

---

# ¿QUÉ PUEDE DECIR LA CIENCIA SOBRE EL (BUEN) MORIRSE?

## UNA DEFENSA DEL ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL AL FINAL DE LA VIDA A TRAVÉS DEL PENSAMIENTO DE HABERMAS Y LA SAGRADA ESCRITURA

*What can science say about (good) dying?  
A defense of spiritual counselling at the end of life  
through the thought of Habermas and Holy Scripture*

Carlos Fernández Valls

Universidad de Valencia  
carlosfervalls@gmail.com

Bárbara Álvarez Moreno

C. S. Salvador Allende (Valencia)  
bam0015@gmail.com

Carmen Valls Sancho

c.valls@hotmail.com

---

Enviado: 31 de enero de 2023

Aceptado: 19 de julio de 2023

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1462.y2023.004>

RESUMEN: La ciencia es ciega a algunos aspectos de la vida humana, entre ellos, el morir como vivencia personal y comunitaria, ya que no puede ver más allá de la finalización de las funciones vitales. Por ello, las distintas perspectivas filosóficas, humanistas y espirituales deben unirse a las ciencias de la salud para poder convertir el tránsito en un acompañamiento de la persona en sus últimos días y de sus familiares. Una herramienta privilegiada para ello es el acompañamiento espiritual al final de la vida. Para defender su necesidad y multidisciplinariedad nos ayudaremos del pensamiento de Habermas y su teoría del interés del conocimiento, así como de la Sagrada Escritura, donde encontramos soporte para este acompañamiento espiritual. Este artículo ha sido escrito desde la perspectiva filosófica y teórica, pero también práctica y experiencial (tanto de la medicina como de la enfermería) del acompañamiento en cuidados paliativos.

PALABRAS CLAVE: acompañamiento espiritual, cuidados paliativos, Habermas, espiritualidad, diálogo filosofía-ciencia-fe, interés del conocimiento, religión y secularismo.

*ABSTRACT: Science is blind to some aspects of human life, such as death as a personal and communal experience, since it cannot see beyond the end of vital functions. For this reason, the different philosophical, humanistic, and spiritual perspectives must join forces with the health sciences to be able to turn the transition into an accompaniment of the person in their last days and their families. A privileged tool for this is spiritual counselling at the end of life. In order to defend its necessity and multidisciplinary, we will draw on the thinking of Habermas and his theory of the interest of knowledge as well as de Holy Scripture where we find support for this spiritual counselling. This six-handed article has been written from the philosophical and theoretical perspective, but also practical and experiential (both medical and nursing) perspective of accompaniment in palliative care.*

*KEY WORDS: spiritual counselling, palliative care, Habermas, spirituality, philosophy-science-faith dialogue, interest of knowledge, religion and secularism.*

## 1. INTRODUCCIÓN

Optar es cada vez más difícil en nuestro tiempo. Rodeados por un mundo digital, donde la inmediatez y la aparición constante de nuevas ofertas son la norma, nuestras elecciones parecen ser cada día más *decisiones de compra* (en las que elegimos sin discurso aquello que “me gusta”) que *opciones fundamentales* (que dirijan y orienten nuestra vida).

Y, sin embargo, nunca nos ha costado tanto tomar decisiones, llegando a verdaderas *parálisis por análisis* que llevan a buscar compulsivamente información para poder decidir mejor. En esa búsqueda de información tratamos de buscar la máxima objetividad, siendo las ciencias de la naturaleza el recurso aparentemente más adecuado.

No es nueva esta perspectiva. Ya en su conferencia “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, pronunciada en los inicios del siglo XX, Husserl criticaba el culto al objetivismo. Este objetivismo asume que como parte de la realidad es medible y permite el método científico, toda la realidad ha de tratarse de la misma manera. El enorme avance que suponen las ciencias de la naturaleza hace pensar que todo conocimiento ha de pasar por ellas, dado que ellas son el único elemento objetivo, separado de los intereses prácticos. Ello lleva a olvidar que la ciencia surge de la subjetividad creadora, del fondo humano. Por ello, mostrar la ingenuidad del objetivismo es la única manera

de superar la crisis que amenaza (en tiempos de Husserl y en los nuestros propios) la esencia de Europa.

Pero nuestra idea no es elaborar un pensamiento anticientífico, ya que el estudio sistemático y matemáticamente guiado de la naturaleza ha constituido uno de los mayores aportes de nuestro entorno cultural al mundo entero (es muy recomendable y amena la introducción a la historia de la ciencia de Wootton, 2017). Las ciencias de la naturaleza han supuesto infinidad de avances tanto farmacológicos y médicos como técnicos de los que nos beneficiamos todos. Es igualmente resaltable que la aplicación del método (camino de conocimiento) de las ciencias de la naturaleza a la totalidad de lo Real de manera exclusiva, conduce a un *mundo chato* (en expresión de Wilber, 1998): unidimensional, plano y desvaído.

Pero si esta vivencia del *mundo chato* ya es preocupante al mirar al mundo que nos rodea, al mirarnos a nosotros mismos y a los demás con este prisma *chato*, nos queda una imagen enormemente desvaída, alejada de la complejidad del ser humano y de su rico mundo interior.

Una realidad clara de esta disminución de lo humano la podemos ver en el modo de tratar el final de la vida en nuestra sociedad, especialmente durante la pandemia. Cuando estalló la alerta sanitaria, uno de los mayores motivos de dolor de muchos familiares de los enfermos fue precisamente el no poder acompañarlos en los últimos días. Entraban en el hospital y se les comunicaba en unos días la recuperación o el fallecimiento de su allegado. Los distintos protocolos que en otras cuestiones divergían, coincidían en esto. Y las razones que se argüían eran claramente técnicas: a menor contacto con la enfermedad, menor probabilidad de contagio y propagación de la enfermedad. Se prefería actuar buscando el resultado técnico más favorable, eligiendo las estrategias que con más seguridad llevaran a los resultados esperados.

Pero, pese a los protocolos, muchos sanitarios y familiares hicieron por estar en contacto con los enfermos en los últimos momentos. Se empezó a poner en circulación una red de personal sanitario que efectuaba llamadas para que los familiares pudieran despedirse, aunque fuera telemáticamente, de sus allegados. Esta decisión no es una decisión técnica (con los hospitales colapsados, parece que hay soluciones técnicas mejores para tratar de evitar la propagación de la enfermedad), pero sí tiene mucho que ver con la necesidad, arropada por la tradición, de acompañar a los familiares en sus últimos días de vida.

Este acto, que no estuvo potenciado inicialmente e incluso fue menospreciado en algunos ámbitos, se ha ido incorporando a los protocolos. Hemos visto cómo en varios hospitales han permitido la entrada de un familiar o varios para acompañar al paciente. Se han transformado prácticas al aproximarse las distintas maneras de entender el ser humano, no únicamente la científico-técnica, puesto que las ciencias de la naturaleza son ciegas a la muerte como evento personal, ya que existe únicamente la muerte como cese de la actividad biológica.

Por eso consideramos necesario que se fundamente el acompañamiento espiritual al final de la vida. Para ello, este artículo ha sido escrito a seis manos, nutriéndose de nuestras distintas *perspectivas*, en las que se entrelaza el cuidado cotidiano desde la medicina de atención primaria con la atención en los últimos momentos de la enfermería de hospitalización domiciliaria, el interés por los cuidados paliativos y su implementación en los centros de salud con la reflexión filosófica sobre la relación entre saber científico, filosófico y teológico.

Pero también hay que resaltar que el fondo común de la *fe cristiana* ha servido de puente entre las distintas perspectivas. Esta raíz común vertebró la fundamentación teórica, la práctica clínica y el acompañamiento efectivo.

Empezaremos el artículo definiendo el acompañamiento espiritual al final de la vida, especialmente en los cuidados paliativos. Trataremos desde el ámbito sanitario la necesidad de atender las necesidades espirituales en un momento de gran vulnerabilidad.

Seguidamente, desde las aportaciones del filósofo de Düsseldorf, justificaremos la necesidad del acompañamiento espiritual basándonos en su obra *Conocimiento e Interés*. Intentaremos mostrar la necesidad de atender a que distintos saberes suponen distintos intereses, y añadiremos ejemplos recientes de la pandemia para ilustrar algunos conceptos. Además, ahondando en las investigaciones más recientes de Habermas, trazaremos las relaciones de las religiones y la secularidad en el espacio público, lo que conduce a la última parte del texto en la que expondremos algunos fundamentos espirituales cristianos del acompañamiento al final de la vida, apoyándonos en textos de la Escritura que animan las actitudes anteriores.

## 2. EL ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL AL FINAL DE LA VIDA EN LOS CUIDADOS PALIATIVOS

Acompañar viene del latín: *cum-panis (con pan)*. Para J. C. Bermejo (2009), religioso camilo experto en humanización de la salud y director del Centro San Camilo, acompañar se puede expresar como comer pan juntos, sentarse a la mesa emocional y espiritual del enfermo y su familia e intercambiar cuanto hay en ella: sentimientos, deseos, preocupaciones, esperanzas”.

Jacinto Bátiz (2019, p. 7), médico y director del Instituto para Cuidar mejor del Hospital San Juan de Dios, resalta que el acompañamiento es una actitud fundamental del cuidado para humanizar el proceso de morir: “en esta etapa final, los enfermos necesitan más a las personas”.

El Grupo de Espiritualidad de la Sociedad Española de Cuidados Paliativos (en adelante, GES) (Benito E. *et al.*, 2014) destaca que la persona que acompaña ha de ser presencia para el enfermo. Este acompañamiento se manifiesta con el tacto, las caricias, la escucha, la comprensión. Además, la presencia implica no huir de las preguntas, de las ansiedades y de los miedos que hay detrás. Es importante dejar que el enfermo se exprese e intentar dar respuesta a sus preguntas respetando el momento en el que él lo pida (Bátiz, 2019). A veces tendemos a evitar el acercamiento al enfermo por no saber qué decirle, pero es en este momento cuando el enfermo más necesita que estemos a su lado, necesita más presencia que respuestas.

En esta etapa el enfermo se siente más vulnerable. La vulnerabilidad hace crecer la necesidad humana de empatía y compasión: sentir que el otro es capaz de ponerse en mi lugar, de ver las cosas desde mi perspectiva y de verme con amor incluso en los momentos más duros que la persona tenga que atravesar (Benito E. *et al.*, 2008). Acompañar comporta “hacerse cargo” de la experiencia ajena, dar hospedaje en uno mismo al sufrimiento del prójimo (Bermejo, 2009).

También el GES explica que es importante que la persona que acompaña aprenda a aceptar humildemente sus propios límites, renunciar a controlar todas las variables para evitar la sobre exigencia, la culpabilización y la dureza con otros y con uno mismo.

### ACOMPAÑAMIENTO Y DIMENSIÓN ESPIRITUAL

Al hablar del acompañamiento espiritual surge la necesidad de ahondar en el concepto de espiritualidad. Es un concepto amplio y que ha ido evolucionando vinculado con el significado y el propósito de la vida (Bátiz, 2019).

El GES define espiritualidad como “la aspiración profunda e íntima del ser humano a una visión de la vida y la realidad que integre conecte, trascienda y dé sentido a la existencia. Se asocia también al desarrollo de unas cualidades y valores que fomenten el amor y la paz” (Benito E. *et al.*, 2014, p. 139). Así, espiritualidad es un movimiento de búsqueda personal en tres direcciones: hacia el interior de uno mismo en búsqueda de sentido; hacia el entorno en búsqueda de conexión; y hacia el más allá en búsqueda de trascendencia.

Según Francesc Torralba, filósofo y teólogo, la espiritualidad es característica de la condición humana, es universal. Cuando hablamos de vida espiritual hablamos de la capacidad que tiene el ser humano “para un tipo de experiencias, de preguntas, de movimientos y de operaciones que sólo se dan en él y que, lejos de apartarle de la realidad, del mundo, de la corporeidad y de la naturaleza, le permiten vivirla con más intensidad, con más penetración, ahondando en los últimos niveles” (Torralba, 2010, p. 26). Así Torralba insiste en que la vida espiritual está íntimamente relacionada con la vida corporal. Lo espiritual es una especie de dinamismo que nos mueve a buscar la plenitud de nuestro ser, el sentido de lo que hacemos, padecemos y vivimos.

‘Espiritualidad’ no es sinónimo de religión, aunque la religión sí que es un vehículo —para muchas personas idóneo— de expresión de la espiritualidad (Benito E. *et al.*, 2014). Bermejo (2009) explica que la dimensión espiritual y la dimensión religiosa, íntimamente relacionadas e incluyentes, no son necesariamente coincidentes entre sí. La dimensión religiosa es la vivencia comunitaria (aunque también personal) de la vivencia en relación con Dios, mientras que la dimensión espiritual es más amplia, ya que abarca los valores, el sentido y las opciones de vida.

Sin duda el ejercicio de cuidar no puede referirse exclusivamente a la exterioridad del ser humano (Bermejo, 2009). El aspecto espiritual es quizás la parte más desconocida de los cuidados paliativos, pero es la que los pacientes demandan más en sus últimos días, refiere Bátiz (2019). El GES (Benito E. *et al.*, 2008) define el acompañamiento espiritual como la práctica de reconocer, acoger y dar espacio al diálogo interior del que sufre, para que él mismo pueda dar voz a sus preguntas y dar vida a sus respuestas. Es decir, ayudar a la persona a despertar o sacar a la luz el anhelo, la búsqueda interior que todo ser humano pueda tener. Es importante entender que el acompañamiento espiritual no es dirigir, no es adoctrinamiento, no es psicoterapia, no es ayudar a huir de la experiencia de sufrimiento.

Como modelo de relación más idóneo en el acompañamiento espiritual el GES (Benito E. *et al.*, 2008) recomienda el de *sanador herido* de Henri Nou-

wen (2005), que trata de basar la relación desde lo común de la condición humana, reconociendo la propia fragilidad. Según Nouwen, el mundo no se divide entre personas enfermas y personas sanas que cuidan de las anteriores, sino que todos los seres humanos tenemos una parte sana (nuestros recursos) y una parte herida (nuestras necesidades). Esto posibilita una relación desde sanador herido a sanador herido, en la que acompañante y acompañado reconocen sus recursos y sus necesidades creando una relación desde la totalidad de la persona. De esta forma el acompañante puede potenciar al acompañado el uso de sus propios recursos internos para afrontar sus heridas.

Así, entendemos que el acompañamiento espiritual es un aspecto esencial de la persona enferma, que a su vez exige una preparación básica de los profesionales (Bátiz, 2019) para poder hacerse cargo de las necesidades espirituales.

#### NECESIDADES ESPIRITUALES AL FINAL DE LA VIDA

La dimensión espiritual posee un carácter universal: son necesidades de la persona (Torralba, 2010). Las necesidades piden ser satisfechas, pues su no satisfacción genera sufrimiento o frustración. De ahí la importancia de aprender a detectar estas necesidades (Bátiz, 2019).

La proximidad de la muerte nos interpela, nos hace plantearnos preguntas en tres direcciones: las que miran hacia atrás, las que son sobre el sentido del presente y las que tratan sobre el futuro. La situación de crisis que representa la enfermedad grave coloca al sujeto en una nueva relación con el tiempo, pudiendo identificar diferentes necesidades espirituales (Benito E. *et al.*, 2008):

- *El pasado*: necesidad de volver a releer su vida; necesidad de liberarse de la culpabilidad; necesidad de perdonarse; necesidad de reconciliación, de sentirse perdonado.
- *El presente*: necesidad de ser reconocido como persona; necesidad de encontrar sentido a la existencia y el devenir: la búsqueda de sentido; el significado concreto de la vida de cada individuo en un momento dado; necesidad de auténtica esperanza, no de ilusiones falsas; necesidad de conexión con el tiempo; necesidad de expresar sentimientos y vivencias religiosos; necesidad de amar y ser amado.

La proximidad de la muerte se presenta como la *última crisis existencial del hombre*. La consciencia de la propia mortalidad despierta la necesidad de encontrar significado y propósito a su existencia, coloca a la persona frente a lo esencial.

- *El futuro*: necesidad de continuidad, de un más allá; necesidad de establecer su vida más allá de sí mismo; apertura a la trascendencia (ética y religiosa).

El tiempo limitado puede ser vivido como una frustración, una angustia, pero también puede ser apertura a la trascendencia delante de la muerte.

El GES indica que a través de la esperanza o la aceptación la persona puede ir identificando aquello que le ayudará a encontrar serenidad o el sentido buscado; sentirse reconciliado consigo mismo, con otros, con el destino, el sentimiento de vida completa, el haber podido dejar un legado o una contribución a la comunidad.

Para el creyente cristiano se trata de vivir las necesidades espirituales desde una dimensión religiosa, de mantener la coherencia fe-vida, de cultivar la relación personal con Dios y de expresar externamente, de forma individual y/o comunitaria, la fe por medio de ritos y celebraciones (Benito E. *et al.*, 2008).

J. M. Rambla (2018), jesuita especialista en espiritualidad ignaciana, en su artículo sobre acompañamiento espiritual en la escuela de Ignacio de Loyola indica que el acompañamiento espiritual se ha de adaptar a la capacidad de la persona y a su necesidad espiritual, lejos de ser un acompañamiento estandarizado que transmita doctrina o recursos más o menos universales o comunes. También hay que atender a las fuerzas físicas y psicológicas de la persona acompañada, de modo que no se dé a nadie “cosas que no pueda descansadamente llevar”. Resalta tres verbos de especial significación para el acompañamiento espiritual: instruir (ayudar a leer las mociones espirituales, hallar a Dios en distintas circunstancias de la vida humana), dar (ofrecer recursos) y acordar (recordar cosas sencillas).

Una vez vista la necesidad espiritual inherentemente humana, y la necesidad de cuidarla no sólo, pero especialmente en el momento final de la vida, cabría preguntarse ¿por qué no está implementada en los sistemas de salud? ¿cuáles son las resistencias? Sin pretender agotar un problema complejo y multifactorial, creemos que parte de la respuesta puede ser iluminada por el pensamiento de Habermas y la ceguera de las ciencias de la naturaleza.



### 3. LA CEGUERA PRESENTE EN LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA SEGÚN HABERMAS

Pasamos a trabajar la ceguera de las ciencias de la naturaleza apoyándonos en la reflexión del filósofo alemán Jürgen Habermas, formado en la Escuela de Frankfurt y conocido tanto por su teoría de los intereses rectores del conocimiento como de la *Teoría de la Acción comunicativa* junto a Otto Apel. Para ello nos adentraremos en la distinción entre las ciencias que propugna el autor (empírico-analíticas, hermenéutico-históricas y sistemáticas de la acción), después distinguiremos con el filósofo de Düsseldorf las acciones racionales respecto a fines (estrategia) de las interacciones simbólicamente mediadas (interacción), y la relación de ambas con la sociedad (dominio), aplicándola al caso de la pandemia de SARS-CoV-2.

#### LA DIVISIÓN DE LAS CIENCIAS EN HABERMAS

En su conferencia de habilitación “Conocimiento e Interés” de 1965, Habermas hace una lectura crítica de la conferencia de Husserl “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, que había tenido lugar 30 años antes. En ella Husserl critica a las ciencias de la naturaleza porque han abandonado el concepto griego de *theoría* y las han condenado a un “saber reducido [...] exento de todo tipo de orientaciones y valoraciones [...] que no sean de tipo técnico” (Jiménez Redondo, 1995, p. 29). Esto es una debacle, ya que el método de las ciencias de la naturaleza es el que ha servido de modelo para los otros saberes desde los últimos tiempos (ya Immanuel Kant nos dice en el segundo prólogo de la *Crítica de la Razón Pura*: “Me parece que los ejemplos de la matemática y la ciencia natural [...] son lo suficientemente notables como para hacer reflexionar sobre el aspecto esencial de un cambio de método que tan buenos ha proporcionado en ambas ciencias, así como para imitarlas, al menos a título de ensayo” (Kant, 2005, p. 15). Pero las ciencias de la naturaleza han pasado de modelo a erguirse en las únicas portadoras del saber (como sostiene el positivismo lógico), y ello empobrece toda la cultura europea, porque las ciencias enseñan muchas cosas “salvo una sola: a entender el mundo y a entender la existencia humana” (Jiménez Redondo, 1995, p. 30).

Habermas concuerda con Husserl en su crítica al positivismo lógico y su corteidad de miras al aceptar únicamente las ciencias de la naturaleza, arguyendo que estas han asumido el papel de “neutralidad valorativa”, suponiendo una escisión entre hechos y valores, relegando estos últimos al resto de saberes,

que consideran como simple *doxa* frente a la *episteme* que las primeras representan.

Frente a esta visión minimizadora de la ciencia, Habermas distingue tres tipos de ciencias: Las ciencias empírico-matemáticas (o nomológicas), las ciencias hermenéutico-históricas y las ciencias sistemáticas de la acción. La distinción de estas ciencias no es únicamente metodológica, sino también en función del *interés* que dichas ciencias poseen. El concepto de interés hace referencia a las “orientaciones básicas” de las distintas ciencias. Con este interés quiere mostrar Habermas cómo las ciencias son movidas por intereses diversos, que muchas veces no son del todo conscientes, y que no sólo orientan unos resultados (y no otros) sino que ya valoran más unos hechos y unos objetivos que otros que caigan fuera del interés rector de esa ciencia.

Las ciencias empírico-analíticas se rigen por un sistema de referencia constituido por leyes (por eso son denominadas nomológicas), que se trabajan mediante esquemas hipotético-deductivos: Se parte de una hipótesis, se desarrolla un experimento en condiciones de validez para comprobarla y se establece una afirmación deductiva si los resultados concuerdan con la hipótesis; asumiendo, por tanto, la existencia de leyes inmutables en el universo que los resultados demuestran. Esto hace que estas ciencias estén movidas por un interés *técnico* de control de los procesos experimentales, que conduce a que los únicos hechos asumibles por las ciencias empírico-analíticas sean aquellos que puedan ser susceptibles de comprobarse mediante la experimentación empírica, por lo que la teoría que pueden desarrollar tales ciencias se ve condicionada por este interés técnico.

Las ciencias hermenéutico-históricas buscan el conocimiento por la comprensión de sentido para acceder a los hechos. Esto se hace mediante la interpretación de textos, pero no “transportándose al horizonte” del autor del texto, sino accediendo a través de la propia tradición. Pero el acceso al horizonte del autor sólo se esclarece si se aclara la propia tradición de cuyo horizonte se parte. Por ello, esta comunicación entre ambos horizontes conduce a la *aprehensión* del sentido del texto con vistas a aplicarlo a la propia auto-comprensión. Ello hace que el interés que rige las ciencias hermenéutico-históricas sea eminentemente *práctico*, puesto que busca mantener y ampliar la comunicación intersubjetiva (Sujeto-Sujeto, no como las anteriores cuyo esquema es Sujeto-Objeto) de un entendimiento entre ambos horizontes (de manera intersubjetiva puesto que consideramos al autor como otro sujeto).

Finalmente, están las ciencias sistemáticas de la acción (la economía, la sociología, la política y la filosofía). Estas ciencias buscan las estructuras invariantes

de la acción social (son, en cierta medida, también nomológicas), pero también aprehender las relaciones de dependencia ideológicamente congeladas (al no cuestionarse su propia autocomprensión). Esto lleva a una autorreflexión que trata de liberar a los sujetos de influencias no percibidas pero que pueden salir a la luz y, tal vez, cambiarse. Por ello, estas ciencias poseen un interés *emancipatorio* que guía sus investigaciones.

Por tanto, estos intereses son los que guían también de alguna manera los enunciados de estas ciencias. Ello no hace caer necesariamente es un antirracionalismo subjetivista (puesto que cada ciencia va descubriendo modos de conseguir enunciados cada vez más objetivos), pero sí hace caer en la cuenta de los límites que posee cada disciplina, y cómo se ven guiados por unos intereses que configuran unos valores.

Aquí entramos en polémica con Harari (2011), que considera a las ciencias de la naturaleza como campos explicativos que no aportan valores (a diferencia de la religión o los sistemas políticos como el liberalismo, el comunismo y el dataísmo); ya que nosotros consideramos (con Habermas) que las ciencias de la naturaleza transmiten sus propios valores, como la precisión, la veracidad, la competencia, etc. Ello no impide, claro está, que un científico pueda asumir *otros valores más* para guiar su vida y sus acciones (y, de hecho, lo hace porque posee un marco de referencia, como veremos a continuación).

Una vez tratada la división tripartita de la ciencia según Habermas, pasaremos a tratar la distinción que el autor hace entre los dos tipos de acción: la estrategia como *acción racional respecto a fines* y la interacción como *interacción simbólicamente mediada*.

## ESTRATEGIA E INTERACCIÓN

Habermas hace referencia a dos tipos de acción racional (Habermas, 1986): las acciones racionales respecto a fines y las interacciones simbólicamente mediadas. Es importante resaltar que ambas son para Habermas aspectos de la racionalidad y fuente de conocimiento.

Las acciones racionales respecto a fines son tanto acciones instrumentales dirigidas por reglas técnicas (que incluyen pronósticos sobre los sucesos) como estrategias que descansan en un saber nomológico (de tipo empírico). Esta estrategia se muestra en una serie de habilidades que permiten conseguir objetivos. La medida de éxito de estos objetivos es la realidad y su respuesta frente a la acción instrumental, ya que el fracaso es no conseguir lo que se

pretende con la acción propuesta, pasando a reformular la estrategia. Por ello, las acciones racionales respecto a fines tienen un interés técnico, de incidir en la realidad. Es importante resaltar que estas acciones racionales respecto a fines están presentes tanto en las ciencias empírico-analíticas (como relación del hombre con la naturaleza) como en las ciencias sistemáticas de la acción, aunque en estas últimas el interés técnico se vea unido a un interés emancipatorio, pero en ambos casos se busca la seguridad de que la acción que se va a realizar producirá los efectos esperados (y no otros).

Las interacciones simbólicamente mediadas (en adelante interacción) se orientan por unas normas intersubjetivas que definen las expectativas recíprocas que poseen los sujetos sobre el comportamiento de los otros sujetos. La interiorización de estas normas lleva a formar estructuras de personalidad en los sujetos, que son aprehensibles por las ciencias hermenéutico-históricas (comprendiendo a los sujetos y su horizonte de sentido) con un interés práctico de permitir la comunicación de los sujetos, y las ciencias sistemáticas de la acción (aunque estas últimas pretenden descubrir estas estructuras para emanciparse de ellas). Estas interacciones son comprensibles porque forman parte de un *marco institucional* que vela por el mantenimiento de estas normas intersubjetivas, por lo que el fallo en estas interacciones no será la respuesta de la naturaleza (o aquello de naturaleza que hay en la humanidad) sino que será una sanción que los sujetos se imponen entre sí, con el fin de adecuarse a este marco institucional. Y el motivo de que preveamos sanciones es que no estamos seguros de la actuación de los otros sujetos, sino que asumimos que tienen libertad y pueden elegir cumplir estas normas o no hacerlo.

Vemos que en Habermas se da, por tanto, una dualidad respecto de las acciones racionales, relacionada con su división tripartita, siendo las ciencias empírico-analíticas las más relacionadas con las acciones racionales respecto a fines (y, especialmente con las habilidades técnicas y las estrategias) y las hermenéutico-históricas las relacionadas con las interacciones simbólicamente mediadas (con la intersubjetividad y la autocomprensión). Finalmente, las ciencias sistemáticas de la acción se nutren de ambos aspectos, siempre guiadas por el interés emancipatorio en Habermas. Podríamos resumir en que las ciencias que trabajan con el marco institucional hacen su estudio con las interacciones y asumen la libertad de los sujetos, mientras que las empíricas lo hacen con las acciones racionales respecto a fines y buscan la seguridad en sus estrategias.

Pero ¿qué sucede cuando las acciones racionales respecto a fines ocupan el lugar del marco institucional, como por ejemplo cuando las normas no son

dictadas por la expectativa de comportamiento de los sujetos sino por la expectativa de respuesta de la realidad? A este proceso, Habermas lo califica de *dominio*.

## DOMINIO Y SARS-CoV-2

Los marcos institucionales que hacen comprensibles las interacciones también son en los que están insertas las acciones racionales respecto a fines. Pero el fin de la "sociedad tradicional" (que Habermas identifica con la existencia de un poder central, una sociedad dividida en clases socioeconómicas y una cosmovisión legitimadora del poder) ha llevado a las acciones racionales respecto a fines a formar parte del marco institucional y a variar su contenido.

Especialmente, el fin de una cosmovisión legitimadora (que Habermas identifica con el fin de la Iglesia medieval y la metafísica clásica) hace que otras cosmovisiones busquen ocupar su puesto, dando pie al nacimiento de ideologías, que son pretensiones de una cosmovisión legitimadora arguyendo su relación con las ciencias de la naturaleza. Pero estas, al estar formadas únicamente por acciones racionales respecto a fines, son ciegas a las interacciones simbólicamente mediadas (o, al menos, a gran parte de estas).

Ello hace que las ideologías alteren el marco institucional mediante la introducción de acciones racionales respecto a fines, y conduce a que las actuaciones de los estados adquieran un carácter negativo: la prevención de disfuncionalidades y evitación de riesgos. Como se ve, esto hace que la política se aleje de la realización de fines prácticos (tal y como se proponen los sujetos entre sí) y se dedique a la resolución de cuestiones técnicas, en un modo que Habermas ha llamado *dominio*.

Esto se ha podido comprobar con la presente pandemia de SARS-CoV-2, en la que las cuestiones técnicas han tenido la principal relevancia frente a las pocas referencias que se hacían a las interacciones. Pero creemos que ello era debido no sólo a la emergencia de la situación; sino a poner únicamente la confianza en las ciencias de la naturaleza, que son ciegas por método.

Por ello, para Habermas los distintos saberes deben complementarse, pero respetando cada uno los límites que impone su interés. Las ciencias de la naturaleza no pueden ser las únicas que gobiernen el marco institucional, ni siquiera en los momentos de crisis como la pandemia que hemos vivido. Puesto que, de esa manera, las síntesis creativas se anulan.

#### 4. **ACOMPañAMIENTO ESPIRITUAL, INTERACCIÓN Y RELIGIÓN**

El acompañamiento espiritual en los cuidados paliativos, por su condición de frontera entre el ámbito médico (caracterizado por su técnica) y la atención personal (caracterizado por la interacción), es un ejemplo de síntesis creativa.

La práctica médica actual se caracteriza por ser una actuación que responde a la estructura que Habermas llama acciones respecto a fines, puesto que sus intervenciones dentro de la razón científico-técnica buscan alterar la realidad, en este caso, mejorar el estado de salud del enfermo. Podríamos preguntarnos, entonces, por el lugar que puede ocupar este acompañamiento espiritual en el ámbito médico.

El acompañamiento espiritual es un ejemplo de interacción simbólicamente mediada, puesto que necesitamos entendernos intersubjetivamente (de persona a persona) para poder realizar el acompañamiento. Por ello, entran en juegos distintas realidades simbólicas, como son: el sentido de la vida, la libertad, la muerte como final o como esperanza.

Pero si entramos en una sociedad en la que el dominio científico técnico nos hace ciegos a estas realidades simbólicas, el acompañamiento espiritual deja de tener un espacio donde poder practicarse y ofrecerse. Los distintos cambios sociales que estamos viviendo, como el lamento de la inseguridad sanitaria, la preocupación por el futuro o la estabilidad social hacen que estos sentimientos en la terminología de Tocqueville (Ros, 2000) empiecen a introducirse no sólo en el debate público, sino también en la práctica habitual.

También tenemos otros sentimientos, como el sentimiento religioso que, según Taylor (Taylor, 2014), no están fuera de la vida de las personas, aunque parezca que deben estar fuera de la esfera pública. Por eso, pese a la edad secular en que vivimos (o precisamente por ello, porque competimos con otras propuestas de sentido), vamos a dar una fundamentación desde el pensamiento de Habermas a la presencia de la religión en el espacio público.

#### **RELIGIONES Y ESPACIO PÚBLICO**

Habermas hace una reflexión de la religión desde el pensamiento ilustrado, pero evita caer en el dogmatismo al atreverse a revisar, precisar y matizar sus afirmaciones (lo que hace de él un pensador aún original), también en lo

referente a la religión y su relación con el espacio público en las democracias liberales (Conill, 2021).

En un primer momento Habermas consideró a la religión universalista como un paso intermedio entre el mito y la comprensión moderna del mundo (Habermas, 1987). A ese proceso de aprendizaje, en el que se trata de razonar la fe para explicarla (por ejemplo, la pregunta sobre el sufrimiento en un mundo creado por una deidad buena y todopoderosa), lo llama *racionalización religiosa*, siguiendo a Max Weber. Esta explicación se une a la autoridad de lo sagrado y sirve de base para un *consenso normativo* que tiene una fuerza vinculante a las pretensiones de la razón. De ahí que, con Durkheim, considere que la moral tiene una base sagrada.

Esta comunicación lingüística entre lo sagrado y el consenso normativo tiene lugar en la comunicación lingüística y través de ella se ramifican las energías de la solidaridad social. Esta se consigue mediante una *profanización* de lo sagrado, donde la validez de la religión se transforma en consenso normativo. Un ejemplo sería la dignidad humana, que en la religión cristiana viene porque todo ser humano es hijo de Dios, ha sido redimido por la sangre de Cristo y puede ser alentado por el Espíritu de la Verdad; pero al traducirlo mediante la *profanización* se llega a la conclusión de que todo ser humano posee una dignidad inalienable por el hecho de ser humano. Esto hace que las decisiones se vean menos afectadas por la fascinación de lo sagrado y más por el consenso, y querer pertenecer a él. Habermas, por tanto, en su visión inicial consideraba que la religión había sido superada (en el sentido de *aufhebung* hegeliano), oscilando entre la apropiación (mediante la profanización) y la disolución (por la secularización).

Sin embargo, en un desarrollo posterior, el filósofo de Düsseldorf favorece la articulación hermenéutica entre razón y religión (Conill, 2021). Propone entender nuestra sociedad no como capitalismo tardío ni como modernidad avanzada, sino que se decanta por el apelativo sociedad *post-secular* (Habermas, 2006). Una sociedad en que la actitud secular y la religión no luchen en una confrontación de suma cero (en el que las ganancias de un bando son las pérdidas de otro). Como ya adelantó Adela Cortina en su *Ética mínima*, la ética civil se nutre de un juego colaborativo entre los mínimos exigibles por la justicia y los máximos aspirables de la felicidad (Cortina, 1986).

Por tanto, hay que evitar tanto el dogmatismo religioso como el secularismo laicista. Por ello propone Habermas tres correcciones a la secularización. La primera es el reconocimiento de que las religiones pertenecen a la historia de la razón y que el saber se ha nutrido de ellas. No sólo en la Antigüedad, sino

también en las filosofías de Kant, Hegel o Kierkegaard, que continúan vivas en la reflexión filosófica. La segunda es la necesidad de entender la secularización como aprendizaje tanto para las religiones (que deben renunciar al monopolio interpretativo del bien) como para las tradiciones de la Ilustración (que deben reconocer la opción religiosa como racional y no imponer un uso dogmático del naturalismo científico).

Finalmente, la tercera corrección es legitimar a las religiones en el espacio público, contundente crítica a Rawls, porque la necesaria separación institucional entre Estado y religión no debe transformarse en una carga para que los ciudadanos religiosos omitan toda referencia a la religión en el espacio público, ya que otras formas de doctrinas comprensivas (o cosmovisiones) no sólo son aceptadas sino consideradas positivas. De esta manera, Habermas aboga por la admisión de manifestaciones religiosas en el ámbito público, dado que aportan reservas de sentido a la sociedad. Además, la inclusión de diversas cosmovisiones consideradas racionales puede mover al aprendizaje del diferente (religioso o secular) creando una sociedad verdaderamente inclusiva en la que todos den pasos complementarios hacia el diálogo público.

Al hilo de estas reflexiones, vamos a dedicar la última parte de este artículo a algunos fundamentos cristianos del acompañamiento espiritual al final de la vida, y lo hacemos con el convencimiento de que no son sólo válidos para los cristianos, sino que también otros (haciendo su debida traducción a su cosmovisión) pueden enriquecerse con ellos.

## 5. APUNTES CRISTIANOS PARA EL ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL AL FINAL DE LA VIDA

La perspectiva cristiana no nos deja indiferentes ante la situación de un moribundo que está sufriendo. Los sentimientos de una persona que está perdiendo la vida siempre son muy intensos y los cristianos tenemos la posibilidad de ofrecer un acompañamiento fundamentado en nuestra fe y tradición. La propia Biblia, la Palabra, permite entender y esclarecer los distintos sentimientos que tienen estas personas y podemos acompañarlas de una manera mejor.

En primer lugar, se puede entender la ira, el sufrimiento de la gente que empieza a ser consciente de que va a morir. Es normal que estas personas se sientan enfadadas, abandonadas por Dios o incluso castigadas por Él mismo, si bien la fe nos dice que no es así. Podemos ver esta perspectiva en el Libro



de Job, un libro sapiencial dedicado a demoler la idea de que los males son un castigo de Dios, incluida la muerte. Inicialmente Job se rebela contra Dios, se siente herido y atacado por Él y sus amistades hasta cierto punto le dan la razón: si ha pasado todo esto, debe ser que Job en realidad no era justo. "Te pido auxilio y no me respondes, me presento y no me haces caso. Te has vuelto cruel enemigo, tu fuerte mano se ceba en mí" (Job 30,20-21). Sin embargo, en el momento más bajo, cuando Job ya ha perdido pie, cuando está totalmente desorientado y ya no tiene ninguna seguridad es cuando más cerca se encuentra de Dios, que siempre ha estado con él, sufriendo junto a él, no castigándole. Al final de este momento de desolación la respuesta de Job es de sincera fe y esperanza "yo te conocía sólo de oídas, más ahora te han visto mis ojos" (Job 42,5).

Una persona en una situación de cuidados paliativos puede sentir algo similar: que Dios le castiga, que le odia o que simplemente le ha olvidado. Pero la fe cristiana dice que Dios, incluso en medio de la desesperación, está con nosotros. Nos acompaña sufriendo junto a nosotros, abrazándonos en el dolor y ayudándonos a aceptar nuestra situación, por mala que esta sea. Pues en estos casos podríamos decir que ya somos dos, que nuestro sufrimiento no es aislado sino compartido (Chércoles, 2014), como vemos también en la experiencia de ETTY HILLESUM (2007).

Por eso mismo hay que saber acompañar a los moribundos (y a sus familias) en estos momentos: no se les debe hacer pensar que esto ha sido un castigo o una prueba; esta es una situación terrible en la que, sin embargo, podemos acompañar por poco que sea.

Ante la realidad de la muerte invaden la tristeza y la angustia, sentimientos enormemente destructivos. Ambos son sentimientos que anulan, como se ve en la oración de Jesús en Getsemaní: "Padre si es posible que pase de mí esta copa, pero que no sea como yo quiero, sino como quieras Tú" (Mc 14,36). Ante el espanto de la muerte de Jesús, en la angustia y el pavor, su vaciamiento llega a ser total (Pérez Sánchez, 2015). Esta situación mueve al distanciamiento contra todo y contra todos. "¿Conque no habéis podido velar ni una hora conmigo?" (Mc 14,37), dice Jesús, echándole en cara a Pedro el hecho de que en una situación tan baja no pudiera estar con él y acompañarle.

Ante una situación así, con una persona hundida, lo que menos se pueden hacer son reproches. Es natural que ante ataques que consideramos injustificados, ante explosiones que nacen de la frustración de una persona doliente más que de nuestros actos, sintamos desprecio y falta de gratitud. El mejor

modelo, nuestra verdadera guía y apoyo tiene que ser la figura de María al pie de la Cruz (Jn 19,25-27). María no le da la espalda a su hijo, no le reprocha nada, no siente ningún tipo de enfado ni desprecio hacia el doliente en su peor estado. Habiendo podido huir, desentenderse o incluso enfadarse ante la evidente injusticia de la situación, decide en cambio acompañar serenamente y llena de amor hasta el último momento. Sin entender del todo lo que está pasando, sin tener fuerzas para aguantarlo, sin realmente saber qué hacer, ella se quedó junto a su Hijo, amándole hasta el final. Esto, llevado a nuestras situaciones particulares de un acompañamiento a una persona moribunda, nos tiene que enseñar a que el acompañamiento eficaz es aquel que se hace con serenidad y amor, sin reproche, huida o enfado. En las peores situaciones, cuando la realidad nos chafa, nos arrolla y pasa por encima de nosotros hemos de entender que hay que afrontarla, no podemos huir de ella. Jesús acompaña en estos momentos tan bajos, sufriendo con nosotros como Él sufrió, llorando con nosotros como Él lloró, sin ningún reproche, como lo hacía su madre, y sin ninguna voluntad de apartarse de nuestro lado.

La muerte aparece en el horizonte humano como el límite, el resumen de todas las desgracias y en trasfondo de todos los miedos. Sin embargo, el Dios de los cristianos es un “Dios de vivos”. El temor a la muerte nos paraliza con frecuencia y la sociedad que nos rodea aparca dicha realidad, evitando siquiera pensar en la misma (e inevitable) realidad de la muerte. Los seres humanos, todo lo que vive en realidad, están destinados a morir, y esto no puede cambiarse de ninguna de las maneras. ¿Cómo afrontar esto? ¿Cómo enfrentarse a este muro? Nuestra fe nos ofrece la paciencia y la esperanza. Por paciencia nos referimos a la capacidad de no salir corriendo, de aceptar (con mayor o menos alegría) aquello que la vida nos ofrece. La paciencia, como San Pablo dice en la Carta a los Romanos (Rom 5,3-5), es el principal pilar ante la tribulación: la paciencia ayuda a entender los problemas, permite a vivirlos con entereza y, en un último momento, mueve a la misma esperanza, a la esperanza del amor de Dios. Sin la paciencia difícilmente podrá alcanzarse la esperanza. Esto es crucial para los moribundos, pero es casi más importante para sus acompañantes: se ha de buscar vivir la situación con profunda paciencia y abierta esperanza, para así poder reflejar y ayudar a la persona que recibe cuidados paliativos. La Carta a los Hebreos nos dice “necesitas paciencia en el sufrimiento para cumplir la voluntad de Dios y conseguir lo prometido” (Heb 10,36). Donde mejor podemos encontrar esta seguridad, una esperanza que “no falla” es “en el amor que el Espíritu Santo ha derramado en nuestros corazones”. Escribe Juan que hay “dar la vida para recobrarla de nuevo” (Jn 10,17), y solo dando la vida esta nos llenará: solo llorando sabremos lo que es ser consolado, solo sufriendo entenderemos lo

que es ser salvado. El sufrimiento es inevitable, pero que la Esperanza surja de él es nuestra tarea como cristianos.

## 6. CONCLUSIÓN. ACTITUDES (Y ERRORES) EN EL DIÁLOGO ENTRE SABERES PARA EL ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL AL FINAL DE LA VIDA

A modo de conclusión, señalaremos tres actitudes necesarias para la colaboración entre los distintos saberes (sanitario, filosófico y religioso) en el acompañamiento espiritual al final de la vida. Estas tres actitudes se proponen como freno a tres errores que lastran esta necesaria colaboración.

La primera actitud es el *respeto* necesario para apreciar el saber de otras disciplinas. Como hemos visto en el trabajo, la muerte puede ser vista como un mero cese de la actividad biológica o como un evento personal y comunitario relevante. Hay diversas aproximaciones y es necesario no cerrarse únicamente a la propia. Por ello cabe el respeto a los distintos saberes, que no hay que confundir con la mera tolerancia, que permite su existencia mientras no interfieran en la propia labor. Este respeto se enfrenta a la actitud de *superioridad* cimentada en el propio conocimiento, que no dialoga ni colabora con quienes no pueden aportar nada reseñable. Como ya hemos mostrado, una de las correcciones necesarias (según Habermas) es el mutuo aprendizaje de la religión y el secularismo. En la dimensión del acompañamiento, las tradiciones religiosas tienen un enorme bagaje que pueden aportar a la práctica clínica, pero también pueden nutrirse de diferentes aspectos de las investigaciones sanitarias.

La segunda actitud necesaria es la *interrogación*. Con ello nos referimos a clarificar los términos, a preguntar a otros qué entienden, por ejemplo, cuando hablan de religión, de sentido de la vida, de vida digna; pero también de qué consideramos un éxito terapéutico, una buena intervención o un acompañamiento fructuoso. La necesaria pregunta a otros nos obliga a entrar en la intersubjetividad, en el terreno de la interacción humana, y no es menos necesaria que la evaluación (que todos consideramos imprescindible) de las propias actuaciones, ya que nos adentra en el terreno de la estrategia eficaz. La labor de interrogarse para intentar entenderse, de clarificar mutuamente (y no unilateralmente) el lenguaje nos evita quedarnos en la mera *confusión*. La actitud de Ruth Benedict, autora de *El crisantemo y la espada* (un estudio sobre Japón encargado en la II Guerra Mundial), puede servirnos de ejemplo:

“Hay algo absurdo en esta imagen. ¿Qué necesitaría saber para entenderla?” (Benedict, 1946, p. 24).

Finalmente, la última actitud necesaria es la *apertura*, quizá la más difícil de las tres. Es la actitud que asume que necesitamos efectivamente de otros saberes y otras personas para acercarnos a la polifacética realidad del final de la vida. No es sólo que tengamos limitaciones personales que nos impidan cumplir a solas la labor de acompañar de manera completa, es que ninguna disciplina ni ningún saber posee (ni poseerá) la totalidad de lo humano. La actitud de apertura nos obliga a enfrentarnos a la *cerrazón*, en la que ya damos por sentada la respuesta de otro, ya que todo es “más de lo mismo”, cayendo en el *infierno de lo igual*, donde el otro es mera caja de resonancia de mi propia autorreferencia (Han, 2017).

Estas actitudes buscan poder propiciar el diálogo y la colaboración, para que el acompañamiento espiritual al final de la vida pueda ser cada vez más ofertado y experimentado como oportunidad, tarea y gracia.

## Referencias

- BÁTIZ CANTERA, J. (2019), *Cuidar a las personas en el proceso de morir*, Fundación San Juan de Dios, Madrid.
- BENEDICT, R. (1946), *El crisantemo y la espada*, Alianza Editorial, Madrid citado por Pseudópodo. Un blog inhomogéneo y anisótropo. <https://pseudopodo.wordpress.com/2009/12/18/el-crisantemo-y-la-espada/>
- BENITO, E. – BARBERO, J. – DONES, M. (2014), *Espiritualidad en clínica. Una propuesta de evaluación y acompañamiento en cuidados paliativos*, Monografías SECPAL, Madrid.
- BENITO, E. – BARBERO, J. – PAYÁS, A. (2008), *El acompañamiento espiritual en cuidados paliativos. Una introducción y una propuesta*, Monografías SECPAL, Madrid.
- BERMEJO, J. C. (2009), *Acompañamiento espiritual en cuidados paliativos* (2.º edición), Sal Terrae, Maliaño.
- CHÉRCOLES, A. (2014), *Las Bienaventuranzas. El corazón del Evangelio*, Mensajero, Bilbao.
- CONILL, J. (2021), *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Tecnos, Madrid.
- CORTINA, A. (1986), *Ética Mínima*, Tecnos, Madrid.
- HABERMAS, J. (1986), *Ciencia y Técnica como ideología*, Tecnos, Madrid.
- HABERMAS, J. (1995), *Conocimiento e interés*, Universitat de València, Valencia.

- HABERMAS J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona.
- HAN, B. C. (2017), *La expulsión de lo distinto*, Herder, Barcelona.
- HARARI, Y. N. (2011), *Sapiens. De animales a Dioses*, Debate, Barcelona.
- HUSSERL, E. (1995), *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, Universitat de València, Valencia.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. (1995), “Teoría crítica, positivismo, y teoría tradicional», en *Conocimiento e interés (Jürgen Habermas) y La filosofía en la crisis de la humanidad europea (Edmund Husserl)*, Universitat de València, Valencia.
- JURADO, J. (2015), *La actualidad de “Ciencia y técnica como ideología” de J. Habermas*, en La galería de los perplejos, Blog oficial de la asociación Arjai. Recuperado el 06 de junio de 2021 en <https://arjai.es/2015/05/17/ciencia-y-tecnica-como-ideologia-j-habermas/>
- HILLESUM, E. (2007), *Una vida conmocionada*, Anthropos, Madrid.
- KANT, I. (trad. 2005), *Crítica de la Razón Pura* (trad. Pedro Ribas), Taurus, Santander.
- NOUWEN, H. (2005), *El sanador herido*, PPC, Madrid.
- PÉREZ SÁNCHEZ, P. (2015), *Un camino de omnipotente impotencia , estudio de la categoría kénosis en Hans Urs von Balthasar*, Repositorio Comillas. Recuperado el 30 de enero de 2023 en <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/6650>
- RAMBLA, J. M. (2018), “El acompañamiento ignaciano”, *Manresa. Revista de Espiritualidad Ignaciana*, vol. 90, n.º 357, 327-334.
- TAYLOR, CH. (2014), *La edad secular*, Gedisa, Barcelona.
- TORRALBA, F. (2010), *Inteligencia espiritual*, Plataforma Editorial, Barcelona
- WILBER, K. (1998), *Breve Historia de todas las cosas*, Kairós, Barcelona.
- WOOTON, D. (2017), *La invención de la ciencia*, Editorial Crítica, Barcelona.

# Explorar el universo, última de las periferias

## Los desafíos de la ciencia a la teología

**Observatorio Vaticano**

Edición a cargo de Alessandro Omizzolo y José G. Funes

Así pues, aquí, unos hombres de ciencia, que son al mismo tiempo hombres de fe, muestran cuán preciosas son para el pensamiento teológico y para la acción pastoral las preguntas y las aportaciones de la ciencia. Y es que los beneficios del progreso científico no están reservados a unos pocos y privilegiados «expertos en estas materias», sino que deben contribuir a una comprensión integral del hombre y de su lugar en el universo. El Observatorio Vaticano es una institución de investigación astronómica dependiente del Papa: A su labor científica tiene encomendado el desarrollo del diálogo entre ciencia y fe. Y este libro contribuye al acercamiento de la ciencia a los creyentes y la fe a los hombres de ciencia.



---

### Explorar el universo, última de las periferias

Los desafíos de la ciencia a la teología

Observatorio Vaticano

ISBN: 978-84-293-2543-0

Universidad Pontificia Comillas,

Sal Terrae, 2016

---



**SERVICIO DE PUBLICACIONES**

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

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950