

razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

Editoriales

Guerra, paz y energía

Ucrania: anhelo de paz

Entrevista

Efraím Centeno y José Carlos Romero. Cátedra de Energía y Pobreza

Artículos

Teología pública: una palabra de la Iglesia en las sociedades plurales

Gonzalo Villagrán Medina, SJ

Ignacio Ellacuría: raíz y método de un compromiso intelectual

Juan Antonio Senent-De Frutos

El desafío de la meritocracia

Joan Mesquida Sampol

Los puentes entre la cultura de occidente y la cultura de la India son posibles

Gaspar Rul-lan Buade

Una dinámica responsable: del desarrollo sostenible al reto de la sostenibilidad

Rosa Nomen Ribé

Un ser agraciado. Alegato contra el neuroesencialismo

José Manuel Caamaño López

Mayo-Junio 2022
Nº 1457 • Tomo 285

Págs. 241-376

ISSN 0034-0235 Madrid (España)



COMILLAS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA *John*

Indicaciones para los autores

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

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

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

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

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

tomo 285
1457 mayo-junio 2022
revista bimestral

Editoriales

- Guerra, paz y energía 243
Ucrania: anhelo de paz 247

- Entrevista 255 Efraím Centeno y José
Carlos Romero. Cátedra de
Energía y Pobreza

Artículos

- Teología pública: una palabra de la 269 Gonzalo Villagrán Medina, SJ
Iglesia en las sociedades plurales
- Ignacio Ellacuría: raíz y método 281 Juan Antonio Senent-De
de un compromiso intelectual Frutos
- El desafío de la meritocracia 293 Joan Mesquida Sampol
- Los puentes entre la cultura 305 Gaspar Rul-lan Buade
de occidente y la cultura
de la India son posibles
- Una dinámica responsable: 317 Rosa Nomen Ribé
del desarrollo sostenible
al reto de la sostenibilidad
- Un ser agradado. 329 José Manuel Caamaño López
Alegato contra el neuroesencialismo

Arte-Cine-Narrativa

- El método Williams,* 343 Francisco José García Lozano
de Reinaldo Marcus Green
- Ta-Nehisi Coates y 347 Jorge Sanz Barajas
El baile del agua: el legado
afroamericano a la nación

- Libros 351

- Índice de tomo 285 371

CÁTEDRA
FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA
Y RELIGIÓN



DIRECCIÓN	Jaime Tatay Nieto, SJ (Universidad Pontificia Comillas, Madrid)
REDACCIÓN	Marta Medina Balguerías (Universidad Pontificia Comillas, Madrid)
CONSEJO DE REDACCIÓN	Sandra Chaparro (Traductora e historiadora) José Ignacio García-Valdecasas (Universidad de Valladolid, Sociología) Marta Medina (U. P. Comillas) Sebastián Mora Rosado (U. P. Comillas) Marisa Regueiro (Universidad Complutense de Madrid, Filología) Rafael Fraguas de Pablo (Periodista y analista geopolítico)
COLABORADORES HABITUALES	Francisco José García Lozano (Facultad de Teología, Granada) Jorge Sanz Barajas (Colaborador del Centro Pignatelli. Área de Cultura) Fátima Urbarri (Periodista)
EDITA	Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión
DEPÓSITO LEGAL	M. 920-1958
ISSN	0034-0235 / ISSN electrónico 2659-4536
CIF	R2800395B
DIRECCIÓN Y REDACCIÓN	Alberto Aguilera, 25 - 28015 Madrid. Teléfono: +34 91 542 28 00 E-mail: ryfsecretaria@comillas.edu www.razonyfe.org
ADMINISTRACIÓN	Servicio de Publicaciones c/ Universidad Comillas 3-5 28049 Madrid Teléfono: +34 917343950 Ext. 2545 E-mail: revistas@comillas.edu
FORMAS DE PAGO	Transferencia bancaria a la cuenta BANKIA 2038 1760 89 6000482372 Código IBAN ES56-2038-1760-8960-0048-2372. Código SWIFT: CAHMESMM. Si el banco le dice que el código SWIFT le diera error, ponga CAHMESMMXXX. Talón bancario a nombre de: Universidad Pontificia Comillas. Domiciliación bancaria (sólo bancos en España): Código IBAN (24 dígitos alfanumérico), Código BIC/SWIFT (12 dígitos alfanumérico). Pago con tarjeta: https://www.comillas.edu/publicaciones/es/revistas/suscripcion-razon-y-fe
SUSCRIPCIÓN ANUAL 2020	Impresa+Digital: España: 60€ (IVA incluido); Europa: 90€; Otros países: 95€ Digital: 45,45€ (sin IVA)
NÚMERO SUELTO	España: 12€ (IVA incluido); Europa: 15€; Otros países: 15€
IMPRIME	Ediciones Gráficas ORMAG Avda. de la Industria, 8. Nave 28. 28108 Alcobendas (Madrid) Teléfonos.: +34 91 661 78 58 – 91 661 84 81 E-mail: ormag@graficasormag.com

PUBLICADA POR LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

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

PROTECCIÓN DE DATOS

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

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

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

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

Guerra, paz y energía

El editorial de este número aborda la compleja guerra de Ucrania, cuestión que en los últimos meses llena de preocupación y tristeza a buena parte del mundo. Occidente hace bien en apoyar a las víctimas y denunciar las violaciones de los derechos humanos que se están dando. Que en esta ocasión haya una perspectiva más abierta y acogedora hacia los refugiados es algo positivo. El reto es que este cambio de criterio y esta explosión de solidaridad no se queden en un momento aislado, sino que nos ayuden a optar explícitamente por este tipo de actitudes ante los conflictos, dejando a un lado la indiferencia y la comodidad y abriendo espacios de diálogo sobre estas cuestiones.

En este número entrevistamos también a Efraím Centeno y a José Carlos Romero, el director y el coordinador de la Cátedra de Energía y Pobreza de la Universidad Pontificia Comillas. Los ingenieros nos recuerdan que la energía no ha de tratarse como un bien de consumo más, sino como un bien básico universal. Ante una cuestión tan acuciante en el contexto actual, conviene no olvidar que la mejora de la eficiencia energética del hogar sigue siendo una prioridad en este debate. Centeno y Romero recuerdan también que la relación entre las energías renovables y la pobreza energética puede ser un arma de doble filo, y requiere un análisis detallado para no levantar falsas expectativas.

El primer artículo, del decano de la Facultad de Teología de la Universidad Loyola, el jesuita Gonzalo Villagrán, se titula "Teología pública: una palabra de la Iglesia en las sociedades plurales". Villagrán

afirma que el pluralismo moral y religioso actual de las sociedades obliga a buscar paradigmas nuevos para la palabra de la Iglesia en público. Desde los años 80 existe una respuesta a este desafío en la tradición teológica de la iglesia: la teología pública. Esta corriente está determinada por los fundamentos básicamente hermenéuticos puestos por David Tracy y ha sido aplicada con particular fruto por moralistas como David Hollenbach. Esta corriente puede ser una inspiración muy valiosa para pensar la palabra y la acción de la Iglesia en nuestras sociedades plurales a todos los niveles.

En el segundo artículo, del también profesor de la Universidad Loyola, Juan Antonio Senent-De Frutos, se titula "Ignacio Ellacuría: raíz y método de un compromiso intelectual". Tras el reciente estreno de la película *Llegaron de noche*, que narra el asesinato de los mártires de la UCA (entre ellos Ellacuría), Senent realiza una lectura de la raíz existencial que animaba el compromiso intelectual del jesuita vasco, su modelo de universidad de inspiración cristiana, así como de la práctica e inspiración crítica, ética y utópica de su filosofía y teología.

A continuación, el colaborador habitual de *Razón y Fe* Joan Mesquida Sampol, reflexiona sobre una cuestión a la que la ética está prestando una creciente atención en su artículo "El desafío de la meritocracia". A juicio de Mesquida, la meritocracia aparece hoy como un sustrato ideológico que legitima la asignación de tareas y de recompensas, pero presenta un funcionamiento que es objeto de críticas certeras que, sin embargo, no aportan una alternativa a este sistema. La Doctrina Social de la Iglesia, en cambio, sí nos ofrece elementos que permiten situar la meritocracia en su sitio, subordinándola a determinados valores y, sobre todo, a la idea de bien común. Lejos de negar la existencia de diferentes dones y capacidades en las personas, de lo que se trata es de que estos se desarrollen provechosamente en el marco de una verdadera fraternidad universal.

El cuarto artículo, de Gaspar Rullán Buades, se titula, "Los puentes entre la cultura de occidente y la cultura de la India son posibles". El pensador mallorquín afirma que nuestra forma de pensar en oc-

cidente está profundamente influenciada por categorías filosóficas tomadas de los grandes pensadores de la antigua Grecia. En occidente utilizamos continuamente conceptos abstractos como materia y forma, sustancia y accidente, género y especie, ente o persona, que son ajenos al modo de pensar hindú. Así, al acercarse a las obras de los grandes pensadores de la India, se puede entablar, fácilmente, un diálogo de sordos, utilizando categorías, conceptos y vocablos que no siempre tienen idéntico significado en los pensadores hindúes del que pueden tener en occidente. Mientras occidente insiste en la racionalidad, la abstracción y la lógica, la India se apoya en la imaginación, lo simbólico y lo intuitivo.

A continuación, la catedrática de Ingeniería Química de la Universitat Ramon Llull (IQS), Rosa Nomen Ribé, ofrece una mirada desde la ciencia y la ingeniería a la reflexión eclesial sobre la ecología integral. En su artículo, titulado "Una dinámica responsable: del desarrollo sostenible al reto de la sostenibilidad", Nomen analiza la evolución de la Doctrina Social de la Iglesia en su preocupación por el medio ambiente, poniendo de manifiesto el diálogo constante entre entidades eclesiales y organismos internacionales hasta gestar la encíclica *Laudato si'*, reconociendo el papel fundamental que la educación y la espiritualidad tienen en el cuidado de la casa común.

Por último, en el sexto artículo de este número, titulado "Un ser agradado. Alegato contra el neuroesencialismo", el director de la Cátedra Hana y Francisco J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión, José Manuel Caamaño López, reflexiona sobre la evolución reciente de la neurociencia, uno de los campos de investigación que mayor expectación genera en la actualidad. Muchas empresas e incluso gobiernos están invirtiendo grandes cantidades de recursos en el conocimiento del cerebro, dado que puede ser el primer paso en la batalla contra un número considerable de enfermedades con base neurológica. Pero asimismo bastantes autores llevan tiempo estudiando las experiencias religiosas desde un punto de vista neurocientífico, lo que a veces ha llevado a una cierta deriva neuroesencialista. Algunas de las preguntas que esto suscita son: ¿Qué aporta la neurociencia a la pregunta por Dios? ¿Qué nos dice acerca del origen

de la fe? ¿Cuál es la relación entre ambas? ¿Son las experiencias religiosas o espirituales un mero producto de alteraciones cerebrales?

Por último, como siempre, cerramos con la sección de crítica literaria y cinematográfica, junto a una variada selección de reseñas bibliográficas. Esperamos que disfrutes de este número de *Razón y Fe*. ■

Ucrania: anhelo de paz

Para comprender cualquier guerra, y en concreto la guerra actual en Ucrania, conviene atender a los factores que la han puesto en marcha. No se trata de justificar, sino de comprender con la intención de proponer caminos para la paz teniendo en cuenta el punto de partida de los implicados en el conflicto.

Rusia y Ucrania tienen un acervo común: historia, cultura, tradiciones y, con un peso importante en el tema que nos ocupa, la religión ortodoxa. Para comprender lo que sucede hoy en Ucrania hay que remontarse a 2014, cuando el presidente prorruso Vladimir Janukovich fue derrocado por un golpe de Estado precedido por un movimiento de masas conocido como la *revolución del Maidán*. A raíz de este suceso, Rusia se anexionó la península rusófona de Crimea y promovió dos referendos en las zonas de Lugansk y Donetsk, de mayoría prorrusa, que se emanciparon de Ucrania. Durante ocho años, estos dos territorios han estado sumidos en una guerra que se ha cobrado 14.000 víctimas (bastante olvidadas por la opinión pública) y que ha contado con militares y paramilitares neonazis en las filas ucranianas. Moscú arguye, además, que los ucranianos cometieron un genocidio en el Valle del Don.

Por otra parte, en los países fronterizos de la Federación Rusa (Letonia, Estonia y Lituania) ha tenido lugar una progresiva militarización, acompañada de la adhesión de varias antiguas repúblicas comunistas a la OTAN (Polonia, Eslovaquia, Hungría, República Checa, Rumanía y Bulgaria). Moscú percibe la posible incorporación de Ucrania a la Alianza Atlántica como una "amenaza intolerable" para su

seguridad. Además, Rusia —a través de su presidente— dice sentirse engañada por los Estados Unidos, cuyo presidente prometió a Gorbachov que la OTAN nunca alcanzaría las fronteras rusas.

Muchos han señalado que estos intereses geopolíticos no están exentos de motivaciones económicas. Para Moscú es interesante hacerse con los recursos ucranianos: uranio, germanio, titanio, galio —vital para semiconductores—, manganeso, níquel, mercurio, caolines, 117 minerales de los 120 conocidos; un 55% de tierra arable en el país más extenso de Europa (600.000 km²) que le ha permitido constituirse en el granero del mundo por su producción de maíz, girasol, colza, soja, remolacha, frutas, verduras, piensos, etc. Otros recursos energéticos tienen un peso especial: gas, carbón, petróleo, hierro —hasta la invasión, 7^º productor mundial—, madera, las centrales nucleares, entre otros. La guerra también supone un pulso a Europa, que depende de Rusia para responder a sus necesidades energéticas.

Junto a las mencionadas cuestiones económicas y geopolíticas es preciso señalar las ideológicas. Putin señala que Rusia tiene la misión de “desnazificar” y desmilitarizar Ucrania. Tras este tipo de expresiones late la nostalgia por recuperar el poder que antaño tuviera Rusia y defender la identidad rusa ante Occidente.

La cuestión religiosa está íntimamente emparentada con esta deriva ideológica de Putin. Kirill, el patriarca de Moscú, legitima la importancia de que Rusia luche contra “las fuerzas del mal”, encarnadas en la decadencia moral de Occidente (buen ejemplo de ello es la cruzada ideológica que el patriarca ha emprendido contra lo que denomina “el lobby gay”). A su vez, el presidente ruso se apoya en la identidad ortodoxa de su país como excusa para la unidad —forzosa— con Ucrania. Podría decirse que el patriarcado de Moscú es el brazo espiritual del nacionalismo ruso de Putin. Esto no deja de sorprender, teniendo en cuenta que, hace unas décadas, la Rusia soviética fue extremadamente violenta con la religión ortodoxa, sus líderes y referentes. Quizá el hecho de que Rusia haya asumido *de facto* un sistema capitalista le ha hecho necesario recurrir a otro as-

pecto para marcar la identidad nacional, que ya no es el de la economía centralizada (o al menos no como antes), sino el de mantener los valores tradicionales asociados a la religión ortodoxa.

La vertiente religiosa del conflicto añade complejidad a la situación, puesto que en Ucrania hay muchos fieles ortodoxos vinculados al patriarcado de Moscú, mientras que otros están afiliados a la Iglesia Ortodoxa de Ucrania, que se independizó de Moscú en 2019 tras ser reconocida por Bartolomé I, patriarca de Constantinopla y líder ecuménico de las Iglesias ortodoxas. El patriarcado de Moscú no solo no reconoce a la Iglesia Ortodoxa de Ucrania, sino que, además, rompió con Constantinopla tras este suceso.

Ante este estado de cosas cabe preguntarse: ¿qué era antes, los intereses geopolíticos y económicos, o la ideología nacionalista? ¿Cuál de los dos polos es la causa real del conflicto? Sea como fuere, conviene no infravalorar la cuestión ideológica, ya sea como causa o como herramienta utilizada por Putin para ganarse la confianza de su país. Muchos conflictos tienen su raíz en una cuestión identitaria.

Una guerra ilegítima

Con los principales antecedentes sobre la mesa surge la pregunta por la legitimidad o ilegitimidad de la guerra emprendida por Rusia contra Ucrania. Putin sostiene que se trata de una “operación especial” para proteger a las nuevas repúblicas independientes prorrusas (Lugansk y Donetsk) y a Rusia en general ante la militarización de la zona cercana a sus fronteras. Dicha defensa se ve motivada también por el supuesto genocidio que, según Moscú, Ucrania llevó a cabo en estas regiones. Kiev, por su parte, sostiene que el invocado genocidio no tuvo lugar y no habría, por tanto, necesidad de legítima defensa por parte de Rusia. Además, tanto Ucrania como la Unión Europea han denunciado la violación por parte de Rusia del derecho internacional, el atentado contra civiles y la falta de corredores humanitarios para evacuar a la población civil.

La reflexión sobre la justificación de la guerra es antigua y se remonta al derecho romano, con su diferenciación entre *ius ad bellum* (en qué casos se puede recurrir a la guerra) y el *ius in bello* (cuál debe ser la conducta de los beligerantes durante el conflicto armado). La tradición cristiana ha desarrollado esta cuestión ampliamente a lo largo del tiempo y, aunque con matices y variaciones, la idea principal ha sido que una guerra justa siempre debe ser defensiva, para restaurar la paz y que en ella se han de respetar una serie de condiciones relativas al *ius in bello* (por ejemplo, la protección de civiles). Desde este esquema resulta claro que Moscú ha incumplido el *ius in bello*, pero ¿qué sucede con el *ius ad bellum*? ¿Es realmente la guerra de Ucrania una guerra defensiva para encontrar la paz? ¿Acaso proteger dos regiones concretas pasa por bombardear y asediar a todo el país?

La postura actual del Magisterio católico puede arrojar luz sobre esta cuestión. Hace tiempo que se viene evitando la terminología de la “guerra justa” por la contradicción que supone entre los términos y la deriva hacia la violencia que este tipo de expresiones puede ocasionar. Ahora se habla más bien de “legítima defensa”, “injerencia humanitaria” o “seguridad compartida”, y se denuncian prácticas como la disuasión nuclear, la carrera de armamentos y la guerra preventiva (que el Magisterio rechaza por considerarla también una guerra ofensiva).

A este respecto, resultan clarificadoras las declaraciones del papa Francisco: “Ante la barbarie del asesinato de niños, de inocentes y de civiles indefensos, no existen razones estratégicas que lo justifique”; “En el pasado se hablaba también en nuestras Iglesias de guerra santa o de guerra justa. Hoy no se puede hablar así. Se ha desarrollado la conciencia cristiana de la importancia de la paz”; “Las guerras son siempre injustas porque quien las paga es el pueblo de Dios. Nuestros corazones no pueden no llorar ante niños, mujeres asesinadas, ante todas las víctimas de la guerra. La guerra nunca es el camino”.

Así pues, esgrimir razones para la guerra no significa que sea legítimo emprenderla. Además, desde este punto de vista también hay que preguntarse por la justificación de las medidas económicas que Occidente está utilizando como contraofensiva. Es la primera vez en la historia que se responde ante una invasión con armamento convencional con medidas económicas y financieras para lastrar la economía de guerra del invasor. Hay quienes dicen que las sanciones que los países occidentales han impuesto a Rusia hacen las veces de misiles. Con todo, la idea no es del todo nueva. Ya Kant proponía el comercio como medio para fomentar la paz entre los pueblos.

En cualquier caso, aunque la guerra comercial parece más benigna que los misiles, tiene unas repercusiones graves sobre la población civil, no solo en Rusia, sino también en los demás países. Para bien o para mal, en un mundo globalizado lo que sucede en un lugar nos afecta a todos.

La consecuencia: el sufrimiento de millones de personas

Intentar comprender el conflicto y preguntarse por su legitimidad no debe hacernos olvidar algo esencial: son muchas las personas que están sufriendo a causa de esta guerra. Hay muchos muertos y heridos, y más numerosos aún son los desplazados de su hogar por la invasión rusa. Según ACNUR, ya han huido de Ucrania casi cinco millones de personas y siete millones permanecen desplazadas dentro del propio país hasta el momento.

La opinión pública occidental ha sido unánime al denunciar la invasión de Rusia y mostrar su apoyo al pueblo ucraniano. La sociedad civil se ha movilizado a través de distintas vías para prestar ayuda a Ucrania (donativos económicos, envío de bienes a los refugiados, apoyo a las ONG que están interviniendo en la crisis humanitaria, etc.); los Estados han apoyado la acogida a las personas ucranianas que piden refugio; los medios de comunicación muestran apoyo incondicional a Kiev, etc. No obstante, estas

muestras de solidaridad no están exentas de problemas, como la falta de organización, o el peligro que suponen las mafias que se aprovechan de la situación.

Por otra parte, no han faltado voces críticas ante este ímpetu solidario de Occidente. No niegan el valor de la solidaridad ni la necesidad o la pertinencia de ayudar a la sociedad ucraniana ante el ataque que está sufriendo. Lo que se pone en entredicho es la diferencia de criterios entre la gestión de este conflicto y la de conflictos anteriores.

Un ejemplo especialmente claro es el caso de Siria. Cuando en 2015 casi un millón de personas llegó a las fronteras de la Unión Europea —el mayor éxodo de personas desde la Segunda Guerra Mundial—, la reacción de Europa fue muy defensiva. La opinión pública apeló al pragmatismo, arguyendo que no era posible acoger a todo el mundo. No faltaron, incluso, retóricas estigmatizadoras sobre el origen musulmán de los desplazados, el peligro de entrada de terroristas o la supuesta invasión de Europa por parte del mundo árabe. En la práctica, la UE incumplió sus acuerdos de acogida (exceptuando en un primer momento a Alemania, que posteriormente se sumó a la reserva de los demás países), reforzó la policía de fronteras y dejó a muchas personas viviendo en condiciones indignas en campamentos que hoy perviven. Resulta interesante que a los desplazados venezolanos se les abriera la posibilidad de solicitar permisos de residencia y trabajo, pero no a sirios ni iraquíes. Tampoco se les proporcionaron corredores humanitarios.

Los datos hablan por sí mismos: las políticas europeas han sido y son selectivas con respecto a la procedencia de las personas que solicitan asilo político. Resulta complicado analizar el porqué de estas diferencias. Los prejuicios, los intereses políticos, e incluso los factores raciales, religiosos, étnicos y emocionales (sobre todo atendiendo a cómo se maneja la información en los medios de comunicación) tienen su peso en ello.

Una llamada al discernimiento para construir la paz

La situación que está viviendo Ucrania hace que todos anhelemos la paz: el propio pueblo ucraniano, los demás países y también Rusia. Todos queremos la paz, pero con nuestras condiciones, protegiendo nuestros intereses. Para resolver este conflicto es fundamental discernir cómo gestionar los acuerdos geopolíticos entre las distintas potencias, la crisis de refugiados y la situación económica en la que estamos inmersos.

No se trata de justificar, pero tampoco de encontrarse en la propia postura. Sin caer en la trivialización de la guerra emprendida por Moscú —que sin duda es grave—, solucionar el conflicto ha de pasar por intentar abordar las causas que lo originaron. Sin planteamientos racionales y justos que miren a largo plazo e intenten restablecer el equilibrio internacional, difícilmente se solucionará la contienda de manera satisfactoria.

Occidente hace bien en apoyar a las víctimas y denunciar las violaciones de los derechos humanos que se están dando. Que en esta ocasión haya una perspectiva más abierta y acogedora hacia los refugiados es algo positivo. El reto es que este cambio de criterio y esta explosión de solidaridad no se queden en un momento aislado, sino que nos ayuden a optar explícitamente por este tipo de actitudes ante los conflictos, dejando a un lado la indiferencia y la comodidad y abriendo espacios de diálogo sobre estas cuestiones.

Por otra parte, el objetivo no debe ser únicamente acabar con esta guerra. La paz no es sólo la ausencia de guerra, sino la relación de armonía, cooperación y solidaridad entre todos los pueblos. Y ese tipo de relación hay que construirla con paciencia y esfuerzo. Para ello hay que empezar por una crítica constructiva hacia uno mismo: como nación, ¿estamos construyendo la paz con las demás naciones, o bien obedecemos a intereses egoístas que generan injusticia, aunque no hayamos invadido militarmente a nadie? Como personas, ¿construimos una sociedad mejor, en la que nos preocupamos por la paz con el prójimo, o prima nuestro propio beneficio? ¿Recurrimos

a la imposición y a la fuerza —verbal, psicológica, incluso física— para solucionar los problemas, o creemos de verdad en el diálogo?

Que todos seamos injustos no impide que tengamos que condenar la injusticia ajena, en este caso la de Rusia; pero condenar la injusticia del otro supone también revisar la propia. De lo contrario, nuestra crítica será superficial. Lo mismo puede reprochársele a Moscú: emprender una guerra injusta, atentar contra población civil y reprimir todas las voces críticas que se alzan contra la política de Putin dentro de su propio país, todo ello acompañado de un discurso que no reconoce ninguno de estos hechos y que utiliza eufemismos para hablar de sus acciones, supone una gran frivolidad y no tiende puentes para que los demás países atiendan a sus solicitudes.

No solo anhelamos la paz en Ucrania y en el mundo, sino que además la necesitamos. Es fácil mostrarse de acuerdo con que la paz es el camino, pero ¿estamos dispuestos a construir una cultura de paz, con todo lo que ello implica? ■

Entrevista a Efraím Centeno y José Carlos Romero Cátedra de Energía y Pobreza



Efraím Centeno y José Carlos Romero son, respectivamente, el Director y el Coordinador de la Cátedra de Energía y Pobreza.

* * * *

PREGUNTA (P): ¿La pobreza energética reproduce la pobreza social? ¿En qué medida se correlacionan ambos tipos de pobreza?

CÁTEDRA DE ENERGÍA Y POBREZA (CEP): Para responder a esta pregunta conviene que partamos de una definición lo más amplia posible del fenómeno de la pobreza energética. De forma general, se puede decir que la pobreza energética describe la situación que afronta un hogar cuando no puede permitirse satisfacer sus necesidades energéticas básicas. Esta incapacidad puede venir motivada bien por una limitación económica, bien por falta de acce-

so a los servicios energéticos, principalmente electricidad. El primer fenómeno es el más común en países desarrollados, mientras que el segundo presenta una incidencia relevante en países en vías de desarrollo. Por otro lado, podemos entender pobreza social de nuevo de forma general como la situación de escasez o carencia de lo necesario para vivir por parte de una persona o un hogar.

Si establecemos un diálogo entre ambas definiciones, rápidamente llegaremos a la conclusión de que la pobreza energética forma parte del conjunto de definición de la pobreza social. De esta manera, podemos decir sin riesgo a equivocarnos que la pobreza energética es una dimensión de la pobreza social. Si entendiéramos esta última como una realidad poliédrica, la pobreza energética constituiría una de esas caras que la componen.

P.: Entonces, podemos asumir que pobreza energética es pobreza social, ¿no es así?

CEP.: Sí, pero conviene no cerrar todavía el argumento, pues nos queda aún por investigar si esa

cara de la pobreza social que llamamos pobreza energética presenta alguna característica que la haga merecedora de un tratamiento particularizado. Para ello, analicemos las que son consideradas como principales causas de la pobreza energética. La primera de ellas es un nivel de ingresos insuficiente en el hogar. La segunda apunta a un escenario de precios de la energía elevados. La tercera tiene que ver con un nivel de eficiencia energética pobre en la vivienda. La primera de las causas es claramente compartida por el resto de las caras de esa realidad poliédrica de la pobreza social, pero las otras dos merecen un análisis más pormenorizado.

P.: ¿Qué ocurre con los precios de la energía para que merezcan una atención tan particular?

CEP.: Las características que presenta la conformación de estos precios imprimen a la pobreza energética una complejidad considerable. La electricidad fija su precio horario en un mercado marginalista donde la tecnología más cara que entre en funcionamiento determina la cuantía que debe ser remunerada a todas las centrales de generación que entran en la casación. Esto hace que, si la factura al consumidor final está indexada a dicho mercado, como es el caso de la tarifa regulada denominada

“La pobreza energética es una dimensión de la pobreza social”.

como PVPC (el precio voluntario del pequeño consumidor), tarifa que comparten todos los hogares que se benefician del bono social al que nos referiremos más adelante, estos hogares estén totalmente expuestos a un riesgo de precio como el que por desgracia hemos estado viviendo en los últimos meses de 2021 y el comienzo de 2022.

De la misma manera, el resto de los combustibles utilizados como fuentes de energía en el hogar, como son el gas natural y los derivados de petróleo, fijan su precio en mercados internacionales trasladando un nivel de riesgo similar a los clientes finales. Es cierto que la energía no es el único sector que presenta esta complejidad en la fijación de precios, con lo que esto conlleva de riesgo de precio para el consumidor final, exacerbándose en el caso de los clientes vulnerables, pero seguramente sí sea el caso más extremo. Sirva por tanto todo lo anterior para destacar que esta segunda causa de la pobreza energética, de cara al diseño e implementación de políticas de mitigación de esta, sugiere una atención especial en forma de mecanismos de protección o mitigación de riesgos, así como de información precisa y asequible para la ciudadanía.

P: Entendido, los precios de la energía contribuyen de forma decisiva a la pobreza energética. ¿Y cómo lo hace la eficiencia energética de los hogares?

CEP: La eficiencia energética de la vivienda es la tercera causa de la pobreza energética a la que nos referimos anteriormente. Nos encontramos en este caso con un aspecto muy particular que no comparten otras caras de la pobreza, o no al menos de forma tan directa. Además, no es un aspecto en absoluto menor. Residir en una vivienda con muy baja calificación energética supone un incremento del gasto en energía de hasta el 70% con respecto a una vivienda de la máxima calificación. Puede que llame la atención un valor tan elevado. Para situarlo bien conviene entender cómo y dónde se consume energía en el hogar.

Un hogar medio español destina un 47% de sus gastos energéticos a calefacción, un 25% a electrodo-

“Residir en una vivienda con muy baja calificación energética supone un incremento del gasto en energía de hasta el 70% con respecto a una vivienda de la máxima calificación”.

mésticos y aparatos electrónicos, un 19% a agua caliente, un 7% a cocina y un 2% a refrigeración. Por supuesto, las diferencias geográficas son muy relevantes. El patrón de consumo y gasto energético en una vivienda de Burgos dista mucho del que puede tener una vivienda en Las Palmas de Gran Canaria. No obstante, el valor medio mencionado nos puede dar una idea en términos agregados de cómo consumimos energía en nuestro país. De ahí, se entiende bien la enorme importancia que tiene por ejemplo un buen aislamiento térmico de la vivienda. Aproximadamente el 50% del gasto (calefacción y refrigeración) está directamente vinculado a ello. Queda por tanto claro que con la cuestión de la eficiencia energética no nos encontramos ante un asunto en absoluto menor que requiere una atención particularizada.

P.: De todo lo anterior, ¿se puede entonces concluir que la pobreza energética es simplemente un rasgo más de la pobreza social?

CEP.: A partir de las matizaciones que hemos hecho anteriormente, se deduce a nuestro juicio que, aunque la pobreza energética sea una cara más de la pobreza social, presenta particularidades que aconsejan un tratamiento particularizado de la misma. No en vano podemos encontrar hogares que

no presentan un problema de renta muy destacado, pero en los que la mala calidad de la vivienda en términos de aislamiento hace que sus gastos energéticos se disparan, pudiendo arrastrarlos a una situación de pobreza energética ya sea estructural o sobrevenida. Del mismo modo, hogares de nuevo con unos ingresos por encima del umbral de la pobreza pueden perfectamente caer por debajo del mismo en situaciones de shock de precios energéticos como las que estamos viviendo en estos primeros meses de 2022. Y es que detrás de todo el argumento expuesto, se encuentra la íntima convicción de los que escriben de que la energía no ha de tratarse como un bien de consumo más, sino como un bien básico universal.

“La energía no ha de tratarse como un bien de consumo más, sino como un bien básico universal”.

P.: Estamos viviendo una expansión sin precedentes de fuentes de energía como la eólica o la solar, ¿las energías renovables mitigan o acentúan la pobreza energética?

CEP.: La cuestión es muy oportuna ya que en algunos contextos las

energías renovables se están presentando como una oportunidad para aportar soluciones al problema de la pobreza energética. Sin embargo, la relación entre las energías renovables y la pobreza energética puede ser un arma de doble filo, y requiere un análisis detallado para no levantar falsas expectativas. El compromiso de la sociedad con las renovables, que se materializa en nuestro continente a través del apoyo decidido que tienen en la Unión Europea, tiene que ver con la descarbonización de la generación eléctrica para mitigar el cambio climático. Además de su reducida tasa de emisiones de CO₂, otras ventajas de las renovables son sus bajas emisiones de todo tipo de contaminantes en el momento y lugar de la producción. En cuanto al coste, la mayor parte está asociado a la inversión, puesto que, en el momento de la generación, si nos centramos en las tecnologías más extendidas como son la generación eólica y la solar tanto fotovoltaica como térmica, no tienen asociado un coste de combustible. La ausencia de un combustible que hay que reponer, contribuye además a la independencia energética del país.

Sin embargo, convertir un sistema que en la actualidad todavía está fuertemente basado en el uso de combustibles fósiles a un sistema

“La relación entre las energías renovables y la pobreza energética puede ser un arma de doble filo, y requiere un análisis detallado para no levantar falsas expectativas”.

de perfil renovable es una inversión que hacemos como sociedad y que tiene un coste. Este coste ha de ser amortizado. Por ese motivo, de forma transitoria, la introducción de centrales basadas en tecnologías renovables y el cierre de las centrales que no lo están, puede tener efectos asociados, como subidas transitorias de precios de la energía. En este contexto, las restricciones de acceso al gas producidas por el conflicto bélico en Ucrania han venido a agravar esta situación, lo que por otro lado puede llevar a una aceleración en la disminución de la producción de gas, en este caso buscando una menor dependencia energética para la Unión Europea. Desde este punto de vista, una condición previa es garantizar que el coste de esta inversión necesaria, con innegables ventajas a medio plazo, no recaiga en las personas más vulnerables. En este sentido, cobran todo su significado las políticas de bonos y tarifas sociales.

P.: Pero además de estos riesgos que mencionáis, ¿qué oportunidades abren las energías renovables en la lucha contra la pobreza energética?

CEP.: Afortunadamente, no sólo hay riesgos, es innegable que la regulación de los distintos aspectos que conlleva la introducción de las renovables a nivel de los usuarios se puede hacer de forma que no sólo no resulte lesiva, sino que además contribuya a la mejora de las condiciones de acceso de los usuarios vulnerables a la energía.

En ese sentido, es de notar que la Unión Europea promueve un concepto de consumidor participativo (en el mercado de la energía, pero también en otros), papel que, si se hace accesible a las personas vulnerables, también puede traer, como aportación positiva, mejoras en las condiciones de estos consumidores. Como ya se ha indicado, esto no es inmediato ni tampoco sencillo. Esta figura de consumidor activo, con capacidad de adaptar su demanda a una señal de precios, con la posibilidad de tener su propia generación y de vender los excedentes al sistema, requiere un nivel de capacitación al que una parte principal de los consumidores vulnerables sin duda no podrán acceder individualmente y, si lo hacen colectivamente, necesitarán apoyo y asesoro-

ría. El lema de “no dejar a nadie atrás” debe ser entendido como a nadie, ni a los que están en situaciones de pobreza más extrema.

P.: ¿Estamos hablando por ejemplo de autoconsumo?

CEP.: Sí, es un buen ejemplo. En el contexto anterior, el autoconsumo es una capacidad interesante reconocida por la regulación, pero supone nuevamente una inversión, de ahí que ponerlo al alcance de las personas excluidas supone un reto significativo. Algo semejante pasa con las comunidades energéticas, un concepto que tiene un planteamiento general a nivel europeo y que sin embargo todavía no está concretado en la legislación española. Crear la situación en que estos esquemas puedan contribuir a mitigar la pobreza energética, supone un esfuerzo de innovación empresarial, regulatoria y social. Hay algunos esquemas interesantes que se están proponiendo, entre los que tiene sentido mencionar uno que estamos estudiando en la Cátedra a través de la tesis de una de nuestras doctorandas, que es el emprendimiento social.

P.: ¿Podéis aclarar qué significa este emprendimiento social?

CEP.: Sí, va asociado al concepto de empresa social que, como institución, con la diversidad de formas y fines específicos que puede

adoptar, posee una naturaleza híbrida integradora de múltiples lógicas, lo que le convierte en un espacio potencialmente productivo para construir respuestas a la vulnerabilidad energética desde la necesaria multiplicidad de perspectivas que la complejidad del problema requiere. El emprendimiento social puede hacerse desde el interior de las grandes empresas o desde empresas pequeñas de nueva creación. Además, tiene una dimensión colectiva que puede explotarse en este sentido.

P.: Volvamos al tema de las renovables, ¿hay otras oportunidades que introduzcan en el contexto de la pobreza energética?

CEP.: Sí, otro aspecto que merece la pena comentar relativo a la generación renovable es que su introducción masiva está requiriendo la modificación de algunos aspectos de la formación del precio mayorista. Nuevamente, conseguir una regulación que genere una señal de precio que recoja de forma adecuada sin distorsiones la inversión necesaria en estas tecnologías, es un reto que hay que acometer teniendo en mente que las distorsiones que lleven a sobrepuestos, aunque sea de forma transitoria, suponen un perjuicio grave para todos los consumidores, con consecuencias que se vuelven

extremas en el caso de las personas vulnerables.

Para ampliar el panorama de la complejidad de este proceso de descarbonización, es oportuno comentar que la introducción masiva de renovables va a tener un impacto notable sobre el paisaje y los usos del suelo, que habrá que armonizar especialmente en los entornos rurales. Y en estos entornos hay también personas vulnerables que se pueden ver perjudicadas. En el contexto rural, cobra importancia el uso de la biomasa, que también puede afectar a personas vulnerables, lo que debe ser tenido en cuenta en su regulación. Hay otras tecnologías renovables que pueden aportar eficiencia y por tanto contribuir a paliar la pobreza energética, como es la cogeneración. No entraremos en detalles para no alargar demasiado la explicación.

La idea de adaptar la regulación para la introducción de las reno-

“La introducción masiva de renovables va a tener un impacto notable sobre el paisaje y los usos del suelo, que habrá que armonizar especialmente en los entornos rurales”.

vables para crear oportunidades para mitigar la vulnerabilidad puede extenderse a otras políticas. Por ejemplo, las políticas para mejorar la eficiencia de los hogares pueden establecerse de forma que las personas vulnerables tengan prioridad, o accedan a condiciones especiales para poder recibir estas ayudas.

En resumen, la introducción de las tecnologías renovables es un paso adelante en la sostenibilidad de la producción eléctrica que puede conllevar riesgos para las personas vulnerables que hay que mitigar y, por otro lado, puede dar lugar a oportunidades asociadas a determinados esquemas y tecnologías, frente a los que hay que estar atentos para garantizar que se crean las situaciones adecuadas para que se aprovechen.

P.: Me gustaría profundizar en propuestas concretas contra la pobreza energética, ¿tendría sentido plantear una renta energética básica? ¿Y qué rol ha de jugar la rehabilitación de las viviendas que habéis mencionado?

CEP.: Responder a estas preguntas requiere realizar un recorrido un poco más largo que nos lleve a entender cómo se clasifican las políticas que se pueden implementar para luchar contra la pobreza energética. Lo primero es

organizar estas medidas según su ámbito temporal. Así, podemos decir que existen políticas de corto plazo o paliativas, y políticas de medio y largo plazo o estructurales.

P.: ¿En qué consisten las medidas paliativas?

CEP.: Las medidas paliativas buscan aliviar o solucionar una situación de pobreza energética presente. Dentro de éstas nos encontramos con dos tipos fundamentales, a saber, los bonos o cheques energéticos y las políticas de prohibición de corte de suministro. Las primeras son las más extendidas. No en vano, en España se encuentran en vigor dos bonos energéticos, uno para electricidad y otro para calefacción. Curiosamente, aunque los beneficiarios sean los mismos, ambos bonos funcionan de manera muy diferente. El bono eléctrico se vehicula como un descuento en la factura de electricidad según el nivel de vulnerabilidad: 25% para clientes vulnerables y 40% para clientes vulnerables severos. En la actualidad, y debido a la coyuntura de precios elevados que venimos sufriendo desde finales de 2021, estos límites han sido elevados temporalmente al 60% y 70%, respectivamente. Esta medida corre a cargo de

las comercializadoras de energía eléctrica.

Por el contrario, el bono térmico no consiste en un descuento sobre factura alguna, sino que es una transferencia directa para ayudar a cubrir los gastos de calefacción por una cantidad que depende del presupuesto asignado por el gobierno y de la zona climática del hogar. En la práctica, en 2019 esta ayuda se situó entre los 25 y los 124 euros. En este caso, el presupuesto para el bono térmico corre a cargo de los Presupuestos Generales del Estado. Para poder beneficiarse de ambos bonos se han de cumplir alguno de los siguientes requisitos: que la renta del hogar esté por debajo de unos límites establecidos, estar en posesión del título de familia numerosa o ser pensionistas recibiendo la cuantía mínima; y, además, el hogar tiene que estar acogido a la tarifa PVPC antes mencionada.

“El bono térmico no consiste en un descuento sobre factura alguna, sino que es una transferencia directa para ayudar a cubrir los gastos de calefacción”.

P.: ¿Están funcionando bien los bonos sociales?

CEP.: Desgraciadamente no. Numerosos estudios han puesto de manifiesto las limitaciones de esta política de bonos. Por un lado, hay un desacople evidente entre las estadísticas de pobreza energética que recogen los principales indicadores y los clientes que en la práctica están beneficiándose de los bonos. Casi un millón de hogares en España estarían quedando fuera de esta concesión a pesar de encontrarse en pobreza energética según las métricas principales. Al mismo tiempo, el poco más de un millón de hogares que sí lo reciben corren el riesgo de perderlo si no lo renuevan. Por otro lado, se demuestra que la cuantía tanto del descuento en el caso del bono eléctrico, como de la transferencia en el caso del bono térmico, son insuficientes para que los hogares que las reciben puedan cubrir sus gastos energéticos.

P.: ¿Podéis explicar en qué consisten las políticas de prohibición de cortes?

CEP.: Las políticas paliativas de prohibición de cortes están orientadas a proteger de manera expresa a ciertos colectivos considerados esenciales. En España, se pueden beneficiar de esta circunstancia los hogares que se encuentren

reconocidos como vulnerables severos en riesgo de exclusión, o aquellos que, siendo beneficiarios del bono social, acrediten que en el hogar vive algún menor de 16 años, algún miembro con dependencia reconocida de grado II o III, o alguna persona con discapacidad superior al 33%. En 2020, de forma excepcional, la prohibición de cortes se extendió a todas las viviendas principales. Esta medida formó parte del llamado escudo social que se puso en marcha para paliar en parte el impacto de la pandemia.

En paralelo a lo anterior, a finales de 2021 el gobierno aprobó el conocido como Suministro Mínimo Vital (SMV), medida que parece apuntar a esa renta energética básica a la que aludía la pregunta que guía esta reflexión. Sin embargo, es solo un espejismo. El SMV se limita a ser una prolongación del plazo de prohibición de cortes a clientes vulnerables de hasta 10 meses, periodo durante el cual se ofrecería a los hogares un suministro eléctrico a una potencia reducida. No se trata por tanto de una medida destinada a garantizar un suministro universal, sino simplemente una extensión del plazo que discurre entre la notificación del impago y el corte efectivo del suministro.

P.: Nos faltaba por analizar las políticas de largo plazo, ¿cuáles son?

CEP.: Dentro de las medidas estructurales o de largo plazo, destacan las de mejora de la eficiencia energética del hogar. También nos encontramos con dos tipos. Las primeras medidas serían aquellas destinadas a la mejora de los equipamientos: ayudas para la sustitución de electrodomésticos por otros más eficientes, o medidas para el cambio de sistemas de calefacción, como por ejemplo la sustitución de calderas convencionales por calderas de condensación. En segundo lugar, tenemos las medidas de mejora del aislamiento térmico del propio hogar. Hay muchas actuaciones posibles en este sentido, desde los kits de micro-eficiencia, que incluyen lámparas de bajo consumo, burletes para puertas y ventanas o deflectores para radiadores, hasta las actuaciones integrales sobre el edificio que buscan mejorar la envolvente (techos, paredes y suelos) de este. Entre ambas se encuentran las conocidas como medidas de rehabilitación exprés, que pueden realizarse desde el interior de la vivienda y que incluyen, por ejemplo, la sustitución de ventanas.

P.: ¿Cuál es entonces vuestra posición con respecto a una hipotética renta básica energética?

“Dentro de las medidas estructurales o de largo plazo, destacan las de mejora de la eficiencia energética del hogar”.

CEP: Una vez puesto sobre la mesa el panorama de las principales medidas de lucha contra la pobreza energética, estamos en condiciones de ofrecer una respuesta a esta pregunta. Desde nuestro punto de vista sí tiene sentido plantear una renta básica energética, siempre que entendamos esta como una garantía de suministro esencial para todos los hogares vulnerables. Esto se podría materializar de varias maneras, bien transformado la tarifa regulada en una tarifa social donde por ejemplo el primer tramo de consumo energético esencial fuera a coste cero y el resto de los tramos fueran a precio reducido (desvinculado por supuesto del mercado diario), bien ampliando la consideración de servicios esenciales para que cubriera a todos los clientes vulnerables y se garantizara así su suministro.

En todo caso, si este tipo de políticas se implementase, no podría excluirse de su diseño la espinosa cuestión de la financiación. Desde nuestro punto de vista, no tiene

sentido que una política social de tal importancia sea delegada en las empresas comercializadoras. En nuestra opinión, los fondos que habrían de cubrir esa nueva tarifa social o esa garantía de suministro extendido habrían de provenir de los Presupuestos Generales del Estado. Seguramente, para poder asumir de forma sostenible este aumento del gasto, se requiriera una reforma fiscal ambiciosa. Pero eso es algo que trasciende el ámbito de esta entrevista.

Por tanto, sí nos parece que caminar hacia una renta básica energética es algo deseable y necesario, pero no suficiente. Si al mismo tiempo no emprendemos un programa ambicioso de mejora de la eficiencia energética en los hogares, corremos el riesgo de que el esfuerzo sea inasumible. No es lo mismo garantizar el consumo energético esencial en un hogar con alta calificación energética que en uno con una calificación energética deficiente. La diferen-

“Sí tiene sentido plantear una renta básica energética, siempre que entendamos esta como una garantía de suministro esencial para todos los hogares vulnerables”.

cia, como destacábamos anteriormente, es enorme. Por tanto, como reza el lema que guía las políticas energéticas en temas residenciales en la Unión Europea: la eficiencia ha de ir primero, después todo lo demás.

P.: Por último, hablemos de la Cátedra de Energía y Pobreza, ¿qué se pretende con esta iniciativa?

CEP.: La Cátedra se constituyó oficialmente a principios de 2018 y, desde entonces, hemos tratado de hacer nuestra contribución en el esfuerzo contra la pobreza energética. Nos hemos integrado en la red de agentes implicados en la solución del problema (administración, empresas, entidades del tercer sector, investigadores, consumidores) y planteamos esta aportación desde dos objetivos. El primero es realizar investigación del máximo nivel en el tema de la pobreza energética y, en ese sentido, hay tres tesis doctorales que se leerán en los próximos meses que han generado estudios y publicaciones del máximo nivel en las áreas de ingeniería, trabajo social y empresariales. Algunas de estas investigaciones utilizan metodologías de investigación-acción que suponen un contacto directo con personas vulnerables afectadas por el problema. También se han hecho proyectos en colaboración con entidades del tercer sector, im-

“La eficiencia ha de ir primero, después todo lo demás”.

plicadas directamente en acciones contra este tipo de pobreza.

En cuanto al segundo objetivo, pretendemos ser un foro de diálogo que aporte avances en las relaciones entre las entidades que pueden contribuir en nuestra tarea. En Consejo de la Cátedra se sientan en la misma mesa representantes de empresas eléctricas y de entidades del tercer sector, además de los investigadores de la Cátedra. Esto aporta una riqueza de visiones muy positiva. Invitamos a los lectores a entrar en la web de la Cátedra donde pueden consultar en detalle información sobre todas nuestras acciones y obtener las publicaciones que hemos mencionado antes: <https://www.comillas.edu/catedra-de-energia-y-pobreza>

P.: Antes de terminar, ¿cuáles son los siguientes pasos que dar en cuanto a la pobreza energética en España?

CEP.: Podemos decir que estamos en un momento complicado, dada la situación general que estamos viviendo como sociedad. Cuando en 2019 se publicó la estrategia nacional contra la pobreza energética, en la que por

cierto la Cátedra realizó algunas contribuciones interesantes, vivimos aquel momento conscientes de la dificultad de la tarea, pero con el optimismo que proporcionaba que el problema se visibilizara y se concretaran planes de acción. La situación hoy en día es que el desarrollo que se planteó en ese documento se ha hecho solo parcialmente, y que los indicadores de pobreza han empeorado o no han mejorado al ritmo que se esperaba. En esta evolución, obviamente, ha tenido un papel relevante tanto la pandemia, como la crisis de precios del gas. Desde el gobier-

no se han puesto en marcha medidas –que se han denominado “escudo social”– que han contribuido a que los efectos de estas desafortunadas circunstancias se mitiguen. Consideramos que el escudo social debe seguir vigente mientras dura la situación de excepcionalidad, pero al mismo tiempo sería deseable no desatender el trabajo en medidas que además puedan garantizar mejoras estructurales en los próximos años. A este respecto, los Planes de Recuperación, Transformación y Resiliencia suponen una oportunidad que no podemos desaprovechar. ■

Franco, Estados Unidos y Gran Bretaña durante la primera Guerra Fría

Diplomacia, lobbies, intereses estratégicos y anticomunismo

Joan Maria Thomàs

Pablo León Aguinaga

Emilio Sáenz-Francés San Baldomero

José Antonio Montero Jiménez

Wayne H. Bowen

Esta obra coral ofrece un estudio sobre las relaciones internacionales de la España franquista con dos significativas potencias, EE.UU. y Reino Unido, durante la Guerra Fría y el periodo de lucha anticomunista.



Franco, Estados Unidos y Gran Bretaña durante la primera Guerra Fría

Diplomacia, lobbies, intereses estratégicos y anticomunismo

Varios Autores

ISBN: 978-84-8468-894-5

Universidad Pontificia Comillas, 2022



Teología pública: una palabra de la Iglesia en las sociedades plurales

Gonzalo Villagrán Medina, SJ

Universidad Loyola

Email: gvillagran@uloyola.es

DOI: 10.14422/ryf.vol285.i1457.y2022.001

Recibido: 3 de abril de 2022

Aceptado: 14 de abril de 2022

RESUMEN: Peter Berger, intérprete privilegiado de la sociología de la religión actual, afirmaba que la clave última para entender la realidad social en que vivimos es el pluralismo, el cual engloba en su interior la secularización que nos es más inmediata. Este hecho del pluralismo moral y religioso actual de las sociedades obliga a buscar paradigmas nuevos para la palabra de la Iglesia en público. Desde los años 80 existe una respuesta a este desafío en la tradición teológica de la iglesia: la teología pública. Esta corriente está determinada por los fundamentos básicamente hermenéuticos puestos por David Tracy y ha sido aplicada con particular fruto por moralistas como David Hollenbach. Esta corriente puede ser una inspiración muy valiosa para pensar la palabra y la acción de la Iglesia en nuestras sociedades plurales a todos los niveles.

PALABRAS CLAVE: secularización; pluralismo; ley natural; teología pública; imaginación analógica; correlación crítica; hermenéutica.

Public theology: a word of the Church in pluralistic societies

ABSTRACT: Peter Berger, a privileged interpreter of the sociology of religion today, affirmed that the ultimate key to understanding the social reality in which we live is pluralism, which encompasses the secularization that is most immediate to us. The current moral and religious pluralism of societies forces us to seek new paradigms for the public discourse of the Church. Since the eighties of the last century, there has been a response to this challenge in the theological tradition of the Church: public theology. This school of thought is determined by the basically hermeneutical foundations of David Tracy and has been successfully applied by moralists such as David Hollenbach. It can be a very valuable inspiration for thinking about the word and action of the Church in our pluralistic societies at all levels.

KEYWORDS: secularization; pluralism; natural law; public theology; analogical imagination; critical correlation; hermeneutics.

1. Introducción

En cualquier institución apostólica actual de la Iglesia que esté abierta mínimamente a la sociedad más amplia encontramos personas con orígenes, situaciones personales y vitales cada vez más diversas y alejadas de lo que consideraríamos el patrón eclesial. Aunque en algunos pueda quedar aún un resabio de rechazo o prejuicio contra lo religioso-eclesial, cada vez lo que se percibe es más simplemente una lejanía y extrañeza hacia ello. Esta situación supone evidentemente un desafío enorme para la transmisión de la fe que nos deja muchas veces perplejos y paralizados.

El continuar haciendo simplemente lo de siempre como Iglesia ignorando las dificultades y retos, o el intentar retirarnos a espacios más reservados donde sólo acoger a los ya convencidos son respuestas insuficientes que nos dejan insatisfechos. Es necesario un cierto análisis de la situación actual y propuestas que correspondan a dicho análisis.

Con frecuencia hemos asociado los problemas actuales en la transmisión de la fe al proceso de secularización y disminución de la creencia en nuestra sociedad. En este ensayo quiero, sin embargo, proponer una lectura de la situación

actual diferente que pone como clave de lectura otro fenómeno presente en nuestra sociedad, el pluralismo. Desde luego hay secularización y es necesario darle su lugar, pero creo que el problema es más amplio, como nos muestra Peter Berger, a quien nos acercaremos. El problema estaría más relacionado con una situación social nueva en la que existen diversas posibilidades de doctrinas englobantes o estructuras de plausibilidad. Es la experiencia del pluralismo. Así, por ejemplo, si en el tiempo de la Transición española se hablaba principalmente de pluralismo político, posteriormente se han ido haciendo presentes el pluralismo moral y el pluralismo religioso en un proceso que va más allá de nuestro país y se da de hecho en todo el mundo.

Este análisis de la situación nos debe empujar a buscar formas nuevas de tener una palabra de Iglesia en público, y por extensión a cuidar la manera en que presentamos la fe. Mi tesis es que la teología pública, como corriente teológica que parte del reconocimiento e integración del pluralismo como un hecho, puede ser una respuesta apropiada y valiosa para esta situación. Para ello debemos no sólo ver los fundamentos de esta corriente, sino también la

forma en que se implementa en la palabra social de la Iglesia.

En este ensayo empezaré presentando la tesis de Peter Berger que identifica el pluralismo como principal fenómeno social de la actualidad. Posteriormente veremos cómo ese pluralismo desafía los paradigmas éticos que se han podido usar hasta ahora para un discurso que quiera ser referencia moral en la sociedad. Seguidamente presentaré el paradigma de la teología pública tal como lo propone David Tracy. Antes de concluir este ensayo mostraré también como ese paradigma, de carácter más bien especulativo, se hace concreto y propositivo en moral a través de autores como David Hollenbach.

2. El pluralismo como trazo de la sociedad contemporánea

En su último libro *Los numerosos altares de la modernidad*, el sociólogo recientemente fallecido Peter Berger (1929-2017) releía su recorrido intelectual. Berger reconocía que su defensa inicial de la teoría de la secularización al comienzo de su carrera había sido un error. Sin embargo, consideraba que la secularización aún tiene cosas que decir.

Berger afirma que el pluralismo no es simplemente un elemento más en favor de la secularización. Define el pluralismo como, en sus palabras “la coexistencia de diferentes cosmovisiones y sistemas de valores dentro de la misma sociedad¹”. Este hecho social, tan presente en las sociedades globales contemporáneas, es un elemento clave y un desafío que marca la presencia de las religiones en la sociedad y que es independiente de la secularización.

Para Berger la secularización juega un rol determinante porque ella puede conjugarse con la religión de una manera más natural de lo que habíamos pensado. Las personas analizan ciertos campos de la realidad dejando de lado los presupuestos religiosos (*etsi Deus non daretur*), pero esto no impide que la religión ocupe otros espacios. De alguna manera, las personas son capaces de pasar de manera muy natural de una lectura secularizada de la realidad en ciertos

¹ “[P]luralism, the co-existence of different worldviews and value systems in the same society”. P. BERGER, *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Walter De Gruyter, Berlin 2014, ix. Traducción española: *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Sígueme, Salamanca 2016.

temas (i.e. ámbito técnico-profesional) a una lectura religiosa de otros temas (i.e. preguntas por el sentido de la vida o la felicidad)

En el mundo globalizado las sociedades son plurales porque contienen cosmovisiones diferentes. La manera de gestionar esta realidad plural no puede ser ni el fundamentalismo, ni el relativismo. El primero genera conflictos en la sociedad, y el segundo hace imposible el compartir desde una base moral común. Por lo tanto, el pluralismo exige a las religiones propuestas más profundas para comprender las sociedades humanas contemporáneas y para aprender a vivir con el propio pluralismo.

El pluralismo, según la definición de Berger, supone que todo el mundo debe hablar con todo el mundo. Los contactos entre las diferentes cosmovisiones y las diferentes religiones se multiplican. Esto tiene un efecto de relativización para las religiones porque de golpe la posibilidad de creer una cosa diferente, o de no creer, se vuelve una realidad². Berger describe este efecto con la idea de una

multiplicación de estructuras de plausibilidad en la sociedad.

Para Berger este cambio supone un cambio no solo en el “qué” de la religión, sino en el “cómo”. La pertenencia religiosa, que se concebía en el pasado como destino, hoy proviene de un acto voluntario. La presencia del pluralismo obliga por otra parte a las religiones a desarrollar relaciones diferentes a las tenidas hasta ahora con las otras instituciones religiosas, lo que suscita inmediatamente la pregunta por el lugar del diálogo interreligioso.

3. ¿Qué paradigma ético para la sociedad pluralista?

Históricamente una respuesta tradicional de la Iglesia católica al pluralismo ha sido la ley natural. La idea de principios morales universales que pueden ser entendidos por todo hombre o mujer a través de su razón es muy seductora ante un contexto de pluralismo³. De hecho, la ley natural es parte, de una manera o de otra, de

² “[P]luralism has the effect of relativizing worldviews by bringing home the fact that the world can be understood differently”: BERGER, *The Many Altars of Modernity*, 29.

³ Cf. J. L. MARTÍNEZ – J. M. CAAMAÑO, “Ley natural y ética universal. Aproximación al documento de la Comisión Teológica Internacional de 2009”, *Revista de Fomento Social* 278 (2015), 173-203.

la comprensión católica de la ética y del magisterio de la Iglesia⁴.

Sin embargo, es necesario reconocer que la argumentación moral a partir de la ley natural hoy es muy problemática y difícilmente aceptada en la sociedad. Ya hemos visto en Peter Berger cómo el pluralismo supone un cuestionamiento profundo de la posibilidad de llegar a consensos compartidos sobre las costumbres que permitan modos de vida estables para hoy. Por su parte, el teólogo Marciano Vidal, reconociendo el valor teórico del paradigma de la ley natural, considera que no es adecuado para el diálogo público actual. Vidal formula tres razones de esta dificultad con la ley natural: las vías por las que se desarrolla la moral hoy se han alejado de los resultados tradicionales de la ley natural; el paradigma de la ley natural tiene muchas dificultades

⁴ “El ejercicio de la libertad implica la referencia a una ley moral natural, de carácter universal, que precede y aúna todos los derechos y deberes” *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 140. “En la diversidad de las culturas, la ley natural une a los hombres entre sí, imponiendo principios comunes. Aunque su aplicación requiera adaptaciones a la multiplicidad de las condiciones de vida, según los lugares, las épocas y las circunstancias, la ley natural es inmutable”, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n. 141.

para explicar la historicidad y el pluralismo cultural del ser humano; y, finalmente, la ley natural es percibida con frecuencia como un instrumento de grupos confesionales para imponer su moral en la sociedad de forma indirecta⁵.

La posibilidad de llegar a una base para definir la ley natural común a los diferentes actores sociales es hoy por hoy muy difícil, aunque no imposible. En todo caso, incluso definir esta ley natural exigiría un enorme trabajo de diálogo entre las diferentes estructuras de plausibilidad. Este esfuerzo ha sido afrontado por la Comisión Teológica Internacional en su documento *En búsqueda de una ética universal* de 2009.

Podemos pensar de todas maneras que la ética pública debe surgir hoy del diálogo entre las diferentes estructuras de plausibilidad presentes en la sociedad. Como subraya Peter Berger, esto incluye las religiones, pero también las visiones secularizadas. El objetivo sería ser capaz de participar en el debate público para introducir las posiciones propias e intentar persuadir a los interlocutores a partir de ahí. Marciano Vidal afirma que la moral cristiana en la sociedad

⁵ Cf. M. VIDAL, “¿Cómo intervenir, desde la fe, en el diálogo ético mundial?”, *Concilium* 352 (2013), 635-646.

pluralista debe ser una moral del sentido, no de la norma. Así, la Iglesia podría participar en el debate público plural para compartir con la sociedad sus fuentes de sentido como invitación a seguirlas.

4. La teología pública como respuesta a estos desafíos

Esta problemática no es nueva de hecho. Ya en los Estados Unidos, durante los años 70 y 80, se planteó la pregunta por la manera de intervenir teológicamente en una sociedad esencialmente pluralista. Los Estados Unidos son una sociedad que considera el pluralismo como parte de su identidad última. El pluralismo norteamericano ha pasado a ser más rico y diverso a lo largo de los últimos cuarenta años. Si en el pasado el pluralismo era un pluralismo de denominaciones cristianas y el judaísmo, hoy, gracias a las migraciones, es un pluralismo más amplio que incluye las diferentes religiones monoteístas y otras creencias.

La teología pública es la corriente, nacida en los Estados Unidos y hoy desarrollada en otros continentes, que ha querido desarrollar una teología que parta de ese pluralismo. Sería posible seguir diferentes paradigmas propuestos

para una teología así⁶, sin embargo, nosotros vamos a centrarnos en el paradigma que me parece más potente: el paradigma desarrollado por David Tracy.

Tracy es un sacerdote diocesano norteamericano, nacido en Nueva York, que realizó sus estudios en la Universidad Gregoriana de Roma y ha enseñado mayormente en la Universidad de Chicago. Tracy, por lo tanto, ha vivido como sacerdote integrado una buena parte de su vida en el mundo académico civil americano. En un contexto así, Tracy ha propuesto un paradigma para una teología pública que pueda participar en el diálogo social pluralista.

En su obra principal de 1981 *The Analogical Imagination* Tracy comienza reconociendo el desafío del pluralismo para la teología: es ya visionario el reconocerlo abiertamente en aquel momento. El pluralismo parece obligar, ya sea a disolver la religión en una base común social difusa, ya sea a reducir la religión a una opción puramente privada, ya sea a rechazar el pluralismo y esperar que este desaparezca de la sociedad. Ninguna de estas opciones es adecuada para la realidad de la teolo-

⁶ Cf. G. VILLAGRÁN, *Teología pública. Una voz para la Iglesia en sociedades plurales*, PPC, Madrid 2016, 44-45.

gía en cuando discurso sobre Dios. Al contrario, Tracy quiere reconocer el pluralismo como un trazo esencial de la sociedad moderna y un enriquecimiento. A la vez, Tracy considera necesario afirmar la posibilidad de la verdad y de criterios públicos para encontrarla. La teología, dado que trata sobre Dios y sobre las cuestiones fundamentales del ser humano, debe poder participar de esa búsqueda pública de la verdad.

La estrategia –así la denomina– que Tracy utiliza para desarrollar una teología adaptada al pluralismo es básicamente hermenéutica. Para Tracy la verdad y el sentido de la teología son analógicas a las del arte. Siguiendo a Gadamer, que hablaba del *clásico* como la manera como la verdad se desvela en el arte, Tracy habla también de clásicos religiosos. Si los clásicos en Gadamer con las obras del espíritu humano que nos ofrecen una verdad sobre el ser humano, los textos y obras religiosas pueden también ser clásicos⁷.

Los textos religiosos principales pueden ser comprendidos como *clásicos* que ofrecen una verdad sobre el ser humano a todos aquellos

que la quieran entender, aunque no compartan esa fe. Así, para los cristianos el hecho de Jesucristo se expresa de manera normativa en los textos del Antiguo y el Nuevo Testamento. Esos textos son clásicos religiosos que hablan sobre el ser humano y responden a sus preguntas últimas.

A través del concepto de *clásico*, Tracy muestra la capacidad de la religión para hablar a una sociedad pluralista con un mensaje de verdad. La verdad puede ser encontrada a la manera que Gadamer propone para las ciencias del espíritu, no como una verdad científica. Las religiones pueden contribuir a esta búsqueda, esta conversación, sin obligar a ninguno a adoptar su fe porque sus fuentes suponen un mensaje de verdad sobre el ser humano.

Tracy reflexiona también sobre cómo desarrollar una conversación así. Él propone para ello el concepto de *imaginación analógica*, es decir, la capacidad de encontrar similitudes en la diferencia entre el mensaje de la fe y la realidad social y humana a través de la interpretación mutua crítica –Tracy habla de *correlación crítica*– de uno y otro mensaje⁸. Esta propuesta del teólogo norteamericano muestra

⁷ Cf. D. TRACY, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroads, New York 1991, xii.

⁸ Cf. *Ibid.*, xii.

que es posible pasar del discurso religioso al discurso social sin asimilarlos artificialmente, sino permitiendo a la palabra religiosa dirigirse a la realidad social sin perder su carácter religioso. Una manera así de comprender la teología es descrita por David Tracy como *teología pública*.

En su propuesta de teología pública la realidad social influencia nuestra aproximación a las fuentes religiosas y cristianas en cuanto contexto en el que interpretamos las fuentes. Por otra parte, las fuentes religiosas influyen nuestra lectura de la realidad social en cuanto que su interpretación es iluminada por nuestra experiencia de fe. Los dos polos, realidad social y revelación cristiana, se influyen mutuamente de una manera hermenéutica y crítica.

Aunque al comienzo Tracy pensaba más bien en la participación de la teología en los debates sociales de Estados Unidos de los años 1980, su paradigma de teología pública permite también ser desarrollado como paradigma apto para el diálogo interreligioso. El pluralismo religioso es un elemento fundamental del pluralismo, es por esto por lo que existe una conexión íntima entre teología pública y diálogo interreligioso que ha ido ganando importancia con los

años⁹. El modelo de la imaginación analógica, que permite encontrar similitudes en la diferencia entre la fe cristiana y la sociedad, permite también encontrarlas entre la fe cristiana y las otras creencias presentes en la sociedad plural. En el caso del encuentro entre tradiciones religiosas esta imaginación es entendida por Tracy como el ir y venir de una conversación. El paradigma de Tracy tiene la virtud de abrir la fe cristiana al otro religioso preservando a la vez su núcleo esencial de identidad¹⁰.

De hecho, el paradigma de Tracy, en su vertiente interreligiosa, ha sido muy fructífero. En un momento en que la teología de las religiones se veía asediada por sospechas teológicas muy importantes, Tracy ha logrado inspirar un modelo nuevo de aproximación al diálogo interreligioso: la *teología comparativa*¹¹, propuesta desarrollada por el jesuita norteamericano Frank Clooney. La perspectiva sobre el diálogo interreligioso de

⁹ Cf. *Ibid.*, 449.

¹⁰ Para la posición más desarrollada de Tracy sobre el diálogo interreligioso, cf. D. TRACY, *Dialogue with the Other: The Inter-religious Dialogue*, Eerdmans, Grand Rapids 1990.

¹¹ Cf. F. X. CLOONEY, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*, Wiley-Blackwell, Malden, MA 2010.

esta teología comparativa aún no ha llevado a una visión sintética completa de la teología de las religiones, pero busca comparar las religiones que, aun siendo diferentes, tienen paralelismos. Este modelo teológico preserva mejor la identidad de cada interlocutor en el diálogo interreligioso, lo que es un punto muy importante y difícil en dicho diálogo.

5. De la teología pública a la teología moral

Este paradigma de Tracy ha sido utilizado como base para desarrollar una teología moral actual por autores como el jesuita David Hollenbach¹². Hollenbach¹³ –quien ha enseñado teología moral en Boston College y Georgetown– ha reflexionado en teología moral sobre los asuntos sociales contemporáneos más candentes como la guerra nuclear, el bien común en sociedades pluralistas o los derechos de los refugiados. Hollenbach afir-

ma abiertamente por su parte que su base teológica es el pensamiento de David Tracy¹⁴.

Hollenbach aplica las ideas de Tracy a la relación entre las fuentes de la moral cristiana: Escritura, tradición, razón natural y experiencia. Para Hollenbach estas fuentes están en una relación continua, a la manera de un círculo hermenéutico. Esta relación entre las fuentes de la moral es entendida por Hollenbach como una forma de aplicar de manera concreta la idea de imaginación analógica y de correlación crítica de David Tracy.

Esta idea de relación hermenéutica entre las fuentes de la moral le lleva a hablar de un razonamiento sintético en moral: una manera de reflexionar que pone en relación las fuentes de la moral en un análisis de la situación real¹⁵. Esta visión permite un estudio a la vez teológico y adaptado a la realidad que permite así un desarrollo de la moral cristiana siguiendo los desarrollos sociales y de mores. Hollenbach propone como modelo de este razonamiento sintético la

¹² Otros moralistas que se inspiran en la teología pública son, por ejemplo, los hermanos Michael and Kennet Himes: Cf. M. J. HIMES et K. R. HIMES, *Fullness of Faith: The Public Significance of Theology*, Paulist Press, Mahwah, NJ, 1993.

¹³ Cf. G. VILLAGRÁN, "Iglesia y vida pública en David Hollenbach. Aproximación a su método en teología moral", *Theologica Xavierana* 177 (2014), 241-266.

¹⁴ Cf. D. HOLLENBACH, *The Global Face of Public Faith: Politics, Human Rights, and Christian Ethics*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2003, 163-165.

¹⁵ Cf. D. HOLLENBACH, *Justice, Peace, and Human Rights: American Catholic Social Ethics in a Pluralistic World*, Crossroad, New York 1988, 12-13.

argumentación utilizada por John Courtney Murray para la redacción de la Declaración *Dignitatis Humanae* del Vaticano II. Murray llega a la afirmación de la libertad religiosa a través de una síntesis de perspectivas teológica, política, jurídica y ética sobre el tema.

Tras los escritos principales de Hollenbach de los años 90, a partir del 2000 una nueva generación de teólogos moralistas han continuado esta aproximación de la teología pública en moral. De manera específica podemos percibir en esta nueva generación una presencia más fuerte de la denuncia de las injusticias en el discurso teológico, y un acento más próximo a la teología de la liberación¹⁶. La perspectiva adoptada por esta nueva generación de teólogos moralistas haciendo teología pública nos muestra que el paradigma de David Tracy estaba probablemente falto de un pensamiento más crítico sobre la realidad social, poniendo él más el acento en la participación en el debate público pluralista. Parece que estos nuevos teólogos han experimentado la necesidad de formular una palabra más fuerte de denuncia en la sociedad que la que Tracy pensaba.

¹⁶ Cf. K. E. HEYER, *Kinship across borders: A Christian Ethics of Immigration*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2012.

A la vez, en otros lugares diferentes de los Estados Unidos la idea de la teología pública como respuesta al pluralismo ha sido bien recibida y hoy hay teologías públicas activas en diferentes países del mundo¹⁷.

6. Conclusión

El lugar del hecho del pluralismo en las sociedades está siendo cada vez más importante. Sin negar la importancia e influencia de la secularización, Berger nos muestra que esta se sitúa dentro de un movimiento más amplio marcado, sobre todo, por el encuentro en la misma sociedad de estructuras de plausibilidad cada vez más diversas que incluyen entre ellas la posición secular.

La importancia del pluralismo no es una intuición nueva, hemos podido ver que hay otros autores

¹⁷ Algunos ejemplos de teologías públicas en otros países serían: F. WILFRED, *Asian Public Theology: Critical Concerns in Challenging Times*, ISPCK, Delhi 2010; E. JACOBSEN, "Models of Public Theology", *International Journal of Public Theology* 6 (2012) 7-22; H. BEDFORD-STROHM, "Contextuality and Intercontextuality in Public Theology - Introductory Perspectives", en H. BEDFORD-STROHM, F. HÖHNE, et T. REITMEIER (eds.), *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology*, Lit Verlag, Münster 2013, 5-9.

que desde la teología habían reconocido ya esta influencia creciente del pluralismo en las sociedades desde hacía tiempo. El pluralismo, el hecho de que personas de diferentes religiones y convicciones se encuentren regularmente y la posibilidad de cambiar de religión o abandonar la propia religión con más facilidad, obliga a las tradiciones religiosas a hablar entre ellas y con la sociedad para construir juntos la vida en común.

Esta realidad del pluralismo impone una manera diferente de hacer teología y de trabajar por la transformación social desde las religiones. No se puede pensar ya en imponer unilateralmente un programa ético y social que prespongamos común en la sociedad. Es necesario, más bien, encontrar maneras de entrar en diálogo con los otros en la sociedad para buscar juntos los proyectos éticos adecuados para la sociedad.

Teniendo en cuenta un contexto social y global así, la tradición teológica reciente nos ofrece propuestas teológicas que tienen en cuenta este contexto. El paradigma de la teología pública de Tracy, concretizado en moral por David Hollenbach, se convierte en una propuesta muy lúcida y pertinente. Tracy nos ofrece una comprensión de la teología y de la manera como se relaciona revelación y sociedad.

Este paradigma teológico ha sido luego aplicado de manera concreta y efectiva para formular una palabra de Iglesia en temas clave del mundo y la sociedad contemporáneos por autores como Hollenbach. Estos autores probablemente nos muestran el camino para el desarrollo de la teología moral social en el mundo más y más plural del futuro.

Aunque el acercamiento de este ensayo se ha movido principalmente en el ámbito académico, es fácil pensar en aplicaciones de estas ideas al día a día de la vida y misión de la Iglesia y al esfuerzo por la transmisión de la fe. Para hacer esta transferencia habría que tener en cuenta algunas claves que nos enseña la corriente de la Teología pública: el reconocimiento y aceptación del pluralismo como hecho social, el reconocimiento de los límites epistemológicos de la fe para explicar la realidad social de manera unívoca, el comprender la dificultad de acoger sin más en la sociedad la palabra de la Iglesia en un tema, el concebir cualquier palabra de Iglesia en un entorno social como propuesta –y no imposición– que parte de unas fuentes propias, la mirada hermenéutica a la fe como forma de poner en diálogo fe y sociedad... Estas son actitudes y comprensiones de

la realidad fácilmente asumibles por cualquier agente pastoral o catequista que pueden ayudarle a pensar cómo formular su propio discurso sobre la fe.

Así, la Teología pública no sólo puede ser una respuesta académica valiosa a una lectura académica de la situación socio-religiosa actual, puede ser también

una manera de ser Iglesia y de hablar como Iglesia en cualquier circunstancia. Una manera que entiende y asume más plenamente la situación social y cultural en que nos movemos hoy. Tal vez no se trata tanto de elaborar una Teología pública, cuanto ser una Iglesia pública y entendernos como cristianos públicos. ■

Ignacio Ellacuría: raíz y método de un compromiso intelectual

Juan Antonio Senent-De Frutos*

Profesor Titular de Filosofía del Derecho, Ética y Filosofía Política
Universidad Loyola Andalucía
Email: jasenent@uloyola.es

DOI: 10.14422/ryf.vol285.i1457.y2022.002

Recibido: 3 de abril de 2022
Aceptado: 16 de abril de 2022

RESUMEN: Proponemos en este artículo una lectura de la raíz existencial que animaba el compromiso intelectual de Ellacuría, su modelo de universidad de inspiración cristiana, así como de la práctica e inspiración crítica, ética y utópica de su filosofía y teología. Esta no es otra que su seguimiento cristiano. Algunas visiones sesgadas imputaban que la raíz vital de Ellacuría, de su compromiso intelectual y público era su seguimiento de las doctrinas marxistas. Frente a ello, Ellacuría defiende que él y sus compañeros no vivían de doctrinas ideológicas, sino como compañeros de Jesús y que *ese* es el misterio de sus vidas. En este contexto, el carisma jesuita que vivió para su seguimiento cristiano, le provee de una sabiduría espiritual que él despliega y aplica con el método de historización tanto en filosofía como en teología.

PALABRAS CLAVE: Ignacio Ellacuría; compromiso intelectual; historización; espiritualidad ignaciana; sujetos colectivos.

Ignacio Ellacuría: Root and Method of an Intellectual Commitment

ABSTRACT: In this article we propose a reading of the existential root that animated Ellacuría's intellectual commitment, his model of a Christian-inspired university, as well as the critical, ethical, and utopian practice and inspiration of his philosophy and theology. This is none other than his Christian following. Some biased views imputed that the vital root of Ellacuría's intellectual and public commitment was his following of Marxist doctrines. Against this, Ellacuría defends that he and his companions did not live by ideological doctrines, but as companions of Jesus and that this is the mystery of their lives. In this context, the Jesuit charism that he lived for his Christian

* Director de la Cátedra Latinoamericana Ignacio Ellacuría. Investigador principal del Proyecto I+D+i "Ética y justicia cosmopolita en la Escuela Ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana: Aportaciones del pensamiento y tradición jesuita" (PE-MOSJ2: ref. PID2020-112904RB-I00), junto con Eduardo Ibáñez.

following provides him with a spiritual wisdom that he deploys and applies with the method of historicization both in philosophy and theology.

KEYWORDS: Ignacio Ellacuría; intellectual commitment; historicization; Ignatian spirituality; collective subjects.

1. Introducción

Ignacio Ellacuría, SJ (1930-1989) mantiene entre muchos una memoria viva, tanto por su rico legado intelectual como por el testimonio de su vida. Su asesinato a manos del Ejército salvadoreño en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador (UCA), junto con otros cinco compañeros jesuitas y dos empleadas, Elba y su hija Celina, sigue demandando memoria y justicia¹. Como universitario, profesor y rector de la UCA, su compromiso intelectual por transformar la situación social que le tocó vivir desde Centroamérica es un ejemplo tanto en un sentido cristiano como universitario.

El cultivo de la filosofía, de la teología, o de las ciencias sociales para Ellacuría no tiene sentido sino encarnado en el mundo en el que se vive. Ello no implica ningún inmediatez, practicismo o

cortoplacismo en la investigación y en la educación que se promueve, sino una intelección compleja, estructural y dinámica de la configuración de la realidad histórica, lo cual implica también el afanoso trabajo por esclarecer y evaluar las posibilidades históricas puestas en juego, los supuestos que las animan y las alternativas para una mayor humanización y justicia que pueden ser alumbradas por las disciplinas universitarias. El ser humano, dada su propia condición y apertura al mundo, está forzado a *hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y encargarse de ella*², y esta tarea humana expresa no sólo el problematismo de la existencia humana, aquello a lo que estamos lanzados, sino también el empeño integral que tras el cultivo crítico y ético de los distintos saberes universitarios debieran promover. Por ello, no hay cultivo del conocimiento que sea meramente descriptivo y contemplativo, sino

¹ T. WHITFIELD, *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*, UCA editores, San Salvador 1998.

² I. ELLACURÍA, "Ética fundamental", en *La lucha por la justicia. Selección de textos de I. Ellacuría (1969-1989)*, J. A. Senent (ed.), Ed. Universidad de Deusto, Bilbao 2012, 47.

que también tiene que asumir los desafíos y la negatividad vivida socialmente, y mostrar caminos para que la historia humana supere las formas de dominación, la alienación y la insostenibilidad de las vidas humanas.

En la presente fase histórica la humanidad, y en particular, las mayorías populares del planeta están amenazadas por el predominio del capital sobre la vida humana, por la ferocidad predatoria sobre la naturaleza y sobre las vidas frente al cuidado de la vida humana y del conjunto de la Creación. Ellacuría ya avanzó que el modo de vida globalizado por la civilización occidental no humaniza ni es sostenible, porque no alienta una auténtica plenitud humana, ni es compartible, ni viable ecológicamente³, es por ello, como hoy se reconoce, que estamos en una crisis socioambiental sin precedentes⁴. Una semana antes de su asesinato, formuló la tarea que lo había estado urgiendo, con lucidez y coraje, y que nos convoca a pro-

seguir comunitaria y socialmente: “revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección”⁵. Y esto sólo será posible, “utópica y esperanzadamente”⁶. La realidad humana se fecunda desde el ideal utópico, y este a su vez no es sólo movilización ética del quehacer humano, sino que es también inspirado por una apertura a la trascendencia de la historia, hacia aquello que la está lanzando más allá de sí misma para hacerse más plena y más humana.

Ellacuría encuentra la raíz y vitalidad de su compromiso intelectual ante la marcha histórica en el camino cristiano. Por ello, ya había observado desde los años sesenta que el “cristianismo, en efecto, es el movimiento más apto para despertar un sentido histórico profundo”⁷. De ahí que para Ellacuría el compromiso con la transformación de la historia es posible cristianamente. No es una afirmación universal, sino concreta y situada, que no excluye otros modos, aunque él sí le reconoce una eminencia propia. El reinado

³ I. ELLACURÍA, “La construcción de un futuro distinto para la humanidad”, en *La lucha por la justicia*, 397; *Id.*, “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica”, en *La lucha por la justicia*, 414 y ss.

⁴ Cf. FRANCISCO, *Laudato si’*. *Sobre el cuidado de la casa común*, San Pablo, Madrid 2015.

⁵ I. ELLACURÍA, “El desafío de las mayorías populares”, en *La lucha por la justicia*, 454.

⁶ *Id.*

⁷ I. ELLACURÍA, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri” [1966], *Escritos filosóficos*, vol. II, UCA, San Salvador 2007, 279.

de Dios, como utopía cristiana general cuya concreción no se conoce de antemano, debe concretizarse en términos histórico-sociales, y para ello el reinado de Dios debe historizarse, y una vez determinada en cada situación y para unos determinados sujetos o actores, se operativiza mediante la puesta en marcha de una utopía concreta⁸.

Si esta es la tarea del quehacer cristiano en la historia, que aliena a su vez, su propio compromiso intelectual y universitario, Ellacuría se pregunta si hay un método para llevar a cabo esa historización concreta y práctica del anuncio cristiano, y encuentra que los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio entrañan un *principio para la historización*. Reconoce así una contribución particular de Ignacio de Loyola a la Iglesia y al mundo al proponer una forma concreta de reconocer esa utopía cristiana concreta a realizar en la propia situación y para un determinado sujeto personal, aunque también comunitario e institucional⁹.

⁸ I. ELLACURÍA, "Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica", en *La lucha por la justicia*, 403.

⁹ J. A. SENENT DE FRUTOS, "Sujetos colectivos, espiritualidad ignaciana y lucha por la justicia en Ignacio Ellacuría", en J. SOLS (ed.), *From Ellacuría to Pope Francis. Christian Social Thought in front of*

En lo que sigue, profundizaré tanto en la raíz cristiana y espiritual del compromiso público de Ellacuría, como en su entendimiento y aplicación del método de los *Ejercicios espirituales* para operativizar el encuentro con la utopía concreta a realizar o la voluntad de Dios para sujetos e instituciones.

2. La matriz cristiana e ignaciana de la visión ellacuriana del servicio intelectual: "hagamos redención del género humano"

En la línea señalada anteriormente, cabría destacar pues que en la redefinición y ampliación de lo que debe entenderse como acción científica y universitaria, jugó un papel central su experiencia cristiana en el seno de la tradición ignaciana. Si hacemos una síntesis de ello, diríamos que el motor de su praxis universitaria arranca de un modo de ver, sentir y de estar en la realidad, no de carácter sólo contemplativo y clarividente de los destinos de los procesos sociales, sino responsablemente compasivo y liberador: frente al puro conocimiento de la continuidad de la ne-

Global off Balance, Herder-Universidad Iberoamericana Ciudad de México, Barcelona-México (en prensa).

gatividad, surge la dinámica central de la espiritualidad ignaciana hacia el mundo que prosigue la mirada de la Trinidad, “hagamos redención del género humano”¹⁰. La misión universitaria para Ellacuría es una síntesis del modo de vida teórico y del modo de vida ético arraigado en una tradición espiritual que le permite hacer esa síntesis. Por ello, nos puede decir sobre el carácter cristiano de su acción universitaria que:

“una universidad de inspiración cristiana no puede tener duda sobre el partido que ha de tomar. No siendo posible en un momento histórico la superación anuladora de las diferencias, tiene que ponerse de parte de aquellos sectores, que ya sólo por esta razón cuantitativa pueden considerarse como la auténtica representativa de los intereses generales, sino que son la mayoría injustamente deshumanizada. En este sentido no pueden ser las clases dominantes el criterio de su orientación, sino los intereses objetivos, científicamente procesados de las mayorías populares”¹¹.

¹⁰ I. DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, n. 107, *Obras de san Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1997.

¹¹ I. ELLACURÍA, “Diez años después, ¿es posible una universidad distinta?” (1975), en *Escritos universitarios*, UCA, San Salvador 1999, 55.

Esta era, por tanto, una forma de poner a producir esa matriz cristiana. Ello implica *otro sujeto que labora con la verdad*, y que pone en marcha un modelo de racionalidad que trasciende el análisis. Es decir, no se trata solo de un ejercicio intelectual el que se pide, sino en última instancia de un ejercicio vital y por ello integral. No se trata sólo de llevar una vida intelectual (*bios theoretikós*), sino una vida ética (*bios ethicós*), donde se pone en juego no solo una forma de pensar o de conocimiento, sino una forma de estar, de hacerse y de responder a la realidad. Ello implica ya un modelo que trasciende el análisis de la fría lógica de la racionalidad científica moderna, donde el sujeto no está implicado en el objeto y ni siquiera se realiza como sujeto, porque al carecer de extensión no pertenece al mundo, como nos diría Descartes en los inicios de la constitución de la ciencia empírica moderna.

Ello exige sujetos no desintegrados, que han sido capaces de hacer, ya desde sí mismos, la síntesis compleja que permite responder con seriedad y radicalidad a las carencias de la cultura actual. ¿Desde dónde se nutre ese trabajo? Ello nos remite a la fuente de su espiritualidad. En particular, en la tradición ignaciana se nutre de la experiencia configuradora de los

Ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola, como fuente de su sensibilidad humana y social. Y ello, porque los ejercicios no son en primer término una forma de adoctrinamiento (aunque impliquen algunas doctrinas), ni de proyección de una cultura sobre otra, sino un método de trabajo con la sensibilidad y la afectividad, que supone una “reconversión libidinal”¹², y que desde ahí va posibilitando al sujeto la creatividad para desarrollar otros modos de responder a la realidad y en su caso confrontarse con otras respuestas. Es una experiencia interior que no queda encapsulada, no es simple *illusio*, o creencia, puesto que, si va conformando la subjetividad, lo lanza por su propia dinámica a concretar determinaciones exteriores desde sus acciones: “en la disposición de su vida”¹³. Por tanto, los ejercicios, en su creatividad externa son generadores no de “conocimiento”, sino de otra forma de vida y suponen en este sentido una *matriz cultural*¹⁴.

¹² C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica de los ejercicios ignacianos*, Sal Terrae-Mensajero, Santander-Bilbao 2003, 43.

¹³ I. DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, n. 1.

¹⁴ J. A. SENENT-DE FRUTOS, “Hacia una relectura de la matriz cultural ignaciana desde nuestros desafíos civilizatorios”, *Concordia. International Review of Philosophy* 66 (2014), 25-48.

“Matriz cultural” aquí es sinónimo de proceso civilizatorio, porque lanza a recrear todos los modos de vida en que se concreta la vida humana y social, por tanto, no es un asunto sólo de formas de pensar, valores, creencias, narraciones..., incluye las dimensiones simbólicas e intelectuales, pero no se acaba en ellas, sin recrear las otras dimensiones de las prácticas sociales. Si no fuera así, entonces, no podría generar otras estructuras sociales. Se trata de que, desde esa matriz, el sujeto que va renovando en ella (desde otras *habitudes* o modos de enfrentarse a las cosas), vive ya desde otros supuestos las diversas dimensiones de vida social. Esto le abre a la lucha por la generación de nuevas estructuras o modos sociales de habérselas con lo político, lo económico, lo social, lo religioso, lo jurídico, lo natural...

En este sentido, se pueden generar sujetos “contraculturales” como nos muestra el caso de Ellacuría y sus compañeros, y de tantos otros, en la medida en que no se adaptan a reproducir el modo existente de vivir esos ámbitos, y luchan por abrir y consolidar otras formas de relación o participación en el poder (estructura política), en la iglesia y frente a otras religiones (campo religioso e interreligioso), de relacionarse con los bienes ma-

teriales (economía), con las leyes (campo jurídico), la naturaleza, con los otros del cuerpo social (estructura social), con la ciencia y la educación (generación y socialización del conocimiento social), otros pueblos y culturas (relaciones intersociales e interétnicas). Esto produce a veces pequeñas experiencias sociales que “apuntan a otro mundo”, otra tendencia plural con respecto a la dirección principal que llevó o lleva la sociedad moderna.

Por ello, la virtualidad práctica de esta fuente espiritual no consiste en una *fuga mundi*. Como señala Carlos Domínguez, para Ignacio “la experiencia religiosa debe tener una repercusión decisiva en la configuración de la vida (*en la disposición de su vida*)”¹⁵. No puede quedar reducida interiormente, en última instancia, como mera *ilusión*, como una experiencia imaginaria. Por ello, aunque pueda llegar a darse, no se trata de la “creación de un mundo afectivo que tan solo busca huir del enfrentamiento con la realidad, o, dicho de otra manera, reducido a un mundo fantasmático apartado de lo real, de lo intersubjetivo y, por

tanto, no relativizado por el enfrentamiento con ningún tipo de límite”¹⁶.

Si la experiencia va conformando las estructuras psíquicas de la persona, entonces le remite a su propia responsabilidad de estar e incidir en el mundo desde un horizonte de transformación. La persona tendrá que ir creando sus propias respuestas. No se trataría de una *fuga mundi*, sino de una *generatio mundi*, de la producción de otro mundo. En este sentido, esta matriz cristiana e ignaciana supuso para Ellacuría la raíz de sentido, de movilización y de esperanza para configurar su praxis personal e intelectual en orden a transformar las injusticias vividas en su contexto.

3. Los Ejercicios espirituales como desarrollo del sujeto y principio de historización

Ellacuría, como antes avanzamos, reconoció en los *Ejercicios* un modo de historización para encauzar la búsqueda y el encuentro de la novedad de Dios para la historia en una concreta situación. Más aun, a pesar de que habitualmente se han aplicado a sujetos individuales, considero que al igual que en

¹⁵ C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica de los ejercicios ignacianos*, 43.

¹⁶ *Ibid.*

la historia intervienen personas y sujetos colectivos, estos últimos también pueden emplear este método para examinarse y reorientar su praxis en el mundo en términos cristianos. Ellacuría y Elizondo propusieron aplicar el método de los *Ejercicios* a la provincia centroamericana jesuita. El contexto es el de la renovación eclesial desarrollada por el Concilio Vaticano II y su aplicación a la propia Compañía de Jesús y a sus respectivas obras e instituciones. Se trata de una aplicación creativa de las posibilidades inscritas en el propio carisma religioso.

Citando a Pedro Arrupe, reconoce: “Es necesario que seamos en cierta manera más ignacianos que el mismo San Ignacio, en cuanto debemos llevar hasta las últimas conclusiones los principios de San Ignacio”¹⁷. La experiencia y el propio marco teórico que despliega para desarrollarla le permite a

¹⁷ P. ARRUPPE, “Discurso del P. General de 24 de mayo de 1965”, *Congregación General XXXI. Documentos*, M. MADURGA – J. ITURRIOZ (eds.), *Hechos y dichos*, Zaragoza, 1966, n. 18; *apud* I. ELLACURÍA, “Finalidad y sentido de la reunión-ejercicios de la Viceprovincia Jesuítica de Centroamericana (diciembre de 1969)”, *Espiritualidad, saberes y transformación desde Ellacuría*, J. A. SENENT-DE FRUTOS – A. VIÑAS VERA (eds.), Comares, Granada 2021, 9.

Ellacuría entender, con un carácter más general en el contexto cristiano, y más aún, con un potencial de aplicabilidad adaptada a otros sujetos colectivos, la sabiduría que opera en los *Ejercicios*, como un modo de facilitar el crecimiento del sujeto, individual y colectivamente considerado, y en este sentido, un modo para el crecimiento en autoría de los sujetos de la historia.

Tanto el sujeto individual como el sujeto colectivo pueden ser sujetos activos de la historia, esto es, partícipes y constructores relativamente absolutos de su propia biografía y de la marcha de la historia en la que intervienen los grupos e instituciones. Decimos “pueden ser” en el sentido que no hay una suerte de subjetividad estática o siempre idéntica a sí misma. La relevancia material de la subjetividad en el proceso histórico pende “en medida apreciable del proyecto y la opción de sujetos individuales o colectivos”¹⁸. Así, no se pueden considerar sujetos absolutos pues intervienen en el proceso histórico fuerzas y determinaciones históricas que condicionan el mismo, pero no existe una opción

¹⁸ I. ELLACURÍA, “El sujeto de la historia”, *Cursos universitarios*, UCA, San Salvador 2009, 282.

lógica excluyente entre unas y otras, pues como señala Ellacuría, la libertad no es pura indeterminación, sino *sobre-determinación*. Y justamente la posibilidad radical de que el proceso histórico sea un proceso abierto, y no un proceso puramente predeterminado o natural, depende del grado de subjetividad que esté operando. Por ello, puede haber un crecimiento de subjetividad que permita *hacer historia*, un crecimiento en autoría, y no meramente consistir en el despliegue de los sujetos de una posición de actor y agente del proceso histórico, donde es posible jugar una posición pasiva o meramente determinada por las estructuras. Así, nos dice Ellacuría, que cuando la “subjetividad es máxima, lo que se debe pretender en busca de la transformación es la formación de personas como autores de la historia”¹⁹. En este supuesto, nos encontraríamos con sujetos históricos que son los que deciden y proyectan las estructuras de la vida social. Pero cuando la subjetividad es intermedia, se da el “entrechoque” entre lo estructural y lo personal, esto es, la tensión y el conflicto entre estas dos instancias.

En este contexto, habría que introducir la fuerza de la subjetividad

en la lucha por la reorientación de las estructuras. Pero dada la apertura y ambigüedad de la historia, que puede incluso llegar a alienar y dominar a los sujetos, también cabe que en su sentido plenario sea el campo de la subjetividad máxima de los sujetos históricos. O al menos parcialmente, el campo donde los sujetos se posicionen reflexivamente y discernan las estructuras que condicionan y enmarcan la vida humana en orden a una mejor configuración de las estructuras al servicio de la vida. Dado que el grado de subjetividad o la propia condición de sujeto no se da siempre en los mismos términos, también cabe en el peor de los casos la línea opuesta, esto es, el mínimo de subjetividad personal donde no se daría la historia para la persona, sino la persona para la historia, esto es, la persona sería absorbida en la historia. Pero si ello fuera así, en sentido propio o en su carácter metafísico, ya dejaría de hacerse historia.

Ahora bien, incluso en ese caso, como señala Ellacuría, siempre cabe la posibilidad radical de reconquistarse como sujeto. Ello implica liberar un *proceso de capacitación del sujeto*. En esto reside el crecimiento en subjetividad, a nuestro juicio, lo cual puede darse tanto en términos individuales como colectivos, si es que propia-

¹⁹ *Ibid.*

mente hay un auténtico sujeto en sentido metafísico. En este hacerse o reconquistarse como sujeto de la historia consiste la *tarea humana*, ya que es “la realidad que ha de hacerse para que el sentido de esa realidad sea verdaderamente un sentido real y pleno”²⁰. Esta es la tarea fundamental o el problema fundamental que tiene que enfrentar la persona, la sociedad y la historia. La resolución real de este problema se logrará, nos dice Ellacuría, por aquellos medios reales que mejor se acomoden a este dinamismo de búsqueda, construcción y realización del sentido. Pero el decidir cuáles son, no compete a la filosofía²¹.

Y aquí es donde, gracias al carisma religioso que vivió Ellacuría, pudo completar lo ganado en su filosofía, y comprender y experimentar que la espiritualidad ignaciana vivida personal y colectivamente es un “medio real” adecuado para enfrentar esa tarea y desafío histórico. Hay que tener en cuenta que, en este proceso de capacitación, el sujeto va apropiándose de las posibilidades históricas del cuerpo social en el que se instala, pues la dimensión histórica del sujeto se articula en una “estructura modal

[que] es la que hace que cada cual sea, en cada instante, cada cual a su modo. (...) Usa de las posibilidades que le ofrece el cuerpo social para ser cada cual a su modo. Así es como el hombre está definiendo un tipo de humanidad”²². Y este “tipo de humanidad” es el que le ofrece, en este caso, el camino cristiano, y particularmente, en el cuerpo social de la Compañía. Por ello, y desde una función histórica, el modo de vida cristiano del que participan sujetos individuales y diversos cuerpos sociales específicos en los que se instalan los sujetos, le permite hacerse cuerpo social e incidir históricamente en la marcha social. De ahí que, dada la estructura antropológica y social humana, Ellacuría pudo considerar los *Ejercicios* como un medio adecuado para encaminar a ciertos sujetos instalados en la tradición cristiana para hacerlos más capaces y mejores en su incidencia histórica. Para esta tarea de hacer creativamente una historia con sentido señaló posteriormente que es indispensable una condición: “el apego desideologizado, desidealizado y liberado de la realidad”²³.

²⁰ I. ELLACURÍA, “Sentido de la historia para la persona humana”, 113.

²¹ *Ibid.*

²² I. ELLACURÍA, “Esquema general de la antropología zubiriana” [1967], *Escritos filosóficos II*, UCA, San Salvador 2007, 347.

²³ I. ELLACURÍA, “El sentido de la historia para la persona humana”, 111; y

La aptitud para lo anterior por parte de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio consiste en que son una propedéutica para una vida cristiana más auténtica conducida por el Espíritu, lo que a su vez puede ser reconocido en lenguaje inmanente o secular, como un modo de encaminar al sujeto desde una libertad personal más auténtica y depurada para la realización de una vida buena alineada y posibilitadora del bien común. Esta preparación y cuidado del sujeto en los *Ejercicios* puede ser considerada tanto en su ámbito interno como externo.

En el interno, se trata por parte del sujeto de ganar en *libertad interior*. El *quitar de sí todas las afecciones desordenadas*, es lo que permite un “apego desideologizado”, a la realidad y a lo último de la realidad. El afecto siempre está de una forma u otra en el dinamismo humano, pues es lo que nos relaciona efectivamente y une de diversos modos a lo real, pero su

ordenación permite una adecuada realización. Esa realización o *en la disposición de su vida* no dice sólo referencia al sujeto, sino de aquello y aquellos con los que el sujeto hace su vida.

La *voluntad divina* puede ser traducida como voluntad de bien universal y universalizable, que requiere, a su vez, ser historizada, es decir, reconocida e interpretada en su concreción contextual y dinámica en el marco del proceso histórico-natural. En esto último reside el problema a enfrentar de la *libertad exterior* del sujeto en cuanto al proyecto lanzado y realizado intramundaneamente, esto es, de su quehacer o participación en modos de vida y de realización que abran más la historia para que pueda ser el lugar de realización del sentido reconocido y proyectado por los sujetos. Un sentido que permita hacer de la historia el lugar donde todos puedan vivir una vida liberada y abundante. ■

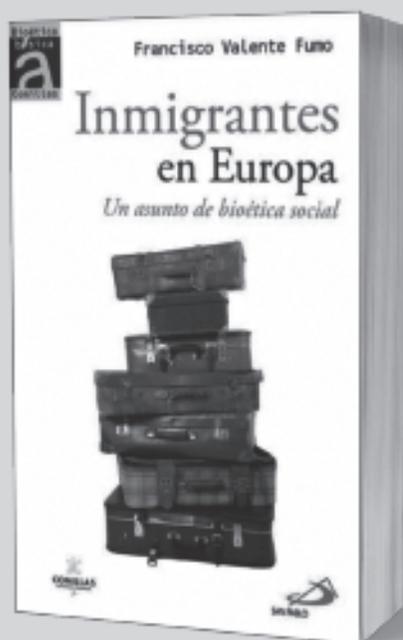
añade a lo anterior: “Y esto en el doble sentido de que sólo en una *praxis* real, que cambie las condiciones materiales de la existencia, es posible una vida personal y una vida social liberada y libre; y en el sentido de que sólo apegado a la realidad, en lo que es últimamente para el hombre, es posible llevar una vida personal”.

Inmigrantes en Europa

Un asunto de bioética social

Francisco Valente Fumo

La mayoría de los Estados europeos limita el acceso al derecho a la protección de la salud a colectivos como el de los inmigrantes en situación administrativa irregular. Pero ¿es ético limitar la asistencia sanitaria a un colectivo? ¿No estaremos ante un problema bioético, concretamente de bioética social? El autor aborda en este ensayo las causas del crecimiento de la migración irregular y las políticas migratorias europeas, y estudia la integración social y la atención sanitaria a los inmigrantes, desmontando mitos y falsas creencias sobre su influencia en la insostenibilidad de los sistemas sanitarios, la atención primaria y la prestación sanitaria. Finalmente, plantea una deliberación bioética y establece los principios básicos y fundamentales sobre los que fundamentar el derecho a la salud: respeto a la dignidad humana, no maleficencia, justicia, protección frente a la vulnerabilidad, responsabilidad, compasión y solidaridad.



Inmigrantes en Europa
Un asunto de bioética social

Francisco Valente Fumo

ISBN: 978-84-285-6611-7
Universidad Pontificia Comillas,
San Pablo, 2022.



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

El desafío de la meritocracia

Joan Mesquida Sampol

Doctor en Derecho y Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración
Email: jmesquida@protonmail.ch

Ética

DOI: 10.14422/ryf.vol285.i1457.y2022.003

Recibido: 10 de marzo de 2022

Aceptado: 12 de abril de 2022

RESUMEN: La meritocracia aparece hoy como un sustrato ideológico que legitima la asignación de tareas y de recompensas, pero presenta un funcionamiento que es objeto de críticas certeras que, sin embargo, no aportan una alternativa a este sistema. La Doctrina Social de la Iglesia, en cambio, sí nos ofrece elementos que permiten situar la meritocracia en su sitio, subordinándola a determinados valores y, sobre todo, a la idea de bien común. Lejos de negar la existencia de diferentes dones y capacidades en las personas, de lo que se trata es de que estos se desarrollen provechosamente en el marco de una verdadera fraternidad universal.

PALABRAS CLAVE: Meritocracia; Michael Sandel; Doctrina Social de la Iglesia; bien común; destino universal de los bienes; fraternidad.

The meritocracy challenge

ABSTRACT: Meritocracy appears today as an ideological substratum that legitimizes the assignment of tasks and rewards, but its functioning is subject to accurate criticisms which, however, do not provide an alternative to this system. Catholic Social Teaching, however, does offer elements that allow us to place meritocracy in its proper place, subordinating it to certain values and, above all, to the idea of the common good. Far from denying the existence of different gifts and capacities in people, what is at stake is that these should be developed profitably within the framework of a true universal fraternity.

KEY WORDS: Meritocracy; Michael Sandel; Catholic Social Teaching; common good; universal destination of goods; fraternity.

1. La desigualdad sistémica

Aunque las diferentes crisis económicas y sanitarias se van superando con el paso del tiempo, la silenciosa pandemia de la desigualdad sigue extendiéndose en la mayor parte de países Occidentales, aquellos en los que precisamente la idea de la igualdad de oportunidades es uno de sus lemas centrales. Poco a poco vemos como los indicadores que ponen de manifiesto el reparto de la riqueza nos muestran unas sociedades cada vez más desiguales, en las que no solo los ricos son más ricos y los pobres más pobres, sino que cada vez hay más gente pobre o que se encuentra en riesgo de caer en la pobreza mientras que el número de ricos es bastante más estable o incluso tiende a crecer ligeramente.

El problema de la desigualdad no tiene efectos solo en el plano económico. Una sociedad con una elevada desigualdad genera problemas de cohesión social que pueden llegar a ser graves y poner en peligro la propia convivencia. Escenarios de este tipo, que han acabado generando procesos violentos y un mayor autoritarismo por parte del Estado, los hemos visto sobradamente en muchos países en vías de desarrollo. Ingenualmente, en cambio, pensamos

que tales situaciones son difíciles de reproducir en un país democrático avanzado en el que el Estado ofrece prestaciones para paliar las desigualdades que provoca el sistema. Hoy sabemos que ese planteamiento se ha ido desmoronando. En nuestras comunidades crece cada vez más el porcentaje de personas descontentas, que ya no confían en las bondades del sistema. Y esto ocurre precisamente porque ese descontento no se debe solo a la falta de recursos económicos o a la satisfacción de necesidades básicas. Tiene que ver más con la sensación de que la forma de vida de estas personas, sus trabajos cotidianos o los valores sobre los que asientan su visión del mundo, apenas tienen sentido y, lo que es peor, su existencia apenas importa a la élite de la sociedad. El problema no es tanto de necesidades, que en los países ricos suelen estar más o menos cubiertas, sino de falta de esperanzas.

Recientemente, Michael Sandel ha señalado con precisión que uno de los grandes generadores de desesperanza y resentimiento es la meritocracia¹. El mérito es el factor que legitima y, hasta cierto punto, blanquea la mayor parte de des-

¹ M. J. SANDEL, *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?*, Debate, Barcelona 2020.

igualdades que encontramos en nuestro entorno. Hasta tal punto es así que ni siquiera lo notamos. La base de la meritocracia es la idea de que, pese a las diferencias entre nosotros, nuestra sociedad es justa en la medida en que todos tenemos las mismas oportunidades de alcanzar nuestras metas y que es el esfuerzo y el empeño que pongamos en ello lo que será determinante. Explicado así es difícil oponerse a ello. No conozco ningún progenitor, entre los que me incluyo, que no haya intentado transmitir esa idea a sus hijos en el estudio y en la mayor parte de ámbitos de la vida. La holgazanería es perniciosa e insolidaria: el que no trabaja que no coma, como indicaba san Pablo a sus correligionarios de Tesalónica (2 Ts 3, 10). Al criticar la meritocracia, Sandel no corrige a san Pablo, sino que argumenta cómo ese mecanismo realmente no funciona como debería y que las desigualdades que surgen a menudo no se deben al esfuerzo y a la tenacidad del individuo sino a su estrato social, a la riqueza de su familia o a otros factores que nada tienen que ver con el mérito personal.

En las páginas que siguen veremos con algo más de detalle esta crítica a la meritocracia para, seguidamente, ver qué tiene que decir el cristianismo en todo esto

y analizar hasta qué punto es compatible esa ideología meritocrática claramente dominante hoy con el evangelio y, más específicamente, con lo que conocemos como Doctrina Social de la Iglesia. Extendernos mínimamente sobre ello excede las posibilidades de este artículo, pero sí podemos apuntar algunas ideas interesantes que pueden arrojar luz sobre este tema y ayudar al creyente a formar su propia opinión.

2. El problema de la meritocracia

Como hemos indicado, el problema de la meritocracia no tiene que ver con reconocer las bondades de la holgazanería, sino precisamente con destapar sus propios errores. Lo que critica Sandel, que es un profesor reconocidísimo de la Universidad de Harvard, una de las instituciones académicas más elitistas y prestigiosas del planeta, es que el mérito opera no tanto como un sistema de asignación de premios o remuneraciones a aquellos que se esfuerzan, sino más bien como un factor legitimador de las desigualdades que el sistema genera. Él lo explica de forma muy gráfica con multitud de ejemplos, algunos de ellos tomados de los alumnos de la propia institución en la que trabaja. Lo que realmente genera la meritocracia,

explica Sandel, es la creencia de que quienes han conseguido acceder a Harvard están convencidos de que su éxito se debe a su esfuerzo personal y, por tanto, que su posición de ventaja en relación con los miles de personas que no han conseguido ese mismo objetivo es una posición justa y merecida. En cambio, Sandel demuestra cómo el denominador común de la mayoría de los que consiguen ser admitidos suele tener más que ver con la riqueza de sus familias o su posición social que al esfuerzo personal del alumno.

Si ahí acabara todo, la cosa no sería tan grave. Es muy humano intentar disfrazar nuestras gestas para obtener un mayor reconocimiento en los demás, incluso autoengañarnos para mantener una cierta autoestima. Pero ese engaño aparece también entre aquellos que fracasan. El mensaje que estos reciben del mecanismo meritocrático es que su falta de éxito se debe a que se han esforzado poco o de forma ineficaz. Este sentimiento de fracaso y frustración provoca no pocos trastornos y enfermedades, pero con frecuencia es superado al transformarse en un subproducto más tóxico si cabe: el resentimiento. Este surge precisamente cuando las personas que sienten haber fracasado se convencen de que ello ha ocurrido

porque el sistema social está pensado para favorecer a otros grupos (inmigrantes, minorías étnicas, habitantes de las grandes ciudades, etc.) y que, por mucho que ellos se esfuerzen, jamás lograrán sus objetivos de éxito. Si a todo ello añadimos algunos ingredientes más, como la exaltación nostálgica del pasado –esto antes no era así y todos podíamos estar orgullosos de nuestro trabajo– o la concreción de un enemigo al que culpar –como los inmigrantes o las grandes empresas que deslocalizan sus fábricas– tenemos asegurado un movimiento populista y la aparición de astracanadas como las de Trump o los defensores del Brexit, que ya conocemos cómo acaban.

La dinámica de la meritocracia se vuelve así contra el propio sistema que ella misma sustenta, perdiendo su cariz legitimador. Las personas resentidas que acaban apoyando opciones políticas radicales no se oponen a la ideología del mérito como tal, sino que simplemente denuncian que esta se aplica de forma sesgada para favorecer a determinadas personas en detrimento de otras. Aunque brillante, la crítica de Sandel no ataca realmente la raíz de la meritocracia, sino que se limita a poner de manifiesto sus insuficiencias al no tener en cuenta que muchos méritos valorados realmente no

son tales, sino que provienen de circunstancias personales dadas, como los talentos naturales o el entorno social y familiar. El autor propone algunos mecanismos para corregir esta desigualdad, como la introducción de un sorteo entre el grueso de estudiantes con mejor expediente para determinar cuáles obtienen su plaza de alumno, con lo que aumenta de forma significativa la probabilidad de que lo consigan estudiantes de clase media y baja².

Todo esto pone sobre la mesa el hecho de que esa relación entre el esfuerzo personal y el mérito que se reconoce socialmente no siempre se hallan tan estrechamente vinculados como queremos creer, aunque es cierto que diferenciar entre aquello merecido por el propio esfuerzo de lo que se debe a otras circunstancias, no es nada fácil. De ahí que pueda ser cuestionable que siempre y en todo caso los premios y recompensas se den en función de la contribución personal de cada uno. Veamos ahora una aproximación algo diferente.

3. Trabajo, esfuerzo y mérito

La perspectiva cristiana puede ofrecer ante este problema un pun-

² *Ibid.*, 237-251.

to de vista singular. Para empezar, es importante ver cómo desde esta posición diferenciaríamos entre trabajo, esfuerzo y mérito. El trabajo es una actividad vital para la persona; un derecho, pero a la vez un deber³. El trabajo dignifica a la persona, la libera y le permite subsistir, pero el trabajo no es el fin del ser humano sino algo instrumental que no debe ser idolatrado. Lo que explica la importancia que se da, por ejemplo, a instituciones como el descanso dominical en el que el tiempo durante el que se podría trabajar debe destinarse a Dios. De ahí que la perspectiva cristiana nos empuje a huir de visiones estrictamente economicistas que entienden el trabajo como una simple mercancía⁴.

El esfuerzo, por su parte, incluso cuando es ligado al trabajo y a la producción de riqueza, es valorado positivamente por el Magisterio siempre que se oriente de forma correcta a Dios y al fin propio de la persona⁵. En un ámbito más general, diríamos que existe una exigencia y un deber de esforzarse en aquello para lo que hemos sido llamados o se nos ha enco-

³ PONTIFICIO CONSEJO "JUSTICIA Y PAZ", *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid 2004, n. 264.

⁴ CDSI, 271.

⁵ Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, 43.

mendado realizar. La parábola de los talentos de Mateo 25, 14-30 resulta en este sentido proverbial al censurar la actitud del siervo que, por temor o por pereza, renuncia a sacar provecho de aquello que le ha sido encomendado. El esfuerzo realiza en cierto modo esa función de puente entre el trabajo y el mérito, el tercer concepto a tratar y que es el reconocimiento de ese esfuerzo y lo que justifica el premio o recompensa por el trabajo realizado.

El problema que aparece aquí es que no siempre es fácil diferenciar aquello que es fruto estricto del esfuerzo personal de lo que se debe a otros factores. Incluso el esfuerzo personal y la voluntad firme pueden venir condicionadas por el hecho de haber nacido en una familia que le ha podido ofrecer una mejor formación o un entorno más favorable. Este tipo de ventajas provocan una deslegitimación del mérito final y, como indica Sandel, crean un rechazo e incluso un resentimiento en aquellos que no alcanzan el éxito. Ya hemos visto que una forma de evitar esto, al menos parcialmente, es añadir factores de corrección que puedan compensar esas ventajas previas, pero qué duda cabe que ello irá en detrimento del bien común pues si al individuo más talentoso se le priva de hacer uso de sus ventajas,

a la larga también se priva a la comunidad de los beneficios que ese éxito les procuraría.

El problema de la crítica meritocrática de Sandel es que intenta corregir una desigualdad que en muchos casos es natural, en lugar de asumir su existencia e inevitabilidad. Como en la parábola de los talentos, lo importante es que estos se desarrollen al máximo y que si alguno no se esfuerza que se le quite lo que tiene y se entregue al que se ha esforzado (Mt 25, 29). La desigualdad en la distribución de los talentos no es algo que Jesús censure, sino que lo que realmente parece preocuparle es su desaprovechamiento. Ello no quiere decir, sin embargo, que se legitime sin más esa desigualdad, sino que adquiere un papel secundario frente a lo que es realmente importante y que es el Reino de los Cielos, cuya consecución requiere del esfuerzo de todos⁶.

4. El bien común

Un elemento clave para entender lo que estamos diciendo es la

⁶ No olvidemos que la parábola descrita, como tantas otras en Mateo y en los demás evangelistas, no sirve tanto para ilustrar un tratado sociológico o de economía, como para describir en qué consiste el Reino de Dios que ha venido a anunciar.

idea de bien común, que también reivindica Sandel en su libro. Los diferentes talentos, las desigualdades que provocan que unas personas partan con ventaja sobre otras, pueden resultar moralmente inocuas en la medida que sean orientadas hacia el bien de todos y no solo al bien del que las posee o el de sus allegados. No se trata de legitimar todas las diferencias y, por supuesto, en ningún caso legitimar aquellas diferencias claramente injustas. Nos referimos sobre todo a talentos o capacidades naturales y no tanto a diferencias derivadas de discriminaciones por razón de sexo, etnia o cualquier otra. Si hay una diferencia en las retribuciones entre hombres y mujeres, o entre nacionales o extranjeros, por ejemplo, es parte del bien común hacer lo posible para eliminarlas, entre otras cosas porque esa eliminación es factible. En cambio, al referirnos a talentos naturales o a circunstancias azarosas, como el haber nacido en una familia aristocrática o haber encontrado pepitas de oro en el jardín, más importante que intentar compensar esa desigualdad creada es aprovecharla en beneficio del mayor número de personas. Todos somos dueños de nuestras capacidades, pero en la medida que las desarrollamos en una comunidad, ese desarrollo no nos otorga *per se*

la titularidad del fruto de estas; al menos no de forma exclusiva.

Establecer claramente la diferencia entre el desarrollo de nuestras capacidades y el fruto que de ellas se deriva posiblemente sea el sentido más claro de la provocadora y chocante parábola de los obreros de la viña que leemos en el evangelio de Mateo (20, 1-16), en la que el dueño paga con el mismo jornal a todos los obreros con independencia de las horas trabajadas. Si recordamos el texto, los distintos grupos de trabajadores son llamados en diferentes momentos a lo largo del día creándose una situación de desigualdad en el sentido de que, por razones arbitrarias, unos tienen la posibilidad de trabajar desde primera hora mientras que otros viven en la incertidumbre de saber si, al final de la jornada, podrán llevar un salario a su casa. La lección de la parábola es evidente: con independencia de la aportación de cada uno según el momento en que ha sido llamado a trabajar, todos tienen derecho a subsistir con el jornal necesario. A los que más han trabajado no se les da más que el salario pactado, el que necesitan para vivir ellos y su familia. Lo mismo reciben los que apenas han trabajado una hora, pues al margen de lo producido, ellos tienen las mismas necesidades que los demás.

Una vez más no se trata de promocionar la holgazanería ni de tomar al pie de la letra lo que se dice en la parábola para igualar a saco todos los sueldos, sino de dejar claro que lo realmente importante es que cada uno contribuya según sus capacidades y oportunidades. Recordemos que en la parábola nadie sabía de antemano quiénes serían llamados antes y quiénes más tarde, ni había garantía alguna de que al día siguiente ese orden de llamada no se invirtiera. Aunque no se explicita, el hecho de que el dueño espere al último momento a desvelar la retribución de los jornaleros presupone que todos han contribuido a la tarea encomendada en la viña, aunque la medida individual de ese trabajo sea desigual. Si ante la sospecha de las intenciones del dueño, los obreros de la primera hora se hubieran negado a trabajar y se hubiera malogrado parte de la cosecha, a buen seguro que el dueño no habría sido tan generoso ni siquiera con los de la última hora. Es la demostración de que el bien común es un interés muy superior a la mera suma de intereses particulares.

Por tanto, si la meritocracia se plantea como una ideología que sirve a la legitimación de las diferencias entre las personas, la solución no se encuentra tanto en

matizar o intentar eliminar esas diferencias como en colectivizar esas ventajas que solo tienen unos miembros de la comunidad. Obviamente, esa colectivización no es sencilla. Ni siquiera sería fácil ponernos de acuerdo sobre qué ventajas deben ser valoradas: lo que para unos es un talento innato valioso, como jugar al tenis, para otros es algo completamente superfluo e inútil.

Esa propuesta de socialización de las diferencias y ventajas de unos frente a otros puede evocar en más de uno ciertas reminiscencias totalitarias y entrever la posibilidad real de un ministerio de talentos humanos con tintes orwellianos. Tal posibilidad está en las antípodas de lo que pretende la Doctrina Social de la Iglesia, aunque ese temor es sin duda uno de los grandes obstáculos para plantear un cambio en ese sentido. Y esa dificultad tiene que ver sobre todo con la desconfianza en el hecho de que sea una autoridad política la que dirija este proceso. Pero el que esa autoridad aparezca, en general, como la única alternativa posible se explica perfectamente a partir de la evidencia de la quiebra de uno de los pilares de la Doctrina Social de la Iglesia que más urge recuperar: el principio de subsidiariedad.

5. Meritocracia y Doctrina Social de la Iglesia

El principio de subsidiariedad, clave en la Doctrina Social de la Iglesia, supone reconocer en las decisiones relativas al bien común la primacía de las realidades sociales más próximas al individuo, empezando por la familia y avanzando hacia grupos de tipo local como las asociaciones de vecinos, las parroquias, los municipios etc. Todo ello constituye un tejido social que conforma la identidad de las personas que se encuentran en él. Se trata de asociaciones que en muchos casos se producen de forma natural, como con las familias, los barrios o las comunidades religiosas. El sentido de pertenencia que generan en sus miembros no necesita de exaltaciones patrióticas, banderas o himnos. Son precisamente los lazos de solidaridad y de fraternidad los que garantizan la fortaleza de esos grupos.

El caso paradigmático es el de la familia. En pocos lugares se puede encontrar un grupo más heterogéneo como en ellas. Cada uno tiene su papel y si son varios los hijos de la casa, a buen seguro que no habrá ninguno igual: siempre tenemos al hermano listo y al simpático; al trabajador y al más introvertido. A todos ellos se les exige diferente según su edad o

su capacidad, pero pocas veces se verán distinciones entre ellos en la mesa o a la hora de abrir los regalos en Navidad. La política del dueño de la viña de Mateo 20 ha sido en las familias la práctica habitual desde que se recuerda. Algo parecido ocurre en otros ámbitos, como en la escuela o en el equipo de deporte infantil, donde las diferencias se aprovechan en beneficio del grupo antes que en el propio. Donde persiste ese sentimiento de pertenencia no hay rechazo a esa igualdad de trato en la recompensa, más allá del mérito de cada uno. Donde se rompe esto es al quebrarse esa cohesión, cuando la pertenencia al grupo resulta artificiosa y falsa.

El poder legitimador de la meritocracia se desvanece, por innecesario, en el ámbito de las pequeñas comunidades mientras crece en la medida que el Estado y la maquinaria burocrática se apodera de las funciones de las familias y de los grupos locales, asumiéndolas no de forma subsidiaria, sino directamente, deshumanizando las relaciones sociales y permitiendo el surgimiento de diferencias entre los miembros, que minan la cohesión y la fraternidad. Hoy, cada vez más, estamos en manos de grandes organizaciones públicas o privadas que gestionan incluso nuestra identidad, nuestro

dinero y el acceso a los bienes más básicos como la salud, la energía, las comunicaciones, la educación etc. La globalización parece haber consolidado este movimiento de forma imparable. No obstante, la cuestión no es tanto si este proceso es irreversible, como si estamos realmente dispuestos a renunciar a sus ventajas y prebendas. La deshumanización que produce esta nueva situación no va acompañada de terrores distópicos que provocarían nuestro rechazo inmediato, sino que se disfraza con las pieles del progreso científico, del hedonismo y del individualismo. La sociedad globalizada, como denunciaba Benedicto XVI, nos hace más cercanos, pero no más hermanos; la razón puede llevarnos a una sociedad más igualitaria, pero no crea una hermandad⁷.

Pero no solo hemos de considerar la quiebra del principio de subsidiariedad. La posición hegemónica del individualismo en nuestra sociedad tiene un efecto negativo que se manifiesta en dos aspectos. El primero de ellos tiene que ver con lo que apuntábamos antes, pues el individualismo entendido como el poder hacer lo que cada uno quiera mientras que ello no impida lo propio en los demás, nos aboca al desapego en relación

con las demás personas y comunidades y acaba siendo un obstáculo para la creación de ese sentimiento de pertenencia que constituye y cohesiona las pequeñas comunidades. Pero hay un segundo aspecto si cabe más importante y que tiene que ver con el olvido de que la vida en general y, particularmente, los dones y talentos, son algo dado y cuya posesión no solo no es merecida, sino que implica un deber de correspondencia hacia los demás. No somos dueños de nuestras vidas como tampoco lo somos de las de los otros, ni nadie tiene un derecho sobre la nuestra. Lo que no quita que nuestra vida no esté orientada a un fin que en última instancia es Dios, el que nos ha dado la vida y con el que aspiramos reencontrarnos en la eternidad. Pero hasta que eso no ocurra, el fin del hombre también es la humanidad, esa gran familia unida por el amor de un Padre común⁸.

Ello nos lleva a afirmar el principio del *destino universal de los bienes*, que no solo limita la posesión material y pone límites al supuesto valor absoluto de la propiedad privada, sino que trasciende de ese ámbito posesorio y se extiende en el espectro moral hasta demandar una fraternidad univer-

⁷ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 19.

⁸ FRANCISCO, *Fratelli tutti*, 46.

sal. “Dios ha dado la tierra a todo el género humano para que ella sustente a todos sus habitantes, sin excluir a nadie ni privilegiar a ninguno”, afirmaba san Juan Pablo II, para añadir que, sobre cada uno de nosotros, recae “la responsabilidad de no impedir que otros hombres obtengan su parte del don de Dios”.⁹ Esa fraternidad, sin embargo, no es solo un fin al que tender, sino un principio que debe informar toda acción y vertebrar ese bien común al que debemos orientarnos. Como indica el papa Francisco, “si la sociedad se rige primariamente por los criterios de la libertad de mercado y de la eficiencia, no hay lugar para ellos [los pobres y excluidos], y la fraternidad será una expresión romántica más”¹⁰.

Es por esta razón por lo que, antes de incidir en la cultura del esfuerzo y del mérito, debemos inculcar ese valor superior de ser todos hijos de un mismo Padre y acreedores de su amor ilimitado. La aparentemente drástica solución de Mateo 20, que tan directamente parece atacar al sentido

común, no debe ser vista como una técnica de ingeniería social ni como la consecuencia de la implantación de un reino utópico, sino que debe ser un anhelo al que aspiremos todos desde lo más profundo de nuestro interior y que haga inaceptable cualquier otra situación que distorsione esa igualdad fraterna. Si todos somos y nos reconocemos como hijos de un mismo Padre, al recibir la misma porción o recompensa no debería provocar en nosotros una reacción airada, sino que deberíamos reconocer en ese gesto un amor que nos exige a nosotros una correspondencia agradecida por haber sido bendecidos por unos dones o, simplemente, una buena fortuna de la que otros hermanos nuestros no gozan. A partir de ahí es posible defender una cultura del esfuerzo porque no se orientará hacia la competición meritocrática, sino hacia una fraternidad real. Ante las carencias de la meritocracia, este es nuestro gran reto como creyentes, aunque las dificultades para conseguirlo no sean ni mucho menos menores.

⁹ JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 31.

¹⁰ FRANCISCO, *Fratelli tutti*, 109.

Los ejercicios espirituales con Teilhard de Chardin

Agustín Udías Vallina, SJ

La espiritualidad de Teilhard de Chardin se refleja en su práctica de los Ejercicios. Para él, las meditaciones de los Ejercicios tienen que adaptarse a las nuevas circunstancias y anhelos del mundo moderno, influidos sobre todo por el progreso de la ciencia y la técnica. Este libro recoge una serie de textos de Teilhard de Chardin, que aportan una visión nueva de las meditaciones tradicionales de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola, desde la perspectiva de un mundo en constante evolución en el que Cristo está siempre presente.



Los Ejercicios Espirituales con Teilhard de Chardin

Agustín Udías Vallina, SJ

ISBN: 978-84-271-4673-0

Universidad Pontificia Comillas,
Mensajero-Sal Terrae, 2022

Los puentes entre la cultura de occidente y la cultura de la India son posibles

Gaspar Rul-Ian Buades

Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA)

E-mail: gasparrul@yahoo.com

DOI: 10.14422/ryf.vol285.i1457.y2022.004

Recibido: 12 de febrero de 2022

Aceptado: 7 de abril de 2022

RESUMEN: La revista *Razón y Fe*, desde su fundación, intenta tender puentes entre la racionalidad del conocimiento humano, las culturas y las tradiciones religiosas universales. Nuestra forma de pensar en occidente está profundamente influenciada por categorías filosóficas tomadas de los grandes pensadores de la antigua Grecia. Hay conceptos que son fronteras para entenderse con otras culturas (por ello, se habla de la inconmensurabilidad de los paradigmas). En occidente utilizamos continuamente conceptos abstractos como materia y forma, sustancia y accidente, género y especie, ente o persona, que son ajenos al modo de pensar hindú. Así, al acercarse a las obras de los grandes pensadores de la India, se puede entablar, fácilmente, un diálogo de sordos, utilizando categorías, conceptos y vocablos que no siempre tienen idéntico significado en los pensadores hindúes del que pueden tener en occidente. Mientras occidente insiste en la racionalidad, la abstracción y la lógica, la India se apoya en la imaginación, lo simbólico y lo intuitivo.

PALABRAS CLAVE: hinduismo; diálogo intercultural; filosofía; teología.

Bridges between Western culture and Indian culture are possible

ABSTRACT: The journal *Razón y Fe*, since its foundation, tries to build bridges between the rationality of human knowledge, cultures, and universal religious traditions. Our way of thinking in the West is deeply influenced by philosophical categories taken from the great thinkers of ancient Greece. There are concepts that are frontiers for understanding other cultures (hence the incommensurability of paradigms). In the West, we continually use abstract concepts such as matter and form, substance and accident, gender and species, entity or person, which are alien to the Hindu way of thinking. Thus, when approaching the works of the great thinkers of India, one can easily be misguided, using categories, concepts, and words that do not always have the same meaning in Hindu thinkers as they may have in the West.

While the West insists on rationality, abstraction and logic, India relies on imagination, the symbolic, and the intuitive.

KEY WORDS: Hinduism; intercultural dialogue; philosophy; theology.

1. **India y Occidente: dos sistemas culturales complejos**

¿Son posibles los encuentros rompiendo fronteras entre las tradiciones culturales cristianas y las tradiciones hindúes? El orientalista Max Müller decía que “un sistema de filosofía hindú es, para el occidental, como una extraña ciudad de Oriente de la que no conocemos sus calles, ni los nombres de estas, aun llevando un guía o un plano en la mano”¹.

Esta dificultad de comprensión, para un occidental, del pensamiento hindú es especialmente grave al intentar distinguir el pensamiento filosófico del teológico en el hinduismo. Se habla de sistemas filosóficos hindúes, cuando se podría hablar, con la misma propiedad, de sistemas teológicos de la India.

Mientras Occidente distingue claramente entre filosofía, como búsqueda racional de la verdad, y teología, como tratado de Dios

y sus atributos, bien a la luz de la revelación (teología dogmática), o a la luz de la razón (teología natural), para el pensador hindú, esta distinción no parece tener mucho sentido, pues, para él, la verdad que busca la razón y el Dios que estudia la teología son una misma cosa.

El hindú no busca *conocer* la verdad, sino *poseerla* o, mejor, *ser poseído* por esta; no busca la verdad racional, sino la verdad Trascendente. La filosofía hindú es siempre una *filosofía salvífica*, una *filosofía de la liberación*, una *búsqueda de la plenitud*, la dicha suprema, la autorrealización que se encuentra en la unión con la Verdad. El *chela* (discípulo) que se sienta a los pies de su *gurú* (maestro), no le pide que le enseñe a razonar correctamente para alcanzar la verdad, le pide que le ayude a librarse de todo razonamiento lógico, y le muestre el camino para poder alcanzar la suprema experiencia de la relativa realidad de la multiplicidad de las cosas que le rodean, incluido él mismo, y descubrir la absoluta realidad del Uno-sin-segundo, verdadero Ser del limitado ser de la criatura.

¹ F. MAX MÜLLER, *Introducción a la filosofía Vedanta*, MRA, 1998.

Como escribe Panikkar: “Lo que cuenta no es el concepto, con todo lo que este aporta, sino la experiencia personal, esto es, vivido e intransferible. Aquí se ve la escisión entre ontología y epistemología, es decir, entre el Ser reflejado en el conocimiento, y el estudio de este conocimiento independientemente del Ser, esta es una de las causas del malentendido entre Oriente y Occidente”².

2. Para los hindúes, el pensamiento filosófico cabalga sobre la Teología

Para todo pensador hindú es absolutamente cierta la idea de *Philosophia ancilla Theologiae* como lo expresó el filósofo judío de principios de la era cristiana, Filón de Alejandría: “La filosofía es la búsqueda de la sabiduría y la sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas y humanas y sus causas. De modo semejante a cómo la cultura obtenida a través del ciclo de estudios es la sierva de la filosofía, así la filosofía es la sierva (*doúle*) de la sabiduría”³ y ya en nuestros

días, el papa Juan Pablo II, en el n.º 73 de su Encíclica *Fides et ratio* (FR), hablando de la relación circular entre Fe y Razón, escribe:

“Ya que la palabra de Dios es Verdad (cf. Jn. 17, 17), favorecerá su mejor comprensión la búsqueda humana de la verdad, o sea el filosofar, desarrollado en el respeto de sus propias leyes...De esta relación de circularidad con la palabra de Dios la filosofía sale enriquecida, porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes” (FR 73).

En esta misma línea de pensamiento, B.N.K. Sharma⁴, una de las máximas autoridades sobre el pensamiento de Madhva, en sus obras sobre este pensador hindú, dedica los primeros capítulos a la exposición detallada de su ontología y epistemología como instrumentos racionales para poder desarrollar la idea fundamental de la realidad de un Ser absoluto y unas criaturas también reales que, sin ser dos distintas realidades, tampoco son una única realidad.

² R. PANIKKAR, *Espiritualidad hindú. Sanâtana Dharma*, Kairós, Barcelona 2004.

³ J. LUIS ILLANES, “Límites y avatares de un adagio”, *Scripta Theologica* 36/2 (2004), 15.

⁴ Bhavani Narayanrao Krishnamurti Sharma (9 de junio de 1909 – 2 de julio de 2005), comúnmente conocido como BNK Sharma o BN Krishnamurti Sharma, fue un escritor, erudito, profesor e indólogo indio.

Al acercarse el cristiano al pensamiento hindú, ha de evitar intentar explicarlo racionalmente y, con profunda humildad, ha de procurar experimentar la absoluta realidad de un Dios, al mismo tiempo trascendente e inmanente, repitiendo la plegaria que, ya casi tres mil años atrás, se oía en los arrozales y los montes de la India, como inicio en el ritual del sacrificio védico

“Condúceme del no ser al ser
Condúceme de la oscuridad a la luz
Condúceme de la muerte a la
[inmortalidad”
(*Bṛhadāraṇyaka Up.* 1.3.28)

3. El realismo ontológico de la filosofía *dvaita* de Madhva

La piedra angular de todo el edificio filosófico-teológico de la “dualidad” (*dvaita*) de Madhva es la realidad del Creador y la realidad de la criatura. El Creador, Brahman, no es algo abstracto o algún tipo de energía cósmica, ni el universo (*jagat*) y todas sus criaturas (*jīvas*) son meras proyecciones de la mente, fantasmas, quimeras o alucinaciones. Tan real es el sujeto que conoce, como el objeto conocido y el acto de conocer.

Madhva acepta todos los seres creados como reales, cada uno como único y diferente de los de-

más, pero todos ellos distintos del Ser supremo del que dependen para ser, seguir siendo y encontrar en Él su destino final. Mientras la Realidad última es absolutamente libre, autónoma e independiente (*svātantra*) en su ser, actividad y conocimiento, las criaturas, por el contrario, siendo también reales, son dependientes y están sujetas (*paratantra*) a esta Realidad infinita.

El Creador, Brahma, es real y puede definirse como un Ser supremo, un Conocimiento perfecto y una Felicidad eterna (*Sat-Cīt-Ānanda*), y las criaturas, también reales participan de forma real de esta divina trilogía, como reflejos (*pratibimba*) de una única imagen reflejada (*bimba*), Braman, que en la liberación final (*mokṣa*) se unirán en un abrazo amoroso, permaneciendo diferentes en un estado eterno de felicidad.

Como concluye muy bien el profesor K. T. Pandurangi⁵, su explicación de este fundamental realismo del pensamiento de Madhva: “El mundo en que vivimos no es una mera ilusión ni debe ser despreciado como tal. Nuestra presencia y compromiso con él es una oportunidad para nuestro crecimiento

⁵ K. T. PANDURANGI, *Dvaita Vedānta Sarśana of Śri Madvāchārya*, Rashtriya Sanskrit Sansthan, New Delhi 2012, 13.

espiritual y pleno desarrollo de nuestra verdadera personalidad hecha de felicidad. Todos nosotros, controlados y dirigidos por el Supremo Ser, Brahman, formamos una verdadera fraternidad. Nuestro amor y lealtad al Ser Supremo ha de estar acompañado siempre de nuestro amor y lealtad a nuestros prójimos que también aman y son leales a Él. Vivir en este mundo real guiados por un Ser Supremo nos da un sentido de estabilidad y pertenencia”.

4. Vida y obras de Madhva

Madhva nació en 1238, en una pequeña aldea del Estado de Karnataka, en el seno de una humilde familia de la casta de los brahmanes. Ya muy joven sintió un gran interés en temas religiosos, y a los 16 años tomó los votos de *sannyāsa* en una Orden dedicada al culto de Viṣṇu, tomando el nombre de Pūrnaprajña, dedicándose desde el primer momento al estudio de los *Śāstras* o Libros Sagrados hindúes.

En el contexto del teísmo de los adoradores de Brahman en su manifestación como Viṣṇu, Madhva se sintió cada vez más descontento con las explicaciones monistas de la filosofía no-dualista (*advaita*) de Śankara, y dedicó el resto de su vida a re-interpretar todas

las obras clásicas del hinduismo: Vedas, Upaniṣads, Purāṇas, la épica del Mahābhārata, especialmente el BhagavadGītā, en términos teístas de un absoluto realismo. De hecho, lo que es conocido como la filosofía Dvaita, o dualista, Madhva la llamó *Tattvavāda* (teoría del realismo).

Inspirado por esta fe en un único Dios: Brahman manifestado en el *avatār* Vishnu, recorrió de norte a sur toda la inmensa India explicando su nueva filosofía-teológica del DVAITA, tanto de palabra como con sus numerosísimos escritos, como veremos a continuación. Finalmente, en 1317, rodeado de numerosos discípulos, se preparó para su liberación final (*Mokṣa*), animando a sus numerosos discípulos que le rodeaban que siguiesen y propagasen las enseñanzas verdaderas de las Upaniṣads, especialmente las de su favorito, el *Aitarreya* Up. que resume perfectamente todo su pensamiento con estas palabras: “En el principio no había más que el Ser único. No había ninguna cosa que parpadeara. Entonces (Brahman) pensó: ‘*Crearé los mundos*’ (1.1.1). Y luego pensó: ‘*He aquí los mundos. Crearé ahora los protectores de estos mundos*’ y creó una figura humana de las aguas vivas, y le infundió una forma especial de vida. (1.1.3)”.

Para terminar con las palabras últimas de este Upaniṣad: “Por el Ser, que es conciencia, ascendió Vāmadeva (el asceta) a lo más alto desde este mundo, y habiendo cumplido todos los deseos en el mundo celestial, llegó a ser inmortal (3.1.4.)”.

5. Los escritos de Madhva

Dos obras sobre el *BaghavatGītā*. En la primera “*Gītā-bhāṣya*” (comentario al *Gītā*), insiste en la importancia del karma-yoga como medio de salvación, pero insiste en el *Bhakti* como elemento que debe inspirar todo esfuerzo para llegar a Brahman. Así el karma yoga son las obras libres de todo deseo egoísta o buscando los frutos de las acciones, realizadas sin la presunción de completa independencia. Este Karma debe ser ofrecido a Dios que controla todas las acciones del ser humano. Mientras que en el “*Gītā-Tātparya*” (Análisis del *Gītā*) ofrece nuevos argumentos sobre el mismo tema.

Varios comentarios al Brahma-Sūtras: *Brahman-Sūtra-Bhāṣya*, *Nyāya-Vivarana*, *Aṇu-Bhāṣya*, y quizás la obra más completa, una interpretación crítica del Brahma-Sūtra, *el Anu-Vyākhyānan*, obra de casi dos mil versos en el que desarrolla todos los principales temas

de filosofía, analiza críticamente los otros sistemas filosóficos, siendo especialmente crítico con la postura ADVAITA (no-dualidad) de Śankara, y presenta su alternativa filosofía DVAITA (dualidad), que el autor definía mejor como *Tattvavāda* (teoría del realismo), entendida como una dualidad relativa entre un Brahman real, unas criaturas también reales y una relación también real entre Creador y criatura, manteniendo, al mismo tiempo, una diferencia ontológica real entre el Ser absoluto y los seres participados.

Comentario al Ṛg Veda: *ṚG Bhāṣya*.

Comentarios a las Upaniṣads: *Daśa-Upaniṣad-Bhāṣyas*.

Comentario al BhāgavataPūraṇa: *Bhāgavata-Tātparya-Nirṇaya*.

Comentario al Mahābhārata: *Mahābhārata-Tātparya-Nirṇaya*.

Una colección de diez pequeñas obras filosóficas: *Daśa-Prakaranas*.

Numerosas obras devocionales en honor a Vishnu y Krishna.

Varias obras sobre el culto y rituales de estas manifestaciones de Brahman para los seguidores del Vishnuismo.

6. ¿Cómo conocer a Brahman?

No es fácil resumir y adaptar al sistema conceptual de occidente las ideas de Madhva. Es categórico al insistir en las limitaciones de la razón humana para llegar por sí misma al conocimiento de la existencia de Dios. “La razón sola no es capaz de probar la existencia de Dios. Toda prueba racional siempre podrá ser contestada con otras razones. Si uno probase por la razón que Dios es omnisciente, otro podría aprobar que Dios tiene un conocimiento limitado como cualquier individuo... Todas las pruebas teístas son incompletas”⁶, pero esto no significa que la razón humana no juegue ningún papel en la búsqueda de la Realidad última, Dios. Brahman, para Madhva, no es el “gran desconocido” que solo puede aceptarse por un acto de fe ciega. La limitada razón humana sólo puede alcanzar un muy limitado conocimiento de la existencia y naturaleza de un Ser infinito, una mera hipótesis.

La razón humana puede llevar al hombre hasta el umbral de la Verdad, y llamar y esperar que esta se manifieste. Contestando a los vedánticos no-dualistas (*advaita*),

Madhva en su dualismo (*dvaita*) realista afirma que “el fin de toda investigación filosófica debe ser tener un conocimiento definitivo sobre la naturaleza real del objeto investigado (Brahman) que se define por sus atributos que lo distinguen de otros posibles objetos de investigación” (*Anu-Vyākhyāna*, p. 32) es decir, no solo la diferencia entre la mera apariencia y lo real, sino, mucho más importante, descubrir y entender la diferencia entre La Realidad absoluta e independiente y las distintas realidades dependientes (entre Brahman y la criaturas).

Y como dice Pannikar, “el dharma hindú es una espiritualidad *no conceptual* que utiliza conceptos pero difícilmente se contenta con ellos, y los considera como una traducción muy aproximada y traicionera; es también una *espiritualidad experimental*. Lo que cuenta no es el concepto, con todo lo que este aporta, sino la experiencia personal, esto es, vivida e intransferible”⁷.

Lo sorprendente es que para Madhva, en el siglo XIII, sólo los Sagrados Textos del *Śruti* nos pueden dar un conocimiento completo y convincente acerca de Ser su-

⁶ B. N. K. SHARMA, *Madhva's Teachings in his own words*, Vidya Bhava, Bombay 1929, 110.

⁷ R. PANIKKAR, R., *Espiritualidad hindú. Sanātanadharma*, Kairos, Barcelona 2005, 235.

premo, Brahman⁸. Siete siglos más tarde el papa Juan Pablo II repite la misma idea: “Para la teología, el punto de partida y la fuente original debe ser siempre la palabra de Dios revelada en la historia, mientras que el objetivo final no puede ser otro que la inteligencia de ésta, profundizada progresivamente a través de las generaciones” (FR 73).

7. ¿Quién es Brahman?

Uno de los más comunes errores que comete Occidente al intentar explicar el hinduismo es el de considerarlo como una religión politeísta, con cientos y hasta miles de dioses y diosas, lo que es totalmente falso, al traducir la palabra sánscrita “*deva*” por Dios, cuando en realidad puede tener muchos otros significados que no tienen nada que ver con el Ser Supremo (*Brahman* = Dios). *Deva*, además de “Dios” puede significar: cualquier persona venerable, honorable y digna del más alto respeto: sacerdote, rey, dignatario, majestad, etc., así se puede aplicar a las personas de las dos castas altas:

la sacerdotal (*brāhma*) y la militar (*kṣatrya*)⁹.

Otro error común en Occidente es el de identificar los distintos “*avatāras*” con diferentes dioses, mientras que la palabra “*avatāra*” simplemente significa el “descenso” o manifestación del único Brahman que aparece entre los hombres en momentos de peligro, como dice el “*avatāra*” Krishna en el Bhagavad Gītā: “Cuando la justicia se debilita y decae, y la injusticia medra altanera, entonces mi espíritu surge en la tierra / Para salvación de quienes son buenos, para la destrucción de la maldad en el hombre, para la realización del reino de la justicia vengo a este mundo de edad en edad” [Bhagavad Gītā, IV, 7-8]. Cuando la crisis ha desaparecido, el *avatāra* desaparece, aunque su recuerdo perdura en las tradiciones como mito con un contenido profundamente religioso.

Y dentro de otros textos de las obras de Madhva encontramos estas descripciones de Brahman: Brahman es omnipresente en todas las criaturas. Él es el infinito; Uno cuya presencia se manifiesta en todas las cosas creadas; es el ser omnipresente y omnisciente, e in-

⁸ *Śruti* son los las cuatro colecciones (*samhitās*) de himnos Védicos: *R̥g Veda*, *Atharva Veda*, *Sāma Veda* y *Yayur-Veda*, junto con sus correspondientes *Brāhmanas*, *Āranyakas* y *Upaniṣads*.

⁹ O. PUJOL RIEMBAU, *Diccionari Sānskrit-Catalá*, Enciclopèdia Catalana, Barcelona 2005, 426.

mutable permaneciendo siempre el mismo siempre y en todo lugar siendo infinitamente autosuficiente; es infinita realidad, absoluta sabiduría y eterna felicidad.

8. Atributos de Brahman

Hechas estas “definiciones” de Braman, Madhva entra de lleno en el vivo debate de las distintas escuelas filosófico-teológicas de Hinduismo: ¿qué se puede decir de un Ser absoluto e infinito?, ¿es posible conocer los atributos o cualidades de un Ser infinito? A estas preguntas hay dos respuestas: Brahman sin atributos (nirguṇa Brahman) y Brahman con atributos (saguṇa Brahman). La escuela del nirguṇa Brahman se basa en el famoso “neti-neti” (ni esto ni aquello) del *Bṛihadāraṇyaka-Upaniṣad* en el que el Maestro *Yājñavalkya* contesta a sus discípulos que le preguntan “¿Quién es Brahman? Y a uno contesta:

“He aquí la respuesta definitiva: Brahman es ni esto ni aquello (neti-neti). No hay nada más elevado que esta verdad: Brahman “no es así” (2.3.6.), a otro le contesta a la misma pregunta con estas palabras: “¿Cómo y a quién puede uno conocer? ¿Cómo se puede conocer a aquél en virtud del cual se conoce todo?, y la respuesta es: “No es así, ni así tampoco (neti-neti) tal es el Ātman.

Brahman es incomprensible, pues no se le puede comprender. Es indestructible, pues no se le puede destruir. Está libre de ataduras, pues no se le puede atar. Está libre de cadenas, no tiembla, no sufre daños” (4.5.15).

Contra esta postura negacionista de cualquier atributo de Brahman, Madhva contesta mostrando que es contradictoria, pues un “atributo”, a veces confundido con un predicado, es algo que se afirma o se niega de un sujeto para mostrar qué es y poderlo distinguir de otros sujetos, así el mismísimo “neti-neti” sería un atributo de Brahman: Brahman es “el gran desconocido”, “aquel del que nada puede decirse”, el “indestructible”, el “libre”, el “valiente” que no tiembla, el “indestructible” que no sufre daños.

Pero Madhva también critica la postura del saguṇa-Brahman si se entiende por “atributo” como un mero “predicado” del sujeto, algo añadido a este, por ejemplo, al decir un “caballo blanco” el predicado “blanco” es añadido al sujeto “caballo”, que podría ser negro, o la flor “roja” podría también ser “blanca”. Así, la Escuela monista no puede admitir atributos en Brahman pues supondría la existencia de “algo” accidental distinto del Ser Absoluto que se le puede añadir. Pero tampoco pue-

de admitirse la Escuela dualista que ve a los atributos como algo “añadido” al sujeto.

Para dar respuesta a este aparentemente indisoluble dilema, Madhva concibiendo el “atributo” como un predicado esencial, es decir, una cualidad que define la esencia misma del sujeto, desarrolla el concepto de *viśeṣa*, es decir, la propiedad, característica, especificidad o peculiaridad de la esencia del sujeto, por ejemplo, dice Madhva, el calor con relación al fuego o la luminosidad del sol. Los atributos de Brahman no son algo añadido al sujeto. No es que Brahman TENGA bondad, Brahman ES bondad, Brahman no es que esté más allá del tiempo, Brahman ES la eternidad, Brahman no es que TENGA felicidad, Brahman ES la felicidad suprema.

De ahí se resuelva el debate sobre si Brahman puede ser concebido con atributos (*saguṇa*) o sin atributos (*nirguṇa*). Madhva responde que puede entenderse de las dos maneras, según cómo se mire. En un sentido, Brahman no tiene atributos (*nirguṇa*) como algo añadido a un sujeto, pero en otro sentido puede decirse que Brahman posee infinitos atributos (*saguṇa*). “El Ser infinitamente Independiente debe, por necesidad, ser infinito en sus atributos... Porque, un Ser Independiente no puede de nin-

guna manera desear ser finito y limitado”. Pero, no en el sentido de TENER estos atributos como algo añadido a un sujeto, sino en el sentido de que la esencia de Brahman es SER la perfección de todos los atributos positivos y la negación de todos los atributos negativos.

9. Brahman creador

Las Escrituras (*Śruti*) en las que se basa en última instancia toda la filosofía-teológica de Madhva están llenas de referencias al acto creativo. Ya en el *ṚG Veda*, especialmente en su libro X, se encuentran varios himnos de la creación. En unos se plantea el cómo del acto de creación, en que se dice:

En aquel tiempo no había ni no
[existencia, ni existencia:
no existía ni la atmósfera ni la
[bóveda celeste...
El UNO sin aliento se alentaba por
[sí mismo;
aparte de esto, no existía nada en
[absoluto...
El UNO nació por medio del
[enorme poder del Amor...
¿Quién puede saber o declarar con
[certeza cuándo y cómo
[surgió la creación?...
AQUEL que es la causa primera
[de la creación,
QUIEN supervisa todo desde el
[cielo. Él seguramente lo sabe
[quizás no lo sabe” (Rv x, 129).

Inspirado en estas Escrituras sagradas (*Śruti*) Madhva añade: “El conocimiento del UNO, como enseñan las Escrituras, lleva al conocimiento de la pluralidad de otros seres, lo que debe entenderse por el papel prioritario de Uno sobre todos los otros seres creados; o bien en virtud de la similitud que hay entre unos y otros; o bien por el hecho de ser el UNO la causa de los muchos. El conocimiento del UNO real lleva al conocimiento de los muchos otros seres también reales. Por el contrario, en una postura monista, en la que lo real y lo ficticio se auto excluyen, el conocimiento del UNO no llevaría al conocimiento de los muchos” (*Vishṇu-tattvā-nirṇaya*, 24).

Los muchos seres dependen para su existencia y conservación en el ser del UNO, por tanto, el conocimiento de Brahman, la causa última real de todas las criaturas, lleva al conocimiento de todas las criaturas. De lo que se sigue que no es necesario negar la realidad de las criaturas para aceptar la UNICIDAD del Creador, Brahman. “Quienquiera que descubra la dependencia esencial de todas las criaturas del Ser Supremo, alcanza la liberación final”¹⁰.

¹⁰ TATTVAVIVEKA, 37.

Brahman es la fuente de todas las cosas, en este texto Madhva utiliza el apelativo de Īśvara (Señor) al referirse a Brahman como creador: “No hay ninguna potencia independiente en el Universo. Es el mismo Īśvara que dirige las varias capacidades del Universo y las almas para producir, crecer, desarrollarse, etc. que actúan siempre en total dependencia de Él... Todas las cosas existen, actúan y son conocidas únicamente por la voluntad y el placer de Brahman. Nada existe independientemente de Él” (*Anu-Vyākhyāna*, 13)¹¹.

En este texto Madhva insiste en el reconocimiento del total inmanente control de Brahman sobre toda la realidad de seres materiales y no-materiales en cada momento de su existencia y actividad. Nada existe independientemente del control y el poder de Brahman. Madhva aquí insiste en la independencia metafísica de Brahman y la dependencia metafísica de las criaturas y en la activa, y no meramente pasiva, presencia de Brahman en todos los seres creados. Como dice el maestro a su discípulo en el *Taittirīya Upaniṣād* que después de explicar cómo Brahman crea todas las cosas y penetra en ellas permanentemente, afirma:

¹¹ T. SHARMA, 124.

“Aquel del que nacen todos los seres, aquel del que viven una vez nacidos, aquel en el que se reintegran al morir, ese es el que debes anhelar conocer. Ése es Brahman”¹².

10. Conclusión

La creación, según Madhva, no es ni una transformación ni una creación “*ex nihilo*”, sino una actualización de lo que es más verdadero en el corazón de cada criatura, su ātman, lo que según San Agustín es el “*intimior intimo meo*” (lo más profundo de mi ser), como dice el mismo *Upaniṣad*:

“Aquel que está en el ser humano y aquel que está en el sol son Uno solo... quién conoce esta realidad de Brahman... ese queda libre de todo temor” (*Taittirīya UP.*, 3.2).

Como Ignacio de Loyola en el siglo XVI de nuestra era podía recomendar:

“mirar como Dios habita en las criaturas: en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender... Dios trabaja por mí en todas las criaturas sobre la faz de la tierra... así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganado, etc., dando ser, conservando, vegetando y sensando, etc.”¹³. ■

¹² TAITTIRĪYA Up. 3.1.1

¹³ IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, n. 235.

Una dinámica responsable: del desarrollo sostenible al reto de la sostenibilidad

Rosa Nomen Ribé

Catedrática de Ingeniería Química, IQS – Universitat Ramon Llull
E-mail: rosa.nomen@iqs.url.edu

DOI: 10.14422/ryf.vol285.i1457.y2022.005

Recibido: 13 de enero de 2022

Aceptado: 29 de marzo de 2022

RESUMEN: El presente artículo es una mirada desde la ciencia y la ingeniería a la reflexión eclesial sobre la ecología integral. El estudio y análisis profundo realizado por el autor de la evolución de la *Doctrina Social de la Iglesia* junto a la preocupación por el medio ambiente, pone de manifiesto un diálogo constante entre entidades eclesiales y organismos internacionales hasta gestar la encíclica *Laudato si'*, que otorga un papel fundamental a la educación y espiritualidad en el cuidado de la casa común.

PALABRAS CLAVE: desarrollo sostenible; sostenibilidad; ecología integral; Doctrina Social de la Iglesia; educación; espiritualidad; *Laudato si'*.

Responsible dynamics: from sustainable development to the challenge of sustainability

ABSTRACT: This article is a look from science and engineering to the ecclesial reflection on integral ecology. The study and deep analysis made by the author of the evolution of the *Social Doctrine of the Church* together with the concern for the environment, shows a constant dialogue between ecclesial entities and international organizations until the encyclical *Laudato si'*, which gives a fundamental role to education and spirituality in the care of the common home.

KEY WORDS: sustainable development; sustainability; integral ecology; Catholic Social Teaching; education; spirituality; *Laudato si'*.

1. Introducción

Si deciden continuar leyendo este artículo, lo cual agradezco ya desde este momento, van a encontrar un artículo escrito desde el punto de vista de quien ha dedicado su vida profesional a la educación superior, a la formación de mujeres y hombres capaces de trabajar para aportar soluciones factibles a los problemas cotidianos y acuciantes de nuestro tejido industrial químico, para mejorar las condiciones de vida y la seguridad de las personas, trabajadoras y ciudadanas, evitando cualquier tipo de accidente industrial y con el máximo respeto por el medio ambiente. Así es como definimos nuestro trabajo, mi esposo y yo, a inicios del curso académico 82-83, cuando creamos nuestro grupo de investigación en el departamento de Ingeniería Química de IQS, coincidiendo con el décimo aniversario de Estocolmo'72 y cuando todavía no se hablaba de "sostenibilidad".

Recordemos que el concepto de *desarrollo sostenible* como "aquel que permite satisfacer las necesidades actuales sin comprometer las necesidades de las generaciones futuras" se acuñó por primera vez en marzo de 1987 cuando se publicó el estudio encargado por la ONU, *Our Common Future*,

conocido como informe Brundtland.

Inicialmente, se puso énfasis en la necesidad de distribuir los recursos de nuestro planeta de forma más eficaz, sin dañar o perjudicar al medio ambiente. Para nosotros consistía en la necesidad de poner nuestro conocimiento científico y de ingeniería a la creación de procesos productivos capaces de consumir menos recursos, de producir productos con mejores prestaciones para tener el mismo resultado con menor cantidad, de generar menos subproductos y residuos, de sufrir menos accidentes y, por supuesto, con el mínimo impacto sobre el medio ambiente.

En aquel 1983, sea por nuestra juventud, sea por el inicio de la vida profesional que habíamos soñado con ilusión y vocación, o sea por el inicio de la democracia en nuestro país, esas metas nos parecían del todo suficientes. Pero nuestra inquietud y gracias a trabajar en una institución de la Compañía de Jesús, IQS, nos permitió ponernos al servicio de los estudiantes de máster o doctorado que venían de América Latina y que nos dieron a conocer en primera persona las necesidades de sus tierras y vitales, como educación universal, alimento, trabajo, equidad, no discriminación, justicia, paz. Conocimos la muerte de Monse-

ñor Romero y del jesuita Ignacio Ellacuría, asesinados con cinco de sus compañeros jesuitas y de la cuidadora y su hija de la comunidad de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador, de la cual Iñaki era el rector. Conocimos, las acciones del P. Pere Casaldàliga en Mato Grosso, Amazonía brasileña y la teología de la liberación de Leonardo Boff; nuestra mirada quedó profundamente marcada. Descubrimos la necesidad de ser sostenibles tanto en ciencia y tecnología como, y de manera tanto o más acuciante, en lo que concierne a la condición humana, es decir a la sostenibilidad social.

2. La preocupación temprana de la Iglesia por la sostenibilidad

Como nos revela el libro premiado por el Vaticano, de forma clara y muy bien documentada, la conciencia de distribución equitativa de la tierra, riqueza o bienes y trabajo humano, es decir de sostenibilidad social como derivada de la sostenibilidad medioambiental, en el catolicismo fue muy anterior al acuñamiento de la palabra en sí¹.

¹ Agradezco al P. Josep Maria Benítez, SJ, que me hablara de la obra de JAIME TATAY, *Ecología integral. La recepción ca-*

Y, además, empezó al revés, preocupándose primero por la sostenibilidad social, un planteamiento muy respetuoso por su intencionalidad humanista dignificadora².

En el recorrido que va desde la publicación de la encíclica *Rerum Novarum* hasta Estocolmo'72, nos demuestra con el comentario de cada encíclica, de los documentos de las conferencias episcopales y de la *Pontificia Academia Scientiarum* (PAS) o del mismo Concilio Vaticano II, la preocupación de la Iglesia católica por la rápida evolución tecnológica de la humanidad y por la falta de evaluaciones éticas de los descubrimientos científicos.

Nos pone de manifiesto la preocupación de la Iglesia durante los ochenta años que transcurren desde la encíclica *Rerum Novarum* del papa León XIII de 1891

tólica del reto de la sostenibilidad. 1891 (Rerum novarum)–2015 (Laudato si'), BAC, Madrid 2018, que acababa de ganar el premio de la Fundación Vaticana Centesimus Annus Pro Pontifice.

² Al no ser licenciada en Humanidades, sino científica y además ingeniera, el reto al que me enfrento es muy respetable, sobre todo después de haber leído una oportuna entrevista al autor y su obra que le ha merecido tan alto reconocimiento: V. GÓMEZ-OLIVER – J. M^a BENÍTEZ-RIERA, *Confesiones de jesuitas*, Libelista, Barcelona 2018, 519-528.

hasta la Cumbre por la Tierra de las Naciones Unidas de junio de 1972, celebrada en Estocolmo, Estocolmo'72. Desgrana minuciosamente cómo se va forjando una preocupación por las desigualdades cada vez más acuciantes que provoca la industrialización y la tecnología en las comunidades, sobre todo rurales de América Latina, así como su inquietud para hacer frente a la dificultad de la ciencia y la tecnología de analizar los efectos negativos que sus descubrimientos puedan tener. Todo contextualizado en el complejo momento histórico provocado, tanto por las dos Guerras Mundiales, como por el inicio incierto de la Guerra Fría, con la proliferación de las armas nucleares y químicas.

Queda demostrado que, en este período, la Doctrina Social de la Iglesia parece que evolucionó no tan lentamente como a menudo se repite, para incorporar esos términos de preocupación por la naturaleza, conservación y no destrucción. Enumera las cinco principales áreas de preocupación de la Iglesia en relación con el medioambiente: “la contaminación en sus diversas fórmulas, la proliferación nuclear, el crecimiento demográfico, la destrucción de la vida y –en menor medida– la cuestión del agua”.

Me agrada especialmente la mención que el libro hace de la obra de Rachel Carson, *Silent Spring*, publicada en 1962, atribuyéndole la primicia en alertar sobre los riesgos de los pesticidas y el despertar de la conciencia medioambiental. Coincido plenamente con su opinión y la conclusión a la que llegó en 1972 la PAS. Conclusión de Rachel Carson de la denuncia no tanto en el uso de los pesticidas, sino en el daño que podía causar su mal uso o su uso incorrecto e incontrolado.

Hago un apunte personal sobre este aspecto por lo importante de lo que sigue en el libro. La obra de Carson provocó un debate en la comunidad científica sobre el uso del 1,1,1-tricloro-2,2-bis(4-clorofenil)-etano o simplemente DDT, un compuesto usado como plaguicida para controlar insectos en cosechas agrícolas y especialmente los portadores de la malaria y el tifus. El final de este debate fue la prohibición del uso del DDT en 1972 por la *Environmental Protection Agency* de Estados Unidos, debido a la desestimación por un administrativo de la recomendación del juez administrativo “el DDT no es un riesgo cancerígeno para el hombre [...] el uso del DDT bajo las regulaciones involucradas aquí no tiene un efecto deletéreo para los peces de agua dulce, or-

ganismos estuarianos, aves silvestres u otro tipo de vida salvaje”³.

Esta prohibición, rápidamente secundada por otras naciones del mundo industrializado, dificultó la erradicación de la malaria en África y otros países en los que la enfermedad es endémica. Uno de los estudios realizados años después concluía que, si la prohibición hubiera llegado unos pocos años más tarde, la erradicación de la malaria en el mundo hubiera sido una realidad. En la página oficial de la OMS podemos encontrar abundante información sobre esta enfermedad⁴.

Finalmente, la OMS en un comunicado de Arata Kochi, director del Programa Global contra la Malaria, anunció que a partir del 15 de septiembre de 2006 la OMS “volvía a recomendar el uso de DDT para combatir la malaria” que “el rociado de paredes y techos es uno de los instrumentos más eficaces para combatir esa enfermedad” y “de la docena de insecticidas aprobados por la OMS, el DDT es

el más eficaz y si se utiliza adecuadamente no acarrea riesgos para la salud”⁵.

Me ha parecido oportuna esta “excursión científico-legal” para ilustrar los muchos comentarios que hacen referencia a la cada vez más compleja realidad que envuelve cualquier descubrimiento o hallazgo científico y su implementación tecnológica.

La reflexión final sobre este amplio período de 1891 a 1971 le permite reconocer que “sin hacer referencia al término ecología humana, la reflexión eclesial parte de un análisis consecuencialista que conduce el debate medioambiental a un plano antropológico y teológico-moral”.

Prosigue el autor exponiendo los acontecimientos ocurridos entre Estocolmo’72, hasta la Cumbre de Naciones Unidas sobre Desarrollo y Medioambiente de junio de 1992 en Río de Janeiro, Río’92, coincidente con el final del pontificado de Pablo VI (1978), el cortísimo de Juan Pablo I y los primeros 14 años del de Juan Pablo II (1978-2005). Detalla y entronca los documentos eclesiales con los internacionales y civiles, demostrando que “la Iglesia matiza el paradigma del

³ E. M. SWEENEY, “Recomendaciones del Examinador de las Audiencias de la EPA, y hallazgos concernientes a las audiencias sobre el DDT”, 25 de abril de 1972 (40 CFR 164.32).

⁴ La malaria produjo 627.000 muertes en el año 2020, un 12% más que en 2019, de las que el 96% fueron en África Subsahariana.

⁵ NACIONES UNIDAS, <https://news.un.org/es/story/2006/09/1087251>

desarrollo sostenible que adoptan los organismos internacionales” y enumerando tanto los hitos positivos conseguidos en buena medida gracias al trabajo realizado desde la PAS como los hitos no conseguidos en referencia a la ecología.

El período de análisis desde Río’92 hasta la Cumbre Mundial de las Naciones Unidas sobre Ambiente y Desarrollo, Río+10 o Johannesburgo’02, que coincide con el final del pontificado de Juan Pablo II, nos demuestra cómo, una vez más, hay una permeación entre las declaraciones y acuerdos internacionales y eclesiales respecto a los problemas globales como agua, pérdida de biodiversidad, cambio climático o turismo y locales como deforestación, acceso a la energía o envejecimiento de la población. Juan Pablo II, eleva la cuestión ecológica a un mayor nivel de autoridad magisterial, pero la ecología natural sigue subordinada a la humana. Es un período muy continuista en el que destaca la intensificación del debate sobre desarrollo sostenible o sostenibilidad, la relevante función *ad intra* de la PAS, como “correa de transmisión y catalizador del interés eclesial por las cuestiones ambientales”, y *ad extra* por el diálogo interreligioso y la implicación de la Santa Sede y organizaciones católicas en foros internacionales

sobre medioambiente, desarrollo sostenible, población, agua o cambio climático.

Considera que en el inicio del siglo XXI la cuestión ecológica emerge como un foro de diálogo cultural, ecuménico e interreligioso mostrando, por un lado, el papel vital de las religiones en el espacio público y, por otro, su contribución específica en la configuración del “*ethos* medioambiental contemporáneo”.

El siguiente período de estudio va desde Río+10 hasta la histórica Conferencia de las Naciones Unidas sobre Desarrollo Sostenible celebrada en Río de Janeiro en 2012, Río+20. Esencialmente coincide con el pontificado de Benedicto XVI. En él se observa un interés sostenido por los tres grandes retos globales, cambio climático, agua y biodiversidad. Según Tatay, “la voz de la iglesia se hace sentir en los foros internacionales”, “la Iglesia católica evoluciona, pero no es discontinuista, aunque Benedicto XVI pusiera el acento en la teología sistemática más que en la antropología, insistiendo en la importancia de restablecer la conciliación entre creación y redención” y “se percibe un creciente escepticismo respecto de las posibilidades tecnológicas y el esfuerzo para establecer un terreno común para el diálogo político, cultural y aca-

démico". Sin embargo, cree que la distinción entre ecología humana y natural es todavía algo confusa.

Su constatación es una de las preocupaciones que me han acompañado en toda mi vida profesional, creo profundamente en la bondad y los beneficios de las ciencias experimentales y en la tecnología que hace posible que la humanidad entera se beneficie de sus hallazgos. Solo tres ejemplos para dar sentido a mis palabras.

Carl Wilhelm Scheele (1774) detectó un gas asfixiante en una reacción del cloruro sódico. Era cloro. Se usó en la I Guerra Mundial y es imprescindible para producir el gas mostaza, pero es el elemento que más vidas humanas ha salvado, gracias a su enorme poder desinfectante, en la lejía, en la potabilización del agua y en un sinnúmero de síntesis a cuál más imprescindible.

Alfred Nobel (1866) sintetizó la dinamita, buscando un explosivo más estable que la nitroglicerina usada en minería. Su descubrimiento ha posibilitado, además, la fabricación del cemento o cualquier obra pública que requiera mover grandes masas rocosas.

Hendrick Baekeland (1910), con la síntesis de la bakelita, abrió el mundo de los plásticos. Muchos de ellos existen en la naturaleza, por ejemplo, el almidón, la celulo-

sa o el caucho, pero la mayoría son sintéticos. Todos conocemos sus innumerables beneficios.

Sin embargo, también sé que todos están pensando en los desastres que han causado el cloro, la dinamita y los plásticos, pero ¿debido a qué o a quién? Mi respuesta es muy clara: a su mal uso. La dinamita y el cloro, directamente para matar en las guerras, el problema no es la dinamita o el cloro sino el hecho de que debamos llegar a las guerras para resolver nuestros conflictos. Los plásticos, porque los hemos echado directamente a la basura, en el mejor de los casos, o al suelo, a los ríos y finalmente al mar. Nuevamente, el problema no es de los plásticos sino del mal uso que se ha hecho de ellos.

Estos ejemplos nos muestran que los problemas derivados de su mal uso han afectado de manera muy desigual a los países y eso sí que es totalmente denunciado y abominable. Mandar a los países "pobres" aquellos materiales y equipos que ya no nos sirven, no es una acción de cooperación internacional; es mandarles nuestra basura. Para ellos también es basura y además no saben qué son, ni pueden reciclarlos y a menudo ni reusarlos. Construirles depuradoras, como he podido ver en Centroamérica, sin pensar en su sismicidad ni en formar a quienes

tienen que operarlas, o darles contenedores de basura, sin organizar un servicio de recogida, tampoco es cooperación internacional. Por ello, era tan imprescindible que la ciencia y la tecnología se hermanasen con la ética, las humanidades y las religiones para describir el camino a seguir. Camino perfectamente descrito en las siguientes páginas del libro.

Refiriéndome a las limitaciones de la Doctrina Social de la Iglesia de este período me detengo en su valoración de la presentación de modelos antropológicos y propuestas ascéticas personales, porque como dice el autor “se remite al santoral católico, sin mencionarse las múltiples prácticas comunitarias y las diversas iniciativas de las comunidades eclesiales de base que han nutrido la reflexión y la praxis eclesial”.

Comparto plenamente la opinión del autor en su juicio respecto a esta actitud de la Iglesia católica. No pongo en duda que los santos nos muestran formas concretas de vida que nos pueden acercar el modelo único que es la vida de Cristo, pero no tener en cuenta la multitud de personas, sean humildes, sencillas, o pobres, que no tienen casi nada para vivir y a las que no atendemos suficientemente bien, me parece que es obviar la necesidad que deberíamos sentir

todos de intentar imitar a Cristo, aunque solo sea eso, un intento.

En este primer gran apartado, el autor hace una profunda reflexión sobre las consecuencias de Rio+20 y se cuestiona si entre Benedicto XVI y Francisco hay una continuidad básica o, por el contrario, hay elementos claramente diferenciadores.

Por supuesto, parte de la importancia que “adquiere la cuestión climática como problema que visibiliza la interconexión de los múltiples retos de la sostenibilidad y como motivo que justifica la llamada a la acción de la comunidad científica, política y religiosa”, lo que motiva grandes acuerdos de la comunidad internacional como la Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS). Además, “se empieza a considerar que las religiones, incluida la católica, son actores imprescindibles para la consecución de los ODS”, porque, según Tatay:

1. Son unos de los pocos actores globales con autoridad moral y una extensa red institucional y educativa.
2. Poseen una función pre-política clave en la configuración y sostenimiento del compromiso ecológico del creyente.
3. Matizan y complementan la visión científico-técnica del

mundo, fundamentando y motivando la responsabilidad ética en la era tecnológica.

4. Vehiculan prácticas y hábitos ascéticos susceptibles de ser releídos en clave ecológica, por su forma de vida modesta y sobria.
5. Promueven foros de diálogo interdisciplinar, interreligioso e intercultural, imprescindibles para la resolución de problemas globales complejos.

Su obra, en el proceso eclesial de recepción de la cuestión ecológica de estos últimos años:

1. Observa, como elementos distintivos y diferenciadores del pontificado de Francisco, un desplazamiento de la teología a la teo-praxis, de la antropología teológica a la moral social y de la formulación de principios ético-teológicos a la acción política y la transformación cultural.
2. Indica como acción diferenciadora de Francisco su tono pastoral y la fuerte carga retórica a la hora de analizar la cuestión ecológica, planteando el cuidado de la creación como condición de posibilidad de toda reflexión social.
3. Identifica una continuidad clara de Francisco con el Ma-

gisterio precedente al identificar como raíces de la compleja crisis una antropología pobre, un sistema económico disfuncional y una patología cultural que adora el dinero, olvida el don de la creación y desprecia la vida del débil. Un diagnóstico que se venía realizando desde el pontificado de Juan Pablo II y que ahora adquiere una formulación más explícita.

4. Pone de manifiesto una vez más la conveniencia de adoptar una metodología de análisis inductiva y el reconocimiento del papel que adquiere la experiencia directa y la comunidad local, tanto en la formulación de las cuestiones sociales y ambientales como en la búsqueda de soluciones. Es decir, la articulación de redes internacionales de trabajo, denuncia e incidencia.
5. Concluye que el pontificado de Francisco “en buena medida representa la confluencia de dinámicas que se inician décadas atrás pero que maduran de forma rápida a la luz del creciente consenso científico y de la nueva percepción social sobre la urgencia del reto global de la sostenibilidad”.

No puedo negar la evolución que desgrana tan maravillosamente,

pero para la mayoría de los católicos, los que no nos dedicamos a la teología o a la filosofía eclesiológica, conocerla no ha sido fácil. Además, las acciones *ad extra* de la Iglesia no han ayudado a crear una visión de armonía con las comunidades que integran la base de nuestra iglesia. Diría que ha sido un proceso demasiado lento. Si la PAS lo solicitó en 1990 a Juan Pablo II, ¿por qué se ha tardado 25 años en escribir una encíclica sobre ecología? Ha sido necesaria la llegada de un pontífice sudamericano y jesuita, conocedor en primera persona de las necesidades de los más débiles y vulnerables, para dar ese vuelco definitivo a la Doctrina Social de la Iglesia.

No pongo en duda que el pontificado de Francisco es continuista respecto del Magisterio de la Iglesia católica, pero creo que su forma de abordarlo es absolutamente diferente a como se había hecho hasta entonces.

Creo que es diferente porque su discurso es absolutamente coherente con su forma de vida, uno de los valores más difíciles de conseguir al menos para mí y también para Tatay cuando dice que “ser coherente es muy difícil, por no decir imposible” en respuesta a

una de las preguntas formuladas por Benítez⁶.

Además, el papa Francisco al no hacer ninguna ostentación de su poder, al hablar de forma directa y llana, llega a todos, creyentes y no creyentes. Además, es convincente en sus planteamientos y claro y directo en las acciones a tomar.

Francisco, en la *Laudato si'*, rompe todos los moldes de las encíclicas papales anteriores, al agrupar sus capítulos en conocer o ver, juzgar y actuar. Sorprende la dedicación que presta a los análisis realizados por todas las áreas del conocimiento, sin olvidar biología, física o química, por ejemplo ¿será por sus estudios de química? Pero tampoco de economía, historia y por supuesto de una relectura de la Biblia bajo este conocimiento nuevo. Pero sorprende mucho más, cuando al final esboza propuestas de actuación, teniendo en cuenta los grandes acuerdos de las organizaciones internacionales y la fuerza de la educación y la espiritualidad en el cuidado de la casa común.

Pero ¿no nos sorprendió el subtítulo de la encíclica “sobre el cuidado de la casa común”? ¿Quién puede no comprenderlo? ¿Qué nivel

⁶ GÓMEZ-OLIVER – BENÍTEZ-RIERA, *Confesiones de jesuitas*, 522.

educativo se necesita para poder llevarlo a cabo? Por supuesto que sobra la respuesta. Cualquiera que haya podido ver y convivir, aunque sea solo unos días, en algún rincón de América Latina, África o Asia, ha vivido lo que significa para sus ciudadanos el cuidado al otro, la acogida o el agradecimiento. Ha podido comprender lo que es la casa común, la de todos, pequeña o inmensa como la misma naturaleza. Quizás por ello, tuvo la repercusión que tuvo y puso las bases para entablar el diálogo interregional, intergeneracional y por supuesto interreligioso. Unas bases que ya se están desarrollando.

Además, creo que la controversia que ha ocupado a muchos científicos y no científicos resumidas en frases como ¿Estamos a tiempo de revertir el desastre ecológico? ¿Hemos traspasado ya los límites de nuestro planeta? ¿Estamos llegando al colapso total? ¿Al fin del mundo y de la civilización actual? En la *Laudato si'* queda claro que todavía estamos a tiempo de mantener nuestra casa común, siempre que seamos capaces de cuidarla como no hemos hecho hasta ahora, preocupándonos de todos, sin excepción, procurando una educación real para todos y recuperando una espiritualidad universal,

respetando todos los matices e ideologías existentes.

Pero este sí, es todavía más convincente, porque tenemos:

1. conocimiento y tecnología para solucionar muchos de los problemas globales,
2. actores sociales en ONG que trabajan desde y para las comunidades de los más vulnerables y desconocidos, como la ONG Ciudad Saludable⁷, o la ONG *Alliance to end plastic waste*⁸,
3. muchas empresas multinacionales químicas, han dejado las prácticas no deseables de antaño y han abrazado la economía circular y los ODS, convirtiéndose en uno de los máximos exponentes a la hora de aportar recursos y conocimiento a la solución de los problemas globales,
4. muchas personas con profundo conocimiento de la situación actual, como Mayor Zaragoza⁹, así lo creen, y
5. la *Laudato si'*.

⁷ Ciudad Saludable, <https://www.ciudadsaludable.org/>

⁸ Alliance to end plastic waste, <https://endplasticwaste.org/>

⁹ F. MAYOR ZARAGOZA, farmacéutico, profesor, poeta, político y alto funcionario internacional español. Fue director general de la Unesco entre 1987 y 1999.

Creo que también es así para el autor en base a algunas de sus confesiones: “Mi imagen preferida? la tierra, una pequeña bola azul, flotando en medio del universo, recortada sobre un fondo negro infinito, me recuerda la enorme fragilidad, provisionalidad y pequeñez de todo proyecto humano y también la grandeza del don de la vida y de la creación”¹⁰, “como cristianos no podemos renunciar a una utopía con muchos ingredientes, la lucha por la paz, la justicia, la dignidad humana, la defensa del más débil y el uso prudente de los dones de la creación”¹¹, “los problemas actuales de pobreza, justicia, crecimiento, ecología, no

deberían ser temas sobre los que reflexionar, sino rostros concretos de realidades a las que cuidar y prestar atención. Pero pasar de la cabeza al corazón y de la reflexión a la oración, no es sencillo”¹².

Quiero terminar dando un salto de cinco años y recomendarles que escuchen las palabras del P. General Arturo Sosa, (22-12-2021) invitándonos a unirnos a la Plataforma de Acción *Laudato si'*, que el papa Francisco lanzó en mayo de 2021¹³. Siento un gran deseo de sumarme a ella, como Universidad de la Compañía, como familia, con mis amistades, ¿por dónde empiezo? ¿empezamos? ■

¹⁰ GÓMEZ-OLIVER – BENÍTEZ-RIERA, *Confesiones de jesuitas*, 527.

¹¹ *Ibid.*, 522.

¹² *Ibid.*, 525.

¹³ <https://plataformadeaccionlaudatosi.org/>

Un ser agraciado. Alegato contra el neuroesencialismo

José Manuel Caamaño López

Director de la Cátedra Hana y Francisco J. Ayala de Ciencia,
Tecnología y Religión - Universidad Pontificia Comillas
Email: jclopez@comillas.edu

DOI: 10.14422/ryf.vol285.i1457.y2022.006

Recibido: 30 de marzo de 2022

Aceptado: 12 de abril de 2022

RESUMEN: Uno de los campos de investigación que mayor expectación genera en la actualidad tiene que ver con el estudio del cerebro, la disciplina conocida con el nombre de neurociencia. Muchas empresas e incluso gobiernos están invirtiendo grandes cantidades de recursos en el conocimiento del cerebro, dado que puede ser el primer paso en la batalla contra un número considerable de enfermedades con base neurológica. Pero asimismo bastantes autores llevan tiempo estudiando las experiencias religiosas desde un punto de vista neurocientífico, lo que a veces ha llevado a una cierta deriva neuroesencialista. Algunas de las preguntas que esto suscita podrían ser las siguientes: ¿Qué aporta la neurociencia a la pregunta por Dios? ¿Qué nos dice acerca del origen de la fe? ¿Cuál es la relación entre ambas? ¿Son las experiencias religiosas o espirituales un mero producto de alteraciones cerebrales? Tales son las preocupaciones del presente escrito.

PALABRAS CLAVE: neurociencia; fe; espiritualidad; neuroesencialismo; neuroteología; gracia; diálogo.

A graceful being. Plea against neuroessentialism

ABSTRACT: One of the fields of research that is currently generating the greatest expectation has to do with the study of the brain, the discipline known as neuroscience. Many companies and even governments are investing large amounts of resources in the knowledge of the brain, since it may be the first step in the battle against a considerable number of neurologically based diseases. But also quite a few authors have long been studying religious experiences from a neuroscientific point of view, which has sometimes led to a certain neuroessentialist drift. Some of the questions this raises might be the following: What does neuroscience contribute to the question of God? What does it tell us about the origin of faith? What is the relationship between the two? Are religious or spiritual experiences a mere product of brain alterations? Such are the concerns of this paper.

KEY WORDS: Neuroscience; faith; faith; spirituality; neuroessentialism; neurotheology; grace; dialogue.

1. El “casco de Dios”

Viajemos por un instante hasta el siglo I. Allí nos encontramos a un judío camino de Damasco cumpliendo con su misión de perseguir a los seguidores de Jesús de Nazaret, a los primeros cristianos. Su nombre era Saulo de Tarso. Pero fue precisamente en ese recorrido cuando el perseguidor sufre una experiencia de conversión que le hará pasar a la historia como san Pablo, el “Apóstol de los gentiles” (Hch 9,3-9)¹. Si del siglo I nos vamos de visita a la Capilla Cornaro de la Iglesia de santa María de la Victoria en Roma, nos encontramos con un grupo escultórico de mármol creado por Gian Lorenzo Bernini y que conocemos como *El éxtasis de santa Teresa*, y que simboliza uno de los pasajes más conocidos de la vida de la santa abulense del siglo XVI (*Vida*, 29).

Probablemente casi ningún creyente desconoce estas dos figuras de la tradición cristiana ni tampoco los relatos narrados en los pasajes transcritos. ¿Qué le pasó realmente a Saulo o a Teresa? ¿Fueron auténticas tales visiones? Y si las tuvieron, ¿a qué se debieron? ¿Qué fue lo que las produjo?

¹ La primera versión del presente escrito fue publicada en *Revista Vida Nueva* 3131 (2019), 23-30.

Las respuestas que se han dado a estas cuestiones restan de ser uniformes, aunque últimamente desde algunos ámbitos se afirma que se trata de experiencias que no son sino el fruto de la llamada “epilepsia del lóbulo temporal”, es decir, que en realidad detrás de las experiencias místicas o de las de conversión, tales como las descritas, estaría una patología que afecta a una importante región del cerebro. Dicho más claramente: la fe que mueve la vida de Pablo de Tarso, así como las experiencias místicas de santa Teresa, no serían sino el fruto de una alteración que se puede localizar en una parte de nuestro cerebro, algo que afecta en mayor o menor medida al conjunto de aquellas personas que se declaran creyentes, más allá de la religión concreta que puedan profesar. Es más, alterando ciertas estructuras cerebrales incluso podríamos conseguir que un ateo beligerante se convirtiera en un apasionado creyente.

De hecho, imaginemos por un momento que disponemos de una máquina que podemos poner sobre la cabeza de alguien para estimular una pequeña región del cerebro y lo hacemos precisamente sobre aquella que afecta a las creencias de la persona. En realidad, parece que no es necesario echarle mucha imaginación, sino que la máquina

en cuestión existe y se llama *estimulador magnético transcraneal* (el “casco de dios”). Es más, en el capítulo titulado “Dios y el sistema límbico” de la obra *Fantasmas del cerebro*, V. S. Ramachandran cuenta precisamente que el psicólogo canadiense M. Persinger se hizo con uno de esos aparatos, estimuló partes de sus lóbulos temporales, y empezó a sentir a Dios por primera vez en su vida, algo que no fue una sorpresa total para Ramachandran, pues sabía que los lóbulos temporales, especialmente el izquierdo, intervienen en la experiencia religiosa. En el fondo, y a pesar de los recelos que genera la máquina de Persinger, la tesis que tanto estos como otros autores sostienen es que la fe (y la religiosidad en toda su amplitud) no es sino un mero producto del cerebro o, mejor dicho, de una alteración de alguna región cerebral. Basta hacerse con un “casco de dios” para empezar a tener experiencias espirituales.

Evidentemente semejante tesis plantea algunas cuestiones que hoy adquieren bastante relevancia, sobre todo por los enormes avances que se están produciendo en el campo de la neurociencia actual, pero también por la importancia que tiene la fe para millones y millones de personas en todo el mundo. ¿Qué aporta la neurociencia

a la pregunta por Dios? ¿Qué nos dice acerca del origen de la fe? ¿Cuál es la relación entre ambas? ¿Son las experiencias religiosas o espirituales un mero producto de alteraciones cerebrales? Soy consciente de que tal vez habría que distinguir la espiritualidad de la religiosidad, de la fe, e incluso de las experiencias místicas, aunque considero tales distinciones irrelevantes para lo que nos proponemos en el presente artículo, que no es sino ofrecer algunas notas que, a mi juicio, pueden orientar la cuestión de fondo, que es la relación entre la neurociencia y la fe.

2. La época de la neurociencia

Decir que el cerebro es algo esencial del ser humano resulta una obviedad que siempre hemos sabido. Seguramente algunos recordarán las palabras del conocido tratado hipocrático del siglo V o IV a.C. *Sobre la enfermedad sagrada* en las que se decía lo siguiente:

“El hombre debería saber que del cerebro, y no de otro lugar, vienen las alegrías, los placeres, la risa y la broma, y también las tristezas, la aflicción, el abatimiento, y los lamentos. Y con el mismo órgano, de una manera especial, adquirimos el juicio y el saber, la vista y el oído y sabemos lo que está bien y lo que está mal, lo que

es trampa y lo que es justo, lo que es dulce y lo que es insípido... Y a través del mismo órgano nos volvemos locos y deliramos, y el miedo y los terrores nos asaltan, algunos de noche y otros de día, así como los sueños y los delirios indeseables, las preocupaciones que no tienen razón de ser, la ignorancia de las circunstancias presentes, el desasosiego y la torpeza. Todas estas cosas las sufrimos desde el cerebro”.

Ahora bien, una cosa es ser conscientes de la esencial importancia del cerebro y otra distinta conocer qué es y cómo funciona. Y es precisamente en este terreno en donde el año 1664 marca un hito histórico de enorme relevancia para lo que se ha dado en llamar *neurociencia*, y que hoy constituye una de las disciplinas que mayor interés está generando en la comunidad científica². Se trata del año en el que T. Willis publica *Cerebri Anatome*, y en la que por primera vez se describe la anatomía macroscópica cerebral, sus relaciones con la mente humana e incluso un análisis comparativo con otros animales. Por ello se le considera como el precursor de la neurociencia moderna.

² J. R. AMOR PAN, *Bioética y neurociencias. Vino viejo en odres nuevos*, IBB, Barcelona 2015.

Evidentemente esto no fue más que el inicio de una disciplina que se ha desarrollado a gran velocidad, sobre todo durante el siglo xx, y en cuyo recorrido no podemos dejar de hacer mención del gran médico e investigador español S. Ramón y Cajal, sobre todo por sus aportaciones en el conocimiento de la estructura del sistema nervioso, lo que le valió el Premio Nobel de Medicina ya en 1906 compartido con el italiano C. Golgi. Es significativo un texto del propio Cajal que representa bien el creciente interés por el estudio del cerebro de cara al conocimiento del ser humano.

No podemos señalar aquí cada paso que se ha ido dando desde entonces en esta línea, pero sí merece la pena recordar que en 1970 se funda la Sociedad para la Neurociencia, y que el fallecido expresidente de los Estados Unidos George Bush declaró la década de los 90 del siglo pasado como la *Década del cerebro*. Más recientemente se ponen en marcha dos macroproyectos que comparten un mismo objetivo: el estudio del cerebro.

El primero está liderado por Estados Unidos y se llama *Brain Research through Advancing Innovative Neurotechnologies* (BRAIN), que fue presentado en 2013 por el entonces presidente Barack

Obama, y en cuyo discurso mostraba la esperanza que semejante proyecto podría suponer para enfermos de parkinson, epilepsia o para cualquier persona con un daño cerebral. Y el segundo es el *Human Brain Project* (HBP) que se desarrolla en Europa desde 2013 y en el que participan más de 500 científicos y más de 100 universidades, hospitales y centros de investigación europeos, y cuyo objetivo es reproducir, utilizando diversas tecnologías, las características del cerebro humano para conseguir avances en el campo de la medicina y de la neurociencia.

A todo esto se añaden los desarrollos en el descubrimiento y perfección de las diferentes tecnologías que nos permiten acercarnos al mundo del cerebro y los numerosos estudios y proyectos de investigación (incluyendo publicaciones) que se están desarrollando a lo largo y ancho del mundo, lo cual representa una gran esperanza para muchas problemáticas pero también inquietudes que no podemos descuidar, pues el estudio del cerebro no está motivado únicamente por cuestiones terapéuticas o médicas, sino que forma parte del deseo del desvelamiento de la propia identidad humana y todo lo que ello encierra, incluso como forma de manipularla.

En cualquier caso, no hay duda de que todo lo relacionado con lo *neuro* goza hoy de una profunda actualidad e impacto mediático. Así lo decía Adela Cortina: “lo ‘neuro’ está de moda. Y lo está porque crece la convicción de que el saber neurocientífico es transversal a todos los demás, que estudiar las bases cerebrales de nuestra forma de saber y obrar es dar con el núcleo del quehacer humano en todas sus dimensiones”³. Por momentos parece que de alguna forma todo es *neuro*: neuromarketing, neuroderecho, neuroética, neurofilosofía..., y sí, también neuroteología.

3. El surgimiento de una nueva disciplina: ¿neuroteología?

Es obvio que la teología no puede estar al margen del desarrollo científico y técnico, tampoco en los campos en los cuales se investiga acerca del ser humano y de las estructuras que lo conforman. Y por lo mismo tampoco resulta tan extraño que la teología siga con interés todo lo que supone el estudio del cerebro en cuanto que es la sede fundamental de nuestra identidad. Quizá por ello los estudios que analizan la relación entre los mecanismos cerebrales

³ A. CORTINA (ed.), *Neurofilosofía práctica*, Comares, Granada 2012, 1.

y las experiencias religiosas han tenido un aumento vertiginoso en los últimos tiempos, hasta el punto de surgir una nueva corriente (me parece excesivo denominarla disciplina) conocida como neuroteología.

Parece que el concepto de neuroteología aparece por primera vez en una novela de Aldous Huxley titulada *Island*, publicada en 1962, aunque en el mundo de la academia habría que esperar a la publicación de un artículo del teólogo evangelista James Ashbrook en 1984 con el título de “Neurotheology: The Working Brain and the Work of Theology”. A partir de entonces empiezan a surgir numerosas publicaciones sobre esta cuestión en todo el mundo, también en España, en donde cabría destacar la tesis doctoral de Montserrat Escribano-Cárcel defendida en la Universidad de Valencia en 2015 con el título de “Identidad y naturaleza humana desde una perspectiva neuroteológica fundamental”, y que probablemente constituye el estudio más exhaustivo sobre neuroteología en lengua castellana⁴. En su análisis, y recogiendo la propuesta del teólogo Aku Visala,

Escribano señala tres perspectivas fundamentales en las que se mueve la neuroteología desde hace unos años, a saber:

- a) La perspectiva *neuro-teológica*, en la cual la neuroteología aparece como el estudio neurocientífico de las religiones y de las experiencias espirituales.
- b) La perspectiva *neuro-teológica*, en la cual los datos sobre el funcionamiento del cerebro se discuten desde el punto de vista religioso y teológico.
- c) La perspectiva *metateológica*, en la cual la neuroteología intenta establecer un programa general para las ciencias, las religiones y los estudios teológicos.

Ciertamente la neuroteología representa una vía más para conocer mejor al ser humano, también en relación con las creencias religiosas y con las experiencias de fe, a pesar de los límites que pueda tener, tal y como también Escribano señala en varios momentos a lo largo de su tesis, especialmente de carácter epistemológico. Incluso ella misma señala la necesidad que la neuroteología tiene de revisar su discurso teológico y enfrentarse con los intentos neurocientíficos de esencializar la vida humana. Por ello, y a pesar de las

⁴ Cf. M. ESCRIBANO-CÁRCEL, “La neuroteología fundamental: una propuesta para pensar lo humano”, *Pensamiento* 276 (2017), 591-598.

posibilidades que este nuevo intento de conocimiento puede tener de cara al futuro, tenemos que preguntarnos si realmente las propuestas neuroteológicas contribuyen en algo al esclarecimiento del origen de las experiencias religiosas y dejar abierta la sospecha de que la neuroteología no sea sino una moda con tintes neuroesencialistas, y por lo mismo reduccionistas, que, en el fondo, se deja encandilar por un nuevo naturalismo que corre el riesgo de acabar desvirtuando el sentido de la fe, de la espiritualidad, o incluso las experiencias de conversión y las vivencias místicas.

Asimismo cabe tener presente que aún conocemos bastante poco acerca de los fundamentos neuronales y cognitivos de la religión, dado que además con frecuencia los trabajos al respecto han estado centrados en casos de experiencias religiosas muy excepcionales e intensas (a veces basadas solo en textos de los propios sujetos de tales experiencias), como en el caso de los místicos o en momentos de especial densidad religiosa como en la oración o en la meditación, lo cual es difícilmente extrapolable al mundo de la fe en general.

Por eso sostengo la necesidad de que la teología tenga en cuenta, como es lógico, los resultados de las neurociencias, tal y como hace

ya con todas las ciencias dado que forma parte de su epistemología, pero también pienso que la neuroteología como tal debe ser cautelosa en sus conclusiones e incluso ser revisada en cuanto a su relevancia, sus logros y su oportunidad de cara al futuro, dado que una cosa es la neurociencia como tal y otra distinta hacer de la neuroteología una disciplina con entidad propia, algo que en mi opinión quizá resulta excesivo teniendo en cuenta el objeto singular de la misma teología. De ahí que personalmente suscriba la opinión de Ulrich Lüke en su obra *El mamífero agraciado por Dios*:

“La reconstrucción evolutiva o sociobiológica de la religión no permite decir nada sobre el sentido de las religiones actuales, ni tampoco se puede construir ni constituir un argumento decisivo a favor de la existencia o inexistencia de Dios a partir de los hallazgos neurológicos obtenidos con los métodos más modernos. Así las cosas, aún no se puede felicitar a la teología por tener una nueva disciplina hija ni se le puede certificar el éxito al proyecto de una naturalización de la religión sobre la base de la neuroteología; en todo caso, puede recomendársele que siga practicando”⁵.

⁵ U. LÜKE, *El mamífero agraciado por Dios*, Sígueme, Salamanca 2018, 347.

4. El neuroesencialismo y las experiencias espirituales

El título del presente epígrafe está tomado de un artículo publicado por Giménez-Amaya en la revista *Scripta Theologica* hace un tiempo y que resulta provocador, aunque a mi modo de ver refleja el desenfoque en el que puede caer la neuroteología o simplemente el estudio neurocientífico de las experiencias de fe si no se sitúan en su lugar adecuado. Quizá por ello muchos autores prefieran hablar incluso de neurorreligión o neuroespiritualidad para evitar las posibles deformaciones de lo que sería la teología propiamente dicha. Porque no cabe duda de que ciertamente en tales casos se activan diversas redes neuronales complejas que involucran a varias regiones perceptivas, cognitivas y emocionales del cerebro, es decir, que resulta indiscutible la conexión entre el funcionamiento del cerebro y las experiencias espirituales y místicas. Lo mismo sucede en las decisiones morales o en las experiencias de amor que tenemos en nuestra vida. Eso es lo que nos muestran los estudios realizados mediante la utilización de técnicas de resonancia magnética cerebral y electroencefalográfica⁶. Cosa

distinta es defender la existencia de una zona específica del cerebro como sede de las experiencias religiosas (como podría ser el lóbulo temporal), lo cual no solo muestra una visión parcializada (de lugares estancos) del cerebro hoy ya puesta bastante en cuestión (y que el gran Damasio ya cuestionaba), sino además algo así como una simplificación de la actividad cerebral (como si, exceptuando en esos momentos, el cerebro pudiera estar como apagado).

También en 2004 D. Hamer publicaba una obra titulada *El gen de Dios*, y en la que defendía la tesis de la predisposición genética para la espiritualidad (el gen llamado VMAT₂), lo cual es bastante arriesgado, tal y como reconoce incluso el neurocientífico español F. Rubia⁷. En el fondo no podemos sino decir que las personas son creyentes y tienen experiencias religiosas porque tienen una estructura orgánica (genética, neurológica...) que se lo posibilita, una estructura que sin embargo puede dar lugar también a que existan personas sin este tipo de experiencias. De la misma forma debemos tener en cuenta que otros organismos

⁶ J. M. GIMÉNEZ-AMAYA, "¿Dios en el cerebro? La experiencia religiosa desde

la neurociencia", *Scripta Theologica* 42 (2010), 435-449.

⁷ F. J. RUBIA, *El cerebro espiritual*, Fragmenta, Barcelona 2015.

no pueden tener experiencias de fe, pero tampoco de amor, de gratitud y otras muchas que se nos podrían ocurrir. Por ello es posible que la neurociencia tenga mucho que decir sobre la persona y sus dinámicos, pero bastante poco en cuanto a la fe o en cuanto a Dios. De esta manera cabría poner entre paréntesis la existencia tanto de un cerebro moral como de un cerebro espiritual, dado que quien elige, así como quien cree, no es el cerebro, sino la persona sobre la base de su estructura genética y cerebral.

Y por eso convendría ser muy cautos a la hora de analizar las bases neurológicas de las experiencias de fe, de la espiritualidad o de la mística, dado que en el fondo podemos caer en lo que Roskies llamaba *neuroesencialismo*, que no solo reduce la complejidad del ser humano y su identidad, sino que distorsiona también el significado de la fe, de las creencias e incluso del concepto mismo de Dios. Recordemos que el propio Ashbrook concebía la neuroteología como el intento de averiguar si existe o no un lugar de Dios en el cerebro, concepción que afortunadamente no sostienen otras visiones de lo que debe ser la neuroteología. Pero aún así parece que de alguna manera el esencialismo genético, que tuvo su auge durante el siglo xx,

estaría dejando paso al esencialismo neuronal en esta primera parte del siglo xxi, y que termina no solo por reducir la espiritualidad a un epifenómeno o subproducto del cerebro –tal como señalaba Martín Gaitán (defensor, sin embargo, de la neuroteología como disciplina)–, sino que además termina por distorsionar la misma idea de Dios. Y en este sentido pienso que deberíamos tener en cuenta las palabras que hace poco pronunciaba el papa Francisco:

“el intento de explicar todo lo que atañe al pensamiento, a la sensibilidad, al psiquismo humano sobre la base de la suma funcional de sus partes físicas y orgánicas, no explica la aparición de los fenómenos de la experiencia y la conciencia. El fenómeno humano supera el resultado del ensamblaje calculable de los elementos individuales”⁸.

En un reciente libro del filósofo español Jesús Conill titulado *Intimidad corporal y persona humana*, se afirma que después de Hegel hemos vivido la tensión entre idealismo y positivismo, pero que en realidad podemos ver cómo ha

⁸ FRANCISCO, *Discurso en la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia para la Vida* (25 de febrero de 2019).

ido triunfando la senda del positivismo cientifista cuya deriva está en una creciente naturalización de la razón y de la vida humana⁹. La consecuencia se visibiliza también en muchas propuestas neurocientíficas cuando analizan las experiencias de fe, dado que no solo se reduce la persona, sino que incluso se ofrecen visiones reduccionistas de la religiosidad al intentar convertir la fe en algo objetivo, es decir, que en el fondo se está produciendo una especie de reificación de las experiencias de fe –e incluso de la concepción de Dios– desde los aportes de la neurociencia, algo que solo tiene sentido desde principios naturalistas o materialistas, como en alguna ocasión ha puesto de relieve Martín Velasco. De ahí que se entienda la crítica del médico judío Jerome Groopman cuando afirma lo siguiente:

“¿Por qué tenemos este extraño interés, revestido de neuroteología, de objetivar la fe con las campanas al vuelo y los vítores de las nuevas tecnologías? [...]. El creer que la ciencia es el camino a seguir para descifrar lo divino, y que la tecnología puede captar a Dios en fotografía, no es más que pura deificación de las capacidades del hombre. Y eso, tal como

místicos religiosos y expertos estudiosos admiten por igual, es la esencia de la idolatría”¹⁰.

De hecho, el propio Martín Velasco, tratando sobre las explicaciones psicológicas de la mística, afirma que el problema de todas esas explicaciones “y de otras que pueden proponerse desde la perspectiva de otras ciencias humanas como las ciencias médicas, las ciencias de la cultura y del lenguaje, es doble. Conviene, en primer lugar, aclarar si dan cuenta del hecho tal como lo viven los sujetos místicos y como una fenomenología cuidadosa del mismo lo describe o si, por el contrario, la falta de atención a algunas formas del fenómeno y el restringir el estudio del mismo a sus manifestaciones en sujetos sometidos a determinadas patologías conduce a sus autores a un conocimiento excesivamente parcial, superficial o desfigurado del mismo”¹¹.

Y lo mismo se puede decir en el análisis de las experiencias religiosas de menor intensidad, en las cuales tampoco está justificado –por su parecido con similares experiencias en casos patológicos–

⁹ J. CONILL, *Intimidad corporal y persona humana*, Tecnos, Madrid 2019.

¹⁰ Citado por L. MARTÍN GAITÁN, “¿Puede la neuroteología ser considerada una disciplina científica?”, *Stoa* 6 (2012), 9.

¹¹ J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 2003, 433-434.

extraer la conclusión de la identidad de todos esos fenómenos, como tampoco lo estaría en referencia a otras experiencias de la vida difícilmente objetivables.

Probablemente las raíces de semejante concepción neuroesencialista –por mucho que haya recibido el impulso experimental de la neurociencia actual– haya que buscarlas en los inicios de la filosofía moderna, sobre todo a partir de Descartes, pero se visibilizan de una forma muy clara a partir del siglo XIX tras la obra de Comte y especialmente en los derroteros que ha tenido posteriormente el positivismo, que ha impregnado gran parte de la cultura y que, en el fondo, no ha hecho sino intentar reducir nuestra comprensión de la realidad al método científico-experimental, algo que no ha sido ajeno tampoco a algunas propuestas teológicas.

Quizá los efectos más negativos de semejante visión sean los que aparecen en el denominado naturalismo ateo, así como incluso en algunas concepciones dentro de ese movimiento conocido con el nombre de *transhumanismo*. De alguna forma parece que se ha generado eso que Miguel de Unamuno llamaba “superstición cientifista”, y que podemos verificar en la preeminencia actual del método científico experimental, el

único método aparentemente capaz de responder adecuadamente e incluso de explicar todo lo que afecta al ser humano, también sus experiencias religiosas. Y en este sentido siguen siendo muy acertadas las palabras que dirigía Juan Pablo II a los científicos en su encíclica *Fides et ratio*, pero que también podrían ser aplicables a los teólogos:

“la búsqueda de la verdad, incluso cuando atañe a una realidad limitada del mundo o del hombre, no termina nunca, remite siempre a algo que está por encima del objeto inmediato de los estudios, a los interrogantes que abren el acceso al Misterio” (FR, 106).

5. Conclusión

Ciertamente las neurociencias tienen implicaciones importantes para la humanidad. Representan una esperanza para muchos problemas pendientes de solución y también una fuente esencial para un mejor conocimiento del ser humano y sus dinamismos. Pero al mismo tiempo muchas propuestas neurocientíficas constituyen una llamada a evitar deformaciones y esencialismos que afectan a la vivencia de la fe, a la significación del concepto de Dios y, en último término, a la teología en su conjunto. De ahí que quiera terminar

este escrito apuntando únicamente dos cuestiones que a mí me parecen interesantes al hablar de la relación entre las neurociencias y la fe y las cuales pienso que deberíamos profundizar en el futuro.

5.1. *El ser humano como ser agraciado por Dios*

Cabe repetirlo con claridad: el ser humano puede tener experiencias de fe porque su constitución orgánica –genética y cerebral– lo hace posible. Ahora bien, cosa distinta es poder explicar la experiencia de la fe desde el cerebro. Ya Guardini decía que “es Dios quien obra el milagro de la fe. Él atrae a los corazones y llega a los espíritus”. Es más, aunque ciertamente la gracia precede a la fe, en último término es una respuesta personal y libre de la persona. Así lo expresaba Alfaro alejándose de cualquier tipo de supranaturalismo: “La fe implica una opción fundamental y permanente del hombre, que libremente imprime a su existencia una orientación hacia la eternidad (...). La fe incluye una adhesión intelectual a un mensaje; pero incluye sobre todo una relación viviente del hombre a Dios, como de persona a persona”¹². Y él mismo

subrayaba que la esencia de la fe en el Nuevo Testamento es “reconocer y vivir la relación personal a Cristo como sentido último de la existencia”¹³.

Y en este sentido cabe también buscar fórmulas que revitalicen la teología y que la hagan razonable y significativa en el contexto científico actual, pero sin olvidar cuál es el núcleo de su misión, que es hablar y pensar acerca de una realidad que se nos impone pero que, sin embargo, no podemos poseer ni objetivar: lo que nombramos como Dios.

Porque ciertamente la teología se puede concebir de muchas formas. Pero, en el fondo, tal vez tuviera razón Karl Barth cuando decía que la teología no es sino una “alabanza del Creador”, dado que por su misma epistemología y estructura la teología implica una disposición previa que viene determinada por la gracia y por la fe, por el don y la respuesta. Quizá por eso podamos decir incluso que la teología empieza en el momento en el que alguien se pone en oración delante de Dios porque se ha sentido atraído por Él.

Y por eso resulta tan sugerente el título de la obra ya mencionada de U. Lüke en el que se refiere al ser

¹² J. ALFARO, *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, 351.

¹³ *Ibid.*, 395.

humano como al mamífero *agraciado* por Dios. Y que sea agraciado significa que existe algo que lo sobrepasa y que por eso mismo jamás podrá ser localizado en ninguna región de ninguna realidad finita, ni siquiera en el cerebro. Y en este sentido parece lógico que, a pesar de lo que la neurociencia supone para el conocimiento de la persona, debamos, por un lado, ser conscientes de la transcendencia de Dios, es decir, de lo que queremos decir cuando mentamos su nombre (no en vano algunos autores lo llaman Misterio Santo) y, por el otro, de la gracia que supone tener experiencias religiosas que pueden provocar eso que san Juan de la Cruz denominaba ya en la *Subida al Monte Carmelo* como “vuelco en el cerebro”, auténticas experiencias transformadoras que sin embargo se escapan de cualquier intento de apropiación objetiva. La labor fundamental de la teología es hablar de Dios y de hacerlo de la forma mejor y más significativa posible, pero sin pretender enclaustrarlo en los límites de nuestra condición ni de nuestro cerebro.

5.2. *La necesidad de superar el especialismo y la fragmentación del saber*

En la tesis ya mencionada de M. Escribano se defiende de una for-

ma muy clara la necesidad del diálogo interdisciplinar entre las ciencias y la teología, algo que afecta también a la relación con los aportes de las neurociencias. En realidad, se trata de algo que conforma ya el quehacer teológico y a lo que por tanto no podemos renunciar. Y dialogar supone superar lo que Ortega denominaba como “barbarie del especialismo” para ofrecer una visión global, integral y no reduccionista del ser humano. Eso es lo que también nos está pidiendo la Iglesia desde hace tiempo y que también Francisco ha enfatizado de cara a la formación teológica en su documento *Veritatis gaudium* al llamarnos a la inter y a la transdisciplinariedad.

Porque ciertamente las neurociencias nos aportan conocimientos valiosos acerca del ser humano, pero no responden absolutamente a lo que la persona es ni al sentido de su vida. De hecho, incluso el cerebro tiene también una dimensión contextual que no podemos obviar y que vemos con claridad en las diversas manifestaciones del hecho religioso o de la propia identidad humana. Y en este sentido es interesante un texto de Emilio García en su escrito titulado *Neuroética y neurorreligión*, donde dice lo siguiente:

“La neurociencia y las ciencias sociales nos ofrecen conociemien-

tos valiosos sobre las bases neurales de los procesos mentales y los comportamientos [...]. Ello no implica que la ciencia pueda resolver todos los problemas morales o religiosos que hoy vivimos con tanta intensidad [...]. Pero parece razonable aceptar las aportaciones que los distintos saberes nos ofrecen para comprender y explicar los comportamientos personales y las prácticas institucionales, a fin de procurar una vida buena, con los demás, en instituciones justas, siguiendo códigos normativos razonables para resolver los problemas"¹⁴.

Decía E. Fromm que el ser humano es "el único animal para el cual su misma existencia sigue siendo un problema que debe resolver". Y probablemente la respuesta a su enigma solo se encuentre en Aquél que lo supera infinitamente pero que resulta inaccesible. Por

eso todo intento de racionalizar la fe, que en último término es una respuesta a su ofrecimiento de felicidad, acabará ineludiblemente en fracaso. Y fracasará porque la fe tiene que ver con la decisión de vida y con la experiencia en el seguimiento, y no con una mera reacción de alguna estructura cerebral que evidentemente también se producirá. Pero en último término la fe, así como las experiencias de conversión y las místicas, siempre nos desbordan y continúan resultando inquietantes para los esquemas racionalistas, naturalistas o cientifistas. En definitiva, el misterio de la fe probablemente hará que jamás acabemos de comprender del todo ni la conversión de san Pablo, ni los éxtasis de santa Teresa, y por eso siguen y seguirán siendo siempre ejemplos y testigos de la respuesta humana a la gracia de Dios. ■

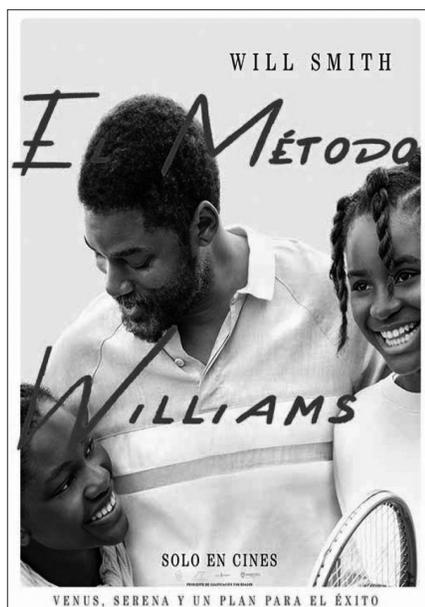
¹⁴ E. GARCÍA, "Neuroética y neuroreligión", en C. VALIENTE (coord.), *13 académicos ante el diálogo ciencia-fe*, Síntesis, Madrid 2014, 177.

El método Williams, de Reinaldo Marcus Green

Francisco José García Lozano

Facultad de Teología de Granada

E-mail: fgarcial@uloyola.es



Los biopics han demostrado ser películas muy interesantes para aquellos actores que quieran ganar un Óscar. Will Smith ya jugó esa carta en varias ocasiones, llegando a lograr la nominación por *Alí* (2001), *En busca de la felicidad* (2006) y ahora contraataca con *El método Williams*, por la cual, finalmente se ha llevado el Oscar a mejor Actor en la 94ª edición de los premios de la Academia de Hollywood. Una

película que quizá no sea brillante, pero sí es muy efectiva manejando la historia que cuenta.

Richard Williams (Will Smith), casado con Brandy (Aujanue Ellis), tiene cinco hijas, y ambos se desviven por ellas al criarlas en Compton, California, con el deseo de darles un futuro prometedor, lejos de los peligros que acechan en las calles, bandas, drogas, etcétera. Para dos de ellas, Venus (Saniyya Sidney) y Serena Williams (Demi Singleton), el padre tiene un plan, convertirlas en las mejores tenistas del mundo. Meta osada, pues en el deporte de la raqueta no dominan para nada los jugadores negros, y él, a pesar de su tesón incansable, no es un profesional. Pero se pone a ello desde que tienen corta edad, y conseguirá llamar la atención de entrenadores profesionales del nivel de Paul Cohen (Tony Godwyn) y Rick Macci (Jon Bernthal). Eso sí, quien quiera preparar a sus hijas, deberá aceptar sus reglas, entre las que se encuentra una fundamental para un buen padre: que nos les roben la infancia ni la inocencia.

Tal y como se indica en la película, un tenista sabe que siempre tiene 50% de posibilidades de perder cada vez que sale a la pista y parece que Richard Williams lo tenía todo perfectamente planeado para que esto no les ocurriera a sus hijas. Para ello, elaboró un metódico plan de más de 70 páginas en el que indicaba los pasos para que sus hijas, las famosas tenistas Venus y Serena Williams, llegaran a la cima de este deporte tan exigente. A base de técnica, esfuerzo y disciplina, las hermanas Williams se han convertido, ya hoy, en iconos.

El guion de Zach Baylin no repara en recrear todo tipo de anécdotas y momentos peculiares para ofrecer a Will Smith la oportunidad de sacar partido a todos sus registros. Tampoco falta algún intento de poner alguna sombra muy matizada en la personalidad de un hombre que, tal y como está descrito, debía ser el típico padre obstinado que acaba consiguiendo lo que se propone por su cabezonería. El espectador puede observar cómo el personaje de Richard proyecta sus miedos e inseguridades en sus dos hijas. Williams fue, y sigue siendo, una persona inadaptada, desconfiada, muy insegura y siente que no pertenece al mundo en el que se mueve, por eso quiere que sus hijas destaquen y las presiona para que sean las mejores, a la vez que disfrutaban jugando al tenis.

Williams busca en el éxito de sus hijas la forma de sentirse aceptado y respetado en sociedad. Y este motivo lleva a Richard a recordar constantemente a sus hijas que deben ser humildes y trabajar duro hasta convertirse en las mejores.

Igualmente, en *El método Williams* destaca el tema racial y que las hermanas Williams, en especial Venus, se convertirían a partir de ese momento en referentes para todas las niñas afroamericanas. A lo largo de la película, sea mediante comentarios de los distintos personajes (con menciones al KKK incluidas) o por noticias que salen en la tele, se nos va haciendo partícipes de ese momento histórico que vivían los EE.UU con los afroamericanos. Las hermanas Williams han sido todo un ejemplo, dentro y fuera de la pista de tenis, para estas niñas y ese tema está muy presente en la película y, en especial, en la educación que reciben de parte de su padre.

Asimismo, resulta interesante ver la imagen que se proyecta de Richard Williams en la película. Parece una especie de *biopic* diseñado por la familia Williams, en especial por Venus y Serena que figuran como productoras ejecutivas, para ensalzar y mostrar las partes más positivas y, tal vez, menos interesantes de su padre. Para ello han contado con una estrella de Hollywood (W. Smith) que

encarna a este padre de familia, desfavorecido y sin recursos, obsesionado con el control. Es probable que Richard tuviera otros métodos, tal vez, menos ortodoxos o amables para formar a sus hijas, pero la cinta opta por mostrarnos la cara más afable del personaje y de la relación con su familia. El espectador tendrá la sensación que las hermanas Williams han querido rendir homenaje a su padre con esta película.

En cuanto a la interpretación de Smith, parece que el actor ha recibido un guion escrito a medida y se convierte en la estrella indiscutible de *El método Williams*. No obstante, su interpretación, algo exagerada y, a veces, fuera de contexto, hace que el espectador desconecte de lo que ocurre en pantalla. Los actores secundarios dejan interpretaciones, mucho más sólidas y destacables, que están por encima de la de Smith. En especial, señalar el trabajo de Tony Goldwyn, entrenador de las hermanas, y Aunjanue Ellis, madre de la familia Williams, que cada vez que aparecen en escena le roban protagonismo a Smith y consiguen añadir interés a la trama.

En relación al guion, es bastante predecible, pues ya conocemos el desenlace, y cuenta con diálogos bastante repetitivos. No obstan-

te, conseguirá entretener a todos aquellos seguidores de este deporte o de las Williams. Aunque es cierto que hubiera sido interesante indagar más en la relación y las rivalidades entre ellas, ya que hay solo un momento en la película en el que se muestra ese sentimiento de envidia y celos por parte de Serena hacia su hermana mayor. Se podría explorar cómo la figura de Serena se quedaba a la sombra de su hermana durante esos primeros años de sus carreras profesionales y la relación entre ellas.

El método Williams sigue a la perfección muchos de los mecanismos del género de películas de deportes a pesar de que la competición no toma protagonismo hasta el cénit final, cuando Venus Williams disputó en Oakland su primer torneo profesional frente a Arantxa Sánchez Vicario que en aquel momento era la número dos del ranking de la WTA (aunque la película la presente como la número uno del mundo). Cada vez que se plantea una película biográfica, hay que entender que siempre hay que verla sabiendo que habrá ciertos matices que puedan llegar a omitirse o favorecer otros para el mensaje que se quiere transmitir. Con sus luces y sombras, todo lo anterior no merece que estemos ante un buen biopic y también ante un estimable drama deportivo. ■

Título en V.O: King Richard.

Director: Reinaldo Marcus Green.

Año: 2021.

País: EE.UU.

Guion: Zach Baylin.

Duración: 138 m.

Reparto: Will Smith, Aunjanue Ellis, Jon Bernthal, Saniyya Sidney, Demi Singleton, Tony Goldwyn, Andy Bean, Kevin Dunn, Craig Tate, Dylan McDermott, Katrina Begin.

Género: Drama. Biográfico. Deporte. Tenis. Familia. Años 80. Años 90.

Web oficial:

<https://www.warnerbros.es/peliculas/el-metodo-williams>

Ta-Nehisi Coates y *El baile del agua: el legado afroamericano a la nación**

Jorge Sanz Barajas

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

Quizá no le suene el nombre de Ta-Nehisi Coates, pero seguro que ha oído hablar de la serie Marvel Comics. El autor de *El baile del agua* es, junto al dibujante Brian Stelfreeze, el guionista de *Capitán América* o *Pantera Negra* desde 2016, protagonizado por T'Challa, el primer superhéroe negro de los comics norteamericanos.

El libro que reseñamos, *El baile del agua*, ha revolucionado el mercado literario estadounidense: número uno en ventas del New York Times y elección personal de la mediática Oprah Winfrey es una relevante tarjeta de presentación. Es evidente que estos datos, por sí solos, no avalan sino un producto de interés, sin embargo, en este caso nos hallamos ante una excelente novela que viene a sumarse a la corriente de literatura enfrentada al supremacismo blanco y a los nacionalismos identitarios, movi-



miento que eclosionó con la llegada de Trump al poder y que está revisando de manera exhaustiva la aportación de las mal llamadas “minorías” a la nación americana.

* TA-NEHISI COATES, *El baile del agua*, Seix Barral, Barcelona 2022, 522 pp. ISBN: 9788432239632. Trad. de Javier Calvo.

En 2019, coincidiendo con el 400 aniversario de la llegada del primer contingente de esclavos americanos a la costa de Virginia, la periodista de investigación de NYT Magazine, Nikole Hannah-Jones, escribió una serie de artículos bajo el título *The 1619 Project*. La iniciativa de Hannah-Jones no tardó en convertirse en una sección especial del periódico y una apasionante serie de podcasts, que la hicieron acreedora del Pulitzer a la mejor comentarista del año. En esta línea argumental hemos tenido la oportunidad de disfrutar de dos excelentes novelas: *Volver a casa* (2016) de Yaa Gyasi, natural de Mampong (Ghana) y residente en Hunstville, Alabama, y *El ferrocarril subterráneo* (2017) del neoyorkino Colson Whitehead. La última novela citada comparte trasfondo histórico con *El baile del agua*: la mítica red clandestina de evasión de esclavos que funcionó entre Estados Unidos y Canadá en el siglo XIX en la que los “maquinistas” o “conductores” que guiaban a los huidos hacia la libertad eran libertos afroamericanos, cuáqueros y abolicionistas. Es fascinante la figura de Harriet Tubman, la “Moisés” de los esclavos, quien consiguió huir de su Maryland natal y regresó hasta en diecinueve ocasiones al Sur para acompañar por tránsito seguro hacia la libertad a centenares de

fugados. Anticipamos que Harriet Tubman es uno de los personajes de *El baile del agua*.

Decía Nikole Hannah-Jones en uno de sus artículos que el poder de los supremacistas blancos estriba en no querer ver. La tarea de lectoras y lectores es abrir los ojos en las hojas de los libros y recordar las palabras de Toni Morrison en 1987: la ficción es un lugar donde depositar nuestra memoria más fecunda. El norteamericano Ta-Nehisi Coates firma una buena novela sobre las trágicas separaciones familiares de los esclavos y la necesidad de recordar el horror, porque el recuerdo no significa revancha sino cuidado de la memoria compartida, precisamente la esencia de la construcción de la nación. El mayor peligro que se cierne sobre las herencias de nuestros mayores es el olvido.

El relato de Ta-Nehisi Coates en *El baile del agua* se despliega en primera persona: el esclavo Hiram Walker, hijo forzado de una esclava y su dueño, vive en la plantación junto a su doble familia en una extraña convivencia. Apenas tiene recuerdos de su madre, fallecida en trágicas circunstancias y de la que apenas guarda memoria. Sin embargo, Hiram alberga una extraordinaria inteligencia y una ilimitada capacidad para recordar datos, fechas, cifras y rostros.

Su padre, dueño de una plantación venida a menos, le encarga el cuidado de su hermano blanco, un ser impulsivo y carente de reflexión. Hiram no tardará en conocer que, además de su inteligencia, también tiene un don: la “conducción”, una extraña fuerza interior que le permite desplazar su cuerpo a miles de kilómetros de manera sobrenatural. El día que descubre el don, revelado por una aparición de su madre, el carruaje que guía cae al río de forma accidental, su hermano blanco no logra salir y él amanece tierra adentro unas millas más lejos. La versión oficial rezará que su hermano blanco se ahogó al tratar de salvarlo. Ese día, Hiram comprenderá que el relato siempre está al servicio de los poderosos, pero también aprende que la prudencia es hermana del silencio y que le conviene no revelar ni la situación que provocó el accidente ni su enigmática forma de salir del Mississippi.

Hiram había crecido al calor del fuego, azuzado por viejas leyendas que hablaban del poder del agua, antiguas historias que contaban cómo los primeros esclavistas veían arrojarse al mar a su mercancía, convencidos de que las mismas aguas que los separaban, los devolverían a la costa de Angola. También conocía otras historias más recientes que se contaban

en voz baja, relatos sobre extrañas desapariciones de esclavos que conseguían huir al Norte, guiados por un misterioso “ferrocarril subterráneo” que liberaba a hombres, mujeres y niños del yugo de la servidumbre forzada. Esa leyenda tenía un filamento de verdad: todos sabían de hombres y mujeres que ayudaban a los esclavos a escapar. El ferrocarril subterráneo existía, pero no eran vías sino personas quienes guiaban a los huidos hacia la libertad. Los “maquinistas” y los “vagones” eran metáforas que ayudaban a sostener la esperanza, pero Hiram comprende poco a poco que él tiene algo más: el don de la “conducción”, la capacidad sobrenatural de desplazarse en el espacio. Al tiempo que descubre cómo murió su madre, Hiram entrena su don al servicio de la red de fugas junto a “Moisés” Harriet Tubman y afronta las verdaderas tragedias que atravesaban la esclavitud: las separaciones forzadas dentro de la familia, madres que veían cómo vendían a sus hijos, maridos, o hermanos, las humillaciones, el maltrato, la violencia gratuita... Y el inmenso negocio que alimentó las fortunas de las grandes familias sureñas.

Esta primera novela de Ta-Nehisi Coates es un brillante ejercicio de ficción que combina las técnicas del cómic, la novela histórica, el

thriller y algunas pinceladas de ensayo crítico. El sincretismo religioso cruza la novela de principio a fin: al evidente carácter mesiánico de Hiram Walker se suman las deidades africanas y una religiosidad vacua en los esclavistas. El “cameo” de Harriet Tubman nos abre paso a una de las biografías más fascinantes del siglo XIX, pero Harriet no es solo una referencia histórica: es toda y cada una de las

mujeres de la novela: Rose, Thena, Sophia, esclavas en Lockless (simbólico topónimo), todas tienen vidas al margen de los varones. El amor de Hiram hacia Sophia tiene sus límites: sabe que no tendría sentido poseerla como mujer y liberarla como esclava. Ella misma le dice a Hiram que solo será suya si no es suya. Hay muchas lecciones de vida en esta estupenda novela. ■

Libros

ZUBOFF, Shoshana: *La era del capitalismo de la vigilancia: la lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*, Paidós, Barcelona 2020, 912 pp. ISBN: 978-84-493-3693-5.

A pocas personas cogen ya por sorpresa afirmaciones del tipo de “estamos a las puertas de un cambio de época” o “las nuevas tecnologías transformarán el mundo tal como lo conocemos”. Poco a poco nuestras rutinas se han visto transformadas por agentes como Amazon o Facebook, que de la noche a la mañana aparecieron ofreciéndonos nuevos servicios que antes no parecíamos necesitar pero que han resultado especialmente cómodos. ¿Quién no dedica buena parte de su tiempo ocioso a deslizar la pantalla de su móvil por las *historias* de sus amigos o conocidos? ¿Quién no se ha decantado más de una vez por comprar un libro por Amazon en lugar de desplazarse a su librería de confianza?



Pues bien, esta situación de cambio generalmente aceptada por todos no ha dejado indiferentes a los intelectuales, los cuales desde diferentes ángulos y perspectivas vienen desde hace tiempo ofreciéndonos múltiples estudios y análisis acerca de los pros y los contras de los nuevos usos de la tecnología. Shoshana Zuboff es una de ellas. Precisamente, su libro *La era del capitalismo de la vigilancia* es considerado por *The Guardian* hoy uno de los 100 mejores del siglo XXI.

En este texto —¡de más de 900 páginas, por cierto!—, la académica norteamericana desarrolla un nuevo concepto desde el que comprender los desafíos que el desarrollo de internet y todos sus derivados puedan acarreamos. Concretamente, Zuboff acuña el concepto de “capitalismo de la vigilancia” para referirse a una supuesta mutación experimentada por el capitalismo a raíz del desarrollo de las nuevas tecnologías en general y del *Big Data* en particular. A su juicio, y esta es la tesis clave que subyace a todo el libro, la humanidad ha de enfrentarse a la gran amenaza de

un nuevo sistema capitalista motorizado por la obtención de riqueza a partir del excedente conductual proveniente de la experiencia individual. Para Zuboff, el giro copernicano experimentado por el capitalismo al hilo del desarrollo tecnológico pasa por la mercantilización de una nueva parcela de realidad que hasta el momento había permanecido indemne. Esta es la de la experiencia íntima humana.

El foco de la preocupación de nuestra autora radica en las consecuencias que estas dinámicas pudieran acarrear a la humanidad. Consecuencias que, desde su perspectiva, pasarían por la grave amenaza de desaparición de los rasgos más genuinos del ser humano: su libertad, su voluntad y su intimidad. En esa dirección, la profesora de Harvard elabora una rica y documentada investigación basada en multitud de datos empíricos, entrevistas y estudios de caso e iluminada por ideas filosóficas de autores como Polanyi, Arendt o Skinner entre otros.

Ahora bien, ¿quién está detrás del “capitalismo de la vigilancia”? ¿Cuál es el enemigo sobre el que nos alerta Zuboff? Las grandes empresas tecnológicas son las responsables, a ojos de la autora, de los peligros señalados. Las características del individuo actual —el de la tercera modernidad como ella dice— sumadas a los imperativos neoliberales y a las demandas crecientes de ciber-vigilancia por parte de los gobiernos habrían constituido el caldo de cultivo para el desarrollo de esta derivada del capitalismo basada en el lucro a partir de la vigilancia. Las grandes tecnológicas se verían, por tanto, en una situación en la que las restricciones legales de invasión de la privacidad eran especialmente débiles; y en la que, además, los individuos demandarían cada vez con más insistencia —casi adictamente— sus servicios. Y todo ello auspiciado por un desarrollo tecnológico en expansión exponencial capaz de multiplicar por doquier las fuentes de “recolección” de datos o excedente conductual (internet de las cosas). En pocas palabras, estas empresas y todo su arsenal tecnológico constituyen para Zuboff un “Gran Otro” omnipresente en todos los ámbitos de la vida humana y dispuesto siempre a operar en función de unos intereses ajenos a los de los sujetos.

A mi modo de ver, la reflexión de Zuboff es lúcida y sin duda pone sobre la mesa uno de los grandes peligros a los que nos enfrentamos: el hecho de convertirnos en títeres de grandes empresas dispuestas a lucrarse al precio que sea. Sin embargo, opino que los peligros no se agotan ahí. Van mucho más allá. Pues el desarrollo de las nuevas tecnologías, del *Big Data* y de la internet de las cosas tiene implicaciones más profundas relacionadas con el corazón mismo del sistema capitalista y con las dinámicas geopolíticas del pasado reciente y del futuro a corto y medio plazo.

En ese sentido, merece la pena traer a colación la severa crítica que Evgeny Morozov¹ hace de este libro. Uno puede estar más o menos de acuerdo con el posi-

¹ Puede consultarse en los siguientes enlaces: <https://www.elsaltodiario.com/tecnologia/los-nuevos-ropajes-del-capitalismo-parte-i> (parte 1) <https://www.elsaltodiario.com/tecnologia/evgeny-morozov-nuevos-ropajes-capitalismo-zuboff-surveillance-capitalism-ii> (parte 2).

cionamiento ideológico del bielorruso; sin embargo, no puede dejar de reconocer que hila muy fino al señalar que el concepto de “capitalismo de la vigilancia” acuñado por Zuboff puede resultar confuso a la hora de analizar en profundidad las causas de las problemáticas tratadas. La norteamericana se centra exclusivamente en la ética del intercambio de información entre las empresas y los usuarios supuestamente desencadenada con el surgimiento de esta nueva variante de capitalismo; sin embargo, no estudia en profundidad las hipotéticas relaciones entre los problemas tratados y la propia estructura del capitalismo en su conjunto. ¿La justicia en las relaciones de producción y distribución dentro de la nueva sociedad digitalizada no tienen nada que ver con las cuestiones que nos ocupan?

Por otro lado, y en estrecha conexión con lo anterior, para Zuboff el riesgo parece ser únicamente la expropiación de la experiencia humana en aras del lucro de las tecnológicas. Sin embargo, no entra en ningún momento a valorar otra cuestión que a mi modo de ver es fundamental a la hora de analizar estos temas: la geopolítica. Morozov conecta la expansión mundial de Google y Facebook con una larga lista de políticas norteamericanas basadas en el “libre flujo de información global” y orientada finalmente a conseguir la expansión planetaria de las empresas del gigante americano. Y, en ese sentido, acusa a Zuboff de que su concepto de “capitalismo de la vigilancia” oculta las bases geopolíticas que hicieron posible la expansión de las tecnológicas de Silicon Valley.

Personalmente, pienso que no podemos entender nuestra historia reciente sin considerar el papel de EE.UU. como agente geopolítico dispuesto a imponer mundialmente la hegemonía de sus intereses. Al igual que creo que tampoco podemos entender nuestro presente y futuro inmediato sin tener en cuenta la irrupción de China —y de su eficiente “capitalismo de estado”— ya no solo como rival directo de EE.UU. en ese aspecto sino como candidato evidente para sustituirle en el papel de potencia hegemónica. Así pues, desde la crítica de Morozov, considero que el análisis de Zuboff es insuficiente a la hora de abordar en su conjunto la magnitud del problema que suponen las nuevas tecnologías en general y el Big Data en particular. No obstante, considero que es importante ir más allá del bielorruso y, sin dejar de criticar las dinámicas imperialistas estadounidenses, poner el foco en China y en las estrechas relaciones que el gobierno del gigante asiático tiene con las tecnológicas nacionales totalmente bajo su control.

Las más de novecientas páginas de Zuboff explican con gran claridad cómo las nuevas tecnologías pueden usurpar las parcelas más preciadas de nuestra individualidad, privándonos de nuestra libertad, voluntad e intimidad. ¿No resulta estremecedor pensar lo que puede suponer la hegemonía de un poder tan opaco como el chino en un futuro que se presenta necesariamente marcado por estos nuevos avances tecnológicos?

José Manuel IGLESIAS GRANDA

PUIG SAMPER, Miguel Ángel: *Paseo por la meseta y los volcanes. Diario secreto de Humboldt en España*, RELEE-Red Libre Ediciones, Madrid 2019, 202 pp. ISBN: 978-84-120001-3-9.



Publicado en la Editorial RELEE, especializada en textos con “sensibilidad medioambiental”, esta narración del investigador del Instituto de Historia del CSIC, Miguel Ángel Puig-Samper, experto en historia de la ciencia y, más en concreto, en la figura de Humboldt, permitirá que el lector disfrute de una recreación del viaje por España que el sabio alemán hizo en 1799, previo a su fecundo periplo americano. Esta ficcionalización se basa en mucha de la documentación que Puig-Samper ha manejado en sus trabajos académicos *humboldtianos* —cartas, publicaciones, incluso el diario que sí escribió Wilhelm von Humboldt, hermano de Alexander, cuando estuvo en España—; si bien el propósito principal de este libro es el de rescatar a una figura que, por desgracia, como tantas otras, parece

lejana para buena parte del público actual, el librito gana enteros con el juego ficcional que establece con mucho desparpajo.

Aunque en la “introducción” el autor reconozca que intenta seguir “[...] la narración del propio Humboldt, cuya narración he conservado respetuosamente siempre que ha existido” (p. 18) y se explica al lector el mecanismo de construcción de este texto literario de divulgación en el que otras inspiraciones tales como libros de viajes del siglo XVIII o del siglo XIX se subordinan al afán recreador de la experiencia *humboldtiana*, resulta fascinante observar cómo cohabitan el afán del historiador y del creador de literatura: el preámbulo de este “diario secreto” presenta una situación autoficcional en la que Puig-Samper, al estilo de un trasunto borgiano, por no decir cervantino, puesto sobre aviso por un colega, sigue la pista de lo que podría ser un gran hallazgo para los historiadores de la ciencia. Tras una serie de sucesos que, con cierto humorismo, cualquier persona que haya trabajado con documentación en un archivo bien pudiera imaginarse, el autor “encuentra” en un sitio del todo sorprendente unos apuntes personales de Humboldt.

Curiosamente, a partir de la gran honestidad del primer narrador, que se encarga de subrayar la dimensión ficcional del texto, el lector no se ve sorprendido en el primer capítulo por el cambio de narrador, pero sí por la situación en la que se encuentra Humboldt: años después de su viaje a España, el geógrafo alemán escribe a Simón Bolívar para solicitar la liberación de Aimé Bonpland, su ayudante durante la expedición americana. Justo entonces comienza a rememorar los pormenores de su viaje por la península. La descripción pormenorizada propia de la geografía moderna es recreada con esmero: prueba de ello será el lujo de detalles que pueblan la narración en el trayecto de Barcelona a Valencia, por

ejemplo, o, en el último capítulo, cuando se muestre la llegada de Humboldt a las Islas Canarias. De hecho, quizás sea este capítulo uno de los más logrados, al aunar la descripción del medio natural de islas como La Palma o Tenerife con las creencias y costumbres de la gente del lugar, como demuestra la incorporación al relato de la leyenda de San Borondón. Sin embargo, este ritmo narrativo basado en la intercalación de secuencias de acción y de imágenes geográficas con todo tipo de detalles, se verá cortado al introducir un capítulo en el que se presenta un manuscrito de Bonpland, que permitirá cierto distanciamiento al introducir otra perspectiva de los hechos que se narran, una visión exterior a la de Humboldt. También, cuando la voz narrativa vuelva a Humboldt, y hable del abate Antonio José Cavanilles, autor de las *Observaciones de la historia natural, geografía, agricultura, población y frutos*, ejemplo paradigmático a finales del siglo XVIII de un estudio que examina el campo levantino, o de sus tratos con el secretario de estado Mariano Luis de Urquijo, poco antes de la presentación de su proyecto en Aranjuez ante el rey Carlos IV.

En definitiva, esta obra cumple su función principal, la de la divulgación científica. Téngase en cuenta que uno de los interrogantes que pueden surgir cuando se plantea cómo llevar a un público lego un tema desconocido es si elegir una estrategia ortodoxa o apostar por otra más novedosa y creativa. Esta última no garantiza el éxito, pero posibilita la senda de la originalidad. La originalidad se puede alcanzar de diferentes formas, pero, sin duda, intentar alcanzarla mediante la “literaturización” es un triple salto mortal que no a todos les sale bien. Precisamente, *Paseo por la meseta y los volcanes. Diario secreto de Humboldt en España* (2019), es una obra que abraza sin complejos los posibles riesgos de tal empresa y sale airosa del reto que supone trasladar a un público no especializado la figura de uno de los científicos y humanistas más destacados de la historia, Alexander von Humboldt.

Julio SALVADOR SALVADOR

Contratado predoctoral FPU Instituto de Historia, C.S.I.C. - Doctorando Facultad de Filología, UCM

FRONTERA, Pedro: *Los avances de la medicina actual*, Catarata, Madrid 2020, 270 pp. ISBN: 978-84-1352-097-1.

Si hay un área del saber que se ha visto especialmente beneficiada por los avances científico-técnicos de los últimos dos siglos, esa es la Medicina. Hablamos de una ciencia que tiene en su mano la vida y la muerte, la



salud y la enfermedad, el sufrimiento de cada uno de nosotros, nuestros seres queridos y nuestras sociedades. Merece la pena desentrañar qué ha pasado en la Medicina de los últimos dos siglos para comprender mejor la situación actual —bien compleja, por cierto— en el ámbito sanitario y, con él, en nuestras vidas cotidianas.

Los avances de la medicina actual es un buen libro para hacer este difícil ejercicio de integración de conceptos, disciplinas, autores, inventos, avances, culturas, bajo el hilo conductor del imparable desarrollo biomédico. Aunque pueda parecer una pretensión titánica, desde el comienzo, el autor nos muestra un marco bien delimitado: analizar los avances de la medicina actual a través de su más famoso reconocimiento, los premios Nobel otorgados, y también aquellos que llama “No-Nobel”, los que, mereciéndolo, no lo alcanzaron por motivos muy distintos a sus méritos investigadores o académicos.

El autor nos va llevando por las diferentes especialidades médicas más afectadas por el desarrollo de la biomedicina, presentando armónicamente el contexto en que se llevó a cabo, sus autores y una sencilla explicación de los avances en sí junto a algo que frecuentemente se olvida y que en estos tiempos de pandemia todos hemos aprendido a valorar: las implicaciones en las vidas personales, en las sociedades y en la cultura de los cambios promovidos por todo ello. De este modo, encontraremos curiosidades como la presencia de determinadas enfermedades en la literatura, el arte o el cine (la rabia, la tuberculosis, el desarrollo de los antibióticos), los cambios en los modelos arquitectónicos de nuestras ciudades por causa de la tuberculosis, o los reyes, reinas y jefes de estado afectados por ciertas enfermedades que influyeron en el ejercicio de su gobierno.

El libro va presentando sin un orden explicitado y con desigual desarrollo algunas especialidades médicas: enfermedades infecciosas, endocrinología, cardiología, anestesia, radiología, oncología, cirugía, fisiología, genética, neurología, psiquiatría. Y, en medio de todo ello, se puede encontrar lo que, a mi parecer, es una pequeña perla escondida: la medicina social. Donde esperaríamos encontrar el desarrollo de la epidemiología, la salud pública o la medicina preventiva, el autor nos presenta algunos hitos que han hecho cambiar el rostro y la comprensión misma de las Ciencias de la salud: el nacimiento de la Enfermería, la feminización de la Medicina y el origen de la Cruz Roja. Sólo una comprensión profundamente humanista e integradora de la Medicina y la Salud llevaría a unir en un libro con tal título el descubrimiento de los antibióticos, los trasplantes con la enfermería y el papel de la mujer en la profesión sanitaria. Una palabra de agradecimiento por ello.

Al final de este recorrido, se nos presentan breves reseñas biográficas de algunos premiados con el Nobel de Medicina o Fisiología significativos. No hay avances sin autores y, a menudo, las circunstancias y contextos de estos influyen muy significativamente en el desarrollo de aquellos. Y, como no podía ser de otra manera, también encuentran en esta obra su reconocimiento los No-Nobel, personas que han cambiado la Medicina por diversos motivos y que merecen un lugar señalado

en las vitrinas de la historia de esta disciplina. Autores como Joseph Lister por el abordaje de las infecciones quirúrgicas, Madeleine Brès y su lucha por el derecho de las mujeres a ser médicas, Hans Berger por el desarrollo del electroencefalograma, o Sigmund Freud.

Se trata de una obra de fácil lectura, que sabe mantener el interés del lector casi a modo de novela policiaca sanitaria. En ello encuentro su cualidad más valiosa y, paradójicamente, su talón de Aquiles. Conjugando el rigor casi científico con la fresca divulgativa, este libro carece de aparato crítico. Ello convierte en lectura para momentos de ocio lo que pudiera haber sido un sencillo y novedoso manual de historia de la medicina reciente. Son muchos los datos de interés, las citas textuales, los apuntes sorprendentes que reclaman una referencia donde contrastar o seguir profundizando en el tema. Buen libro para mentes curiosas, quizás no tanto para mentes inquietas. Pero, en todo caso, un gran servicio de compilación e integración de una realidad tan compleja servida a los lectores fresca y lista para disfrutar.

Carmen MASSÉ GARCÍA

Universidad Pontificia Comillas

SERRANO, Violeta: *Poder migrante: por qué necesitas aliarte con lo que temes*, Ariel, Barcelona 2020, 254 pp. ISBN: 978-84-344-3261-1.

Poder migrante capta un problema tan complejo como el de las migraciones en el siglo XXI. El libro describe este fenómeno en el marco de un viaje de un grupo de inmigrantes hacia Lugo. Además de no poder pagar el viaje, el grupo de migrantes pasa vicisitudes y desafíos en el trayecto. Esta situación muestra que a unos migrantes se les ve como pobrecitos y a otros como peligrosos que deberían tenerlos alejados (p. 23). El libro se enfrenta a esta narrativa tratando de aclarar la condición de migrante respecto a su relación con un grupo de profesionales: asistentes sociales, profesores, guardias civiles, filósofos, religiosos y los propios inmigrantes. Esta es la virtud del *Poder migrante*, que, en vez de poner diques y extremar la radicalización, se enfrenta a la realidad con su complejidad. Es decir, hace que “hagamos sentir a esas personas [migrantes como] parte de nuestra sociedad, de nuestras mismas oportunidades” (p. 17). De ahí que se concluye que “migrantes



somos todos” (p. 17). Es más, “es la nueva clase a la que casi todos pertenecemos” (p. 25).

Para comprender la situación del grupo de inmigrantes, la obra comprende tres partes: en primer lugar, la exposición a población extranjera; en segundo lugar, las historias personales, a fin de dirimir conflictos entre nativos e inmigrantes; y, en tercer lugar, la situación imparable del poder migrante, que ya no se halla en el futuro, sino en el presente. Por lo que la estrategia no es el freno, sino más bien su incorporación en sus diversas identidades (p. 226).

La exposición a población de origen extranjero se perfila en el marco de la hipótesis central del libro: “las personas que se han visto obligadas a dejar todo atrás, o que lo han hecho para mejorar sus condiciones de vida, no son enemigos a temer, sino maestros de los que aprender en un mundo en constante crisis” (p. 16). Las cifras de estas personas, a las que el libro sugiere mirar no solo como aliados, sino como mejores maestros (p. 25), están en alza en el Sur Global, mientras disminuyen en Europa. El boom demográfico se traducirá (como ya se está notando, y mucho) en movimientos migratorios masivos hacia los países del primer mundo” (p. 81). A esto se añade el cambio climático que está afectando el tejido productivo, los conflictos, la pobreza, “la contaminación o el descontrol en el propio proceso de urbanización” (p. 82). Asimismo, se suma el Estado de bienestar que se tambalea en Europa y la globalización. Todo esto cambiará la forma de diferenciar al extranjero, ya que “uno forma parte de la misma categoría que ha podido despreciar o lamentar desde un lugar de privilegio” (p. 26). Como resultado, “los otros somos también nosotros” (p. 83).

Las historias personales son tajantes a la hora de darnos cuenta de que “hemos sido emigrantes la mayor parte de nuestra historia reciente y, tras un pequeño oasis de progreso económico, nos vemos obligados a serlo de nuevo” (p. 27). Los primeros en compartir su historia son un grupo de jóvenes sirios que vinieron a España gracias a una beca de estudios. Aparte de la libertad, los jóvenes dicen que “España es un país acogedor con los extranjeros” (p. 134). Sin embargo, añaden que “Europa cree que es suficiente con tratar de darnos comida y escolarización, y no lo es. Debe comprendernos, igual que nosotros tratamos de comprender a Europa” (p. 138). Una voluntaria en el campo de refugiados de Naciones Unidas en Atenas también comparte su historia personal. Ella es migrante de India naturalizada estadounidense (p. 141) y alerta sobre el hecho de que la crisis migratoria no solo está beneficiando a las mafias, sino poniendo de relieve el fracaso de Europa en acoger a las personas que necesitan protección internacional (p. 143). Tras esto, la autora aborda a un guardia civil que nos ayuda a comprender la migración desde Melilla, la frontera sur. Se trata del sitio donde nos llegan siempre noticias de vulneraciones de derechos humanos. Pero el agente nos ayuda a comprender el tratamiento que debe ser dado a la inmigración ilegal: el acuerdo de readmisión. Es decir, “un procedimiento individualizado que ha de cumplir con todas las garantías legales, como, por ejemplo, una asistencia letrada y un intérprete, atención médica [...] una identificación adecuada de potenciales solicitantes de asilo” (p. 207). Más que “rechazo en frontera”, la pretensión del

agente de seguridad “es que se les den [a los que se presentan en frontera para alcanzar Europa] todas las garantías que merecen como personas” (p. 208). Así, se puede desprender que el problema de Europa no se halla en la acogida, sino en las “medidas desproporcionadas que generan ataques insospechados” (p. 117).

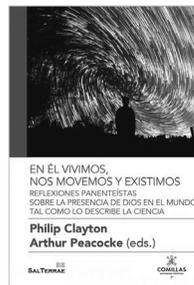
Finalmente, la situación imparable del poder migrante ya no se encuentra en el futuro, sino en el presente. Eso supone la importancia clave de las fronteras en el mundo global, no son una mera anécdota futura (p. 214). Asimismo, se caracteriza por la extranjerización de la realidad, ya no como una posibilidad, sino un hecho (p. 218). También se pone de relieve a través de la identidad trastocada (p. 224) y la condición de nómada como postura cercana (p. 225). Todo esto ocurre en el auge del populismo en las democracias ‘maduras’. El mito populista sigue sembrando discursos excluyentes y odio hacia el extranjero (p. 173), miedo e inseguridad a la población autóctona (p. 174) y delimita un ‘ellos’ y un ‘nosotros’ con claridad (p. 180). La crisis económica, la nostalgia de un pasado mejor y el miedo a lo desconocido sirven de caldo de cultivo a los discursos populistas. Razón por la cual, “entra por las gargantas de la plebe como una cerveza fresca en pleno verano. Y una vez que el pueblo vulnerable lo ingiere, quiere más, mucho más” (p. 179). Sin embargo, esto pone en cuestión el discurso de Occidente sobre el respeto de los derechos humanos. No se “pueden soportar muchos más muertos en la puerta de Europa o en la cola de América” (p. 215). Esto implica que se logre nuevas alternativas útiles (p. 215) y el poder migrante se perfila como una de las alternativas.

Avelino CHICO, SJ

Dicasterio para el Desarrollo Humano Integral

CLAYTON, Philip – PEACOCKE, Arthur (eds.): *En él vivimos, nos movemos y existimos. Reflexiones panenteístas sobre la presencia de Dios en el mundo tal como lo describe la ciencia*, Sal Terrae-U.P. Comillas, Maliaño-Madrid 2021, 332 pp. ISBN: 978-84-293-3033-5.

La palabra “panenteísmo”, como atestiguan todos los artículos estándar de los diccionarios especializados, fue acuñada por Karl Christian Friederich Krause (1781-1832), filósofo idealista alemán y coetáneo de Hegel. Uno de los editores de este volumen, Philip Clayton, sugiere que los teólogos idealistas de inicios del siglo XIX, como Krause, desarrollaron una serie básica de intuiciones hereda-



das del siglo XVIII, y que tales intuiciones derivaban de la idea de Nicolás de Cusa de que la creación acontecía “en” Dios (Ph. Clayton. *The Problem of God in Modern Thought*, Cambridge 2000, 150-151), así como de la sustitución por Descartes de la noción escolástica de infinitud por otra más participativa.

La palabra alcanzó amplia difusión en Estados Unidos a través de Charles Harsthorne, “el más destacado defensor del panenteísmo en EE.UU.”, en especial a través de su compilación de textos sobre Dios, *Philosophers Speak of God* de 1953. Y fue reintroducida en Gran Bretaña por John Robinson, cuyo libro *Exploración en el interior de Dios* (original de 1967) desarrolla las sugerencias doctrinales de su controvertido superventas *Honest to God, Sincero para con Dios* (original de 1963). Y el principal exponente del panenteísmo en ese país, aunque el término no le gusta, es el filósofo y teólogo John Macquarrie. El panenteísmo de Macquarrie deriva de la posición “existencia-ontológica” de la primera edición de sus *Principles of Christian Theology*, 1966, que a su vez es un desarrollo de su crítica ontológica a los existencialistas Heidegger y Bultmann.

Esta breve introducción nos centra ahora en el volumen que comentamos y que puede tener gran interés para los lectores de *Razón y Fe*, que reflexionan sobre las relaciones interdisciplinares entre las ciencias, la racionalidad filosófica y las creencias religiosas.

Nos centramos en el volumen que comentamos. Volviendo a hace 20 años, recordamos que entre los días 6 y 8 de diciembre del año 2001 se reunieron en el recinto del castillo de Windsor un nutrido grupo interdisciplinar de expertos para celebrar un simposio auspiciado por la Fundación John Templeton sobre cómo explicar la acción de Dios en el mundo. El presente volumen, traducido del inglés, se organiza en 19 capítulos correspondientes a las intervenciones de todos los participantes en el simposio, así como por el doctor en Teología Michael W. Brierley, que realizó su tesis doctoral sobre el panenteísmo, a quien se encomendó que aportara una visión de conjunto.

La filosofía, la ciencia y la teología panenteístas no están demasiado extendidas entre nosotros. Y con frecuencia, mucha gente confunde panteísmo y panenteísmo. De un modo muy simple se puede decir que, para el panteísmo, TODAS las cosas son Dios; mientras que el panenteísmo sostiene que Dios ESTÁ en todas las cosas, pero estas no son Dios. Entre nosotros, el panenteísmo se ha divulgado en ciertos ambientes gracias a las obras de Pierre Teilhard de Chardin que en esto prolonga la espiritualidad de la Contemplación para Alcanzar Amor de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.

Para los lectores de *Razón y Fe* puede resultar de interés este cuidado volumen de la colección Ciencia y religión. Para valorar su dimensión interdisciplinar entre la ciencia y la fe, hemos de citar al filósofo, científico y teólogo Philip Clayton que habla del “giro panenteísta” en la teología del siglo XX (Ph. Clayton. “The Panentheistic Turn in Christian Theology”. *Dialog*, 38 [1999], 289-293).

La palabra “panenteísmo” es menos conocida que la palabra “panteísmo”. Esta fue propuesta por vez primera a principios del siglo XVIII y luego adoptada por los tradicionalistas como insulto para toda insinuación de alejamiento del teísmo clásico, en especial cuando la inmanencia divina pasó al primer plano de la teología, desde finales del siglo XIX hasta la conclusión de la Primera Guerra Mundial. Teísmo clásico, panenteísmo y panteísmo son reconocidos como los patrones básicos con cuya ayuda analizar la doctrina sobre Dios.

En la actualidad, toda una pléyade de teólogos se caracteriza a sí mismo como panenteísta. Algunos suscriben el “teísmo del proceso” y la “filosofía del proceso”, como un subconjunto de pensadores en torno al panenteísmo: tales son, Harts-horne, Norman Pittenger, Charles Birch, Schubert Ogden, John Cobb, James Will, Jim Garrison, David Pailin, Joseph Bracken, David Griffin, Jay McDaniel, Daniel Dombrowski y Anna Case-Winters.

Otros que se identifican a sí mismos como panenteístas son: Alan Anderson, Leonardo Boff, Marcus Borg, Philip Clayton, Scott Cowdell, Denis Edwards, Paul Fiddes, Matthew Fox, Donald Gelpi, Peter Hodgson, Christopher Knight, John Macquarrie (aunque no le gusta el nombre), Paul Matthews, Sallie McFague, Jürgen Moltmann, Hugh Montefiore, Helen Oppenheimer, Arthur Peacocke, Piet Schoonenberg, Claude Stewart y Kallistos Ware.

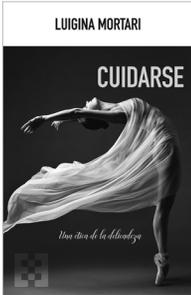
Además, un grupo de pensadores y teólogos han sido identificados por otros como panenteístas. Tales son Nikolai Berdiaev, Peter Berger, James Bethune-Baker, Dietrich Bonhoeffer, Martin Buber, Sergei Bulgakov, Rudolf Bultmann, Martin Heidegger, Karl Heim, William Hocking, Geddes MacGregor, Charles Pierce, Rosemary Radford Ruether, Albert Schweitzer, Pierre Teilhard de Chardin, Paul Tillich, Ernst Troeltsch, Alan Watts, Paul Weiss y Alfred Whitehead; los idealistas británicos John y Edward Caird y Andrew Seth Pringle-Pattison; los alemanes decimonónicos Schleiermacher, Fichte, Hegel, Schelling, Baur, Fechner y Pflleiderer; así como los teólogos medievales Nicolás de Cusa y Maestro Eckhart.

En definitiva: las personas de nivel intelectual universitario y mentalidad interdisciplinar encontrarán en este volumen un arsenal intelectual poderoso que puede reelaborar muchos de los paradigmas heredados de otras filosofías. Un capítulo extenso con las notas y un índice biográfico de los autores, completan el estudio. Resaltemos la labor cuidadosa y actualizada (para los trabajos en español) del traductor, José Manuel Lozano-Gotor.

Leandro SEQUEIROS, SJ

Presidente de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta

MORTARI, Luigina: *Cuidarse. Una ética de la delicadeza*, Encuentro, Madrid 2022, 219 pp. ISBN: 978-84-1339-087-1.



En un momento en el que el cuidado suele predicarse del cuerpo o de las emociones, Luigina Mortari nos sorprende y nos provoca con una obra en la que entiende el cuidado en su vertiente existencial, centrado en la vida de la mente. Para Mortari, cuidarse es mantenerse en la búsqueda del arte de existir, profundizando para ello en nuestro propio ser.

La autora adopta una metodología fenomenológica y acude, sobre todo, a la filosofía antigua, leída y reinterpretada desde la fenomenología del siglo xx. A través de ese diálogo entre dos momentos tan distintos de la historia de la filosofía

Mortari va exponiendo sus propias intuiciones sobre lo que supone el cuidado de la vida interior, que para ella es la clave de todo otro cuidado, como su raíz y fundamento.

La obra está dividida en cuatro capítulos. El primero, “Para componer de sentido el tiempo”, funciona como introducción a la obra, en la que la autora explica cuál es su objetivo y su método, así como sus puntos de partida, y en la que intenta también motivar al lector para que emprenda este viaje del cuidado.

El segundo capítulo se titula “La esencia del cuidado personal”, y en él Mortari presenta su concepción del autocuidado como una tarea con primacía existencial y ontológica, para la cual es necesario el autoconocimiento. Para cuidar la vida de la mente y orientarnos adecuadamente en la existencia, debemos empezar por conocernos a nosotros mismos.

A continuación, nos encontramos con la parte dedicada a las “Prácticas noéticas de cuidado”, que versa sobre aquellas habilidades que es imprescindible desarrollar para conocer la vida de la mente. Las prácticas de la reflexión o la auto-comprensión afectiva que la autora aborda en este capítulo están destinadas al autoconocimiento que hace posible el autocuidado.

El cuarto y último capítulo aborda la necesidad de “Cultivar prácticas espirituales”. Aquí se nos invita a prestar atención, hacer silencio interior, darnos un tiempo, quitar (lo que nos distrae de lo esencial), buscar lo esencial, cultivar la energía vital y escribir el pensar. Si en el capítulo anterior se exploraban grandes tareas que debe emprender la persona para comprenderse a sí misma, en este se proporcionan herramientas más concretas que permiten la consecución de las anteriores.

Se trata de un libro que contiene muchas intuiciones valiosas, que tomadas en

serio nos pueden ayudar a plantearnos nuestra existencia con mayor hondura y provecho. Aunque la autora se centra en la reflexión filosófica sobre la propia vida que todos deberíamos hacer, advierte constantemente contra el riesgo del intelectualismo y subraya que lo mental y lo físico están unidos e interrelacionados, así como el valor de la acción además de la reflexión y el carácter relacional del ser humano, esencial para que la autocomprensión y el autocuidado no se conviertan en prácticas solipsistas que nos aislen de los demás. Con todo, me parece que la obra habría ganado mucho si Mortari hubiese desarrollado más estos aspectos, no solo a través de notas y llamadas de atención, sino de una manera más estructural a la hora de proponer sus ideas. En este sentido, me parece que se trata de una obra con intuiciones muy buenas, pero que requerirían ser completadas.

Otro ejemplo de ello es el subtítulo de la obra: *Una ética de la delicadeza*. Aunque esta idea sí está presente en el libro porque la autora propone tener delicadeza para con nosotros mismos a la hora de conocernos y profundizar en nuestro ser, no me parece que sea un elemento tan estructurante en el texto como para formar parte del título. La reflexión ética aparece por doquier, pero no es un elemento estructurante tampoco. Diría que es una idea cierta, pero que al colocarla como título de la obra da lugar a que esperemos que el libro sea algo diferente a lo que es. Quizá las reflexiones que ya ofrece la autora se verían profundizadas y enriquecidas si retomara esta cuestión ética y la abordara de manera más integral en futuros trabajos.

Por último, aunque el lenguaje de Mortari no es demasiado complejo, es cierto que el modo en el que estructura los capítulos y la manera de desarrollar los temas de la mano de la fenomenología hacen que la lectura sea a veces lenta y que se perciban los temas como más difíciles de lo que en realidad son cuando se ha superado esta dificultad.

Salvando estas cuestiones, se trata de un libro precioso y necesario, ante la superficialidad y la falta de conocimiento del propio ser que se da entre tantas personas hoy. Coincido con la autora en que la vida buena no puede construirse sin una profundización honesta en nuestro ser, donde descubrimos nuestra fragilidad y nuestra relacionalidad ontológicas: somos seres necesitados de los otros, por más que ahora mismo parezcamos estar tan sumidos en el yo. Algo que, por otra parte, nos está llevando a una existencia infeliz. Cuidarse integralmente (y no solo cuidar el cuerpo) desde un conocimiento auténtico de todas las profundidades de nuestra existencia se percibe como una tarea difícil, pero tan necesaria como lo era en los tiempos de los filósofos antiguos cuyas perlas de sabiduría nos deja Mortari para animarnos a emprender el camino.

Marta MEDINA BALGUERÍAS

Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas

Otros libros

Narrativa

ISHIGURO, Kazuo: *Klara y el Sol*, Anagrama, Barcelona 2021, 384 pp. ISBN: 978-84-339-8087-8.



En *Klara y el Sol* —su primera novela tras recibir el Premio Nobel de Literatura en 2017— el escritor británico Kazuo Ishiguro vuelve a servirse de la ciencia ficción como vehículo para reflexionar y preguntarse por acaso lo más real que puede existir: la condición humana.

Sin atreverme a calificarla de fábula ni de metáfora, Ishiguro construye un futuro (¿no tan lejano?) en el que resulta relativamente habitual que los humanos dispongan de “Amigos Artificiales”, androides a su servicio, principalmente destinados al cuidado de los más pequeños de la casa, en parte niños, en parte criados, en parte compañeros de juegos y confidencias. Es una de ellas, Klara, la protagonista y narradora de esta historia, a quien vamos conociendo poco a poco, descubriendo su ingenuidad, sus ganas de aprender del mundo que hay más allá del escaparate de la tienda donde está ubicada al inicio de la novela. Y dentro de ese mundo, en especial, a las criaturas que lo habitan —los seres humanos—, similares externamente a ellos pero llenos de incógnitas en su proceder y en su sentir; seres que son sus “dueños” y que representan su razón de existir, pues esta no es otra que estar a su servicio.

Con una apariencia de normalidad, pese a lo extraordinario, el autor nos presenta un futuro sobre el que da pistas y algún detalle, pero no una visión global ni general, quizá para que el lector lo construya, lo imagine y rellene los espacios en blanco —no sabemos con detalle qué ha ocurrido para que haya diferencias entre nuestro presente y ese futuro, y no parece que se trata solamente de mero progreso—. La pormenorización no es importante y hasta se agradece que no lo sea.

A través de la observación que hace Klara de las personas más cercanas, la novela nos ofrece un doble análisis del ser humano: el más obvio, el que realiza ese ser cercano pero extraño, y otro más encubierto, el que se puede hacer sobre la propia Klara pues, de algún modo, podemos ver al ser humano reflejado en ella misma. La novela no habla de ellos sino de nosotros, ya que, al fin y al cabo, ellos no existen (aún). Acaso parece haber en ocasiones un deseo por parte del autor de que la verdadera *persona* sea Klara, que ciertos rasgos de su *personalidad* sean más habituales en los caracteres

de los humanos, tales como la ingenuidad —por ejemplo, simplemente a la hora de narrar lo que sucede—, la capacidad de asombro ante los hechos más cotidianos pero maravillosos al mismo tiempo, y, probablemente, por encima de todos, la empatía, el dolor ante el dolor ajeno, aunque apenas entienda de qué se trata y a qué se debe. Atributos que se nos suponen, pero que ciertamente es imperioso recuperar.

Todo esto y mucho más conforma una novela que sorprende, pues pocos podrían adivinar que lo que parece iniciarse como una narración de ciencia ficción futurista resulta una obra que versa sobre sentimientos —puros y complejos—, sobre relaciones humanas —no exentas de dificultades— y sobre el sentido de la existencia —nada más y nada menos—.—Luis Ignacio MARTÍN MONTÓN

Arte y espiritualidad

DAELEMANS, Bert: *La vulnerabilidad en el arte. Un recorrido espiritual*, PPC, Madrid 2021, 151 pp. ISBN: 9788428836661.

Bert Daelemans nos tiene acostumbrados a libros que requieren ser leídos a sorbos, porque tienen un fuerte elemento de contemplación y de implicación personal. Es lo que sucede con esta obra, que nos acerca a la vulnerabilidad de puntillas, con la reverencia y el respeto que merece, y lo hace a través de variadas expresiones artísticas en las que el autor descubre cómo se difumina la diferencia entre lo sagrado y lo profano. Desde el prólogo del libro, Daelemans deja clara la diferencia que descubre entre fragilidad y vulnerabilidad. Si bien todo ser humano es esencialmente frágil, él entiende la vulnerabilidad como un modo concreto de vivir esa fragilidad, eligiéndola y orientándola hacia otra persona. Lo que puede parecer debilidad, se convierte así en posibilidad de encuentro, de vínculos y de relación.

De este modo, la debilidad no es motivo de pesimismo, pues nos abre a la esperanza y nos invita a tejer vínculos con otros y con Otro. De hecho, esta es la dinámica asumida por el Dios cristiano al encarnarse y hacer suya la condición humana, con toda la fragilidad que eso implica. Desde esta perspectiva, Daelemans nos adentra en cuadros, esculturas, danzas y las más variadas expresiones artísticas que, reflejando con belleza lo frágil, nos abren a la experiencia de encuentro interpersonal y con el Señor. Esta dinámica nos permite comprender el tono profundamente contemplativo de la obra que, además, en su segunda edición contará con unas fichas que faciliten la oración personal.

Siendo un recorrido espiritual, este se hace de la mano de expresiones artísticas que no siempre tienen un carácter explícitamente religioso. El libro aborda treinta obras de arte. De cada una de ellas ofrece una imagen y un texto que nos adentra en ella,



facilitándonos descubrir su hondura. Están, además, organizadas y distribuidas en tres partes, las tres diferenciadas visualmente a través de colores diversos que, a su vez, reflejan cierta evolución. La primera de ellas se ocupa de la fragilidad de la vida. En ella se recorren once obras artísticas que presentan la débil y hermosa condición humana. La segunda sección recoge siete obras que expresan la vulnerabilidad divina para, en la tercera parte, rescatar doce expresiones artísticas que, en ese encuentro de entre cielo y tierra, apuntan hacia una fragilidad reconciliada y orientada.

Estamos ante una obra que nos invita, a través del arte, a mirar de otra manera la fragilidad humana, la nuestra y la ajena. Está escrito para, más que leer, contemplar sin prisa, con un lenguaje tan sugerente y cuidado que asombra que proceda de alguien cuya lengua materna no sea el castellano.—Ianire ANGULO ORDORIKA

Educación

PEÑAFIEL, Eva – RABANAL, Juan José: *Emoprende en familia. Una guía práctica de educación positiva y consciente*, KHAF, Madrid 2022, 407 pp. ISBN: 978-84-15995-47-0.



En términos generales, parece que estamos redescubriendo el valor de las emociones en educación, como si se hubiera perdido en algún momento de la historia reciente. Estudios, publicaciones, propuestas integrales, programas de orientación y reorientación se multiplican respondiendo a una sociedad y paradigmas en continuo cambio. El valor y acierto de este libro es, a mi modo de ver, doble.

Por un lado, ayudar con un lenguaje sencillo a comprender el modelo educativo y la diversidad de realidades que existen en nuestro entorno. Hace una valoración, no exenta de dicotomías, de dinámicas familiares y relacionales de la que nunca estamos suficientemente enterados, ni seremos plenamente conscientes. En este sentido, la primera parte del libro, con el marco teórico y el estudio de esas “rutinas” domésticas es de por sí fundamental. Aun con su lenguaje pretendidamente teórico, se busca una toma responsable de conciencia de la propia situación e implicación de los adultos en la tarea educativa. Diría que se encamina a justificar que, bajo el paraguas de una diversidad en desarrollo, no todo vale, no todo es adecuado, no todo facilita o posibilita el aprendizaje y desarrollo de los pequeños y jóvenes de la casa.

Por otro lado, como segundo gran valor, ofrece pistas, pautas y actividades cotidianas ordinarias o extraordinarias que nos ayudan en el proceso. En este sentido, hay un método, un camino y no solo una orientación final. Las herramientas que brinda, pasada la justificación teórica y sin ser tomadas en como un recetario de buenas conductas morales, pone en marcha la revisión y reorientación de las relaciones familiares. Alguien podría decir, desde fuera, que es una especie de escuela para padres y

madres que explica cómo relacionarse con sus hijos de otro modo al habitual, y no se equivocaría. Es intencionadamente educativo, pretendidamente reeducativo. Desde la escuela, mucho más que desde las vivencias personales familiares, se ve con enorme claridad el déficit de modelos educativos familiares profundos e integra-dores, junto con todos los desajustes que se producen en el desarrollo del niño. No exageraría si dijera que es una de las reformas más urgentes que están pendientes por abordar en educación (y como sociedad), a la que nadie quiere hincar decidida-mente el diente en aras de una libertad que luego no se sabe bien cómo ejercer. Sería una lástima que se quedara como publicación en las estanterías de educadores ya implicados y familias ya comprometidas, sin propiciar revisiones comunitarias de la misma. La escuela, más pronto que tarde, deberá abordar esta cuestión con la altura que corresponde, sin reduccionismos, explicando bien y con altura el valor educati-vo y posibilitante que tiene, el acompañamiento y relaciones que ofrece. Es un libro integral y ordenado, que en lo práctico exige un trabajo personal y una comprensión profunda de la realidad.—José Fernando JUAN SANTOS

Bioética

BUENO TEOMIRO, Fernando: *Género, sexo e identidad. Menores transi-dos por la vulnerabilidad*, San Pablo, Madrid 2021, 284 pp. ISBN: 978-84-285-6124-2.

La cuestión de la identidad sexual, más en general, y de la disforia de género, en particular, suele abordarse de ma-nera radicalizada en la sociedad actual (hacia uno u otro de los extremos), haciendo difícil el discernimiento sobre ella. En este libro tenemos un talante muy distinto: preocupado ante todo por la persona y su sufrimiento, también intenta analizar críticamente cuáles son las vías más adecuadas para ayudarla.

Aunque el título pueda inducir a pensar que la obra trata sobre un análisis de lo que son el “género” y el “sexo” para la iden-tidad personal, Fernando Bueno se centra en la situación de los menores que tienen disforia de género. No entra tanto en debates teóricos aún abiertos, sino que más bien intenta discer-nir moralmente cómo ayudar y acompañar a los menores que se encuentran en esta situación. Esto no impide que en determinadas ocasiones se muestre crítico hacia las ideas que analiza, siempre con un estilo abierto y dialogante.

El enfoque del libro es interdisciplinar. Desde la medicina, la psicología, la ética, la fi-losofía o el derecho el autor pone sobre la mesa el estado de la cuestión y las preguntas abiertas y eleva a su vez muchos interrogantes para hacernos pensar.

Si tuviésemos que resumir su propuesta con una palabra, esta sería “acompañar”. Para Bueno, lo verdaderamente central es acompañar a los menores, que están en un



estado de vulnerabilidad debido a la situación de disforia y el sufrimiento que lleva consigo, pero también a la falta de madurez debida a su edad. En este acompañamiento debemos evitar proyectar demasiado rápido lo que los adultos queremos o tomar decisiones apresuradas que tengan consecuencias irreversibles. La obra rezuma apertura y diálogo, pero también prudencia.

La cuestión de la vulnerabilidad y en relación con ella la noción de “autonomía” ocupan un lugar importante en el discurso y aportan una perspectiva muy interesante en relación con el tema que nos ocupa. Por ejemplo, aunque en todo momento el foco ha sido el desarrollo pleno del menor que se encuentra en una situación de sufrimiento, el autor no juzga que debamos apresurarnos a “quitar” sin más el dolor; en su opinión, puede ser un lugar de revelación y crecimiento si es debidamente acompañado.

El libro es muy claro y en él se utilizan varios recursos pedagógicos que ayudan al lector a seguir la argumentación (cuadros explicativos, un resumen a través de ideas clave al final de cada capítulo, un pequeño texto que se aporta para reflexionar al concluir cada parte, etc.). Es de valorar que el autor sea capaz de brindar un conocimiento bien informado de una manera tan asequible para quienes no somos expertos en el tema. Su sensibilidad a la hora de entrar en diálogo con las diferentes propuestas es también uno de los puntos más atractivos del ensayo. Necesitamos más voces comprensivas y críticas a un tiempo que nos ayuden a discernir las cuestiones más candentes hoy, y esta es una de ellas.—Marta MEDINA BALGUERÍAS

Política

FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador: *Habitar y gobernar. Inspiraciones para una nueva concepción política*, Nuevos Emprendimientos Editoriales, Madrid 2021, 384 pp. ISBN: 9788418273032.



Amador Savater lleva tiempo dándole vueltas a una nueva forma de relacionarnos con las imágenes útiles para traer cambios sociales. No se trata tanto de sustituir un imaginario por otro, cambiar de “revolución” a otra palabra, “partido” por otra cosa, sino de abrir esos nombres a otras dinámicas, de modo que puedan ser fecundos. Amador llama a esto “imaginario pagano”, pero no nos dejemos llevar por una interpretación rápida e ideológica del término. Lo que Fernández-Savater entiende por pagano es “siempre abierto, reapropiable, singularizable”. Pagano aquí es contrario a absoluto, cerrado, a hermético. Sorprende a veces lo mucho que su propuesta suena a un trabajo del Espíritu sobre la política, como si Nicodemo preguntase a Jesús cómo puede nacer de nuevo lo revolucionario, el nosotros, qué podemos entender hoy por enemigo o cómo reimaginar la organización, la estrategia, el conflicto, las tácticas.

No vamos a decir aquí que Fernández-Savater sea un nuevo Jesucristo, que no. Pero sí que intenta traer aire fresco y vida nueva a todas esas imágenes y conceptos que han servido durante tanto tiempo para pensar el cambio político. Consciente de que no podemos hacer política “de sabiondos”, que ninguna de esas imágenes fructificará en algo si no ha pasado antes por el cuerpo.

La pregunta por excelencia del imaginario revolucionario clásico era qué hacer. Amador propone cambiarla por cómo hacer, la pregunta de los niños perdidos que tienen más preguntas que respuestas, que no encuentran guías seguras en el poder del Texto o de la Ciencia, que solo tienen lengua común...

Hay algo en el libro de Fernández-Savater que desprende deseo de seguir soñando, de no conformarse con la política-gestión, que se rebela contra el sonsonete de “así son las cosas y no pueden cambiar, porque este sistema es el conforme a nuestra naturaleza”. El paradigma de habitar suena a Reino, pues trata de acompañar la *potencia que crece*, poniéndose a la escucha de la novedad que nos permita atravesar la impotencia política en la que a menudo nos hallamos inmersos.—Carlos MAZA SERNEGUET, SJ

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

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

o bien a:

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

Estoy interesado en suscribirme a RAZÓN Y FE

Nombre:

Domicilio de envío:

.....

NIF:..... Teléfono:.....

E-Mail:.....

Sistemas de pago:

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

.....

Suscripción anual 2021 impresa+digital: España 60 euros

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

Índice General del Tomo 285 (enero-junio 2022)

	<i>Págs.</i>
EDITORIALES	
<i>COP26: ¿Demasiado poco, demasiado tarde?</i>	9-15
<i>Guerra, paz y energía</i>	243-246
<i>La soledad en la sociedad hipercomunicada.....</i>	135-141
<i>Soledad y tecnología.....</i>	131-133
<i>Ucrania: anhelo de paz.....</i>	247-254
<i>Un nuevo año</i>	5-8
ENTREVISTAS	
<i>David Ramos Castro, Antropólogo social</i>	17-26
<i>Efraím Centeno y José Carlos Romero. Cátedra de Energía y Pobreza</i>	255-267
ARTÍCULOS (política, economía, teología y religión, jesuítica...)	
<i>AZNAR SALA, Francisco Javier: Acceso racional a la idea de Dios.....</i>	165-176
<i>BARONTINI, Riccardo – SCHOENTJES, Pierre: Cuando la ecología se impone en la literatura</i>	155-164
<i>CAAMAÑO LÓPEZ, José Manuel: Un ser agraciado. Alegato contra el neuroesencialismo</i>	329-342
<i>FERNÁNDEZ MATEO, Joaquín: La cuestión de los animales y su encaje en la Carta encíclica Laudato si’ del papa Francisco.....</i>	91-101
<i>FRAGUAS DE PABLO, Rafael: Erosión, reforma y viabilidad de la Monarquía</i>	55-66
<i>FRONTERA IZQUIERDO, Pedro: Increencia religiosa y literatura: las novelas de Graham Greene</i>	79-89

Índice General del Tomo 285

	Págs.
GARCÍA MATEO, Rogelio, SJ: <i>Cristo en Miguel de Unamuno</i>	67-78
IGLESIAS GRANDA, José Manuel: <i>José Gaos: crítico de la tecnocracia, la aceleración y la cibernética</i>	189-202
MARCUELLO SERVÓS, Chaime: <i>¿Y después de la pandemia?</i>	143-154
MESQUIDA SAMPOL, Joan: <i>El desafío de la meritocracia</i>	293-303
NOMEN RIBÉ, Rosa: <i>Una dinámica responsable: del desarrollo sostenible al reto de la sostenibilidad</i>	317-328
PÉREZ MEDINA, José María: <i>La gestión de la crisis sanitaria de la Covid-19 en España. Efectos sobre la organización y funcionamiento del estado autonómico</i>	27-40
PRIETO SANTANA, María Dolores: <i>La delgada línea roja que separa lo natural de lo artificial</i>	177-188
RUL-LAN BUADES, Gaspar: <i>Los puentes entre la cultura de occidente y la cultura de la India son posibles</i>	305-316
SANZ LABRADOR, Ismael – DONCEL PEDRERA, Luis Miguel – SAINZ GONZÁLEZ, Jorge: <i>La pandemia y el bienestar emocional de los alumnos</i>	41-54
SEMENT-DE FRUTOS, Juan Antonio: <i>Ignacio Ellacuría: raíz y método de un compromiso intelectual</i>	281-291
SEQUEIROS, Leandro, SJ: <i>Las nuevas tecnologías pueden redefinir lo que es la naturaleza humana</i>	203-214
VILLAGRÁN MEDINA, Gonzalo, SJ: <i>Teología pública: una palabra de la Iglesia en las sociedades plurales</i>	269-280

LITERATURA Y POESÍA

SANZ BARAJAS, Jorge: <i>Desencadenando verdades: Anto(bio)logía de Gloria Fuertes</i>	107-110
SANZ BARAJAS, Jorge: <i>Ta-Nehisi Coates y El baile del agua: el legado afroamericano a la nación</i>	347-350
URÍBARRI, Fátima: <i>Corazón apátrida</i>	219-222

CINE

GARCÍA LOZANO, Francisco José: <i>El método Williams, de Reinaldo Marcus Green</i>	343-346
GARCÍA LOZANO, Francisco José: <i>El poder del perro, de Jane Campion</i>	215-218
GARCÍA LOZANO, Francisco José: <i>El último duelo, de Ridley Scott</i> ..	103-106

LIBROS

AGUIRRE, Rafael: <i>De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes</i> , por Miguel Córdoba Salmerón	118-119
ARENAS, Luis: <i>Capitalismo cansado. Tensiones (eco) políticas del desorden global</i> ; BONNET, Alberto y PIVA, Andrés, compiladores; HOLLOWAY, John; HIRSCH, Joachim, prologuistas; epílogo de DOMÍNGUEZ, Mario: <i>Estado y capital. El debate derivacionista</i> , por Rafael Fraguas de Pablo	111-113
BEORLEGUI, Carlos: <i>Nuevas tecnologías, trans/posthumanismo y naturaleza humana</i> , por Leandro Sequeiros, SJ	115-117
BOBIN, Christian – ALMODÓVAR, Cristina: <i>El encanto sencillo</i> , por Bert Daelemans, SJ	227-228
CANALES, Jimena: <i>El físico y el filósofo. Albert Einstein, Henri Bergson y el debate que cambió nuestra comprensión del tiempo</i> , por Leandro Sequeiros, SJ	229-231
CLAYTON, Philip – PEACOCKE, Arthur (eds.): <i>En él vivimos, nos movemos y existimos. Reflexiones panenteístas sobre la presencia de Dios en el mundo tal como lo describe la ciencia</i> , por Leandro Sequeiros, SJ	359-361
DUSSEL, Enrique: <i>Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial</i> , por Javier Sánchez Villegas	113-115
FRONTERA, Pedro: <i>Los avances de la medicina actual</i> , por Carmen MASSÉ GARCÍA	355-357
HAN, Byung-Chul: <i>Caras de la muerte. Investigaciones filosóficas sobre la muerte</i> , por Javier Sánchez Villegas.....	225-227
MORTARI, Luigina: <i>Cuidarse. Una ética de la delicadeza</i> , por Marta MEDINA BALGUERÍAS	362-363
PUIG SAMPER, Miguel Ángel: <i>Paseo por la meseta y los volcanes. Diario secreto de Humboldt en España</i> , por Julio Salvador Salvador	354-355
SCHAPIRE, Alejo: <i>La traición progresista</i> , por María Luisa Regueiro Rodríguez	120-121
SCHMEMANN, Alexander: <i>Introducción a la teología litúrgica a la luz de la tradición de la Iglesia ortodoxa</i> , por Miguel Córdoba Salmerón ...	231-233

	Págs.
SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca – CURTO HERNÁNDEZ, María Victoria: <i>El “Libro de la oración” de María de Santo Domingo. Estudio y edición</i> , por Julio Salvador Salvador.....	223-225
SERRANO, Violeta: <i>Poder migrante: por qué necesitas aliarte con lo que temes</i> , por Avelino Chico, SJ	357-359
ZUBOFF, Shoshana: <i>La era del capitalismo de la vigilancia: la lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder</i> , por José Manuel Iglesias Granda	351-353
OTROS LIBROS	
ATTFIELD, Robert: <i>Environmental Thought. A Short History</i> , por Jaime Tatay Nieto, SJ	233-234
BERGARECHE, Jacobo: <i>Los días perfectos</i> , por Carlos Maza Serneguet, SJ	236-237
BUENO TEOMIRO, Fernando: <i>Género, sexo e identidad. Menores transidos por la vulnerabilidad</i> , por Marta Medina Balguerías	367-368
CARDENAL, Ernesto: <i>Vida en el amor</i> , por Marta Medina Balguerías	125-126
CERVERA BARRANCO, Pablo (ed.): <i>Ignatius. San Ignacio de Loyola. Relato del peregrino</i> , por Fernando Chica Arellano	237-238
DAELEMANS, Bert: <i>La vulnerabilidad en el arte. Un recorrido espiritual</i> , por Ianire Angulo Ordorika	365-366
FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador: <i>Habitar y gobernar. Inspiraciones para una nueva concepción política</i> , por Carlos Maza Serneguet, SJ	368-369
GARRIDO MORENO, Elisa – PUIG-SAMPER, Miguel Ángel: <i>Santiago Ramón y Cajal. Hasta donde quieras llegar</i> , por Julio Salvador Salvador	123-124
ISHIGURO, Kazuo: <i>Klara y el Sol</i> , por Luis Ignacio Martín Montón ..	364-365
MARINA, José Antonio: <i>Proyecto Centauro. Una nueva frontera educativa. Un modelo para los próximos treinta años</i> , por José Fernando Juan Santos	122-123
MARTÍNEZ GORDO, Jesús: <i>Entre el Tabor y el Calvario. Una espiritualidad “con carne”</i> , por José Ignacio González Faus	235-236
MONTES, Javier: <i>El misterioso caso del asesinato del arte moderno</i> , por Bert Daelemans	124-125

Índice General del Tomo 285

	<i>Págs.</i>
NAVARRETE, Roberto, y ZAZO, Eduardo (eds.): <i>Ante la catástrofe. Pensadores judíos del siglo xx</i> , por José Fernando Juan Santos	126-127
PEÑAFIEL, Eva – RABANAL, Juan José: <i>Emoprende en familia. Una guía práctica de educación positiva y consciente</i> , por José Fernando Juan Santos	366-367
SCARAFFIA, Lucetta: <i>Feminista y Cristiana</i> , por Ianire Angulo Ordorika	234-235

Le invitamos a que visite nuestra
página en internet

www.razonyfe.es