

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



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

1453 Septiembre-Octubre 2021

Razón y Fe. Revista de cultura fundada en 1901

# razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

## Editoriales

Tras el verano

Democracia precaria

## Entrevista

Juan Manuel de Prada

## Artículos

Yuval N. Harari: la libertad difuminada y desmitificada (Parte I)

*Carlos Beorlegui*

Algunos retos de nuestra cultura a la transmisión del Evangelio

*Javier Martínez Baigorri*

Los riesgos climáticos y el sentido humano: Claves frente a los conflictos ambientales desde el pensamiento de Teilhard de Chardin

*Duván Hernán López Meneses*

Edgar Morin cumple 100

*José Luis San Miguel de Pablos - Leandro Sequeiros*

Stephen Hawking, aportaciones de un físico mediático

*Mario Castro Ponce*

Septiembre-Octubre 2021

Nº 1453 • Tomo 284

Págs. 129-256

ISSN 0034-0235 Madrid (España)



**COMILLAS**  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA *John*

# razón y fe

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



## Indicaciones para los autores

- 1) La revista *Razón y Fe* acepta trabajos originales en lengua castellana, pudiendo citar en otros idiomas.
- 2) Las temáticas girarán en torno a: teología, espiritualidad, Iglesia, familia, sociedad, política, economía, cultura, artes, ciencia y tecnología.
- 3) Los manuscritos serán recibidos por el Director ([director@razonyfe.org](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 284**  
**1453 septiembre-octubre 2021**  
**revista bimestral**

**Editoriales**

Tras el verano	131
Democracia precaria	135

<b>Entrevista</b>	143	Juan Manuel de Prada
-------------------	-----	----------------------

**Artículos**

Yuval N. Harari: la libertad difuminada y desmitificada (Parte I)	155	Carlos Beorlegui
Algunos retos de nuestra cultura a la transmisión del Evangelio	173	Javier Martínez Baigorri
Los riesgos climáticos y el sentido humano: Claves frente a los conflictos ambientales desde el pensamiento de Teilhard de Chardin	185	Duván Hernán López Meneses
Edgar Morin cumple 100	199	José Luis San Miguel de Pablos - Leandro Sequeiros
Stephen Hawking, aportaciones de un físico mediático	213	Mario Castro Ponce
<b>Arte-Cine-Narrativa</b>		
<i>Cruella</i> , de Craig Gillespie	221	Francisco José García Lozano
Luces sobre las sombras de Mussolini: <i>M. El hombre de la providencia</i>	225	Jorge Sanz Barajas
<b>Libros</b>	229	

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



---

DIRECCIÓN	Jaime Tatay Nieto, SJ (Universidad Pontificia Comillas, Madrid)
REDACCIÓN	Marta Medina Balguerías (Universidad Pontificia Comillas, Madrid)
CONSEJO DE REDACCIÓN	Sandra Chaparro (Traductora e historiadora) José Ignacio García-Valdecasas (Universidad de Valladolid, Sociología) Marta Medina (U. P. Comillas) Sebastián Mora Rosado (U. P. Comillas) Marisa Regueiro (Universidad Complutense de Madrid, Filología) Rafael Fraguas de Pablo (Periodista y analista geopolítico)
COLABORADORES HABITUALES	Francisco José García Lozano (Facultad de Teología, Granada) Jorge Sanz Barajas (Colaborador del Centro Pignatelli. Área de Cultura) Fátima Urbarri (Periodista)
EDITA	Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión
DEPÓSITO LEGAL	M. 920-1958
ISSN	0034-0235 / ISSN electrónico 2659-4536
CIF	R2800395B
DIRECCIÓN Y REDACCIÓN	Alberto Aguilera, 25 - 28015 Madrid. Teléfono: +34 91 542 28 00 E-mail: ryfsecretaria@comillas.edu www.razonyfe.org
ADMINISTRACIÓN	Servicio de Publicaciones c/ Universidad Comillas 3-5 28049 Madrid Teléfono: +34 917343950 Ext. 2545 E-mail: revistas@comillas.edu
FORMAS DE PAGO	Transferencia bancaria a la cuenta BANKIA 2038 1760 89 6000482372 Código IBAN ES56-2038-1760-8960-0048-2372. Código SWIFT: CAHMESMM. Si el banco le dice que el código SWIFT le diera error, ponga CAHMESMMXXX. Talón bancario a nombre de: Universidad Pontificia Comillas. Domiciliación bancaria (sólo bancos en España): Código IBAN (24 dígitos alfanumérico), Código BIC/SWIFT (12 dígitos alfanumérico). Pago con tarjeta: <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)

## Tras el verano

El número de *Razón y Fe* que tienes entre manos vuelve, tras el parón veraniego, con nuevos contenidos. El editorial, titulado “Democracia precaria”, reflexiona sobre el futuro político de los sistemas democráticos, sobre sus principales retos, oportunidades y amenazas. Desde el comienzo del siglo *xxi*, los ideales democráticos han sufrido una erosión profunda incluso en países que tradicionalmente se consideraban ejemplares. No es extraño que el prestigioso Informe *Freedom in the world* (2015) catalogara este proceso histórico como la “vuelta al puño de hierro” en los regímenes democráticos. Esta regresión a cierto tipo de nuevo autoritarismo viene producida por multitud de factores que convergen en unos retos gigantescos para la democracia. Retos que están desnaturalizando la esencia de la democracia como sistema de gobierno representativo y participativo.

A continuación, entrevistamos a Juan Manuel de Prada, un autor que, con sus artículos casi diarios en la prensa y sus inabarcables referencias literarias, esconde a un pensador de extraordinaria cultura. En su verbo, las más de las veces polémico en materia política, filosófica y hasta religiosa, se percibe un escritor atento a la complejidad de la realidad circundante.

En el primer artículo, Carlos Beorlegui, profesor emérito de la Universidad de Deusto, comenta los textos del mediático escritor Yuval Noha Harari. A juicio del antropólogo vasco, su lectura produce una serie de sentimientos enfrentados que van de la admiración a la perplejidad. Admiración por su gran capacidad de síntesis, neologismos muy logrados, aportación de ideas sugerentes y acertadas,

tanto respecto al pasado como a nuestro futuro cercano, etc. Pero también perplejidad por la presencia de numerosas contradicciones. Eso ocurre de forma especial cuando el intelectual israelí reflexiona sobre la libertad humana, uno de sus temas recurrentes, que está presente de forma especial en sus trabajos últimos, así como en sus diversas entrevistas a los medios de comunicación.

En el segundo artículo, titulado "Algunos retos de nuestra cultura a la transmisión del Evangelio", Javier Martínez Baigorri aborda el reto de la evangelización en el mundo actual. El punto de referencia es el grupo denominado como "joven adulto", grupo de especial interés por no estar totalmente secularizado y por ser considerado modelo del ser humano posmoderno actual. A lo largo del artículo se hace un recorrido buscando algunos de los principales retos descritos en la abundante bibliografía existente. Desde el Vaticano II, afirma el autor, la Iglesia nos ha invitado a actualizar y adecuar la manera en que abordamos la tarea de transmitir la fe; de esta manera ha surgido el término Nueva Evangelización, término sobre el que se reflexiona especialmente.

El tercer artículo, del geólogo colombiano Duván Hernán López Meneses, se titula "Los riesgos climáticos y el sentido humano: claves frente a los conflictos ambientales desde el pensamiento de Teilhard de Chardin". En el artículo se revisan algunos de los postulados del científico, teólogo y sacerdote jesuita Teilhard de Chardin, a la luz de la ecología integral, el ambientalismo y la crítica contemporánea a la modernidad. Se resalta la preponderancia del proyecto teilhardiano de lo humano y se indaga sobre su potencial resolutivo frente a los conflictos ambientales. Se analiza como punto de partida una controversia sobre el origen natural o humano de los desastres. Después de reconocer que los desastres no pueden tratarse como fenómenos naturales se observa que no podrían, tampoco, considerarse humanos, sin desvelar una noción inconclusa de lo que significa el sentido de lo humano.

El cuarto artículo, escrito por José Luis San Miguel y Leandro Sequeiros, recuerda, con ocasión del centenario del nacimiento de Edgar

Morin, el sentido de sus escritos y plantea la contribución del pensador a los planteamientos interdisciplinarios contemporáneos. Para los autores, una de las corrientes sobresalientes del pensamiento contemporáneo ha conducido, en la línea de Bergson, Whitehead y el mismo Teilhard de Chardin, a la superación del racionalismo reduccionista de tradición cartesiana por un nuevo paradigma holístico, al que Morin ha contribuido desde el enfoque sistémico de la complejidad.

Por último, en el quinto artículo del número, Mario Castro hace memoria de la contribución de Stephen Hawkins a la ciencia contemporánea. El profesor de la Universidad Pontificia Comillas-ICAI recuerda que Stephen W. Hawking, fallecido en 2018, es uno de los científicos más admirados de los últimos tiempos, tanto por sus aportaciones académicas a la física como por su capacidad para divulgar entre el gran público cuestiones de una gran complejidad teórica. Tanto es así que su obra *Breve historia del tiempo* se ha convertido en un superventas mundial. Detrás de la imagen más extendida de una figura mediática a la que con 21 años le diagnosticaron ELA y que desde hace bastante tiempo le tenía prácticamente inmovilizado, se encuentra un gran investigador y divulgador científico, lo que le ha valido ser merecedor de importantes reconocimientos en todo el mundo.

Por último, como siempre, *Razón y Fe* reserva un espacio para la crítica literaria y cinematográfica, y numerosas reseñas bibliográficas. Esperamos que *Razón y Fe* te ayude a reflexionar y te abra a temáticas nuevas. ■

# Aportaciones e innovaciones metodológicas en ciencias sociales

Pablo Biderbos Moyano  
Gisselle de la Cruz Hermida  
Guillermo Boscán Carrasquero  
(editores)

Este compendio ofrece 12 nuevas perspectivas, tanto cuantitativas, cualitativas, como comparativas para abordar la investigación en ciencias sociales, además de proporcionar pistas para una de las tareas más complejas de los estudiosos, como es la de la revisión de la literatura cuando se elabora un nuevo proyecto. En ese sentido constituye a la vez un aporte para la indagación y la docencia.



---

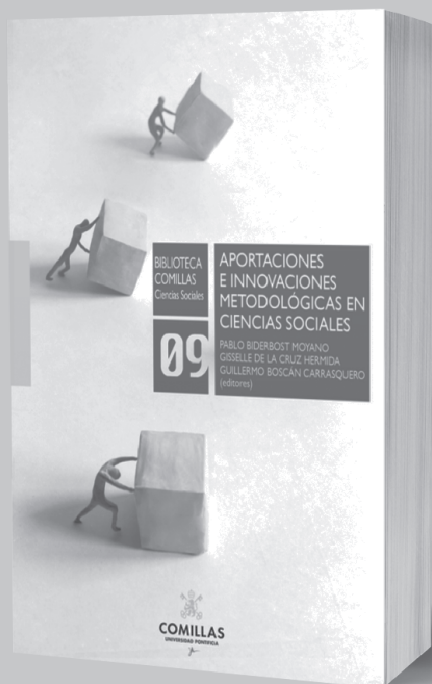
## Aportaciones e innovaciones metodológicas en Ciencias Sociales

Pablo Biderbost Moyano  
Gisselle de la Cruz Hermida  
Guillermo Boscán Carrasquero

ISBN: 978-84-8468-873-0

Universidad Pontificia Comillas, 2021

---





## Democracia precaria

En la última década del siglo xx, Samuel Huntington en su celebrado libro *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, anunciaba el ascenso de los regímenes democráticos en diversas regiones y países del mundo, en lo que se denominó la tercera ola de democratización. Aunque su diagnóstico era engañoso y consideraba democráticos a países sostenidos por intereses económicos y políticos de las grandes potencias, existía un amplio optimismo sobre el futuro de la democracia en el mundo. Sin embargo, desde el comienzo del siglo xxi, los ideales democráticos han sufrido una erosión profunda incluso en países que tradicionalmente se han considerado ejemplares. No es extraño que el prestigioso Informe *Freedom in the world* (2015) catalogara este proceso histórico como la “vuelta al puño de hierro” en los regímenes democráticos.

### Las amenazas de la democracia

Esta vuelta al “puño de hierro”, es decir a cierto tipo de nuevo autoritarismo, viene producida por multitud de factores (económicos, sociales, políticos, tecnológicos, religiosos, etc.) que convergen en unos retos gigantescos para la democracia. Retos que llegan a desnaturalizar la esencia de la democracia como sistema de gobierno representativo y participativo.

Estos desafíos se producen en un marco en el que los procesos claves que vivimos son de alcance global. La pandemia por Covid-19 nos está mostrando la insuficiencia de una supuesta gobernanza local

de una realidad mundial de manera evidente. Pero ya antes de la explosión pandémica los procesos migratorios, la crisis ecológica, la economía global y la transformación digital del mundo mostraban la precariedad de la soberanía estatal para la gobernanza global del mundo. Frente a los desafíos globales no existen instituciones internacionales para el gobierno de la globalización. Las que existen están mostrando tanto su ineficiencia —baste considerar el papel de la OMS en la pandemia— como sus déficits democráticos en funcionamientos dependientes de los vetos y de la financiación de los estados más poderosos.

Ya desde los años 60, en la *Pacem in Terris* del Beato Juan XXIII, la Iglesia ha pedido reiteradamente el establecimiento de una Institución global para la gobernanza del mundo. El papa emérito Benedicto XVI en *Caritas in veritatis* lo planteaba como exigencia moral y el papa Francisco lo ha reiterado en sus dos encíclicas sociales. Sin embargo, vemos cómo los esfuerzos del multilateralismo, muy erosionado en los últimos años, no han sido capaces de cimentar una mayor cultura democrática para los procesos globales; las instituciones internacionales no han podido orientar la gobernanza global y los estados han recaído en muchas ocasiones en visiones nacionalistas reactivas y defensivas de corto alcance.

¿Es posible vivir democráticamente dando la espalda a estos procesos globales que erosionan el poder de los estados? ¿Se puede hablar de democracia cuando la globalización económica y el poder de las grandes corporaciones se sitúan por encima de las soberanías nacionales? ¿Cómo influyen estos procesos en la ciudadanía que se siente impotente y no representada?

### **¿Queremos ser demócratas?**

En cualquier conversación cotidiana, en los pasillos de la universidad, en el café del lugar de trabajo o en cualquier entrevista televisiva es común escuchar a personas de procedencia diversa afirmar que lo que la política necesita son buenos gestores. El objetivo de

la política como arte de la convivencia para el bien común se ha orientado hacia la política como instrumento de gestión. Parece que aspiramos políticamente no a un buen gobierno de las personas sino a una eficiente administración de la sociedad. Si en España con el mayoritario refrendo de la constitución la democracia se nos presentaba como la institucionalización de una ansiada utopía, en la actualidad nuestros ideales buscan gestores y expertos que administren nuestras necesidades.

La mercantilización de la vida ha colonizado el ámbito de la política haciendo prioritarias la eficiencia sobre la deliberación, la productividad sobre los valores de cohesión social y la organización empresarial sobre la comunidad política. Esta situación queda expresada en la profunda desafección democrática que vivimos en nuestras sociedades y la "fatiga civil" que se acrecienta. Parece que la democracia es un valor secundario a nuestro modo de vida político que exige especialmente eficiencia.

Las llamadas democracias sigilosas (*Stealth democracy*), que eluden o minimizan la participación de la ciudadanía en las decisiones políticas en nombre del saber experto, están ganando legitimidad popular y académica. Lo hemos vivido con ansiedad en tiempos pandémicos pidiendo decisiones expertas y no deliberaciones políticas. Brennan, en su libro titulado *Contra la democracia*, propone un modelo de *epistocracia* basado en el gobierno de unos pocos sobre la mayoría. Podemos sintetizar su propuesta como todo para el pueblo sin la mayor parte del pueblo como forma óptima de gobierno en tiempos de incertidumbre y complejidad. Estas democracias sigilosas conectan muy fuerte con la sensibilidad política del momento que exige buenos gestores y poco compromiso cívico.

### El resurgir del populismo

Además de este giro gerencialista de la política se observa la emergencia de lo que se denomina el *precariado* político, conformado por personas que no se sienten representadas y se consideran expul-

sadas de los espacios públicos. La emergencia de esta nueva clase política surge en paralelo con el ascenso del *precarizado* social en un contexto de crecimiento intenso de la desigualdad y la exclusión social. Intensidad que se ha visto acelerada durante la pandemia. Bien por la situación de pobreza, por razones étnicas, geográficas o identitarias hay grupos numerosos de personas que se han situado al margen. Podemos decir que ni siquiera quieren buenos gestores porque ya han comprobado que estos trabajan para el bien de otros.

Este precariado es un caldo de cultivo para los diferentes populismos que conforman una compleja interacción entre democracia y autoritarismo. El populismo, signo de nuestro tiempo político, es un "concepto en disputa" (Vallespín) que tiene contornos imprecisos y múltiples significados. Si bien es cierto que conocemos bien los populismos desde los años 30 del pasado siglo, en la actualidad se presentan con formas difusas y apariencias diversas. De hecho, caen bajo este concepto situaciones tan dispares como el gobierno de Trump o el régimen de Erdogan, pasando por la política del Brexit o el modelo autoritario de Bolsonaro. Dentro de esta diversidad existen unas características compartidas: hostilidad a la política representativa, concepción idealizada de comunidad (pueblo), con un alto componente reactivo y, debido a esta reactividad, más que como una ideología se presentan como movimientos de acción inmediata y sin límites.

En términos generales observamos que las democracias, incluso las más consolidadas, están amenazadas. Levitsky y Ziblatt en un libro titulado *Cómo mueren las democracias*, escrito a partir del ascenso de Trump al poder, detectaban que las democracias ya no mueren por la toma del poder de generales, sino por líderes electos que subvierten el proceso que los llevó al poder, creando, como afirma Rosanvallon, "democraturas": regímenes autoritarios validados por los procedimientos democráticos.

Lo autores mencionados identificaban cuatro procesos de subversión democrática que aparecen transversalmente en muchos países y regiones del mundo incluso en aquellas con una gran tradición de-

mocrática: rechazo (o débil aceptación) de las reglas democráticas del juego; negación de la legitimidad de los adversarios políticos (campañas de desprestigio, judicialización de la política, interferencia en los medios de comunicación, etc.); intolerancia, polarización o fomento de la violencia; predisposición a restringir las libertades de participación de la oposición o de grupos considerados afines mediante mecanismos “formalmente democráticos”.

Con esta degradación de la democracia observamos cómo se están acrecentando los discursos del odio hacia las minorías o las identidades diferentes, el incremento de la aporofobia, la violencia de género, la criminalización del oponente, la sordera sistemática hacia los colectivos más vulnerables. No solo se está erosionando un sistema de gobierno, sino que se están descomponiendo nuestras aspiraciones de convivencia.

### El ascenso de la tecnopolítica

En la actualidad existen multitud de acciones políticas que son decididas por algoritmos digitales. Estos son capaces de almacenar, ordenar y combinar infinidad de datos para la toma de decisiones de manera instantánea. La política está cambiando profundamente en tiempos de inteligencia artificial. La deliberación pública, la formalidad de la participación, la *isonomía* —igualdad ante ley— y la *isegoría* —el derecho a tomar la palabra en el espacio público— son sustituidas, al menos en parte, por el universo del Big Data. Nos preguntamos si los algoritmos están al servicio de la política o la política al servicio de los algoritmos. Además, nos encontramos con el inmenso poder de las compañías tecnológicas transnacionales y algunos estados (el caso de Rusia es paradigmático) que desde su posición económica y su posesión de datos e interferencias en las redes son capaces de remover estados de opinión e influir decisivamente en resultados electorales.

No podemos olvidar que la economía de los datos genera enormes beneficios a las corporaciones internacionales que tienen en sus

manos la producción y la aplicación de la innovación tecnológica. El capitalismo de vigilancia (*surveillance capitalism*) que mercantiliza al extremo los datos personales e impulsa la vigilancia digital configura un espacio social controlado. Sin embargo, vivimos en la creencia ingenua de la neutralidad del mundo tecnodigital, cuando en realidad hay un dominio de lo económico sobre lo técnico, un capitalismo de plataforma, que se expande a la vida social y política. El ascenso del tecnoliberalismo, como argumenta Eric Sadin, permite a las grandes compañías ordenar la vida y planificar el futuro de las personas dejando fuera el poder de los estados, y de manera más radical, el papel de la ciudadanía.

El papa Francisco en el número 177 de la encíclica *Fratelli tutti* afirmaba con contundencia, como lo hizo en sus escritos anteriores, que “la política no debe someterse a la economía y esta no debe someterse a los dictámenes y al paradigma eficientista de la tecnocracia”. Sin embargo, cada día parece más evidente un sometimiento de facto de la política a los intereses económicos. En este sentido es difícil encontrar un espacio para la práctica democrática.

### **Recrear la democracia**

Como se ha intentado mostrar, el contexto para la recreación de la democracia no es muy halagüeño. El marco social, cultural y económico dibuja un panorama sombrío para el cultivo democrático de la convivencia. No solo por los desafíos sistémicos a los que está sometida sino por la cultura cívica apática y desafecta que genera el individualismo insolidario.

Sin embargo, más allá de los discursos pragmáticos que aceptan acríticamente lo dado, o de las soflamas apocalípticas que anuncian el fin de la política, la democracia debe alzar su vuelo en las nuevas condiciones sociales. Nos jugamos demasiado como humanidad para rechazar el ideal de una democracia cosmopolita que construya una humanidad fraterna.

Es difícil que esta recreación democrática emerja en las condiciones de desigualdad actuales. La base de una convivencia democrática no puede construirse sobre la situación de desigualdad creciente en el mundo. Los Objetivos de Desarrollo Sostenible que plantean la lucha contra la pobreza, la meta del hambre cero y la reducción de las desigualdades, marcan las condiciones necesarias para la profundización democrática.

Además, deberemos rescatar los valores clásicos de la democracia. En un mundo polarizado con el aumento de los discursos del odio, como antes mencionábamos, es absolutamente necesario desempolvar la tolerancia, la igualdad, la libertad, la justicia, la responsabilidad, la ejemplaridad, etc. La educación democrática para potenciar el compromiso cívico reclama un lugar importante en la formación reglada y no reglada. No existe democracia sin ciudadanía activa y comprometida. Si la ciudadanía no quiere ser democrática, comprometida con el bien común, no existe cuerpo legislativo que sustente el modelo democrático. Como mostró hace muchos años Tocqueville, sin hábitos ciudadanos, sin la práctica concreta del compromiso político las democracias decaen y se extinguen.

Volver a la política exige un nuevo marco que regule la soberanía creciente de la esfera económica. La democracia no es más que un sueño si no es capaz de poner límites al poder económico. La colonización económica de los objetivos políticos imposibilita que el poder recaiga en el *demos* y que el pueblo se sienta soberano.

Por último, un desafío clave consiste en cómo construir una nueva institucionalidad democrática que articule la dimensión internacional con la local, el saber experto con la participación de la ciudadanía, las posibilidades del mundo digital con la necesaria vinculación personal. Un mundo nuevo necesita una nueva institucionalidad política que pueda articular las tensiones existentes. Si la democracia, en su sentido tradicional, ha muerto el esfuerzo ímprobo y el grito unánime debe ser ¡viva la democracia! ■

# En él vivimos, nos movemos y existimos

Reflexiones panenteístas sobre la presencia de de Dios en el mundo tal como lo describe la ciencia

Philip Clayton  
Arthur Peacocke (eds.)

El panenteísmo es un modelo antiguo para pensar la relación de Dios con el mundo. Conjugando la immanencia y la trascendencia divinas, aparece como una vía intermedia entre el teísmo clásico y el panteísmo, y ofrece un marco más propicio para el diálogo entre ciencia y religión: Dios actuaría «en, a través de y bajo» los procesos y las regularidades de la naturaleza. En este libro se presentan las principales versiones del panenteísmo y se examinan las principales críticas de las que es objeto.



---

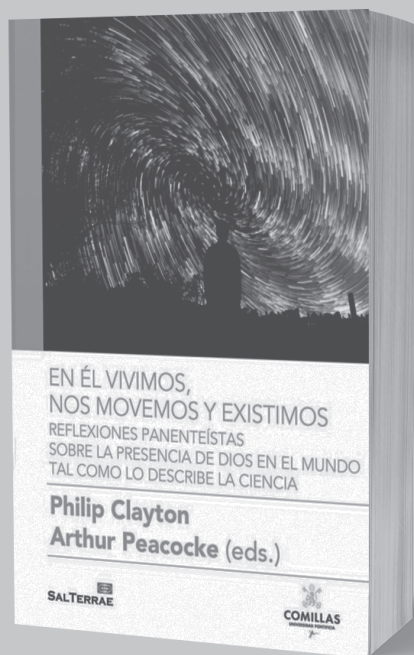
## En él vivimos, nos movemos y existimos

Philip Clayton  
Arthur Peacocke (eds.)

ISBN: 978-84-293-3033-5

Universidad Pontificia Comillas,  
Sal Terrae, 2021.

---



SERVICIO DE PUBLICACIONES

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

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950



## Entrevista a Juan Manuel de Prada

En el caso de Juan Manuel de Prada no resulta fácil determinar el eje de la entrevista, elegir ese aspecto central que a todo entrevistador allana el camino del necesario acercamiento. La razón reside en su intensa, amplia y muy diversa actividad como escritor tanto de novela como de ensayo, con sus artículos casi diarios en la prensa, sus inabarcables referencias literarias que revelan al lector casi compulsivo de extraordinaria cultura no solo literaria; en su verbo las más de las veces polémico en materia política, filosófica y hasta religiosa, siempre atento a la complejidad de la realidad circundante. Si sumamos su pasión por el cine, la elección es aún más compleja.

\* \* \* \*

Pregunta (P): Comenzaremos, por tanto, con su libro más reciente, *Una biblioteca en el oasis. Literatura para la fe*, que incluye una se-



lección de más de sesenta artículos literarios brillantes sobre sus “escritores predilectos”, en cuyas obras late la dimensión religiosa. Reconoce que ha encontrado en el editor “la acogida sincera (de) mis inquietudes literarias, mis pesquisas intelectuales o mi particular visión del mundo, inevitablemente inspirada por la fe que profeso”, lo que no es poco mérito en estos tiempos. Entre sus autores predilectos los hay narradores, ensayistas, teólogos... ¿Qué

podría decirnos de este proyecto en relación con nuestro tiempo y la literatura actual? Además de ser sus predilectos, ¿tienen algo en común los autores analizados y comentados?

Juan Manuel de Prada (JMP): Tal vez nuestra época sea la primera en toda la historia de nuestra civilización en que las inquietudes de índole religiosa han desaparecido de la literatura y, en general, del arte. Hemos aceptado que las expresiones del genio artístico pueden seguir siendo tales (creaciones geniales, quiero decir) prescindiendo de los aspectos sobrenaturales de la vida, “expurgándolas” de inquietudes de tipo espiritual y trascendente, negando o siquiera silenciando la intervención divina en la historia humana. Y esto, que en el fondo no es sino la expresión patética y terminal de un suicidio civilizatorio, se nos vende como un signo de progreso humano.

*“Tal vez nuestra época sea la primera en toda la historia de nuestra civilización en que las inquietudes de índole religiosa han desaparecido de la literatura y, en general, del arte”.*

En “Una biblioteca en el oasis” he tratado de juntar un puñado de libros que nos hablan de esa presencia de Dios en nuestras vidas, de las formas más variadas y misteriosas. He de precisar, sin embargo, que no se trata de obras de “literatura religiosa” (apologética o piadosa), sino de obras de literatura profana en las que las inquietudes religiosas forman parte de la trama... como forman parte de cualquier vida que se pretenda plenamente humana. Todos los autores analizados en mi libro participaban de esta preocupación, desde premisas muchas veces diversas (no todos los autores son católicos, hay también algunos protestantes o judíos) y, desde luego, la abordan desde géneros muy variados, y reparando en los aspectos más variopintos de la vida. Porque a Dios nada humano le es ajeno. Así, por ejemplo, hablo de libros que nos hablan de la Parusía (el tema apocalíptico me subyuga, como a Leonardo Castellani, Robert Hugh Benson o el cardenal Newman), pero también libros que nos hablan de una organización cristiana de la economía (aspecto que Chesterton y Belloc abordaron con gran acierto). Y muchas veces la aproximación a la cuestión religiosa es problemática: de ahí que en este personal “canon” se cuenten autores como Graham Greene, Flannery O’Connor o Sushaku Endo.

P.: Sus referencias a Chesterton, escritor católico converso y convencido, maravilloso padre del Padre Brown, son muy frecuentes. En nuestra sociedad es evidente que se lee poco, y menos aún a Chesterton. ¿Qué nos podría enseñar en nuestro tiempo desacralizado, que según usted abjura de las tradiciones, de la fe, de la dimensión humanística católica, universal?

JMP.: Pues nos enseña muchas y muy variadas cosas. En primer lugar, que la defensa de algo tan bello como la fe católica debe hacerse también con sentido de la belleza. ¡El estilo chestertoniano, tan paradójico y serpentino, es una gozada! Hoy en día, suele considerarse que las galas del estilo son superfluas, pero lo cierto es que el auténtico escritor se revela a través de su estilo; y el estilo mazorril revela al escritor inepto. Pero esa forma majestuosa y poseída por el genio típicamente chestertoniana se pone al servicio de un fondo lleno de hermosuras intelectuales. Chesterton es el escritor que te cuenta el catecismo como si fuera un cuento de hadas, el hombre que se posa sobre los dogmas como

“*La escritura de Chesterton es luz de primavera entrando en una casa lóbrega; resucita el alma*”.

la mariposa se posa sobre la flor, añadiendo belleza a la Belleza. ¡Y cuánta chispeante inteligencia hay en sus miradas sobre la realidad! La escritura de Chesterton es luz de primavera entrando en una casa lóbrega: resucita el alma.

P.: Sus novelas –*La tempestad, La vida invisible, El castillo de diamante, El silencio del patinador, Morir bajo tu cielo, Las máscaras del héroe, Mirlo blanco cisne negro, El séptimo velo, Me hallará la muerte, etc.*, entre otras muchas– han recibido elogiosas críticas, innumerables premios, y cuentan con múltiples traducciones en otras lenguas. Su obra es y seguirá siendo, a juzgar por el ritmo que imprime a su actividad creativa, sumamente extensa, variada en intereses y motivos, inabarcable incluso para sus más fieles lectores. Cabe preguntarse: ¿a pesar de tanta variedad temática hay un motivo o principio central?, ¿qué es la literatura para usted?, ¿tal vez lo esencial, el eje del pensamiento y de la vida?

JMP.: La literatura es mi vocación; y utilizo esta expresión en un sentido plenamente religioso. Dios me dio un don, que yo acepté sin reservas; y considero que toda mi vida debo entregarla a ese don que Dios me regaló generosamente. Y la manera de responder a ese don es entregarme a él, aunque me cause sufrimiento, aunque

hoy sea una locura hacerlo. Pues la degradación propia de nuestra época hace que la literatura, como en general todo arte verdadero (y no pacotilla moderna) se quede sin sitio. Pero ¿acaso el escritor, si lo es de veras, no debe ser alguien sin sitio? Hay que ir a la periferia, al extrarradio; hay que ser un “excéntrico” para ser verdadero creador. La literatura es mi forma de ser y estar en el mundo. No sirvo para otra cosa, no podría hacer otra cosa. Si me la arrebataren, sería como si me capasen, como si me lobotomizaran. Doy muchas gracias a Dios por haberme dado esa vocación y por no retirármela. Aunque, desde luego, sé bien que cuando Dios concede un don también concede un látigo; y ese látigo nos recordaba Truman Capote nos para autoflagelarse.

*“Pero ¿acaso el escritor, si lo es de veras, no debe ser alguien sin sitio? Hay que ir a la periferia, al extrarradio; hay que ser un ‘excéntrico’ para ser verdadero creador”.*

P.: Como autor de amplia trayectoria y de sentido crítico especial, no podemos dejar de preguntarle: ¿Cómo valora la literatura actual? ¿Es la narrativa actual

creación lingüística en la mejor tradición literaria hispánica, o un mero producto cultural?

JMP.: Creo que la literatura que premia nuestra época es fundamentalmente “producto”, o más bien “subproducto”, que no calificaré de “cultural”, salvo que por “cultura” entendamos la acumulación de baratijas, como el nido del cuco. Un nido del cuco, eso es la cultura contemporánea. Y lo es, fundamentalmente, porque ya no explica el mundo, ya no explica al hombre, ya no explica el misterio del alma humana. No puede explicarlo, porque ha renunciado (porque ha estigmatizado) la visión sobrenatural de la vida. Así que la literatura actual se decanta, cada vez más, a la explotación de fórmulas sistémicas, quiero decir, de “entretenimientos” que convienen a los que manejan el cotarro. La inmensa mayoría de las novelas que hoy aplauden los zoilos son como las series de Netflix: subproductos sistémicos concebidos para halagar los paradigmas culturales que convienen a las nuevas formas de dominación y control social. Esto no quiere decir, por supuesto, que, en medio de este clima de lamentable depauperación, no florezcan autores llenos de grandeza. En “Una biblioteca en el oasis”, por ejemplo, me refiero al menos a tres escritores actuales extraordinarios: los españoles Pablo d’Ors

*“La inmensa mayoría de las novelas que hoy aplauden los zoilos son como las series de Netflix: subproductos sistémicos concebidos para halagar los paradigmas culturales que convienen a las nuevas formas de dominación y control social”*.

y Enrique Álvarez; y el francés Hadjadj.

P.: Sabemos que en la actualidad ha iniciado una aventura académica, un verdadero desafío consistente en la investigación doctoral y en la elaboración de la consiguiente tesis. ¿Cómo ha surgido en usted el deseo de doctorarse? ¿Cuál es la motivación de esta aventura que exige un esfuerzo considerable cuando es ya un escritor de reconocido prestigio, con una extensa trayectoria creativa detrás? ¿Qué le ha aportado la experiencia de la investigación doctoral?

JMP.: Resulta complicado explicar la razón por la que me he lanzado a esta locura. Creo que mi amor por la literatura es tan desaforado que necesitaba plasmarlo en algo que tuviera un reconocimiento académico. Reconocimientos del mundo literario tuve muchos en

mi juventud, que ahora contemplo con cierto desdén; y no se me escapa que la Universidad está atravesando una fase de decadencia y abajamiento pavorosos. Pero tenemos el deber de mantener una llama encendida, que ayude a alumbrar la tiniebla. Por otro lado, tenía una especie de compromiso moral con la escritora a la que dedico mi tesis, una poeta catalana que murió en el olvido, Ana María Martínez Sagi, a la que ya hace veinte años dediqué una primera aproximación biográfica, titulada “Las esquinas del aire”. Ella me pidió que a los veinte años de su muerte diese a conocer su obra inédita, cosa que ya he empezado a hacer con la publicación de una antología de su obra, titulada “La voz sola”. Pero a lo largo de estos veinte años he conocido muchos aspectos de su vida y de su obra nuevos, y decidí que era el momento de escribir una tesis, que además me está saliendo a la antigua usanza, con muchos cientos de páginas. La experiencia de la investigación ha sido fascinante, pues me obligó a viajar a muchos países y frecuentar muchos archivos, una tarea que milagrosamente concluí justo antes de que estallase la plaga del coronavirus.

P.: Si con todo derecho, y en relación con su obra periodística y ensayística en el ámbito político, religioso, ideológico, rechaza las etiquetas que generalmente se

le atribuyen –*conservador, reaccionario, etc.*–, ¿cómo se definiría? ¿Cómo desearía ser considerado en el futuro?

JMP.: Soy una persona católica, creo en los dogmas que proclama la Iglesia y he tenido una experiencia personal de la Redención. Además, me considero parte de una tradición cultural que el cristianismo refunda y reverdece; una tradición que me parece valiosa e imperecedera. Mi pensamiento, en línea generales, se adhiere al pensamiento tradicional católico; pero no creo ser una persona “ideológica”. De hecho, a medida que me he ido haciendo más católico he dejado de ser ideológico; cada vez más, los postulados de “izquierdas” y “derechas” me parecen mayores bazofias. A fin de cuentas, las ideologías son herejías del cristianismo, que rompen en mil pedazos la visión abarcadora de las realidades sobrenaturales y naturales que tiene el cristianismo,

*“A fin de cuentas, las ideologías son herejías del cristianismo, que rompen en mil pedazos la visión abarcadora de las realidades sobrenaturales y naturales que tiene el cristianismo, para quedarse con tales o cuales añicos”.*

para quedarse con tales o cuales añicos. Pero esos añicos, desgajados del cuerpo que les daba sentido, me parecen por completo insatisfactorios, amén de destructivos del alma. Pero, siendo católico, me molesta la designación de “escritor católico”; no decimos de Lope de Vega o de Miguel de Cervantes, ni siquiera de Valle Inclán o Unamuno que eran “escritores católicos”, por la sencilla razón de que serlo ha sido en España durante muchos siglos lo más normal del mundo. Hoy, cuando se dice “escritor católico” se quiere, en el fondo, caracterizar al escritor como un *friqui* o un desfasado. Y esto es radicalmente falso: yo me considero escritor de mi tiempo, con las inquietudes propias de mi tiempo, iluminadas a la luz de una tradición que considero más vigente que nunca. Tan vigente y subversiva del falso orden establecido que por ello mismo ha sido expulsada a los arrabales.

P.: Frente a la pobreza léxica de muchos articulistas –y más todavía de ciertos tertulianos–, hay un aspecto que destaca en su obra, en la línea del mejor *articulismo* periodístico y que evoca al mejor Clarín de los *Paliques*: el acierto expresivo en el neologismo con vocación de perdurabilidad, como por ejemplo ya desde el título de *Dinero, demogresca y otros podemonios*. ¿Qué papel asigna al neologismo en relación con la ex-

presión de realidades o de sentidos nuevos?

JMP.: Pienso que nuestra hermosa lengua tiene una riqueza apabullante que permite designar el mundo, cualquier realidad del mundo. En este sentido, creo que el neologismo se puede hacer siempre desde nuestra lengua, con sentido de su historia, de su eufonía, de sus infinitas posibilidades combinatorias. El recurso al anglicismo, o a cualquier otro tipo de barbarismo idiota, denota sobre todo desamor y desconocimiento de nuestra lengua. Pero, claro, sólo amamos aquello que conocemos. Yo nunca me he cansado de asomarme a los veneros de nuestra lengua; y de esas expediciones, en efecto, me traigo de vez en cuando neologismos, pero siempre amorosamente respetuosos con nuestro acervo léxico.

P.: Precisamente en relación con su profusa obra ensayística, su *Cartas del sobrino a su diablo* nos

“El recurso al anglicismo, o a cualquier otro tipo de barbarismo idiota, denota sobre todo desamor y desconocimiento de nuestra lengua. Pero, claro, sólo amamos aquello que conocemos”.

ofrece la visión satírica de la crisis actual en tiempos de pandemia, un análisis mordaz, cruel por momentos, de la *biopolítica* en terminología de Foucault que según usted nos domina. ¿No cree excesiva su denuncia, como cuando afirma que estamos ante “un experimento social que ha entregado a la muerte a nuestro personal sanitario”? ¿Cuál es el sentido último que está en la base de su crítica?

JMP.: En primer lugar, considero que los experimentos de la biopolítica no son algo nuevo, que se haya empezado a probar con ocasión de la plaga del coronavirus. La biopolítica es la forma de dominación contemporánea, que busca, mediante mecanismos de control social, tiranizar las conciencias, someterlas a los paradigmas culturales que convienen al poder, etcétera, creando un rebaño de gentes sumisas y temblonas. La inane sumisión con la que estamos aceptando un proceso de reformateo antropológico sin que brote la rebelión es en verdad, amedrentador.

Que una generación como la nuestra, por ejemplo, esté naturalizando aberraciones como el aborto o el cambio de sexo, así como la constante perversión de nuestros hijos, horrorizará a las generaciones venideras. Se está llevando a cabo –permítame el uso de la ex-

presión de C. S. Lewis— una auténtica “abolición del hombre”, que se logra mediante la anulación de su capacidad de discernimiento moral; una labor que no habría sido posible sin la remodelación de nuestras almas que impone el capitalismo (que no es una mera forma de organización económica, sino sobre todo una revolución antropológica que convierte en un objeto de consumo nuestros afectos, nuestra identidad, nuestro propio cuerpo).

En este contexto, la vida deja de tener un sentido sagrado: por eso ni siquiera queremos saber nada de ella. Así se explica que dejáramos morir a nuestros padres y abuelos solos como perros, sin posibilidad de recibir los sacramentos (algo gravísimo); de ahí también que se haya permitido que nuestros gobernantes hayan mentido sobre tantas cosas, y que hayan permitido que los médicos y el personal

*“El capitalismo... no es una mera forma de organización económica, sino sobre todo una revolución antropológica que convierte en un objeto de consumo nuestros afectos, nuestra identidad, nuestro propio cuerpo”.*

sanitario trabajasen sin la protección debida.

P.: En este libro y en sus crónicas periodísticas nos habla de “fenómenos perturbadores en el ámbito político y social”, como la devastación del sistema productivo español, “la venta ignominiosa de la ciencia al mejor postor y a determinadas organizaciones”—la crisis reciente de las vacunas o el papel de la OMS en la pandemia parecería darle la razón—, etc. ¿Existe a su entender alguna posibilidad de superar este ciclo que considera perverso?

JMP.: Naturalmente, todas estas iniquidades serán vencidas cuando el hombre reniegue de su soberbia, reconozca su fragilidad y se vuelva a Dios. No se trata de negar la eficacia de las vacunas, sino de reconocer que necesitamos otro tipo de sanación, de índole espiritual. Se trata de reconocer que somos seres en los que Dios ha infundido un alma, que es el mayor de los tesoros, porque nos permite tener comunicación con Él. Cuando cegamos esas vías de comunicación, el hombre se agosta, se corrompe y muere para la vida espiritual, que es la que alumbrá las realidades naturales. Naturalmente, una sociedad que volviera a entrar en comunicación con Dios tendría soluciones para los problemas políticos, sociales y economi-



*“No se trata de negar la eficacia de las vacunas, sino de reconocer que necesitamos otro tipo de sanación, de índole espiritual”.*

cos totalmente contrarias a las que hoy erróneamente se emplean.

P.: Sostiene usted que el gobierno actual es “lacayo” del mundo “apátrida” de las finanzas, y a la vez, “aureolado de retóricas comunistas”. Además, que “necesita un mundo en el que las clases medias estén cada vez más deterioradas; [...] donde cada vez más personas cobren salarios mínimos que, sin embargo, no sean tan ínfimos como para que su resentimiento se vuelva contra los auténticos causantes de su desgracia, sino... contra quienes todavía cobran algo más que ellas”. ¿Qué podría hacerse frente a un panorama

*“Hay que volver a estimular las economías locales y nacionales, y tender hacia una propiedad cada vez más repartida, que es exactamente lo que pretenden evitar las fuerzas plutocráticas transnacionales”.*

tan sombrío para superar la mera denuncia, y conseguir la efectividad de un cambio real?

JMP.: Creo que la solución la aporta nítidamente el pensamiento social cristiano. La autoridad política tiene que volver a ser árbitro y no lacayo de los intereses económicos. Hay que volver a estimular las economías locales y nacionales, y tender hacia una propiedad cada vez más repartida, que es exactamente lo que pretenden evitar las fuerzas plutocráticas transnacionales. Si tú, en lugar de hacer billonario a Amazon, consigues crear un tejido de pequeños propietarios, vas a conseguir que la riqueza se reparta más. Y, a la vez, vas a robustecer los vínculos comunitarios: el prójimo volverá a tener rostro. Y crearemos sociedades mucho más arraigadas, con familias más unidas, a la vez que el problema de la inmigración se reduciría drásticamente. Por eso digo que los gobernantes son lacayos de la plutocracia: al aceptar su designio de concentración de la riqueza y la propiedad en muy pocas manos, arrasan las economías nacionales y locales, los vínculos humanos, el arraigo de los seres humanos, que además ya no quieren tener hijos (Chesterton sabía que antinatalismo y capitalismo son haz y envés de un mismo problema). Provocan una terrible demolición antropológica.

P.: En *La Nueva Tiranía* (2009) plantea con crudeza, pero con argumentos y datos constatables, la configuración de un *Matrix progre*, la nueva sociedad en la que se están destruyendo los cimientos del orden social cristiano, no solo atribuible a la izquierda política y cultural: tanta o más culpa tiene, según usted, la derecha “maniatada” que acepta las reglas que le impone la izquierda. Ante este panorama, ¿Cómo preservar los cimientos del orden social cristiano?

JMP.: Bueno, en realidad izquierda y derecha se intercambian los cromos: la derecha impone el orden capitalista que la izquierda acepta sin excesivo quebranto y la izquierda a cambio impone su agenda de cambio de las costumbres

*“Bueno, en realidad izquierda y derecha se intercambian los cromos: la derecha impone el orden capitalista que la izquierda acepta sin excesivo quebranto y la izquierda a cambio impone su agenda de cambio de las costumbres que la derecha acepta de mil amores. Así se consume la devastación antropológica”*

que la derecha acepta de mil amores. Así se consume la devastación antropológica. Pero bastaría, como decía antes, que una generación se quitase las anteojeras del fanatismo ideológico y volviera a mirar dentro de sí para darse cuenta de que este progresismo (híbrido de liberalismo y marxismo), este Estado servil (híbrido de capitalismo y comunismo) es una monstruosidad, y además monstruosidad doble. El orden social cristiano se restablecerá cuando surja una minoría pujante, llena de fe, esperanza y caridad, capaz de convencer a su generación. Gente con la mirada clavada en el cielo y los pies afirmados en el suelo.

P.: A menudo sus artículos reciben críticas aceradas de ciertos lectores, colegas sobre todo, que paradójicamente tergiversan sus afirmaciones, dando incluso la sensación de que han leído otro artículo. Llama la atención el especial encarnizamiento cuando defiende las raíces cristianas de nuestra cultura, o denuncia de acuerdo con el principio de defensa de la vida la actitud hacia el aborto o la eutanasia. ¿Cómo despojar de las “razones” acriticamente aceptadas ya por la mayoría del aborto convertido en un derecho? ¿Qué piensa de la aprobación de la eutanasia?

JMP.: El principio hegeliano de autodeterminación, que dota al

hombre de una “libertad del querer” capaz de transformar el mundo y disponer de él, es la mayor aberración filosófica concebible. Esta “autonomía de la voluntad” es la que ha convertido a cada ser humano en un tiranuelo que puede desprenderse de su familia, de la vida que porta dentro de sí, de su propia vida enferma. Pero la verdad antropológica es que el ser humano es un ser dependiente; basta observar la naturaleza, para descubrir que no hay ningún otro ser menos “soberano”, más “dependiente” que el hombre: depende de sus padres para sobrevivir durante años, depende de otras personas para no morir de soledad, angustia o falta de afecto; depende de sus antepasados, para nutrirse de una tradición cultural; depende de Dios para, mediante la comunicación que con Él establece, tener una vida plena.

Cuando una generación se dé cuenta de esta evidencia, caerán los velos que nos impiden ver

*“Esta ‘autonomía de la voluntad’ es la que ha convertido a cada ser humano en un tiranuelo que puede desprenderse de su familia, de la vida que porta dentro de sí, de su propia vida enferma”.*

nuestra realidad, y protegeremos la vida como lo que es: el eslabón más precioso entre Dios y el mundo, cuya misión es cuidar amorosamente toda forma de vida que le ha sido encomendada. Respecto a los odios que mis posiciones provocan en muchos colegas... ¿Es necesario que le repita la historia de Caín y Abel? Dios aceptaba los sacrificios de Abel porque le eran gratos; los Caínes, cuyos sacrificios resultan baldíos, siempre se revuelven furiosos por envidia y despecho, por muchos libros que vendan o muy famosos que sean, y aunque Abel sea un pobre escritor apestado como yo.

P.: Usted dice “repudiar igualmente el peligro de adorar las cenizas, como a veces postula cierto conservadurismo ciego, erigiéndose en guardián de las esencias”. Pero también rechaza el comunismo, el liberalismo “corrosivo”, y la impostura del progresismo que “ha decretado la falta de dogmas por lo que todo vale, incluida la mentira en su máxima expresión y alcance”. ¿Hay un modo posible de vinculación honrada de política e ideología? ¿O estamos abocados a la continua decepción y al sometimiento?

JMP.: La única política honrada debe enterrar las ideologías, como sucedáneos religiosos que son. No confío que haya posibilidad

de una sociedad justa mientras las ideologías en liza mantengan envascadas a los pueblos. Pero las ideologías son torres de Babel que, tarde o temprano, caerán derrumbadas. Sólo pido que para entonces no venga el Reinado del Anticristo, cosa que también podría suceder; pues, como nos dijo Newman en uno de sus sermones (que comento en “Una biblioteca en el oasis”) nadie se parecerá tanto a Cristo como el Anticristo (aunque, por supuesto, será un parecido paradójico).

**P.:** Se ha confesado cinéfilo voraz, (y omnívoro) desde la infancia. Así queda reflejado en *Los tesoros de la cripta*; y en el programa televisivo de *Lágrimas en la lluvia*, donde tras la película clásica *se provocaba* un análisis y una tertulia en la que se daban interesantes sinergias en política, religión, literatura, arte... ¿Qué opina del cine actual y su competencia con las series de plataformas varias que nos inundan?

**JMP.:** Soy, en efecto, un cinéfilo omnívoro e insomne. Creo que, en general, el cine es la expresión artística más vulnerable, porque tiene más dependencia tal vez que ninguna del Dinero, y, por lo tanto, es la más susceptible de ser convertida en mera mercancía. Aunque ha habido épocas gloriosas en que esa difícil superviven-

cia del arte en medio del Dinero alcanzó una amalgama perfecta. Creo que esta amalgama es cada vez más problemática porque las empresas que producen cine o series televisivas tienen una agenda antropológica que en otras épocas no tenían, o no de manera tan marcada. Walter Lippman, uno de los teóricos del neoliberalismo, decía que los cambios en el sistema de producción exigían cambios en las costumbres, en las ideas y, finalmente, en las almas. Y esto es lo que creo que hacen hoy las grandes compañías cinematográficas y televisivas: cambiar las almas. Creo que, cada vez más, el escaso cine valioso que siga alumbrado la verdad humana procederá de productores independientes dispuestos a desafiar los paradigmas culturales vigentes. ■

“*Creo que, en general, el cine es la expresión artística más vulnerable, porque tiene más dependencia tal vez que ninguna del Dinero, y, por lo tanto, es la más susceptible de ser convertida en mera mercancía*”.

# Yuval N. Harari: la libertad difuminada y desmitificada (Parte I)

Carlos Beorlegui

Universidad de Deusto

E-mail: carlos.beorlegui@deusto.es

Recibido: 12 de mayo de 2021

Aceptado: 17 de junio de 2021

**RESUMEN:** La lectura de los textos del mediático escritor Yuval Noha Harari produce una serie de sentimientos enfrentados: van de la admiración a la perplejidad. Admiración por su gran capacidad de síntesis, neologismos muy logrados, aportación de ideas sugerentes y acertadas, tanto respecto al pasado como a nuestro futuro cercano, etc. Pero también perplejidad por la presencia de numerosas contradicciones, que no acierto a dilucidar si son conscientes y provocativas, o tan sólo expresión de un modo confuso diferente de entender los problemas. Eso ocurre de forma especial cuando el intelectual israelí reflexiona sobre la libertad humana, uno de sus temas recurrentes, que está presente de forma especial en sus trabajos últimos, así como en sus diversas entrevistas a los medios de comunicación.

**PALABRAS CLAVE:** Harari; libertad; determinismo; historia.

## Yuval N. Harari: Freedom blurred and demystified (Part I)

**ABSTRACT:** Reading the texts of the influential writer Yuval Noha Harari produces a series of very opposing feelings that go from admiration to perplexity. Admiration for his great capacity for synthesis, very successful neologisms, the contribution of suggestive and accurate ideas, both with respect to the past and to our near future, etc. But, also, perplexity for the presence of numerous contradictions, which I am unable to elucidate if they are conscious and provocative, or just the expression of a different and confusing way of understanding the problems. This happens especially when the Israeli intellectual reflects on human freedom, one of his recurring themes, which is present in a special way in his latest works, as well as in his various interviews with the media.

**KEYWORDS:** Harari; freedom; determinism; history.

### 1. Introducción.

“La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra y el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede aventurar la vida y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir al hombre”<sup>1</sup>.

La lectura de los textos de Harari me ha empujado a realizar un análisis crítico sobre el modo como entiende la libertad humana, su naturaleza y las fuertes posibilidades de que sea manipulada y “hackeada” en un futuro no muy lejano, dadas las potencialidades que la *infotecnología* y la *biotecnología* están poniendo ya en manos de los humanos para incidir e influir en las decisiones humanas, tanto a través de técnicas de persuasión externa como de manipulación de nuestro interior cerebral y mental. Mi intención en las páginas siguientes se centra en mostrar las limitaciones y contradicciones de su forma de pensar, si las estudiamos a la luz de las aportaciones más lúcidas y consistentes significa-

tivas de la historia filosófica sobre la libertad y la filosofía de la mente.

### 2. La libertad difuminada

Las tesis de Harari sobre la libertad humana, como ya he señalado, están presentes de forma reiterada y dispersa por sus diferentes escritos, y las ha ido explicitando y concretado en escritos y entrevistas más recientes<sup>2</sup>. Por un lado, nos hace ver que cada vez están más controladas y vigiladas nuestras decisiones, pudiéndose manipular totalmente nuestra libertad, dado el conocimiento que estamos logrando sobre el funcionamiento de nuestros cerebros. Esto le lleva a concluir que nuestra libertad es casi un relato mítico, un autoengaño, construido por el humanismo. Pero no duda, por otro lado, en alertarnos de la necesidad de reaccionar frente a estos peligros, haciendo una llamada a nuestra responsabilidad ética. ¿No resulta esto contradictorio? ¿Podemos mantener un flirteo con el determinismo y apelar al mismo tiempo a la responsabilidad ética?

---

<sup>1</sup> MIGUEL DE CERVANTES, *El Quijote de La Mancha*, Real Academia Española, Madrid 2004, 984-985.

<sup>2</sup> Dedicar un capítulo específico a ello en Y. HARARI, *21 lecciones para el siglo XXI*: cap. 2, “Libertad. Los macrodatos están observándote”.

### *El crepúsculo del humanismo*

En el primer libro de su conocida y multieditada trilogía (*Sapiens. De animales a dioses*), Harari realiza un rápido e interesante itinerario histórico de nuestra especie, señalando los principales hitos a través de los cuales los humanos hemos ido construyendo nuestra propia identidad y la realidad cultural en la que cada uno vive, pasando de emerger de las especies homínidas anteriores (los australopitecos) a soñar con ocupar el lugar de los dioses.

Fruto de la revolución cognitiva, el *homo sapiens* no se ha limitado a una simple adaptación al entorno, sino que ha construido un mundo a su medida, a través de las sucesivas revoluciones tecnológicas. Y es eso lo que nos está permitiendo situarnos en un momento histórico *singular*, a las puertas de una nueva era, la trans-humana, consecuencia de las potencialidades que nos aportan las biotecnologías, la inteligencia artificial y la construcción de seres completamente inorgánicos, robots con cualidades similares a las humanas.

De este modo, el ser humano habrá conseguido superarse a sí mismo, habrá roto sus propios límites, y habrá empezado a conseguir el sueño prometei-

co de alcanzar la morada de los dioses, sueño que persiguen los humanos desde la antigüedad (el mito de Prometeo), pero que sólo ahora contamos al parecer con los instrumentos necesarios y adecuados para conseguirlo.

En *Homo Deus*, su segundo libro, nos presenta los grandes retos que los humanos parece que estamos tocando con los dedos en un futuro ya muy cercano: alargar la vida y vencer a la muerte (ser *amortales*<sup>3</sup>), perseguir la felicidad y conseguir llegar a ser dioses. Es la consecuencia del vertiginoso avance de las nuevas tecnologías, que nos llevan a la era post-humana o trans-humana, sin que tan siquiera podamos frenar esta tendencia. Lo curioso es que, con la consecución de estos logros, Harari nos asegura que se está produciendo el resultado contrario: la centralidad de la humanidad que ha defendido el viejo *humanismo*, está llegando a su fin.

---

<sup>3</sup> Harari prefiere hablar de *amortabilidad*, en vez de *inmortalidad*, en la medida en que, aunque podamos tener potencialidades de vivir para siempre, podríamos morir voluntariamente o a consecuencia de una acción agresiva o un accidente imprevisto.

*El humanismo lleva dentro su propia autodestrucción*

De este modo, la tesis básica de este libro es que el humanismo, que se había constituido en una especie de religión dominante en la historia reciente de nuestra especie, lleva en su interior larvada su propia destrucción y desintegración. Pero no hay que preocuparse, nos dice Harari, porque esto de ninguna manera supone una catástrofe sino algo beneficioso para todos, además de inevitable<sup>4</sup>.

Debido a nuestra inteligencia y a la capacidad de transformar el entorno ambiental para construir los diversos mundos culturales que han conformado la historia humana, nos hemos creído siempre superiores a los demás seres vivos, creyendo que ocupamos de alguna manera el centro del universo. No en vano nos creemos poseedores de una chispa especial, el alma, concepción que, según nuestro autor, se han encargado de echar abajo los diversos descubrimientos científicos sobre la mente humana, como veremos más adelante. Con la posesión de una mente tan superdotada, tenemos capacidad de dar sentido al mundo y a nuestra propia realidad, y de ese

modo hemos construido los grandes relatos de la historia, basados en la centralidad y el superior valor y dignidad de los humanos (no otra cosa es el humanismo).

Pero este extraordinario desarrollo de nuestra inteligencia nos ha llevado a un enfrentamiento entre las dos instancias que, en la actualidad, según Harari, ejercen de fuentes de sentido: las religiones y las ciencias. Ahora bien, frente a quienes consideran que ambas perspectivas son radicalmente contrarias e incapaces de complementarse, Harari entiende que, debido a la colaboración y al pacto de ambas, se ha construido la ideología humanista, aunque también es cierto que “bien pudiera ser que el contrato entre la ciencia y el humanismo se desmoronara y diera paso a un tipo de pacto muy diferente entre la ciencia y alguna nueva religión posthumanista”<sup>5</sup>.

Estaríamos, por tanto, a las puertas del desmoronamiento de ese pacto que ha cimentado la hegemonía del humanismo, el mito de la centralidad de lo humano. Bien es verdad que el humanismo se ha entendido de múltiples formas (liberalismo, socialismo y nacionalismo), pero es evidente que está siendo ya superado

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, 81.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 223-224.



como consecuencia de sus propias y extraordinarias potencialidades, de tal forma que en la actualidad está perdiendo el control sobre sus propias obras. Para Harari, de las tres formas de entender el humanismo, la versión liberal es la que domina actualmente nuestro mundo.

El sistema capitalista se ha impuesto en la mayor parte de la geografía planetaria, teniendo como eje central la libertad política y económica. Pero la propia dinámica del liberalismo capitalista le está llevando a su obsolescencia y superación, puesto que, según nos dice, nos estamos dando cuenta de que el libre albedrío ya no existe, se trata de un autoengaño.

Para Harari, la toma de conciencia de la superación de la libertad se produce de varios modos: a través de la infotecnología, en la medida en que son las máquinas inteligentes las que nos suplantarán en la toma de decisiones que antes realizábamos nosotros (o así lo creíamos), y a través del avance de la genética y de las neurociencias, que nos hacen ver que las decisiones que creíamos libres no son más que una serie de conexiones neuronales que son las que deciden, al margen del yo. Así, estamos fatalmente en manos de algoritmos y de redes neuronales. Ellos son los que deciden, y nos los humanos.

Por tanto, habríamos llegado en la actualidad a la toma de conciencia de que la libertad humana está siendo secuestrada, “hackeada” y desmitificada o difuminada, como vamos a ir viendo en pasos sucesivos. Veremos también al final, desde una valoración crítica de estas reflexiones, hasta qué punto la propuesta de Harari está llena de ambigüedades, trampas y contradicciones.

### 3. El desmoronamiento de la libertad

Siguiendo, pues, las reflexiones de Harari sobre la libertad humana, nos vamos a detener en analizar tres ámbitos donde, según él, se advierte la crisis o la pérdida de nuestra libertad. En primer lugar, asistimos a un progresivo secuestro de nuestra libertad, en la medida en que nos encaminamos a un tipo de sociedad en la que, desde instancias externas a nosotros mismos, se nos está sustrayendo progresivamente la capacidad de decidir. Es el triunfo de los algoritmos.

En segundo lugar, la libertad está siendo “hackeada”, por medio de la *infotecnología*, sobre todo con la implantación de robots y del uso de máquinas inteligentes, que nos ayudarán a tomar nuestras

decisiones, puesto que poseerán más datos de nosotros que nosotros mismos, con lo que será una cosa muy positiva que las máquinas nos suplanten en la toma de todo tipo de decisiones. Pero, de este modo, bastará que otros humanos tengan acceso al funcionamiento de nuestros cerebros, así como a las máquinas inteligentes que nos ayudan, para que puedan “hackear” nuestras mentes y sean los sujetos de nuestras decisiones.

Pero esto nos lleva, en tercer lugar, a descubrir que la libertad puede quedar totalmente negada y desmitificada. El avance de las neurociencias nos está mostrando que, en realidad, la idea de una mente autónoma y libre, la referencia al alma y demás mitos humanistas no son más que invenciones nuestras. La verdad auténtica es que no somos más que una máquina neurológica compuesta y guiada por redes neuronales. De este modo, Harari se adscribe, en el ámbito de la filosofía de la mente, a las tesis de la teoría de la identidad y, si se es consecuente con ello, al determinismo neurológico, que desmitifica y echa por tierra cualquier idea de libertad y de responsabilidad humanas. Con todo, como veremos, no deja de apelar a la responsabilidad humana ante este horizonte futuro, y de hacer-

nos recomendaciones de tipo ético y sociopolítico.

3.1. *La libertad secuestrada.  
El imperio o dictadura de los algoritmos*

El análisis que hace Harari sobre la sociedad humana actual le lleva a constatar que la lucha que se dio en el siglo xx entre las tres grandes ideologías, el fascismo, el comunismo y el liberalismo, ha sido proclamada como vencedora absoluta la tercera, el liberalismo. Pero nos dice también que va creciendo la decepción sobre esta ideología filosófico-política, en la medida en que nos encaminamos hacia una sociedad en la que las libertades individuales están cada vez más recortadas, como nos va mostrando el autor en su tercer libro, *21 lecciones para el siglo XXI*.

Desde hace tiempo, los humanos éramos conscientes de la capacidad manipuladora de la propaganda y de los medios de comunicación. Ya muchos intelectuales críticos, sobre todo los teóricos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, tomaron conciencia, desde finales de la primera mitad del siglo xx, de que, al querer escapar del autoritarismo nazi y de la dictadura del proletariado comunista, también el paraíso de las libertades, los EE.UU., no pasa-

ba de ser un modo más sofisticado de engañar, someter y esclavizar las voluntades humanas, de tal forma que constituía una sociedad vigilada, un “mundo administrado” por poderes fácticos camuflados bajo los artilugios de la propaganda.

#### 4. Las contradicciones de la racionalidad ilustrada

Así, el triunfo de la racionalidad ilustrada estaba llena de contradicciones, en la medida en que se tendía a imponer en impero de la razón científica, que reducía la racionalidad a mera razón instrumental, olvidándose de las cuestiones que velaban por la emancipación de los humanos<sup>6</sup>.

Pero esas manipulaciones son juegos de niños comparados con los cambios que están introduciendo en la actualidad las nuevas tecnologías, sobre todo la *infotecnología*. El internet de las cosas, con el manejo y control de los *big data*, permite a los poderes económicos, y a quienes controlan las empresas de internet, saber mejor que nosotros mismos nuestros gustos y preferencias, y, por ello mismo,

controlarlas. De tal modo que, cuando creemos elegir, son los algoritmos los que realmente lo hacen. Por eso, los individuos vamos tomando conciencia de que son los grandes poderes de las empresas informáticas los que manejan el mundo, sin que al parecer podamos hacer nada por evitarlo.

Hasta ahora, pensábamos que los individuos controlábamos de alguna manera a los poderes políticos, a través de las elecciones democráticas. Pero en la actualidad vamos tomando conciencia de que son los poderes económicos y tecnológicos los que deciden y orientan las grandes decisiones de la historia humana. De este modo, la gente de a pie va experimentando que las nuevas tecnologías no les tienen en cuenta; ante ellas son irrelevantes, siendo, por ello, más grave y más difícil de luchar contra la irrelevancia que contra la explotación<sup>7</sup>. Esta irrelevancia la sitúa Harari en el ámbito económico y militar, en la medida en que la *infotecnología*, con la presencia de robots inteligentes, dejará como superfluos a muchos trabajadores y ocuparán el lugar de los soldados.

Esto supondrá también la tendencia hacia una sociedad cada

---

<sup>6</sup> Cf. M. HORKHEIMER – T. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid 1998; *Id.*, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid 2010.

---

<sup>7</sup> Cf. Harari, *21 lecciones para el siglo XXI*, 26.

vez más desigual e injusta, en la que una minoría tendrá el poder económico, y también el político, y la gran mayoría no sólo serán explotados por esa minoría, sino que se harán superfluos y prescindibles. Será la expresión más fiel y cruel del darwinismo social, y las diferencias ya no serán sólo de tipo económico, sino que afectarán a aspectos tan importantes como el estilo de vida, o su duración, la atención sanitaria, etc. Así, “la época de las masas habrá terminado”<sup>8</sup>, para irse constituyendo una humanidad de élites residuales en las zonas más pujantes del mundo, que lucharán y se disputarán el poder entre ellas.

#### 4.1. *Los humanos consumidores en la sociedad del mercado*

Ahora bien, la cuestión que ante esto se plantea Harari es si los humanos podemos ser del todo irrelevantes en el entramado económico, porque al fin y al cabo somos los consumidores de los productos del mercado, y si no tenemos poder adquisitivo, recibido a través del sueldo de nuestro trabajo, no podremos comprar y consumir, por lo que las empresas se quedarán sin poder vender

sus productos<sup>9</sup>. No cabe duda de que se trata de una dificultad seria. Pero se puede también atisbar, como hemos señalado, una sociedad futura en la que el contingente de los humanos se reduzca de forma significativa, y queden sólo los que pertenezcan a la cadena productiva<sup>10</sup>.

Así, el final del humanismo supone para Harari la permanencia de los humanos, pero no de los individuos, en la medida en que no parece tener importancia cada individuo en su irrepetibilidad, sino que los humanos quedamos reducidos a meros entes repetibles de la clase numérica de los humanos, siendo suficiente para el mantenimiento de la humanidad la presencia y el mantenimiento de las diversas élites residuales.

De este modo se impone, según Harari, el triunfo de una nueva

---

<sup>8</sup> *Id.*, *Homo Deus*, 381.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibid.*, 54. A raíz de esto, Harari reflexiona sobre las diferentes fórmulas de ayuda social que se proponen hoy día para paliar los efectos del desempleo en ese colectivo humano que quedaría en la irrelevancia laboral y social: la renta básica universal y la ampliación de la gama de empleos a muchas actividades sociales y familiares, que hoy no se consideran valiosas desde la óptica económica. Pero es consciente de que son fórmulas que tienen muchos aspectos problemáticos.

<sup>10</sup> Cfr. HARARI, *Homo Deus*, cap. 9.

visión de nuestra realidad vehiculada por las actuales ciencias de lo humano, contribuyendo de este modo al declive total del paradigma del humanismo clásico, basado en tres tesis: la *irrepetibilidad de cada individuo* (“Yo soy un in-dividuo, es decir, poseo una esencia única que no puede dividirse en ninguna parte del sistema”<sup>11</sup>), la *libertad* (“Mi yo auténtico es completamente libre”<sup>12</sup>), y el conocimiento y el *acceso exclusivo a la intimidad* de mi yo, que nadie puede tener, esto es, la presencia de lo que la filosofía de la mente denomina los *qualia* (“Puedo conocer cosas acerca de mí que nadie más puede descubrir. Porque solo yo tengo acceso a mi espacio interior de libertad y solo yo puedo sentir los susurros de mi yo auténtico”<sup>13</sup>).

Estos presupuestos los están echando abajo los avances de la *infotecnología* y la robótica, en opinión de Harari, ciencias que nos están haciendo ver que los humanos no somos ni irrepetibles, ni libres, ni poseedores de una mente subjetiva a la sólo cada individuo puede acceder. La conclusión es que nuestra mente puede ser invadida, “hackeada” y sometida.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 359.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 360.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 360.

### 5. La libertad “hackeada”

Ya hemos visto que, en un futuro no muy lejano, las máquinas podrán saber de nosotros más datos que nosotros mismos, llegando a controlarnos y a sustituirnos en nuestras decisiones. Esto es así por cuanto “los organismos son algoritmos, y los humanos no son individuos: son “dividuos”. Es decir, los humanos son un conjunto de muchos algoritmos diferentes que carecen de una voz interior o un yo único”<sup>14</sup>; por otro lado, “los algoritmos que conforman un humano no son libres. Están modelados por los genes y las presiones ambientales, y toman decisiones, ya sea de manera determinista, ya sea al azar, pero no libremente”<sup>15</sup>. Por ello, las máquinas pueden desde fuera suplirnos y superarnos en las decisiones que tomemos, puesto que “un algoritmo externo puede teóricamente conocerme mucho mejor de lo que nunca me conoceré. Un algoritmo supervisa cada uno de los sistemas que componen mi cuerpo y mi cerebro puede saber exactamente quién soy, qué siento y qué deseo. Una vez desarrollado, dicho algoritmo puede sustituir al votante, al cliente y al espectador”<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, 360.

<sup>15</sup> *Idem.*

<sup>16</sup> *Idem.*

De este modo, las personas ya no serán vistas como seres autónomos y libres que toman sus propias decisiones, sino que las máquinas nos suplirán y tomarán decisiones sobre nosotros para ayudarnos y mejorarnos. Esto está ocurriendo ya en el terreno de la medicina y en otros muchos campos, a través de la utilización de los *big data*. “En el hospital ya no somos individuos”, nos dice Harari, sino organismos biológicos unidos a otras máquinas que nos analizan, cuidan y operan de una forma más eficaz que si lo hiciéramos nosotros o cualquier otro humano. Son las máquinas las que tomarán decisiones, y ya lo están haciendo, sobre nosotros, sin que nadie se queje por ello. Al contrario, los algoritmos “serán tan buenos a la hora de tomar decisiones por nosotros que sería una locura no seguir sus consejos”<sup>17</sup>.

Pero lo mismo ocurrirá en ámbitos como la prevención de enfermedades, el control de la seguridad, y otros entornos de nuestra vida que pertenecen a terrenos de la vida íntima y privada. Esto nos podría llevar, comenta Harari, a situaciones en las que “un deseo similar de mejorar la salud humana podría hacer que la mayoría

desmantelemos voluntariamente las barreras que protegen nuestros espacios privados y permitamos que las burocracias del Estado y las compañías internacionales accedan a nuestros recovecos más íntimos”<sup>18</sup>.

De este modo, si concedemos a Google y a sus competidores en el ámbito de internet el acceso a todos nuestros datos, públicos y privados, no tendríamos que hacer más que consultar a esas compañías para que tomen las decisiones por nosotros (en todos los campos de nuestra vida: salud, estudios, trabajo, elección de pareja, votaciones políticas, e incluso creencias religiosas), ya que están mucho mejor informados que nosotros mismos.

Por qué tener miedo a ello, podríamos preguntarnos, por qué no ceder gustosamente nuestra libertad, ya que tienen muchos más datos que nosotros para suplirnos en la toma de las decisiones más adecuadas. Por tanto, se ve claro que el liberalismo, basado en la idea humanista del individuo irrepentible, libre y dueño de sus decisiones, está siendo superado por el *dataísmo*, la religión del futuro, según Harari.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, 365.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 366.

El historiador israelí advierte que, ante este panorama, hay quienes se horrorizan y hay también quienes se sienten encantados por esta “transferencia de la autoridad de los humanos a los algoritmos”<sup>19</sup>. Pero no debemos preocuparnos por esta deriva, puesto que, según Harari, “el resultado no será un estado policiaco orwelliano”, ya que, “los defensores de la individualidad humana hacen guarda frente a la tiranía del colectivo, sin darse cuenta de que la individualidad humana está ahora amenazada desde la dirección opuesta. El individuo no será aplastado por el Gran Hermano: se desintegrará desde dentro”<sup>20</sup>. Se verá claramente entonces que “el individuo no es más que una fantasía religiosa. La realidad será una malla de algoritmos bioquímicos y electrónicos sin fronteras claras, y sin núcleos individuales”<sup>21</sup>.

De este modo, tomamos conciencia no sólo de que nuestra libertad puede estar recortada y ser “hackeada”, sino que se nos difumina, al darnos cuenta de que se trata de un autoengaño, un espejismo inventado. ¿Por quién? ¿Podemos nosotros engañarnos a nosotros mismos?

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 377.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 377-378.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 378.

### 6. La libertad negada y desmitificada

Comprobamos de este modo que Harari pasa de describir con acierto y brillantez el panorama futuro de la sociedad humana (aunque en las ideas de fondo no es nada original), conformada al parecer por “dictaduras digitales” y desempleados irrelevantes, a tratar de convencernos de que la idea de lo humano apoyada en la autonomía, la irrepetibilidad individual y la libertad responsable, es el mito en el que se apoya el humanismo clásico, auténtica religión de nuestro pasado reciente, vigente todavía en la actualidad. Pensar que somos libres es un autoengaño, y conviene que despertemos cuanto antes de él.

Así, el problema al que nos enfrentamos los humanos no es sólo la manipulación externa de nuestras opiniones, o el que las nuevas tecnologías se metan en nuestro interior y manipulen y “hackeen” nuestras decisiones, sino que nos van a convencer de que nuestras pretensiones de autonomía y libertad son sólo un sueño. En definitiva, estamos determinados por nuestros genes, nuestro cerebro y el entorno ambiental, aunque no sepamos dilucidar en qué proporción intervienen en tal determina-

ción cada uno de estos tres factores.

Es evidente, para Harari, que la libertad es una ilusión, aceptable y comprensible tan sólo en una época en la que se desconocía el funcionamiento de nuestros genes y del cerebro, momento en el que los humanos nos percibíamos como “una misteriosa caja negra, cuyos mecanismos internos trascendían nuestra comprensión”. Por eso, seguir creyendo en el mito de que somos libres sólo se puede entender como consecuencia de nuestra ignorancia. Al igual que, en su momento, se defendió el origen divino del poder y otras creencias superadas, del mismo modo se pensó que los humanos éramos libres. Pero las supuestas acciones libres no son más que impulsos de los sentimientos, y “nuestros sentimientos no son una cualidad espiritual exclusivamente humana y que no reflejan ningún tipo de ‘libre albedrío’. Por el contrario, los sentimientos son mecanismos bioquímicos que todos los mamíferos y aves emplean para calcular rápidamente probabilidades de supervivencia y reproducción. Los sentimientos no están basados en la intuición, la inspiración o la libertad; están basados en el cálculo”<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> HARARI, *21 lecciones para el siglo XXI*, 68.

Si los humanos somos entidades vivas movidas por leyes biológicas, podemos defender que somos más complejos que otras especies inferiores, pero no nos diferenciamos tanto de ellas como para creer que actuamos libremente. Cuando no nos conocíamos tan bien como ahora, resultaba fácil echar mano del mito de la libertad, pero en la actualidad los avances en genética, neurología e informática nos están abriendo los ojos, teniendo que reconocer que la idea de la libertad se nos está disolviendo como un terrón de azúcar. Las aportaciones de las nuevas ciencias nos indican que la creencia en la libertad se ha diluido, atribuyendo la autoría de nuestras acciones al determinismo o la aleatoriedad, “y no han dejado ni una migaja a la ‘libertad’”<sup>23</sup>.

A pesar de los avances de la IA y la robótica, que están llevando a muchos teóricos a defender la extensión de la humanidad a otros entes, pudiéndose implantar y copiar mentes humanas en máquinas inteligentes, de tal manera que podrían llegar a tener conciencia y libertad como los humanos<sup>24</sup>, Ha-

---

<sup>23</sup> HARARI, *Homo Deus*, 313.

<sup>24</sup> Cf. R. KURZWEIL, *La singularidad está cerca*, Berlín 2012; C. BEORLEGUI, “El post-humanismo robótico de Ray Kurzweil. Una reflexión crítica de su propuesta antropológica”, *Estudios Filosóficos* 187 (2015), 439-472.



rari es muy escéptico ante estas propuestas. Considera que es fundamental distinguir entre inteligencia y conciencia. La primera es capacidad de resolver problemas, y la segunda, “la capacidad de sentir dolor, alegría, amor e ira. Tendemos a confundir ambas porque en los humanos y otros mamíferos la inteligencia va de la mano de la conciencia. Los mamíferos resuelven la mayoría de los problemas con los sentimientos. Sin embargo, los ordenadores los resuelven de una manera diferente”<sup>25</sup>.

Esta forma de enfocar Harari la comparación entre la inteligencia animal, humana y robótica tiene la virtud de considerar que la mente humana tiene las virtualidades que posee porque está posibilitada por un cerebro biológico, fruto del proceso evolutivo, a través del cual conecta y recoge las habilidades sensoriales y sentimentales de los mamíferos; de ahí que resulte acertada la distinción entre el modo de comportarse los mamíferos y las máquinas inteligentes.

Pero no acaba de entender lo humano como el resultado de la asunción del proceso evolutivo y el salto emergente de un estilo nuevo de vida, que ha dotado a los humanos de una intelección

sentiente y una sensibilidad intelectual (Zubiri). De este modo, la IA, por muy inteligente que sea, siempre será un producto de la ingeniería humana, y resulta difícil aceptar que llegue a poseer autoconciencia y libertad, al no poseer la base biológica y cerebral que posibilita a los humanos ser dueños del tipo de mente que nos define.

### 7. Tres formas diferentes de situarse ante el problema de la libertad

Harari plantea tres formas diferentes de situarse ante este problema<sup>26</sup>: considerar, en primer lugar, que la conciencia sólo puede ser propiedad de cerebros bioquímicos como los nuestros; defender, en segundo lugar, que conciencia e inteligencia pueden ir unidas en los robots; y, por último, pensar que, “no existen conexiones esenciales entre la conciencia y la bioquímica orgánica o inteligencia superior”<sup>27</sup>, y así, aunque los ordenadores puedan estar dotados cada vez de mayor inteligencia, nunca llegarán a poseer conciencia.

---

<sup>25</sup> HARARI, 21 lecciones para el siglo XXI, 92.

---

<sup>26</sup> Cfr. *Ibid.*, 92-93.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibid.*, 93.

Harari no se decanta claramente por ninguna de esas posturas, pues considera que necesitamos más avances en informática para saber qué solución es la correcta. De momento, la IA seguirá siendo un mero producto de la inteligencia humana. Por eso mismo, en la medida en que avancemos en las investigaciones sobre IA, no haremos otra cosa más que “fortalecer la estupidez humana”, puesto que serán máquinas que servirán para suplir a los humanos, y herramientas de dominación de las élites triunfadoras sobre el resto de los humanos.

Estas perspectivas de futuro es lo que hacen afirmar a Harari que las nuevas religiones que se están imponiendo, en sustitución del humanismo, son el *tecnohumanismo* y el *dataísmo*, la religión de los datos. La primera todavía se aferra, en cierta medida, a la centralidad del humanismo, pero muy mejorado, por medio de los avances de las biotecnologías y la infotecnología. Son los sueños utópicos de los post-humanismos y trans-humanismos, que desean construir especies humanas nuevas, introduciendo mejoras en los humanos actuales, mejoras tanto de tipo genético y biológico, como cognitivo y moral<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Cf. L. FERRY, *La revolución transhumanista*, Madrid 2017; A. DIEGUEZ, *Transhu-*

manismo no tiene mucho recorrido, según Harari<sup>29</sup>, puesto que se enfrenta a fuertes dilemas y contradicciones: su presupuesto es que la voluntad humana es el centro del universo, y utiliza sus descubrimientos científicos en hacer un tipo superior de humanos, pero esos mismos avances técnicos nos van mostrando que los humanos somos organismos conformados por datos que se pueden manipular de múltiples formas. Al final, todo queda reducido a datos, a algoritmos, haciendo del *dataísmo* la religión más potente del futuro, la que desbancará al humanismo<sup>30</sup>.

De esta forma, nos dice Harari, se invierte la pirámide: antes, los datos constituían el primer eslabón (los mecanismos con los que manipulaban los humanos las cosas), mientras que ahora representan el punto final. De las dos gran-

---

*manismo*, Barcelona 2017; N. BOSTROM – J. SAVULESCU (eds.), *Mejoramiento humano*, TEELL Editorial, 2017; N. BOSTROM, *Superinteligencia*, TEELL Editorial, 2016; R. BRAIDOTTI, *Lo Posthumano*, Gedisa, Barcelona 2015; T. M. POULIQUEN, *Transhumanismo y fascinación por las nuevas tecnologías*, Rialp, Madrid 2018; C. BEORLEGUI, *Humanos. Entre lo pre-humano y los pos- y trans-humano*, Sal Terrae, Madrid 2019.

<sup>29</sup> Cf. HARARI, *Homo Deus*, 383-393.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, cap. 11, “La religión de los datos”.

des ciencias en las que se apoya el dataísmo, la informática y la biología, será ésta la más importante: en ella se advierte que todo es procesamiento de datos, también el ADN. Ahí es donde está encerrada toda la información de los humanos, de cada individuo. De este modo, el poder ha ido a parar a los centros de información y de datos. Ahora bien, “la información quiere ser libre”, y, aunque en el capitalismo empezó siendo una “teoría científica neutral”, ahora quiere convertirse en “una religión que pretende determinar lo que está bien y lo que está mal”<sup>31</sup>. Por eso, tiene normas éticas específicas: estar conectados lo más posible, creer en los beneficios de la libertad de información, y compartir información.

Pero Harari nos tranquiliza diciendo que, aunque el dataísmo no es liberal ni humanista, tampoco es anti-humanista. “No tiene nada en contra de las experiencias humanas. Simplemente, no cree que sean intrínsecamente valiosas”<sup>32</sup>. Somos sólo una aglomeración de elementos biológicos y datos informáticos, bien ensamblados, que funcionan regidos por algoritmos, condicionados también por procesos azarosos, consecuencia

de la gran pluralidad de los entornos ambientales. De tal forma que “el dataísmo sólo adopta un enfoque estrictamente funcional, y tasa el valor de las experiencias humanas según su función en los mecanismos de procesamiento de datos”<sup>33</sup>. Nos enfrentamos, por tanto, a un cambio de un mundo humano-céntrico a otro data-céntrico, cambio que no tendrá sólo una dimensión filosófica sino práctica, puesto que cambiará de forma drástica nuestro comportamiento<sup>34</sup>.

### 8. Conclusiones de esta primera parte

Harari es consciente de que todas estas afirmaciones son muy problemáticas y no fáciles de aceptar. Por eso, se detiene en describir y analizar algunos de los problemas que sus teorías tienen de fondo, así como las críticas que reciben<sup>35</sup>. Así, es problemático y dudoso que la vida pueda reducirse a un mero flujo de datos. Como también, en relación con las propuestas de construir mentes robóticas similares a los humanos, no sabemos qué datos serán capaces de producir conciencia y experiencias sub-

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, 414.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 421.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 422.

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, 423-424.

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*, 427-431.

jetivas, si es que se consigue alguna vez esa meta. Y, por otro lado, Harari es consciente de que su dataísmo puede representar una concepción demasiado sesgada de la vida, reducida a la mera toma de decisiones (estrategias de manejar datos y utilizarlos para un fin concreto), dejando fuera otras muchas realidades importantes de la vida humana.

Por otro lado, Harari es consciente de que está planteando y reflexionando continuamente sobre aspectos y decisiones éticas. Pero está claro que “los algoritmos no entienden de ética. Pero no hay ninguna razón para suponer que no serán capaces de superar al humano medio incluso en ética”<sup>36</sup>. Como ejemplo de ello se refiere a los dilemas que se plantean en relación con los coches sin conductor, o a otros experimentos en los que las máquinas nos ayudan a decidir mejor, e incluso nos pueden suplir en esas decisiones, como ya lo hemos indicado. Harari es consciente, aunque no sabe salir con buen pie de esta problemática, de que los programas de coches sin conductor, o los de cualquier máquina que tenga que realizar cualquier tarea, está programada por mentes humanas, que son

inteligentes y capaces de diseñar esos programas que son capaces de tomar decisiones éticas. Por eso, tiene claro que se necesitan filósofos para que diluciden estos dilemas, porque una cosa es construir máquinas que “decidan” qué hacer, y otra, evaluar qué tipo de decisiones y de programas son éticos y cuáles no. Aunque también es cierto que no todos los filósofos, y los humanos, coincidimos siempre (más bien lo contrario) a la hora de evaluar la moralidad de determinadas formas de actuar<sup>37</sup>. Advertimos, en definitiva, que nos enfrentamos a dilemas éticos que son muy difíciles de resolver, y que cada individuo lo suele hacer de diferente forma en las situaciones concretas en las que se sitúe. La pregunta es si no se está aquí Harari contradiciendo, en la medida en que, si no somos libres, porque estamos determinados por nuestros genes y cerebro, ¿a cuenta de qué nos planteamos dilemas y cuestiones éticas? ¿No tendríamos que dejar de lado toda evaluación ética de nuestras acciones, como algo ya superado y que no tiene sentido? Profundizaremos en esto en el apartado siguiente.

Otra de las críticas al dataísmo, según Harari, provienen del miedo a que se apodere de nosotros, del

---

<sup>36</sup> HARARI, *21 lecciones para el siglo XXI*, 78.

<sup>37</sup> Cfr. *Ibid.*, 82-83.

mundo, como lo han hecho el resto de las religiones. Y, si lo hace, nos tenemos que preguntar si nos hará más saludables y felices. Parece que al principio nos dará más poder y podremos conseguir mayores cotas de salud y de felicidad, pero, con el tiempo, nos convenceremos de que los algoritmos nos dominarán y las máquinas nos sustituirán. Harán de nosotros lo que nosotros hemos hecho con los animales. En ese momento, pensábamos que lo podíamos todo, pero el dataísmo nos ha hecho despertar de nuestro sueño: “descubriremos que, después de todo, no somos la cúspide de la creación (...). En retrospectiva, la humanidad resultará ser sólo una onda en el flujo cósmico de datos”<sup>38</sup>.

Claro que Harari se cura en salud diciendo que estos análisis son meras posibilidades que se podrán dar en el futuro, pero nadie, él tampoco, tiene la capacidad de un profeta para adivinar y diseñar las concreciones del futuro. De

todas formas, sí se pueden tener algunas evidencias seguras, entre las cuales está, en primer lugar, que la ciencia nos asegura que “los organismos son algoritmos y que la vida es procesamiento de datos”; “la inteligencia se desconecta de la conciencia”; y que, en un futuro no lejano, “algoritmos no conscientes pero inteligentísimos podrían conocernos mejor que nosotros mismos”<sup>39</sup>. Pero él mismo es consciente de que cada uno de esos tres supuestos “dogmas” presentan serios interrogantes: ¿los organismos son sólo algoritmos? ¿es más valiosa la inteligencia que la conciencia: qué son ambas cosas? ¿qué consecuencias sociales y políticas se darán en una sociedad dominada por los datos y los algoritmos, y en que las máquinas nos conozcan mejor que nosotros, y nos dominen, al servicio quizás de otros humanos?

En la segunda parte de este artículo intentamos responder a estas cuestiones. ■

---

<sup>38</sup> HARARI, *Homo Deus*, 429.

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, 431.

# Psicología y Ejercicios espirituales

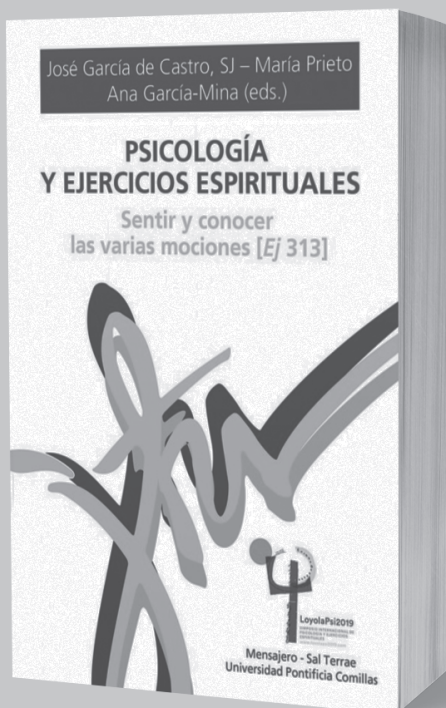
Sentir y conocer las varias mociones [Ej 313]

José García de Castro Valdés, SJ

María Prieto

Ana García-Mina (eds.)

Estas páginas ofrecen un avance, actualización y diálogo -serio y riguroso- entre la espiritualidad ignaciana -poniendo el foco en las mociones-, y la psicología, que aporta una nueva perspectiva de la experiencia única de la trascendencia y los movimientos internos que se experimentan en la relación con la divinidad. Un libro que recoge muchas de las aportaciones y contenidos expuestos en el Simposio Internacional de Psicología y Ejercicios celebrado en Loyola (Azpeitia, España) en 2019.



---

## Psicología y Ejercicios espirituales

José García de Castro Valdés, SJ

María Prieto

Ana García-Mina (eds.)

ISBN: 978-84-271-4594-8

Universidad Pontificia Comillas,

Mensajero-Sal Terrae, 2021.

---

# Algunos retos de nuestra cultura a la transmisión del Evangelio

Javier Martínez Baigorri

Profesor de Ciencias, Filosofía y Religión en Jesuitinas-Pamplona  
E-mail: baigosj@gmail.com

Recibido: 11 de julio de 2020  
Aceptado: 7 de mayo de 2021

**RESUMEN:** El presente artículo trata sobre los retos que tiene la transmisión del Evangelio en el mundo actual. El punto de referencia es la evangelización del grupo denominado como “joven adulto”, grupo de especial interés porque aún no ha sucumbido a la secularización total, encontrándose todavía en búsqueda; y, en segundo lugar, porque estos jóvenes pueden ser considerados como modelo del ser humano posmoderno actual. A lo largo del artículo se hace un recorrido buscando algunos de los principales retos descritos en la abundante bibliografía que existe sobre la dificultad de transmitir el Evangelio en nuestro día. Desde el Vaticano II, la Iglesia nos ha invitado a actualizar y adecuar la manera en que abordamos la tarea de transmitir la fe; de esta manera ha surgido el término Nueva Evangelización, sobre el que reflexionamos.

**PALABRAS CLAVE:** Nueva evangelización; joven adulto; secularización; relación fe-cultura; jóvenes profesionales.

## Some challenges of our culture to the transmission of the Gospel

**ABSTRACT:** This article deals with the challenges facing the transmission of the Gospel in today's world. The point of reference is the evangelization of the group called “young adults”, a group of special interest because it has not yet succumbed to total secularization, and is still searching; and, secondly, because these young people can be considered as a model of today's post-modern human being. Throughout the article, a journey is made in search of some of the main challenges described in the abundant bibliography that exists on the difficulty of transmitting the Gospel in our day. Since Vatican II, the Church has invited us to update and adapt the way in which we approach the task of transmitting the faith; this is how the term New Evangelization has arisen, a term on which we will reflect.

**KEYWORDS:** New evangelization; young adults; secularization; faith-culture relationship; young professionals.

## 1. Introducción

El artículo se aborda en dos pasos. Un primer paso en el que se plantean algunos retos que surgen en la evangelización en el mundo plural de hoy. Un mundo que arrincona la fe como irrelevante y nos plantea el reto de acompañar la acogida personal de la fe en él.

En segundo lugar, se apuntan algunos planteamientos que tiene la Iglesia para la evangelización hoy a través de la llamada “Nueva Evangelización”, y cómo documentos que ya van cumpliendo años perfilan de manera actual esta acción evangelizadora. De hecho, podemos decir que esta realidad evangelizadora emerge del propio Concilio Vaticano II.

## 2. Dificultad y retos actuales para la transmisión de la fe y la acción evangelizadora

La dificultad para transmitir la fe no es nueva, ni siquiera es la primera vez que se presenta en la historia. Como mostró en su día Richard Niebuhr<sup>1</sup>, la de cristiana tiene una dificultad inherente que impide su completa adaptación a

toda cultura, debido a la crítica y cuestionamiento que ejerce sobre ella.

Esto no hace menos relevante reconocer y abordar las dificultades que encuentra la evangelización en este momento histórico concreto. Metz alertó hace algo más de cuarenta años de la crisis de identidad histórica que sufría el cristianismo<sup>2</sup>. Por su parte, en España, Ruiz de la Peña dedicó una obra a hablar de la “crisis y apología de la fe”<sup>3</sup> en la que resaltaba la desorientación generalizada en las sociedades ricas y la “quiebra del marco de la esperanza” que afecta de lleno a la cultura creyente.

Esta crisis se ha hecho más profunda en estas dos primeras décadas del siglo xx ya que la secularización ha traído consigo la salida de Dios de la pregunta por el sentido. En un primer momento, la fe fue arrinconada en el ámbito privado de la persona; lugar del que ha terminado por ser expulsada en un segundo movimiento.

Esto tiene un doble efecto: por un lado la pérdida de sentido de

---

<sup>1</sup> R. NIEBUHR, *Cristo y la cultura*, Pensamiento, Barcelona 1968.

<sup>2</sup> J. B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979, 164.

<sup>3</sup> J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, Sal Terrae, Santander 1995.



muchas formas de religiosidad<sup>4</sup> y, por otro, una esquizofrenia en el creyente al establecerse una contraposición entre la vida de fe y la vida “normal”<sup>5</sup>. Tendremos que preguntarnos cómo incide en esta problemática toda propuesta de fe que planteemos.

Vicente Vide, por su parte, muestra cómo esta secularización afecta de manera distinta a los diferentes segmentos de la sociedad; así, dice que “estadísticamente se da más entre hombres que entre mujeres, más entre las personas de media edad que entre los más jóvenes y los más mayores...”<sup>6</sup>. De tal manera, en nuestra opinión, podemos resaltar aquella franja de edad en la que es importante hacer hincapié, los jóvenes adultos<sup>7</sup>, ya que se encuentran en el momento en que si no toman en serio un compromiso de fe, terminarán cayendo en esa masa secularizada que caracteriza a las personas de edad media.

También señala Vide aquellas esferas que a ojos de una parte im-

portante de la sociedad parecen ser incompatibles con la religión. Si nos fijamos bien, estos ámbitos coinciden, en gran medida, con los ámbitos de estudio y profesión en que se mueve el joven adulto: el mundo científico técnico y el económico.

Pasamos ahora a considerar algunos de los retos que se nos plantean estos ámbitos concretos<sup>8</sup>.

### *El ámbito científico y la racionalidad reduccionista*

Sobre la pérdida de relevancia ya comentada, incide de manera especial parte del discurso de la comunidad científica que ridiculiza la idea de Dios y el discurso teológico por irracional. Si bien a nivel académico esta postura ha ido perdiendo fuerza y puede darse por superada, también es verdad que está fuertemente implantada en parte del colectivo científico, en la literatura científica de divulgación y en el imaginario de mucha gente –a pesar de no conocer en profundidad ni la ciencia ni la teología– incluida la gente joven. Esto es fruto de una reducción de la racionalidad que tacha de irracional

---

<sup>4</sup> A. FOSSION, “Annonce et proposition de foi d’aujourd’hui”, *Lumen Vitae* 67 (2012), 259-280.

<sup>5</sup> J. M. CASTILLO, “El centro de la espiritualidad cristiana”, *Didascalía* 57 (2003), 4-14.

<sup>6</sup> V. VIDE, *Comunicar la fe en la ciudad secular*, Sal Terrae, Santander 2013, 9-11.

<sup>7</sup> Es una difusa franja de edad que abarca desde los 18 hasta los 30-35 años.

---

<sup>8</sup> También señala el ámbito político, pero optamos por centrarnos en los otros dos.

todo aquello que no cae dentro del campo de la ciencia experimental.

La consecuencia es que la posibilidad de creer en un Dios es puesta en tela de juicio debido a su falta de base y demostración empírica, llevando a un aumento del agnosticismo y la indiferencia religiosa<sup>9</sup>.

No es el lugar de profundizar en esta cuestión, sobre la que hay abundante bibliografía, pero sirve como muestra de la importancia de abordar la ampliación de qué entendemos por racionalidad para que su significado no quede reducido a la racionalidad científica, así como la labor que tiene la teología de generar un discurso que sea capaz de responder adecuadamente a este reto y encontrar puentes de encuentro entre ciencia y teología. Si no, “el anuncio del evangelio quedará seriamente comprometido”<sup>10</sup> y, como dijo Artigas<sup>11</sup>, la fe será considerada como algo irrelevante desde el punto de vista intelectual<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> J. A. ESTRADA, “Retos actuales y humanización de la Iglesia”, *Selecciones de Teología* 45/178 (2006), 138-139.

<sup>10</sup> RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 116.

<sup>11</sup> M. ARTIGAS, “El diálogo ciencia-fe en la Encíclica *Fides et Ratio*”, *Anuario Filosófico* 32 (1999), 611-639.

<sup>12</sup> El punto dos, hasta aquí, es un resumen de parte de un artículo de investigación enviado a publicación y redacta-

*Empobrecimiento del carácter público del cristianismo: el reto del laico y de la credibilidad del mensaje*

El ámbito socio-económico y político entra de lleno en la problemática sobre la presencia pública de los cristianos en la sociedad. A partir de la ilustración, hemos asistido a un “autoexilio de la vida pública” por parte de la Iglesia<sup>13</sup>. Esta retirada es debida a múltiples factores, pero la historia pasada de la Iglesia, su exilio de la vida pública y la identificación con partidos y movimientos políticos conservadores han sido las causas que han facilitado y preparado “un terreno abonado para el cultivo de los prejuicios del laicismo”<sup>14</sup>. Acontecimiento que está de gran actualidad en nuestra sociedad y, de manera especial, en el discurso político en España.

A partir de esta retirada, el Vaticano II va a recuperar el papel del laico y su responsabilidad, de tal manera que “el cristiano no podrá ya escudarse en el papel público que juega la institución eclesial para justificarse de vivir su fe en el ám-

---

do junto a los doctores Nely Vasquez y Miguel Ramón Viguri sobre la relación ciencia y fe en la asignatura de religión.

<sup>13</sup> F. J. VITORIA, *La presencia pública de los cristianos en la sociedad*, HOAC, 1995, 11.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 13.

bito puramente privado”<sup>15</sup>. Como señala la *Lumen gentium* (LG), “a los laicos pertenece por propia vocación buscar el Reino de Dios” y “el apostolado de los laicos es una participación de la misma misión salvífica de Cristo” que no es otra que la misma misión de la Iglesia, de la cual “el laico se convierte en testigo e instrumento”<sup>16</sup>. Por tanto, es función del laico recuperar la presencia pública de la Iglesia comprometiéndose en el ámbito sociopolítico y económico desde el desempeño de su tarea profesional.

El objetivo de esta presencia y, por tanto, de la evangelización “ya no es dotar de relevancia social a la Iglesia, sino de acreditar históricamente el Evangelio de la Salvación de Dios”<sup>17</sup>. En el fondo, lo que está en juego es la credibilidad del mensaje y de la Iglesia ya que la pobreza, la injusticia, los problemas ambientales, la pérdida de sentido que ya hemos señalado anteriormente, etc. son amenazas muy serias para el ser humano.

A la crisis de la religión se le une una crisis de las ideas políticas en sí mismas porque, en los últimos

años, “se produce una crítica de las ideologías fuertes, sobre todo las sociopolíticas y religiosas, a las que se acusa de violentas y totalitarias, por las confrontaciones vividas en los dos últimos siglos”<sup>18</sup>. Y, en consecuencia, no solo la religión sino también la política y el sindicalismo han entrado en crisis.

Todo esto se ha hecho especialmente manifiesto a raíz de la crisis, no sólo económica, que venimos padeciendo desde el año 2008 en la que la credibilidad de las grandes instituciones, de manera especial los partidos políticos y órganos de gobierno, está en entredicho. A este descrédito contribuye el hecho de que parece imposible que puedan cambiar nada. Frente a esto, se hace urgente una presencia pública cristiana que se enfrente a las grandes cuestiones sociales, que conlleve una crítica profética y que, de esta manera, haga creíble el mensaje del Evangelio. Esto se nos convierte en un reto porque, como dice Vitoria, hemos de reconocer que, en general, el cristianismo es mucho más resuelto en sus críticas que en su compromiso con las realizaciones concretas. Como muestra, bastaría “señalar el nivel de absentismo

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>16</sup> LG 31.

<sup>17</sup> VITORIA, *La presencia pública de los cristianos en la sociedad*, 25.

---

<sup>18</sup> ESTRADA, “Retos actuales y humanización de la Iglesia”, 137.

en el compromiso político y social que padecemos”<sup>19</sup>.

### *Una sociedad diversa y plural*

Este es uno de los grandes retos actuales, aunque sólo podemos señalarlo por encima. La inmigración nos sitúa ante cristianos de otro origen cultural que necesitan ser atendidos y acompañados; y nos sitúa ante miembros de otras religiones con quienes tendremos que ver qué aspectos y valores podemos compartir<sup>20</sup>. Se convierte nuestro mundo en una sociedad plural y por eso, “uno de los retos importantes para los cristianos consiste precisamente en dar con el modo de anunciar la fe cristiana en estos nuevos areópagos”<sup>21</sup>. El joven tiene hoy un amplio mundo donde elegir y corre el peligro de no distinguir lo absoluto de lo parcial, el peligro del relativismo. Por eso, necesitamos no caer ni en el integrista ni en el sincretismo religioso-cultural. No se trata de rechazar todo pero tampoco de acoger todo de manera indiscriminada. En medio de esa diversidad, tenemos que hacer una propuesta

de fe como oferta humanizadora; una oferta que, como se presenta en la Biblia, sea “una opción fundamental y un proyecto de vida”<sup>22</sup>.

### 3. La Iglesia y la nueva evangelización

La Iglesia nos hace conscientes de la necesidad de una Nueva Evangelización; la transmisión del núcleo inmutable de la fe de manera adecuada a nuestro tiempo. El núcleo no cambia pero las formas deben ser acordes al receptor del mensaje. Las bases para esta evangelización fueron puestas en el concilio Vaticano II y, desde entonces, se han ido desarrollando en diferentes documentos que, aunque algunos cuentan con décadas de vida, siguen manteniendo una actualidad impresionante. Vamos a hacer un breve recorrido por alguno de ellos.

#### *La Nueva Evangelización, fruto maduro del Vaticano II*

Dice Fisichella<sup>23</sup> que la Nueva Evangelización es un fruto maduro del Vaticano II cuando nos invita a encontrar las formas adecuadas

---

<sup>19</sup> VITORIA, *La presencia pública de los cristianos en la sociedad*, 31.

<sup>20</sup> R. FISICHELLA, *La Nueva evangelización*, Sal Terrae, Santander 2012, 75-76.

<sup>21</sup> VIDE, *Comunicar la fe en la ciudad secular*, 38.

---

<sup>22</sup> VIDE, *Comunicar la fe en la ciudad secular*, 40-43.

<sup>23</sup> FISICHELLA, *La Nueva evangelización*, 11-15.

para que el mundo actual entienda el Evangelio. Por su parte, el decreto *Ad gentes* (AG) nos invita a una evangelización que puede sufrir cambios en las condiciones en las que está y requerir nuevas estrategias y métodos para llevar a cabo la acción evangelizadora<sup>24</sup>.

En la década siguiente al concilio, la *Evangelii nuntiandi* (EN) insistía en que “el problema de cómo evangelizar es siempre actual, porque las maneras de evangelizar cambian según las diversas circunstancias de tiempo, lugar, cultura”<sup>25</sup>; y eso constituye en sí mismo un gran desafío a nuestra tarea evangelizadora, y la pregunta por el cómo una constante que no debemos evitar. En el número dos de la misma encíclica se dice que el objetivo del concilio se puede resumir en “hacer a la Iglesia del siglo xx más apta todavía para anunciar el Evangelio a la humanidad de este siglo”. Si cambiamos el xx por xxi, tenemos la vigencia de este objetivo y la constatación de que estamos ante ese fruto maduro que dice Fisichella.

Por su parte, la Conferencia Episcopal Española (CEE), en su plan pastoral 2011-2015<sup>26</sup>, nos recuerda

que tenemos que anunciar el evangelio en los nuevos escenarios:

La nueva evangelización implica ‘saber leer y descifrar los nuevos escenarios, que en estas últimas décadas han surgido dentro de la historia humana, para habitarlos y transformarlos en lugares de testimonio y de anuncio del Evangelio. Estos escenarios han sido identificados analíticamente y descritos varias veces; se trata de escenarios sociales, culturales, económicos, políticos y religiosos’. Reclaman especialmente nuestra atención en orden a la nueva evangelización, afectados de uno u otro modo por el problema de fondo del secularismo, los escenarios de la globalización, las migraciones, los medios de comunicación social, de la economía, de la investigación científica y técnica, y, por último, de la política<sup>27</sup>.

*Evangelizar desde un ánimo eclesial que no ayuda*

En cuaresma de 2001, los obispos de las cuatro diócesis vasconavaras publicaron una carta pastoral con el nombre de “transmitir hoy la fe”<sup>28</sup>. En este documento, los

<sup>24</sup> AG 6.

<sup>25</sup> EN 40.

<sup>26</sup> CEE, *La nueva evangelización desde la Palabra de Dios: por tu palabra echaré las*

*redes* (Lc 5,5), plan pastoral 2011-2015.

<sup>27</sup> *Ibid.*, n. 18.

<sup>28</sup> DIÓCESIS DE PAMPLONA Y TUDELA, BILBAO, SAN SEBASTIÁN Y VITORIA, *Transmitir hoy la fe. Carta pastoral*. Cuaresma 2001.

obispos se preocupan por el clima general que repercute en la transmisión de la fe, transmisión que consideran en crisis. Allí plantean una cuestión de sumo interés a la hora de preguntarse por la transmisión de la fe en general y por la transmisión de la fe al joven adulto en particular:

Hay también entre nosotros un número creciente de hombres y mujeres que se plantean con sinceridad cuestiones fundamentales en su vida y realizan tanteos en su esfuerzo por descubrir la fe, pero muchas veces no llegan a encontrar a quién dirigirse en busca de ayuda y apoyo. Con frecuencia reciben apresuradas y complejas respuestas prefabricadas a cuestiones que no formulan. Les resulta difícil descubrir una acogida reposada y dialogante, servicial y desinteresada, en muchos creyentes e incluso pastores. Necesitan encontrar alguien que tome en serio su búsqueda, que con sencillez escuche sus preguntas, acoja sus inquietudes y les oriente en su camino hacia la fe<sup>29</sup>.

Esta cuestión es importante. Congregaciones religiosas que trabajen con jóvenes, de unos años a esta parte se encuentran con un público nuevo: el joven adulto,

que busca y no sabiendo dónde recurrir vuelve al colegio o al centro juvenil que un día alimentó su fe. Eso está obligando a rediseñar la acción pastoral para poder dar una respuesta porque la respuesta de la primera juventud no sirve para el joven profesional.

Pero este punto también nos lleva a una cuestión no menos relevante; la dificultad externa que encontramos ha apagado y dificultado nuestro celo apostólico. Como dice Fisichella, “el hecho de dar razón de nuestra fe no parece haber apasionado mucho a los creyentes en las últimas décadas”<sup>30</sup> y eso termina dificultando no sólo la transmisión, sino también la acogida y acompañamiento del que se encuentra en búsqueda. Nos encontramos ante el reto de salir a evangelizar, de ser una Iglesia apasionada por el anuncio de la palabra, donde prime el dar testimonio desde la coherencia de un estilo de vida; el reto de generar estructuras que acojan y acompañen al que está en búsqueda. Recordando que “la Iglesia es toda ella evangelizadora” y que “la Iglesia entera se siente responsable de la tarea de difundir el evangelio”<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, n. 14.

<sup>30</sup> FISICHELLA, *La Nueva evangelización*, 56-57.

<sup>31</sup> EN 60.

### *Búsqueda de un lenguaje apropiado*

Fisichella señala la importancia de la comunicación. Lo hace resaltando que la comunicación no es sólo una cuestión funcional ya que, en sí misma, se ha convertido en una cuestión cultural<sup>32</sup> y, por eso, la comunicación se ha transformado “en un areópago moderno al que el cristiano no puede permanecer ajeno”<sup>33</sup>. Pero el tema del lenguaje no hace sólo referencia a la comunicación. Por eso, Vide, cuando habla del anuncio de la fe en la cultura de los símbolos y las imágenes, habla de la importancia de conjugar la palabra y la imagen ya que “nuestros esquemas pastorales están anclados en la cultura de la palabra oral y escrita” mientras que “los destinatarios viven sumergidos en la palabra de la imagen”<sup>34</sup>.

Por eso rehabilitar la imagen en la transmisión –cuestión que no es ajena en absoluto a la historia de la evangelización– y toda la importancia del símbolo para “recuperar toda la fuerza que contienen en sí el hecho celebrativo, la oración y la narración cristiana que llega al

corazón”<sup>35</sup> será muy importante. El mismo Jesús transmitió más por imágenes que por grandes discursos racionales.

No podemos perder de vista, como dice Francisco Simón Conesa<sup>36</sup>, que el lenguaje de la fe tiene unos rasgos propios como es el recurso al símbolo y a la parábola, la analogía con las realidades humanas, el ser una expresión provisional siempre mirando hacia la plenitud, ser un lenguaje narrativo y testimonial... y, que por eso, para enseñarlo hay que tener en cuenta que: hay que vincularlo con la Iglesia y con la experiencia de fe, que enseña una manera de vivir porque el lenguaje de la fe es un lenguaje que compromete a la persona. La liturgia es un espacio donde este lenguaje se hace especialmente patente.

### *Proponer un sentido y un proyecto de vida*

Los cristianos estamos convencidos de que un proyecto cristiano con Dios en el centro es un proyecto que puede dar plenitud y sentido a la vida del ser huma-

<sup>32</sup> FISICHELLA, *La Nueva evangelización*, 76.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>34</sup> VIDE, *Comunicar la fe en la ciudad secular*, 89.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>36</sup> A. DEL AGUA (ed.), *Transmitir hoy la fe en Cristo. XXIV encuentro de Obispos y Teólogos*, Edice, Madrid 2015, 115-151.

no. Como bien dice Fisichella<sup>37</sup>, Jesús no puede ser un extraño a las “cuestiones que marcan la existencia y marcan la identidad personal”. Por eso, nuestra acción evangelizadora tiene que “inducir a reflexionar el sentido de la vida y de la muerte, y de una vida tras la muerte”, cuestiones que ayudan a descubrir que el ser humano sin Dios se “convierte en un extraño para sí mismo”. Por eso, la Nueva Evangelización, en este mundo de vivencias y compromisos light, “surge como una verdadera provocación a tomar en serio la vida para orientarla hacia un sentido pleno y definitivo en Jesús de Nazaret”<sup>38</sup>. Y esto implica el reto de proponer que Jesús es camino, verdad y vida (Jn 14,6).

### *El testimonio como categoría evangelizadora*

La carta pastoral de los obispos vasconavarros dedica epígrafes a los diferentes ámbitos donde transmitir la fe y, entre ellos, está “transmitir la fe en diversos ambientes”<sup>39</sup> donde se nos invita a transmitir a los demás nuestra fe,

sin proselitismo, pero desde el testimonio de “una vida llena de sentido desde la propia fe, en la que se encuentra una fuente de equilibrio personal”. Nos llama, sin lugar a duda, a no esconder nuestro ser cristiano y a vivirlo con la autenticidad y con la profundidad necesaria para poder dar un testimonio personal de vida. Insiste en que no es un tema de exhibicionismo sino un tema de realización personal desde nuestro ser creyente. En Jesús “se nos revela el verdadero rostro del hombre” y, por eso, nuestra fe es “profundamente humanizadora”. Nos invita a vivir con profundidad dando testimonio con nuestros actos, ya que “vivir de la fe no es tanto estar anclado en el pasado como afrontar con esperanza el presente”. Este dar razón se realiza con la vida coherente que testimonia que un proyecto de vida pleno es posible desde Jesús.

Sobre el testimonio, nos dice EN que “la Buena Nueva debe ser proclamada, en primer lugar, mediante el testimonio”. Ya que “a través del testimonio sin palabras, estos cristianos (los que dan el testimonio) hacen plantearse a quienes contemplan su vida, interrogantes irresistibles”. Por eso “todos los cristianos están llamados a este testimonio y, en este sentido, pue-

---

<sup>37</sup> FISICHELLA, *La Nueva evangelización*, 59-60.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>39</sup> DIÓCESIS DE PAMPLONA Y TUDELA, BILBAO, SAN SEBASTIÁN Y VITORIA, *Transmitir hoy la fe*, n. 50-54.



den ser verdaderos evangelizadores” (EN 21).

La cuestión del testimonio surge pues como fundamental para transmitir la palabra a estos jóvenes insertos en su ambiente profesional. Será necesaria la presencia de cristianos que vivan su fe con coherencia y se hagan valedores también de un reconocimientos profesional para, de esta manera, evangelizar el ambiente en que se encuentran inmersos.

### *Una especial atención a los jóvenes*

La EN insiste también en la idea de que, en un mundo en proceso de descristianización, el anuncio del Evangelio “se está volviendo necesario para un gran número de personas que recibieron el bautismo pero viven al margen de toda vida cristiana” (EN 52). ¿Cómo no reconocer en este grupo a la gran mayoría de jóvenes adultos? ¿No se convierten en una urgencia pastoral? De hecho, dice explícitamente que “las circunstancias nos invitan a presentar una atención especialísima a los jóvenes” siendo necesario, a su vez, que ellos “se conviertan en apóstoles de la juventud” (EN 72). Así que no sólo hay que transmitirles la Buena Noticia sino convertirlos en transmisores de la misma.

## 4. Conclusiones

Merece la pena considerar a los jóvenes-adultos como un grupo destinatario de la acción evangelizadora sobre el que reflexionar a nivel teológico y pastoral. Por un lado, son el paradigma del hombre de hoy –hombre que nos plantea el reto de la transmisión del Evangelio– y representan un momento vital fundamental en el que se toman las grandes opciones de vida. El joven todavía no ha caído en la indiferencia absoluta que caracteriza a los que son mayores que ellos y su sed de profundidad, aunque no sea consciente, todavía permite un individuo en búsqueda al que hacer una propuesta de sentido sobre la que construir su vida.

La fe siempre tendrá una dificultad inherente a su esencia para adaptarse a cualquier cultura ya que nunca podrá identificarse plenamente con ella; por eso siempre habrá que plantearse y repensar la manera en que debe ser propuesta y la manera en que debemos dar razón de nuestra esperanza.

Las dificultades propias del mundo de hoy radican en la secularización y en el desarrollo de la sociedad posmoderna que han provocado que las grandes preguntas por el sentido de la vida y las grandes cuestiones humanas

queden en entredicho y aparcadas del interés humano; por supuesto, de manera especial, queda Dios fuera de cualquier intento de afrontar el tema del sentido. Dios ha quedado también absolutamente arrinconado y diluido, sin ninguna relevancia social porque hoy, por primera vez, es posible una vida absolutamente arreligiosa. Esto no significa que la búsqueda de lo religioso haya desaparecido por completo, pero en una oferta amplia, el eclecticismo, la religión a la carta, la religión no institucional y las nuevas formas, están a la orden del día. Provocando un consumo religioso que lejos de poner en contacto con el Dios verdadero, ahonda en el vacío interior del ser humano.

A lo largo de los últimos siglos, han ido aflorando y emergiendo esferas autónomas que han terminado por contraponerse a Dios y la religión; esferas como la racionalidad científica y socioeconómica, esferas que impregnan los ámbitos cotidianos y profesionales donde nos movemos los seres humanos. Del desafío cientifista surge el reto teológico de responder con seriedad y el reto de encontrar vías de diálogo y mutua interacción con la ciencia. En el ámbito socioeconómico encon-

tramos el reto eclesial de volver a estar presentes, no como una autoridad extrínseca sino con la presencia de creyentes, competentes, que propongan un nuevo modo de afrontar las cosas. Emerge el reto del laico que con su testimonio de coherencia transforma las realidades donde está presente; y en un mundo plural hace una propuesta de sentido desde Jesús.

Para ello, nos urge como Iglesia retomar el impulso misionero y dar respuesta a la búsqueda de sentido y de Dios del ser humano. Será importante considerar cuál es el lenguaje apropiado y recordar que el lenguaje de la fe no es un lenguaje discursivo sino un lenguaje narrativo y simbólico que pone en contacto al ser humano con Jesús. Hoy, más que nunca, tendremos que ver la comunicación, no como una herramienta sino como un elemento constitutivo de la cultura a la que queremos llegar. En esta transmisión, habrá que buscar cómo plantear propuestas que ofrezcan y orienten al ser humano hacia un sentido pleno de vida; el testimonio se apunta como categoría clave para conseguirlo, aunque ninguna evangelización puede renunciar al anuncio explícito del kerigma. ■

# Los riesgos climáticos y el sentido humano: Claves frente a los conflictos ambientales desde el pensamiento de Teilhard de Chardin

Duván Hernán López Meneses\*

Doctorando en Universitat Politècnica de Catalunya  
E-mail: duvan.hernan.lopez@upc.edu

Recibido: 7 de junio de 2021  
Aceptado: 14 de julio de 2021

**RESUMEN:** Este ensayo pretende revisar algunos de los postulados del científico, teólogo y sacerdote jesuita Teilhard de Chardin, a la luz de la ecología integral, el ambientalismo y la crítica contemporánea a la modernidad. El objetivo general es resaltar la preponderancia del proyecto teilhardiano de lo humano e indagar sobre su potencial resolutivo frente a los conflictos ambientales. Se analiza como punto de partida una controversia sobre el origen natural o humano de los desastres. Después de reconocer que los desastres no pueden tratarse como fenómenos naturales se observa que no podrían, tampoco, considerarse humanos, sin desvelar una noción inconclusa de lo que significa el sentido de lo humano. La resolución de desastres y nuestra humanidad no realizada se presentan como itinerarios paralelos. Los argumentos a lo largo del texto pretenden, por un lado, desdibujar los límites trazados por la modernidad y el secularismo para atribuirse el acceso exclusivo al conocimiento racional y gerencial de las comunidades humanas; por otro, se postula la conveniencia de ampliar el horizonte epistemológico y los beneficios de enriquecer las posibilidades intelectuales y prácticas para contribuir en la cualificación de lo humano. En esta causa se presenta como referencia la perspectiva de Teilhard de Chardin.

**PALABRAS CLAVE:** Teilhard de Chardin; conflictos ambientales; ciencia y religión.

\* Geólogo graduado de la Universidad Nacional de Colombia, magíster en filosofía contemporánea en la Universidad de Granada y estudiante de doctorado en sostenibilidad de la Universitat Politècnica de Catalunya. Dedicado a la investigación sobre los conflictos ambientales alrededor de la noción de riesgo desde la experiencia como técnico y gerente público en Bogotá, Colombia, y desde otras perspectivas nutridas por el activismo social, los estudios ambientales, las corrientes filosóficas contemporáneas, y las reflexiones teológicas sobre la actitud de tomar riesgos y la naturaleza humana.

## Climate risks and the human sense: Keys to environmental conflicts from Teilhard de Chardin's perspective

**ABSTRACT:** This essay aims to review some of the postulates of the scientist, theologian and Jesuit priest Teilhard de Chardin, in the light of integral ecology, environmentalism and the contemporary critique of modernity. The general objective is to highlight the preponderance of the Teilhardian project of the human and to inquire about its resolving potential in the face of environmental conflicts. A controversy about the natural or human origin of disasters is analyzed as a starting point. After recognizing that disasters cannot be treated as natural phenomena, it is observed that they could not be considered human either, without revealing an inconclusive notion of the meaning of the human. Disaster resolution and our unrealized humanity are presented as parallel itineraries. The arguments throughout the text aim, on the one hand, to blur the limits drawn by modernity and secularism to claim exclusive access to the rational and managerial knowledge of human communities; on the other hand, the convenience of broadening the epistemological horizon and the benefits of enriching the intellectual and practical possibilities to contribute to the qualification of the human are postulated. In this case, Teilhard de Chardin's perspective is presented as a reference.

**KEYWORDS:** Teilhard de Chardin; environmental conflicts; science and religion.

### 1. Los desastres no son naturales<sup>1</sup>

En enero de 2012 escribí un ensayo titulado *Los desastres no son naturales, pero tampoco humanos*<sup>2</sup>, como requisito para obtener un título de posgrado en Colombia. Mi ensayo pretendía aprovechar un juego dialéctico para problematizar un debate conceptual, en tanto se ha afirmado categóricamente que

los desastres no son naturales<sup>3</sup>. De esta forma se denuncia la atribución a la naturaleza de la responsabilidad social en la configuración de los riesgos, y se reclama el reconocimiento de múltiples dimensiones constitutivas de los desastres.

Se entiende que los desastres materializan mucho más que un fenó-

---

<sup>1</sup> Escrito elaborado a partir del ensayo ganador del premio de estudiantes 2020/2021 de la Sociedad Europea para el Estudio de la Ciencia y la Teología – ESSSAT.

<sup>2</sup> D. LÓPEZ, *Disasters are not natural, but neither are they human*, Universidad Sergio Arboleda, Bogotá 2012 (inédito).

---

<sup>3</sup> P. O'KEEFE – K. WESTGATE – B. WISNER, *et al.*, "Taking the naturalness out of natural disasters", *Nature* 260 (1976), 566-567; A. MASKREY – O. CARDONA – V. GARCÍA – A. LAVELL, J. MACÍAS – G. ROMERO, – G. WILCHES, *Disasters are not natural*, Bogotá: The Network, Third World Editors (1993).

meno de la naturaleza. Exponen una serie acumulada de vulnerabilidades que minan los sistemas sociales y sus capacidades de respuesta y adaptación. Desde esta perspectiva se ha planteado que los desastres no son el resultado directo e irremediable de la acción de la naturaleza, sino al contrario, resultado de dinámicas sociales que determinan la mayor o menor exposición y vulnerabilidad.

¿Si los desastres no son naturales, entonces son humanos? Con mi ensayo en el año 2012 llamaba la atención sobre lo paradójica que resultaría la respuesta afirmativa a esta pregunta. ¿Cómo se podría afirmar que los desastres son humanos en el contexto de una ola invernal sin precedentes en Colombia?<sup>4</sup>. Las comunidades afectadas por inundaciones en el área urbana de Bogotá manifestaban precisamente lo contrario: ¡lo que les ocurría no era humano!

La dualidad semántica entre “lo humano”, según se atribuye como

---

<sup>4</sup> Para su momento, a finales del año 2011 y comienzos de 2012, había acontecido sobre el territorio nacional de Colombia una ola invernal que afectó al 4,6% del censo poblacional y al 93% del territorio nacional. DANE – Departamento Administrativo Nacional de Estadística. Registro único de víctimas de la emergencia invernal 2011-2012. Informe final. Bogotá, 2011

calificativo de origen o de condición, me ha conducido a entrever una carencia entre lo que concedemos a lo humano como denominación de nuestra especie y lo que aspiramos de ello como un horizonte. Al acudir a lo humano como sentido resolutivo frente a una problemática ambiental, tal como se sugiere mediante el título del presente texto, es evidente que abogamos por una profundidad de este concepto sobre la que vale la pena indagar.

### 2. El horizonte inacabado de lo humano

Desde una primera perspectiva lo humano se satisface al inscribirnos dentro de una especie, aunque es inevitable deslizarse de la condición humana hacia su dignidad y de allí, a un humanismo como aspiración. Sin embargo, dicho movimiento implica en su despliegue la agregación de un contenido normativo de repercusiones inauditas. A partir del ser humano en su concepción más elemental ligada al carácter de su biología emerge un crisol inagotable.

El humanismo se ha desarrollado históricamente como un modelo de civilización ligado al eurocentrismo y al imperialismo. Lo humano, heraldo de elocuentes

saltos civilizatorios, ha dotado también los recursos intelectuales, discursivos y espirituales para la barbarie<sup>5</sup>.

Braidotti estudia la configuración de un giro crítico antihumanista que cobró cuerpo en la generación del 68, de la mano de los pensadores que se aglomeraron bajo lo que denomina post-estructuralismo, y resalta como dicho debate pone en evidencia el constructo histórico de lo humano y por lo tanto su circunscripción contingente. El individuo se revela como “una formación discursiva específica desde el punto de vista histórico y cultural”<sup>6</sup>. Esta cuestión queda expuesta abiertamente desde 1967 con la publicación de la obra *Las palabras y las cosas* por Michel Foucault. Mediante esta investigación sobre los procesos históricos que configuran la subjetividad se verificó que los componentes reticulares que diluyen y al mismo tiempo dan forma a los sujetos no son relaciones formales sino fuerzas que toman forma mediante la emergencia de acontecimientos<sup>7</sup>. Emmanuel Levinas procede con un análisis fenomenológico de la “éti-

ca” que lo lleva de la fenomenología a una “heterología”<sup>8</sup>, donde la “demanda ética” para comprender al otro es ilimitada y, por lo tanto, desborda la subjetividad hacia su disolución.

La conciencia de la inestabilidad y la incoherencia de las narrativas dominantes que estructuran el sujeto humano, y su cuerpo social, se convierten en el punto de partida para elaborar formas de resistencia adecuadas a las dinámicas del poder, dando cabida a una eclosión de aproximaciones críticas donde lo humano circulaba articulando agendas antihumanistas<sup>9</sup>. El deconstructivismo, el feminismo, el anticolonialismo, y el ambientalismo, en sus desarrollos más consistentes, tejen su fundamentación y elocuencia bajo el marco de análisis, el método, la perspectiva, o el diálogo con el movimiento post-estructural. El acento está puesto en la diferencia (discursiva, sexual, racial o natural) frente a la que se reafirma la identidad del sujeto humano y su supremacía. El detrimento de los fundamentos “naturales” para la codificación de la diferencia abre paso al cuestionamiento de los sistemas científ-

---

<sup>5</sup> T. DAVIES, *Humanism*, Routledge, London 1997.

<sup>6</sup> R. BRAIDOTTI, *The post-human*, GEDISA, Barcelona 2015, 36.

<sup>7</sup> L. SAEZ, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid 2001.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 427.

<sup>9</sup> P. PATTON, *Deleuze and the political*, Routledge, London 2000.

ficos, éticos, y representacionales que les otorgan validez<sup>10</sup>.

El pensamiento ambiental se ha erigido sobre la acusación de la “escisión de Occidente”<sup>11</sup>. Los ambientalistas denuncian el proyecto humanista, a su modo, haciendo eco de la crítica a la modernidad forjada desde la fenomenología, recapitulada desde el antihumanismo postestructural, y enriquecida desde la ecología y el pensamiento complejo. Se señala a los fundamentos occidentales, judeocristianos e ilustrados, como germen de la disociación dualista entre naturaleza y sociedad que hoy padecemos como conflicto ambiental de carácter global. En el discurso ambiental la diferencia en términos de alteridad se constituye en el punto de confluencia entre la postmodernidad y la ecología profunda. “Introducir la dimensión ambiental implica el viraje de la visión compartimentada del mundo de la vida, a la visión integral, compleja y holística”<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> R. COWARD, J. ELLIS, *Language and materialism: Developments in semiology and the theory of the subject*, Routledge, London 1977.

<sup>11</sup> A. ANGEL MAYA, *Platón o la pirámide invertida*, Tomo II *La Razón de la Vida*, Medellín, IDEA, 2001; A. P. NOGUERA, *El reencantamiento del mundo*, Manizales, IDEA, 2004.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 28.

La alteridad es reconocida como la problematización que reanima la comprensión de la vida delimitada desde la lógica de la identidad.

Desde otra perspectiva similar, Enrique Leff alega que el proyecto positivista moderno irrumpe sobre la realidad forzando su reducción de conformidad con ámbitos de representación que no son más que concepciones abstractas del conocimiento<sup>13</sup>. De esta manera justifica que la crisis ambiental global es engendrada por causas epistemológicas ligadas a las relaciones hegemónicas entre conocimiento y realidad establecidas por la racionalidad moderna. No se trata solo de una falta de correspondencia entre el conocimiento instituido y la totalidad de la existencia, sino de una transformación forzada sobre “lo existente” para su usufructo a través de dispositivos de conocimiento y poder.

Parece claro que el antihumanismo ha despojado a lo humano de su carácter universalista. Lo humano es relegado “a una convención normativa, no intrínsecamente negativa, pero con un elevado poder reglamentario y, por ende, instrumental a las prácticas de exclusión

---

<sup>13</sup> E. LEFF, *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*, Siglo XXI, México, 2004.

y discriminación”<sup>14</sup>. Sin embargo, la pretensión de superar lo humano “no comporta su rechazo total”<sup>15</sup>, ni resulta, tampoco, una empresa ajena de dificultades. Entre otras razones porque se inscribe en el mismo marco de acción del debate intelectual establecido dentro del humanismo, y porque no ocurre sin recurso a una violencia epistémica de la misma naturaleza de la que se pretende superar<sup>16</sup>.

### 3. Aportaciones desde la teología

El asunto por resolver parece ser la posibilidad de que la humanidad sea promovida mediante un proyecto que no acometa la escisión que discrimina la heterogeneidad, sino que actúe como una de sus fuerzas integradoras. Ante este panorama se acude como hipótesis de trabajo a la teología, como un ámbito donde la elaboración de lo humano se plantea precisamente con esta vocación.

Desde el constructo de lo posthumano se abordan algunas líneas argumentales relevantes para dinamizar la articulación de contenidos desde la teología hacia el hori-

zonte de lo humano. Una de ellas es la asociación entre el paradigma laico y la problematicidad de lo humano que ha venido siendo discutida. Al respecto, resulta evidente que lo que comparece como humano ante el tribunal del postestructuralismo comparte, junto a el laicismo, la misma confección axiomática desde la modernidad. “La laicidad es uno de los pilares del humanismo occidental”<sup>17</sup>. La crítica ilustrada al dogma religioso y la autoridad eclesíástica son algunas de las credenciales que comparten el humanismo socialista y el humanismo liberal. Braidotti analiza la polarización inducida por la laicidad entre religión y ciudadanía y aduce que las cuestiones que conciernen al humanismo desde el debate postestructural impactan de manera similar a la laicidad, v.g., la exclusión epistemológica, y el alejamiento entre emociones y racionalidad.

Otra línea argumental que se trae a colación, desde el trabajo desarrollado por Braidotti, es el reconocimiento, con “sólidos fundamentos antihumanistas”, de que “la acción racional y la subjetividad política pueden desarrollarse también a través de la piedad religiosa”<sup>18</sup>. Por lo tanto, el domi-

---

<sup>14</sup> BRAIDOTTI, *The post-human*, 36.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>16</sup> Cita de Derrida en: C. PETERSON, “The posthumanism to come”, *Journal of the theoretical humanities* 16/2 (2011) 128.

---

<sup>17</sup> BRAIDOTTI, *The post-human*, 45.

<sup>18</sup> *Ídem.*



nio de la fe y sus rituales no solo resultan compatibles con el pensamiento crítico, sino que aportarían valor como fondo creativo espiritual para el ejercicio crítico de la ciudadanía. El núcleo de este argumento es el nexo entre la actividad religiosa con la *autopoiesis* de subjetividad y, por lo tanto, con el posicionamiento y la corresponsabilidad frente a la norma y los valores dominantes.

Para Braidotti la materia, incluida la encarnación humana, no está dialécticamente opuesta a la cultura, ni a la mediación tecnológica, sino que les es contigua<sup>19</sup>. Una de las principales problemáticas surgidas de la condición posthumana es “conectar la subjetividad política con la acción religiosa y separar ambas de la conciencia dialéctica y la crítica en sentido nihilista”<sup>20</sup>. La posibilidad del desarrollo espiritual en un continuum con la organización de la materia, y la perspectiva de un horizonte posthumano con esta orientación, activan una resonancia entre este proyecto y la propuesta de Pierre Teilhard de Chardin para explicar el origen del universo, de la vida y de la reflexión<sup>21</sup>. El de Orcines,

gracias al bagaje teológico de su legado y su persistencia para armonizar su fe cristiana con las ciencias, ha logrado vislumbrar y aterrizar en el lenguaje teórico un proyecto crítico donde el horizonte de lo humano divisa un porvenir de plenitud.

A primera vista, la evocación de lo crítico y de la plenitud como ámbitos para la investigación suscita hostilidad y desconfianza (Steinhart, 2008, 2, 18). Las dificultades para la comprensión de semejantes nociones son una frontera que se resiste a ser sobrepasada pero con la que resulta relevante y productivo lidiar. Braidotti, citando a Mies y Shiva en referencia al “reencantamiento del mundo” y la “reverencia respecto de la sacralidad de la vida”, destaca dentro de la alternativa medioambientalista la preponderancia que toma la exploración de “una espiritualidad a favor de la sostenibilidad de la vida”. La autora sustenta que la laicidad y el aparato axiomático de la modernidad pierden espacio como recursos exclusivos para el conocimiento y la gestión de las comunidades humanas.

Otro sustento que se ofrece para transitar esta frontera entre teología y ciencia proviene del propio Teilhard de Chardin quien, a través de su obra, ofrece una batería de justificaciones para su

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>20</sup> *Ídem.*

<sup>21</sup> E. STEINHARDT, “Teilhard de Chardin and transhumanism”, *Journal of Evolution and Technology*, 20/1 (2008), 1-22.

ejercicio reflexivo, con la destreza, la propiedad y la autoridad que le otorgan su notable trayectoria científica. En *La visión del pasado*<sup>22</sup>, el autor expone algunos de estos criterios cuando denuncia una situación “anticientífica”: “el Hombre, [...] en sus propiedades llamadas espirituales, [...] queda excluido de nuestras construcciones generales del mundo”<sup>23</sup>. Se refiere al extraordinario poder transformador de la reflexión y el pensamiento sobre el paisaje terrestre como una de las “corrientes fundamentales del universo”; y al hecho insólito de que el estudio de semejante potencia resulte ajena al campo de las ciencias.

Teilhard de Chardin advierte desde su perspectiva que: “considerando al Hombre como un añadido accidental o como un juguete en el seno de las cosas [...] se le verá arrastrado al disgusto o a la rebelión que, generalizados, marcarán el fracaso rotundo de la Vida sobre la Tierra”. Hoy, gracias a la evidencia de una crisis planetaria, son reconocibles tanto el dimensionamiento otorgado por Teilhard de Chardin a la “fuerza del fenómeno huma-

no”, como las consecuencias que él visualizaba como resultado de la omisión en su estudio y administración desde las ciencias. Este acierto de Teilhard de Chardin no proviene de la eficacia de un presagio sino como consecuencia lógica derivada de las funciones que adjudica a la noosfera con respecto a la administración de la energía<sup>24</sup>.

La urgencia de la problemática en sí misma es una motivación categórica para ampliar el horizonte epistemológico e integrar ámbitos como la teología en el desarrollo teórico y la praxis frente a la problemática ambiental. Lo que está en juego es la estabilidad de la vida entera en el planeta o, al menos, nuestra continuidad como especie<sup>25</sup>; y “no debemos eludir ese sentido de urgencia”<sup>26</sup>. “El cambio climático es un pro-

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, 231.

<sup>25</sup> J. RIECHMANN, “¿Ecosocialismo descalzo? Perspectivas ético-políticas en el Siglo de la Gran Prueba”, en *Ecosocialismo descalzo: tentativas*, Icaria, Barcelona 2018, 13-184.; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Hacer frente a la barbarie, en Cristianismo i Justicia, ¡Despertemos! Propuestas para un humanismo descentrado*, Barcelona 2018, 16-22, 1.

<sup>26</sup> O. MATEOS, *Ante la grave crisis socio-ambiental, la urgencia de una ética planetaria*, en *Cristianismo i Justicia*, Nuevas fronteras, un mismo compromiso, Barcelona 2015, 7.

---

<sup>22</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, *La visión del pasado*, Taurus, Madrid 1964.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 218.

blema global con graves dimensiones ambientales, sociales, económicas, distributivas y políticas, y plantea uno de los principales desafíos actuales para la humanidad”<sup>27</sup>.

La crisis planetaria nos sitúa como humanidad en tal encrucijada, y la hegemonía de la laicidad, la ciencia y el humanismo de la modernidad guardan tal relación causal con esa coyuntura, que debemos aceptar y tramitar la inserción de múltiples saberes que nos permitan hacernos cargo de la problemática.

“Si de verdad queremos construir una ecología que nos permita sanar todo lo que hemos destruido, entonces ninguna rama de las ciencias y ninguna forma de sabiduría puede ser dejada de lado, tampoco la religiosa con su propio lenguaje”<sup>28</sup>.

El proyecto crítico, científico y evolucionista de Teilhard de Chardin para ‘El fenómeno humano’ ha de abrirse camino, vencer las prevenciones, y cobrar vigencia de manera tan masiva como lo amerita la magnitud de la causa que propugna. Retomando y adecuando las palabras del de

Orcines, “en nosotros y en torno a nosotros, como a vista de pájaros, ha de desarrollarse un fenómeno psicológico de gran alcance que podría denominarse: el despertar del ‘sentido humano’”<sup>29</sup>.

#### 4. Los desastres tampoco son humanos

La persistencia en el señalamiento de la contradicción sobre lo humano de los desastres apunta a un horizonte por integrar dentro del estudio de los riesgos climáticos: el fenómeno humano. No se pretende amplificar los efectos de un juego de palabras sino conceder, dentro del contenido de las mismas, el sentido ético que le corresponde a este asunto, partiendo de la certeza en la inhumanidad de los desastres desde el testimonio de quien los experimenta.

Resulta comprensible que puestos en situación, en este caso de calamidad, se demande la manifestación plena de la humanidad. Un desastre puede entenderse razonablemente como algo humano pero para quien lo experimenta en carne propia no. Algo muy sugerente resulta de este desencuentro. Un impulso

---

<sup>27</sup> FRANCISCO, *Laudato si'*. Sobre el cuidado de la casa común, Roma 2015, 25

<sup>28</sup> *Ibid.*, n. 63.

---

<sup>29</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *La visión del pasado*, 232.

crítico inicial confronta al paradigma técnico científico y niega el desastre como natural, inaugurando un espacio para el tratamiento de los desastres desde las humanidades. Pero al precipitarse a abordar el desastre como humano, otro nuevo impulso crítico se encuentra con una noción inacabada de lo humano. La resolución del desastre y de nuestra humanidad irrealizada se presentan como itinerarios de una misma empresa.

Teilhard de Chardin antepone el ser humano a la Entropía, este régimen que gobierna la energía cósmica, mediante el cual la materia tiende a su distribución más probable, y por lo tanto a la dispersión de sus estructuras organizativas. Su presunción es que los fenómenos vitales se caracterizan, esencialmente, por una tendencia inversa que alcanza un umbral sin precedentes en el ser humano. “El hombre se halla sostenido por un andamio pavoroso de improbabilidades, a las que aumenta un piso más en cada nuevo progreso”<sup>30</sup>. Plantea como hipótesis que la “agitación primordial” del Universo se escinde en dos Irreversibles: Uno, la Entropía, “llevaría a una neutralización progresiva, y a una especie de desaparición

de las actividades y de las libertades”; otro, “mediante tanteos dirigidos y una diferenciación creciente, separaría, la versión verdaderamente progresiva del mundo”, abriendo el paso, contra toda probabilidad, a la emergencia y evolución de la vida, el ser humano, y su conciencia. “En el Hombre, la Vida, llevada hasta el Pensamiento, se revela como una faz sui generis de los poderes del Mundo”<sup>31</sup>.

La misma distinción es expresada por Teilhard de Chardin en términos de energía tangencial y energía radial, dos campos que dinamizan los elementos particulares de la materia hacia tendencias opuestas. La energía tangencial, “hace al elemento solidario de todos los elementos del mismo orden que él en el Universo”; la energía radial, “le atrae, en la dirección de un estado cada vez más complejo y más centrado”. Bajo esta lógica “cuanto menos centrado está un elemento [...], es decir, cuanto más débil es su energía radial, tanto más se manifestará su energía tangencial por medio de poderosos efectos mecánicos”<sup>32</sup>. Este marco de análisis, breve-

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, 227.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 228.

<sup>32</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, Orbis, Barcelona 1984, 73.

mente perfilado, ya contiene un potencial explicativo frente al comportamiento de los riesgos climáticos y los desastres.

### 5. La humanidad como superación de los desastres

Es razonable decir que la dinámica propia de múltiples fenómenos físicos ligados a la morfodinámica terrestre se gobierna desde la lógica de la Entropía. La disipación de la energía potencial, ligada a la fuerza gravitatoria, es uno de los principales dinamizadores en la transformación del paisaje terrestre; la disipación de las energías telúrica y calórica de nuestro planeta da paso a procesos sísmicos y volcánicos generadores de desastres; la disipación de la energía calórica del sol subyace los principales fenómenos hidrometeorológicos (en conjugación con la disipación de la gravedad); la disipación de los derivados sintéticos logrados mediante procesos orgánicos e inorgánicos también explica la degradación del paisaje mediante fenómenos como la combustión, la meteorización; así como la enfermedad y la morbilidad de la materia viviente.

De Chardin nos ofrece con su teoría una perspectiva para elucidar la manifestación diferenciada de la

energía tangencial o entropía, y la energía radial o conciencia, en medio de la indiferenciación, o la transversalidad de estas fuerzas, entre las diferentes formas de los cuerpos o partículas de la materia (natural o humana). La distinción naturaleza sociedad queda desdibujada.

La Energía Radial acelera su incidencia en la materia viva hasta alcanzar en el ser humano el nivel de un deber ético civilizacional, una responsabilidad. Por supuesto que lo vital y lo humano no escapan o incluso participan también de la Entropía. En ese sentido nuestros esfuerzos, intereses o, en el caso de la vida, sus impulsos, pueden contribuir a la configuración de riesgos. Un ejemplo ilustrativo, en el dominio de la vida vegetal o animal, podría ser la proliferación de las denominadas especies invasivas, y la incidencia que puede esto tener en el desequilibrio de la funcionalidad de los ecosistemas.

Con respecto a la incidencia antrópica en el incremento entrópico del mundo, son fáciles de identificar sus trazas<sup>33</sup>. De hecho, la investigación en ciernes que sustenta este ensayo, tiene por premisa que una enfermedad civilizacional azota

---

<sup>33</sup> G. WILCHES, Gestión del riesgo: Un enfoque alternativo (ensayo inédito), 2010, <http://www.comfenalcoantioquia.com>

nuestra humanidad y subyace los conflictos más renombrados por amenazar las sociedades actuales (como el cambio climático). Llegado al marco de análisis ofrecido por *el de Orcines*, puede entenderse que asistimos a un incremento desmesurado de la entropía en el sistema planetario de la tierra a causa de una patología civilizacional.

La noción de crisis interconectadas planteada por Brundtland como un contexto para *Nuestro futuro común*<sup>34</sup>, ofrece un testimonio fidedigno de la relación entre múltiples desórdenes entre el mundo social y ecológico. La encíclica *Laudato Si* reconoce la misma in-

terrelación cuando afirma que “la degradación ambiental y la degradación humana y ética están íntimamente unidas” (LS 56). Desde una perspectiva ontológica, Sáez aduce que:

“la crisis es, más profundamente, de espíritu. Es la musculatura cultural de Occidente lo que está entrando, desde hace más de un siglo, en una decrepitud crítica. Sobre esta, que es el agotamiento de las fuerzas que dinamizan a toda la colectividad, medran las miserias economicistas e ideológicas”<sup>35</sup>.

El capitalismo viene siendo señalado multitudinariamente como una corriente cultural directamente ligada a la insostenibilidad del desarrollo humano, y entretanto, desde un punto de vista situado en la termodinámica “las fortunas, los capitales acumulados son una medida de la entropía generada al planeta y la humanidad por el capitalismo salvaje”<sup>36</sup>. El modelo de crecimiento ilimitado ha venido siendo cuestionado, en las últimas décadas, con base en estudios sobre crecimiento económico y entropía<sup>37</sup>. Por

---

<sup>34</sup> “Nuestro futuro común” es el nombre de el informe publicado en 1987 por la Comisión de las Naciones sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, considerado un texto fundacional del movimiento ambiental global y especialmente para su desarrollo institucional, al ser responsable de la colocación de las preocupaciones ambientales en la agenda política mundial, mediante la solicitud del compromiso, el acuerdo y la concreción de acciones coordinadas entre las naciones bajo el concepto de “desarrollo sostenible”, el camino propuesto para conciliar, como civilización, la necesidad de aumentar el desarrollo económico y la demanda evidente por el cuidado frente a los límites ambientales del planeta. G. BRUNDTLAND, *El desarrollo sostenible. Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y Desarrollo*. ONU 1987.

---

<sup>35</sup> L. SÁEZ, *El declive de occidente*, Herder, Madrid 2015, 9.

<sup>36</sup> J. ORREGO, *La entropía del capitalismo*, El Buen Aire, Santiago 2014.

<sup>37</sup> J. RECHMANN, *Gente que no quiere viajar a Marte*, Libros de la catarata, Madrid

otra parte, se ha señalado cómo las nuevas prácticas económicas, consideradas la base del capitalismo inmaterial (tercera revolución industrial), incrementan los residuos y la entropía planetaria<sup>38</sup>.

Teilhard de Chardin anticipó la posibilidad de esta crisis generalizada bajo su concepto de “planetización”<sup>39</sup>. Formulando como antídoto un proceso evolutivo orientado hacia el porvenir de un sujeto colectivo mediante el ascenso cualitativo de la conciencia. Se trata de la “culminación natural en un proceso cósmico de organización”<sup>40</sup>. Una gigantesca operación psicobiológica hacia la que se hallan hoy sometidos individual y colectivamente todos los elementos pensantes de la Tierra. “Mega-síntesis en lo Tangencial. Y, como consecuencia, un salto hacia adelante de las energías radiales, siguiendo el eje principal de la evolución”<sup>41</sup>.

El proyecto relacional de los seres vivos como único horizonte posi-

ble de preservación de la vida fue metódicamente anticipado por Teilhard de Chardin alrededor del horizonte del sentido humano. En su constelación de herramientas conceptuales y elementos programáticos se encuentra una riqueza de contenidos que es preciso articular con múltiples vertientes coincidentes en esta necesidad: Según la propuesta de Ecología integral en la Encíclica *Laudato Si*, “la conversión ecológica que se requiere para crear un dinamismo de cambio duradero es también una conversión comunitaria”<sup>42</sup>. Riechmann subraya que “para cambiar la tendencia al desbordamiento de entropía que hoy impera es necesario un gran esfuerzo colectivo”<sup>43</sup>. Para Rosi Braidotti, “la subjetividad posthumana expresa [...] una forma parcial de responsabilidad encarnada e integrada, basada en un fuerte sentimiento de la colectividad, articulada gracias a la relación y la comunidad”<sup>44</sup>.

### 6. Síntesis conclusiva

He aquí algunos puntos de partida válidos para establecer múltiples asociaciones entre la exégesis de

2004; J. RIFKIN, *La sociedad de coste marginal cero*, Paidós, Barcelona 2014.

<sup>38</sup> M. ZAAR, . From decrease to post-capitalism. XV International Colloquium on Geocritics. The social sciences and the building of a post-capitalist society, (2018), 2-21

<sup>39</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, 255.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 247.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 248.

<sup>42</sup> FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 219.

<sup>43</sup> RIECHMANN, *Gente que no quiere viajar a Marte*, 22.

<sup>44</sup> BRAIDOTTI, *The post-human*, 65.

Teilhard de Chardin y la administración de los riesgos climáticos. La gestión sostenible de los conflictos ambientales tiene múltiples interrogantes sobre el sentido que pueden ser suplidos desde esta visión de evolución.

Teilhard nos reafirma que, en oposición a lo previsto por las leyes físicas de la materia estudiadas por la ciencia moderna, el Cosmos escapa a la Entropía por cuenta del amor universal. "A partir de los granos del pensamiento que forman los verdaderos e indestructibles átomos de su trama, el Universo [...] va construyéndose por encima de nosotros en el sentido inverso de una materia que se desvanece"<sup>45</sup>.

La convergencia de lo personal y el Punto Omega, o el amor-energía, da cuenta de proyectos de largo aliento para lo colectivo. ¿Cuál es el papel de lo colectivo en el desenvolvimiento de la energía cósmica?

Para Teilhard de Chardin esto es claro: a diferencia de lo que pro-

pone la termodinámica con base en el comportamiento de la materia inerte, al devenir de la materia a través de la conciencia no le depara en fin trágico de un universo disperso. En el fin del mundo, "la noosfera alcanzaría colectivamente su punto de convergencia"<sup>46</sup>.

Teilhard propone la resolución positiva del metabolismo de la energía cósmica, en donde se adhieren todas las formas realizadas sucesivamente por la materia organizada<sup>47</sup>. He aquí una profunda definición del término sostenibilidad.

Desde el bagaje ofrecido de lo humano es ahora posible responder en el diálogo sobre el carácter u origen que tienen los desastres. Podemos decir ante los desastres que lo que allí subyace son conjugaciones de fuerzas regidas por la entropía para la desintegración de las estructuras organizativas de la energía y la materia. El reto será anteponer a estas fuerzas su correlativo radial a través de estructuras organizativas conscientes y responsables.■

---

<sup>45</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, 275.

---

<sup>46</sup> *Ídem.*

<sup>47</sup> *Id.*, *El fenómeno humano*, 267.



# Edgar Morin cumple 100

José Luis San Miguel de Pablos - Leandro Sequeiros

Cátedra Francisco J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión

E-mail: sanmigueldepab@yahoo.es

E-mail: lsequeiros@jesuitas.es

Recibido: 3 de junio de 2021

Aceptado: 7 de julio de 2021

**RESUMEN:** En las fronteras de las ciencias, las tecnologías y las religiones se está configurando un modelo de universo complejo. Este modelo presupone una realidad múltiple, contradictorio-complementaria, danzante y fluyente, de naturaleza heraclitiana. Pero ¿quién puede asegurar que sigue siendo así en profundidad? ¿Es múltiple y compleja la raíz más honda de lo Real? ¿Es múltiple y complejo lo Real-en-sí? ¿Se equivocaron Parménides y los Upanishad? Con ocasión del centenario del nacimiento de Edgar Morin, recordamos que sus escritos están hoy suministrando una descripción magistral de lo que la tradición hindú de la Vedanta Advaita denomina Maya, la Gran Ilusión Cósmica. Pero lo Real, Lo Simple, sigue oculto tras el velo. Una de las corrientes sobresalientes del pensamiento contemporáneo ha conducido, en la línea de Bergson, Whitehead y el mismo Teilhard de Chardin, a la superación del racionalismo reduccionista de tradición cartesiana por un nuevo paradigma holístico, al que Edgar Morin ha contribuido desde el enfoque sistémico de la complejidad.

**PALABRAS CLAVE:** interdisciplinarietà; complejidad; racionalismo; epistemología, Morin, Teilhard, Whitehead.

## Edgar Morin turns 100

**ABSTRACT:** At the frontiers of sciences, technologies and religions, a model of a complex universe is taking shape. This model presupposes a multiple, contradictory-complementary, dancing and flowing reality, a Heraclitian nature. But who can be sure that it is still so in depth? Is the deepest root of the Real multiple and complex? Is the Real-in-itself multiple and complex? Were Parmenides and the Upanishads wrong? On the occasion of the centenary of Edgar Morin's birth, we recall that his writings are today providing a masterly description of what the Hindu tradition of Advaita Vedanta calls Maya, the Great Cosmic Illusion. But the Real, the Simple, remains hidden behind the veil. One of the outstanding currents of contemporary thought has led, along the lines of Bergson, Whitehead and Teilhard de Chardin himself, to the overcoming of the reductionist rationalism of the Cartesian tradition by a new holistic paradigm, to which Edgar Morin has contributed from the systemic approach of complexity.

**KEYWORDS:** interdisciplinarietà; complexity; rationalism; epistemology, Morin, Teilhard, Whitehead.

## 1. Introducción

El 8 de julio de 2021 el pensador Edgar Morin cumplió cien años. Morin (de nacimiento Edgar Nahum), es un filósofo y sociólogo de nacionalidad francesa que ha tenido mucha influencia en diversos campos interdisciplinarios. A partir de la década de 1950 ocupó un lugar destacado en la sociología francesa.

Sus padres eran judíos sefarditas procedentes de Salónica, pero de ascendencia italiana lejana. Hijo único, pierde a su madre a los diez años; su padre era comerciante. Con una infancia caracterizada por la enfermedad, Morin es un entusiasta de la lectura y aficionado al estudio, a la aviación y al ciclismo. Comenzó su labor filosófica con la lectura de los diversos autores de la época de la Ilustración del siglo XVIII.

En 1936, durante la guerra civil española, su primer acto político fue unirse a una organización libertaria, «Solidaridad internacional antifascista», para preparar el envío de suministros al bando republicano. En 1938, se unió a las filas del Partido Frontista, una pequeña formación de izquierda pacifista y antifascista. En 1942, obtuvo una licencia en historia y geografía y una segunda licenciatura en derecho. En el mismo año, se unió a la

Resistencia dentro de las “fuerzas unidas de la juventud patriótica”. Más tarde se unió al movimiento de Michel Cailliau, el MRPGD (Movimiento de resistencia para prisioneros de guerra y deportados).

En el año 1943, fue nombrado comandante de las fuerzas combatientes francesas en la Resistencia y homologado como teniente. Su movimiento se fusionó con el de François Mitterrand y se convirtió en el MNPGD (Movimiento nacional de prisioneros de guerra y deportados). Es en esa época cuando adopta el seudónimo de *Morin* (la anécdota –confirmada por él mismo durante un programa de radio– consiste en que, durante una reunión de combatientes de la resistencia en Toulouse, el joven Edgar Nahoum se presentó bajo el nombre de Edgar Manin, en referencia al personaje de André Malraux en “La condición humana” (1933); pero un compañero suyo entendió “Morin” y no intentó corregirle).

Participó en la liberación de París (agosto de 1944) y se incorporó al ejército francés. Se casó con Violette Chapellaubeau y se fue a vivir con ella a Landau in der Pfalz, en calidad de teniente del Ejército Francés de Ocupación en Alemania en 1945. Al año siguiente regresa a la capital francesa para

darse de baja en su carrera militar y proseguir con sus actividades políticas.

Escribe su primer libro, *Año cero de Alemania*, en el cual narra un cuadro de la Alemania destruida de 1945-1946. Maurice Thorez lo invita a escribir en el semanario "Cartas francesas". Miembro del Partido Comunista Francés desde 1941, se alejó de él en 1949 y fue expulsado en 1952 debido a un artículo publicado en *France Observateur*. En ese mismo año fue admitido en el Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS), previa recomendación de algunos intelectuales como Maurice Merleau-Ponty, Vladimir Jankélévitch y Pierre George. Formó parte del Centro para Estudios Sociológicos dirigido por Georges Friedmann. Morin está también en el origen de varias revistas sociológicas: *Arguments* (1956-1962), la *Revue française de sociologie* (1960) y *Communications*.

Al integrarse al CNRS, Morin se inicia en el campo de la temática social en el terreno de la cinematografía, aproximándose al surrealismo, aunque todavía no abandona el socialismo, del cual comparte ideas con Franco Fortini y Roberto Guiducci, así como de Herbert Marcuse y otros filósofos. Funda y dirige la revista *Arguments* (1956-1962) al tiempo que vive una crisis

personal. En 1955, fue uno de los cuatro líderes del Comité contra la Guerra de Argelia (1954-1962).

Al iniciar la década de 1960, Morin inicia trabajos y visitas a Latinoamérica y queda impresionado por su cultura. Posteriormente empieza a elaborar un pensamiento que haga complementar el desarrollo del sujeto. Ya en Poulhan, y en compañía de sus colaboradores, desarrolla una investigación de carácter experimental que culmina con la tesis de la *transdisciplinariedad*, que le genera conflictos con otros académicos.

Durante la revuelta estudiantil del mayo francés (1968), escribe artículos para *Le Monde*, en los que descifra el significado y sentido de ese suceso. Con el surgimiento de la revolución biogenética, estudia el pensamiento de las *tres teorías* que llevan a la organización de sus nuevas ideas (la cibernética, la teoría de sistemas y la teoría de la información). También se complementa en la teoría de la autorización de Heinz von Förster. Para 1977, elabora el concepto del *conocimiento pertinente o enciclopedante*, del cual liga los conocimientos dispersos, proponiendo la epistemología de la complejidad.

En 1983, Morin fue condecorado con el orden de la Legión de Honor y a mediados de la década de

1980, ya vislumbra los cambios en el régimen soviético de Mijaíl Gorbachov. En 1994 le fue concedido el Premio Internacional Cataluña por la Generalidad de Cataluña.

## **2. Morin y el pensamiento complejo**

Edgar Morin ve el mundo como un todo indisociable, donde el espíritu individual de los individuos posee conocimientos que son ambiguos, desordenados, que necesitan de acciones retro-alimentadoras y proponen un abordaje que se da de manera multi-disciplinaria y multi-referenciada para lograr la construcción del pensamiento. El cual, se desarrolla con un análisis profundo de diversos elementos que componen la certeza.

Estos elementos, son los que se basan en la complejidad que se caracteriza por tener muchas partes que forman un conjunto intrincado y, por lo tanto, son sumamente difíciles de conocer. En los últimos tiempos se está extendiendo el uso del término Ciencias de la Complejidad para referirse a todas las disciplinas que hacen uso del enfoque de sistemas. El ordenador es la herramienta fundamental de las ciencias de la complejidad debido a su capacidad para modelar y simular sistemas complejos.

Con posterioridad, y en un análisis más profundo, la complejidad también se presenta con trazos inquietantes de confusión, desorientación, desorden, ambigüedad, incertidumbre, y de ahí la necesidad para poder hacer un mejor manejo del conocimiento. Morin manifiesta que la innovación presupone una cierta desorganización y relajamiento de tensiones estrechamente vinculados con la acción de un principio reorganizado. Se opone al aislamiento de los objetos del conocimiento, los restituye a su contexto, los reinserta en la globalidad a la que pertenecen. Esta introducción nos permite acceder y comprender mejor este artículo.

## **3. Edgar Morin: del universo complejo a la realidad velada**

Los sociólogos coinciden en afirmar que los inicios del siglo XXI están haciendo añicos todas las simplificaciones, todas las “simplicidades”, y frente a este hecho indiscutible, nada pueden los fundamentalismos. Sin embargo, lograr la mayor simplificación posible para mejor comprender y controlar la realidad, fue desde el siglo XVII –y más concretamente desde Descartes– un objetivo prioritario de la Ciencia. *El Discurso del Método* del filósofo francés estable-

ció un programa que se ha intentado llevar rigurosamente a cabo. “Con notable éxito”, suele añadirse... aunque motivos no faltan para poner en duda el comentario.

Recordemos los párrafos centrales: “... [se debe] dividir cada una de las dificultades que se examinan en tantas partes como sea posible, a fin de resolverlas mejor. Conducir ordenadamente el pensamiento, empezando siempre por los objetos más simples y fáciles de conocer, para ascender luego, paso a paso, gradualmente, hasta el conocimiento de los objetos compuestos. Hacer siempre recuentos tan completos y revisiones tan generales que se llegue a estar seguro de que nada se ha omitido...”.

Esas largas cadenas de razonamientos simples y fáciles, de que suelen servirse los geómetras para llevar a buen término sus más dificultosas demostraciones, conducen a suponer que todas las cosas que pueden ser objeto de conocimiento humano se siguen de la misma manera, y que, con tal de abstenerse de dar por verdadera ninguna que no lo sea y de respetar siempre el orden necesario para poder deducir las unas de las otras, no puede haber cosa alguna tan remota que no se pueda llegar a ella, ni tan escondida que no pueda ser descubierta.

Procediendo tal como recomienda Descartes, se han alcanzado, qué duda cabe, resultados espectaculares: los análisis químicos han permitido conocer la composición exacta de las sustancias compuestas, con el resultado de un gran desarrollo de la industria química y farmacológica; la desintegración controlada de los núcleos atómicos en sus partículas constitutivas ha hecho posible disponer de la energía contenida en la materia; el descubrimiento de que esas partículas no son exactamente “elementales” y que a su escala no rigen los mismos supuestos que a la escala macroscópica ha dado nacimiento a la segunda gran rama de la física, la cuántica (si bien justamente ahí al cartesianismo se le han presentado serios problemas).

#### 4. La ciencia como análisis de componentes

Entre tanto, la vida era también objeto del asalto analítico: plantas y animales han sido diseccionados, individuos han sido aislados de su entorno para estudiar sus modificaciones –o provocarlas– y poder utilizarlos mejor como piezas de la cadena productiva; los factores moleculares esenciales de la transmisión genética, el ADN y el ARN, han sido identificados y manipulados.

Todo ello ha permitido desarrollar, a una escala antes inimaginable, la industrialización agropecuaria. Una metodología estrictamente analítica es, pues, lo que ha posibilitado el despliegue explosivo de la civilización tecno-industrial, y el que un número de seres humanos que supera ya los seis mil millones pueda, bien que mal, alimentarse... y seguir aumentando.

La mente misma, junto con sus instrumentos internos, ha sido analizada también, siguiendo el método cartesiano. Se ha considerado la cognición como una mera composición de sensaciones puntuales, el psiquismo como el epifenómeno resultante de la integración de multitud de pulsiones eléctricas generadas en las neuronas, el discurso –base de la comunicación y del pensamiento verbalizado– como una combinación, más o menos enrevesada, de elementos sintácticos asociados a signos convencionales.

En todos los ámbitos, las aproximaciones sintéticas eran tenidas por sospechosas de encubrir peligrosos intuicionismos e irracionalismos, ya que “racionalidad” y “capacidad de análisis” habían llegado a ser sinónimos. En lo que se refiere a las síntesis a posteriori, a la posibilidad de recomponer lo previamente deconstruido, ciertamente se valoraban (¡ahí es

nada, re-crear el mundo una vez que se ha entendido!), pero surgía un problema y es que muy pocas cosas podían ser verdaderamente reconstruidas, ni siquiera a nivel cognitivo, después de haberlas desintegrado.

“Algo” (¿la vida, el sentido...?) se perdía inevitablemente en el proceso de análisis. Llama, por cierto, la atención la notoria dificultad que encontramos en el especializado mundo de la biología, en dar con una definición satisfactoria de “vida”. El programa cartesiano exigía, para su puesta en práctica, el descrédito y la marginalización de las voces discordantes. Voces que hablaban de desconexión, de insensibilidad, de cierre de las vías cognitivas no analíticas.

### **5. El cambio de paradigma: Morin y el pensamiento ecologizado**

En un texto inédito Morin titulado “El pensamiento ecologizado”, afirma: “Lo esencial de la conciencia ecológica reside en la reintegración de nuestro medio ambiente en nuestra consciencia antropológica y en la complejización de la idea de naturaleza a través de las ideas de ecosistema y de biosfera. Al ocuparse de ecosistemas formados por constituyentes físicos,

biológicos y sociales dependientes, cada uno, de disciplinas especializadas, la ecología constituye 'una ciencia de nuevo tipo' que, contrariamente al dogma de la hiperespecialización que ha regido el desarrollo de las disciplinas científicas, exige un saber global competente en diferentes dominios. El pensamiento ecologizado posee un 'aspecto paradigmático', pues rompe con el paradigma de simplificación y disyunción y requiere un paradigma complejo de la auto-eco-organización"<sup>1</sup>.

Para Morin, "En el ámbito de la antropología, este paradigma rehúye la concepción 'extra-viviente' del ser humano y define a éste por su inserción (somos íntegramente seres bio-físicos) a la vez que por su distinción (distanciamiento bio-socio-cultural a través del proceso evolutivo) con respecto a la naturaleza. En virtud del principio auto-eco-organizacional complejo, no se puede separar un ser autónomo (*autos*) de su hábitat bio-físico (*oikos*), a la par que *oikos* está en el interior de *autos* sin que por esto *autos* cese de ser autónomo. La auto-eco-organización propia de los seres vivos significa que la organi-

zación físico-cósmica del mundo exterior está inscrita en el interior de nuestra propia organización viviente". Finalmente, Morin insiste sobre la dimensión planetaria de los principales problemas.

### 5.1. *La conciencia ecológica*

En primer lugar, Morin repasa los hitos más sobresalientes de la historia de la ecología y la emergencia de una conciencia ecológica. Para Morin, "Durante los años 1969-1972, la conciencia ecológica suscita una profecía de tonos apocalípticos. Anuncia que el crecimiento industrial conduce a un desastre irreversible, no solamente para el conjunto del medio natural, sino también para la humanidad. Es necesario considerar como histórico el año 1972, el del informe Meadows encargado por el Club de Roma que sitúa el problema en su dimensión planetaria. Es verdad que sus métodos de cálculo fueron simplistas, pero el objetivo del informe Meadows constituía un primer esfuerzo por considerar en conjunto el devenir humano y el biológico a escala planetaria. Del mismo modo, los primeros mapas establecidos en la Edad Media por los navegantes árabes comportaban enormes errores en la situación y la dimensión de los continentes, pero constituían el primer esfuerzo para concebir el mundo".

---

<sup>1</sup> E. MORIN, "El pensamiento ecologizado", *Gazeta de Antropología* 12/1 (1996). Agradecemos a Edgar Morin su amable autorización para traducir y publicar el texto.

Y concluye: “Desde nuestro punto de vista ahora, con la distancia, podemos ver mejor lo que había de secundario y de esencial en la toma de conciencia ecológica. Lo que era secundario, y que algunos tomaron por lo principal, era la alerta energética. Muchos espíritus de la primera ola ecológica creyeron que los recursos energéticos del globo se iban a dilapidar muy rápidamente. De hecho, las potencialidades ilimitadas de energía nuclear y de energía solar indican que la amenaza fundamental no es la penuria energética. El segundo error fue creer que la naturaleza requería una especie de equilibrio ideal estático que era necesario respetar o restablecer. Se ignoraba que los ecosistemas y la biosfera tienen una historia, hecha de rupturas de equilibrios y de reequilibraciones, de desorganizaciones y de reorganizaciones”.

5.2. *La Madre Naturaleza es al mismo tiempo una Madrastra*

Para Morin, “Podemos preguntarnos si los ecosistemas no son una especie de *computers*, ordenadores salvajes que se crean espontáneamente a partir de las inter-computaciones entre los vivientes, los cuales (bacterias, animales) son todos seres cuya organización comporta siempre una dimensión computante y su actividad

una dimensión cognitiva. Incluso las plantas poseen estrategias; algunas, por ejemplo, se esfuerzan en luchar unas contra otras por el espacio y la luz; así, los rábanos secretan unas sustancias nocivas para alejar a las otras plantas de su vecindad; los árboles se empujan en los bosques para buscar el sol; las flores disponen de estrategias para atraer a los insectos libadores (...). De todos modos, las nociones de ecosistema y de biosfera son extremadamente ricas y complejas e introducen sus riquezas y sus complejidades en la idea, hasta ahora solamente romántica, de Naturaleza (...).

Estamos, pues, en presencia de una ciencia de nuevo tipo, sustentada sobre un sistema complejo, que apela a la vez a las interacciones particulares y al conjunto global, que, además, resucita el diálogo y la confrontación entre los hombres y la naturaleza, y permite las intervenciones mutuamente provechosas para unos y otra”.

5.3. *El pensamiento ecologizado*

Edgar Morin profundiza más en esta materia: “Examinemos ahora el aspecto paradigmático del pensamiento ecologizado. Doy al término ‘paradigma’ el siguiente sentido: *la relación lógica entre los conceptos maestros que gobiernan*



*todas las teorías y discursos que dependen de él. Así, el gran paradigma que ha regido la cultura occidental durante los siglos xvii al xx desune el sujeto y el objeto, el primero remitido a la filosofía, el segundo a la ciencia, y, en el marco de este paradigma, todo lo que es espíritu y libertad depende de la filosofía, todo lo que es material y determinista depende de la ciencia. Es en este mismo marco donde se produce la disyunción entre la noción de autonomía y la de dependencia. La autonomía carece de toda validez en el marco del determinismo científico y, en el marco filosófico, expulsa la idea de dependencia. Ahora bien, el pensamiento ecologizado debe necesariamente romper este paradigma y referirse a un paradigma complejo en el que la autonomía de lo viviente, concebido como ser auto-eco-organizador, es inseparable de su dependencia”.*

Y concluye este capítulo: “He aquí, pues, un principio fundamental del pensamiento ecologizado: no sólo no se puede separar un ser autónomo (*Autos*) de su hábitat cosmofísico y biológico (*Oikos*), sino que también es necesario pensar que *Oikos* está en *Autos* sin que por ello *Autos* deje de ser autónomo y, en lo que concierne al hombre, éste es relativamente extranjero en un mundo que, no obstante, es el suyo. En efecto, somos

íntegramente hijos del cosmos. Pero, por la evolución, por el desarrollo particular de nuestro cerebro, por el lenguaje, por la cultura, por la sociedad, hemos llegado a ser extraños al cosmos, nos hemos distanciado de este cosmos y nos hemos marginado de él”.

### 6. La reforma paradigmática

Según Morin, “De algún modo, estamos gobernados por un paradigma que nos constriñe a una visión separada de las cosas; estamos habituados a pensar al individuo separado de su entorno y de su *habitus*, estamos habituados a encerrar las cosas en sí mismas como si no tuviesen un entorno. El método experimental ha contribuido a des-ecologizar las cosas. Extrae un cuerpo de su entorno natural, lo coloca en un entorno artificial que es controlado por el experimentador, lo que le permite someter este cuerpo a pruebas que determinen sus reacciones bajo diversas condiciones. Pero hemos adquirido el hábito de creer que el único conocimiento fiable era aquel que surgía en los entornos artificiales (experimentales), mientras que lo que ocurría en los entornos naturales no era interesante porque no se podían aislar las variables y los factores. Ahora bien, el método experimental se ha

revelado estéril o perverso cuando se ha querido conocer a un animal por su comportamiento en laboratorio y no en su medio natural con sus congéneres”.

Y concluye: “Lo que hay que cambiar ahora es el principio fundamental de nuestro pensamiento. De un lado, la presión de complejidad de los acontecimientos, la urgencia y la amplitud del problema ecológico nos impelen a cambiar nuestros pensamientos, pero es necesario también que por nuestra parte haya un impulso interior que apunte a modificar los principios mismos de nuestro pensamiento”.

### **7. La convergencia planetaria**

Sigue el hilo de su discurso: “Llegamos aquí al problema planetario. El aspecto meta-nacional y planetario del problema ecológico apareció en los años 1969-1972. La amenaza ecológica ignora las fronteras nacionales. La contaminación química del Rin afecta a Suiza, Francia, Alemania, los Países Bajos, los rivereños del mar del Norte. Hemos visto la extrema insolencia de la nube de Chernóbil: no sólo no respetó los estados nacionales, las fronteras francesas, la Europa del Oeste, sino que incluso desbordó nuestro continente. El problema Chernóbil, en su natu-

raleza planetaria, se junta con el problema del aumento del CO<sub>2</sub> en la atmósfera, del agujero de ozono sobre la Antártida”.

Y concluye que “Los problemas fundamentales son planetarios, y una amenaza de orden planetario planea ya sobre la humanidad. Debemos pensar en términos planetarios no solamente con respecto a los males que nos amenazan, sino también con respecto a los tesoros ecológicos, biológicos y culturales que hay que salvaguardar: la selva amazónica es un tesoro biológico de la humanidad que hay que preservar, como, en otro plano, hay que preservar la diversidad animal y vegetal, y como hay que preservar la diversidad cultural, fruto de experiencias multimilenarias que, lo sabemos hoy, es inseparable de la diversidad ecológica. Más rápidamente y más intensamente que todas las otras tomas de conciencia que son contemporáneas, las tomas de conciencia ecológicas nos obligan a no abstraer nada del horizonte global, a pensarlo todo en la perspectiva planetaria”.

### **8. Edgar Morin y la teoría de Gaia**

En este artículo, Morin dedica un homenaje a las ideas de James Lovelock y Gaia: “La humanidad

está en la biosfera, de la que forma parte. La biosfera está en derredor del planeta Tierra, del que forma parte. Hace pocos años, James Lovelock propuso la hipótesis Gaia: la Tierra y la biosfera constituyen un conjunto regulador que lucha y resiste por sí mismo contra los excesos que amenazan con degradarlo. Esta idea puede pasar por la versión eufórica del ecologismo, con respecto a la versión pesimista del Club de Roma. Así, por ejemplo, Lovelock piensa que Gaia dispone de regulaciones naturales contra el aumento del dióxido de carbono en la atmósfera y que encontrará por sí misma medios naturales para luchar contra los agujeros de ozono aparecidos en los polos. Sin embargo, ningún sistema, ni siquiera el mejor regulado, es inmortal, y un organismo autorreparador y autorregenerador muere si un veneno lo toca en su punto débil. Es el problema del talón de Aquiles. También la biosfera, ser vivo, aun si no es tan frágil como podríamos creer, puede ser herida de muerte por el ser humano”.

Y prosigue: “La idea Gaia re-personaliza la Tierra. Y esto es tanto más interesante cuanto que, desde hace veinte años, es todo el planeta Tierra el que aparece como un ser vivo, no en el sentido biológico, con un ADN, un ARN, etc., sino

en el sentido autoorganizador y autorregulador de un ser que tiene su historia, es decir que se forma y se transforma manteniendo su identidad. Las ciencias de la Tierra confluyeron en los años 60 en una concepción sistémica de la unidad compleja del planeta Tierra. Estas múltiples ciencias (climatología, meteorología, vulcanología, sismología, geología, etc.) no se comunicaban unas con otras. Ahora bien, las exploraciones de la tectónica de placas submarinas resucitaron la idea de deriva de los continentes que había lanzado Wegener a principios de siglo y revelaron que el conjunto de la Tierra constituía un sistema complejo animado por movimientos y transformaciones múltiples. Así, hay un sistema organizado llamado ‘Tierra’, hay una biosfera que tiene su autorregulación y su autoorganización. Podemos asociar la Tierra física y la Tierra biológica y considerar, en su complejidad misma, la unidad de nuestro planeta”.

### 9. Sistema frente a reduccionismo

Morin es una exitosa voz discordante y uno de los pensadores vivos más importantes. Su insistencia en proclamarse ateo refleja un rechazo claro del teísmo, de la creencia en un Dios personal, pero

no logra disipar en el lector la impresión de que sus propuestas favorecen grandemente el reen-cantamiento de la Naturaleza, la “panteización” del Mundo.

La teoría de Sistemas (von Bertalanffy, 1901-1972) fue, para Edgar Morin, un punto de partida, y la conocida frase de Aristóteles “El todo es más que la suma de las partes”, una clave esencial. Él constata, en efecto, cómo von Bertalanffy, que “entidades (de un cierto orden) integran entidades (de órdenes superiores)”. Sólo que para él hay más. La complejidad no es sólo la forma anidada en que se estructura el mundo, forma que la concepción sistémica percibía ya con claridad. La Realidad Compleja, que se identifica con la realidad toda, cuenta además con otros rasgos característicos. Entre ellos los siguientes:

1. Toda entidad real –y, por eso mismo, compleja– es abierta, en el sentido de estar relacional y energéticamente integrada en un medio constituido por una intrincada red de otras entidades de su mismo nivel y de otros niveles, con el que establece un intercambio energético-entrópico e informacional permanente.
2. Al mismo tiempo, toda entidad es también cerrada, en el sentido de contar con una frontera o límite que define su campo espacial de existencia. No obstante, ningún límite es absoluto ni definitivo, aunque sí puede ser estable durante largo tiempo.
3. No es la linealidad sino la circularidad (o mejor, la recursividad) lo que suministra la clave de la Naturaleza. Con gran frecuencia las dinámicas circulares no son “viciosas” (vuelven estérilmente al punto de partida) sino que son “virtuosas”, creativas.
4. Toda entidad real y por tanto compleja despliega, en alguna medida, “apariencia de finalidad”, al menos en lo que a su automantenimiento se refiere. La teleonomía no es exclusiva de la vida orgánica, aunque sí se despliega en ella con expresividad máxima. La autoorganización, basada principalmente en dinámicas recursivas, en feedbacks, es un fenómeno universal que, por lo demás, se asocia necesariamente a la eco-organización (ver punto 1).
5. Algo parecido a una “autoidentidad” rudimentaria parece vislumbrarse en las entidades naturales, a causa de su auto-eco-organización. Aunque parezca un tanto excesivo hablar de conciencia

tratándose de entidades no vivas, lo cierto es que un modelo basado en el cierre autoorganizativo más la apertura informacional proporciona una base para que la misma pueda teóricamente esbozarse a un nivel muy elemental, incluso muy atrás (o muy abajo) en la “Gran Cadena de la Realidad Compleja”, inextricablemente solidaria, por otra parte, en tanto que red con nudos entitativos múltiples.

6. Las propiedades emergentes de las entidades que surgen en los niveles de integración superiores, que postula el sistemismo, son admitidas también por el enfoque de la complejidad, pero se tiene en cuenta que el “yo” también forma parte de la Red de la Realidad compleja, y que en las propiedades y cualidades de todo también él se encuentra, de algún modo, implicado. La “realidad-en-sí” está ciertamente ahí, pero un Mundo sensible e inteligible sólo nace de la interacción entre dicha realidad y el sujeto, sólo nace en las interfaces de ambos, por lo que todo descubrimiento (por ejemplo, de propiedades emergentes) tiene algo de creación, y viceversa. No es de extrañar que los dibujos de Es-

cher sean los iconos predilectos de Edgar Morin.

7. La naturaleza intrínsecamente compleja de la Realidad no desemboca “hacia abajo” en un nivel básico simple. La complejidad existe en y desde la misma base, afirma con rotundidad Edgar Morin. Pero desde el momento en que la complejidad se define como “la imposibilidad de descomponer algo en partes absolutamente simples aplicando un algoritmo, aunque sea ilimitadamente largo”, cabe concluir que no existe, según Morin, ningún zócalo físico verdaderamente elemental al que todo puede ser reducido. La Naturaleza se da en niveles múltiples, todos de la misma categoría ontológica, que son revelados por la conciencia (la cual es, a su vez, producto de esa misma Naturaleza que ella contribuye a dar forma).

### 10. **Conclusión: mirar la naturaleza desde la complejidad y el holismo**

La concepción de una Naturaleza esencialmente compleja, tal como la entiende Morin, le conduce al abandono del Método de Descartes, que parte de supuestos ontológicos falsos y deforma nuestra

relación mental, afectiva y práctica con la Naturaleza, con nuestros semejantes y con nosotros mismos. Pero el nuevo Método no ha quedado ya establecido de una vez por todas.

El “método de la complejidad” no es susceptible de ser formulado, como el cartesiano, de una manera simple y escueta; se diría que a dicho método sólo cabe aproximarse asintóticamente mediante tanteos. Sólo cabe aproximarse a él recursivamente, de una manera que recuerda el funcionamiento iterativo de muchos programas de ordenador.

Hay que subrayar que el enfoque y método de la complejidad hace referencia explícita a su propia provisionalidad. Si toda teorización sobre lo real es un constructo que modeliza y formaliza algunos rasgos fenoménicos de una realidad incognoscible que, como en sí, se hurta a todas las teorías, esto mismo hay que aplicarlo al enfoque basado en nuestra percepción de la complejidad cósmica. Y de hecho, así lo admite Morin.

Pero ¿cómo superar una concepción tan universal y comprensiva?

Es esta una pregunta que da para mucho, pero aun así algo es posible decir en muy pocas palabras. Un universo complejo presupone una realidad múltiple, contradictorio-complementaria, danzante y fluyente, una Naturaleza heraclitiana. Pero ¿quién puede asegurar que sigue siendo así en profundidad? ¿Es múltiple y compleja la raíz más honda de lo Real? ¿Es múltiple y complejo lo Real-en-sí? ¿Se equivocaron Parménides y los Upanishad?

Pensamos que no se equivocaron. Todo apunta a que Edgar Morin está hoy suministrando una descripción magistral de lo que la tradición hindú de la Vedanta Advaita denomina Maya, la Gran Ilusión Cósmica. Pero lo Real, Lo Simple, sigue oculto tras el velo. De esta forma, una de las corrientes sobresalientes del pensamiento contemporáneo ha conducido, en la línea de Bergson, Whitehead y el mismo Teilhard de Chardin, a la superación del racionalismo reduccionista de tradición cartesiana por un nuevo paradigma holístico, al que Edgar Morin ha contribuido desde el enfoque sistémico de la complejidad. ■

# Stephen Hawking, aportaciones de un físico mediático

Mario Castro Ponce

Universidad Pontificia Comillas - ICAI

E-mail: marioc@iit.comillas.edu

Recibido: 16 de mayo de 2021

Aceptado: 10 de julio de 2021

RESUMEN: El 14 de marzo de 2018 fallecía a los 76 años Stephen W. Hawking, uno de los científicos más admirados de los últimos tiempos, tanto por sus aportaciones académicas a la física como por su capacidad para divulgar entre el gran público cuestiones de una gran complejidad teórica. Tanto es así que su obra *Breve historia del tiempo* se ha convertido en un superventas mundial. Detrás de la imagen más extendida de una figura mediática a la que con 21 años le diagnosticaron ELA y que desde hace bastante tiempo le tenía prácticamente inmovilizado, se encuentra un gran investigador y divulgador científico, lo que le ha valido ser merecedor de importantes reconocimientos en todo el mundo. Pero ¿cuáles son sus aportaciones más relevantes a la ciencia y, de manera especial, a la física? Este es el objetivo del presente escrito.

PALABRAS CLAVE: física; origen del universo; agujeros negros.

## Stephen Hawking, contributions of an influential physicist

ABSTRACT: On March 14, 2018, Stephen W. Hawking, one of the most admired scientists of recent times, died at the age of 76, both for his academic contributions to physics and for his ability to disseminate issues of great theoretical complexity to the general public. So much so that his work *A Brief History of Time* has become a world bestseller. Behind the most widespread image of a media figure who was diagnosed with ALS at the age of 21 and for quite some time had been practically immobilized, is a great researcher and scientific disseminator, which has earned him important awards around the world. But what are his most relevant contributions to science and, in particular, to physics? This is the purpose of this paper.

KEYWORDS: physics; origin of the universe; black holes.

### 1. Introducción

Stephen Hawking tenía el aura de una estrella del Rock. Amado y odiado, idealizado por unos y denostado por otros, la realidad es que Hawking era un físico, y de los buenos. Su enfermedad o sus opiniones acerca de la Filosofía y la Religión forjaron una imagen que nubla al científico. En esta era de la pos-verdad, resulta cada vez más difícil separar el mito de la realidad. Es por esta razón (y porque me lo ha pedido un amigo), que escribo estas palabras en las que intentaré aportar una visión, desde el ámbito puramente científico, de sus aportaciones a la Física y de su impacto real en nuestra forma de ver el mundo. Sirvan pues de reivindicación del Hawking científico y espero que disipen la nube de ignorancia creada por aquellos a los que gusta despreciar el talento ajeno.

Todo lo que escribo se puede resumir en una frase sencilla: desde el mundo de la Física teórica se reconoce que Hawking ha sido el científico que más ha contribuido a nuestra visión de la gravedad desde Einstein. En una época en la que la Física sólo tenía ojos para la mecánica cuántica y las partículas elementales, Hawking supo mirar en otra dirección y aportó respuestas a problemas concretos pero

fundamentales (la relación entre la gravedad y la física cuántica), y universales como el Big Bang.

Para entender la magnitud de sus contribuciones, es importante destacar tres “edades” científicas en su carrera. En sus primeros años se convirtió en el experto de referencia en los agujeros negros, que son singularidades (“infinitos”) debidos a la gravedad. Después llegó su gran contribución acerca de la radiación de los agujeros negros. Finalmente, por sus aportaciones a la visión cuántica del origen del Universo, con las que consiguió convertir el propio Universo en objeto de estudio científico. En cada una de estas tres etapas, sus aportaciones cambiaron el rumbo de la Física y, en muchos casos, tomaron a la comunidad científica por sorpresa.

### 2. Los agujeros negros

El interés de Stephen Hawking por la Astronomía le llevó a contactar, como estudiante, con Fred Hoyle (el padre de la teoría del universo estacionario y que, jocosamente, acuñó el término Big Bang para ridiculizar la hipótesis de un universo con un origen temporal). La negativa de Hoyle a dirigir la tesis doctoral a Hawking supuso un varapalo para el joven de Oxford,



pero le condujo hacia Dennis Sciama, desconocido para Hawking en aquel momento, que demostró tener la valiosa habilidad de saber qué se cocinaba en todas las áreas de la Física teórica. Con ayuda de Sciama (mentor de otros físicos reputados) Hawking se centró en el estudio de los agujeros negros. El propio Sciama le puso en contacto con el entonces joven matemático de Oxford Roger Penrose. Éste, había sido capaz de probar ciertos teoremas que demostraban que una estrella muy masiva podría llegar a colapsar en una singularidad espacio-temporal que hoy en día conocemos como agujero negro.

Un agujero negro es un punto en el que la densidad y la curvatura del espacio-tiempo se hacen infinitas lo cual, probablemente, será incómodo para un lector sensato, pero no para los físicos, acostumbrados a lidiar con este tipo de “problemitas” matemáticos. A pesar de que estas estructuras fueron conjeturadas por Oppenheimer (el supervisor del proyecto Manhattan) en realidad las estructuras de las que hablaba Oppenheimer emergían en un mar de suposiciones acerca de la simetría del espacio que no tenían mucho que ver con la realidad.

La genialidad de Hawking, y lo que le catapultó instantáneamen-

te al reconocimiento de su trabajo (ya durante su época de estudiante de doctorado) fue la idea de extrapolar los resultados de Penrose no a una estrella que colapsa sino al propio Big Bang. En su visión, el instante primigenio del universo era una singularidad espacio-temporal como las que estudiaba Penrose. Más aún, y en un terreno más técnico, Hawking fue capaz de relajar algunas de las restricciones de Penrose acerca de las condiciones de simetría del espacio-tiempo a situaciones asimétricas como el propio Universo (que, como percibimos cuando miramos al cielo, no es homogéneo, sino que está lleno de «irregularidades»).

No quiero que en la metáfora se pierda el valor de su aportación; esos resultados no eran simplemente fruto de trasladar una idea de un contexto a otro (que ya en sí mismo habría sido genial), sino que Hawking se vio forzado a generalizar las herramientas matemáticas tradicionales para acomodar sus nuevos resultados, realizando a su vez aportaciones a una rama de las matemáticas llamada topología diferencial. En esta línea Hawking y Penrose publicaron en 1970 un artículo que generalizaba todos los resultados anteriores, y por tanto extendía aún más la generalidad de la propia teoría. Dicho trabajo le granjeó

la distinción de *fellow* de uno de los *colleges* de Cambridge, algo inusual a los 28 años de edad. En ese mismo año, fue elegido como uno de los miembros más jóvenes de la Royal Society. Desde entonces, la Física sigue atascada intentando explicar (o incluso evitar) esa singularidad primigenia. Por todo esto, como decía antes, el impacto de Hawking en la Cosmología y en nuestra visión del universo sólo es superada por el propio Einstein.

Desde un punto de vista humano, estas contribuciones resultan más abrumadoras teniendo en cuenta que padecía desde hacía años de Esclerosis Lateral Amiotrófica (ELA) y, ya desde 1974, no podía alimentarse solo ni levantarse de la cama. Prácticamente, desde aquel año su voz era tan débil y su discurso tan entrecortado que sólo unos pocos allegados podían entenderle. Poco después de sus trabajos sobre el origen del Universo, Hawking centró su interés en los propios agujeros negros, y ahí se cierra lo que algunos biógrafos han denominado la «edad clásica» de Hawking.

### 3. La radiación de los agujeros negros

En su segunda edad centró el interés en otro problema, estimulado

una vez más por los trabajos de Penrose sobre agujeros negros giratorios. Penrose había demostrado que sería posible extraer energía de un agujero negro dotado de un movimiento de rotación, lo cual fascinó a escritores de ciencia ficción como Arthur Clarke o Charles Sheffield. Si bien la teoría resultaba fascinante, seguía enmarcada en el ámbito de la Física clásica (no cuántica). Por su parte Hawking, en colaboración con James Bardeen y Brandon Carter, desarrolló una “mecánica” general del agujero negro que, además de incluir el efecto descrito por Penrose, tenía un asombroso parecido matemático con la termodinámica, en la que el llamado horizonte de eventos (algo así como el área de influencia del agujero negro) jugaba el papel de la entropía de un sistema termodinámico.

Este tipo de analogías son frecuentes en Física y, generalmente, no son más que casualidades o el fruto de aproximaciones o simetrías en la teoría. No obstante, un joven estudiante de doctorado de Princeton llamado Jacob Bekenstein sugirió que se trataba de algo más que de una metáfora. En principio Hawking se mostró escéptico, ya que si fuese así el agujero negro tendría una temperatura y por tanto perdería energía en forma de radiación. El consenso general

en ese momento era que no es posible que el agujero pierda energía si hasta la luz se ve atrapada en su horizonte de eventos (¡por eso es negro!).

Aquí llega la segunda genialidad de Hawking, y probablemente su contribución más relevante a la Física teórica: invoquemos a la mecánica cuántica. En aquellos años, la visión predominante (que sigue siendo la actual, especialmente después del escepticismo creciente hacia la teoría de supercuerdas) es que la mecánica cuántica dota de un carácter errático y probabilístico a la dinámica a escalas microscópicas. Una de las consecuencias del carácter aleatorio de la naturaleza (abanderada por el físico Richard Feynman) es que el espacio no está completamente vacío, sino que es un mar caótico de partículas y antipartículas que, durante un brevísimo lapso de tiempo se crean, separan, reencontran y aniquilan entre sí (llamadas virtuales por su corto tiempo de vida).

En este contexto, Hawking intuyó que si uno de esos pares de partículas se crease en la frontera de un agujero negro, de tal manera que una de ellas se crease dentro del horizonte de eventos y la otra fuera, la primera sería “engullida” por el agujero, pero la segunda podría liberarse y alejarse de él.

Éste sería el origen de la radiación del agujero negro. Dicho de otra manera, los agujeros irradian materia, y en consecuencia podemos hablar de su temperatura (llamada, acertadamente, de Bekenstein-Hawking). Finalmente, esto implica que los agujeros no son negros sino grises; esto es un tecnicismo, pero es una frase estupenda para impresionar a los amigos tomando una cerveza.

El trabajo de Hawking (publicado en 1973) es todavía considerado el trabajo más relevante de su carrera, probablemente por ser el primer caso en el que las dos grandes teorías de la Física teórica (la cuántica y la relatividad general) se dieron la mano. Más allá de las implicaciones obvias acerca de los agujeros negros, este trabajo abrió nuevos interrogantes que aún no se han podido responder: ¿si el agujero negro se evapora, cuánto tarda en extinguirse?, cuando está a punto de extinguirse y tiene tamaño “cuántico”, ¿qué pasa con las fluctuaciones cuánticas en su interior?, y una un poco más filosófica, ¿adónde va la información que se pierde debida a la partícula que cae en el interior del agujero? Como digo, estas preguntas aún no tienen respuesta, e incluso algunas conjeturas propuestas por el propio Hawking han demostrado ser falsas (y él se ha retrac-

tado modestamente). Una de estas conjeturas dio lugar en 1993 a una de las apuestas más famosas de la Física, entre Hawking y los físicos Kip Thorne y John Preskill. Resulta curioso que a pesar de que el propio Hawking la dio por perdida en 2007, son ahora los otros dos los que no están tan convencidos de su postura, en un bonito ejemplo de anti-dogmatismo.

#### 4. La visión cuántica del origen del Universo

No contento con haber aplicado la relatividad general a la comprensión del Big Bang, o de haber fundado una nueva rama de la Física (la termodinámica de los agujeros negros), Hawking se embarcó en su tercer gran proyecto científico. Quizá motivado por su éxito de unir la física cuántica y la relatividad general para entender los agujeros negros, Hawking dedicó el resto de su carrera a la llamada cosmología cuántica, aunque con escarceos frecuentes en otros problemas particulares. Si bien en sus famosos trabajos sobre la radiación de los agujeros negros esa combinación se había mostrado exitosa, no era más que una teoría semi-clásica: trataba de manera desigual los objetos cuánticos (las partículas) y clásicos (el espacio-tiempo y el agujero negro). Así

que esta vez Hawking planteó una agenda a la comunidad científica que consistía en estudiar el Big Bang mediante una teoría unificada que bautizó como cosmología cuántica. Esta agenda era, si cabe, más ambiciosa que la búsqueda de una teoría unificada de las interacciones fundamentales, porque no sólo aspiraba a entender las interacciones sino a aplicarlas al estudio del Universo en su conjunto.

Durante los años 80, y aliado con el físico James Hartle, Hawking persiguió el problema de la cosmología cuántica desde un punto de vista algo distinto al convencional. Mientras que la visión predominante era la de encontrar una manera consistente de cuantificar la gravedad, Hawking y Hartle se centraron en dos problemas complementarios.

Por un lado, en 1983, publicaron un trabajo titulado "La función de onda del Universo" en clara referencia al objeto central de estudio de la mecánica cuántica: la función de onda, que describe la probabilidad de un estado físico. La novedad de este trabajo es que proponían un procedimiento con el que el estado de todo el universo podría ser calculado. En entrecomejillo la palabra "podría" porque, al igual que en algunos resultados de Alan Turing sobre las máquinas de estados finitos, el diablo está

en los detalles y aún no sabemos cómo realizar ese cálculo.

No obstante, la relevancia de ese trabajo está en que, al igual que con sus primeros trabajos sobre la singularidad del Big Bang, cambió la forma en que la ciencia aborda el problema del origen del Universo. El Universo ya no era algo metafísico, un “contenedor” donde habitamos, un objeto de especulación. Ahora estaba sujeto a preguntas antes relegadas al laboratorio: de qué está hecho, cuál es su edad, cómo surgió, cómo evolucionó...

Su segundo objetivo durante aquellos años se centró en la idea de tratar el tiempo como una dimensión (al igual que la altura, la anchura y la profundidad) mediante un truco, algo ingenuo, llamado el tiempo imaginario. Para los que tengan algún conocimiento de matemáticas, se trata de medir el tiempo en una variable que es proporcional al número “ $i$ ”, que se define como la raíz cuadrada de  $-1$ . Este artificio permite estudiar las singularidades espacio-temporales de tal manera que en lugar de tener infinitos, que no resistirían un análisis cuántico, tenemos un origen del universo “suave”. Roger Penrose suele explicar este resultado con una analogía: aunque no tiene sentido hablar de latitud en el polo norte, podemos caminar sobre él. Del mismo

modo, aunque la noción de tiempo no tiene sentido en el Big Bang, puede existir perfectamente dicho Big Bang.

A pesar de la originalidad de estos desarrollos, no tuvieron tanto calado en la comunidad científica como sus trabajos previos, por lo que en parte han quedado relegados a algo exótico. Pero su provocativa agenda de crear una cosmología cuántica ha sido una de las decisiones más influyentes de los últimos 40 años, que él mismo acuñó con el atractivo nombre de “la teoría del todo”. Curiosamente, el énfasis que el propio Hawking hizo sobre este tema en su libro *Una breve historia del tiempo* ha popularizado esa idea del tiempo como un espacio imaginario –en el sentido matemático de número complejo–.

A finales de los 80 y en los 90 Hawking realizó otras aportaciones puntuales a la teoría del Universo inflacionario de Alan Guth, la producción de helio en universos anisotrópicos del Big Bang, la llamada cosmología “ $N$  grande”, el cálculo de la matriz de densidad del Universo, la topología y estructura del Universo, los llamados universos bebés, los instantones de Yang-Mills, las espumas espacio-temporales, algunas ideas sobre la supergravedad, o algunas más populares entre el gran públi-

co como la flecha del tiempo o los agujeros de gusano.

Pero Hawking no volvió a ser un líder o un pionero como en décadas anteriores. Esto coincidió, en parte, con sus crecientes problemas físicos. En 1985, se contagió de neumonía y tuvo que someterse a una traqueotomía, lo que le impidió hablar irreversiblemente, y desde entonces se limitó a escribir en una computadora con pequeños movimientos de su cuerpo, y reproducirlo con un sintetizador de voz. La otra razón por la que sus contribuciones científicas fueron perdiendo calado se debió, probablemente, a su dedicación a la divulgación científica. Su primer libro, *Una breve historia del tiempo* (1988) se convirtió instantáneamente en un superventas mundial; estuvo entre los más vendidos durante 237 semanas en la lista de The Sunday Times entrando en el libro de los récords. Ha vendido casi 10 millones de copias y ya va por su cuadragésima edición. Posteriormente ha escrito otros libros, como una versión condensada y

actualizada en colaboración con Leonard Mlodinow (“Una brevísima historia del tiempo”) o el algo errático “El gran diseño”, que han ido perdiendo relevancia con los años, al igual que sus últimos trabajos científicos.

A título personal, quiero enfatizar el impacto de *Una breve historia del tiempo*. Aquellos que crecimos viendo el Cosmos de Carl Sagan y leyendo a Stephen Hawking fuimos atraídos hacia la Física con una pasión similar a la atracción de un adolescente por el Rock, casi como esas partículas virtuales en la proximidad de un agujero negro. Como decía al principio, Hawking siempre tuvo el aura de super-estrella. Como los mitos de la música (John Lennon, Jimi Hendrix o Keith Moon) su vida personal alimentó su leyenda, pero —parafraseando a Vito Corleone— pregunten por ahí y les dirán que Sí, que Stephen Hawking ha sido y siempre será un científico genial, y ningún científico serio alberga dudas acerca de su talento y su impacto en la Física contemporánea. ■

# Cruella, de Craig Gillespie

Francisco José García Lozano

Facultad de Teología de Granada

E-mail: fgarcial@uloyola.es



Desde hace unos años, Disney ha tomado la estrategia de hacer nuevas versiones en imagen real de su amplio catálogo de clásicos animados. Suponemos la rentabilidad que dicha estrategia debe tener, pero sus resultados no son muy interesantes, ya que la mayoría son muy semejantes a sus originales, resultando casi imposible justificar su existencia más allá de

su función como fotocopia más o menos conseguida.

El caso de *Cruella* es la excepción que confirma la regla. Su mismo director, Craig Gillespie (*Yo, Tonya*, *La hora decisiva*, *El chico del millón de dólares*), ha comentado que se ha alejado completamente de *101 dálmatas*. Su razón de ser está en explorar los orígenes de la mítica villana. Dicho vacío era el terreno de cultivo ideal para intentar hacer algo diferente. Sin embargo, no debemos olvidar que no es la primera vez que vemos a una Cruella de Vil de carne y hueso, ya que en el año 1996 se realizó una película de acción real de *101 Dálmatas*, con Glenn Close interpretando a la infame villana y realizando un magnífico papel. Con *Cruella*, su director afronta un reto, y es que debe de cumplir con las expectativas que un proyecto de este nivel genera.

Definiéndose como “una historia de estética punk ambientada a principios de los 70”, esta nueva película de Disney nos presenta

la historia de una joven estafadora llamada Estella, narrando los acontecimientos que la llevan a sacar a relucir su lado malvado y convertirse en la infame villana del clásico de Disney, contemplando cómo desde bien joven ya era toda una psicópata obsesionada con la moda y las pieles de animales.

Dicho esto, el espectador no tardará en comprobar la similitud de la que nos ocupa con otro título cinematográfico: *El diablo viste de Prada* (2006). Una trama inmersa por completo en el mundo de la alta costura, en la tiranía que ejerce una diva del sector del diseño sobre todos sus empleados, y que muestra la exigencia de la pasarela en lo referente al riesgo y la innovación para seguir en lo más alto.

Todo ello nos dejará un personaje altivo, tirano y egocéntrico como La Baronesa (Emma Thompson). Una de las modistas más influyentes y admiradas de su momento, que encontrará en la joven Estella/Cruella (Emma Stone) una digna rival a la que eliminar. Dicha rivalidad se convertirá en una obsesión para La Baronesa, que verá con rabia cómo el talento de esa joven aprendiz puede suponer una amenaza. Por su parte, la maldad sin límites de dicho personaje terminará por “enterrar” a la dulce e inocente Estella y hacer brotar a la

imaginativa, insensible y psicótica Cruella.

Esta pasión de sus protagonistas por el mundo de la moda dotará a la película de una eficaz e impactante puesta en escena. Los potentes e imaginativos diseños realizados por Estella/Cruella merecen una mención especial, ya que logran imprimir carácter y personalidad a la propuesta visual. Además, el vestuario de dichos personajes servirá de elemento diferenciador entre la personalidad de ambos: La Baronesa siempre más clásica y ostentosa, mientras que Estella/Cruella se muestra más radical y arriesgada en sus diseños. La diseñadora de vestuario Jenny Beavan, ganadora del Oscar por *Mad Max: Furia en el camino* (2015) y *Una habitación con vistas* (1986), se basó en la época punk para construir un bagaje de excéntricos y contrastantes vestidos, los cuales son un festín visual para quienes disfrutan y aman la moda. Este es el aspecto más brillante, no sólo por el número (de alrededor de 277 trajes) sino porque es una oportunidad de oro para colarse en nominaciones.

Emma Stone y Emma Thompson trasladan su duelo en el mundo de la moda a sus propias interpretaciones, como si con cada mueca o gesto trataran de desafiarse. Están muy fuertes, muy desafiantes y



muy poderosas. Emma Stone brilla como siempre por su gesticulación ácida y su sarcástica interpretación. Por otra parte, Emma Thompson ofrece una feroz interpretación en la que hace muestra de fuerza y ambición. Es un placer ver a ambas en pantalla.

Por su lado, Emma Stone tiene el doble de trabajo, debe de marcar a la perfección las dos caras de su ser y llevar a cabo una evolución progresiva en su interpretación. Todo ello lo consigue con creces, nos enamoramos de Estella y admiramos a Cruella. La actriz una vez más realiza un excelente trabajo, construye muy bien a su personaje y logra una interpretación que se disfruta mucho.

La banda sonora también es para destacar, incluyendo a Supertramp (*Bloody Well Right*), The Zombies (*Time of the Season*), Black Sabbath (*The Wizard*), Electric Light Orchestra (*Living Thing*), Rolling Stones (*She's a Rainbow*), Deep Purple (*Hush*), The Doors

(*Five to One*), Bee Gees (*Whisper Whisper*), Queen (*Stone Cold Crazy*), The Clash (*Should I stay or should I go*), Blondie (*One Way or Another*), Ohio Players (*Fire*), Georgia Gibbs (*I love Paris*) o Ike & Tina Turner, entre otros que terminan conformando un gran compendio de música de distintas décadas. También suenan un par de canciones que asociarán con la vieja película animada. Sin embargo, llega un momento en que las imágenes parecen estar a la medida de las canciones y no al revés, llegando a sobrecargar su concepto.

Aunque no llega a ser el desastre de otras precuelas innecesarias, *Cruella* queda como excesivamente extensa, apabullante y prácticamente le sobra media hora. Sin embargo, Disney se ha atrevido con una propuesta valiente para sus parámetros y la osadía siempre es digna de elogio. Esquivando el camino fácil del reciclaje o de "volver a contar", *Cruella* es una película que tiene identidad propia y brilla como tal. ■

**Título en V.O:** Cruella.

**Director:** Craig Gillespie.

**Año:** 2021.

**País:** EE.UU.

**Guion:** Dana Fox, Tony McNamara. Historia: Aline Brosh McKenna, Kelly Marcel, Steve Zissis. Novela: Dodie Smith.

**Duración:** 134 m.

**Reparto:** Emma Stone, Emma Thompson, Joel Fry, Paul Walter Hauser, John McCrea, Emily Beecham, Mark Strong, Kayvan Novak, Kirby Howell-Baptiste, Jamie Demetriou, Niamh Lynch, Andrew Leung, Ed Birch.

**Género:** Comedia. Thriller. Moda. Crimen. Perros/Lobos. Robos & Atracos. Precuela. Años 70.

**Web oficial:**

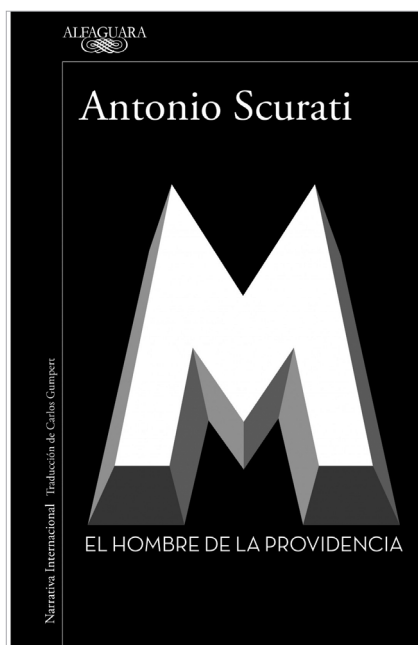
<https://disney.es/peliculas/cruella>

# Luces sobre las sombras de Mussolini: *M. El hombre de la providencia*

Jorge Sanz Barajas

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

El escritor italiano Antonio Scurati entrega el segundo volumen de la monumental ficción documental que inició en 2019 con *M. El hijo del siglo*, novela de más de 800 páginas que fue galardonada con el premio Strega. Si en la primera entrega analizaba en profundidad los orígenes del acceso de Mussolini al poder hasta el asesinato del líder socialista Giacomo Matteotti en junio de 1924, en esta ocasión se ocupa del periodo comprendido entre 1925 y 1932, desde que M. sufre la úlcera gastroduodenal hasta la traumática ruptura con su amante Margherita Sarfatti y el simbólico desfile de tullidos de la gran guerra que inaugura la Via dell'Impero (hoy Via dei Fori Imperiali). Lo que en un principio estaba previsto que fuera trilogía, acabará siendo tetralogía a juzgar por las palabras de Scurati, que entiende necesario un último vo-



lumen donde ocuparse de la caída del Duce.

La primera virtud que se adivina en este libro es la pasión que genera su lectura. Es adictivo a pesar

\* ANTONIO SCURATI, *M. El hombre de la providencia*, Alfaguara, 2021, 587 pp. ISBN: 9788420456010.

de su volumen. Ya lo era el primero, a pesar de tener doscientas páginas más. El secreto estriba en una prosa ágil y ordenada, desapasionada y directa; también en una estructura en ocho partes a modo de anuario, donde ensambla breves capítulos encabezados por un documento policial, carta, artículo de prensa, informe de servicio secreto o testimonio con capacidad para desatar el contenido. Cada escena es discontinua, pero breve e intensa, con un evidente orden cronológico que no cerceña un cierto gusto por el plano-secuencia muy elaborado, cuyas costuras no son evidentes.

La segunda es la elección de la voz narrativa: Scurati opta por el estilo indirecto libre y un narrador omnisciente que cuenta en presente lo que ve y lo que oye, pero también lo que sienten los personajes. Este detalle es crucial, porque consigue que el lector se sumerja en la narración sin dudar de la veracidad de lo que está leyendo cuando en realidad hay un amplio margen de ficción que convierte la veracidad en verosimilitud. Este es un detalle importante a la hora de afrontar su lectura y conviene no descuidarlo porque de otro modo, el lector estaría entrando en la trampa del desencanto: no estamos ante una biografía, sino ante una ficción documental.

La ficción documental es un género que se nutre de la historia y, sobre todo, de la documentación histórica. Se alimenta de archivos, memorias, documentos policiales, cartas, prensa... Todo aquello que pueda fundamentar la verosimilitud de la materia narrada. Sin embargo, si la actitud de un historiador ante los hechos consiste en ceñirse a la documentación y formular hipótesis sobre los vacíos documentales, el narrador de ficción documental llenará los "ángulos ciegos" (aquellos rincones sobre los que el historiador haya formulado una hipótesis o los que haya descartado por considerarlos irrelevantes) con la reconstrucción probable de los hechos, sin excluir una cierta desinhibición creativa que incremente la subjetividad de la materia narrada. La ficción documental puede estirar la historia solo hasta los límites de lo documentado, pero es capaz de alcanzar territorios vedados para el historiador, como los estados anímicos de los personajes, sus motivaciones íntimas, los detalles relativos a su privacidad, sus filias y sus fobias, precisamente todo aquello que construye al personaje. Scurati es un verdadero maestro en emplear el testimonio como constructor de escenas: las frases documentadas de las personas que rodearon a Mussolini o del propio líder fascista encuentran

en el relato un sentido que obedece en buena medida a su contexto, con la salvedad de que la mirada del autor no recoge el sentido histórico, sino que lo experimenta.

Cada uno de los elementos documentales que Scurati incorpora al principio de cada secuencia se carga de nueva realidad. Estamos ante una nueva forma de narrar la historia. No se trata de novela histórica sino de un género que se reapropia de la historia para conferirle nuevo sentido, un género que mira a la historia desde el presente, la interpela y la obliga a hablar de nuevo. Estamos ante una re-traducción del material histórico que hidrata el documento y lo coloca ante el lector con ánimo interpelador.

Scurati ahonda en los entresijos del partido fascista y sus mezquindades y no nos ahorra un ápice de miseria. El relato no es en absoluto tendencioso: ¿Cómo abordar la realidad circundante al líder? Si somos objetivos, eran un puñado de delincuentes, exconvictos y criminales que hizo de la iniquidad y la impunidad su modo de vida, que auparon a su líder al poder tras el secuestro y asesinato de Giacomo Matteotti, materia narrada en el primer volumen y perpetraron la famosa cacería de antifascistas en Florencia la noche del 3 de octubre de 1925. Solamente la hagio-

grafía fascista podría ser piadosa con Roberto Farinacci, Italo Balbo, Amerigo Dumini o el general Emilio de Bono. Por el relato aparecen numerosos personajes detallados por su grado de proximidad a M., su hermano Arnaldo, el secretario del Partido Fascista Augusto Turati, el ayudante de cámara Quinto Navarra, las amantes de M., entre todas ellas Margherita Sarfatti, la constructora del mito del Duce, la discolora Edda, hija de M., el general Graziani quien gobernó con mano implacable y criminal la expansión en Libia, el papa Ratti, Pio XI, y los entresijos del Pacto de Letrán, etc. Es interesante observar cómo en las biografías de los dictadores se suele buscar la exculpación de los actos de violencia atribuyéndolos a maniobras de facciones exaltadas que operaban fuera del control de los dirigentes, sin embargo, en M. aparece la voluntad de poder, la nueva moral fascista sostenida sobre el principio absoluto de la utilidad al mando único y las molestias que generaban algunos crímenes, no por el hecho de serlo sino por la inoportunidad del momento de su ejecución. Scurati revela que la maquinaria criminal del fascismo carece de otra moral que la de su propio interés en perpetuarse.

Scurati zarandea con vigor el papel de los intelectuales ante el ascenso

del fascismo al poder, todo un aviso a navegantes: M. alardea de no haber leído una sola página de Benedetto Croce, ignora a Gabrielle D'Annunzio, convoca la potencia de acción del escuadrista y desprecia la impotencia del catedrático, promueve olvidar lo aprendido en la universidad y anuncia la llegada de un nuevo hombre, el hombre fascista, cuya tarea es desfilar, trabajar, tener hijos (en 1925 castiga con severos impuestos la castidad y los matrimonios infértiles) y golpear sin cuestionamiento alguno allí donde el líder pone la fuerza de su palabra.

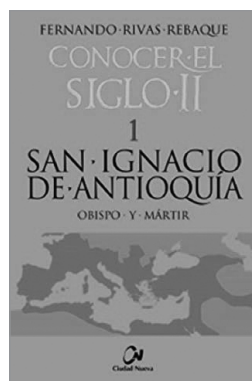
*M. El hombre de la providencia* (así lo definió Pío XI tras la firma del Pacto de Letrán, así lo ratificó el Rey Vittorio Emanuele con su abrazo a M. tras la matanza de Florencia) ofrece una lectura para el presente: la maquinaria fascista se engrasa en 1924 con algunos elementos que no pueden resultarnos ajenos: el desgaste de la libertad de prensa, el impulso a la

nación étnica, la depuración de la administración, al adelgazamiento de la ayuda social, la infantilización del discurso político, el populismo, el antiintelectualismo, el valor político de la amenaza y la polarización, el señalamiento social del divergente y el abuso de las estrategias de seducción hasta reducir al electorado a simple masa uniforme. No hay democracia que soporte esta avalancha. No la hubo en 1925 ni la habrá hoy si Salvini, Trump, Orban o nuestros propios especímenes llegan al poder. Scurati no duda de la victoria de Salvini -con o contra la ultraderechista Giorgia Meloni- con el apoyo de Berlusconi en las próximas elecciones italianas. La vuelta de Trump es probable. El dique español a la ultraderecha ya es historia pasada. Atengámonos a las consecuencias de esta deriva. Antonio Scurati ha escrito un gran libro que enlaza pasado y presente con las finas cuerdas de la historia y el pesado yugo de la realidad. ■

## Libros

RIVAS REBAQUE, Fernando: *San Ignacio de Antioquía. Obispo y mártir*, Colección Conocer el siglo II, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2020, 464 pp. ISBN: 978-84-9715-462-8.

Con esta obra la editorial Ciudad Nueva abre una colección que quiere ser un recorrido por las grandes ciudades del siglo II y sus protagonistas. Su autor, Fernando Rivas Rebaque, profesor de Patrología e Historia de la Iglesia de la Universidad Pontificia Comillas, aborda en ella cuatro grandes figuras del cristianismo de los orígenes, Ignacio de Antioquía, Justino el Mártir, Ireneo de Lyon y Clemente de Alejandría. La elección del marco cronológico del siglo II lo justifica el autor en la consideración de que este siglo es crucial para entender el movimiento cristiano, que va tomando forma a lo largo de él.



La obra está escrita en un lenguaje directo y cercano. En ella el autor establece un diálogo amable con el lector, para abrir ante él un escenario narrativo donde va dando vida a los personaje y lugares.

Por tratarse del inicio de la colección este volumen comienza con un preámbulo narrativo en el que la protagonista, la Palabra, nos guía desde los inicios de la humanidad hasta la aparición de la Escritura. En un juego de paralelos con el prólogo del evangelio de Juan, el profesor Fernando Rivas acompaña al lector en un recorrido riguroso pero sencillo a través de los recovecos de la historia para contemplar el desarrollo de la humanidad de la mano de su protagonista. Continúa este *Pro-logos* su recorrido por los lugares que desarrollaron la Escritura, Mesopotamia, Egipto, India, China, deteniéndose en el judaísmo y en el cristianismo, sin olvidar que el testimonio que recibimos de Juan en su evangelio está escrito en griego, la lengua de la cultura, hasta un siglo II que se presenta adornado como el siglo en el que la Escritura alcanzó uno de sus máximos desarrollos.

Si bien es verdad que es un preámbulo extenso, su lectura es interesante y dinámica, además de reunir datos que permiten a cualquier lector recordar y/u ordenar todos aquellos conocimientos que, aportados por la historia, la filosofía, la filología, habían competido por un protagonismo en el bachillerato. Se trata de una síntesis rigurosa y dinámica que facilita la comprensión de las relaciones entre escritura y pensamiento, entre escritura y organización del estado, entre escritura y religión, y, cómo no, entre la escritura y el poder. Una pequeña joya narrativa.

La segunda parte de este volumen se inicia con su capítulo dedicado a la ciudad de Antioquía. Puesto en boca de Evodio, presidente de la comunidad cristiana a finales del siglo II, es un texto que nos quiere recordar la obra lucana del Nuevo Testamento. Al uso de los libros de la época Evodio, que ha recogido información sobre la ciudad, transmite su conocimiento al atento lector que pronto quedará enganchado del ritmo y la fluidez de la prosa. Descrita brevemente la ciudad y su origen, el personaje Evodio pasa a informarnos sobre la Antioquía judía y la Antioquía cristiana en la que describe los orígenes de la comunidad cristiana antioquena, su organización y sus conflictos con la comunidad judía, y los distintos grupos cristianos que conformaron la segunda generación cristiana antioquena, con Mateo como eje vertebrador.

Continúa esta segunda parte con una carta atribuida a Ignacio, pero escrita en el IV, que permite a nuestro autor presentarnos a Ignacio de Antioquía dirigiéndose a su comunidad, contándoles su viaje en cautiverio hasta Roma. Su recorrido por las ciudades de Asia Menor permite al lector obtener una imagen panorámica de la presencia cristiana en esta zona del Imperio.

A partir de este momento, el profesor Fernando Rivas abandona el estilo narrativo para ofrecer un capítulo dedicado a las cartas auténticas de Ignacio de Antioquía. De carácter más académico, este capítulo V irá abordando cada una de las cartas ofreciéndonos su estructura y una traducción propia de las mismas. Muy importante no saltarse la primera parte del capítulo, la transmisión de las cartas de Ignacio, para entender el significado y la importancia de estas cartas, lo que podemos saber de ellas y su valor como testigos de esta época del cristianismo que es el siglo II.

En el capítulo VI se abordan los aspectos teológicos de la obra de Ignacio de Antioquía en forma de diálogo (pláticas) entre el propio Ignacio y Policarpo de Esmirna. En estas pláticas el lector ejerce de espectador interesado en el diálogo, Policarpo ejerce de periodista con Ignacio y le aborda con las preguntas que le preocupan, las respuestas puestas en boca de Ignacio por nuestro autor van desgranado en pensamiento del obispo antioqueno de forma clara y amena.

Todavía el texto nos depara una sorpresa, cuando llegados al séptimo capítulo nos sorprende el propio autor, Fernando, dirige una carta en primera persona a Ignacio. El efecto es sorprendente, el lector puede empatizar con el autor del siglo XXI para entender mejor al obispo del siglo II. Una síntesis fantástica que



aborda los distintos temas y dificultades que se han ido planteando a lo largo de toda la segunda parte de este volumen, en las cartas y en las pláticas. Pero a diferencia de todo lo anterior, la presencia del autor en el texto nos permite dibujar más y mejor el perfil de la teología de Ignacio de Antioquía en comparación con otros autores o textos que van surgiendo en la narración de forma explícita o no. Termina el capítulo con un breve anticipo de lo que la teología de Ignacio de Antioquía ha aportado al desarrollo del cristianismo posterior.

Como conclusión puedo decir que Fernando consigue ampliamente el objetivo: acercar la obra y el pensamiento de Ignacio de Antioquía al lector sin exigirle conocimientos especializados en griego, o Patrística, o Teología. Tiene el lector la posibilidad de adquirir un amplio y riguroso conocimiento del cristianismo antioqueno del siglo II en la persona de su emblemático obispo Ignacio y todo gracias al ingenio de este profesor de teología preocupado por acercar su saber a quienes quieran conocerlo.

Carmen PICÓ GUZMÁN

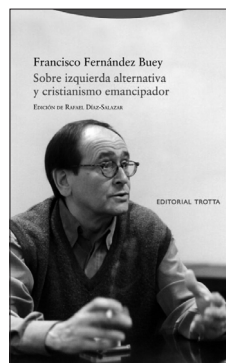
Doctoranda de la Universidad Pontificia Comillas

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco: *Sobre izquierda alternativa y cristianismo emancipador*, ed. Rafael Díaz-Salazar, Trotta, Madrid 2021, 366 pp. ISBN: 978-84-9879-845-6.

Rafael Díaz Salazar edita la “la mayor parte de los escritos de Francisco Fernández Buey sobre el cristianismo emancipador” (p. 17).

En el libro se distinguen tres partes: La primera sobre el “cristianismo emancipador”, la segunda recoge tres referentes del pensamiento cristiano, Bartolomé de las Casas, Simone Weil y José María Valverde y la última plasma su propuesta de una izquierda alternativa.

En la introducción Salazar resume el motivo de ser de este libro: ¿qué relación puede haber entre el pensamiento de un activista comunista y ecologista y el cristianismo que él mismo llama emancipador? Y argumenta con profusión de citas y referencias y que resume en “buscaba un laicismo hacia dentro de cada tradición de liberación para dialogar y actuar mejor” (p. 26). Algo que se echa de menos a lo largo del libro es que el editor acompañe al lector en este acercamiento a Buey con comentarios que ayuden a situar el contexto o a acotar un pensamiento que dibuja horizontes inmensos.



Buey reivindica que la izquierda revise la “crítica marxista de la religión” que considera “insuficiente”. Su tesis es que las tradiciones emancipadoras de izquierdas encuentran que “la solidaridad con los que resisten o luchan en América, Asia y África pasa ahora casi siempre a través de organizaciones religiosas internacionales o de las comunidades cristianas de base” (p. 29). Esta búsqueda de diálogo emancipador explica las figuras que escoge como referentes del cristianismo. Son “resident aliens” (Elisabeth Schussler Fiorenza): voces críticas a su propia cultura y tradición, de la que no dejan de ser parte.

Aboga por un diálogo “práctico, vivo, en el seno de los movimientos” que evite los roces que generan las caricaturas que uno ha generado del otro. “La antigua manía clerical consistente en querer salvar a todos los ciudadanos... tiene ahora su réplica en un laicismo cínico que renueva antiguallas anticlericales y antirreligiosas” (p. 57). En diálogo con Gramsci evoca esta poderosa imagen; “el camino que conduce de la utopía a la ciencia no es un camino sin retorno, ni una vía de dirección única, sino una senda de bosque que vamos rehaciendo perdiéndonos en ella muchas veces. Cuando al final miramos hacia atrás, nos damos cuenta de que las pisadas son de gentes muy distintas” (p. 65). Esta imagen evoca que el encuentro en el camino de la liberación de diversos “arrieros” que trazan surcos distintos y que utiliza de nuevo al discutir el término utopía (p. 100). Buey espera que la izquierda alternativa y los movimientos sociales de inspiración cristiana, superados sus propios fundamentalismos, se encuentren en su preocupación por “los explotados y oprimidos” (p. 91).

Realiza un estudio crítico de la crisis de la cultura socialista con observaciones tan severas como que “en el socialismo real todo era real menos el socialismo” (p. 69). Sostiene que parte de la izquierda tradicional pactó con el capitalismo y que la izquierda alternativa acabó integrándose en el sistema.

De “de las Casas” destaca que “su pensamiento pone ante el espejo a la propia cultura y se atreve a argumentar la autocrítica de la misma” (p. 165). Le considera el primer pensador en concebir una “conciencia de especie” en Europa y en entender que “la barbarie” se encuentra, y es denunciante, “también entre los nuestros” (p. 168). Reflexiona sobre el choque cultural que trajeron las colonizaciones por las limitaciones del pensamiento ilustrado, hijo del siglo “del tráfico de esclavos, el siglo de la sobrexplotación de los negros en las colonias bajo la mirada tolerante o el silencio de nos pocos filósofos y economistas ilustrados” (p. 196).

Atribuye a Weil el clasificarse a sí misma como “herética en relación a todas las ortodoxias”, incluidas la marxista y la anarquista, y en su recopilación va señalando los aspectos en los que es crítica con estas corrientes. Destaca que fue una mística “*post mortem Dei*, una mística de Viernes Santo especulativo (Hegel) o conciencia del abatimiento, sufrimiento, fracaso y muerte” (p. 206), en diálogo con el mundo. Recoge sus críticas al marxismo por no haber entendido que la cultura industrialista solo puede llevar a un perfeccionamiento de la opresión. Afirmó que la etapa superior del comunismo era una utopía. ¿Qué queda? desenmascarar el mecanismo de la opresión que se alimenta del progreso y el desarrollo y que

“aparece a partir de formas más elevadas de economía que la primitiva” (p. 217). Lo que le lleva a ensalzar el trabajo manual. Weil se reafirma en que el cristianismo es una religión de esclavos y de que ella es uno de ellos, su superación del nihilismo en positivo “el anonadamiento que eleva espiritualmente” (p. 221). No hay en ella un canto a la esperanza sino un asumir que lo que se puede hacer es humilde y sencillo. Considera que la desdicha, entendida como “degradación social en alguna de sus formas y conciencia de dicha degradación” (p. 228), puede ser un lugar de identificación con Cristo, “el desdichado por antonomasia”.

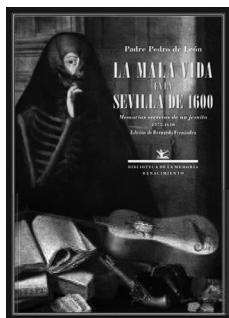
De José María Valverde nos dice que se consideraba un sobrevenido en política, sobre todo un poeta, “comunista cristiano y cristiano comunista” (p. 283), encuentra Buey que sus razones a favor del comunismo “enlazan hoy día con una reinterpretación muy sugestiva del cristianismo” (p. 280). Lo condensa en unas líneas “quien ignore hoy en día la persistente relación que ha habido a lo largo de la historia entre la política entendida como ética de lo colectivo y los movimientos religiosos de resistencia y emancipación se pierde una parte sustancial de la cultura crítica de los de abajo” (p. 280). Valverde defenderá el comunismo desde su ser un pensador liberal cristiano con argumentos morales y ecológicos. Destaca de Valverde su aportación a un diálogo “público, laico, en el que hay que buscar lo que aproxima y junta a los de abajo, a la humanidad sufriente que piensa, no lo que separa en el ámbito de las creencias” (p. 292). Así, Valverde propugna el encuentro y diálogo entre las tradiciones de liberación, poner en valor conjuntamente la solidaridad, entendida como caritas elevada a la esfera política, configurar una “conciencia de especie” (p. 311).

Termina Buey con una entrevista a Valverde sobre la construcción de una izquierda alternativa, de la que me quedo con esta frase “una cosa es la repolitización de los movimientos sociales alternativos... y otra, muy distinta, pretender que tal o cual partido con pretensiones electorales es ya un ‘referente político’ de lo alternativo” (p. 322).

En resumen, un libro recopilatorio, interesante, evocador, que pide una lectura sosegada y que abre muchos horizontes de futuras lecturas por los autores con los que Buey dialoga en estas líneas. Quizás por esto mismo se echa de menos que el editor acompañe en este recorrido de senderos.

José María SEGURA  
Director General de Radio ECCA

LEÓN, Pedro de: *La mala vida en la Sevilla de 1600. Memorias secretas de un jesuita, 1575-1610*, Editorial Renacimiento, Sevilla 2020, Colección Biblioteca de la Memoria, Serie Menor, n. 88, ed. Bernardo Fernández, 424 pp. ISBN: 978-841-795-09-1-0.



Muchas veces, los diarios personales son fuente de gran interés para conocer los contextos culturales, sociales, políticos y religiosos de épocas pasadas. Esto sucede con la información contenida en el diario personal del sacerdote jesuita Pedro León (1545-1632) que aquí se presenta. Es la crónica del agitado apostolado por la Andalucía de finales del siglo XVI y los comienzos del siglo XVII, uno de los testimonios más fascinantes sobre la vida del bajo mundo en la Sevilla del Siglo de Oro.

Pedro León había nacido en Jerez de la Frontera (Cádiz), en 1545 y falleció en Sevilla, el 24 de septiembre de 1632. En 1567, a los veintidós años de edad, entró en la Compañía de Jesús.

Permaneció en Granada durante la rebelión de los moriscos en las Alpujarras (1568-1570) y, una vez finalizado el noviciado, se trasladó a Córdoba, donde estudió Teología y se ordenó sacerdote.

Al acabar sus estudios, el joven jesuita Pedro León fue trasladado a Sevilla, donde transcurriría la mayor parte de su labor apostólica. Se encargó de atender las necesidades de los presos, administró la cárcel y acompañó a los condenados la noche anterior a la muerte y después por las calles de Sevilla camino del suplicio. Pedro de León ejerció este ministerio durante treinta y ocho años, hasta 1616, principalmente en la Cárcel Real de Sevilla, aunque también atendió a reos de la cárcel de la Audiencia y de la Santa Hermandad.

Su actividad tiene como centro fundamental Sevilla. La Cárcel Real es el punto de partida para iniciarse sobre todas las direcciones y situaciones de la ciudad. Aparece en la Plaza de San Francisco, el Altozano de Triana, la Puerta Osario, la de la Macarena, la de Jerez, etc. Y de aquí a la Macarena, pasando por el río para atender a los galeotes enfermos que venían a invernar, y a Tablada en busca de las mujeres públicas, que por lo avanzado de su enfermedad habían sido expulsadas de la Mancebía.

El padre Pedro León fue contemporáneo de Miguel de Cervantes y de Mateo Alemán. Se puede decir que *La mala vida en la Sevilla de 1600* dialoga con el *Guzmán de Alfarache* (1599) y *El Quijote* (1605), así como con otras fuentes de la época, como es la *Historia de Sevilla* (1587) de Alonso de Morgado y la *Relación de la cárcel de Sevilla* de Cristóbal de Chaves, redactada a fines del siglo XVI. Siguiendo al profesor Domínguez Ortiz, la Compañía de Jesús fue una verdadera revolución en el seno

de la Iglesia; rompió con normas seculares, implantó un nuevo estilo en la clerecía regular que combinaba la búsqueda de la propia perfección con una intensa acción social utilizando métodos inéditos, adecuados a los nuevos tiempos. Esta acción la abordó desde ángulos diversos, aunque hubo dos que cultivaron con predilección: la formación de élites en los colegios y la misión popular, dirigida a todos, y con predilección a los más necesitados de apoyo, a los pobres, a los ignorantes, a los criminales, a los marginados.

El manuscrito del diario de Pedro León tiene como título: *Compendio de algunas experiencias en los ministerios de que usa la Compañía de Jesús, con que prácticamente se muestra con algunos acontecimientos y documentos el buen acierto en ellos, por orden de los superiores, por el Padre Pedro de León, de la misma Compañía.*

Debió terminarse de escribir el texto en el año 1616, cuando el autor contaba 71 años de edad y dejaba el ministerio de la Cárcel de Sevilla para marchar de Rector al Colegio de Cádiz, pues en el Apéndice de los Ajusticiados dice: “Con este consuelo partí para Cádiz a los 15 del mes de junio de este año, de 1616, y llegué aquí donde presente estoy...”

De esta obra se conocen cuatro ejemplares, dos completos, el de Granada y el de Salamanca, y dos incompletos, el de Sevilla y Alcalá de Henares. Éste último está en el Archivo de la Compañía de Jesús de la Provincia de Toledo, y le falta el primer volumen, que es el de mayor interés histórico y social. De los ejemplares completos, el más antiguo es el de la Biblioteca de la Universidad de Granada. Éste, como el de Alcalá, es de 1619, y el de Salamanca es de 1628.

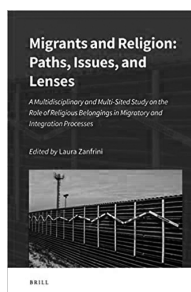
El presente libro no es la transcripción literal del diario del padre León. Se trata una adaptación literaria para el gran público de la obra erudita del profesor de la Universidad de Granada, Pedro Herrera Puga, en gran estudioso del padre León. Herrera Puga realizó su tesis doctoral sobre el padre Pedro León basada en el manuscrito que se conserva en Granada. El texto de la misma fue parcialmente publicado con el título *Sociedad y Delincuencia en el Siglo de Oro. Aspectos de la vida sevillana en los siglos XVI y XVII*. Con prólogo del catedrático de Granada, José Cepeda Adán, fue publicado por la Universidad de Granada en 1971. Y posteriormente la Biblioteca de Autores Cristianos publicó en 1974 una edición modificada. Pero nunca llegaron a publicarse los textos del diario personal del padre Pedro León hasta 1981. Las dos primeras partes (de tres) del diario del padre Pedro León fueron publicadas por primera vez bajo el título *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica, 1578-1616* (Granada, Biblioteca Teológica Granadina, 1981) como una monografía académica con una extensa introducción y numerosas notas críticas y cuya edición está ya descatalogada.

*La mala vida en la Sevilla de 1600*, ahora editada, es una edición dirigida al gran público al cuidado de Bernardo Fernández, quien ha modernizado la sintaxis y “suprimido las prolíficas y frecuentes invocaciones de carácter religioso del original” para facilitar la lectura del curioso y del investigador.

Leandro SEQUEIROS, SJ

Presidente de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA)

ZANFRINI, Laura (ed.): *Migrants and Religion: Paths, Issues, and Lenses. A Multi-disciplinary and Multi-sited Study on the Role of Religious Belongings in Migratory and Integration Process*, Brill, Leiden 2020, 834 pp. ISBN: 978-90-04-42944-4.



Este libro, que es obra de varios autores, pretende mostrar el papel de la religión en las migraciones contemporáneas. En él se observa cómo la religión aparece en la trayectoria de los solicitantes de asilo y migrantes fomentando su integración e identidad tanto a nivel individual como colectivo. Las seis partes que componen el libro despliega ese papel de la religión como factor de resiliencia y adaptación.

La primera parte comprende cuatro capítulos y ofrece una descripción general del contexto de la obra. Se trata de un contexto marcado por flujos masivos de migrantes hacia Europa (p. 3) y la toma de conciencia de violaciones y persecuciones basadas en la libertad religiosa (p. 5). La persecución religiosa se perfila como una de las causas de las migraciones forzadas contemporáneas (p. 53). Sin embargo, el derecho de asilo por motivos religiosos se está politizando, dando lugar a dos categorías de refugiados: “el refugiado peligroso es un musulmán (malo), que amenaza la civilización cristiana; el refugiado vulnerable es un cristiano (bueno) victimizado o un musulmán (bueno) pobre, que espera pacientemente en los campos de refugiados la salvación occidental” (p. 53). Estos estereotipos, no solo son poco éticos, sino que deshumanizan los flujos migratorios forzados. Es más, “una ética de la hospitalidad sólo es posible bajo el papel multidimensional de la religión en la experiencia de los refugiados” (p. 53). Aunque el entorno social y cultural de muchas sociedades europeas parece secularizado, Europa sigue marcada por la presencia de religiones históricas (p. 86). Por eso, la libertad religiosa se perfila como uno de los derechos fundamentales (p. 123) y el derecho de asilo por motivos religiosos aparece recogido en el derecho internacional y europeo.

La segunda parte del libro se articula en torno a cuatro capítulos que analizan la dramática situación en el Oriente Medio. La diversidad etnolingüística y religiosa de esa región se ha convertido no solo en fuente de polarización, sino de inestabilidad y violencia sectaria (p. 143). Se hace un repaso histórico de la presencia de la minoría cristiana en esta región (p. 175) y se ofrecen datos estadísticos (p. 206). De estos análisis, la obra proporciona una narración acerca del rol de la diversidad en Oriente Medio. Dicha crónica sirve para desmitificar las actuales narrativas sectarias y hacer frente a la inestabilidad y violencia que afecta la región. De hecho, el protagonismo de las mujeres en la Primavera Árabe ilustra los cambios que se han registrado (p. 231). Así, la nueva ‘ética de la hospitalidad’ se construye

sobre “el respeto de las diferentes identidades y en la promoción de su derecho de expresión a nivel individual y colectivo” (p. 227).

De la tercera parte hasta la sexta se recopila y analiza una serie de evidencias empíricas recogidas para la elaboración de la obra. Así, la tercera parte comprende una visión general de la sociedad europea y esboza sus características post seculares. El fin del fenómeno religioso parece inminente en la sociedad europea. Sin embargo, la presencia de inmigrantes de diferentes credos religiosos refuerza y reaviva la herencia religiosa de Europa. El libro ofrece el ejemplo de Italia: la presencia del Estado del Vaticano y el número de extranjeros que llegan por motivos religiosos ha potenciado la puesta en marcha del visado por motivos religiosos (p. 267). La cuarta parte examina la relación entre la libertad religiosa y el estatuto de los refugiados. La libertad religiosa constituye la piedra angular en la determinación del estatuto de refugiado. Esto aparece recogido en la Convención de Ginebra de 1951 y en la mayoría de las normas europeas. La Iglesia de Milán (Italia) se ha convertido en “uno de los principales crisoles culturales, lingüísticos y religiosos de Italia” (p. 528). Es más, las organizaciones confesionales apoyan a los que sufren debido a la persecución religiosa, sensibilizan a la opinión pública (p. 489), fomentan un diálogo constructivo entre religión y migración (p. 515) y juegan un papel importante en la integración del migrante. La quinta parte sigue destacando el papel de la religión en la vida de un emigrante. Desde la perspectiva familiar, se habla de la transmisión intergeneracional de los valores religiosos. La religión es uno de los indicadores más importantes de la identidad del grupo (p. 573). Institucionalmente, el hecho religioso lleva a que los inmigrantes conserven la relación con el país de origen y las instituciones formales (p. 597). Por ejemplo, pese al reto que suponen los desplazamientos forzados, la diáspora copta logra mantener su identidad patrimonial (p. 589). Finalmente, la sexta parte del libro se refiere a las escuelas públicas en Italia, Francia y España, que se definen como “plurales” debido a la migración. En el contexto de la pluralización nacida de la migración, en estos países, la escuela pública tiene el papel de reforzar la cohesión social (p. 661). La introducción de la asignatura de religión ayuda a lograr ese hecho. Sin embargo, no es una tarea fácil. Es necesario un enfoque inclusivo (p. 677) y el respeto a las diferentes religiones (p. 679). Además del profesorado y las familias, hay que incorporar a toda la sociedad para que se logre una educación en la diversidad cultural y religiosa (p. 781).

El libro parece lograr destacar el papel de la religión en la integración de los migrantes y refugiados. Las afiliaciones religiosas de los migrantes son visibles en los países de destino y pueden utilizarse para fomentar la identidad individual y colectiva. Sin embargo, las creencias religiosas también pueden utilizarse como herramientas de segregación y ataques contra personas inocentes. El libro no ignora este hecho. Con todo, la obra se limita a las religiones institucionales. Probablemente no se aplique a Europa, que es el contexto al que el libro se perfila, pero los campos de refugiados en África están llenos de religiones tradicionales.

Asimismo, existen las conocidas como “iglesias de los refugiados”, donde los sermones dominicales se centran en la prosperidad, el paraíso, la riqueza y

el bienestar. Sabiendo de antemano que la mayoría de los refugiados busca asentarse en un tercer país, sobre todo en el occidente, los pastores ganan dinero echando bendiciones y oraciones. Para ellos, aunque el ACNUR se hace cargo de los trámites, el asentamiento es obra de Dios. Sin embargo, más allá de sus límites, las “iglesias de los refugiados” ofrecen un sentido de pertenencia que, de alguna manera, algunas Iglesias institucionales no son capaces de proporcionar. En algunas zonas, esas iglesias fomentan el sentido de ciudadanía y ayudan a los refugiados a evitar la práctica de delitos.

Avelino CHICO, SJ

Dicasterio para el Desarrollo Humano Integral



ESTRADA DÍAZ, Juan Antonio: *Los ejercicios de Ignacio de Loyola. Vigencia y límites de su espiritualidad*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2020, 406 pp. ISBN: 9788433030795.



RAMBLA BLANCH, Josep M.: *Una manera de estar en el mundo. Relectura de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola*, Mensajero, Bilbao 2020, 400 pp. ISBN: 978-84-271-4558-0.



MANRESA PRESAS, Ferran: *Vivir en el Espíritu. Pistas para los ocho días de Ejercicios*, EIDES, Barcelona 2020, 31 pp.

**R**eseñamos conjuntamente tres obras recientes sobre el libro de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola. Aunque muy diferentes, están ciertamente relacionadas, no sólo obviamente por el contexto, por la



temática y por la coincidencia temporal de su publicación. Creemos que la pretensión de actualizar la lectura de ese clásico es común, aunque diferente en cada una de ellas.

El libro de Juan Antonio Estrada Díaz (1945) indica bien su pretensión en el subtítulo “vigencia y límites”. El autor presenta con honestidad los contenidos de los *Ejercicios*, dedicando una parte importante de cada capítulo al texto original o a una cierta paráfrasis del texto ignaciano. Igualmente, en cada uno de los siete capítulos, que, junto con la importante introducción (de la página 13 a la 29) en la que trata de “releer los clásicos e interpretarlos”, un interés recorre todo el libro. El autor reflexiona y sugiere cuáles son los límites de un texto que está cumpliendo sus primeros quinientos años. Juan A. Estrada es profesor emérito de la Facultad de Teología de la Universidad Loyola Andalucía y catedrático emérito de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Granada. Ha sido profesor invitado de Teología en varias universidades y centros superiores latinoamericanos.

Esta aproximación integral a los *Ejercicios* está apoyada en amplias y variadas lecturas que aportan referencias tanto teológicas como filosóficas, reflejadas en las interesantes notas a pie de página que reflejan un dilatado estudio sobre el tema. Éste es uno de los méritos principales del libro. Marcar un horizonte para la necesaria actualización de un clásico que no ha variado en quinientos años, es el otro objetivo al que pretende contribuir Estrada. Precisamente para seguir siendo actuales los *Ejercicios*, sólo cabe el camino de ejercitarlos con “fidelidad creativa”, según la fórmula acuñada por Peter Hans Kolvenbach, o con “fidélité fondatrice”, como escribía el recientemente fallecido historiador jesuita Philippe Lécrivain. Sin esa capacidad de superar sus límites, el libro devendría un texto inactual. Estrada se propone mostrar cómo evitar ese anacronismo. ¿Lo consigue? Creemos que a medias; este libro debe concebirse como la invitación a un proceso. Es un comienzo. En realidad, el autor de este excelente, prometedor e inteligente ensayo nos sugiere la pista en las referencias que hace (pp. 19-20) a la capacidad de desbordar el presente que debe poseer un clásico como los *Ejercicios*. “Abrir nuevos umbrales y ser fuente de inspiración” son dos características de estas obras a que nos referimos como clásicos, sean la *Odisea*, la *Chanson de Roland* o *Cien años de soledad*. Si David Tracy habló en 1991 de hermenéutica creativa, el autor parece inclinarse por lo que Hans G. Gadamer llamó “fusión de horizontes” (*Horitzonsverschmelzung*): el horizonte desde el que un autor compuso una obra coincide o se encuentra con el horizonte de interpretación del lector actual, el de cada momento, y ayuda a interpretar lo que éste lee y vive en lo que ocurre en el texto clásico. Podemos presuponer dos significados: el inicial y el nuestro; en la verdadera literatura, en la que no somos simples lectores (espectadores) sino autores, ambos horizontes se fusionan en una única interpretación. Se produce así una identidad diferente del discurso, una identidad narrativa y cordial en la que el lector “se comprende”. El texto se abre a varias interpretaciones que van configurando las diferentes tradiciones hermenéuticas. Esta fusión de ambos horizontes, el del texto y el del lector, abre nuevas posibilidades no previstas ni por el autor ni por anteriores intérpretes. De hecho, Roland Barthes propuso en 1971 una lectura similar desde el punto de vista dramático, ya que los *Ejercicios*

no son un libro para leer, sino para “hacer”, para re-presentar, para actuar; son el “script” de una obra en que el ejercitante y el que da “modo y orden” actualizan el texto de forma nueva, se ejercitan siguiendo un método.

Estrada subraya las diferencias de concepciones teológicas entre Ignacio de Loyola, un hombre medieval que vive intensamente la transición renacentista, y la nuestra. Ciertamente ésta es una dificultad real para acercarnos al propio texto ignaciano. En los últimos cien años han ido apareciendo interesantes comentarios y estudios sobre el libro de los *Ejercicios*. Mencionaré los a mi juicio más innovadores: Fessard, Coathalen y Demoustier en el ámbito de lengua francesa, al que podríamos añadir el coordinado por Albert Chapelle; de Przywara, Hugo Rahner, Karl Rahner y Balthasar en el ámbito lingüístico alemán; Arzubialde en el ámbito castellano y los de la *escuela catalana de Ejercicios*, primero Casanovas y Calveras, más recientemente Melloni y Rambla. Aunque algunos de estos apuntan la problemática hermenéutica, como Arzubialde o Demoustier, otros entre los que incluyo a ambos, no dejan de hacer un comentario del libro de tipo exegético-filológico o teológico desde su propia perspectiva. El esfuerzo hermenéutico, es decir, el “paso al frente” de la interpretación nueva e innovadora, está comenzando. El ensayo de Estrada es un buen ejemplo. Por supuesto, este límite no desmerece en nada a los citados autores o a otros, pero creo deber dejar constancia de esta problemática subrayada muy acertadamente por este autor, como apertura de una perspectiva ciertamente prometedora.

El libro de Josep Maria Rambla Blanch (1933) es, según las noticias que tenemos, el último comentario completo del libro de los *Ejercicios* aparecido en castellano (diciembre de 2020). A diferencia del anterior, este libro recoge un resultado. En su origen hay un trabajo prolongado del Seminari d'Exercicis de la Escola ignasiana d'Espiritualitat de Barcelona-Manresa (EIDES). Tras cerca de treinta años de encuentros, en 2008 empezaron a publicarse unos cuadernos en castellano y en catalán en la colección “Ajudar” de EIDES; al final fueron seis, con un total de 259 páginas hasta su conclusión en 2016. Es fácil entender, pues, que a quien en los sucesivos cuadernos aparecía como editor de un trabajo de equipo, en este caso debamos considerarlo propiamente autor dada la enorme diferencia no sólo de extensión sino de aspectos abordados en el libro que no se encuentran en los mencionados cuadernos.

Dios no ha querido actuar desde fuera, sino hacerse uno de nosotros, ser un hombre como los demás y un hombre para los demás. El pequeño libro de los *Ejercicios* propone un camino para entender y practicar esta verdad fundamental. Jesús nos fue enseñando y nos sigue mostrando el camino para acceder al Padre. Según la llamada *epístola a los Hebreos*, en realidad un tratado que fusiona dos homilias bautismales, Él lo abrió y nosotros podemos recorrerlo, aunque para ayudarnos e iniciarnos nos vengan muy bien propuestas como los *Ejercicios* o como las del libro de Rambla, que sigue muy de cerca el librito de los *Ejercicios*. Ser cristiano no es otra cosa que “una manera de estar en el mundo”, como reza el subtítulo de este libro, vivir una vida al estilo o con el aire de Jesús, descubrir la propia vocación como respuesta a la llamada recibida y escuchada, buscar primero el

Reinado de Dios y cumplir su voluntad. Los *Ejercicios* son un libro de teología práctica al servicio de la transformación personal y mundana.

El estudio de Rambla busca una doble fidelidad: al texto original y al mundo actual. El libro es una relectura actual de aquella “perdiz” que fueron los *Ejercicios* de san Ignacio hace quinientos años. Desde la introducción sabemos claramente qué no y qué sí es el libro. No es un comentario exegético o científico de los *Ejercicios*. Los antes citados de Arzubialde, de Demoustier o de Coathalem, seguirán cumpliendo esa función. Tampoco es un ensayo teológico sobre los *Ejercicios*, como pretendieron en su momento Fessard, Balthasar o K. Rahner, ni un comentario científico, sino Rambla que pretende una práctica y una relectura a partir del texto literal que permita el acceso al texto semántico, al alegórico y al anagógico. Los *Ejercicios* espirituales no son un libro para leer, sino una guía para hacerlos. El libro de Rambla propone entender bien el sentido de cada parte, su lugar en el conjunto, comprender el contenido y proponer orientaciones y desarrollos para su práctica. No más, pero tampoco menos. En él destaca la aproximación general como clave de lectura (páginas 13-15, 17, 24-29 y 50).

Rambla va siguiendo el librito de los *Ejercicios*. Así el capítulo 1 de la obra que comentamos está dedicado a una primera aproximación a través de las anotaciones [*Ej. Esp.* 1-20], el título [*Ej. Esp.* 21] y el conocido como “presupuesto” [*Ej. Esp.* 22]. Al Principio y fundamento [*Ej. Esp.* 23] está consagrado el capítulo 2º, seguido del capítulo 3º en que se presentan los exámenes y la confesión general [*Ej. Esp.* 24-44]. Siguen después cinco capítulos dedicados a las cuatro semanas en que tradicionalmente se dividen los *Ejercicios*. A la primera semana se dedica un capítulo [*Ej. Esp.* 45-90], a la segunda dos capítulos [*Ej. Esp.* 91-134 y 135-168], a la elección y la reforma de vida otro capítulo [*Ej. Esp.* 169-189], mientras que la tercera y cuarta semanas se concentran en un capítulo [*Ej. Esp.* 190-229]. Los seis siguientes capítulos sirven para presentar y comentar piezas importantes del conjunto del libro: la contemplación para alcanzar amor [*Ej. Esp.* 230-237], los tres modos de orar [*Ej. Esp.* 238-260], el repertorio de misterios de la vida de Cristo [*Ej. Esp.* 261-312] y las reglas: de discernimiento [*Ej. Esp.* 313-336], de limosnas y de escrúpulos [*Ej. Esp.* 337-351] y del sentido verdadero de Iglesia [*Ej. Esp.* 352-370]. Un último y brevísimo capítulo 15º, en función de conclusión, lleva como título “Aprovecharse y aprovechar” (pp. 385-387). Debo señalar la importancia y la riqueza de las notas a pie de página, algunas son verdaderos comentarios sucintos muy inspiradores.

El cuaderno de Ferran Manresa (1934-2020), editado en catalán y en castellano por un miembro de EIDES, Carles Marcet, tiene obviamente otra intención que corresponde a su origen. Ferran Manresa ha sido un jesuita esencial en el devenir de la Compañía de Jesús en Cataluña en el último largo medio siglo, sobre todo en el acompañamiento espiritual y formativo de muchas personas, religiosas, jesuitas en formación, seculares y comunidades. Esta misión le llevó repetidas veces a Bolivia. A pesar de que no dejó demasiados textos publicados, sí que conservamos algunos suyos sobre vida religiosa, sobre Bonhoeffer, sobre la oración y otros, además de sus ediciones de textos de Rousselot o de Rahner. El cuaderno que

aquí comentamos, como se explica en la presentación, es una adaptación del mes de ejercicios propuesto de manera personalizada a una religiosa de Cochabamba (Bolivia) en 1997. La destacada labor del editor, Carles Marcet, ha sido la de “reducir” y “adaptar” los treinta días a una propuesta de ejercicios para ocho días. El resultado es muy estimable, pues ha unido el respeto al texto original con la adaptación tan propia del espíritu ignaciano, para facilitar el encuentro personal con el Dios *siempre mayor*. Los ejercicios, nos dice el editor, son un camino mistagógico que tienen como objetivo ayudarnos a vivir la comunión con Dios en la peregrinación cotidiana de la vida.

Los *Ejercicios* no son literatura espiritual, son mistagogía para avanzar en la esqui-va diafanía. Si los concibiésemos de otra manera, como un tratado teológico o como una lectura espiritual, los *Ejercicios* nos defraudarían o nos desorientarían. Los *Ejercicios* deben ser re-interpretados, es decir “adaptados” según personas, tiempos, modos y lugares. La fuerza de los *Ejercicios* reside en su carácter mistagógico, es decir en la capacidad de ayudar al que los practica a recibir la comunicación gratuita e inmediata del Dios *semper maior* sobre su propia vida entendida como alabanza, reverencia y servicio. No es pues la originalidad del texto, ni su actualidad, sino su carácter performativo y mistagógico, excúsesenos la repetición, lo que sigue interesándonos de este librito. Son performativos, porque los *Ejercicios* acompañan y provocan un proceso de transformación personal y social nunca acabado, al tiempo que un proceso mistagógico que introduce y hace avanzar en la comprensión de un misterio siempre mayor que está ya dentro de cada una de las personas y de la realidad en su totalidad. Los *Ejercicios* son un texto de *combate espiritual* y de revelación interior de una *sabiduría*. Si no se alcanzan ambos, o al menos, uno de esos dos objetivos, es que no se ha captado su novedad ni se ha obtenido el fruto posible.

Hago más las de Karl Rahner en *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy* (1978) como una buena invitación desde estas tres aproximaciones, concluimos esta breve reseña: “la principal tarea [de todo jesuita], en torno a la cual deben girar todas las demás, ha de ser la de dar Ejercicios (...) una ayuda mistagógica destinada a que los demás no rechacen la inmediatez de Dios, sino que la experimenten y la asuman claramente”.

Josep M. MARGENAT S.I.  
Manresa-Barcelona

CATALÁ, Santiago – LÓPEZ GONZÁLEZ, Rocío: *Amor conyugal y nulidad del matrimonio canónico*, Editorial Dykinson, Madrid 2020, 289 pp. ISBN: 978-84-1324-547-8.

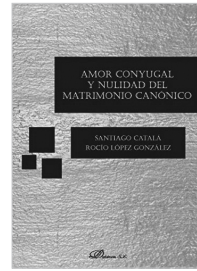
Los autores de esta monografía, nos presentan una más que necesaria y completa visión de la posible relevancia jurídica del amor conyugal en el ámbito específico del Derecho Canónico, con especial consideración de su incidencia en la celebración del matrimonio canónico y del mismo modo, en el momento de la nulidad matrimonial.

El texto está estructurado en siete capítulos más uno final correspondiente a las conclusiones. Incluye, además, un anexo jurisprudencial de gran utilidad y una relación bibliográfica que denota el dominio de la materia por parte de los autores.

La obra ofrece un profundo y perfectamente sistematizado análisis de la materia objeto de estudio, en donde resalta la utilización de un lenguaje técnico-jurídico minucioso.

La estructura escogida por los autores no es baladí, pues permite introducir al lector en un tema, —el amor conyugal y su relevancia jurídica—, de complejo tratamiento, desde aspectos más introductorios o generalistas. Al respecto, el capítulo II está dedicado a presentar el matrimonio como institución. En primer término, atienden al matrimonio como institución natural, aludiendo a su regulación por el Derecho y su especial reconocimiento social, legal y cultural. Asimismo, abordan el estudio del matrimonio canónico, teniendo especial consideración por su concepto y naturaleza jurídica, fines, propiedades esenciales y contenido obligatorio (pp. 26 y ss). Su importancia es material al permitir encontrar el epicentro de estudio, el amor conyugal y su posible relevancia jurídica en el matrimonio canónico.

Ahondando en temas más específicos y para estructurar su contenido, los autores parten del reconocimiento de los cuatro elementos fundamentales en los que se basa el sistema matrimonial canónico: la capacidad de los contrayentes, el consentimiento, el objeto y naturaleza, y finalmente, la forma. De aquí que en el capítulo III (pp. 41 y ss), centren el estudio del consentimiento matrimonial, presentado este desde extremos como su naturaleza, caracteres, requisitos y objeto. Tomando en consideración la amplia aportación elaborada por la doctrina canonista, profundizan en el consentimiento como elemento necesario para contraer válidamente matrimonio canónico (c. 1057.1). El acto de voluntad de consentir al matrimonio por parte de los cónyuges tiene una especial relevancia jurídica ya que del mismo nacen los derechos y obligaciones que recíproca y permanentemente deben darse aquéllos. Desde esta vertiente, resulta preceptivo recurrir al estudio de las diversas causas en las que se muestra la incapacidad de los contrayentes (c. 1095) y que, como consecuencia, originan la declaración de



nulidad del matrimonio canónico (pp. 61 y ss). Aquí los autores ofrecen un análisis importante al tratar de observar cada una de las incapacidades abordando su íntima conexión con el amor conyugal. Determinadas situaciones en las que queda acreditado el amor conyugal o una distorsión del mismo aventuran, en ciertos aspectos, los capítulos de nulidad matrimonial.

Los autores centran en los capítulos IV y V el grueso y fondo del objeto principal de estudio en la obra. En primer lugar, el capítulo IV aborda el estudio del amor conyugal, su concepto y naturaleza, partiendo de su evolución social y tomando en consideración distintas aportaciones, eclesiológicas, filosóficas, teológicas, pero también desde la necesaria vertiente psicológica, un aspecto que en absoluto puede dejarse de lado y así es manifestado por los autores, por su significación en los capítulos de nulidad canónica. Los autores anteceden el análisis de la relevancia jurídica del amor conyugal, planteando al lector las diferencias entre el amor conyugal y otras figuras (pp. 112 y ss). No siendo iguales todos los amores que como personas conocemos, se concede una especial relevancia al amor conyugal frente a otros tipos de amores que no encuentran una similar consideración dentro del ordenamiento jurídico canónico. Esta relevancia nace por ser “el amor conyugal parte de la donación y aceptación mutua de los esposos. Al contraer matrimonio contraen un compromiso. Compromiso que comporta una serie de obligaciones conyugales” (p. 120).

El amor siempre ha planteado problemas en la valoración final sobre la validez o nulidad de un matrimonio (p. 133), de ahí que la importancia de la obra resida en el capítulo V, la relevancia jurídica del amor conyugal y en concreto, el problema de “juridificarlo”, especialmente, en todo lo referente al consentimiento, previamente presentado en los capítulos anteriores. Resulta ciertamente llamativo cómo los autores asocian la materia de estudio a los diferentes capítulos de nulidad, comprendiendo qué amor necesariamente ha de existir entre los contrayentes para que su exclusión sea causa invalidante del matrimonio. Aquí, finalmente, podemos destacar uno de los aspectos más positivos de la obra. Los autores, para presentar su estudio, acuden a un profundo análisis teórico por medio de los documentos conciliares, la interpretación de la doctrina canonista, y finalmente, la completa aportación de la jurisprudencia rotal, en general, un conjunto que en pocas obras puede encontrarse.

Para concluir, el capítulo VI, capítulo en el que se recoge una valoración crítica y personal de los autores sobre el contenido de la obra. Desde la enumeración de los problemas derivados de este estudio sistemático y a la luz de lo analizado a través de la doctrina, de la jurisprudencia y de todos los documentos que componen la obra, concluyen afirmando que “el amor conyugal es esencial en la creación del consorcio de vida conyugal, en la propia génesis del consentimiento, por tanto, no se puede consentir sin conocer y no es posible ese conocimiento sin amor conyugal” (p. 259).

En definitiva, estamos ante una monografía rigurosa, precisa y detallada sobre una materia compleja de estudio. Es una obra fundamental para docentes y

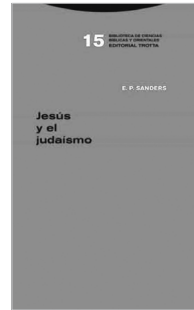
profesionales del Derecho matrimonial canónico. Los autores, especialistas en la materia, han sabido presentarnos una obra necesaria que, en su conjunto, resulta positiva por el gran aporte documental que ofrecen.

Dra. Yolanda ALONSO HERRANZ

Prof. Derecho Eclesiástico del Estado en ESERP Business & Law School, centro asociado Univ. Rey Juan Carlos de Madrid

SANDERS, Ed Parish: *Jesús y el judaísmo*, Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales 15, Trotta, Madrid 2020, 542 pp. ISBN 978-84-9879-973-6.

**H**ay libros que se convierten en referentes y justifican su reedición. Es lo que sucede con este clásico de Sanders, que recibió en su momento el premio de la Universidad de Louisville al mejor libro de religión de los años 80. En el marco de la llamada *Third Quest*, este estudioso pretende mostrar la existencia de una conexión causal entre lo que Jesús pensaba, cómo entendió sus relaciones con el pueblo judío, el motivo de su ajusticiamiento y el inicio del movimiento cristiano. El autor cuestiona de modo sistemático ciertos presupuestos asumidos por numerosos estudiosos del Nuevo Testamento, como, por ejemplo, la implicación de los fariseos en la muerte de Jesús. A lo largo de estas páginas, Sanders pretende dejar a un lado la teología para buscar los datos históricos más probables que podemos extraer de los relatos evangélicos.



Las primeras casi cien páginas del libro están dedicadas a una larga introducción. Su amplia extensión se debe al pormenorizado recorrido que hace analizando cómo estudiosos anteriores explican la relación entre Jesús, el judaísmo de su época, la causa de su muerte y la primera comunidad cristiana. De este modo, va recorriendo las posturas de Schweitzer, Bousset, Bultmann, Bornkamm, Dibelius, Käsemann, Fuchs, Kümmel, Moule, Dodd, Jeremias, Meyer, Bowker, Klausner y Vermes. Estos y otros muchos autores aparecerán constantemente a lo largo del libro, convirtiéndose este en un verdadero diálogo con todos ellos.

Tras este recorrido, el autor muestra que todas las propuestas para conectar el propósito de Jesús con su muerte y el nacimiento de la Iglesia tienen dificultades, de ahí que su planteamiento, aunque no suponga una absoluta novedad, tiene la intención de ser la mejor respuesta. Para ello, estructura su estudio en tres grandes partes y una conclusión. La primera, constituida por tres capítulos, aborda

la restauración de Israel. En el primero de ellos se ocupa de la relación de Jesús con el Templo.

Sanders considera que el conflicto en torno al Santuario es el punto de partida más seguro para la investigación sobre el Jesús histórico, pues su arraigo en la tradición evidencia que se produjo realmente. Con todo, el autor critica la interpretación del gesto del Nazareno en el Templo como una “purificación” y se decanta, más bien, por comprenderla como una acción simbólica que, junto a los dichos que remiten a la destrucción, parecen apuntar hacia la restauración, las expectativas del éschaton y un nuevo Santuario procedente de Dios.

A partir de estas conclusiones, el segundo capítulo recorre la literatura judía buscando una relación entre la restauración y un Templo nuevo. Concluye que no siempre la esperanza escatológica de Israel estaba vinculada a un nuevo Santuario, pues no hay expectativas uniformes, claras ni consistentes. Desde aquí deduce que un gesto que expresara la destrucción del Santuario podría implicar la esperanza de su renovación.

En el último capítulo de esta primera parte del libro aborda otras pistas que confirman la escatología de restauración hacia la que apuntan otros datos, como la relación históricamente innegable entre Jesús y el Bautista, la apertura a los gentiles que lidera Pablo o la expectativa de reunificación de Israel, pecadores incluidos. La esperanza judía vinculaba el arrepentimiento con la restauración, pero Sanders muestra que en el mensaje de Jesús el perdón no tendría un tono de restauración escatológica.

La segunda sección de la obra, de cinco capítulos, versa sobre el Reino. El pormenorizado análisis del autor le lleva a concluir que no podemos saber con certeza cómo comprendía Jesús el Reino a través de sus dichos, pero sí que consideraba inminente la acción divina. Sanders tampoco cree que se pueda obtener información relevante sobre cómo el Nazareno se percibía a sí mismo o a su ministerio a partir de los milagros. El posicionamiento con respecto a los pecadores sí pudo implicar malestar entre cualquier judío del momento, pues suponía que aceptar al Maestro era suficiente para que incluso quienes rechazaban de algún modo los mandamientos entraran en el Reino. Aun así, esto no justificaría su condena a muerte. Con respecto a los gentiles, un exhaustivo estudio lleva al autor a considerar que Jesús comenzó un movimiento que llegó a ver la misión a los paganos como una prolongación lógica de sí mismo.

La tercera y última parte del libro se ocupa del conflicto y muerte, al que dedicará otros tres capítulos. Frente a quienes consideran que la condena de Jesús estaba vinculada a su posicionamiento ante la Ley, Sanders concluye que solo se enfrentó a esta en la cuestión del divorcio. También estudia exhaustivamente las diversas hipótesis sobre los adversarios del Nazareno y, si bien considera innecesario delimitar un grupo específico judío que se opusiera a Él, los dirigentes del sacerdocio parecen ser quienes mayor acceso tenían a Pilato. Aunque es dudosa una aclamación pública como rey, es probable que su ejecución tuviera que ver



con esta pretensión. La obra termina con un amplio capítulo conclusivo en el que recoge y jerarquiza, de más a menos históricamente probables, afirmaciones sobre el Jesús histórico.

La consideración de esta obra como “clásica” convierte en inevitable que la bibliografía a la que se remite nos parezca antigua o el estado de la cuestión al que responde nos resulte superado. A pesar de ello, se hace necesario acudir directamente a estos textos clásicos. Podemos estar o no de acuerdo con las conclusiones que extrae Sanders, pero no se le puede reprochar que no cuestione incluso aquellas convicciones en las que muchos otros coinciden y se suelen dar por supuestas. A lo largo de sus páginas estudia con atención cada una de las conjeturas y las valora con detalle. Para ello, presenta con rigor los posicionamientos de otros autores, reconociendo los puntos fuertes y débiles de sus argumentaciones. Este libro no solo nos acerca a la postura de Sanders, sino al de muchos otros, también clásicos, con los que se entra en diálogo.

Ianire ANGULO ORDORIKA

Facultad de Teología. Universidad Loyola Andalucía

**NAGEL, Thomas: *La mente y el cosmos. Por qué la concepción neodarwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*, Biblioteca Nueva (Grupo siglo XXI), Madrid 2014, 157 pp. ISBN: 878-84-16095-72-8.**

Uno de los debates más vivos en los ambientes interesados por el conflicto entre la Razón y la Fe es este: la ciencia ¿puede explicarlo todo? El naturalismo materialista del siglo XIX respondía tajantemente que la ciencia es la única ventana de acceso al conocimiento del mundo. Esta convicción sigue hoy arraigada bajo la etiqueta del cientificismo. Este ensayo de Thomas Nagel que aquí presentamos no es, como algunos equivocadamente han afirmado, antinaturalista sino ante todo, antirreduccionista. Thomas Nagel (Belgrado, 1928) es posiblemente, según el prólogo de este ensayo, uno de los autores en activo de mayor relieve en el campo de la filosofía de la mente. De origen judío, obtuvo grados en filosofía en las universidades de Cornell y Oxford. Se doctoró en la Universidad de Harvard en el año 1963 bajo la supervisión del profesor de filosofía política de Harvard John Rawls (1921-2002), autor de *Teoría de la justicia* (1971) y *Liberalismo político* (1993). Sus libros anteriores tratan sobre la justificación filosófica de la moral. Pero en este critica



a aquellos que quieren fundamentar la moral en la biología. Nagel ha impartido docencia, entre otros lugares, en las universidades de Berkeley y Princeton. Sus puntos de vista suscitan muchas polémicas entre los historiadores y filósofos de la ciencia por las implicaciones éticas y políticas de sus reflexiones. Es miembro de la American Philosophical Society. En el año 2008 recibió el premio Balzan de Filosofía Moral. [El Premio Balzan lo otorga cada año desde 1961 la Fundación Internacional Balzan a científicos y artistas de todo el mundo que destacan por sus contribuciones en los campos de las Ciencias y las Artes. La Fundación, con sede en Milán y Zúrich hace honor al periodista italiano Eugenio Balzan (1874-1953). Su hija, Ángela Balzan, creó la fundación en 1957 en Lugano (Suiza), con la herencia de su padre].

En su breve pero denso ensayo sobre la imposibilidad de fundamentar la conciencia y la moral en la biología, Nagel nunca cita a Dios. No es, por tanto, un texto de apologética religiosa. Este libro no invoca a una mente suprema en el sentido en que propuso el filósofo Antony Flew en su obra *Dios existe* (Madrid, Trotta, 2012) sobre el que hemos publicado diversos comentarios en *Razón y Fe* y en la revista de filosofía, *Pensamiento*. Así como Flew (muchos años ateo beligerante) reconoce haber cambiado su opinión sobre la existencia de un agente intelectual superior, sin embargo, Nagel en *La mente y el cosmos* se declara abiertamente ateo y falto de cualquier tipo de sentimiento religioso. Lo que Nagel afirma es que la hipótesis científica neo-darwinista que ha derivado filosóficamente en posturas reduccionistas y materialistas (y no las otras posturas no reduccionistas y no materialistas que también las hay) deja fuera de su ámbito de explicación fenómenos que realmente son contrastables o que para explicarlos deben hacer un conjunto de conjeturas que significan un triple salto mortal en el vacío de cuyo riesgo nadie parece darse cuenta. No tienen explicación desde el ámbito del naturalismo reduccionista para la aparición de la conciencia, el conocimiento y el mundo de los valores (Prólogo, pp. 12 y 13).

En *La Mente y el Cosmos*, Thomas Nagel defiende que resultan insostenibles las versiones hoy en día más usuales del naturalismo y afirma que la versión materialista estándar de la biología evolutiva es, sin remedio, incompleta. La historia que condujo al origen de la vida y a la evolución de las especies no ha podido ser un proceso regido exclusivamente por los principios de la selección natural darwinista. Una concepción acertada de la naturaleza tendría que explicar también la aparición en el universo de mentes conscientes. No hay disponible una explicación y no hay expectativa de que las ciencias físicas, incluida la biología molecular, proporcionen una. Este libro investiga el problema del reduccionismo científico y se centra especialmente en los fenómenos de la conciencia, el conocimiento y el valor. La conclusión es que la física no puede dar cuenta de toda la realidad. Según Nagel: "la aparición del código genético, -una arbitraria trasposición de secuencias de nucleótidos en aminoácidos, junto con los mecanismos que pueden leer el código y cumplir sus instrucciones- parece que resiste particularmente revelarse como probable si se da solo una ley física. Al pensar sobre estos problemas me han motivado las críticas de la imagen del mundo científico dominante" (p. 36).

Encontramos en este ensayo de Thomas Nagel la repetida afirmación de que otros principios deben haber intervenido en la gran historia de la Naturaleza. Principios que en su forma lógica deben ser teleológicos y no puramente mecanicistas; Nagel propone una vía alternativa entre el naturalismo y la creencia en la Transcendencia. Vía que sólo esboza, sin concretarla en ningún momento, más allá de enunciarla: se deben admitir *principios teleológicos*, a la manera de la teleología interna aristotélica, en la explicación del origen y evolución de la vida. Thomas Nagel sostiene que, en dicha alternativa, además de las leyes de la física y de la química, hemos de incluir una como “predisposición cósmica a la formación de la vida, la consciencia y el valor que es inseparable de ellas” (p. 147). Las propuestas de Nagel están sólidamente justificadas en el texto tal como se muestra en el índice analítico y onomástico que se inserta al final del texto.

Leandro SEQUEIROS, SJ

Presidente de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA)

## Otros libros

### *Fe y cultura*

---

PRADA, Juan Manuel de: *Una biblioteca en el oasis*, Magnificat, Madrid 2021, 416 pp. ISBN: 978-84-18607-03-5.

Como lector y escritor de especial sensibilidad literaria y religiosa, Juan Manuel de Prada incluye en el presente volumen una selección de sesenta artículos literarios, publicados previamente en *Magnificat*, brillantes, certeros, de la más alta perspicacia y de gran profundidad, sobre obras y autores -sus “escritores predilectos”- en los que late la dimensión religiosa en un sentido amplio no limitado a la dimensión doctrinal. Confiesa que frente a las demandas frívolas o interesadas que suele recibir el autor en liza, el conjunto es el resultado de una invitación del editor, Pablo Cervera Barranco, que agradece dado que “cada vez resulta más difícil hallar una tribuna donde en verdad tengan acogida sincera mis inquietudes literarias, mis pesquisas inte-



lectuales o mi particular visión del mundo, inevitablemente inspirada por la fe que profeso” (p. 16).

Entre esos “escritores predilectos” los hay narradores, ensayistas, poetas, pensadores, representantes de los más diversos géneros y culturas, tanto católicos como no católicos. No se trata de autores religiosos, sino de obras en las que se manifiesta la esencial dimensión humana de trascendencia, de espiritualidad, que late -aunque en algunos casos se quiera silenciar- en una serie de obras y autores de la más alta calidad expresiva. La serie incluye tanto a los que viven en un contexto católico español casi obligado como Cervantes —cabe la pregunta de si era católico—; Calderón de la Barca y su inmortal *La vida es sueño*; *El condenado por desconfiado* de Tirso de Molina; como el proceso de conversión doloroso de *Perder y ganar* del cardenal Newman o sus *Cuatro sermones sobre el Anticristo*; *Cuento de navidad* de Charles Dickens en la dura e insensible sociedad industrial; o en los escépticos y dolientes Graham Greene con *El poder y la gloria*, Flannery O’Connor en sus cuentos; o *Silencio* de Shusaku Endo. La preferencia del autor por G. K. Chesterton, escritor católico converso y convencido, maravilloso padre del Padre Brown, es evidente en los ocho artículos sobre *El hombre eterno*, *El hombre que fue jueves*, *Los límites de la cordura*, *El manantial y la ciénaga*, *La taberna errante*, *San Francisco de Asís*, *Santo Tomás de Aquino*, *Ortodoxia*.

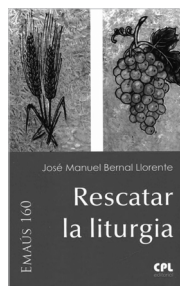
A estos autores se suman otros, muchos de los cuales hoy consideramos parte fundamental del canon literario occidental, como Leonardo Castellani, Georges Bernanos, Clive Staples Lewis, Gustave Thibon, Giovanni Papini, Joseph Roth, Morris West, Vladimir Volkoff, Vintila Horia, François Mauriac, Georges Bernanos, Léon Bloy, Ernst Hello, etc. No es posible resumir aquí la riqueza de perspectivas, preguntas y reflexiones que surgen de cada lectura, de cada obra; pero el conjunto es una espléndida muestra de un principio fundamental: el texto solo se completa con la visión del lector. La inquietud religiosa y la trascendencia han ido desapareciendo de la literatura en este mundo desacralizado, cuajado de intrascendencia, que nos domina, como sostiene el autor; sin embargo, el propio lector De Prada nos invita a recorrer un camino rico, sugerente, por lo mejor de la literatura y de la creación espiritual que “resucita el alma”. Pienso en este volumen como lectura no solo para adultos amantes de la literatura sino también y sobre todo para los jóvenes que tan ayunos están de la buena escritura en su formación, como un magnífico acercamiento a lo mejor de la cultura escrita.—María Luisa REGUEIRO RODRÍGUEZ

### *Liturgia*

---

BERNAL LLORENTE, José Manuel: *Rescatar la liturgia*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2019, 267 pp. ISBN 978-84-9165-244-1.

Un libro monográfico nos permite acercarnos al pensamiento de un autor con respecto a un tema determinado, a un aspecto concreto que le ha interesado estudiar por diferentes motivos. La obra que tenemos en nuestras manos no pertenece a este tipo de libros, sino a los que nos permiten acercarnos de forma genérica al pensamiento global de un autor, pues en ellos se hace una recopilación de varios de sus textos. En este caso se nos ofrece esa recopilación procedente del blog personal del autor. Se trata de artículos breves, algunos de los cuales, por ejemplo, intentan responder preguntas que se le han planteado, o bien nos abren a cuestiones no siempre fáciles de responder. Pues, en opinión del propio autor, en la actualidad la liturgia importa más bien poco, y con estos textos intenta llamar la atención sobre la importancia de la liturgia para la vida de la comunidad cristiana.



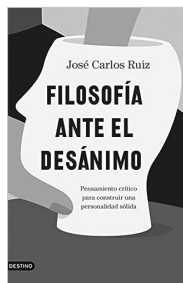
Los textos que se han recogido en esta obra se han agrupado por temáticas. Así tenemos: sobre la celebración, la asamblea, el ministerio del presbítero y el acceso de la mujer al ministerio sacerdotal, el tema de la iniciación cristiana, la importancia de la Palabra, la Eucaristía, el sacramento de la reconciliación, los tiempos litúrgicos de Adviento y Navidad, Cuaresma y Pascua, la cincuentena pascual, algunas fiestas como la Inmaculada, el Corpus y la Santísima Trinidad. Además, se incorporan una serie de tres artículos sobre el pensamiento teológico de los misterios del monje benedictino alemán Odo Casel. El libro es cerrado por cinco textos compilados bajo el título «Incidencias», en los que trata temas dispares, como por ejemplo: «El indulto de Benedicto XVI a los nostálgicos de la liturgia tridentina», el tema de las traducciones literales ¿sí o no?, una entrevista con José María Castillo, los intentos de renovación litúrgica del cardenal africano Robert Sarah, y la vida litúrgica de las comunidades monásticas de Jerusalén. Todo ello, como decíamos al inicio, en forma de artículos breves y ágiles de lectura, por lo que su lectura es recomendable para todo aquel que quiera acercarse a la liturgia en general, y en particular al pensamiento de este autor.

—Miguel CÓRDOBA SALMERÓN

### Filosofía

---

RUIZ, José Carlos: *Filosofía ante el desánimo. Pensamiento crítico para construir una personalidad sólida*, Destino, Barcelona 2021, 320 pp. ISBN: 978-84-233-5858-8.



Puede parecer, por el título, que es un libro para el tiempo afectado por la pandemia y no es así. Se trata de la sociedad en la que vivimos, la que se ha ido construyendo bajo el signo del pesimismo sin escapatoria posterior a los desastres de la primera mitad del siglo anterior. De alguna manera, la burbuja del bienestar y la tecnología, que acumula logros y se felicita a sí misma, no deja de reventar en las vidas concretas de las personas que se ven insertas en un mundo que las deshumaniza, desprotege, promete lo que no puede dar, desgasta y las abandona perdidas a sí mismas cuando toman un mínimo de conciencia de sí y de la realidad.

La filosofía comporta la ancestral tarea de curar y despertar con sus preguntas y sus racionalidades. Este volumen son diez textos cuyo orden no queda esclarecido y que se pueden leer por separado. A saber, la identidad, el amor, la amistad, la edad, el entretenimiento, la ignorancia, el dolor, el placer, el pensamiento y el relato. Sobre cada uno de ellos nos encontraremos rápidamente problematizados desde la propia existencia. Son cuestiones generales, que se apoyan en lecturas y análisis de diversos filósofos que se ocupan del asunto. Pero la lectura es ágil. Lo interesante, quizá, venga después al descubrir vías por las que salir y propuestas de las que en otro tiempo se consideraban “contracorriente”, aunque en este caso no demasiado. El autor invita a vivir la época presente sin salir corriendo de ella, si bien despiertos y críticos. No busca la transformación del mundo sino de la persona en el mundo. En esto, tengo que decir, que las propuestas filosóficas de estas corrientes generales de pensamiento adolecen de un compromiso mayor que la mera responsabilidad con uno mismo.

No es un libro de autoayuda, sino de divulgación filosófica. La sociedad, que no puede vivir sin su moral y sus costumbres, no llega habitualmente a las discusiones académicas de expertos. Estos textos hacen de puente desde las investigaciones universitarias y lo que es asequible a cuantos están ocupados en su vida cotidiana, con inquietudes y preguntas a las que o no saben dedicar tiempo o para las que ni siquiera lo tienen. Dicho de otro modo, la sociedad general necesita una buena ética y convivencia asentada en valores no superficiales, como nos ocurre. Deseo que la aportación del profesor José Carlos Ruiz tenga éxito y conduzca a mayores lecturas. En este sentido, en el libro no se ahorran referencias para continuar profundizando, aunque su aproximación a ellas sea, en este momento, dentro de un discurso general mucho más asequible. Por supuesto, no se puede estar en todo de acuerdo con el autor. Eso sería ir contra su mismo principio. Y si de algo se trata es, precisamente, de la apertura a formas alternativas más humanas, más sanas, más críticas, más hondas.—José Fernando JUAN SANTOS

### *Narrativa*

---

VERONESI, Sandro: *El colibrí*, Anagrama, Madrid 2020, 320 pp. ISBN: 9788433980724.

¿Cómo afrontar los reveses de una vida? ¿Cómo dar o encontrar sentido al sufrimiento? Marco Carrera es el Colibrí, porque según Luisa —amor llamado a ser siempre platónico— pone toda su fuerza en permanecer en el mismo sitio. Esto mismo es lo que nos hace no apasionarnos demasiado con Marco y, a la vez, acaba concediendo cierto embrujo al personaje. Contemplamos cómo se desarrolla su historia, a través de continuos saltos temporales, pasando de la carta a la narración, o de la narración al chat. Un puzzle en el que se acaba desvelando el drama de desgracias familiares y amores truncados, en el fondo imposibles. Una vida atravesada por la muerte y la enfermedad, en la que parece que la única posibilidad de encontrar sentido es resistir, permanecer en el sitio, no moverse, como el colibrí.



Finalmente, el sentido vendrá de la mano —la nueva generación, cómo no— de una niña, la nieta, llamada a ser inicio de una nueva humanidad, aunque sea como conservación de lo mejor de la antigua, resistencia frente a un mundo que se deshumaniza. Solo la mirada de Miraijin libraré a Marco de lanzarse en brazos de la muerte, cuando ni siquiera estar quieto ayude a seguir viviendo. Con ella como sostén y como centro, vivirá de nuevo volviendo a las cosas de siempre, aleteando en el sitio para cuidarla y ofrecerla al mundo.

Sandro Veronesi ganó el prestigioso premio Strega italiano en el año 2020 con este libro, cuyo mayor mérito es ir dibujando una personalidad que intriga y hasta atrae por su resistencia a la adversidad, aunque a veces nos parezca que ya habíamos leído algunas de sus páginas antes.—Carlos MAZA SERNEGUET, SJ

### *Ecología*

---

GATES, Bill: *Cómo evitar un desastre climático: Las soluciones que ya tenemos y los avances que aún necesitamos*, Plaza y Janés, Barcelona 2021, 320 pp. ISBN: 978-8401025167.

Bill Gates no es solo uno de los hombres más ricos del mundo y uno de los más importantes filántropos, es también un tecnófilo y un tecno-optimista. Lo cual no resulta ex-



traño habiendo sido protagonista de la génesis y el desarrollo de la informática y cofundador de Microsoft, una de las empresas tecnológicas más exitosas de la historia.

Como confiesa al final de este ensayo de lectura ágil y amena, el motivo que le ha impulsado a escribirlo es iniciar una conversación sobre el cambio climático y la urgencia de abordarlo. El otro motivo es recordar —como señala en el propio título— las soluciones que ya existen y los avances y apuestas que precisamos para evitar la crisis climática que se avecina. Su sensibilidad filantrópica, que le llevó a crear una fundación centrada en la erradicación de enfermedades y en la mejora de la educación, le ha llevado a descubrir la importancia de los retos ambientales —en especial el climático— para lograr los objetivos sociales de la Agenda 2030.

La estructura de la conversación, de tono divulgativo y dialógico, está fundamentada en las investigaciones académicas más rigurosas y opta por un esquema clásico en el debate de la sostenibilidad: la distinción entre las estrategias de *mitigación* y de *adaptación*.

Al abordar las primeras, se centra en los cinco sectores que más emisiones de gases de efecto invernadero generan: la energía, la industria, la agricultura, la movilidad y el acondicionamiento térmico de los edificios. En cada uno de ellos expone las vías más realistas para tratar de “descarbonizar” en el menor tiempo posible el sector, así como el modo como se debería invertir para acelerar el ritmo de las innovaciones.

A continuación, Gates expone los modos como deberemos adaptarnos a un cambio climático que en gran medida ya es inevitable, así como la importancia de las políticas públicas y la participación ciudadana.

Para el lector especializado en cualquiera de los muchos aspectos abordados, el ensayo resultará una buena síntesis actualizada y de agradable lectura. Para la gran mayoría del público, resultará mucho más novedoso e iluminador. La exposición pedagógica de los contenidos y la claridad en la presentación de las cuestiones planteadas ayudan a ello.

Si algo se echa en falta quizás es, por un lado, poner de relieve de forma más explícita la estrecha relación entre la cuestión climática y el resto de “límites planetarios” que no deberíamos transgredir —como, por ejemplo, la acidificación de los océanos, la emisión de sustancias tóxicas o el reto del agua—. Por otro lado, el énfasis puesto en la perspectiva científica, técnica y financiera eclipsa las consideraciones éticas y el papel que las ciencias sociales podrían también jugar en este periodo de transición que enfrentamos. En este sentido, sorprende por último que un gran conocedor de los países en vías de desarrollo omita el papel que las grandes tradiciones religiosas podrían desempeñar como grandes actores transnacionales, como potenciales catalizadores de la conversión cultural que precisamos.

En todo caso, el libro no tiene desperdicio y merece una lectura atenta. Sin duda, ayudará a despolitizar el debate climático e implicar en él a las grandes empresas y a los principales filántropos.—Jaime TATAY NIETO, SJ



### Educación

---

GONZÁLEZ, Ares: *Educación sin GPS. Una visión global de la crianza para que disfrutes por el camino*, Planeta, Barcelona 2021, 330 pp. ISBN: 978-84-08-24069-3.

Es frecuente que los padres leamos muchos libros, blogs y otros materiales sobre crianza y que nos veamos desbordados por la cantidad de información que encontramos, muchas veces contradictoria. Ares González constata este hecho, al que denomina “inforxicación”, y propone centrarse en lo esencial para que la crianza, lejos de convertirse en una pesada carga, sea una tarea que ilusione y permita disfrutar.

Para ello, el autor propone seis claves que condensan lo que para él (padre y educador, por tanto, experimentado en la crianza y la educación) es esencial de cara a una crianza adecuada. Estos seis criterios son para Ares los seis puntos de la brújula para educar que “marcan los cimientos del desarrollo de la infancia, sus necesidades básicas. Los niños y las niñas necesitan nuestra presencia continua, cuidados de calidad, adultos que favorezcan su autonomía, límites claros y respetuosos, tiempos y espacios para poder ser ellos mismos y, sobre todo, bienestar familiar” (p. 17). A cada uno de ellos dedica un largo capítulo donde explora diversas cuestiones cotidianas y prácticas relacionadas con el tema tratado en cada caso.

Este libro tiene varios puntos fuertes. En primer lugar, se agradece el estilo respetuoso del autor, quien siempre defiende lo que le parece mejor, pero de tal manera que el lector no se siente juzgado si en algún punto piensa o actúa de manera diferente.

En segundo lugar, se trata de un texto ágil, ameno y aterrizado, fácil de leer por su frescura y con numerosos ejemplos y ejercicios que pueden venir bien a quienes necesitan un poco de ayuda para poner en diálogo las ideas del texto con su propia vida y quehacer educativo.

Por último, es un libro que va a lo esencial y proporciona varias claves generales que puedan ayudar en la crianza, sin multiplicar las normas o los requisitos a seguir, sino más bien invitando a que cada uno vaya encontrando su propio equilibrio familiar y disfrute al hacerlo. En este sentido, se agradece el sentido común del autor, que no se ata a normas rígidas, sino que tiene en cuenta la complejidad de las realidades familiares y la pone frecuentemente sobre la mesa.

En suma, es un libro muy recomendable para quien tenga por delante la apasionante tarea de la educación y/o crianza. Es cierto que hay otros libros con más fundamentación teórica que este y si uno va buscando algo más “sesudo”, no lo va a encontrar, por el simple hecho de que la opción elegida por el autor es transmitir las conclusiones a las que ha llegado después de su investigación y de lo aprendido por la experiencia,



---

## Libros

de una manera amena y accesible. No obstante, quien haya leído otros libros con un mayor fundamento teórico, se dará cuenta de que las propuestas de Ares González están basadas en ellos, aunque no los cite explícitamente.

Ojalá estas reflexiones ayuden a ir viviendo la educación desde la clave atractiva del disfrute y a liberarse del estrés que produce pretender llegar a todo a la perfección, con el consiguiente desgaste y la frustración que ocasiona en quienes educamos.  
—Marta MEDINA BALGUERÍAS