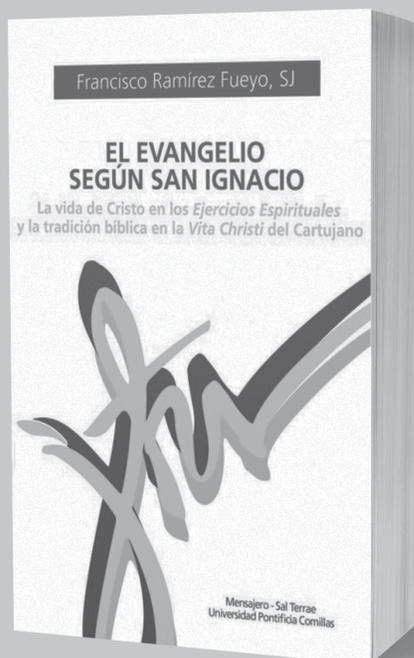
# El evangelio según San Ignacio

La vida de Cristo en los Ejercicios Espirituales y la tradición bíblica en la *Vita Christi* del Cartujano

Francisco Ramírez Fueyo, SJ

Hacia el final de los Ejercicios Espirituales, hallamos los «Misterios de la vida de Cristo Nuestro Señor» (Ej 261-312), que han recibido poca atención de los estudios ignacianos. Hay en ellos, sin embargo, una enorme riqueza, que este libro se ha propuesto mostrar, escogiendo los misterios de la vida pública.

En la misma selección, y en cada uno de los misterios, en lo que se dice y en lo que se omite, y en los pequeños detalles que se modifican o añaden, Ignacio nos ha dejado una huella de cómo había leído el evangelio, y quién era, para él, el Jesús al que quería seguir.



---

## El evangelio según San Ignacio

La vida de Cristo en los Ejercicios Espirituales de la *Vita Christi* del Cartujano

Francisco Ramírez Fueyo, SJ

ISBN: 978-84-271-4495

Universidad Pontificia Comillas,  
Mensajero - Sal Terrae, 2020.

---



SERVICIO DE PUBLICACIONES

[edit@comillas.edu](mailto:edit@comillas.edu)

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

# Tenet, de Christopher Nolan

Francisco José García Lozano

Facultad de Teología de Granada  
E-mail: fgarcial@uloyola.es



Christopher Nolan (Londres, 1979) es uno de los directores de cine más interesantes de los últimos años. Su trilogía de *Batman* tuvo el aplauso de la crítica y el apoyo del público ('El caballero Oscuro' es una película ya de culto, y le dio a Heath Ledger su Oscar póstumo), y cualquiera de sus películas genera una gran expectación en todo el mundo. Con

los diez largometrajes que carga a sus espaldas como máximo responsable –once si contamos el que nos ocupa–, Christopher Nolan ha trascendido al término “director” para pasar por méritos propios a ser catalogado como un “autor”. Un adjetivo vinculado, entre otras cosas, a unas pautas, obsesiones y señas de identidad repetidas, con ciertas variaciones, a lo largo de su heterogénea filmografía. Este marcado estilo propio, personal y difícilmente confundible, ha convertido al cineasta británico en un objeto de amores y odios por partes iguales.

SINOPSIS: En el mundo del espionaje internacional, un hombre (John David Washington) prefiere morir antes que entregar a sus compañeros. Tras conseguir superar esta difícil prueba, este hombre tendrá una importante misión: evitar una nueva amenaza mucho más peligrosa que la tercera guerra mundial. La clave será una sola palabra: Tenet. Será entonces cuando tenga que hacer frente a un terrible villano (al que da

vida Kenneth Branagh), un tipo que parece que puede viajar en el tiempo y mandar información al futuro. Ayudado por la mujer de éste (interpretada por Elizabeth Debicki), el protagonista trama un plan para salvar la vida en la Tierra tal y como la conocemos. Sobre el papel, estaríamos delante de una película de espías a la vieja usanza.

Son muchas las críticas que se han realizado de la película, pero la más extendida, su complejidad. Obviamente, los juegos temporales no le vienen de nuevas a Nolan. Es muy difícil entender todos los tramos por los que pasa la película, con todos los juegos con base científica a los que nos tiene acostumbrados el director, pero no hace falta sumergirse en ellos. Sí, son cosas que Nolan ya ha hecho, pero todo esto se muestra en *Tenet* a un nivel más elevado, casi imposible. *Origen* (2010) o *Interstellar* (2014), son un juego de niños comparado con el reto intelectual que plantea la película.

En otras palabras, vuelve a producirse ese retorcido moldeado de la realidad, en la que se deja la sensación de no comprender nada, pero a la vez fascina lo que está sucediendo en pantalla. No obstante, hay que mencionar que la primera parte de la película puede resultar algo más densa, dado que

se concentra en una presentación que podría ser excesivamente pausada. Por el contrario, a partir del segundo tercio de la película, se aleja de ese aspecto más calmo y se deja llevar por una aventura vertiginosa, que impresiona a la audiencia. Como suele ocurrir en la filmografía de Nolan, no es una película para entender en un solo visionado, sino que hay que poder disfrutarla más de una vez para comprender, o intentarlo, todo lo que hay detrás de los detalles. De hecho, uno de los personajes que aparece durante el primer acto, da la clave al espectador para enfrentarse a *Tenet* mientras se dirige a su protagonista: “No intentes comprenderlo. Siéntelo”.

Los films de Christopher Nolan suelen destacar por un reparto de lo más variopinto y efectivo, con una gran calidad interpretativa. En esta ocasión, el resultado no ha sido tan certero como en anteriores ocasiones, aunque sigue manteniendo grandes actuaciones en ella. En primer lugar, John David Washington realiza una labor notable, pero no extraordinaria. Mientras que se convierte en un buen acompañante y hay escenas realmente buenas, por otro lado, se pierde en la falta de potencia. Por consiguiente, al ser el personaje principal, se espera más fuerza escénica. Robert Pattinson,

al contrario, sorprende al sacar el máximo partido de su personaje y manejando a la perfección esa expresividad que nada en lo místico. Además, tiene una frescura y una luminosidad que demuestran la madurez interpretativa que ha ido cultivando Pattinson a lo largo de estos años.

Lo que convierte *Tenet* en una experiencia cinematográfica diferente es su realización. Desde el principio se puede observar toda la grandiosidad que le envuelve, llena de artificios y de elementos visuales que sorprenden al espectador a niveles muy altos. De igual forma, se cuida la fotografía de una manera meticulosa, con unos planos que se convierten en verdadera magia. Aunque el guion flaquea en algunos momentos, es innegable que Nolan es un artesano que hace vibrar a la audiencia. Sabe cautivar con los universos que crea. Por lo cual, no hay ningún punto desfavorable en torno al gran despliegue audiovisual que hace a lo largo de la película. Es más, al introducirnos en ese mundo de lo inverso, y lo que no lo es, se producen secuencias que son de verdadero ensueño a los ojos del espectador.

Igualmente, una de las cosas que más destacan de la película, además del atractivo visual, es la banda sonora. A pesar de que en esta

oportunidad la dupla de Hans Zimmer y Christopher Nolan no pudo ser concretada, el Score, que estuvo en manos de Ludwig Göransson (*Black Panther*), sobresale en cada una de las escenas y es lo que hace que la tensión del atractivo visual amplíe la emoción del espectador y lo mantenga aún más atento en cada escena. Por último, el montaje es un verdadero escaparate de fuegos artificiales que, pese a su primera parte más pausada, sigue un esquema dinámico, lleno de movimiento y, sobre todo, pura acción. Se puede decir perfectamente que Nolan consigue meter de lleno a los espectadores dentro de la película hasta el final.

*Tenet* es un espectáculo paradójico sobre el espacio-tiempo, con un gran uso de la majestuosidad cinematográfica, que se convierte en toda una experiencia sensorial para los espectadores. Por otra parte, el guion goza de ese concepto enrevesado de lo que significa el tiempo, a través de diversas teorías, dejando al espectador que fabrique su propio pensamiento en torno a ello y saque sus conclusiones. Una película exigente, un 'blockbuster' que se aleja de las normas del consumo rápido para recordarnos que se puede hacer cine de autor sofisticado, imaginativo e inteligente al mismo tiempo que ambicioso. ■

**Título en V.O:** Tenet.

**Director:** Christopher Nolan.

**Año:** 2020.

**País:** Reino Unido.

**Guion:** Christopher Nolan.

**Duración:** 150 m.

**Reparto:** John David Washington, Robert Pattinson, Elizabeth Debicki, Kenneth Branagh, Dimple Kapadia, Aaron Taylor-Johnson, Michael Caine, Clémence Poésy.

**Género:** Thriller. Acción. Ciencia ficción. Espionaje. Viajes en el tiempo.

**Web oficial:**

<https://www.warnerbros.es/peliculas/tenet>

# La orfandad y los hijos \*

Fátima Uríbarri

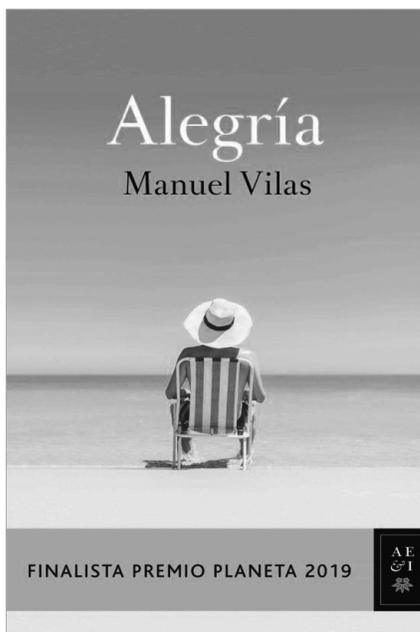
Periodista

E-mail: fauribarri@gmail.com

En 2018, con la publicación de *Ordesa*, Manuel Vilas dejó de ser un escritor de ventas escasas o medianas y se convirtió en un autor de éxito. No es la primera vez –ni será la última– en la que un autor experimentado y con varios libros publicados se vea catapultado por uno de sus títulos. Lo de Manuel Vilas y *Ordesa*, recuerda, por ejemplo, el fenómeno de los *Soldados de Salamina* de Javier Cercas.

Manuel Vilas ya había publicado varios libros de poesía (*Resurrección*; *Calor*; *Gran Vilas*) y ensayos (*Arde el sol sin tiempo*, artículos y ensayos; *América, libro de viajes...*) antes de que *Ordesa* se convirtiera en un súper ventas.

Era Vilas un autor conocido, pero no llenaba los escaparates ni vendía pilas de libros. Entonces llegó *Ordesa*. Primero fue el boca a oreja lo que impulsó las ventas; luego vinieron los galardones, el Pre-



mio Femina Étranger de Francia, entre otros. El escritor entró en la división de honor de las ventas y además sus lectores (y críticos) se deshacían en elogios con él. ¿Qué

\* MANUEL VILAS, *Alegría*, Planeta, Barcelona 2019, 351 pp. ISBN: 978-84-08-21785-5.

tenía ese libro para entusiasmar tanto?

Una de las posibles razones es la identificación. Los lectores sienten que Vilas habla de ellos cuando recuerda su infancia en su pueblo, Barbastro (Huesca), durante los años 1970 y se sonríen al leer sobre el Seat 850 del padre y los viajes larguísimos en coche para veranear unos días en la playa con la familia.

Ese punto 'Cuéntame' es atractivo para los lectores. Los que comparten generación con Manuel Vilas también recuerdan esa época, los últimos años del franquismo, la Transición...

Luego está el asunto principal sobre el que pivota *Ordesa*: la muerte de sus padres y lo que esa ausencia desencadena en el escritor. Vilas cuenta cómo brota la cascada de recuerdos; evoca las particularidades de sus progenitores con cariño; analiza las manías, las rarezas, las virtudes y los defectos de los suyos. Y ahí también hay identificación de los lectores: todos hemos tenido padres, cada familia es un mundo y tiene –como explicaba Natalia Ginzburg– su propio léxico. Si se han perdido los padres, la identificación se multiplica porque Vilas narra la tormenta emocional que acompaña a la orfandad, la

infinita tristeza, la incompreensión (no se concibe que la vida siga su curso sin ellos, no se comprende).

Cuando alguien explica lo que te sucede, pone palabras a tus sentimientos y los define, asientes con gratitud. Eso les sucede a los lectores de *Ordesa*: agradecen que Vilas sienta lo mismo que ellos y además que se lo exponga de un modo sencillo, entendible. Y hay algunas frases memorables en ese libro. Como esta: "Me enfurece el ruido de fondo de la vida de mis padres sonando en todas partes", así se transmite la perplejidad que produce el que el mundo siga girando sin ellos.

La fórmula *Ordesa* funcionó. Al año siguiente, Manuel Vilas quedó finalista del Premio Planeta con *Alegría*, una especie de 'Ordesa segunda parte'. El escritor diferencia ambos libros: dice que *Ordesa* es el adiós a sus padres y *Alegría* es un abrazo a sus hijos, una declaración de lo mucho que los quiere.

El escritor Héctor Abad Faciolince (autor de otro libro sobre el padre, *El olvido que seremos*) ha descrito a Manuel Vilas como un huérfano y un minero de la alegría. El huérfano campa por *Ordesa*; el minero de la alegría deambula por *Alegría*, un libro donde Vilas continúa recordando su infancia, evocando a sus padres y desnudándose,

porque este escritor no esquiva las sombras y habla a las claras de sus problemas con el alcohol o de sus depresiones.

*Ordessa* y *Alegría*, dos libros autobiográficos y con el padre rondando de fondo, coinciden curiosamente con otros títulos recientes de la literatura española contemporánea de asunto similar. *El balcón en invierno*, de Luis Landero; *A corazón abierto*, de Elvira Lindo o *No entres dócilmente en esta noche quieta*, de Ricardo Menéndez Salmón concurren casi en el tiempo con *Alegría*. Es curioso porque, así como en otras literaturas la crónica autobiográfica es habitual, en España ha habido cierto pudor con este género. Yo creo que se debe a que una generación de autores más o menos coetáneos están perdiendo a sus progenitores y esa es una vivencia muy impactante, muy propicia a la literatura.

La manera en la que Manuel Vilas recuerda a sus padres y se autorretrata es muy particular. No hay un orden cronológico en el relato, los recuerdos se suceden tal como le vienen a él. Utiliza un estilo a veces telegráfico y otras veces se pone muy poético. Otra de sus singularidades es que denomina con apodos musicales a sus seres queridos: su segunda mujer, es 'Mo' por Mozart; sus padres son

Bach y Wagner; sus hijos, Brahms y Vivaldi.

El escritor va narrando sus recuerdos a la vez que va contando su presente. En *Alegría*, son frecuentes los viajes, porque el libro transcurre durante la promoción de *Ordessa*. Y con ese pasado y presente, se entrecruzan comentarios sobre la actualidad o acontecimientos destacables de su vida: nos cuenta, por ejemplo, que acude a la recepción del Premio Cervantes y saluda a los reyes o que lo invitan a una comida con Felipe González y aflora ahí su vocación de columnista y opinador.

El escritor suele rubricar sus narraciones con frases chocantes, como "no creo que mis hijos lleguen a amarme tanto como las hijas de Felipe VI a su padre". Le encantan las hipérbolas a Vilas. A veces abusa de ellas.

Hay otras ocasiones, sin embargo, en las que sus sentencias te tocan: "Cuando eres joven no existen el pecado ni la muerte", dice, por ejemplo, y te lleva a reflexionar sobre lo que es ser hijo y lo que es ser padre; y te explica por qué cuando eres capaz de darte cuenta de lo que fue tu padre contigo es porque tú mismo eres padre.

Hay otros aspectos universales que se tratan en *Alegría*, como los recuerdos de la infancia y la

absoluta nitidez con la que se ha grabado en tu memoria y en tu alma la bicicleta que no tuviste siendo niño.

Remueven también la catarata de sensaciones y pensamientos que acompañan a la orfandad; una de ellas es la conciencia de la propia mortandad: cuando faltan los padres pasa uno a primera línea de fuego. “Ya no tengo muchas cosas por delante”, escribe Vilas en *Alegría*.

Luego está la alegría. Vilas, que sufre las constantes arremetidas de la depresión a quien él bautiza Arnold, en referencia al compositor dodecafonista Arnold Schönberg, es un hombre a la caza de la alegría de la que dice: “Es mi responsabilidad como ser humano. Es la fundación de mi naturaleza, lo único sagrado”.

Como si tuviera un cazamariposas de momentos felices, evoca las situaciones –intensas y breves– en las que sintió la alegría, como un aguijón, como un trago corto y reconfortante. Y describe entonces recuerdos como un día nublado con su hijo en la playa de Fuente-rabía. Así es la alegría: un ataque explosivo y efímero.

El pasado y el presente van juntos en este libro. “El presente es hermoso si completa al pasado. La vida necesita del ayer”, escribe Manuel Vilas en *Alegría*. En el pasado están sus padres y en el presente, sus hijos. Eso son *Ordesa* y *Alegría*, según Vilas, aunque para los fans de este escritor, *Alegría* a veces es Ordesa estirada, ampliada para continuar captando lectores.

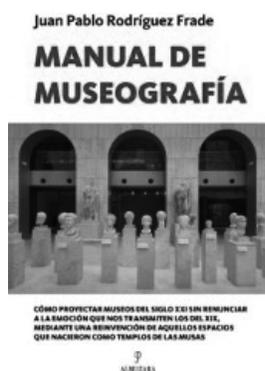
Hay en estos libros de Vilas un halo poético; se transluce su pasión por la poesía. Se siente cuando habla a sus padres (los tutea en sus libros, les habla como si los tuviera delante) y les dice “no os dejo descansar. Os zarandeo para que despertéis”. Esta frase trae a la cabeza los versos de la *Elegía a Ramón Sijé* de Miguel Hernández, cuando el poeta confiesa que quiere escarbar la tumba de su amigo para sacarlo de allí “y desamordazarte y regresarte”. Y hay otra frase preciosa, muy evocadora, dedicada a sus padres: “No son pájaros de primavera, sois vosotros dos”. Cuando los padres se han ido, los encuentra uno en cualquier parte. ■

## Libros

RODRÍGUEZ FRADE, Juan Pablo: *Manual de Museografía*, prólogo de Antonio Bonet Correa, Almuzara, Madrid 2019, 374 pp. ISBN: 978-84-17558-88-8.

A partir de las *Cámaras de Maravillas* surgidas en el declinar de la Edad Media, desde las suntuosas galerías del Renacimiento y los contemporáneos centros de Arte de la actualidad, el museo ha sido una de las grandes invenciones acreditadas para la óptima transmisión de Cultura. En su recorrido histórico, que arranca de la pulsión humana por coleccionar símbolos, representaciones y objetos considerados valiosos, la idea del museo adoptó formas muy diversas. Pero en todas ellas, hasta nuestros días, permanece su concepción original como lugar de transparencia y tránsito simbólico entre los autores de los frutos de la Cultura y quienes los reciben en forma de Arte, Ciencia o Memoria, en sus múltiples manifestaciones dignas de ser conservadas y exhibidas.

Por mor de la armonía que la Estética impone entre forma y contenido, una de las Bellas Artes, la Arquitectura, ha prestado a los museos los bastidores idóneos para cumplir su función comunicativa y divulgadora de la Cultura, en una clave gozosa, precisamente la que remite al juego inspirador de las Musas. De tal conjunción nació primero la museística y luego, su señera aplicación, la museografía, disciplina de la cual el arquitecto Juan Pablo Rodríguez Frade es, en España, uno de sus máximos exponentes. Premio Nacional de Restauración y Conservación de Bienes Culturales de 1995, dentro de su extensa obra tiene en su haber la remodelación del Palacio de Carlos V de Granada, que contiene el Museo de la Alhambra, así como la del Museo de Historia de Madrid y la más reciente, la remodelación integral del Museo Arqueológico Nacional, todo un éxito de calidad y de público, como señalan los elogiosos comentarios recibidos por doquier y signados por la objetividad.



Juan Pablo Rodríguez Frade, instado por Manuel Pimentel, exministro devenido en editor, se propuso escribir un texto de divulgación museográfica basado en sus experiencias remodeladoras de algunos de los grandes centros museísticos. Y ahora esa obra sale al encuentro de los lectores bajo el título de *Manual de Museografía*. Su propósito consiste en describir cómo cabe proyectar los museos del siglo XXI manteniendo o, incluso, ampliando, la seductora emoción que nos legaron los museos del siglo XIX, centuria en la que cobraron su más elevada expresión.

Para acometer su tarea, el alarife madrileño evocó las enseñanzas recibidas de maestros suyos como el arquitecto Francisco Javier Saénz de Oíza (1918-2000) o el historiador del Arte, recientemente desaparecido, Antonio Bonet Correa (1925-2020), que prologa la obra. Frade estudió luego los anhelos culturales del tiempo presente y, tras convocar al restaurador que lleva consigo, asumió en este libro el reto de construir el recipiente idóneo para exhibir el fruto de la creatividad humana para mantener su valor y su belleza en actualidad permanente.

El autor construye sus obras desde un profundo respeto hacia la Historia del Arte, con una empática sintonía hacia los dueños de las miradas a las que aspira convocar merced a su saber aplicado a una disciplina que ha cobrado un auge inusitado: la potencialidad museística de España es de las más elevadas del mundo, por la riqueza del patrimonio cultural, histórico y artístico que atesoran sus salas y galerías públicas, también algunas privadas como las casas-museo, generalmente viviendas donde moraron los grandes autores y creadores, recintos que tanto han hecho por ambientar la memoria literaria e histórica del país.

Con método, tesón y empática mesura, Rodríguez Frade ha redactado un bello prontuario por el cual ha regido las remodelaciones de edificios históricos por él acometidas, para adaptarlos a las nuevas necesidades de un público cada vez más numeroso y exigente, aleccionado por el turismo cultural. Mas los cánones por los que se rige, las pautas por las que se orienta, las propuestas que ofrece, por su cualidad, desbordan el ámbito de su texto y trascienden la entidad de un mero manual para convertirse en todo un sistema-guía para explicar el qué, el cómo y el porqué de la mediación imprescindible que la museografía arquitectónica brinda para que el Arte sea accesible, comprensible a grandes colectivos, a los que el autor garantiza gratamente la emoción de su deleite. Y lo hace la aplicación de proporciones armoniosas acordes con la objetualidad matérica y conceptual de lo exhibido. Esa mediación es una contribución impagable a la democratización de la Cultura, a la que Rodríguez Frade aporta con mano maestra su la experiencia de su sabiduría y su desenvoltura.

Empero, el texto del manual, redactado a finales del 2019, merecería hoy una *adenda* concerniente al impacto que sobre la museografía van a tener, muy presumiblemente, los efectos de la reciente pandemia Covid 19. Pese a que las cifras de visitas e ingresos a los museos van, sin duda, a reducirse por razones relacionadas con las exigencias dictadas por la distancia interpersonal anti-contagio y los aforos limitados, tal vez la nueva situación creada ponga freno a la indeseada masificación museística. Este fenómeno, que ha estremecido los principales museos del

mundo, por su estela, tan dañina, a la hora de ahuyentar la intimidad del visitante con la obra de Arte, puede verse mitigado a partir de ahora. Masificación que, paradójicamente, es contradictoria con la democratización real del Arte, entendida ésta como garantía individuada de oportunidad para el disfrute artístico de cada visitante de un museo. Con certeza, la situación creada va a demandar una nueva conceptualización que solo quienes conocen tan bien el panorama museográfico, como Juan Pablo Rodríguez Frade, podrán llevar a buen y seguro puerto.

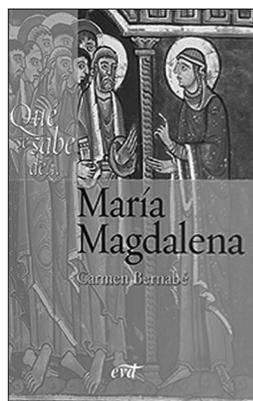
Rafael FRAGUAS DE PABLO  
Analista, periodista y sociólogo

BERNABÉ UBIETA, *Carmen: ¿Qué se sabe de María Magdalena?*, Verbo Divino, Estela 2020, 240 pp. ISBN: 978-84-9073-554-1.

**D**ice Carmen Bernabé que este libro no trata de ser una reconstrucción de la figura histórica de María Magdalena, sino más bien un estudio de las tradiciones que nos han sido transmitidas sobre ella. Se puede decir que es el trabajo de una vida de investigación y publicaciones dedicadas a María Magdalena. Una trayectoria personal que la autora inició con la publicación de su tesis doctoral en esta misma editorial hace 26 años con el título "María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo".

Su dedicación profesional como profesora de Nuevo Testamento en la Universidad de Deusto al estudio de los orígenes cristianos le han permitido componer un tapiz de memoria sobre la figura de esta discípula de Jesús, un tapiz de presencias y ausencias, de reconocimiento y desprestigio, de fidelidad y transformación de esta memoria a lo largo de la historia, desde la diversidad de los orígenes hasta la memoria monolítica de la Iglesia actual.

Si bien su tesis doctoral, como ella misma cuenta en la introducción del libro, fue de corte fundamentalmente exegético y de aplicación de los métodos histórico-críticos, sus trabajos posteriores, que han sido muchos, se han enriquecido con la aplicación de las ciencias sociales, que prestan atención a los contextos sociales, y los procesos de recepción, transmisión y elaboración de los textos. Este libro que hoy tenemos en nuestras manos es el fruto de todo este proceso, un ejercicio de



reflexión y síntesis que ofrece una visión completa de María Magdalena y que permite ya no solo conocerla, sino también descubrir la tradición eclesial que transmitió su memoria reforzando unos aspectos y eclipsando otros.

¿Qué se sabe de María Magdalena? Es uno de los títulos de colección de la editorial Verbo Divino ¿Qué se sabe de...? que pretende acercar los estudios bíblicos a todas aquellas personas que puedan estar interesadas sin necesidad de pertenecer al mundo académico. Para ello la colección se estructura en una serie de preguntas que la persona especialista que escribe cada número va respondiendo. En una primera parte se abordan todos los aspectos relacionados con el conocimiento que ya se tiene del tema presentado. En nuestro caso, esta primera parte del libro permite al lector conocer cómo han ido desarrollándose los diferentes estudios sobre María Magdalena a lo largo de los últimos años. En la segunda parte, se abordan también los temas centrales relacionados con el estudio presentado, en este libro en concreto se presentan los temas centrales relacionados con la memoria de María Magdalena ofrecida en el Nuevo Testamento. En la tercera parte se plantean cuestiones abiertas en el debate académico en este caso referidas al origen de la tradición de María Magdalena, la participación del grupo de discípulas que ella lideraba en el desarrollo del kerigma o el reconocimiento de su liderazgo testimoniado por textos de los primeros siglos. La última parte profundiza en la relevancia socio-eclesial de su memoria para terminar con la fiesta por su memoria recobrada.

Tenemos en las manos un libro de una lectura clara y agradable, las líneas del texto se van sucediendo para desarticular la memoria que hemos recibido de María Magdalena con razones y argumentos. De modo que la mujer que conocemos en la tradición cristiana occidental como prostituta llorona y arrepentida se dibuja ante nuestros ojos como discípula comprometida en el seguimiento de Jesús de Nazaret.

La primera parte del libro aborda esa memoria heredada para explicar de dónde procede y por qué se ha mantenido en el tiempo. La identificación de las mujeres que en los distintos relatos evangélicos ungen a Jesús, la posterior relación de María Magdalena con la pecadora anónima de Lucas que unge a Jesús, la atribución del apelativo de prostituta por haber sido curada de siete demonios, por la consideración de que el peor pecado de una mujer siempre es de carácter sexual, son los elementos que se recogen aquí para explicar por qué recordamos a María Magdalena con una mujer que ejercía la prostitución hasta que fue curada por Jesús de sus muchos pecados.

La segunda parte aborda los aspectos que de ella conocemos a través de la lectura atenta y el análisis de los textos evangélicos. Su nombre, su lugar de origen, su presencia en las listas de mujeres que seguían a Jesús en Galilea, la importancia de su seguimiento, son algunos de los aspectos que Carmen va desgranando a lo largo de varios capítulos. Las referencias bíblicas permiten a la persona interesada una lectura diferente de los evangelios o el descubrimiento de relatos que pasan desapercibidos en la liturgia.

Especialmente interesante y sugerente es la tercera parte del libro donde la autora aborda los temas de actualidad sobre el estudio de esta figura evangélica. Estos temas van desde el análisis del papel de María Magdalena y el grupo de mujeres que lideraba en los orígenes del kerigma cristiano en relación con los ritos funerarios ante la tumba de Jesús, hasta la autoridad apostólica de esta mujer recogida en algunos textos de los orígenes. Su lectura hace posible un conocimiento más amplio no sólo de su figura sino de las implicaciones eclesiales que tiene la recuperación de su memoria primera como discípula y apóstol. Así como la comprensión del proceso de distorsión y silenciamiento que ha sufrido esta memoria, todo ello apoyado en las aportaciones de la sociología y la exégesis.

El análisis de la última parte del texto sobre la relevancia de la memoria de María Magdalena resulta muy sugerente, teniendo en cuenta la situación actual de las mujeres cristianas en la Iglesia. Creo que ayuda a entender ya no solo la transmisión de la memoria de María Magdalena sino los mecanismos históricos y de tradición que han generado su distorsión y la mantienen en el tiempo.

Mi enhorabuena a la autora, Carmen Bernabé, porque esta propuesta consigue hacernos partícipes de la fiesta que supone la recuperación de la memoria primera de María de Magdala para la Iglesia. Y nos aporta las herramientas para entender que cuando recuperamos el pasado en busca de respuestas éste nos ofrece horizontes nuevos de comprensión y esperanza.

Carmen PICÓ GUZMÁN

Doctoranda de la Universidad Pontificia Comillas

LAGUNA, José: *Vulnerables: El cuidado como horizonte político*, Cuaderno de Cristianisme i Justícia, n.º 19, Barcelona 2020, 34 pp. ISBN: 978-84-9730-465-8.

La pandemia del Covid nos ha impuesto la experiencia de la vulnerabilidad compartida y de la necesidad de cuidar y de ser cuidado por el otro. Esta es una de las intuiciones fundamentales de este escrito aun habiendo sido escrito antes del drama generado por el virus. José Laguna es un hombre casado, con familia, músico y también teólogo. Esa combinación le permite hacer una teología alejada del estilo academicista y muy cercana a la experiencia existencial del ser humano actual. Su teología camina siempre de la mano de la vida misma de Jesús relatada en los evangelios, arrancando muy a menudo sus



reflexiones a partir de las parábolas de Jesús. Los escritos de J. Laguna consiguen que la vida y la palabra de Jesús sea significativa especialmente para los pobres de hoy en día. El Evangelio es principalmente buena noticia para ellos y distopía para los ricos (cf. ¡Ay de vosotros! Distopías evangélicas, CJ, n. 181). El cuaderno "*Vulnerables*" que presentamos conecta con algunos puntos que ya señalaba en "*Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad*" (CJ, n. 172), con un título sugiriendo una cristología del que carga con la cruz del mundo. El "cargar" la realidad queda aquí expresado como "cuidar" de ella intentando llevarlo al terreno político y social. De ahí el subtítulo: "El cuidado como horizonte político".

J. Laguna propone cambiar radicalmente la antropología desarrollada durante la modernidad occidental, sobre la que han sido construidos sus modelos políticos y económicos. De hecho, su propuesta invierte completamente esta antropología. El ideal del ser humano ha sido el de un "individuo soberano absoluto sobre su vida y sus bienes", un ser autosuficiente que decide qué tipo de relación tener con otros seres totalmente independientes también. El paradigma propuesto por la modernidad es el de la autosuficiencia y la total independencia de los demás: no necesitar nada ni de nadie se propone como ideal de la vida autorrealizada. En consecuencia, dice, "infancia, vejez o enfermedad serán considerados momentos deficitarios a superar". Pero la realidad nos desmonta este espejismo. No solo nunca hemos sido autosuficientes, sino que "nos desarrollamos gracias a la ayuda de nuestros semejantes y somos una especie animal especialmente frágil, condenada a la inexistencia sin los cuidados ajenos". La evidencia, pues, es la de la común vulnerabilidad. J. Laguna denuncia de que, si bien el relato de la autosuficiencia ha llevado a la protección de los individuos, la "emergencia de nuevos sujetos vulnerables no encuentra discurso jurídico ni político" que les ampare. El cuidado queda relegado al ámbito privado, voluntario y gratuito.

J. Laguna suele apoyar sus tesis con sugerentes interpretaciones de la Biblia que son a la vez denuncia de las interpretaciones sesgadas (desde el punto de vista del patriarcado o de los ricos) que han recibido. En este caso propone una relectura del relato de Adán y Eva para liberarlo de la interpretación que ha justificado durante mucho tiempo "la reclusión de la mujer en la semántica de la vulnerabilidad (cuerpo, fragilidad, sufrimiento, muerte, pecado, seducción, vicio...)", haciendo del varón el prototipo de la humanidad. Dado que la vulnerabilidad afecta especialmente al cuerpo dedica muchas páginas a reflexionar sobre los cuerpos ocultados de Adán y Eva, sobre el cuerpo autosuficiente y solitario del varón idealizado por Leonardo en su Hombre de Vitruvio, y sobre los cuerpos vulnerables de unos homínidos de Atapuerca que solo pudieron vivir algunos años porque alguien cuidó de ellos. De esta manera J. Laguna nos confronta con nuestra propia vulnerabilidad esencial y denuncia junto con el Papa Francisco la cultura del descarte.

Jaume FLAQUER

FINK, Eugen: *La filosofía de Nietzsche*, Herder, Barcelona 2019, 320 pp. ISBN: 9788425442155.

Eugen Fink ofrece en *La Filosofía de Nietzsche* una completa y valiosa aproximación a la obra de este importante pensador. Con la maestría y erudición de un auténtico especialista en filosofía, el que fuera discípulo de Husserl y Heidegger hace un recorrido por los principales textos nietzscheanos. Desde un talante crítico a la vez que respetuoso para con la figura del rompedor filósofo, el autor va desgranando cada una de sus obras. Tratando de ofrecer, casi desde el primer momento, una serie de líneas maestras de todo el pensamiento de Nietzsche.



Así pues, el libro que tenemos entre manos se divide en cinco capítulos principales, de los cuales cuatro abordan una época concreta de la producción intelectual del filósofo y el quinto y último ofrece una contextualización de su obra con relación al conjunto de la metafísica occidental. El primero de ellos, “la «metafísica del artista»” se ocupa de sus primeras obras. O sea, las que van desde *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* hasta las *Consideraciones intempestivas*. Como el propio nombre del capítulo indica, Friedrich Nietzsche desarrolla en sus primeras obras una comprensión metafísico-ontológica del cosmos claramente extrapolada de una visión muy concreta del impulso artístico. Para este Nietzsche, el sueño humano creador de imágenes es análogo al poder ontológico que engendra formas e imágenes y al que él mismo denomina Apolo; a su vez, la embriaguez (sensación humana de que las fronteras desaparecen) es elevada también a principio cósmico que revienta, desgarrar y reabsorbe todas las figuras, todo lo finito e individualizado, para fundirlo de nuevo en el Uno Primordial. Así pues, puede decirse que *El nacimiento de la tragedia* es una auténtica interpretación de la realidad en su conjunto a partir del arte. Arte que tiene el papel simbólico de reflejar los dos principios ontológicos fundamentales que, lúdicamente, combaten entre sí: Apolo y Dioniso.

En las *Consideraciones intempestivas*, late también esta misma metafísica, aunque de forma implícita. En ellas, nuestro filósofo se ocupa del problema de la cultura, de la historicidad del hombre y de la figura del genio. Ahora bien, ¿de qué manera late esa metafísica del artista? pues, precisamente, a partir de una concepción del tiempo según la cual este es la forma en que impera el juego de Dioniso. Dado que el tiempo campa en el propio fondo del mundo, puede adquirir una seria importancia en el ámbito de lo existente que se manifiesta. Así pues, la historicidad de la cultura es el reflejo humano de ese juego ontológico que se revela con el genio.

En el segundo capítulo, “La ilustración de Nietzsche”, se aborda el periodo de tiempo comprendido entre *Humano demasiado humano* y *La gaya ciencia*. Aquí, a ojos de Fink, nos encontramos a un Nietzsche mucho más frío y racionalista, que deja atrás su visión metafísica de la existencia para empaparse de lleno de una visión de la vida meramente antropológica (no tanto cósmica) y de tintes claramente biologicistas. *Humano demasiado humano* se caracteriza por una interpretación psicologizante de la vida en la que cabe destacar la “genealogía” del ideal a partir de su opuesto —“lo llamado sobrehumano no es realidad sino una quimera demasiado humana”—. Así pues, Nietzsche va diseccionando en esta obra los grandes sentimientos de la humanidad, desenmascarándolos como un embuste supremo: el derecho surgiría del provecho común, la verdad a partir del impulso de falseamiento, y la santidad de un trasfondo impío de instintos y rencores. En este sentido, detecta Fink en Nietzsche una más que evidente pérdida del sentido de la grandeza humana; pues, al señalar cuestiones que pueden tener mucho de realidad no tiene reparo en tirar por el sumidero todo lo auténticamente bueno y noble de la naturaleza humana. ¿No es posible un término medio, o sea, una visión *humilde* del ideal reconciliada con la miseria y la mediocridad humanas?

Por otra parte, *Aurora* y *La gaya ciencia* continúan esta estela positivista que venimos detallando. La ciencia es concebida en ellas como un medio para cuestionar la religión, la metafísica, el arte y la moral... Se trata, realmente, de una forma de liberación de “lo pesado” que aletarga al espíritu y le subsume en la esclavitud del ideal. De esta manera, puede decirse que esta filosofía ilustrada de Nietzsche viene a preparar lo que será luego considerado la plenitud de su pensar. Plenitud que bien puede resumirse en las cuatro ideas clave de: 1) la muerte de Dios; 2) la voluntad de poder; 3) el eterno retorno de lo igual, y 4) el superhombre; y que ya saldrá a la luz en su siguiente obra: *Así habló Zaratustra*.

Eugen Fink no escatima páginas en su exégesis de la considerada obra capital de Nietzsche. En este libro, el filósofo —siempre a ojos de Fink— ahonda en su interés por devolver a la vida su carácter de desapego, de no estar comprometida... por desprenderse de las cargas opresivas de Dios, la moral y el más allá... por ganar para la libertad humana un nuevo margen de espacio donde pueda organizarse de forma nueva en función de sí misma y progresar hacia nuevos proyectos vitales. Nietzsche vive este libro como la expresión original de una gran fuerza figurativa que le atraviesa y que pugna por hacer nacer en su persona una nueva forma de ver la vida. Esta nueva forma parte de la muerte de Dios y de las nuevas posibilidades que la existencia humana experimenta a partir de este acontecimiento —el cual supone en el fondo la caída de todo el mundo ideal o supraterrrenal—. Esta libertad reinstalada no es ciega, a ojos de Nietzsche, sino que se torna en una libertad para la Tierra. Así pues, los instintos de autosuperación del hombre son reencauzados hacia su lugar original, instando, de esta manera, a un nuevo tipo de fidelidad: la fidelidad a la Tierra. La Tierra es aquello que engendra todo lo que existe, por ello, la destinación esencial del hombre pasa por unir sus impulsos creadores a los de ella. La voluntad de poder es aquello que lanza al hombre a desarrollar los impulsos subyacentes a la Tierra misma, abriéndole así de una forma nunca vista al mundo. La voluntad de poder insta a participar de la vida del mundo en primera

persona y como un mero observador, hace al hombre partícipe del verdadero impulso vital que todo lo rige y que está más allá de cualquier categorización con la que se intente captar. Ahí, precisamente, es donde cabe comprender la idea del eterno retorno. El eterno retorno implica la vivencia de un mundo más allá de cualquier coordenada impuesta, de un mundo que es pura vida sin principio ni fin y que al modo del juego de un niño existe indiferente a todo bien o a todo mal. Rilke captó muy bien estas ideas nietzscheanas en sus elegías, y Fink lo expone con tal claridad que permite al lector un poco versado en filosofía aclararse con estos conceptos tan complejos y comenzar a trazar conexiones entre los distintos pensadores que en el siglo pasado han bebido de la fuente de Zaratustra.

Y es que, la filosofía de Nietzsche es de digestión compleja. Él mismo lo sabía, de ahí que señalara que la mayor tarea del hombre era el propio superhombre. O sea, el alumbrar a aquel género humano capaz de superar la idea del eterno retorno (esto es, la idea de que hagas lo que hagas todo será igual) y hacerlo con la ligereza de espíritu con la que un bailarín ha de interpretar el más complejo de los ballets.

Repasado el Zaratustra, Fink dedica el cuarto capítulo a las últimas obras de Nietzsche. En ellas, el filósofo se esfuerza por destrozarse y desmontar lo que queda de la tradición occidental. Así pues, el estudioso que nos guía por su obra concibe que lo principal de Nietzsche ya está dicho, y que en estos últimos libros viene a aflorar el lado más *sofista* del gran pensador alemán. Aun con todo, el autor no se ahorra detalle al repasar obras tan sonadas como *Mas allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral* o *El Anticristo*. Todo ello, para terminar con un interesante capítulo en el que, entre otras cosas, hace gala de su condición de discípulo de Heidegger al reflexionar a partir de la lectura heideggeriana de la filosofía de Nietzsche. Obviamente, entrar en este tema con el detenimiento con el que se han abordado los que para Fink son los principales del libro ocuparía muchas más páginas de las que demanda una reseña. Por tanto, no cabe más que concluir ya; y hacerlo señalando el gran valor de este texto, reeditado sabiamente por Herder el pasado 2019. Estoy convencido de que a cualquier estudiante de filosofía o interesado (con cierto bagaje) en la materia le será de gran ayuda tener un ejemplar en su biblioteca.

José Manuel IGLESIAS GRANDA

CALDUCH-BENAGES, Nuria: *Pan de sensatez y agua de sabiduría. Estudios sobre el libro de Ben Sira* (artículos selectos, ABE 1), Verbo Divino, Estella 2019, 453 pp. ISBN: 978-84-9073-512-1.



**N**os encontramos ante el primer volumen de una nueva colección impulsada por la Asociación Bíblica Española y la editorial Verbo Divino. Con ella se pretende facilitar al lector el conocimiento y acceso a los principales artículos de los más relevantes biblistas españoles. No es de extrañar que el primero de sus números esté dedicado a Nuria Calduch-Benages y al libro bíblico que ha centrado sus amplios, profundos e internacionalmente reconocidos estudios: el libro de Ben Sira, también llamado Sirácida o Eclesiástico.

Los cuantiosos años invertidos en la investigación quedan reflejados en esta extensa obra. En ella se recapitulan veintiún artículos que habían sido publicados con anterioridad en revistas científicas u obras conjuntas. Algunos de ellos, escritos originariamente en otras lenguas, ven por primera vez la luz en la de Cervantes. Los capítulos quedan distribuidos en cuatro grandes secciones en función de la temática que se aborda. En la primera de ellas se recopilan tres artículos dedicados a cuestiones introductorias sobre Sirácida. El capítulo inicial traza una mirada panorámica a cómo se fue considerando la canonicidad de este libro bíblico. Su compleja historia textual hace que solo conservemos el 70% del Eclesiástico en hebreo, su lengua original, y dos versiones griegas, una más larga que otra.

Relacionada profundamente con este punto se encuentra la temática del segundo artículo, en el que aborda la cuestión de su inspiración. Ambas cuestiones resultan complejas tanto por la valoración de Ben Sira hasta que el canon quedó fijado como por presentar diversas formas y lenguas. El tercer capítulo, con el que culmina esta parte, ofrece un estudio de los títulos de Si 1-2 en sus versiones griegas y latinas. Como muestra la autora, estos títulos no son meras indicaciones de lectura, pues reflejan una reflexión teológica y son ejemplos claros de cómo era interpretado el texto bíblico.

La segunda parte del libro, dedicada a estudios temáticos y semánticos, está constituida por cinco artículos. El papel de la prueba en la vida creyente según Si 2,1-6 es la cuestión que se aborda en el primero de ellos, demostrando cómo, según Ben Sira, la prueba es indispensable para alcanzar la sabiduría, pues purifica y fortalece el corazón. El siguiente capítulo es un estudio sobre el vocabulario cultural en Sirácida que permite a la autora plantear que el sabio entiende en clave sacerdotal su actividad sapiencial.

El sexto artículo aborda los olores y perfumes de los que habla este libro bíblico. A este le sigue un análisis de cómo Ben Sira recurre a la simbología animal para

transmitir sus enseñanzas. Emplea su conocimiento de la fauna como recurso retórico para hablar de la naturaleza y del comportamiento humano. El último artículo recogido en esta segunda sección de la obra se centra en el peculiar modo en que el sabio habla de la misericordia divina para transmitirla a sus discípulos.

Calduch-Benages recopila otros cinco artículos en la tercera parte del libro, consagrada a estudios exegéticos. El primero de ellos, noveno del conjunto, se ocupa de cómo la *Peshitta* o versión siríaca interpreta Si 1, evidenciando que también esta traducción tiene mucho de interpretación teológica. Retoma la cuestión de la prueba en el siguiente capítulo, estudiando la estrecha relación que se establece entre esta y la sabiduría en Si 4,11-19. A un juego de palabras hebrea que Ben Sira presenta en Si 6,22 atenderá en el siguiente capítulo. Los tres últimos artículos de esta tercera parte se centran en el perdón en Si 27,30-28,7, en cómo el modo en que Ben Sira plantea los viajes refleja una forma de inculturación helenista y, finalmente, en los rasgos con los que el sabio dibuja a Dios Creador en Si 43,27-33.

Si hay un libro misógino en el Antiguo Testamento, este parece ser Sirácida. Su visión de la mujer se reduce a la perspectiva del varón. De hecho, ningún personaje femenino es mencionado por su nombre, sino por su rol social. Calduch-Benages dedica la cuarta parte de su obra a esta temática, que aborda en cinco artículos. El primero presenta la clasificación de las esposas según Ben Sira en “buenas” o “malas”, otro estudia la posición del sabio con relación al divorcio y un tercero analiza los pasajes en los que se podría interpretar una referencia a la poligamia. Los dos últimos abordan la ausencia de nombres propios en la sección dedicada al elogio a los antepasados (Si 44-50) y el último se centra en la *Peshitta*. En este capítulo plantea que, a través de añadidos, cambios y omisiones respecto al texto original, la versión siríaca del Eclesiástico resulta más benigna en su visión de las mujeres que otras.

La última parte del libro establece un puente entre Sirácida y el Nuevo Testamento. El primer capítulo de esta sección analiza los posibles ecos que encuentra Si 2,1-8 en algunos pasajes neotestamentarios, especialmente en la carta de Santiago. El segundo artículo, con el que culmina el conjunto del libro, aborda el modo en que los Santos Padres recurren a este mismo pasaje de Ben Sira, prestando especial atención a Agustín, Juan Crisóstomo y Gregorio Magno.

Como la propia autora advertía en la introducción, en una obra de este tipo las repeticiones resultan inevitables. Así sucede, por ejemplo, en las referencias a los Santos Padres en relación tanto al canon como a su modo de recurrir a Ben Sira. Más evidente es la reiteración el estudio de la prueba en Si 4,11-19, pues se analiza de forma genérica en el capítulo cuarto y de modo detallado en el décimo. Nos encontramos, con todo, ante un libro necesario para cualquiera que pretenda ahondar y conocer mejor este libro sapiencial. La oportunidad de tener estudios sobre el Eclesiástico de esta calidad al alcance de la mano resulta, sin duda, un privilegio y una comodidad que hemos de agradecer y valorar.

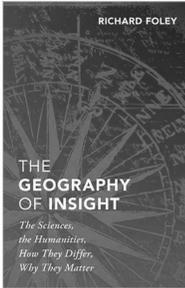
Ianire ANGULO ORDORIKA  
Facultad de Teología de Granada

## Otros libros

### Filosofía de la ciencia

---

FOLEY, Richard: *The Geography of insight. The Sciences, the Humanities, How they differ, why they matter*, Oxford University Press, Oxford 2018, 126 pp. ISBN: 978-0-19-086512-2.



El libro de Richard Foley, decano de la facultad de artes y ciencias de New York University, recoge una dilatada experiencia académica y de gestión en el ámbito de la educación superior. Como miembro de diversos comités de selección y promoción del profesorado universitario, Foley ha sido testigo directo del modo como las distintas disciplinas académicas proceden a la hora de generar y valorar el conocimiento. El breve ensayo, filosófico tanto por el tono como por el estilo, se inserta en el ámbito de la epistemología de la ciencia, aunque resulta de interés para toda persona con formación universitaria que haya profundizado en alguna materia científica o humanística.

En la estela del trabajo pionero de Wilhelm Dilthey (1833-1911) y del influyente artículo de Charles Percy Snow (1905-1980), "The Two Cultures" (1956), Foley sostiene que las ciencias y las humanidades poseen metodologías y rasgos distintivos. A diferencia de Snow, sin embargo, no se lamenta por el divorcio metodológico que las separa ni piensa que sea necesariamente un problema. Al contrario, según Foley no sólo las fronteras entre ambos mundos son casi siempre permeables, sino que sus respectivas contribuciones deben entenderse como complementarias. Ambas racionalidades amplían el horizonte de nuestras percepciones, siempre y cuando no transgredan sus fronteras metodológicas y acepten, con humildad, sus limitaciones epistemológicas.

Hasta aquí nada nuevo. La contribución más valiosa de este breve ensayo es, quizás, el modo ágil de la exposición y la sencilla guía de clasificación que sirve, a modo de brújula, para orientar al lector en la compleja cartografía del conocimiento. Las ciencias sociales y humanas, incluidas muchas áreas de la filosofía, valoran el *perspectivismo* y la *percepción individual*, tienden hacia la *prescripción* y consideran importantes los aspectos *específicos* ("indexados"). Las ciencias naturales, por el contrario, *describen*, buscan conocimiento *generalizable o universal*, rehúyen del *perspectivismo* y priman la *investigación colectiva* sobre la síntesis personal.

Junto a estos cuatro rasgos hay otras cinco diferencias menores que permiten también delimitar los dos ámbitos del conocimiento. Las humanidades (incluidas la filosofía y el arte) no plantean como ideal poner *fin a la investigación* (el número de aspectos, perspectivas y visiones es, para ellas, inagotable). Conciben el *progreso* como un “proceso horizontal” en permanente expansión (comparable a un corpus legal en construcción y revisión constante). La *autoridad intelectual* se ejerce de modo distinto (siendo las grandes figuras históricas muy relevantes para las humanidades y el papel de los expertos menor). Las ciencias, sin embargo, tienen en gran estima la *simplicidad*, mientras que las humanidades ajustan sus análisis a la escala y el nivel de detalle adecuados. Por último, Foley recuerda que las humanidades centran su interés de forma casi exclusiva en diversos aspectos de una criatura con estados mentales (o *mentalidad*): el ser humano.

En ambos dominios, la humildad constituye una virtud central: “No estoy en condiciones de juzgar” —afirma Foley— “quizás no sea una respuesta bienvenida, pero a menudo es la adecuada”.—Jaime TATAY NIETO, SJ

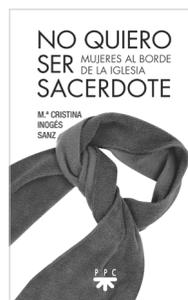
---

### *Iglesia*

INOGÉS SANZ, M<sup>a</sup> Cristina: *No quiero ser sacerdote. Mujeres al borde de la Iglesia*, PPC, Madrid 2020, 240 pp. ISBN: 978-84-288-3546-6.

El camino hacia los estudios de Teología, que la autora ha recorrido, es ya significativo y dice mucho de la situación de la mujer en la Iglesia. En el libro, muy manejable y bien editado, el lector encontrará bellas imágenes e infinidad de referencias como en una cascada de cuestiones provocadoras y un horizonte que recupera decididamente el bautismo como clave esencial del seguimiento de Cristo, del ser cristiano.

Pese al título, bien escogido, no es un libro centrado con mirada reducida en este tema de actualidad, tanto dentro de la Iglesia como fuera de ella. Es más bien un ensayo sobre la Iglesia en el siglo XXI, sobre su imprescindible actualización y novedad, escrito por una mujer, a través de la cual participan muchas otras mujeres del pasado y del presente. ¿También del futuro? Con sus voces diversas, con sus lenguajes particulares, con sus experiencias históricas, van dando forma al libro para hacernos mirar nuevamente el origen de la Iglesia, la llamada de Cristo a todas las personas, la necesidad de una misión en el mundo respetuosa y libre. Uno de los principios fundamentales, que todo lector encontrará, va de la mano de la diversidad carismática de la Iglesia, de la frescura que siempre ha manifestado bajo la acción del Espíritu.



Un ejercicio de honestidad intelectual claro y moderado, que rezuma implicación personal, vivencias personales y una apuesta libre por una Iglesia que conjuga la sabiduría de lo antiguo contra las inercias de su presente. El lector verá que no se ahorran preguntas incómodas a nadie y tampoco se guardan las respuestas que, desde la misma teología, se pueden ir abriendo paso. Sin lugar a duda, dentro de una realidad sistémica y compleja, como lo es la Iglesia, el cristianismo actual, la religión en esa posmodernidad, la mujer aparece como nuclear, en diálogo con otras tantas cuestiones, todavía sin resolver del todo, que inquietan y preocupan hondamente, que transformarían decididamente nuestra práctica y nuestra presencia en el mundo. Es la cuestión general, el cristianismo, lo que impulsa este libro; no solo la cuestión particular sobre la mujer. Se agradece la madurez teológica de estas mujeres, tantas veces en los bordes y las fronteras, tendiendo puentes.—José Fernando JUAN SANTOS

---

### Narrativa

---

BARNES, Julian: *La única historia*, Anagrama, Barcelona 2019, 240 pp. ISBN: 978-84-339-8024-3.



“¿Preferirías amar más y sufrir más o amar menos y sufrir menos? Creo que, en definitiva, esa es la única cuestión”. Con esta decisiva y evocadora pregunta comienza Julian Barnes su última novela publicada en España, *La única historia*. Una novela que avanza buscando la verdad en la historia de amor que su narrador y protagonista, Paul, vivió con Susan, una mujer casada a la que conoció en una competición de dobles mixtos en su club de tenis de “El Village”, “aglomeración suburbana” a unos veinticinco kilómetros al sur de Londres.

Desde los primeros párrafos del libro nos damos cuenta de que no estamos ante la fantasía entre adolescente y mujer madura que dio lugar, por ejemplo, a historias como la de *El graduado*. No hay un relato de aprendizaje afectivo-sexual que contar. Estamos ya ante las ruinas de un narrador que ha quedado mortalmente herido por su historia, por esa única historia de amor que le ha dejado exhausto para vivir otras nuevas: “Quizá lo que había sucedido no fue que le fallaron las fuerzas y la dejó caer. Quizá la verdad era que ella había tirado de él con su peso. Y él también había caído. Y se había lesionado gravemente en la caída”. La única historia es, tristemente, la historia de un fracaso. El fracaso de un intento de salvación en la que el mismo protagonista queda, desde el inicio, cuestionado: “¿Todas esas narraciones te acercan a la verdad de lo que sucedió o te alejan de ella? No estoy seguro. Una prueba podría ser si, a medida que pasan los años, sales mejor o peor parado de tu historia. Salir peor podría indicar que estás siendo más veraz. Por otro lado, existe el peligro de ser retrospectivamente antiheroico: fingir que te comportaste peor puede ser una forma de autobombo. De modo que tengo que ser cuidadoso”.

Así pues, el relato cuidadoso de Paul va dando cuenta del surgimiento de su historia con Susan, del escándalo de sociedad que esto produce en “El Village”, de la falta de vida en el matrimonio de aquella, del ímpetu sincero y voluntarista de su amor, ese intento de salvación frustrado, ahogado finalmente en la desmemoria y el desequilibrio que trae el alcohol. Y la sombra de duda —tremenda— de si ese acto salvador pudo ser, también, un paso más en la destrucción del otro. O si esa destrucción era algo que aquella ya llevaba dentro como una fatalidad, y simplemente acabó despegándose con él como espectador.

*La única historia* termina dibujando un protagonista que nos previene —quizá sin quererlo, porque no parece haber alternativa— contra la absolutización del amor humano. Paradójicamente, ese “absolutista del amor” que es Paul, acaba su viaje sumido en una especie de apatía lúcida, incapaz de pasión por nada, sin culpa ni satisfacción. Como cubierto de una inmensa costra a la que, además, es indiferente. Indiferencia sobre indiferencia de la que se es consciente: el resultado de una historia de amor que arrasó con todo. Quizá Barnes nos ha querido decir eso: que las únicas historias que vale la pena contar son las historias de amor, que cada uno tenemos la nuestra, y que el resto de la vida es, en el fondo, un intento de explicarnos qué ha sucedido.—Carlos MAZA SERNEGUET

---

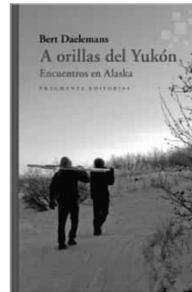
### *Espiritualidad*

---

DAELEMANS, Bert: *A orillas del Yukón. Encuentros en Alaska*, Fragmenta, Barcelona 2020, 188 pp. ISBN: 978-84-17796-32-7.

Está claro que la temperatura no siempre es una cuestión de clima. Lo demuestra el hecho de que estamos ante un libro cálido y acogedor, por más que se enmarque en la gélida Alaska. Es la densidad de lo vivido y la hondura de las relaciones que se describen lo que convierte esta obra en un hogar cálido en el que refugiarnos. Estas páginas son el reflejo de una densa vivencia del autor, un jesuita belga, cuando convivió con los *yup'ik* durante cuatro meses.

Frente a lo cabría esperar al enmarcarse en una tierra inhóspita y una cultura desconocida, la aventura que se nos narra es más interior que exterior. El subtítulo revela muy bien qué podemos encontrar entre las páginas de este libro. En ellas se narran los encuentros del autor con sus propios límites, con el puzzle que suponen las personas y sus heridas, con parámetros culturales diversos, con la naturaleza en su estado más salvaje, con el silencio elocuente, con el dolor y con la amistad. Se trata, en definitiva, de hacernos partícipes del encuentro que Daelemans tuvo consigo mismo y con Dios a través de muchos rostros concretos de los *yup'ik* con los que compartió la vida.



Llama la atención el delicado respeto con que el autor se acerca al contexto cultural y a las personas. Se sitúa a pie descalzo ante la realidad, haciendo consciente al lector de que estamos siendo introducidos en una “tierra sagrada”, en la que el Señor se revela y donde es más lo que se recibe que aquello que se puede ofrecer. Las palabras, escritas en primera persona, rezuman experiencia y permiten asomarnos al corazón del autor, que se presenta sin artificios, a pecho descubierto y con una honestidad que sitúa al lector ante su propia verdad.

Es un libro que se lee muy ágilmente, pero que pide ser reposado y aminorar la velocidad para dejar que resuenen sus vivencias en el corazón. Las cuidadas citas que encabezan cada uno de los capítulos sitúan al lector en la misma sintonía espiritual que se pretende transmitir en las líneas que introducen. Se trata de una obra delicada, sugerente, con un castellano exquisito y que encierra la máxima implicación personal del autor. Estamos ante una delicatesen que requiere ser saboreada con la calma necesaria para apreciar todos sus matices.—Ianire ANGULO ORDORIKA

---

### *Actualidad - sociología*

---

ALBERO, Miguel: *Fake. La invasión de lo falso*, Espasa (Ed. Planeta), Barcelona 2020, 254 pp. ISBN: 978-84-670-5888-8.



**H**ace tiempo que no me entretenía tanto con un ensayo. *Fake* es un libro ameno, ágil, escrito con gracia y fluidez que al mismo tiempo nos ayuda a reflexionar en un tema nada baladí, como es la necesidad que tenemos los seres humanos de “inventar” una realidad falsa para -en teoría- vivir mejor en ella.

Es también un libro difícil de clasificar. A ello contribuye su género literario (a caballo entre el ensayo y la narración) y el hecho de que encontremos, a mi parecer, dos partes de distinto carácter en la obra, por más que en ambas el autor mantenga el mismo lenguaje y estilo.

La primera parte, que comprende los capítulos I-III, explora la definición de “falsificación” (en la que, para el autor, es central la intención de engañar) y reflexiona sobre por qué en nuestros días lo falso parece extenderse como un cáncer que ya tiene metástasis (según la imagen que utiliza el propio autor). Es la parte de carácter más sociológico e incluso filosófico, pues Albero intenta explicar qué motiva la tendencia que el ser humano ha tenido siempre hacia la falsificación de la realidad y por qué en la actualidad esa tendencia parece haberse extendido como nunca lo había hecho. La tesis del autor es que antes las personas acudían a la religión y/o las ideologías para conseguir vivir con esperanza en una realidad llena de dificultades. Tras la caída de la

popularidad de ambas “herramientas”, el ser humano ha intensificado su falsificación de la realidad para hacerla más llevadera, más fácil de ser vivida.

La segunda parte comprendería, en mi opinión, todo el resto del libro (capítulos IV–IX). En estas páginas Miguel Albero elabora “una breve enciclopedia del arte de la falsificación, una guía y una brújula para caminar en la selva de la mentira compulsiva”, como señala Manuel Vilas en el Prólogo (p. 9). Para ello explora distintos tipos de falsificación (la impostura o hacerse pasar por quien no se es, la falsificación del dinero, de los artículos comerciales, de la historia y del arte) a través de las historias de falsificadores que han destacado en esas categorías. Además de narrarlas con sentido del humor, al hilo de estas historias va reflexionando sobre algunas cuestiones relacionadas con el mundo del *fake*; por ejemplo, a menudo subraya cómo la mayoría de las veces el móvil es económico.

Se trata de un libro interesante y ameno para quien tenga curiosidad por explorar algunos hitos de la historia de la falsificación e iniciarse en la reflexión sobre lo que significa lo *fake* para la sociedad actual. Con todo, es de justicia admitir que lo primero tiene un peso mayor en la obra que lo segundo. Quien acuda a *Fake* buscando una completa sociología de lo falso no la va a encontrar, aunque sí hallará algunas ideas interesantes para iniciar la reflexión. En todo caso, su lectura merece la pena.—Marta MEDINA BALGUERÍAS

# BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Rellene y envíe esta ficha a:  
revistas@comillas.edu

o bien a:

Servicio de Publicaciones  
c/ Universidad Comillas 3-5 • 28049 Madrid  
Telf: 91 734 39 50 Ext. 2545

Estoy interesado en suscribirme a RAZÓN Y FE

Nombre: .....

Domicilio de envío: .....

.....

NIF:..... Teléfono:.....

E-Mail:.....

Sistemas de pago:

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

.....

**Suscripción anual 2020 impresa+digital: España 60 euros**

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

# Índice General del Tomo 282 (julio-diciembre 2020)

Págs.

---

## EDITORIALES

<i>Caminando en la incertidumbre</i> .....	131-134
<i>Desigualdades en tiempos del COVID 19</i> .....	143-150
<i>El envejecimiento global</i> .....	9-16
<i>Información-Desinformación, causas y efectos de un dilema presente</i> .....	135-142
<i>La contribución de la reflexión religiosa al mundo post-Covid-19</i> .....	259-261
<i>Racismo</i> .....	263-269
<i>Tiempo de descanso, tiempo de evaluar</i> .....	5-8

## ENTREVISTA

<i>Carlos Andradas Heranz, rector de la Universidad Complutense de Madrid y expresidente de la Real Sociedad Matemática y de la COSCE</i> .....	271-284
<i>Ignacio Bosque, académico de la Real Academia Española</i> .....	17-23
<i>Mario Domínguez Sánchez-Pinilla, Profesor Titular de Teoría Sociológica de la Universidad Complutense</i> .....	151-166

## ARTÍCULOS

**(política, economía, teología y religión, jesuítica...)**

<i>ARAMBURU ZUDAIRE, Mikel: Una crítica teológica al pensamiento religioso de Vattimo</i> .....	299-310
<i>GONZÁLEZ PACHECO, Luis Donaldo: Por los que se [nos] van “desencantados”. Algunas intuiciones para atender pastoralmente</i> .....	323-334
<i>IBÁÑEZ RUIZ DEL PORTAL, Eduardo – MARGENAT PERALTA, Josep M<sup>º</sup>: La escuela de iniciativa social</i> .....	191-204

	Págs.
LUCIANI, Rafael: «Querida Amazonia» <i>La emergencia de una hermenéutica genético-inductiva y la inculturación teológico-cultural de la doctrina</i> .....	41-55
MARGENAT, Josep M <sup>a</sup> , SJ: “Dios no puede separarnos”: <i>una teología mediterránea</i> .....	69-80
MÀRIA SERRANO, Josep F., SJ: <i>Más allá del yo protegido</i> .....	57-68
MEDINA BALGUERÍAS, Marta: <i>La humildad como aprendizaje de la crisis</i> .....	167-178
MESQUIDA SAMPOL, Joan: <i>Hacia el nudo de la tormenta humana</i> .....	179-189
MONTALVO JÄÄSKELÄINEN, Federico de: <i>De pandemias y Nuevas Atlántidas: Una reflexión ética y legal sobre la ciencia y la política en el contexto de la crisis provocada por la Covid-19</i> .....	25-39
MONTALVO JÄÄSKELÄINEN, Federico de: <i>La pandemia de la Covid-19 como oportunidad para un nuevo humanismo</i> .....	285-297
OVIEDO TORRÓ, Lluís, OFM: <i>Iglesia Católica y tradición: un debate necesario</i> .....	335-347
PRIETO SANTANA, María Dolores: <i>Razón y fe en la Geología del siglo XIX: en el segundo centenario de Vinditiae Geologiae (1820) de William Buckland</i> .....	93-92
PUFFPAF, Mark: <i>¿La tecnología como una fuerza para el bien? Cómo se está utilizando la inteligencia artificial para prevenir los suicidios en China ...</i>	205-216
SAN JOSÉ ALONSO, Elena: <i>Deliberación pública y tertulias: algunas reflexiones críticas</i> .....	81-92
SEQUEIROS, Leandro, SJ: <i>Transformismo, acción divina en el mundo y Cristo Universal</i> .....	349-359
SUGRANYES BICKEL, Domingo: <i>Doctrina Social de la Iglesia y economía: ¿cómo abordar hoy las “cosas nuevas”?</i> .....	311-321
UDÍAS VALLINA, Agustín, SJ: <i>Vida inteligente extraterrestre y cristología en Teilhard de Chardin</i> .....	217-227

## LITERATURA Y POESÍA

SANZ BARAJAS, Jorge: <i>Ósip Mandelstam, poesía y dignidad</i> .....	109-112
URÍBARRI, Fátima: <i>El ADN del fascismo</i> .....	339-342
URÍBARRI, Fátima: <i>La orfandad y los hijos</i> .....	365-368

### CINE

GARCÍA LOZANO, Francisco José: <i>La canción de los nombres olvidados, de François Girard</i> .....	105-108
GARCÍA LOZANO, Francisco José: <i>Tenet, de Christopher Nolan</i> .....	361-364
GARCÍA LOZANO, Francisco José: <i>The Gentlemen: Los señores de la mafia, de Guy Ritch</i> .....	229-232

### LIBROS

AIZPURÚA DONAZAR, Fidel: <i>Una lectura social del Nuevo Testamento, por Ianire Angulo Ordorika</i> .....	241-243
AL-RAMLI, Muhsin: <i>Los jardines del presidente, por Mustapha M-LAMIN</i> .....	244-245
BERNABÉ UBIETA, Carmen: <i>¿Qué se sabe de María Magdalena?, por Carmen Picó Guzmán</i> .....	371-373
CALDUCH-BENAGES, Nuria: <i>Pan de sensatez y agua de sabiduría. Estudios sobre el libro de Ben Sira (artículos selectos, ABE 1), por Ianire Angulo Ordorika</i> .....	378-379
CAMUS, Albert: <i>La Peste, por Carlos Maza Serneguet, SJ</i> .....	113-114
DREHER, Rod: <i>La opción benedictina. Una estrategia para los cristianos en una sociedad postcristiana, por Jaime Tatay Nieto, SJ</i> .....	246-248
FINK, Eugen: <i>La filosofía de Nietzsche, por José Manuel Iglesias Granda</i> .....	375-377
GIMÉNEZ AMAYA, José Manuel: <i>Reflexiones de un neurocientífico, por Juan Jesús Gutierrez Carrasco</i> .....	239-241
LAGUNA, José: <i>Vulnerables: El cuidado como horizonte político, por Jaume Flaquer</i> .....	373-374
PEREDO POMBO, José María: <i>Esto no va de Trump. Un repaso ilustrado de la política internacional de Donald Trump, por Alfredo Crespo Alcázar</i> .....	119-121
RODRÍGUEZ FRADE, Juan Pablo: <i>Manual de Museografía, por Rafael Fraguas de Pablo</i> .....	369-371
SCHMID, Konrad: <i>Historia literaria del Antiguo Testamento. Una introducción, por Ianire Angulo Ordorika</i> .....	117-119
TEMPLETON, John Marks – GINIGER, Kenneth Seeman (eds.): <i>Evolución espiritual. Diez científicos escriben sobre su fe, por Jaime Tatay Nieto, SJ</i> .....	122-124

	Págs.
VALLEJO, Irene: <i>El infinito en un junco. La invención de los libros en el mundo antiguo</i> , por Víctor Herrero de Miguel, OFMCap .....	115-117
ZIZEK, Slavoj: <i>Pandemia. La Covid-19 estremece al mundo</i> , por Rafael Fraguas de Pablo .....	237-239

### OTROS LIBROS

AA.VV.: <i>“Sueño con una Iglesia joven y para los jóvenes.” ¿Crisis en la transmisión de la fe?</i> , por José Fernando Juan Santos .....	248-249
ALBERO, Miguel: <i>Fake. La invasión de lo falso</i> , por Marta Medina Balguerías .....	384-385
AUGÉ, Marc: <i>L’avenir des terriens. Fin de la préhistoire de l’humanité comme société planétaire</i> , por Jaime Tatay Nieto .....	126-127
BARNES, Julian: <i>La única historia</i> , por Carlos Maza Serneguet .....	382-383
BOCOS, Fermín: <i>Algo va mal</i> , por Luis Ignacio Martín Montón .....	250-251
CODINA, Víctor: <i>¿Ser cristiano en Europa?</i> , por Santi Torres Rocaginé .....	124-125
DAELEMANS, Bert: <i>A orillas del Yukón. Encuentros en Alaska</i> , por Ianire Angulo Ordorika .....	383-384
FOLEY, Richard: <i>The Geography of insight. The Sciences, the Humanities, How they differ, why they matter</i> , por Jaime Tatay Nieto, SJ .....	380-381
GRÜN, Anselm: <i>Cuarentena. Cómo lograr la armonía en casa</i> , por José Fernando Juan Santos .....	125-126
INO GÉS SANZ, M <sup>a</sup> Cristina: <i>No quiero ser sacerdote. Mujeres al borde de la Iglesia</i> , por José Fernando Juan Santos .....	381-382
LUBAC, Henri de: <i>Catolicismo. Aspectos sociales del dogma</i> , por Marta Medina Balguerías .....	249-250
MARCOS, Alfredo – ALONSO, Carlos Javier: <i>Un paseo por la ética actual</i> , por Eduardo Infante Perulero .....	251-252
MULLER-COLARD, Marion: <i>La intranquilidad</i> , por Carlos Maza Serneguet, SJ .....	127-128
SCHIAVONE, Aldo: <i>Poncio Pilato. Un enigma entre historia y memoria</i> , por Ianire Angulo Ordorika .....	253



Le invitamos a que visite nuestra  
página en internet

**[www.razonyfe.es](http://www.razonyfe.es)**