



razón y fe

fundada en 1901

La salud y sus conceptos en el siglo XXI

Joan B. Soriano - Sara Lumbreras

Determinantes espirituales de salud

Montse Esquerda - Angela López-Tarrida -
David Lorenzo - Margarita Bofarull

Interpretaciones sociológicas de la salud y la salvación, y su relevancia teológica

Lluís Oviedo, OFM

La necesidad de salvación en la sociedad contemporánea. Cuatro propuestas

Jaime Vilarroig Martín - Juan Manuel Monfort Prades

El deseo contemporáneo de una salvación tecnificada

Jorge Martín Montoya Camacho - José Manuel
Giménez Amaya

Tres indicios de una salvación inquisitorial

Juan Rosado Calderón

La concepción teológica de la salvación

Ángel Cordovilla Pérez

Salus: Salud y salvación en la ciencia y en los Padres de la Iglesia

Pablo Damián Oio

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



La *Cátedra Hana y Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión* (Cátedra CTR), de la cual forma parte la revista *Razón y fe*, es un lugar académico de investigación, docencia y divulgación sobre aquellas temáticas de naturaleza científica y tecnológica que tienen implicaciones significativas sobre el ser humano y el conjunto de la naturaleza, así como cuestiones filosóficas y religiosas que admiten un análisis científico.

Desde su inicio en 2003, la Cátedra CTR se propuso contribuir al diálogo entre la ciencia y la religión en contacto con organismos internacionales como ESSSAT (*European Society for the Study of Science and Theology*), ISSR (*International Society for Science and Religion*), el Metanexus Institute de Philadelphia, el CTNS (*Center for Theology and Natural Sciences*) de Berkeley o la *John Templeton Foundation*, para así generar una corriente de reflexión y diálogo abierta a toda el área lingüística iberoamericana. Con el paso de los años, la colaboración y relación con organismos nacionales e internacionales no ha hecho sino incrementarse.

El trabajo realizado se desarrolla de forma multidisciplinar buscando contribuir de modo plural y riguroso a un humanismo integral y comprometido con la justicia. De ahí que la Cátedra CTR y la revista *Razón y fe* tengan como objetivo fundamental contribuir al diálogo entre la cosmovisión propugnada por las ciencias y la que proviene de la reflexión transmitida en las diferentes tradiciones culturales, morales y religiosas de la humanidad, con un énfasis especial en el cristianismo. Esta es nuestra manera de servir tanto a las personas interesadas en estas problemáticas como al conjunto mismo de la sociedad.

El objetivo fundamental de *Razón y fe*, por tanto, es convertirse —en continuidad con la calidad que la ha caracterizado desde su fundación en 1901— en un foro académico de reflexión y discusión sobre aquellos temas que se encuentran en debate entre el conocimiento científico y el religioso, en un ámbito abierto a la diversidad de opiniones y enfoques, a la participación tanto de creyentes (de las distintas religiones y confesiones) como de no creyentes y la de todos cuantos en nuestra sociedad desean promover un diálogo riguroso y profundo entre las ciencias y las religiones.

Los artículos de la revista *Razón y fe* se publican en abierto, tras un proceso de revisión por pares ciegos, y pueden ser compartidos y divulgados de forma gratuita gracias al generoso apoyo de la Cátedra CTR y del Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas.

DIRECCIÓN Y REDACCIÓN: Alberto Aguilera, 25 - 28015 Madrid.
Telf.: +34 91 542 28 00
E-mail: ryfsecretaria@comillas.edu
www.razonyfe.org

ADMINISTRACIÓN: Servicio de Publicaciones
c/ Universidad Comillas 3-5. 28049 Madrid.
Telf.: +34 917343950 Ext. 2545
E-mail: revistas@comillas.edu

DEPÓSITO LEGAL: M. 920-1958

ISSN: 0034-0235 / ISSN electrónico 2659-4536

CIF: R2800395B

IMPRIME: Digital Agrupem. Avda. de la Industria, 8. Nave 28. 28108 Alcobendas (Madrid).
E-mail: digital@agrupem.com

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 2023: 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 €

razón y fe

fundada en 1901

Índice enero-abril 2023, n.º 1.461, tomo 287

EDITORIAL

Sanación y salvación: Acercamientos interdisciplinares 3-7

ARTÍCULOS

(política, economía, teología y religión, jesuitica...)

La salud y sus conceptos en el siglo XXI

Joan B. Soriano – Sara Lumbreras 9-22

Determinantes espirituales de salud

Montse Esquerda – Angela López-Tarrida – David Lorenzo – Margarita Bofarull 23-37

Interpretaciones sociológicas de la salud y la salvación, y su relevancia teológica

Lluís Oviedo, OFM 39-51

La necesidad de salvación en la sociedad contemporánea. Cuatro propuestas

Jaime Vilarroig Martín – Juan Manuel Monfort Prades 53-68

El deseo contemporáneo de una salvación tecnificada

Jorge Martín Montoya Camacho – José Manuel Giménez Amaya 69-94

Tres indicios de una salvación inquisitorial

Juan Rosado Calderón 95-113

La concepción teológica de la salvación

Ángel Cordovilla Pérez 115-129

Salus: Salud y salvación en la ciencia y en los Padres de la Iglesia

Pablo Damián Oio 131-150

RECENSIONES

(libros, ensayos, tesis doctorales...) 151-176

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



razón y fe

Consejo de Redacción

Jaime Tatay Nieto, Universidad Pontificia Comillas
Sara Lumbreras Sancho, Universidad Pontificia Comillas
Pablo de Felipe, SEUT – Agencia Española del Medicamento
Carlos Alberto Blanco Pérez, Universidad Pontificia Comillas
Mario Castro Ponce, Universidad Pontificia Comillas
Jesús Conill Sancho, Universitat de València
Pedro Fernández Castela, Universidad Pontificia Comillas
Amerigo Barghazi, Saint Louis University
Marta Medina Balguerías, Universidad Pontificia Comillas
Raquel López Garrido, Universidad Pontificia Comillas

Comité Científico

Agustín Udías, Facultad de Ciencias Físicas, Universidad Complutense de Madrid
Alessandro Mantini, Università Cattolica del Sacro Cuore
Alex Rayón, Universidad de Deusto
Alfonso Drake, Universidad Pontificia Comillas
Alfredo Marcos, Universidad de Valladolid
Álvaro Balsas, Universidad Católica de Portugal (Braga)
Camino Cañón Loyes, Universidad Pontificia Comillas
Domingo Sugranyes Bickel, Fundación Pablo VI
Emilio Chuvieco, Universidad Alcalá de Henares
Enrique Solano, CSIC
Fernando Sols, Facultad de Ciencias Físicas, Universidad Complutense de Madrid
Francisco Javier de la Torre Díaz, Universidad Pontificia Comillas
Francisco Luis Molina Molina, Universidad San Pablo-CEU
François Euvé, Centre Sèvres (París)
Gabino Uribarri Bilbao, Universidad Pontificia Comillas
Gonzalo Génova, Departamento de Informática, Universidad Carlos III
Hans-Ferdinand Angel, Universidad de Graz
Ignacio Núñez de Castro, Universidad de Málaga
Ignacio Silva, Universidad Austral
Inés Gómez Chacón, Facultad de Matemáticas, Universidad Complutense de Madrid
Inés Sánchez Madariaga, Cátedra UNESCO de Género en Ciencia, Tecnología e Innovación de la Universidad Politécnica de Madrid
Javier Martínez Baigorri, Universidad Católica de Murcia
Javier Monserrat, Universidad Autónoma de Madrid
Javier Sánchez Cañizares, Universidad de Navarra
José Carlos Romero Mora, ICAI, Universidad Pontificia Comillas
José Manuel Caamaño, Universidad Pontificia Comillas
Juan Pedro Núñez, Universidad Pontificia Comillas
Juan Ramón Lacadena, Universidad Complutense de Madrid
Juan V. Fernández de la Gala, Universidad de Cádiz
Julio Martínez, Universidad Pontificia Comillas
Karim Javier Gherab Martín, Universidad Rey Juan Carlos
Knut-Willy Sæther, Hivolda (Noruega)
Leandro Sequeiros, Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales (Zaragoza)
Lluis Oviedo, Pontificia Università Antonianum (Roma)
Louis Caruana, Pontificia Universidad Gregoriana (Roma)
Lucio Florio, Pontificia Universidad Católica (Argentina)
Miguel Viguri, Universidad de Deusto
Miriam Díaz Bosch, Blanquerna, Universitat Ramon Llull
Rubén Herce, Universidad de Navarra
Rüdiger Seitz, Universidad Técnica de Graz
Xavier Casanova, IQS - Universitat Ramon Llull

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

SANACIÓN Y SALVACIÓN: ACERCAMIENTOS INTERDISCIPLINARES

Toda transición constituye un momento propicio para mirar atrás, recordar y dar gracias por todo lo conseguido, así como para lamentar las faltas y los errores. Pero también es una oportunidad única para mirar hacia delante, discernir y ver las posibilidades que siempre se abren en todo proceso de evolución. Este es el caso de la revista *Razón y fe*, una publicación que surgió en los albores del siglo xx (1901) y que, tras numerosos cambios de estilo y de dirección, se orienta a partir de ahora —en el contexto de una sociedad tecnificada y marcada por un asombroso desarrollo científico— al diálogo entre las diversas ciencias naturales, sociales y humanas con la reflexión filosófica y teológica.

En este primer número de la nueva etapa, *Razón y fe* centra su atención en una cuestión perenne que, sin embargo, adquiere si cabe más actualidad: la pregunta por la sanación y la salvación. Ambos términos castellanos se derivan del latín *salus*. A lo largo de la historia, pocas veces se había desvinculado la experiencia de ser sanado y de ser salvado. Sanación y salvación han ido de la mano hasta que, tras la irrupción de la modernidad y su diferenciación en áreas de conocimiento especializado, se iniciase el complejo fenómeno social denominado ‘secularización’. Paradójicamente, este proceso no ha conducido a una delimitación clara de competencias disciplinares, sino más bien a una diversificación y enriquecimiento mutuo entre las diversas visiones ofrecidas por los distintos especialistas. Este ha sido ciertamente el caso con los conceptos de ‘salud’ y ‘salvación’. Explorar la diversificación, el diálogo y la posibilidad de una “fertilización cruzada” entre los análisis científicos, humanísticos y teológicos fue el objetivo del VI Seminario interdisciplinar de la Cátedra Hana y Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión celebrado en diciembre de 2022.

Fruto de aquel seminario y de los numerosos manuscritos enviados a *Razón y fe* hemos conseguido seleccionar, tras un riguroso proceso de revisión por pares ciegos, ocho artículos de gran relevancia e interés que iluminan, cada uno desde un ángulo particular, la complejidad de la cuestión abordada.

En el primero de ellos, “La salud y sus conceptos en el siglo XXI”, Joan Soriano, médico epidemiólogo del Servicio de Neumología del Hospital Universitario de La Princesa e investigador del CIBERES del Instituto de Salud Carlos III, y Sara Lumbreras, de la Universidad Pontificia Comillas, afirman que el concepto de salud es mucho más difícil de definir que el concepto de enfermedad. Su trabajo resume la trayectoria histórica del concepto de salud, desde las civilizaciones azteca y egipcia hasta la definición de la Organización Mundial de la Salud en 1948: “Un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”. Más recientemente, la definición de salud de la OMS se ha modificado y complementado con la cuarta dimensión: la salud espiritual. Implica un sentido de plenitud y satisfacción con la propia vida, sistema de valores, autoconfianza y autoestima, autoconciencia y presencia, paz y tranquilidad con equilibrio emocional dinámico, tanto interno como hacia el entorno, moralidad y veracidad, desinterés, emociones positivas, compasión y voluntad de ayudar y apoyar a los demás, responsabilidad y contribución al bien común y manejo exitoso de los problemas y demandas de la vida cotidiana, así como del estrés social. En definitiva, ‘salud’ es un concepto evolutivo y cambiante, que además es muy personal. Depende de la edad del individuo, sus condiciones y su entorno, y también del estado inicial de cada persona, entre otras variables. En la actualidad, el transhumanismo y sus novedades aplicadas a la salud pueden revolucionar todos estos conceptos.

En el segundo artículo, “Determinantes espirituales de salud”, las profesoras y médicos Montse Esquerda, Angela López-Tarrida, David Lorenzo y Margarita Bofarull afirman que, desde los albores de la historia, la ciencia y la creencia están destinadas a un diálogo permanente, puesto que ambas están centradas en el ser humano, que trata de asignar sentido y significado a los acontecimientos que suceden, tanto a los que le ocurren a sí mismo, como a los que acontecen a su alrededor. Considerando esta estrecha relación, el artículo realiza una reflexión acerca de cómo las creencias pueden ser contempladas como determinantes para la salud de igual modo que lo son otro tipo de factores psicológicos o sociales como la cultura o el ambiente. Con este fin, la argumentación se fundamenta en las consideraciones de autores como Cassell o Frankl, y en investigaciones científicas contemporáneas relevantes que han demostrado de

manera fehaciente el impacto positivo que las creencias tienen sobre la salud.

El siguiente artículo, a cargo de Lluís Oviedo Torró, profesor en la Universidad Antonianum de Roma, se titula "Interpretaciones sociológicas de la salud y la salvación, y su relevancia teológica". Como su propio título indica, el objetivo del autor es explorar si los cambios que se han producido en la interacción entre la idea de salud y la de salvación (término de sentido más teológico) pueden llevarnos a replantear las relaciones entre la ciencia y la fe religiosa. Para ello, comienza revisando la tendencia actual en los estudios sobre religión y salud para mostrar cómo dichos estudios concluyen que hay una influencia por lo general positiva de una de las variables en la otra. Tras el acercamiento a los datos que apuntan a esta relación, Oviedo realiza una lectura sociológica de la tendencia observada y termina con algunas conclusiones que pueden inspirar el quehacer teológico actual. En concreto, el autor defiende que la fe puede y debe buscar un discurso más concreto y empírico, que tenga en cuenta los datos aportados por las ciencias, para encaminarse a un lenguaje común con ellas.

En el cuarto artículo, "La necesidad de salvación en la sociedad contemporánea", Jaime Vilarroig Martín y Juan Manuel Monfort Prades se aproximan desde la filosofía, la ciencia política y la sociología al concepto de salvación. Para los profesores de la Universidad CEU – Cardenal Herrera de València, la necesidad de salvación en la sociedad contemporánea ha sido analizada sin pretenderlo por cuatro grandes sociólogos y filósofos contemporáneos. Ellos nos describen una sociedad del riesgo (Beck) necesitada de seguridad; una sociedad narcisista fundada en la era del vacío (Lipovetsky) necesitada de sentido y comunidad; una sociedad líquida (Bauman) necesitada de solidez y definición; y una sociedad del cansancio (Byung-Chul Han) necesitada de reposo y pacificación. Estas reflexiones ofrecen un cuadro bastante completo de las necesidades de salvación en la sociedad postmoderna enriqueciendo las claves aportadas por la medicina y la sociología.

Los profesores de la Universidad de Navarra, Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya, plantean en el quinto artículo, "El deseo contemporáneo de una salvación tecnificada", que una de las características principales del mundo en que vivimos es lo que denominamos la presencia de un vitalismo metabólico. En este artículo profundizan en este concepto y lo relacionan con los deseos humanos de felicidad y salvación y las implicaciones que la tecnología, con sus posibles escenarios distópicos, puede tener al respecto. Sostienen que la supremacía

actual de este tipo de vitalismo ha llevado al oscurecimiento de una visión natural y unitaria de la experiencia de la caducidad del cuerpo humano y, por tanto, también de la necesidad natural del hombre de ser salvado. Desde un punto de vista antropológico, analizan que en la base de todo este proceso se encuentra el recorte de los fines naturales de lo que definen como intencionalidad corpórea, la cual es difícil de entender si no se produce una integración adecuada, teleológicamente, de los aspectos biológicos y espirituales del ser humano.

El sexto artículo, de Juan Rosado Calderón, se titula “Tres indicios de una salvación inquisitorial”. En él se analiza el riesgo que supone una salvación falsa a través de los tres indicios que ofrecen las tentaciones de Jesús en el desierto. El autor basa su propuesta filosófica en la lectura que Pavel Evdokimov realizó de la Leyenda del Gran Inquisidor, de Dostoyevski. Así, propone que la filosofía es la resistencia a los tres vectores del poder que podemos entrever en las tentaciones (y en la Leyenda del Gran Inquisidor). Desde su perspectiva, los votos monásticos de pobreza, castidad y obediencia invitan a resistir a dichos vectores y pretenden asegurar la fidelidad al proyecto de Dios hacia el mundo. El artículo señala por tanto la convergencia entre el ideal filosófico y el teológico-espiritual cuando hablamos de ‘salvación’ y de resistencia a lo que no lo es.

En su artículo “La concepción teológica de la salvación”, Ángel Cordovilla Pérez, profesor de teología en la Universidad Pontificia Comillas, muestra los elementos fundamentales que una concepción teológica de la salvación debe incluir. Así, el autor señala en primer lugar que el discurso teológico de la salvación debe estar anclado en la comprensión del ser humano como ser de necesidad, de deseo y de gracia. Después, explica que dicha comprensión parte del movimiento de Dios, que viene a la historia para conducir al ser humano y a toda la creación a la comunión con él, y detalla las principales categorías que la teología ha utilizado para hablar de ‘salvación’, todas ellas en este marco de comprensión histórico-salvífico (divinización, justicia, admirable intercambio, sacrificio, satisfacción, redención, transfiguración, etc.). Por último, alude a la pregunta humana que en cada momento de la historia ha puesto en marcha la reflexión sobre la salvación e intenta apuntar cuál es hoy esa pregunta.

En el octavo y último artículo de este monográfico, “*Salus*: Salud y salvación en la ciencia y en los Padres de la Iglesia”, Pablo Damián Oio reafirma la opinión ya expresada por los autores anteriores: que la experiencia de la enfermedad y del bienestar en el ser humano ha hecho surgir diferentes concepciones acerca de la salud. Sin embargo, su argumentación se basa en este caso en el pensamiento patrístico, un área de conocimiento

central en la historia de la teología cristiana. Según Damián Oio, con el uso del mismo término *salus*, en los primeros pensadores cristianos se percibe ya la relación entre la salud del ser humano y la salvación obrada por Cristo. El autor hace una revisión de los aspectos que, en el ámbito científico, se destacaron acerca de la salud y la enfermedad. Luego, presenta textos bíblicos que nos hablan de la sanación obrada por Dios en los hombres. Finalmente, expone la diversidad de las reflexiones de los Padres de la Iglesia sobre la salud y la enfermedad, la terapia, la curación y la salvación. De este modo, afirma que se puede descubrir la relación y la unidad entre los conceptos modernos de la salud y la salvación realizada por Cristo Médico en cada persona.

JAIIME TATAY
Director de *Razón y Fe*

LA SALUD Y SUS CONCEPTOS EN EL SIGLO XXI

Health and its concepts in the 21st century

Joan B. Soriano

Hospital Universitario de la Princesa – Universidad Autónoma de Madrid - Centro de Investigación en Red de Enfermedades Respiratorias (CIBERES), Instituto de Salud Carlos III (ISCIII), Madrid

jbsoriano2@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0001-9740-2994>

Sara Lumbreras

Universidad Pontificia Comillas

slumbreras@comillas.edu; <https://orcid.org/0000-0002-5506-9027>

Recibido: 7 de diciembre de 2022

Aceptado 21 de febrero de 2023

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1461.y2023.001>

RESUMEN: El concepto de salud es mucho más difícil de definir que el concepto de enfermedad. Este trabajo resume la trayectoria histórica del concepto de salud desde las civilizaciones azteca y egipcia, hasta la definición de la Organización Mundial de la Salud en 1948: "Un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades". Más recientemente, la definición de salud de la OMS se ha modificado y complementado con la cuarta dimensión: la salud espiritual. Implica un sentido de plenitud y satisfacción con la propia vida, sistema de valores, autoconfianza y autoestima, autoconciencia y presencia, paz y tranquilidad con equilibrio emocional dinámico, tanto interno como hacia el entorno, moralidad y veracidad, desinterés, emociones positivas, compasión y voluntad de ayudar y apoyar a los demás, responsabilidad y contribución al bien común y manejo exitoso de los problemas y demandas de la vida cotidiana, así como del estrés social. En definitiva, 'salud' es un concepto evolutivo y cambiante, que además es muy personal. Depende de la edad del individuo, sus condiciones y su entorno, y también del estado inicial de cada persona, entre otras variables. El transhumanismo y sus novedades aplicadas a la salud pueden revolucionar todos estos conceptos.

PALABRAS CLAVE: AVAD, consciencia, enfermedad, salud, sentido de la vida.

ABSTRACT: *The concept of health is much more difficult to define than the concept of disease. This work summarizes the historical trajectory of the concept of health from the Aztec and Egyptian civilizations to the definition of the World Health Organization in 1948: "A state of complete physical, mental and social well-being, and not merely the absence*

of disease or infirmity". More recently, the WHO definition of health has been modified and supplemented with the fourth dimension: spiritual health. It implies a sense of fullness and satisfaction with one's own life, value system, self-confidence and self-esteem, self-awareness and presence, peace and tranquility with dynamic emotional balance, both internally and towards the environment, morality and truthfulness, selflessness, positive emotions, compassion and willingness to help and support others, responsibility and contribution to the common good and successful handling of the problems and demands of everyday life, as well as social stress. In short, 'health' is an evolving and changing concept, which is also very personal. It depends on the age of the individual, their conditions, and their environment, and also on the initial state of each person, among other variables. Transhumanism and its innovations applied to health can revolutionize all these concepts.

KEYWORDS: DALYs, awareness, illness, health, life's sense.

"What's in a name? That which we call a rose / By Any Other Name would smell as sweet." *Romeo and Juliet* (II, II, 1-2). WILLIAM SHAKESPEARE, 1591.

"¿Cuál es su nombre? Lo que llamamos rosa / Pero por cualquier otro nombre olería igual de dulce". (Esta es la línea de Julieta cuando le dice a Romeo que un nombre no es más que un nombre y, por lo tanto, es una convención sin significado detrás. El olor de la rosa, al igual que la salud, es un concepto de difícil definición).

1. INTRODUCCIÓN

El concepto de salud es mucho más complejo de explicar que el de enfermedad, puesto que las experiencias de salud son más intangibles y elusivas que las experiencias de enfermedad, lo que hace que las primeras sean mucho más difíciles de definir y conceptualizar (Lawton, 2003).

Habitualmente, la salud se considera como un estado general, no consciente, que sólo llama la atención de las personas en situaciones caracterizadas por la amenaza real de cambio, ya sea por enfermedad o pérdida, sea esta pérdida supuesta o manifiesta. Ocurre algo semejante a la respiración, un acto reflejo que solo se vuelve consciente cuando nos falta el aire. Puede sorprender que, históricamente, el marco conceptual de la salud está mejor enfocado en la Sociología que en la Medicina. A menudo, la medicina moderna cosifica y deshumaniza a los pacientes, alejándolos del cuerpo, y tiende a "despreciar al paciente como cualquier cosa, un mero poseedor de un cuerpo con enfermedad" (Friedson, 1970, p. 68). Y en las Facultades de Medicina se enseña una Patología Médica dedicada a tratar las enfermedades, no a cuidar de los

enfermos o proteger su salud. Tan solo en Medicina Preventiva y Salud Pública se habla en unos pocos temas de prevenir las enfermedades.

2. TRAYECTORIA HISTÓRICA DE LAS DEFINICIONES DE SALUD

La salud y la enfermedad son estados inherentes humanos y de todos los seres vivos, detectables ya en la antigüedad. Realizando autopsias de momias egipcias y aztecas de 2000 años a.C. pueden detectarse achaques, caries y otros problemas dentales, artritis, osteoporosis, hernias, paludismo... Mucho antes y como anécdota, Ötzi, el Hombre de hielo del Tirol (Hauslabjoch), la momia de un hombre que falleció hacia el 3255 a.C. aproximadamente a los 46 años de edad, presentaba contusiones y cortes en el pecho, y en la mano y muñeca derechas. Aunque en el TAC torácico tiene enfisema y neumococinosis (daño colateral de calentarse y cocinar con hogueras en cuevas), la causa probable de su muerte fue una flecha alojada en el pulmón izquierdo.

El concepto de qué es salud se ha modificado históricamente (Guerrero y León, 2008), ya que la salud no es sólo un estado de ausencia de enfermedad. Si se define la salud en negativo, se trata de una definición incompleta. Desde tiempos remotos, en las civilizaciones india y china, la salud se conceptualiza como un equilibrio entre la persona y el medio ambiente, como una unidad del alma y el cuerpo. En concreto, la dualidad del concepto del yin y el yang en la tradición china indica que son opuestos pero cada uno incluye al otro. Generalmente se representa por el diagrama del *taijitu* o *taiji* (Figura 1).



Figura 1.—Diagrama del taijitu o taiji como representación del yin y el yang.

Según el taoísmo, el yin y el yang responden a ciertos principios universales, por ser conceptos opuestos pero complementarios e interdependientes. Yin y yang son opuestos: sin embargo, no son absolutos, ya que para esta filosofía todo lo que existe es relativo (Tabla 1). Hay yin dentro del yang, del mismo modo que hay yang dentro del yin: esto complementa el principio anterior, al afirmar que en cada una hay fuerzas que están presentes en su opuesto, aunque sea en potencia; por lo tanto, no son absolutos. Ambas fuerzas se generan y se consumen mutuamente: un aumento de energía yin implica una disminución de energía yang, pero esto no es considerado desequilibrio, sino parte del proceso vital. Pueden subdividirse y transformarse infinitamente: la energía yang puede dividirse para crear energía yin (y viceversa). Del mismo modo, una de las fuerzas puede transformarse en su opuesta. Yin y yang son interdependientes: cada una de estas fuerzas necesita de la otra para existir.

Tabla 1.—Conceptos asociados al Yin y el Yang.

<i>Yin</i>	<i>Yang</i>
<i>Negativo</i>	<i>Positivo</i>
<i>Negro</i>	<i>Blanco</i>
<i>Femenino</i>	<i>Masculino</i>
<i>Oscuridad</i>	<i>Luz</i>
<i>Inactividad</i>	<i>Actividad</i>
<i>Infierno</i>	<i>Cielo</i>
<i>Enfermedad</i>	<i>Salud</i>

El concepto de salud como equilibrio aparecerá también en otras culturas. Por ejemplo, en India se plantea la enfermedad como bloqueo de los centros energéticos del cuerpo conocidos como *chakras*. O en las antiguas Grecia y Roma, como desequilibrio de fluidos corporales. Esta teoría de los humores contemplaba sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra, y determinaban las enfermedades por exceso o defecto de estos fluidos. Hipócrates y Galeno habrían también teorizado la existencia de diferentes fenotipos (sanguíneo, flemático, colérico y melancólico) que tendrían diferentes propensiones a enfermedades, y que serían incluso reconocibles a simple vista. Esta idea de fenotipos diferentes se amplió considerablemente en la medicina china tradicional, que además de considerar el flujo de energía o *Qi* a través de rutas específicas en el cuerpo conocidas como meridianos, observa características anatómicas para realizar diagnósticos patológicos.

Píndaro, en Grecia, siglo v a.C., se refería a la salud como: “Un funcionamiento armonioso de los órganos”, enfatizando la dimensión física de la salud, el cuerpo físico y la funcionalidad general, acompañada de la sensación de comodidad y ausencia de dolor.

Platón (429-347 a.C.), fue el autor del ideal griego: “Mente sana en cuerpo sano”, que se logra si las personas establecen una armonía interna y una armonía externa con el medio físico y social. Como curiosidad, ASICS, una reconocida empresa japonesa dedicada al calzado deportivo, fundada por Kihachiro Onitsuka, en Kobe (Japón), se llama así como acrónimo de “*Anima Sana in Corpore Sano*”, un pilar fundamental de la filosofía de la marca.

Aristóteles (384-322 a.C.), añadía que el hombre es un ser social por su propia naturaleza; tiende a vivir en comunidades con el deber de respetar las normas morales y las reglas éticas. Hizo hincapié en la necesidad de regular las relaciones en la sociedad para lograr un funcionamiento armonioso y la preservación de la salud de sus miembros. La salud, según Aristóteles, se conseguía de la misma manera que el comportamiento moralmente correcto: el camino del justo medio y la evitación de los excesos. Así, el concepto de armonía subyace a la visión de la salud de ambos filósofos, pese a disentir en su concepción más profunda del ser humano como dualista o monista.

Hipócrates de Kos (c. 460 a.C. - c. 370 a.C.), entre muchas otras aportaciones, fue el primero en introducir el concepto de “salud positiva”, y relacionaba la salud con el medio ambiente y los estilos de vida, que dependían de la constitución humana primaria (genética), más la dieta y el ejercicio. Los cambios de estación tenían un efecto profundo en la mente y el cuerpo, lo que resultó en diferentes tipos de enfermedades predominantes durante el invierno (respiratorias) y el verano (gastrointestinales). También desarrolló la teoría de humores presentada anteriormente, que también estaba basada en el concepto de equilibrio.

Ya en la Edad Media, la percepción de la salud se vio fuertemente influenciada por la religión y la Iglesia, como plataforma que brindaba atención a las personas y recogía el conocimiento sobre remedios, por ejemplo, hierbas cultivadas en los jardines de los monasterios o utilizadas de manera tradicional, que según algunos fueron objeto de persecuciones como brujería en aquella época. Es reseñable también que la enfermedad en la tradición hebraica se asocia a la ira de Dios (lo que sucedía también en las culturas precolombinas), o que la figura de Cristo centrara sus milagros de manera destacable en devolver la salud a los enfermos.

Todo el conocimiento “olvidado” de la antigüedad fue redescubierto durante el Renacimiento y reformulado hasta el presente. Durante la Revolución Industrial, la salud se convirtió en una categoría económica, que iba a permitir una buena condición y capacidad de trabajo y reducir los días de trabajo perdidos debido a una enfermedad. Las personas eran máquinas al servicio de una sociedad, con unos costes y unas inversiones con/sin ganancia. En consecuencia, el valor de la salud era tal que posibilitaba el beneficio económico.

Aplicando conceptos evolutivos postulados por Richard Darwin (1809-1882) como la supervivencia del más apto, el sentido de la vida estaba ligado a la supervivencia física. La capacidad del individuo para adaptarse a las influencias del entorno, en la medida en que el individuo pudiera tolerar y resistir los cambios. Este enfoque primero reflejó solo los mecanismos biológicos de adaptación, luego agregó influencias del medio ambiente, que necesitaban ser gobernados y modificados.

Desde entonces, todos los conceptos modernos de salud reconocen la salud como algo más que la ausencia de enfermedad, lo que implica una capacidad máxima del individuo para la autorrealización.

3. LA SALUD PÚBLICA Y LA OMS

La medicina social y la salud pública abordan la salud preconizando que no sólo debemos observar la salud de los individuos, sino también la salud de los grupos y de la comunidad, como resultado de la interacción de los individuos con el medio social; somos emociones, sentimientos y, en cierto modo, toda persona aspira a experimentar la felicidad.

El concepto holístico de salud está contenido en la expresión de totalidad. La salud es un estado relativo en el que uno puede funcionar bien física, mental, social y espiritualmente para expresar la gama completa de las potencialidades únicas de uno dentro del entorno en el que vive. Tanto la salud como la enfermedad son procesos dinámicos y cada persona se ubica en una escala graduada o espectro continuo (*continuum*) que van desde el bienestar y el funcionamiento óptimo en todos los aspectos de la vida, en un extremo, hasta la enfermedad que culmina en la muerte, en el otro.

Pueden diferenciarse dos teorías: Salutogénesis vs. Patogénesis, cada una buscando los orígenes de la salud frente a la enfermedad. La teoría de la Salutogénesis tiene una visión diferente de lo que crea la salud y qué factores

la sustentan, en oposición al enfoque convencional de la Patogénesis para estudiar los factores que causan la enfermedad (Antonovsky, 1996). Para encontrar los “orígenes de la salud”, es necesario buscar factores que apoyen la salud y el bienestar humanos.

Un momento relevante dentro de esta historia fue la primera definición de salud de la OMS en 1948: “Un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades” (OMS, 2022). La definición de la OMS fue propuesta por el Dr. Andrija Štampar en 1948, un destacado académico croata en el campo de la medicina social y la salud pública y uno de los fundadores de la OMS. Añade la tercera dimensión (social), porque la salud está íntimamente ligada al entorno social y a las condiciones de vida y de trabajo.

En 1977, con la adopción de la Estrategia Global de la OMS “Salud para Todos en el Año 2000”, se aceptó indirectamente un concepto pragmático de salud, como la capacidad de llevar una vida social y económicamente productiva, que era una meta esencial de esta Estrategia (OMS, 1981). El objetivo de la promoción de la salud es combinar el enfoque para abordar los determinantes sociales con la resolución y el compromiso de motivar y alentar a las personas y la comunidad por su enfoque activo hacia la salud y la adopción de estilos de vida saludables.

En las últimas décadas, la definición de salud de la OMS se ha modificado y complementado cada vez más con la cuarta dimensión: la salud espiritual. En términos generales, la salud espiritual implica un sentido de plenitud y satisfacción con la propia vida, sistema de valores, autoconfianza y autoestima, autoconciencia y presencia, paz y tranquilidad con equilibrio emocional dinámico, tanto interno como hacia el entorno, moralidad y veracidad, desinterés, emociones positivas, compasión y voluntad de ayudar y apoyar a los demás, responsabilidad y contribución al bien común y manejo exitoso de los problemas y demandas de la vida cotidiana, así como del estrés social (Donev, 2014).

Los profesionales de la salud, y los representantes políticos también, necesitan saber qué es lo que la propia gente percibe como las cuestiones más importantes en relación con la salud, en particular lo que la salud es, y qué factores en la vida de las personas constituyen la salud. Este conocimiento es necesario para conocer a las personas en diversos entornos de atención de la salud y para tratar los problemas de salud en todos los ámbitos.

Actualmente vivimos en un entorno digital, y se encuentra que el género y la edad influyen tanto en las percepciones de salud de las personas como sus antecedentes y factores ambientales. En general, la perspectiva de los legos sobre la salud y la enfermedad no debe verse como construcciones en extremos opuestos de un solo continuo, sino como dos construcciones distintas superpuestas. En un estudio etnográfico multicéntrico para explorar las percepciones de la gente sobre la salud en diferentes contextos, entornos y sitios, se identificaron seis elementos esenciales en la conceptualización de la salud de las personas en sus situaciones reales: bienestar, función, naturaleza, sentido del humor, afrontamiento y energía (Fugelli e Ingstad, 2009).

En general, la perspectiva laica sobre la salud parece estar caracterizada por tres cualidades: totalidad, pragmatismo e individualismo.

La totalidad está relacionada con la salud como un fenómeno holístico. La salud es un aspecto entrelazado con todos los demás aspectos de la vida, la vida cotidiana, la vida laboral, la vida familiar y la vida comunitaria. La salud es vista como un recurso y un fenómeno total, personal y específico de la situación. La ausencia de enfermedad no es suficiente: se debe tener en cuenta la situación de la vida como un todo. El funcionamiento de la familia y el bienestar de los niños es una parte importante de experimentar la salud como un todo. Ser capaz de vivir de acuerdo con los valores personales de uno también es muy relevante.

El pragmatismo refleja la salud como un fenómeno relativo. La salud se experimenta y evalúa de acuerdo con lo que la gente considera razonable esperar, dada su edad, condiciones médicas iniciales y situación social. Otros valores positivos en la vida pueden compensar diferentes tipos de pérdidas. La mayoría de las personas son realistas en sus expectativas de vida.

Finalmente, el individualismo se relaciona con la salud como un fenómeno altamente personal. La percepción de la salud depende de quién eres como persona. Ser parte de una sociedad y sentirse cerca de algunas otras personas parece ser importante para todos. Además, los valores son individuales y, como cada ser humano es único, las estrategias para mejorar la salud deben de individualizarse.

Hoy en día, la sociedad digital avanza hacia una salud digital, y permite que diferentes perspectivas coexistan y evolucionen dinámicamente en las diferentes formas de comunicación en línea. Las diferentes visiones sobre la salud están presentes en línea al mismo tiempo, compitiendo por la atención de los visitantes, usuarios y creadores de contenido digital. Algunas de estas ideas

frecuentemente representan conceptos históricos renovados. Pero conflictos de Accesibilidad vs. Confidencialidad, y su potencial abuso, frenan a muchas herramientas de Big Data y eSalud, pues toda posible intervención relacionada con la Salud Pública requerirá evaluar las ventajas y desventajas antes de implementar cualquier intervención médico-quirúrgica en la sociedad.

4. LOS DALYs

¿Puede compararse la cantidad de enfermedad de una migraña y un infarto de miocardio? ¿O de un asma moderada y un ictus? Todas son enfermedades; algunas son crónicas, otras agudas. Y siempre importan a quien las padece. Esta pregunta no tenía solución hasta finales del siglo xx. Sin embargo, dos investigadores del IHME de la Universidad de Washington, Chris Murray (economista y médico) y Alan López (demógrafo), establecieron el concepto de años de vida ajustados por discapacidad (AVAD); o en inglés *Disease-Adjusted Life Years* (DALYs). El cálculo de los DALYs se realiza sumando Años de Vida Perdidos + Años Vividos con Discapacidad ($DALY=YLL+YLD$), como se aprecia en la Figura 2.

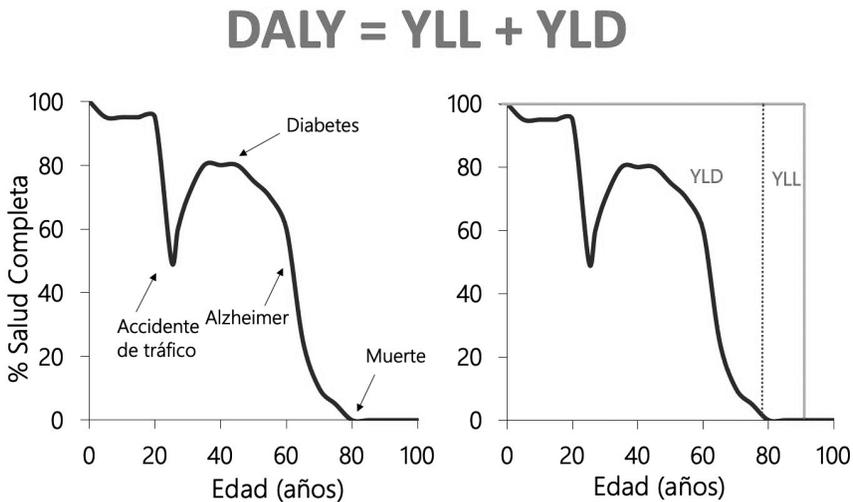


Figura 2.— Representación gráfica de los DALYs (elaboración propia).

Los DALYs establecen un valor o peso a cada enfermedad, mediante métodos psicométricos validados. Así, el estado de salud completa, habitualmente al nacer o en los niños, tendría un valor de cero. Y cualquier enfermedad le sumaría DALYs a lo largo de la vida de cada individuo hasta alcanzar el grado máximo de ausencia de salud, que sería la muerte con un valor 1. En la Figura 3, se observan los pesos atribuidos a diferentes enfermedades comunes.

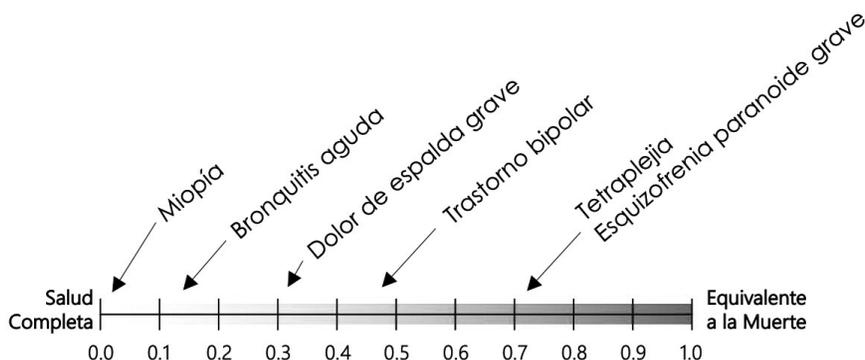


Figura 3.—Pesos asociados a diferentes enfermedades comunes (elaboración propia).

Este concepto de peso de enfermedades es inicialmente simple. Se complica si se añaden conceptos como la gravedad de las enfermedades. Como comparación, hemos de pensar que la enfermedad que mayor carga de enfermedad produce, lo más cercano a la muerte en vida, es la esquizofrenia con trastorno paranoide no tratada, que conlleva un gran sufrimiento para los que la padecen y sus familiares. Actualmente, por ejemplo, para la infección COVID aguda y para COVID Persistente, también se han establecido unos pesos de enfermedad por convenio entre pacientes, sus cuidadores y expertos, mediante métodos psicométricos (Tabla 2).

5. TRANSHUMANISMO Y SALUD

El transhumanismo es la corriente de pensamiento que defiende la posibilidad y conveniencia de que el ser humano supere sus limitaciones a través de la tecnología (Lumbreras, 2020). Esta idea cambia de manera radical nuestra

Tabla 2.—Estados de salud, descripciones y pesos de discapacidad utilizados para infección COVID aguda y COVID Persistente.

Resultado	Estado de salud	Descripción	Peso (IC 95%)
<i>Síntomas respiratorios leves</i>	Trastorno respiratorio crónico, leve	Tiene tos y dificultad para respirar después de una actividad física intensa, pero puede caminar largas distancias y subir escaleras	0.019 (0.011 – 0.039)
<i>Síntomas respiratorios moderados</i>	Trastorno respiratorio crónico, moderado	Tiene tos, sibilancias y dificultad para respirar, incluso después de una actividad física ligera. La persona se siente cansada y solo puede caminar distancias cortas o subir solo unos pocos escalones	0.225 (0.153 – 0.310)
<i>Síntomas respiratorios graves</i>	Trastorno respiratorio crónico, grave	Tiene tos, sibilancias y dificultad para respirar todo el tiempo. La persona tiene gran dificultad para caminar incluso distancias cortas o para subir escaleras, se siente cansada cuando descansa y está ansiosa	0.408 (0.273 – 0.556)
<i>Síntomas cognitivos leves</i>	Trastorno cognitivo leve	Tiene problemas para recordar eventos recientes y le resulta difícil concentrarse y tomar decisiones y planes	0.069 (0.046 – 0.099)
<i>Síntomas cognitivos graves</i>	Trastorno cognitivo, moderado o grave	Tiene problemas de memoria y confusión, se siente desorientado, a veces escucha voces que no son reales y necesita ayuda con algunas actividades diarias	0.377 (0.252 – 0.508)
<i>Síndrome de fatiga</i>	Enfermedad infecciosa, consecuencias post-agudas	Siempre está cansado y se altera fácilmente. La persona siente dolor en todo el cuerpo y está deprimida	0.219 (0.148 – 0.308)

concepción de la salud, ya que en su marco conceptual las plenas capacidades no están sujetas a su definición biológica original, sino que pueden extenderse más allá de ellas según el proceso de mejora o *enhancement*. Una de las consecuencias principales de la aplicación de esta idea es la de rechazar el envejecimiento, que ya no se concibe como un proceso natural sino como uno patológico (Amo, 2022). La vejez es una inconveniencia que puede retrasarse o evitarse, como una enfermedad que algún día podremos curar. Según Aubrey de Grey, el gerontólogo sensacionalista, nuestro conocimiento sobre los mecanismos del envejecimiento está aumentando rápidamente. De Grey aventura que pronto podrá detenerse o incluso revertirse este proceso (de Grey, 2009). Una inmensa mayoría de personas solo vive en el presente, absortos en las tareas que les ocupan y en sobrevivir. Algunos vuelven la mirada a la historia para intentar comprender la realidad e intentar evitar los errores del pasado. La tecnología y la ciencia actuales nos brindan nuevas posibilidades. Por todo ello, el transhumanismo intenta redefinir la naturaleza humana (Bishop, 2010). El desafío del transhumanismo y un estado de salud mejorada (o una eventual supersalud) tiene muchos matices grises, hasta el extremo de la inmortalidad por ciborgización, fusionando la tecnología con el cuerpo, y por tanto redefiniendo los límites de la salud tal como la conocemos. ¿Seríamos capaces de abandonar un cuerpo limitado e imperfecto? Un siguiente paso es iniciar un diálogo sobre cómo la metafísica engendra su propia política y ética para trascender la condición humana, debiendo transgredir lo humano y lo divino (Persson y Savulescu, 2010; Brummett, 2016).

6. ¿QUÉ ES UNA VIDA PLENA?

El filósofo, historiador y sociólogo Theodore Zeldin tuvo la audacia de preguntarse: ¿Qué significa una vida plena? (Zeldin, 2015). Quizás, ¿sería aquella con el máximo de salud?; ¿O con el máximo de felicidad? Nos enumera una serie de ejemplos históricos. El más llamativo es el de Hajj Sayyah, un estudiante iraní que a los 23 años se escapó de su pueblo para evitar un matrimonio concertado. Iba vestido de verano con unas sandalias y llevaba tres hogazas de pan. Caminó hacia el norte y llegó a Rusia. Se mantuvo caminando y viajando durante 18 años y visitó toda Europa, los Estados Unidos, Japón, China, India y Egipto. Realizó el peregrinaje a la Meca nueve veces. Y conoció a zares, papas, reyes y repetidamente a varios presidentes de los Estados Unidos. Su salud fue de hierro. Anotaba en su diario: “No hay hándicap en el mundo peor que la ignorancia”.

Todos tenemos en mente ejemplos, más o menos cercanos, de personas con un gran sentido de la superación que pese a tener enfermedades o minusvalías, han superado todos los obstáculos con esfuerzo y resiliencia. Han tenido una vida plena pese a convivir con la enfermedad diariamente. Probablemente la búsqueda de este estado de salud completa es individual y cambia a lo largo de la vida, según ganamos más o menos consciencia. Y es un camino en sí mismo. Ya veremos.

7. CONCLUSIONES

En el ámbito médico, hemos de reconocer que no solemos preguntarnos cuál es la salud de los enfermos en las consultas o en el hospital. Habitualmente un médico, sobre todo en los Servicios de Urgencias, es un técnico que resuelve problemas, mientras que mayormente en Atención Primaria se puede decir que un médico es otro técnico que retrasa resultados negativos, o que permite conllevarlos y convivir con enfermedades crónicas y achaques. Probablemente no debe ser siempre así. El concepto de salud ha evolucionado con el ser humano y el posterior desarrollo científico, acumulando experiencia más allá de la ausencia de enfermedad; y se ha acelerado con la disponibilidad de nuevas tecnologías. Tanto en las facultades de Medicina y Enfermería como durante el desarrollo educativo continuado, se debe reflexionar más en los conceptos de salud, enfermedad y empatía con los pacientes. Y sin duda se debe compartir más con Enfermería y otros sanitarios el concepto de Promoción de la Salud.

Referencias

- AMO, R. (Ed.) (2022), *Bioética para una sociedad envejecida*, Universidad Pontificia Comillas.
- ANTONOVSKY, A. (1996), "The salutogenic model as a theory to guide health promotion", *Health Promot Int.*, 11, 11-8. DOI: <https://doi.org/10.1093/heapro/11.1.11>
- BISHOP, J. P. (2010), "Transhumanism, metaphysics, and the posthuman god", *J Med Philos*, 35(6), 700-20. DOI: <https://doi.org/10.1093/jmp/jhq047>

- BRUMMETT, A. (2016), "Public Health Approaches and the Human Enhancement Debate", *Perspect Biol Med.* 59(4), 536-546. DOI: <https://doi.org/10.1353/pbm.2016.0046>
- DE GREY, A. (2009), "Radical Life Extension: Technological Aspects", en MAHER, D. F. y MERCER, C. (eds.), *Religion and the Implications of Radical Life Extension*. Palgrave Studies in the Future of Humanity and its Successors, Palgrave Macmillan. DOI: https://doi.org/10.1057/9780230100725_2
- DONEV, D. (2014), "Toward the fourth dimension of health – the spiritual health", *Vox Medici* 23, 318-321.
- FRIEDSON, E. (1970), *Profession of Medicine*. Dodd, Mead.
- FUGELLI, P., y INGSTAD, B. (2009), *Helse på norsk. God helse slik folk ser det*, Gyldendal Akademisk.
- GUERRERO, L., y LEÓN, A. (2008), "Aproximación al concepto de salud. Revisión histórica. Fermentum", *Rev Venezol Sociol Antropol*, 18(53), 610-633.
- LAWTON, J. (2003), "Lay experiences of health and illness: past research and future agendas", *Sociol Health Illn.*, 25, 23-40. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9566.00338>
- LUMBRERAS, S. (2020), *Respuestas al transhumanismo: Cuerpo, Autenticidad y Sentido*, Digital Reasons.
- PERSSON, I., y SAVULESCU, J. (2010), "Moral transhumanism», *J Med Philos* 35(6), 656-669. DOI: 10.1093/jmp/jhq052
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (1981), *World Health Report Executive Summary – achieving health for all*. <http://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/38893/9241800038.pdf;jsessionid=E6D620D38754580613C65F0B9FBAC730?sequence=1>
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (2022), *About World Health Organization. Constitution*. https://treaties.un.org/doc/Treaties/1948/04/19480407%2010-51%20PM/Ch_IX_01p.pdf
- ZELDIN, T. (2015), *The Hidden Pleasures of Life: A New Way of Remembering the Past and Imagining the Future*, MacLehose Press, Quercus, London.

DETERMINANTES ESPIRITUALES DE SALUD

Spiritual determinants of health

Montse Esquerda

*Institut Borja de Bioètica, Barcelona. Hospital Sant Joan de Déu Terres de Lleida, Lleida
mesquerda@ibb.url.edu; <https://orcid.org/0000-0002-5781-8298>*

Angela López-Tarrida

*Hospital San Juan de Dios del Aljarafe, Sevilla
angelacarmen.lopez@sjd.es; <https://orcid.org/0000-0002-4716-2897>*

David Lorenzo

*Institut Borja de Bioètica, Barcelona. Campus Sant Joan de Déu, Barcelona
david.lorenzo@sjd.edu.es; <https://orcid.org/0000-0002-7647-4224>*

Margarita Bofarull

*Institut Borja de Bioètica, Barcelona
mbofarull@ibb.url.edu; <https://orcid.org/0000-0001-8215-4115>*

Enviado: 30 de enero de 2023

Aceptado: 16 de marzo de 2023

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1461.y2023.002>

RESUMEN: Desde los albores de la historia, la ciencia y la creencia están destinadas a un diálogo permanente, puesto que ambas están centradas en el ser humano, que trata de asignar sentido y significado a los acontecimientos que suceden, tanto a los que le ocurren a sí mismo, como a los que acontecen a su alrededor. Considerando esta estrecha relación, se pretende con este artículo realizar una reflexión acerca de cómo las creencias pueden ser contempladas como determinantes para la salud de igual modo que lo son otro tipo de factores psicológicos o sociales como la cultura o el ambiente. Se interpela a ello mediante una reflexión fundamentada en las consideraciones de autores como Cassell o Frankl, y en investigaciones científicas relevantes que han demostrado de manera fehaciente el impacto positivo que las creencias tienen sobre la salud.

PALABRAS CLAVE: religión, espiritualidad, determinantes de salud, creencias, salud.

ABSTRACT: *Since the dawn of history, science and belief have been engaged in a permanent dialogue, as they are centered on the human being, who tries to assign meaning and significance to the events that occur, both those that happen to him or her and those*

that happen around him or her. With this intricate relationship in mind, the aim of this article is to reflect on how beliefs can be considered determinants of health in the same way as other types of psychological or social factors such as culture or environment. This reflection is based on the considerations of authors such as Cassell and Frankl, as well as relevant scientific research that has convincingly demonstrated the positive impact that beliefs have on health.

KEYWORDS: *religion, spirituality, health determinants, beliefs, health.*

1. LA RELIGIÓN, LA ESPIRITUALIDAD Y LA MEDICINA, UNA LARGA HISTORIA DE RELACIÓN

La religión y la medicina comparten una larga y compleja historia, así como un complejo presente. Entre ellas no existe necesariamente un conflicto. La medicina, desde tiempos antiguos, ha estado vinculada con las creencias del ser humano y con algunos de los grandes interrogantes de la humanidad, como son la enfermedad, el sufrimiento o la muerte. Éstos han sido espacios de coexistencia, controversia y cuestionamiento tanto en el mundo de la medicina como en el de la religión.

Se puede apreciar una evolución desde la época en que las respuestas a estos grandes interrogantes empleaban elementos comunes en ambos mundos: la enfermedad como castigo divino o incluso como posesión (demoníaca), y la figura del médico, sanador, sacerdote o chamán. Algunas culturas mantienen todavía la ausencia de división, sin distinguir entre la ciencia y la creencia.

El desarrollo de la ciencia médica, del conocimiento del cuerpo humano y su funcionamiento en cuanto a la anatomía, la fisiología, la fisiopatología y, en las últimas décadas, la genética, ha ido de hito en hito resituando los ámbitos y las atribuciones, llegando a una desvinculación entre el entorno médico y el de las creencias religiosas y espirituales. El modelo biologicista de aproximación al ser humano ha supuesto un reduccionismo de su carácter multidimensional, olvidando la unidad de la persona.

En una época reciente, más allá de esa progresiva desvinculación de ámbitos, incluso se han considerado las creencias religiosas como enemigas de la salud. Los grandes maestros de la sospecha, Freud, Nietzsche o Marx consideraban que las religiones eran peligrosas pues fomentaban aspectos infantiles e inmaduros de la persona (Torrallba, 2013).

El mismo Freud hablaba de la religión como una neurosis obsesiva que no ayudaba al desarrollo de la persona y que era fuente de problemas de salud debido a la inmadurez que provocaba para afrontar el mundo: "La religión es la neurosis obsesiva común al género humano. El hombre religioso es inmaduro, infantil, sueña y sueña un Dios que le promete que le cumplirá todos sus deseos".

De una manera similar, Marx hablaba de la religión como una droga que anestesiaba a la persona y que era necesario erradicar, pues no ayudaba a las personas a afrontar los problemas de la vida real: "La religión es el suspiro de la criatura oprimida (...). Es el opio del pueblo". Por su parte, Nietzsche proclama o constata la muerte de Dios como un hecho terrible, pero a la vez liberador para el hombre y que le permite iniciar una nueva historia de creación de valores y sentido.

Esta mirada de los filósofos de la sospecha puede que perviva aún en parte en el mundo de la medicina, coexistiendo con una perspectiva más positivista que considera que solo forma parte del mundo de la medicina aquello que es científico (empírico) y objetivo.

Seguramente una de las actitudes más frecuentes es que la religión y la espiritualidad pertenecen a un mundo independiente y ajeno al entorno sanitario; es decir, se reconoce su existencia en el ámbito de la salud, pero entendiendo que están diferenciados el uno del otro, sin influencia ni relación, y por tanto no se las considera en el cuidado. Sería una posición de ausencia o de falta de vínculo.

No obstante entre ambas perspectivas nace una nueva mirada de la relación entre las creencias religiosas o espirituales y la salud. Entre la beligerancia recalcitrante, en la que la creencia se contrapone a la razón, y la callada presencia, que la sitúa fuera del campo científico que la inhibe o aparta la creencia de la persona en el cuidado clínico, ha emergido en las últimas décadas una nueva visión de la relación entre creencia y salud.

2. HACIA UNA NUEVA RELACIÓN ENTRE CREENCIAS RELIGIOSAS Y ESPIRITUALES Y SALUD

El significado de "salud" ha cambiado con el tiempo. Inicialmente se la determinaba como el normal funcionamiento del cuerpo en un marco puramente biológico, pero la OMS en 1948 la define como el bienestar físico, psicológi-

co y social y es entonces cuando el paradigma biologicista se cuestiona y la visión positivista se tambalea. Esta es una definición quizá demasiado amplia, que equipara malestar a enfermedad, pero por otra parte es una definición que abre la mirada a las diferentes dimensiones de la persona.

En el progreso de las ciencias y las humanidades, se comienza a reconocer que el ser humano está compuesto por diferentes dimensiones y en cada una de ellas desarrolla su potencial y sus cualidades, garantizando así su bienestar y crecimiento personal. Esas diferentes dimensiones se interrelacionan entre sí y han de estar en equilibrio para garantizar el estado de salud. Toda persona cuenta con un aspecto espiritual/religioso, con características propias y diferenciales de la vertiente meramente psicológica.

Conviene señalar que la espiritualidad es un concepto más amplio que la religión. Todas las personas tienen esa dimensión de trascendencia, conexión y significado, que es la espiritualidad, que puede canalizarse o concretarse en una religión, la creencia en un Dios, en unas normas y ritos determinados.

La religión ha sido considerada como un conjunto de creencias y conductas con valores éticos y sociales expresados en una comunidad, que la conecta con lo trascendente mediante un Dios. De esta manera se aprecia el cariz social de la religión, mediante la expresión de un grupo de personas y de comportamientos, maneras de relacionarse, rituales, leyes, estilos de vida, símbolos y narrativas, determinadas por esas creencias y valores.

Para Speck (1993), habría tres esferas concretas de influencia de la espiritualidad en la salud: la de sentido de la propia existencia, la de valores o finalidades, y la de apertura a la trascendencia.

La dimensión de sentido estaría vinculada con la pregunta sobre el significado de la propia existencia y el hecho de considerar la propia vida desde ella como respuesta a esta pregunta, lo que Viktor Frankl (1987) denominaba “la dimensión constitutiva de la persona”, pues es la que configura a la persona y la orienta. La vida no es sólo un hecho biológico, sino en el ser humano es también un hecho biográfico, y esta biografía va ligada a la búsqueda de sentido y significado, como muy bien expresa la famosa frase nietzcheniana de *“quien tiene un porqué (para vivir), puede soportar casi todos los cómo”*.

La segunda faceta de la espiritualidad según Speck es la de los valores. La psicología humanista sitúa claramente las creencias espirituales como constituyentes de salud a través de valores que se puedan manejar. De hecho, conceptos como ‘salud’ o ‘enfermedad’ no son meramente “hechos” bio-

lógicos, sino que son acontecimientos vitales biográficos en la vida de las personas, y como tales, comportan una carga de valores.

Y la última, la de apertura a la trascendencia, quizás la más compleja de describir, implica todas aquellas experiencias que van más allá de los sentidos, ya sean estéticas, éticas o religiosas. El dominio espiritual y el religioso se han confundido a menudo, los dos están íntimamente relacionados pudiendo ser coincidentes.

Tal como comenta el médico paliativista Erick Cassell, "las dimensiones de la persona son interdependientes: El hombre es una unidad, su pensamiento, sus sentimientos, su forma de vivir, sus biología están inseparablemente relacionadas. Son diferentes aspectos, biológica, psicológica, social, espiritual, familiar, laboral, cultural, en constante equilibrio..." (Cassell, 1998, p. 130).

La psicología humanista sitúa claramente las creencias espirituales y/o religiosas como un elemento más de la salud. En palabras de Maslow, "estamos aprendiendo que el estado de existir sin un sistema de valores es patógeno. El ser humano necesita de una trama de valores, una filosofía de vida, una religión o sustituto de la religión para poder vivir y pensar tal como necesita la luz del sol, el calcio o el amor" (Maslow, 2016, p. 45). Abraham Maslow, autor de la conocida pirámide de las necesidades de la persona, planteaba las necesidades espirituales y religiosas como necesarias para el desarrollo de la persona y su autorrealización.

Erich Fromm lo amplía y concreta:

"El hombre ha nacido como un producto de la naturaleza, estando en ella y a la vez trascendiéndola. Tiene que encontrar los principios de acción y decisión que sustituyan los principios de los instintos. Debe tener un marco de orientación que le permita organizar un dibujo coherente del mundo a fin de realizar conductas coherentes. Tiene que luchar no tan solo con los peligros de la supervivencia, el hambre o del dolor, sino también con otras preocupaciones específicamente humanas: la de la cordura. En otras palabras, tiene que protegerse no tan solo de los peligros de perder su vida sino también de los peligros de perder su mente" (Fromm, 1977, p. 75).

Según Fromm, el hombre actual ha perdido instinto y tradición, y precisaría un marco de orientación creencial necesario para poder no tan sólo sobrevivir sino formarse un esquema coherente del mundo y darle sentido.

Para Fromm la discusión no sería tener un marco de orientación o no, sino cuál sería el más saludable para la persona, un marco existencial para vivir y

sobrevivir sanamente. En el mismo libro, plantea también de qué forma se puede lograr este objetivo:

“no hay cultura en el pasado y parece que no habrá cultura en un futuro que no tenga religión. El estudio del hombre nos permite reconocer la necesidad de un sistema común de orientación. La cuestión no es de religión o no religión sino de qué clase de religión, de si permite al hombre desarrollar sus potencialidades específicamente humanas o no”.

Frankl, denominado el psiquiatra del sentido, va más allá y habla claramente de la faceta espiritual y/o religiosa como una característica de la salud esencial: “la dimensión espiritual es la constitutiva del hombre, somos personas no porque tenemos instintos o impulsos, sino porque somos capaces de estar abiertos a la trascendencia” (Frankl, 1987, p. 49). Frankl contesta claramente a su maestro Freud, y sitúa taxativamente a la persona: es cierto que la persona no es un ser irracional: gran parte de sus acciones y pensamientos están condicionados por los instintos y los impulsos -como ocurre en los animales-, pero las personas no son personas por este hecho, al contrario; aquello que nos hace personas, según el autor, es la capacidad de trascender.

Una de las grandes precursoras de los cuidados paliativos, Cicely Saunders (2001), insiste en la espiritualidad como un aspecto humana necesaria e imprescindible para la salud, y, en su caso, como dimensión que cuidar para poder acompañar al final de la vida. Saunders habla por ejemplo del dolor espiritual: “muchas de nuestras angustias y dolencias son consecuencia de una espiritualidad poco desarrollada, anémica, deformada o totalmente reprimida. El dolor espiritual es la expresión de un sentimiento desolador de vacío” (Saunders, 2001, p. 25).

Diego Gracia hace referencia a la salud como la “capacidad de posesión y apropiación por parte del hombre de la propia corporeidad” (Gracia, 2003, p. 97), distinguiendo la relación entre salud biológica y salud biográfica o moral, es decir, la capacidad de llevar adelante el propio proyecto de vida determina el bienestar personal.

Encontramos en la actualidad una mezcla de visiones en el mundo de la medicina y la psicología, destacando la visión en la que se incorpora la dimensión espiritual y/o religiosa como una más de la salud y considerando imprescindible abordar las creencias desde el ámbito de la salud en una perspectiva más humanista e integrativa del cuidado.

3. LAS CREENCIAS ESPIRITUALES Y RELIGIOSAS DESDE LA MEDICINA

En las últimas décadas, siguiendo el marco conceptual en que las creencias espirituales y religiosas tienen un componente favorable para la salud, ésta se ha convertido en un área de investigación emergente desde el entorno de las ciencias de la salud. En la última década, se ha producido un incremento exponencial del número de estudios científicos publicados en revistas médicas especializadas de reconocido prestigio: aparecen unos 15.000 estudios publicados, que suponen un incremento del 600%.

La mayoría de estos estudios (casi un 90%) muestran un efecto positivo de las creencias espirituales y religiosas en diferentes áreas de la vida y en diferente medida, como, por ejemplo, una mayor longevidad, una mayor calidad de vida en diferentes enfermedades crónicas y en el final de la vida, mejor adaptación a la enfermedad, y menor incidencia de ansiedad, depresión o suicidios (Koenig 2004, 2012; Mueller *et al.*, 2001; Balboni *et al.*, 2022; Counted *et al.*, 2018; Ransome, 2020; Shattuck y Muehlenbein 2020; Almaraz *et al.*, 2022; Garssen *et al.*, 2021).

En un metaanálisis, Koenig (2012) analiza centenares de artículos publicados en revistas revisadas por pares en medicina, enfermería, trabajo social, rehabilitación, ciencias sociales, asesoramiento, psicología, psiquiatría, salud pública, demografía, economía y religión. Identifica que las creencias y las prácticas religiosas/espirituales (R/S) son comúnmente utilizadas por pacientes para hacer frente a enfermedades y otros cambios de vida estresantes. Un gran volumen de investigación muestra que las personas con más creencias R/S tienen una mejor salud mental y se adaptan más rápidamente a los problemas de salud en comparación con aquellas que son menos R/S.

Estos posibles beneficios para la salud mental y el bienestar tienen consecuencias fisiológicas que influyen a la salud física, afectan al riesgo de enfermedad e influyen en la respuesta al tratamiento. Koenig sostiene que los estudios muestran que, para brindar una atención sanitaria de alta calidad, conviene subrayar la necesidad de integrar la espiritualidad en la atención al paciente y que todos los profesionales de la salud deberían estar familiarizados con el tema, conocer las razones para integrar la espiritualidad en la atención al paciente y ser capaces de hacerlo de una manera sensata y sensible (Koenig, 2012).

En el ámbito de la salud física, se han asociado creencias R/S a un mejor nivel cardiovascular, metabólico e inmunológico (Shattuck y Muehlenbein,

2020), probablemente minimizando los efectos disruptivos del estrés que provocan inflamación y alteraciones a nivel fisiológico. En el área de la demencia y del deterioro cognitivo, diversos estudios refieren una relación positiva entre R/S y una mejor función cognitiva tanto en demencia como en edad avanzada (Koenig, 2012; Coin *et al.*, 2010; Zhang, 2010). En algunos estudios incluso se relacionan las creencias R/S con una mayor longevidad (Ebert, 2020; Stavrova, 2015).

Alpert (2010) analiza diversos estudios que demuestran que las diferentes prácticas R/S (orar, meditar, la vida de fe, etc.) influyen positivamente en la salud de las personas: por ejemplo, la probabilidad de sobrevivir a determinadas enfermedades es un 29% más alta en personas con alguna práctica espiritual habitual; el sistema inmunitario en un grupo de personas con VIH tiene mejor respuesta en aquellas con un cuidado espiritual o religioso; la práctica de la oración mejora la salud en pacientes con una enfermedad coronaria y ayuda a aumentar los porcentajes de supervivencia en niños con leucemia. Hermann señala que son muchos los estudios que permiten afirmar que “la religión y la espiritualidad han mostrado ayudar a las personas a afrontar la enfermedad y la muerte” (Hermann, 2006, p. 738).

En el terreno de la salud mental, un metaanálisis que engloba 48 estudios longitudinales (Garssen *et al.*, 2021) de 59 muestras independientes sobre el efecto de R/S en salud mental, medida en forma de satisfacción con la vida, bienestar y calidad de vida y R/S, incluyó la participación en actividades religiosas públicas y privadas, el apoyo de los miembros de la iglesia, la importancia de la religión, la religiosidad intrínseca, el afrontamiento religioso positivo, el significado y las medidas compuestas. El metaanálisis sugiere que existe evidencia de un efecto positivo de R/S en la salud mental, aunque este efecto es pequeño.

Hay investigaciones que intentan demostrar de manera eminentemente científica la relación de las creencias con la salud. En esta línea, un importante estudio de 2017 publicado en la revista JAMA de Psiquiatría y realizado en la Universidad de Columbia demostró, mediante resonancias funcionales, que las personas con tendencia familiar a la depresión, pero con una R/S más cuidada tenían cortezas cerebrales más gruesas y un menor riesgo de padecerla (Miller *et al.*, 2014).

Como crítica, una de las dificultades más acusadas en este tema es la definición de las variables de medida: la gran pregunta es cómo se miden las creencias religiosas o espirituales. Es importante tener en cuenta que el he-

cho religioso no es reductible a un solo ámbito y se puede valorar desde distintos ángulos, ya sea como conductas, prácticas, conocimientos, razonamientos, emociones o moralidad (Koenig, 2012; Alpert, 2010; Britt, 2022; Aukst-Margetić y Margetić, 2005). La diferencia entre estudios es muy marcada, y mientras algunos calibran “el sentimiento de adhesión o pertenencia a una religión”, otras miden “la práctica religiosa”, de forma que se valora la participación en ritos y la oración (Alpert, 2010; Hermann, 2006; Miller *et al.*, 2014; Hoogeveen *et al.*, 2022; Pérez Izquierdo, 2014; Britt *et al.*, 2022).

Además, la espiritualidad es un término que presenta una elevada ambigüedad, significando cosas diferentes para diferentes personas o colectivos. Así pues, una de las dificultades cuando hablamos de ella es intentar enmarcar qué queremos decir cuando decimos espiritualidad, y cómo podría estar “determinada”.

Sí que se pueden identificar dos aproximaciones en la medida del hecho religioso: por una parte, una serie de variables intentan cuantificar la religión de forma funcional o extrínseca y otras la valoran como experiencia de encuentro y sentido, pero sigue habiendo graves dificultades para saber exactamente donde incluir cada factor y como medirlo (Miller *et al.*, 2014). Algunos estudios muestran cómo la religiosidad puede ser perjudicial para la salud psicológica cuando es fundamento de la patología mental que se padece o se contemplan como creencias negativas para el afrontamiento de la enfermedad (Britt, 2022; Aukst-Margetić y Margetić, 2005; Abu-Raiya, 2013).

Otra dificultad metodológica reseñable es que prácticamente lo que todos los estudios muestran son correlaciones, no causaciones. Es decir, la asociación de variables que acontecen de forma concomitante, que influyen pero no son realmente el motivo del objeto de estudio y se asocian a otros motivos. Por ejemplo, podría hallarse un menor número de enfermedad oncológica en personas religiosas, pero ello podría deberse a otros factores, como un menor consumo de tabaco o de alcohol de este colectivo. Dado el tipo de estudio, es muy difícil el control de las variables de confusión.

Un gran desafío actual será determinar cuáles son los factores que valoran realmente el impacto de la espiritualidad y la religión en la salud. En la sociedad actual, cada vez más plural y compleja, aspectos clave serían la identificación R/S frente a los modelos tradicionales y la medición de resultados en salud considerando qué parámetros analizar, como, por ejemplo, la asistencia a culto, las prácticas de meditación o la frecuencia de oración (Abu-Raiya, 2013; Frankl, 2011; Chaeyoon y Putnam, 2010).

4. **¿PODRÍAMOS HABLAR DE LAS CREENCIAS COMO DETERMINANTES ESPIRITUALES DE SALUD?**

A pesar de las dificultades metodológicas, aparecen muchos y diversos elementos saludables asociados a las creencias religiosas o espirituales, por lo que podría plantearse si existen determinantes espirituales en la salud, tal como existen determinantes sociales.

Los determinantes sociales de salud se definen como aquellas condiciones económicas y sociales que establecen diferencias individuales y grupales en salud. Entre los determinantes sociales de salud se encuentran factores como el lugar de residencia, el acceso a la educación, al empleo, las condiciones de vivienda, o culturales. Estos determinantes vienen dados por el lugar de nacimiento, geográfico o social, circunstancias que “condicionan la vida de una persona”. Se pueden expresar en la conocida sentencia “tu código postal es más importante para tu salud que tu código genético” (Fenton, 2011, p. 8).

Ante esto nos planteamos si hay similitudes entre dichos determinantes y las creencias R/S, que tuvieran esa misma influencia, es decir, si existen aspectos de estas creencias que determinan o condicionan una mejor salud y que dependen de si se ha fomentado o educado una determinada dimensión R/S.

Intentaremos identificar aquellos elementos saludables que podemos atribuir a la espiritualidad y/o religiosidad:

- Las creencias R/S se relacionan con estilos de afrontamiento de la adversidad más positivos, como mejor manejo del estrés y de los aspectos ansiosos asociados a la enfermedad y al envejecimiento (Koenig, 2012; Mueller *et al.*, 2001; Shattuck y Muehlenbein, 2020; Almaraz, 2022; Hoogeveen *et al.*, 2022). Los estilos de afrontamiento son un conjunto de estrategias cognitivas y conductuales que la persona utiliza para gestionar demandas internas o externas que sean percibidas como excesivas para los recursos del individuo. Estas estrategias de afrontamiento pueden ser más o menos adecuadas o adaptativas, pero median la respuesta de la persona ante una situación.
- La mayoría de las religiones promueven una serie de emociones positivas que pueden mejorar el ajuste a la enfermedad e incluso el pronóstico de ésta (Koenig, 2012; Almaraz *et al.*, 2022; Hoogeveen *et al.*, 2022): bienestar, altruismo, compasión, perdón o agradecimiento. Este tipo de emociones se asociarían con una mejor respuesta a la enfermedad.

- La adhesión a un estilo de vida relacionado con el espacio de las creencias religiosas, como ocurre en el entorno anglosajón (Counted, 2018; Stavrova, 2015; Alpert, 2010), puede estar relacionado con la mejora de hábitos de vida (menos consumo de alcohol, tabaco, más relaciones sociales...). La calidad de vida mejora en las personas que tienen prácticas R/S entre sus hábitos de vida (Counted, 2018), así como su bienestar (Hoogeveen *et al.*, 2022).
- La pertenencia a una religión comporta normalmente también la pertenencia a una comunidad, y el solo hecho de pertenecer y sentirse parte de la misma tiene efectos positivos sobre la salud, tanto física como mental. Según algunos estudios (Garssen, 2021; Chaeyoon y Putnam, 2010), el mero factor de participar en un espacio social ya sería saludable.
- El locus de control interno es mayor en personas con creencias religiosas, hecho que facilita el ajuste a la enfermedad (Koenig, 2012). El locus de control hace referencia al grado en que las personas sienten que tienen el dominio de lo que ocurre en sus vidas, desde un evento rutinario hasta una situación de peligro. Este aspecto puede ser interno, considerado un factor de protección de síntomas emocionales y físicos; y externo, referente a un predictor de enfermedad. Así pues, dependiendo de si tienen un locus interno o externo, las personas afrontan los acontecimientos vitales de formas distintas.
- El sentido y la esperanza son elementos clave para un afrontamiento positivo de los aspectos negativos de la vida (Hermann, 2006; Pérez Izquierdo, 2014; Frankl, 1999; Saunders y Baines, 1983). Para Frankl, la dimensión de sentido es fundamental, principalmente lo que llama el "sentido final o último", y relaciona el significado del sufrimiento con el sentido de la vida. Decía Frankl, "el hombre en busca de sentido no es un título ingenioso para un libro. Es una definición de ser humano. El ser humano es un buscador de sentido" (Frankl, 1999, p. 112).

La antropología de la salud habla de tres vertientes de la enfermedad: *disease*, *illness* y *sickness*. *Disease* se refiere a la vertiente biológica, fisiológica o técnica de la enfermedad. *Illness* refleja la vivencia subjetiva de *disease*, es decir, cómo el individuo, partiendo de los parámetros conceptuales de su cultura y de su pensamiento propio, interpreta, vive y experimenta la *disease* que padece. *Sickness* significa o expresa la vertiente social y política de la enfermedad, cómo esta influye en la relación de la persona enferma con los demás, con la sociedad, con el cuerpo político, etc. (Bouché, 2001; Comelles y Hernández, 1993; Helman, 2001). La espiritualidad juega un papel relevante en todas ellas, pero especialmente en la vertiente de *illness*.

Sin ser completamente exhaustivos, creemos que estos son los elementos fundamentales vinculados con las creencias R/S. Pero tanto la dimensión espiritual como la religiosa no se desarrollan de forma aislada, sino que tienen una enorme influencia el entorno social, y estarían, por lo tanto, parcialmente determinadas socialmente. Es decir, según la zona geográfica, país, comunidad o familia, hay mayor probabilidad de desarrollar creencias R/S y que éstas sean saludables.

La aproximación al cuidado de esta dimensión por parte de la medicina está mostrando las limitaciones de los planteamientos que tienden a no tener en cuenta esa faceta de la persona, así como su complejidad. La relación profesional sanitario-paciente es una relación basada en la confianza (Laín Entralgo, 1983) y, dentro de este marco de proximidad, puede ser difícil no tan solo evaluar las creencias, sino hasta qué punto puede o debe el profesional sanitario promover creencias R/S saludables.

El concepto de salud integral incorpora rasgos muy positivos, pero no se ha desarrollado un modelo de atención multidimensional, o quizás es que sencillamente hay muchos aspectos del modelo de salud que están más allá de la asistencia sanitaria o incluso del ámbito de la medicina, como el sistema de creencia, que podría tanto posibilitar un estilo de vida más saludable, como un ajuste más positivo a la enfermedad y al sufrimiento.

Balboni *et al.* (2022) realizan una triple propuesta de abordaje de las creencias R/S desde la medicina:

- (1) incorporar enfoques centrados en el paciente y basados en la evidencia a cerca de las asociaciones de la comunidad espiritual con la mejora del paciente y la población en los resultados de salud;
- (2) aumentar la conciencia y formación entre los profesionales de la salud de la evidencia de la relación protectora de la salud que aporta la comunidad espiritual y religiosa; y
- (3) reconocer la espiritualidad como un factor social asociado con la salud en la investigación, las evaluaciones comunitarias y la implementación de programas.

Como comenta Siddhartha Mukkerjee, oncólogo estadounidense,

“es fácil tomar decisiones perfectas con perfecta información. La medicina, en cambio, te pide tomar decisiones perfectas con información imperfecta. Mi educación médica me enseñó un montón de datos, pero poco sobre los espacios que existen entre estos datos. Estoy aprendiendo que

hay muchos y muchos espacios. La profusión de datos oculta un problema mucho más profundo e importante: la necesidad de reconciliación entre conocimiento (cierto, fijo, perfecto, concreto) y sabiduría clínica (incierta, fluida, imperfecta, abstracta)" (Mukherjee, 2015, p. 6).

Para dar una atención holística y amplia a las personas, es fundamental aprender a integrar datos y espacios entre los datos. Reconocer y dar cabida a las creencias R/S, como moduladores de la respuesta a la enfermedad o como elementos saludables, implica y genera una mirada abierta y más completa de la asistencia en los profesionales de la salud.

Referencias

- ABU-RAIYA, H. (2013), "On the links between religion, mental health and inter-religious conflict: a brief summary of empirical research", *Isr J Psychiatry Relat Sci*, 50(2), 130-139. MDPI: 24225441
- ALMARAZ, D., SAIZ, J., MORENO MARTÍN, F., SÁNCHEZ-IGLESIAS, I., MOLINA, A. J., y GOLDSBY, T. L. (2022, agosto), "What Aspects of Religion and Spirituality Affect the Physical Health of Cancer Patients? A Systematic Review", en *Healthcare* (Vol. 10, n.º 8), 1447-ss. DOI: <https://doi.org/10.3390/healthcare10081447>
- ALPERT, P. T. (2010), "Spirituality goes beyond religiosity: a much needed practice in nursing", *Home Health Care Management & Practice*, 22(2), 140-143. DOI: <https://doi.org/10.1177/1084822309343867>
- AUKST-MARGETIĆ, B., y MARGETIĆ, B. (2005), "Religiosity and health outcomes: Review of literature», *Collegium antropologicum*, 29(1), 365-371. PMID: 16117349
- BALBONI, T. A., VANDERWEELE, T. J., DOAN-SOARES, S. D., LONG, K. N., FERRELL, B. R., FITCHETT, G., y KOH, H. K. (2022), "Spirituality in serious illness and health", *JAMA*, 328(2), 184-197. DOI: 10.1001/jama.2022.11086
- BOUCHÉ, H. (2001), "La salud en las culturas", *Educación XX1*, 4, 61-90. DOI: <https://doi.org/10.5944/educxx1.4.0.364>
- BRITT, K. C., RICHARDS, K. C., ACTON, G., HAMILTON, J., y RADHAKRISHNAN, K. (2022), "Older adults with dementia: Association of prayer with neuropsychiatric symptoms, cognitive function, and sleep disturbances", *Religions*, 13 (10), 973. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel13100973>
- CASSELL, E. J. (1998), "The nature of suffering and the goals of medicine", *Loss, Grief & Care*, 8 (1-2), 129-142. DOI: 10.1056/NEJM198203183061104
- CHAEYOON, L., y PUTNAM ROBERT, D. (2010), "Religion, social networks, and life satisfaction", *American Sociological Review*, 75 (6), 914-933. DOI: <https://doi.org/10.1177/0003122410386686>

- COIN, A., PERISSINOTTO, E., NAJJAR, M., GIRARDI, A., INELMEN, E. M., ENZI, G., y SERGI, G. (2010), “Does religiosity protect against cognitive and behavioral decline in Alzheimer’s dementia?”, *Current Alzheimer Research*, 7 (5), 445-452. DOI: 10.2174/156720510791383886
- COMELLES, J. M., y HERNÁEZ, Á. M. (1993), *Enfermedad, cultura y sociedad: un ensayo sobre las relaciones entre la antropología social y la medicina*, Eudema.
- COUNTED, V., POSSAMAI, A., y MEADE, T. (2018), “Relational spirituality and quality of life 2007 to 2017: An integrative research review», *Health Qual Life Outcomes* 16, 75, 1-18. DOI: <https://doi.org/10.1186/s12955-018-0895-x>
- EBERT, T., GEBAUER, J. E., TALMAN, J. R., y RENTFROW, P. J. (2020), “Religious people only live longer in religious cultural contexts: A gravestone analysis”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 119 (1), 1-ss. DOI: <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/pspa0000187>
- FENTON, M. (2011), Health care’s blind side: the overlooked connection between social needs and good health, Robert Wood Johnson Foundation.
- FRANKL, V. E. (1987), *El hombre doliente: fundamentos antropológicos de Logoterapia*, Editorial Herder.
- FRANKL, V. E. (2011), *Logoterapia y análisis existencial: textos de cinco décadas*. Editorial Herder.
- FRANKL, V.E. (1999), *El hombre en busca de sentido último*, Editorial Paidós.
- FROMM, E. (1977), *El miedo a la libertad*, Editorial Paidós.
- GARSSSEN, B., VISSER, A., y POOL, G. (2021), “Does spirituality or religion positively affect mental health? Meta-analysis of longitudinal studies”, *The International Journal for the Psychology of Religion*, 31 (1), 4-20. DOI: <https://doi.org/10.1080/10508619.2020.1729570>
- GRACIA, D. (2003), *Como arqueros al blanco*, Triacasleta.
- HELMAN, C. G. (2001), *Culture, Health and Illness*, Arnold.
- HERMANN, C. P. (2006, julio), “Development and testing of the spiritual needs inventory for patients near the end of life”, en *Oncology nursing forum* (Vol. 33, n.º. 4). DOI: 10.1188/06.ONF.737-744
- HOOGEVEEN, S., SARAFIOGLOU, A., ACZEL, B., ADITYA, Y., ALAYAN, A. J., ALLEN, P. J., y NILSONNE, G. (2022), “A many-analysts approach to the relation between religiosity and well-being”, *Religion, Brain & Behavior*, 1-47. DOI: <https://doi.org/10.1080/2153599X.2022.2070255>
- KOENIG, H. G. (2005, enero), “Religion, spirituality, and medicine: Research findings and implications for clinical practice”, *Southern Medical Journal*, 97 (12), 1194-1200. DOI: 10.1097/01.SMJ.0000146489.21837.CE
- KOENIG, H. G. (2012), “Religion, spirituality, and health: The research and clinical implications”, *International Scholarly Research Notices*, 2012. DOI:10.5402/2012/278730
- LAÍN ENTRALGO, P. (1983), *La relación médico-paciente*, Alianza.

- MASLOW, A. (2016), *El hombre autorrealizado: hacia una psicología del ser*, Editorial Kairós.
- MILLER, L., BANSAL, R., WICKRAMARATNE, P., HAO, X., TENKE, C. E., WEISSMAN, M. M., y PETERSON, B. S. (2014), "Neuroanatomical correlates of religiosity and spirituality: A study in adults at high and low familial risk for depression", *JAMA psychiatry*, 71 (2), 128-135. DOI: 10.1001/jamapsychiatry.2013.3067
- MUELLER, P. S., PLEVAK, D. J., y RUMMANS, T. A. (2001, diciembre), "Religious involvement, spirituality, and medicine: Implications for clinical practice", *Mayo clinic proceedings*, vol. 76, n.º 12, 1225-1235. DOI: 10.4065/76.12.1225
- MUKHERJEE, S. (2015), *The laws of medicine: Field notes from an uncertain science*, Simon and Schuster.
- PÉREZ IZQUIERDO, K. P. (2014), *Duelo desautorizado en el aborto clandestino* (Tesis de maestría), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán, México.
- RANSOME, Y. (2020), "Religion, spirituality, and health: New considerations for epidemiology", *American journal of epidemiology*, 189 (8), 755-758. DOI: 10.1093/aje/kwaa022
- SAUNDERS, C. (2001), "The evolution of palliative care", *Journal of the Royal Society of Medicine*, 94 (9), 430-432. DOI: 10.1177/014107680109400904
- SAUNDERS, C. M., y BAINES, M. (1983), *Living with dying: The management of terminal disease*, Oxford University Press
- SHATTUCK, E. C., y MUEHLENBEIN, M. P. (2020), "Religiosity/spirituality and physiological markers of health", *Journal of Religion and Health*, 59 (2), 1035-1054. DOI: 10.1007/s10943-018-0663-6
- SPECK, P. W. (1993), "Spiritual issues in palliative medicine", en D. DOYLE, GWC HANKS y N. MACDONALD, *Textbook of Palliative Medicine* (pp. 517-525). Oxford.
- STAVROVA, O. (2015), "Religion, self-rated health, and mortality: Whether religiosity delays death depends on the cultural context", *Social Psychological and Personality Science*, 6 (8), 911-922. DOI: <https://doi.org/10.1177/1948550615593149>
- TORRALBA, F. (2013), *Los maestros de la sospecha*, Fragmenta.
- WEBER, S. R., y PARGAMENT, K. I. (2014). "The role of religion and spirituality in mental health", *Current opinion in psychiatry*, 27 (5), 358-363. DOI: 10.1097/YCO.0000000000000080
- ZHANG, W. (2010), "Religious participation, gender differences, and cognitive impairment among the oldest-old in China", *Journal of Aging Research*, 2010. DOI: 10.4061/2010/160294

INTERPRETACIONES SOCIOLÓGICAS DE LA SALUD Y LA SALVACIÓN, Y SU RELEVANCIA TEOLÓGICA

*Sociological interpretations of health and salvation,
and their theological relevance*

Lluís Oviedo, OFM

Universidad Antonianum (Roma)

loviedo@antonianum.eu; <https://orcid.org/0000-0001-8189-3311>

Recibido: 29 de diciembre de 2022

Aceptado: 10 de febrero de 2023

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1461.y2023.003>

RESUMEN: Nos preguntamos si ha cambiado en los tiempos recientes la interacción entre la idea de salud y la de salvación, de sentido más teológico, y hasta qué punto los cambios percibidos redundan en la posibilidad de replantear las relaciones entre ciencia y fe religiosa. En primer lugar, un repaso a una tendencia en los estudios sobre religión y salud muestra por un lado su gran profusión y los resultados que apuntan a una influencia en general positiva de una variable en la otra. Por otro lado, dichos estudios invitan a repensar algunos análisis en la sociología de la religión, en torno a su función y persistencia en sociedades bastante secularizadas, así como su carácter más decididamente “religioso”. Parece claro que dichos cambios inciden en la relación entre ciencia y fe, que puede reivindicar un discurso mucho más concreto y empírico, es decir, la posibilidad de hablar un lenguaje común.

PALABRAS CLAVE: salud, salvación, afrontamiento, resiliencia, calidad de vida, secularización.

ABSTRACT: We wonder whether the interaction between the idea of health and the more theologically oriented of salvation has changed in recent times, and to what extent the perceived changes have led to rethinking the relationship between science and religious faith. Firstly, a review of a trend in studies on religion and health shows, on the one hand, their great profusion and the results that point to a generally positive influence of one variable on the other. On the other hand, these studies invite us to rethink some analyses in the sociology of religion, concerning its role and persistence in secularised societies, as well as its more decidedly “religious” character. It seems that such changes affect the relationship between science and faith, which can claim a much more concrete and empirical discourse, i.e. the possibility of speaking a common language with science.

KEYWORDS: health, salvation, coping, resilience, quality of life, secularisation.

1. INTRODUCCIÓN: LA SALVACIÓN COMO ALGO MÁS CONCRETO

Seguramente no nos sorprende descubrir que existe una subdisciplina en la sociología dedicada al estudio de la salud y la enfermedad, que cuenta incluso con revistas especializadas y una tradición bien asentada en la academia. Tratando de comprender mejor este programa, su esfuerzo se dirige a estudiar mejor las interacciones que tienen lugar entre sociedad y cultura —por un lado— y las dinámicas que emergen entre salud y enfermedad —por otro—. Parece evidente que las influencias son mutuas: las condiciones sociales, económicas y culturales determinan las prácticas o comportamientos más o menos saludables; y también la forma en que percibimos la salud y la enfermedad tienen un impacto social, como se vio claramente en estos años de pandemia.

Es más difícil en nuestra exploración bibliográfica encontrar algo parecido a una “sociología de la salvación”. El concepto pertenece también al campo semántico de la salud, y de hecho el buscador de la base de datos PubMed ofrece 769 entradas bajo el término “*salvation*” (abierto el 23 de diciembre de 2022), aunque a menudo no tiene un sentido religioso en ese contexto; es decir, su alcance es más impreciso, cuando se aleja de ese ámbito específico trascendente, al que suele asociarse para muchos de nosotros los creyentes. Quizás el problema tenga que ver con su carácter amplio o indefinido, pues puede aplicarse a cualquier forma de superación de un mal, limitación o privación; o bien a su estatuto más cercano al campo religioso, aunque no exclusivamente; de hecho, ese concepto puede ser objeto —como otros muchos— de secularización y de “apropiación cultural” en un ámbito menos confesional.

Una interpretación sociológica de la salud no plantea demasiados problemas, pues es patente que la salud es incluso un concepto que resulta de una construcción social, y menos un dato objetivo que pueda medirse con cierta precisión a partir de indicadores bien definidos. Una sociología de la salvación ya nos remite a un terreno más complejo, a no ser que lo definamos mejor, como, por ejemplo, reduciéndolo al campo más específico religioso, es decir, a cómo la salvación se percibe, se invoca y se ofrece en términos de algunas expresiones religiosas, algo que representa un programa bastante factible, aunque —desde mis conocimientos— menos practicado o explorado. Lo que sí contamos es con cierta literatura que describe cómo se entiende la salvación en distintas tradiciones religiosas; de hecho, contrasta la versión cristiana y la budista. No obstante, esos estudios suelen apuntar a la salvación en sentido total o último y menos a sus concreciones en la vida presente

(Bennett, 2015). Las diferencias clásicas se refieren tanto a las estrategias para alcanzar la salvación —amor incondicionado en un caso y silenciamiento interior en otro— como a la visión del destino final, que se corresponde con esos respectivos ideales.

Considero que en este breve análisis debo concentrarme más bien en la relación que se da hoy entre salud en sentido amplio, y salvación en sentido cristiano o incluso teológico, pues ese es el campo donde se observan hoy más interacciones y fecundaciones mutuas. Lo que me propongo en estas páginas es ante todo repasar el estado de dicha interacción a partir de los estudios disponibles en los últimos años y que apuntan a un claro incremento de la relación entre salvación religiosa y salud en sentido general, aunque quizás más todavía respecto de la salud mental, aunque no solo. En un segundo momento quisiera apuntar —desde un ángulo de visión sociológico— a cómo dicha nueva interacción afecta la percepción de la fe religiosa en las sociedades avanzadas, pues implica cambios de cierto calado sobre la significación o alcance de la oferta religiosa, casi una “resignificación”, en términos culturales y también de la “economía religiosa”. Por último, es conveniente una cierta profundización de carácter transdisciplinar, con implicaciones teológicas, sobre el impacto que los procesos que observamos estos años en las experiencias y prácticas terapéuticas nos invitan a cambiar algunas visiones sobre el sentido de la fe cristiana en las sociedades occidentales, y no solo.

2. UNA INTERACCIÓN MÁS RICA ENTRE SALUD Y SALVACIÓN (RELIGIOSA): LOS DATOS

Asistimos a un proceso de gran interés —no solo sociológico— en torno a la dimensión terapéutica de la salvación religiosa, un fenómeno que cabe registrar también en las cifras de publicaciones especializadas que cubren dicha tendencia (véase el estudio de Pargament, 2010). Se puede afirmar —a grandes rasgos— que cada vez más se identifica el sentido de la salvación que ofrecen las religiones como una ayuda que beneficia a la salud física y —sobre todo— mental de las personas creyentes (Rakic, 2008). Algunas expresiones religiosas cristianas, como los movimientos pentecostales, han aplicado de forma más conspicua esa atribución, haciendo emerger carismas de curación y animando prácticas de sanación en sus comunidades. La dimensión terapéutica de la fe ha sido destacada en varias ocasiones y con distintos motivos. Un artículo ejemplar publicado en 2013 en el *New York Times* por la antropóloga americana Tanya Luhrmann describía cómo muchas

iglesias en los Estados Unidos se convertían en plataformas de asistencia terapéutica, escucha, acompañamiento y apoyo, sobre todo a personas aquejadas por trastornos mentales (Luhmann, 2013). Hace poco una periodista inglesa publicó un libro, *Interior Silence*, en el que contaba su experiencia sobre unas estancias en una serie de monasterios que le habían ayudado a superar sus estados de ansiedad e insomnio (Sands, 2021). Un detalle más: hace tres meses revisé un artículo, que se ha publicado hace algunas semanas, de un equipo holandés que analizó 83 informes de curaciones en esa zona de Europa, que se atribuían a la oración de intercesión, y señalaban en su estudio, tras un examen médico detallado, que 27 de esos casos no tenían explicación convincente en términos médicos (Kruijthoff *et al.*, 2022). No olvidemos además la gran tradición de grupos terapéuticos para contrastar dependencias que a menudo se encuentran en ambientes religiosos y hacen referencias religiosas explícitas.

Estos testimonios y experiencias nos ofrecen ciertos atisbos de un fenómeno mucho más amplio y general. Para darnos cuenta de sus proporciones reales, basta asomarnos a la base de datos PubMed y escribir en su ventana de búsqueda los términos "*religion and health*", lo que arroja 35.910 resultados (16 de noviembre de 2022). Es interesante observar la tabla estadística en esa página para darnos cuenta de que esas publicaciones se han incrementado considerablemente año tras año; hay que tener en cuenta que sólo en 2021 se publicaron 2.209 artículos que hicieran referencia a la relación entre salud y religión. Estos datos bibliográficos apuntan a un creciente interés académico por ese tema, es decir por la influencia que tienen las creencias y prácticas religiosas en la salud de personas y poblaciones, una influencia que no es siempre positiva, como se ha observado en algunas actitudes durante la pandemia y en resistencias a la vacunación en estos últimos años; pero es indiscutible que el factor religioso juega un papel importante —en un sentido o en otro— en las dinámicas de salud, a nivel personal y colectivo.

Un capítulo aparte, aunque muy relacionado, son los estudios sobre 'religión y bienestar' o 'religión y calidad de vida'. Ciertamente la idea de salvación hace referencia a la superación de una situación negativa: nos salvamos de un mal que nos acecha o nos oprime. Sin embargo, una interpretación más amplia de salvación puede incluir todo aquello que previene el mal o que vuelve a las personas más resistentes ante el mismo. En ese sentido habría que incluir el capítulo de religión y resiliencia, o capacidad para recuperar un tono vital tras una adversidad, y también los estudios que apuntan al factor religioso a la hora de animar la vitalidad en todos sus aspectos (Flood, 2019) o los que estudian la religión y lo que denominan en inglés *human flouris-*

hing, es decir la capacidad de desarrollar lo mejor de cada uno de nosotros, en lugar de dejarlo languidecer (Briggs y Reiss, 2020). De nuevo una ojeada a los artículos publicados puede ofrecer indicios sobre su interés: por ejemplo, *'religion and wellbeing'* recoge 3058 resultados en PubMed; *'religion and resilience'* registra 753 entradas; *'religion and human flourishing'*, 118, y como siempre el incremento fuerte se produce en los últimos años. Está claro que estos aspectos también relacionados con la salud ponen en evidencia el papel de las creencias y prácticas religiosas, algo que se está investigando estos años, para comprender mejor las dinámicas que están en juego en esa relación.

Muchos análisis apuntan a que no son tanto las creencias de por sí, sino las prácticas religiosas las que cuentan o tienen un efecto positivo en esos procesos (Villani *et al.*, 2019). En otras palabras, no basta "creer" sino que es necesario vivir y sentir esa fe con mediaciones rituales y conexiones comunitarias. Como ha señalado Tanya Luhrmann en su último libro *How God Becomes Real* (Luhrmann, 2021), es la práctica o entrenamiento religiosos los que vuelven la percepción de lo divino real, siguiendo un proceso cognitivo que podría asimilarse al llamado *enactment* o capacidad de la mente de configurar lo real, lo que suele recurrir a instancias externas o refuerzos que 'extienden' la mente y su capacidad, también la mente religiosa.

3. LECTURA SOCIOLÓGICA DE LA TENDENCIA APUNTADA

Cabe preguntarse por el sentido de esta tendencia que va mucho más allá de lo anecdótico, y que puede implicar una forma distinta de percibir y de valorar la fe religiosa. Los datos son bastante claros, y creo que muchos de nosotros podemos aportar experiencias en ese sentido: de personas que se han sentido ayudadas en sus dificultades de salud por especialistas religiosos, o por la oración de intercesión, como un recurso no secundario. La lectura de dichos datos, que revelan una tendencia bastante consistente, ofrece algunas interpretaciones. Una de las más interesantes es que tal fenómeno revela la importancia y significado de la dimensión religiosa por sí misma, e implica un freno a la creciente secularización interna que hemos sufrido estos años en muchas formas religiosas. Se trata de un proceso que ya describió Peter Berger en la década de 1960 y ha sido profundizado por otros muchos con análisis empíricos (Berger, 1999; Chaves, 1993a; 1993b).

Está claro que —a diferencia de otras causas a las que se suman las instituciones religiosas, de tipo político o social— la de la actividad terapéutica requiere una clara y consciente recuperación de la dimensión más propiamente religiosa, es decir, sólo funciona si se vive una fe fuerte en el Dios que salva y en la intercesión de los santos, algo que es muy difícil de secularizar. Lo mismo sucede claramente en otras tradiciones religiosas, en las que también se percibe dicho efecto sanante. Ese rasgo distingue a la dimensión terapéutica de otras actividades y empeños eclesiales: en el primer caso se exige habitualmente una confesión de fe y prácticas de oración que no suelen ser tan importantes en otras tareas o ámbitos, como el educativo, el social, o el del compromiso medioambiental. Se puede afirmar claramente que la reivindicación de la salvación cristiana en términos de salud constituye al mismo tiempo un freno a la secularización o bien reivindica el valor de la dimensión religiosa en ambientes seculares. En ese sentido, los procesos terapéuticos a los que contribuye la fe religiosa dependen esencialmente de mantener un perfil 'muy religioso', no simplemente de aplicar ideas cristianas más allá del contexto confesional. Esta estrategia se distingue de otros intentos de adecuación de la fe cristiana a las demandas de nuestro ambiente social y cultural por su profunda exigencia de apoyarse en la oración, los sacramentos y otras prácticas difícilmente secularizables.

La afirmación anterior no significa que la dimensión terapéutica de la fe cristiana no se combine con otros recursos no cristianos o con terapias profesionales. De hecho, en bastantes casos, la propuesta cristiana recurre también a formas de meditación o de pacificación interior importadas de otras tradiciones culturales y espirituales, esperando no ser acusados de "apropiación cultural". En muchos casos soy testigo de que no excluyen, sino todo lo contrario, aconsejan, el recurso a los servicios terapéuticos profesionales, sin los que se arriesga caer en prácticas poco convenientes e ineficaces. Se trata de una experiencia personal y convendría recoger más datos para verificarla. Los refuerzos religiosos no suelen sustituir a las terapias seculares especializadas, sino que las complementan, dando lugar a formas de colaboración y de entrelazamiento entre lo religioso y lo secular, e incluso a una superación de esa dualidad. De hecho, esa ha sido una marca de la modernidad —la separación entre lo sagrado y lo profano o secular— consecuencia de las teorías sobre la diferenciación social en la base del proceso de secularización en Max Weber, Talcott Parsons y Niklas Luhmann, entre otros muchos. Sin embargo, esa visión podría ser contestada a partir de una percepción de mayor continuidad entre ambas dimensiones cuando tratamos de afrontar cuestiones de enfermedad y salud, o cuando la salvación no se juega sólo en el campo religioso. Nuestro análisis apunta más bien a una condición —la de salud en sentido

holístico y multidimensional— en la que el factor religioso queda implicado cada vez más junto a otros elementos o dimensiones que afectan directamente dicho proceso. Lo mismo cabe afirmar respecto de los estudios sobre *human flourishing*, que emergen como un “*descriptor of mental health*”; la dimensión religiosa aparece también en estos casos como un factor junto a otros que no puede ser fácilmente separado o destilado del conjunto.

Otra consideración más claramente sociológica del fenómeno descrito hace referencia a sus consecuencias para la llamada “economía religiosa”. No me refiero a los aspectos financieros, sino a un análisis de los procesos religiosos a nivel social que reflejan dinámicas similares a las del mercado. Hay varios aspectos que saltan a la vista. Es bastante claro que la economía religiosa se ha visto muy afectada en las últimas décadas en nuestro ambiente a causa de la incapacidad de la oferta para adecuarse a las expectativas e intereses de la demanda; o bien que la oferta religiosa no lograba conectar con la potencial demanda. Algunos sociólogos que seguían los ritmos de la secularización y del desinterés religioso estas últimas décadas, como David Voas y Steve Bruce, llegaron a sentenciar que ese mercado estaba agotado (Voas y Crockett, 2005; Voas, 2009; Bruce, 2002). A Voas le escuché decir incluso en un congreso de la *Society for the Scientific Study of Religion* (SSSR) en USA, que la situación se podía comparar a lo que ocurrió con el fin de la moda de llevar sombreros: dejó de estilarse y desapareció o quedó reducido aquel mercado a la mínima expresión; ante la falta de demanda no tenía sentido seguir produciendo y vendiendo sombreros.

Estamos ante un momento bastante delicado, pues la cuestión, en términos meramente sociológicos, es si la religión desempeña todavía una función social útil. Sabemos que muchos lo ponen en duda, y más bien apuestan por su completa irrelevancia e incluso desaparición. De forma radical cabe preguntarse si se cerraran todas las iglesias, monasterios y ambientes religiosos, si seguiría todo igual, o incluso mejorarían las cosas. Este planteamiento invita a revisar los escenarios actuales y a evaluar los servicios que prestan las instituciones religiosas en nuestro ambiente, y si todavía cabe hablar de un mercado religioso, lo que exige que persista una cierta demanda, y que la oferta conecte con la misma con un mínimo de calidad.

Si volvemos al símil económico, que ha sido aplicado con cierto éxito, aunque también con matices y correcciones por sociólogos como Rodney Stark, Roger Finke y Laurence Iannaccone (Stark y Finke, 2000), se supone que las religiones ofrecen sobre todo “salvación”, un término que puede ser aplicado a un amplio espectro de expectativas y de funciones, tanto para la vida presente como para la vida futura. Ahora bien, si deja de percibirse el valor y

significado de dicha “salvación” cabe esperar que los potenciales clientes se desanimen a la hora de consumir los servicios que ofrecen las iglesias u otros agentes religiosos más o menos organizados. La cuestión es que la fusión entre el mensaje de salvación en sentido genérico, y la capacidad terapéutica de la fe religiosa sí podrían dar un contenido más preciso e interesante a la oferta religiosa, que cubre otros aspectos, no sólo el terapéutico, aunque su desarrollo supone un claro valor añadido al producto o servicios ofrecidos.

En varias ocasiones se ha señalado que la Iglesia tiene “el mejor producto y la peor estrategia de ventas” (Alacid, 2021), algo que se refleja en el “balance de resultados”. No obstante, cabe preguntarse si se abren nuevas posibilidades menos exploradas cuando se conjugan salvación y salud, o si se abre un nuevo nicho de mercado religioso que está siendo explorado en estos últimos años.

Otro escenario para el análisis sociológico puede recurrir a la teoría de los sistemas sociales, y más en concreto a la versión de Niklas Luhmann, quien produjo interesantes desarrollos sobre la función de la religión desde el punto de vista sistémico (Luhmann, 1977). Para Luhmann, la religión contribuía sobre todo a limitar el alcance de lo imprevisto y su amenaza de desgaste de todo el sistema social, pero también reconocía una función “diaconal” que consistía en completar carencias de otros sistemas sociales, como el sanitario o de salud pública. Tengo la impresión de que en su modelo las cosas no estaban tan claras como pueden parecer ahora a muchos de nosotros, pues los hechos confirman que la religión asume en las sociedades avanzadas funciones y prestaciones que van más allá de contener la contingencia y el exceso de complejidad, y se centran más en funciones concretas, como las de complementar carencias en el sistema de salud, o bien la de ofrecer salvación como algo más concreto e incluso empírico. Muchos testimonios apuntan a una recuperación de funciones que parecían marginadas ante el supuesto avance del Estado de bienestar y la extensión de sus servicios terapéuticos, que habrían desplazado esa función ancestral o propia de sociedades premodernas. En el modelo de Luhmann, la diferenciación y especialización que se esperaba de cada subsistema social, en nuestro caso del terapéutico y del religioso, darían como resultado una distinción que permitiría un mayor rendimiento de cada subsistema para el beneficio del conjunto social. Ahora bien, en ese esquema, la religión quedaba claramente desfavorecida, a causa del éxito y eficacia que demostraban otros sistemas sociales, cuya funcionalidad y prestaciones eran más patentes. Pues bien, tengo la impresión de que asistimos a un proceso inverso, es decir, de sinergias entre sistemas e incluso de simbiosis entre algunos de ellos.

Es cierto que se podría aducir que el modelo de Luhmann era simplemente heurístico y que las sociedades reales son mucho más complejas, pero en todo caso estoy convencido de que la tendencia que hemos observado estos años invita a pensar en un movimiento en la dirección opuesta a la que describía el proceso de diferenciación y la consiguiente secularización: el ámbito religioso deja de sentirse separado y desvinculado de otros sistemas sociales, como en un nicho bastante reducido y con unas funciones limitadas o muy abstractas, y se configura más bien como una instancia de animación o complemento importante de otros sistemas y del conjunto de la sociedad, que empieza a comprender que no es una buena idea prescindir de dichas prestaciones o ignorar su aportación, sobre todo cuando las cosas se ponen feas. Quizás este sea un aspecto del proceso que desde hace bastantes años se denomina “post-secularización” y que podría tener como una de sus consecuencias o síntomas una cierta “des-diferenciación” (Beckford, 2012).

Un análisis alternativo de la tendencia señalada podría recurrir a los estudios de sociología de la cultura, para rastrear mejor cómo cambian los imaginarios colectivos, y la percepción que tenemos de la fe cristiana y de la Iglesia en según qué ambientes culturales. Parece bastante claro que una visión de la fe y de su práctica como algo útil y que realmente ayuda a las personas a afrontar sus crisis, o sus angustias, a dar más calidad a sus vidas, o bien a potenciar lo mejor de cada persona, cambia de forma radical la clave cultural desde la que se ha percibido y sentido la fe cristiana y la Iglesia, con todos los sesgos que han introducido los medios de comunicación y la explotación de los escándalos y abusos. Lo cierto es que algunos indicios apuntan en ese sentido, de un cambio del marco cultural o de superación de viejos prejuicios. Un ejemplo es un reciente artículo publicado el 8 de agosto de 2022 en el *New York Times*: “New York’s hottest club is the Catholic Church”. Aunque la autora, Julia Yost, ironiza sobre esa moda, que describe en términos de “*contrarian aesthetic*”; reconoce de todos modos que “las tendencias urbanas pueden conformar una cultura” (Yost, 2022). Cabe hacer otra lectura para enfatizar un redescubrimiento del catolicismo en clave terapéutica y de calidad de vida, más allá de motivos meramente esteticistas o de marcar distinción; esta tendencia contrasta fuertemente con la que dominaba en estas décadas pasadas, y que Charles Taylor había lamentado: que el catolicismo sofocaba las aspiraciones más vitales y se volvía una instancia represiva ante los anhelos y búsquedas de las jóvenes generaciones (Taylor, 2014). De todos modos, para verificar que ciertamente cambia el ambiente cultural se requieren más estudios empíricos que permitan rastrear indicios o indicadores reveladores y significativos.

4. ¿QUÉ PODEMOS APRENDER DE ESTOS DATOS Y ANÁLISIS?

En esta sección quiero explorar las implicaciones teológicas de los procesos señalados, y sobre todo para el esfuerzo de diálogo que estamos emprendiendo entre ciencia y fe, puesto que seguramente las interacciones entre salud y salvación afectan también a nuestra forma de concebir la relación entre ciencia y religión.

En primer lugar, aunque sea duro reconocerlo, la teología no ha prestado demasiada atención a las tendencias aquí descritas. A pesar de los miles de estudios publicados sobre afrontamiento religioso, religión, salud y bienestar, la inmensa mayoría de nuestros colegas no se han dado cuenta o no han prestado atención a todo ese ingente bagaje bibliográfico, ni han sacado conclusiones de algo que podría ser entendido como un “signo de los tiempos”, es decir la profusión de estudios científicos sobre las implicaciones positivas y saludables de la práctica religiosa.

Creo que está claro que la teología trata de interpretar de forma inteligible para cada tiempo y ambiente el mensaje cristiano de salvación, es decir, intenta dar un contenido concreto al anuncio de que Cristo nos salva con su gracia, aunque las aplicaciones de ese principio muy general dependen en buena medida de la experiencia del mal y del pecado en cada caso concreto. Pues bien, las tendencias analizadas ofrecen un contenido concreto a dicho anuncio en muchos contextos culturales, no sólo el occidental, y sugieren una visión más realista, es decir menos especulativa o apriorística, del anuncio de salvación y de la teología de la gracia, que de otro modo pierde interés y queda en algo demasiado abstracto.

Desde mi punto de vista, la situación analizada permite ante todo replantear el sentido de la fe y de la misión de la Iglesia en sociedades muy secularizadas, en las que muchos sentían que ni la fe ni la Iglesia les aportan nada, algo que está en la raíz de buena parte de la secularización actual. Cuando la credibilidad tiene que ver sobre todo con la utilidad —más que con lo razonable de una propuesta— la posibilidad de mostrar el valor terapéutico de la fe y de la práctica eclesial reviste una importancia capital. Algunos analistas de la religión han señalado que la fe cristiana no puede reducirse a terapia (Ammerman, 2013), algo que conviene asumir. Desde mi punto de vista ése es el énfasis que necesitamos en este momento y en zonas secularizadas. Algo parecido ocurrió cuando la teología de la liberación enfatizó la dimensión política de la justicia; también en aquel caso se trataba de un énfasis en una cierta coyuntura, no de reducir la fe a esa dimensión.

Un segundo tema es más plenamente teológico. Me refiero a la fuerte interacción que observamos en nuestro tiempo entre praxis terapéutica general y los refuerzos o complementos que presta la fe cristiana. Considero que estas experiencias reabren la cuestión de una teología de la encarnación que es capaz de reconocer todo lo bueno en el mundo como obra amorosa de Dios, pero al mismo tiempo puede afirmar la decidida aportación de la gracia en un continuo sin discreción entre lo natural y lo sobrenatural, entre naturaleza y gracia. Lo que pasa ahora es que por fin podemos percibir mejor el papel de la gracia, que en otras versiones de la teología de la encarnación podía quedar un poco desdibujada o nominal, es decir, como si la gracia fuera sólo una denominación, no una realidad que se puede señalar y percibir. El cuadro actual permite resaltar más claramente el papel de la gracia en ese continuo con la naturaleza, y vuelve patente el papel de los llamados “medios de la gracia”. En definitiva, la dimensión religiosa vuelve a ganar peso y permite un mejor equilibrio en ese continuo, que corría el riesgo de animar formas de secularización interna; al fin y al cabo, si en los logros humanos percibimos la presencia divina, da la impresión de que podemos a la larga prescindir de las expresiones religiosas explícitas, que añadirían más bien poco o se volverían incluso redundantes.

En conexión con el punto anterior, la posibilidad de dar un contenido más preciso a la salvación cristiana en términos de salud o de sanación efectiva y de bienestar global, nos permite recuperar un viejo debate de la teología medieval: el que contraponen el método de la analogía —más tomista— al de la univocidad —más escotista—. Aunque pueda parecer una sutileza teológica, no lo es. Estoy hablando de que el lenguaje de la fe puede permitirse en este caso recurrir menos al simbolismo y a la analogía, y ser más claro, conciso y directo. Cuando decimos que “Cristo nos salva”, no podemos contentarnos con que estamos hablando en plan simbólico, o que se trata sólo de una analogía; no, es mucho más que eso: estamos diciendo de forma concreta que la fe en Cristo sana heridas físicas y mentales de muchas personas, y les permite mejorar o dar más calidad a sus vidas y esto es algo que puede incluso verificarse en el plano empírico.

Este último punto conecta de lleno con el diálogo entre ciencia y fe. Una queja que he escuchado a muchos colegas en el ambiente científico era que la teología plantea un discurso a menudo bastante difuminado, retórico, poco preciso, y en definitiva muy alejado del lenguaje que usan los científicos. Sería como afirmar que los teólogos nos empeñamos en jugar un juego muy distinto del que se juega en la ciencia, lo que vuelve muy difícil el diálogo y el entendimiento. Pues bien, en mi opinión el estado de cosas antes descrito

sí permite jugar con las mismas reglas que juegan los científicos y utilizar su mismo lenguaje, al menos el de las ciencias terapéuticas, que son sin duda una parte muy consistente del panorama científico actual. La esperanza es que los teólogos seamos capaces de aprovechar todo ese caudal de estudios, propuestas y aplicaciones para desarrollar un discurso más plausible, sólido y abierto a interactuar con otros saberes. En definitiva, entiendo que este programa responde plenamente a la invitación del Papa Francisco a una teología llamada a dialogar en todos los frentes y a salir afuera para enriquecerse y volverse más relevante, en lugar de quedarse ensimismada en su propia tradición.

Referencias

- ALACID, M. A. (2021), *Comunicar el Evangelio: Claves para compartir el gran mensaje del Amor*, EUNSA.
- AMMERMAN, N. T. (2013), *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*, Oxford University Press.
- BECKFORD, J. (2012), "Public religions and the postsecular: Critical reflections", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51/1, 1-19. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2011.01625.x>
- BENNETT, O. (2015), *Cultures of Optimism. The Institutional Promotion of Hope*, Palgrave Macmillan. DOI: https://doi.org/10.1057/9781137484819_6
- BERGER P. L. (1999), *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós.
- BRIGGS, A., y REISS, M. J. (2021), *Human Flourishing: Scientific Insight & Spiritual Wisdom in Uncertain Times*, Oxford University Press.
- BRUCE, S. (2002), *God Is Dead: Secularization in the West*, Blackwell.
- CHAVES, M. (1993 a), "Intraorganizational Power and Internal Secularization in Protestant Denominations", *American Journal of Sociology* 99, 1-48.
- CHAVES, M. (1993 b), "Denominations as Dual Structures. An Organizational Analysis", en N. J. DEMERATH III – P. DOBKIN HALL – T. SCHMITT – R. H. WILLIAMS (eds.), *Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organization*, Oxford University Press, 175-194. DOI: <https://doi.org/10.2307/3712137>
- FLOOD, G. (2019), *Religion and the Philosophy of Life*, Oxford University Press.
- KRUIJTHOFF, D., BENDIEN, E., VAN DER KOOI, K., GLAS, G., y ABMA, T. (2022), "Prayer and Healing: A Study of 83 Healing Reports in the Netherlands", *Religions* 13, 11, 1056. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel13111056>
- LUHMANN, N. (1977), *Funktion der Religion*, Suhrkamp.

- LUHRMANN, T. M. (2013, 13 de abril), "When God is your therapist", *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2013/04/14/opinion/sunday/luhrmann-when-god-is-your-therapist.html>
- LUHRMANN, T. M. (2020), *How God Becomes Real: Kindling the Presence of Invisible Others*, Princeton University Press.
- PARGAMENT, K. I. (2010), "Religion and Coping: The Current State of Knowledge", en S. FOLKMAN (ed.), *The Oxford Handbook of Stress, Health, and Coping*, Oxford University Press, 269-288. DOI <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195375343.013.0014>
- RAKIĆ, J. (2008), "Religion and Health», en KIRCH, W. (eds), *Encyclopedia of Public Health*, Springer, Dordrecht. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-4020-5614-7_2984
- SANDS, S. (2021), *The interior silence: My encounters with calm, joy and compassion at 10 monasteries around the world*, Chronicle.
- STARK, R., y FINKE, R. (2000), *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press.
- TAYLOR, CH. (2014), *La era secular*, Gedisa.
- VILLANI, D., SORGENTE, A., IANNELLO, P., y ANTONIETTI, A. (2019), "The Role of Spirituality and Religiosity in Subjective Well-Being of Individuals With Different Religious Status", *Frontiers in Psychology* 10, 1525. DOI: <https://www.frontiersin.org/article/10.3389/fpsyg.2019.01525>
- VOAS, D., y CROCKETT, A. (2005), "Religion in Britain: Neither believing nor belonging", *Sociology* 39 (1), 11-28. DOI: <https://doi.org/10.1177/0038038505048998>
- VOAS, D. (2009). "The rise and fall of fuzzy fidelity in Europe", *European Sociological Review* 25 (2): 155-168. DOI: <https://doi.org/10.1093/esr/jcn044>

LA NECESIDAD DE SALVACIÓN EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA. CUATRO PROPUESTAS

*The need for salvation in contemporary society.
Four proposals*

Jaime Vilarroig Martín

Universidad CEU– Cardenal Herrera (València)

jaime.vilarroig@uchceu.es; <https://orcid.org/0000-0003-2612-475X>

Juan Manuel Monfort Prades

Universidad CEU– Cardenal Herrera (València)

juan.monfort@uchceu.es; <https://orcid.org/0000-0003-1381-3687>

Recibido: 8 de febrero de 2023

Aceptado: 12 de abril de 2023

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1461.y2023.004>

RESUMEN: La necesidad de salvación en la sociedad contemporánea ha sido analizada sin pretenderlo por cuatro grandes sociólogos y filósofos contemporáneos. Ellos nos describen una sociedad del riesgo (Beck) necesitada de seguridad; una sociedad narcisista fundada en la era del vacío (Lipovetsky) necesitada de sentido y comunidad; una sociedad líquida (Bauman) necesitada de solidez y definición; y una sociedad del cansancio (Han) necesitada de reposo y pacificación. Estas reflexiones dan un cuadro bastante completo de las necesidades de salvación en la sociedad postmoderna.

PALABRAS CLAVE: salvación, riesgo, vacío, modernidad líquida, cansancio.

ABSTRACT: *The need for salvation in contemporary society has been unintentionally analyzed by four great contemporary sociologists and philosophers. They describe to us a risk society (Beck) in need of security; a narcissistic society founded in the era of emptiness (Lipovetsky) in need of meaning and community; a liquid society (Bauman) in need of solidity and definition; and a society of fatigue (Han) in need of rest and pacification. These reflections give a fairly complete picture of the salvation needs in postmodern society.*

KEYWORDS: *salvation, risk, emptiness, liquid modernity, tiredness.*

1. INTRODUCCIÓN

La sociedad contemporánea y nuestra época han sido calificadas de varias maneras: como postmoderna, como postindustrial, como era de la información, etc. Desde hace varias décadas filósofos y sociólogos intentan determinar los rasgos característicos de nuestra sociedad. Nos fijaremos en cuatro pensadores cuyos análisis han encontrado eco en los estudios de este tipo. Lipovetsky caracteriza nuestra era como la era del vacío; Beck la califica como sociedad del riesgo; Bauman como sociedad líquida y Byung-Chul Han como sociedad del cansancio, entre otras. Los análisis pretenden ser eso: meros análisis de la sociedad hodierna. Pero sin pretenderlo quizá apuntan a profundas necesidades humanas que responden al anhelo de salvación.

2. LA SOCIEDAD NARCISISTA EN UNA ERA DEL VACÍO. LIPOVETSKY

Lipovetsky sugiere en *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (1986) que en el siglo xx surge un modo de socialización y de individuación inédito que rompe con la modernidad, una nueva fase del individualismo occidental. La idea central es la siguiente:

“a medida que se desarrollan las sociedades democráticas avanzadas, éstas encuentran su inteligibilidad a la luz de una lógica nueva que llamamos aquí el proceso de personalización, que no cesa de remodelar en profundidad el conjunto de los sectores de la vida social” (Lipovetsky, 1986, p. 5).

Por supuesto, esta comprensión del concepto de “personalización” poco o nada tiene que ver con el personalismo, más bien con todo lo contrario, con el vacío de la persona. Personalismo equivale aquí a individualismo y así lo emplearemos, vivido en una sociedad en la que se da el mínimo de austeridad y el máximo de deseo (Lipovetsky, 1986, p. 7). La modernización entendida como un proceso progresivo de individualización ha sido estudiada también con profundidad y previo a Lipovetsky por Norbert Elías en su extenso trabajo sobre el proceso de civilización (2016).

Según el sociólogo francés vivimos en una época en la que el aumento de elecciones privadas hace que aumente la singularidad individual: El valor de la realización personal se convierte en el principal de los valores sociales (como veremos sucede también en Byung-Chul Han), y se le da a la autonomía individual una nueva significación. El hecho fundante de la postmodernidad es

“vivir libremente sin represiones, escoger íntegramente el modo de existencia de cada uno: he aquí el hecho social y cultural más significativo de nuestro tiempo” (Lipovetsky, 1986, p. 8).

En esta sociedad postmoderna se pueden encontrar cuatro rasgos: el narcisismo, la seducción, la indiferencia y el vacío. El narcisismo es la consecuencia de este gran proceso de individualización al que ha sido sometida la sociedad contemporánea. Las propias asociaciones son asociaciones que vinculan a personas con intereses particulares y excluyentes, pero no a personas entre sí. El narcisismo lleva a vivir el presente olvidándose del pasado y del futuro, sin tener en cuenta el encadenamiento de las generaciones. Pero sin esta comunidad de referencia el ‘yo’ pierde su identidad y se desustancializa.

El narcisismo se centra en el cuerpo. Pero el cuerpo en nuestra sociedad no remite a los otros, sólo a uno mismo. El cuerpo ha perdido su estatuto de alteridad en beneficio de su identificación con la persona. En este sistema no queda más que durar y mantenerse, aumentar la fiabilidad del cuerpo, ganar tiempo, salud y juventud. “El narcisismo, por la atención puntillosa hacia el cuerpo, por su preocupación permanente de funcionalidad óptima, desmonta las resistencias tradicionales y hace al cuerpo disponible para cualquier experimentación” (Lipovetsky, 1986, p. 63).

La individualización contemporánea ha llevado también a una sociedad de la seducción. “La seducción se ha convertido en el proceso general que tiende a regular el consumo, las organizaciones, la información, la educación, las costumbres” (Lipovetsky, 1986, p. 17). La sociedad ha sufrido una mutación: de una sociedad centrada en la producción (modernidad) a otra centrada en el consumo, donde se multiplican las elecciones. Ya no se pretende tanto dirigir autoritariamente sino que, a la inversa, se acrecientan las opciones privadas privilegiándose la diversidad. Por ejemplo en el ámbito de la salud se abandona el dirigismo hospitalario y se favorece la elección libre y subjetiva de las terapias suaves y a la carta.

Esta seducción hace que desaparezca progresivamente el espacio público y que se potencie la vida privada. Parece que los grandes bancos de datos, sobre los que volveremos, propician esto mismo. Un ejemplo paradigmático de desaparición del espacio público es la música: el individuo posmoderno “oye música de la mañana a la noche, como si tuviese necesidad de permanecer fuera, de ser transportado y envuelto en un ambiente sincopado, como si necesitara una desrealización estimulante, eufórica o embriagante del mundo” (Lipovetsky, 1986, p. 23). Si en la sociedad moderna los conciertos multitudinarios formaban parte de la estrategia general de seducción, en

la sociedad postmoderna dicha seducción se da a través de los oídos gracias a los auriculares.

La sociedad contemporánea propicia la indiferencia a través del mismo proceso de individualización. No se trata ni de camaradería ni intolerancia: es simple indiferencia, formando parte de la indefinición en la que se mueve la vida líquida. No es cuestión de aceptar, compartir o tolerar lo que los demás hacen o representan: ante ellos lo que prima es la indiferencia. Lo que otros hagan con su vida, simplemente no importa. Esta indiferencia se acusa por ejemplo en las instituciones académicas, donde el prestigio y la autoridad de los maestros han desaparecido prácticamente. No sólo es que el infierno sean los otros, como querría Sartre, sino que uno mismo en su soledad constituye su propio infierno: “cada uno exige estar solo, cada vez más solo y simultáneamente no se soporta a sí mismo, cara a cara” (Lipovetsky, 1986, p. 48). La indiferencia se extiende de los prójimos a Dios, que “ha muerto (...) pero a nadie le importa un bledo” (Lipovetsky, 1986, p. 36).

Este yo indiferente lo que invita es a la impasibilidad. Esta indiferencia no es pasividad, porque el hombre no puede dejar de afrontar los distintos retos que se plantean en la existencia. “El hombre cool no es ni el decadente pesimista de Nietzsche ni el trabajador oprimido de Marx, se parece más al telespectador probando por curiosidad uno tras otro los programas de la noche” (p. 42). La indiferencia viene propiciada igualmente por el aumento del campo vertiginoso de las posibilidades. La indiferencia de la masa como rasgo característico de nuestra sociedad ya fue denunciado años antes con *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset (1984), aunque para otros sería un rasgo constitutivo de la humanidad misma, como sugiere Girard quien continuamente advierte que la solución violenta a la resolución del problema mimético es parcial y caduca (Girard, 2006, pp. 64-78). Aunque pareciera una sociedad muy innovadora, en realidad lo que se hace es banalizar la innovación (Lipovetsky, 1986, p. 9). Esta indiferencia alcanza incluso al propio discurso de la ciencia, que ha dejado de ser ya hegemónico en nuestra sociedad.

Estas características han hecho que la sociedad postmoderna se consituya en una era del vacío. Sin quererlo, vivir sin ver un sentido claro a todo lo que se hace conlleva de manera no pretendida que el riesgo, como veremos luego en U. Beck, se convierta en otro de los elementos de nuestro análisis. La hiperestimulación a través de las redes (cosa que no había estallado aún cuando Lipovetsky escribía este ensayo) nos ha llevado a un vacío de sentimientos: “¡Si al menos pudiera sentir algo!: esta fórmula traduce la

nueva desesperación que afecta a un número cada vez mayor de personas” (Lipovetsky, 1986, p. 75).

Narciso está desolado porque está demasiado bien programado en la absorción de sí mismo para que pueda afectarle el Otro, para salir de sí mismo; y sin embargo insuficientemente programado ya que todavía desea una relación afectiva. Pero el vacío no sólo afecta a la vida del individuo sino a la sociedad entera: “La sociedad posmoderna no tiene ni ídolo ni tabú, ni tan solo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador, estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni apocalipsis” (Lipovetsky, 1986, pp. 9-10).

Con este análisis sobre la mesa, es indiscutible que el tono con el que escribe Lipovetsky es abiertamente reivindicativo: las cosas no son como deberían ser. Cada una de sus expresiones y sus análisis apuntan a una realidad que debería ser transmutada, salvada. Veremos en la conclusión alguna posible respuesta.

3. LA SOCIEDAD DEL RIESGO. BECK

El profesor de Munich Ulrich Beck ganó fama mundial con la publicación en 1986 de *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Su análisis de la sociedad moderna tuvo una gran aceptación entre los intelectuales y en especial entre los sociólogos, pues este era su principal campo de trabajo. Su descripción de la nueva etapa en la que ha entrado la modernidad gira en torno a los conceptos de riesgo y peligro, y advierte de las consecuencias que pueden verse en el horizonte a causa del progreso científico-técnico de las sociedades avanzadas. La modernidad para Beck ha desembocado en una sociedad en la que el riesgo es el principal protagonista, un riesgo que supera las fronteras de los países y se convierte en un riesgo global, un riesgo que supera las clases sociales y afecta de una forma u otra a toda la población independientemente de su posición social.

Si en otro tiempo la palabra ‘riesgo’ hacía referencia a un problema personal, ahora hace referencia a un problema global, parece estar en juego la pervivencia de la Tierra entera (Beck, 1998, p. 19); por ello Beck recurre continuamente a los problemas medioambientales. La distribución de los riesgos sustituye a la distribución de la riqueza como problema social, pues si por una parte el progreso científico ha conseguido elevar el nivel de vida medio de la humanidad también, por otra parte, se le considera responsable de

la introducción del riesgo o el peligro global como protagonista social. Así pues, el crecimiento del riesgo es consustancial al proceso de modernización de una manera análoga a como en Lipovetsky la modernización llevaba a la individualización.

En otro tiempo

“se podía atribuir los riesgos a un infraabastecimiento de tecnología higiénica. Hoy tienen su origen en una sobreproducción industrial. Así pues, los riesgos y peligros de hoy se diferencian esencialmente de los de la Edad Media por la globalidad de su amenaza y por sus causas modernas. Son riesgos de la modernización. Son un producto global de la maquinaria del progreso industrial y son agudizados sistemáticamente con su desarrollo ulterior” (Beck, 1998, p. 28).

Son riesgos producidos por el mismo proceso que intenta conjurar la vulnerabilidad humana por el recurso a la tecnociencia, por ello se trata de riesgos que afectan a quienes los producen, ricos o pobres, poderosos o necesitados. Tampoco son riesgos que dependan de fronteras puesto que la globalización es precisamente una de las causas por las cuales los riesgos afectan a todos por igual.

El riesgo en esta nueva etapa de la historia tiene tres características: es global (con efectos locales tan reales como devastadores), es continuo y produce un daño tan impredecible como incalculable. Es global porque afecta a toda la humanidad aunque solo sea por su efecto percibido, que es en definitiva lo que cuenta: “El efecto social de las definiciones del riesgo no depende de su consistencia científica” (Beck, 1998, p. 38). Es continuo porque “la sociedad del riesgo es una sociedad catastrófica. En ella, el estado de excepción amenaza con convertirse en el estado de normalidad” (Beck, 1998, p. 30). Los riesgos son impredecibles porque no se aprecian con claridad: En otro tiempo los riesgos estaban presentes ante los ojos, hoy exigen un ejercicio de confianza. Antes los riesgos “eran perceptibles mediante los sentidos, mientras que los riesgos civilizatorios hoy se sustraen a la percepción y más bien residen en la esfera de las fórmulas químico-físicas” (Beck, 1998, p. 28). Las situaciones de peligro no son evidentes, aunque sean universales: no hay nada de específico en ellas.

Como se ha comentado, el intento del ser humano por remediar su menesterosidad constitutiva recurriendo a la ciencia es lo que ha llevado a esta paradójica situación de riesgo constante (para una visión alternativa de la técnica: Marcos, 2022, pp. 53-70). Así que en el camino la ciencia misma ha sido

desacreditada. Hoy se extiende una gran duda sobre los progresos científicos. La ciencia queda desmitificada en lo que respecta al principal valor que adquirió en el siglo XIX, pues el progreso científico no responde a las expectativas creadas. Afirma Beck: “La duda es extendida a las bases y a los riesgos del trabajo científico, con la consecuencia de que el recurso a la ciencia es al mismo tiempo generalizado y desmitificado” (Beck, 1998, p. 20). Quizá por ello el cansancio sea también una de las características de esta sociedad del riesgo, como se verá luego en Byung-Chul Han.

La investigación científica y los riesgos globales quedan vinculados y ello genera una visión de la investigación que obliga a tener en cuenta tanto sus objetivos como sus repercusiones. Si la ciencia no implica mayor seguridad, la seguridad quedará en manos de propuestas políticas o ideológicas, lo que supone un cambio social relevante en el que puede tener gran impacto la superstición, la ideología o los intereses tanto personales como de grupo.

“Al ocuparse de los riesgos civilizatorios, las ciencias ya han abandonado su fundamento en la lógica experimental y han contraído un matrimonio polígamo con la economía, la política y la ética, o más exactamente: viven con éstas sin haber formalizado el matrimonio” (Beck, 1998, p. 35).

Tanto el progreso como la riqueza que le son anejos acaban generando un riesgo que no existía cuando había inmovilidad y escasez. Las nuevas soluciones a los viejos problemas generan nuevos problemas en ocasiones peores que aquellos que pretendían remediar. Por ello “se difunde el saber de que las fuentes de la riqueza están contaminadas por las crecientes amenazas de los efectos secundarios” (Beck, 1998, p. 26). El progreso quizá no sea tan halagüeño como pensábamos, porque “en el proceso de modernización quedan liberadas cada vez más fuerzas destructivas, y esto en una medida ante la que la inteligencia humana queda perpleja” (Beck, 1998, p. 27); reflexiones similares a las de P. Virilio (2010) a propósito del accidente total.

La necesidad soteriológica a la que apuntan los análisis de Beck es la seguridad, por ello no es extraño que aumente en nuestra sociedad la venta de promesas de seguridad no siempre bien fundadas. “La promesa de seguridad crece con los riesgos y ha de ser ratificada una y otra vez frente a una opinión pública alerta y crítica mediante intervenciones cosméticas o reales en el desarrollo técnico-económico” (Beck, 1998, p. 26). Necesidad de seguridad que aprovecha la política profesional para sacar partido, y el riesgo adquiere un gran potencial político. En la sociedad del riesgo lo que hasta el momento se había considerado apolítico se vuelve político. Pero “la apertura de la cuestión de cómo gestionar políticamente las amenazas se encuentra en una

clara desproporción con la creciente demanda de actuación y de política” (Beck, 1998, p. 54).

Aunque el riesgo afecte a todos por igual no afecta del mismo modo. “Los riesgos producen nuevas desigualdades internacionales, por una parte, entre el Tercer Mundo y los Estados industrializados, por otra parte, entre los mismos Estados industrializados (...). Hay una fuerza de atracción sistemática entre la pobreza extrema y los riesgos extremos” (Beck, 1998, p. 47). Esto es particularmente evidente en la deslocalización de las empresas no solo por cuanto afecta a los trabajadores sino a la potencial degradación del medio. Cosa que no tiene nada de extraño puesto que el riesgo o su gestión se ha convertido en una buena oportunidad de negocio. “La expansión de los riesgos no rompe en absoluto con la lógica del desarrollo capitalista, sino que más bien la eleva a un nuevo nivel. Los riesgos de la modernización son un *big business*” (Beck, 1998, p. 29). En definitiva, los riesgos también son oportunidades de mercado, tal como apuntará igualmente Bauman al hilo de sus análisis sobre la vida líquida en relación al mercado.

La necesidad soteriológica que pone de relieve Beck es la seguridad. Si la sociedad industrial de clases se movió bajo la declaración de “tengo hambre” e imaginó un reino de los cielos donde todos serán saciados, así también en la sociedad postindustrial o postmoderna el grito es el de “tengo miedo” (Beck, 1998, p. 56) que bien podría fundar la esperanza en un reino donde todos estuviéramos definitivamente a salvo.

4. SOCIEDAD LÍQUIDA, VIDA LÍQUIDA. BAUMAN

Bauman es quizá el autor más conocido de los tratados aquí. Su concepción de la vida líquida, modernidad líquida, sociedad líquida, amor líquido, etc., han impregnado en cierto sentido los análisis del mundo contemporáneo. Tres son las ideas en las que nos vamos a detener para comprobar cómo su análisis apunta a una necesidad de salvación no resuelta en el mundo contemporáneo: la idea de ser líquido, la pérdida de modelos y la mercantilización de la vida.

La sociedad líquida contemporánea es la que ha perdido estabilidad y solidez. Aunque Bauman se esfuerza por mantener un tono neutral y analítico, es imposible no leer sus páginas y percatarse de la nostalgia por una sociedad en la que las relaciones y los elementos de sentido fueran más duraderos y estables. Por ejemplo, comenta Bauman que en la sociedad contemporánea im-

porta más saber liberarse de las cosas que saber adquirirlas (Bauman, 2006, p. 10). Es decir: si la adquisición progresiva de elementos diferenciadores es lo que va marcando un estilo y una identidad propia, parece que en nuestra sociedad importa más saber abandonar aquello que nos pueda comprometer e identificar con una determinada manera de ser o estilo que tener una determinada identidad (García-Valdecasas, 2017, pp. 458-459).

El cambio en sí no es el elemento constitutivo de nuestras sociedades, habida cuenta de que cambio siempre lo ha habido en la historia de la humanidad. Entonces, ¿cuál es el elemento diferencial? No el cambio, sino su velocidad. Esto es lo que hace de nuestra época una época diferente. Todo cambia pero a una velocidad como nunca antes se vio. En este sentido importa más la velocidad que la duración (Bauman, 2006, p. 17). Hasta tal punto que “en el mundo moderno líquido la lealtad es motivo de vergüenza, no de orgullo” (Bauman, 2006, p. 19). No es infrecuente encontrar compañías de teléfonos o similares premiando a quien cambia de proveedor en lugar de premiar a quien permanece fiel.

En la línea ya examinada de Lipovetsky la individualización parece ser uno de los rasgos de esta modernidad líquida. Topamos aquí con cierta paradoja: la individualización debería llevar a ser cada vez más uno mismo, con una identidad más marcada y definida. Y sin embargo no es así, porque el parecido de todos los que siguen la misma estrategia vital es abrumadora: ser individuo es ser como los demás del grupo (Bauman, 2006, p. 28). De ahí que otros autores como Girard analicen precisamente este punto como fuente de conflicto continuo en el seno de nuestras sociedades (Girard, 2002, pp. 37-54). Y sin embargo, el imperativo de individualización se mantiene firme: “la individualidad es una tarea que la propia sociedad de individuos fija para sus miembros” (Bauman, 2006, p. 31). Así como hubo épocas en las que la sociedad invitaba u obligaba a conformarse con las pautas y los modelos comunes, parece que la sociedad actual invita compulsivamente a no conformarse con nada, ser uno mismo sin asumir nada que pueda definirlo o identificarlo. Se trata de una lucha por la singularidad.

De tal modo que aparecería una nueva definición del ser humano: ya no es el *homo sapiens*, ni el *homo faber* o *laborans*, sino el *homo eligens* (Bauman, 2006, pp. 49-158). Además, con la incertidumbre y riesgo (Beck de nuevo) propios de nuestra época según la cual ya no hay un trayecto definido por una meta preestablecida, la ruta se corrige sobre la marcha porque se hace camino al andar. Se trata de la búsqueda paradójica de una identidad que rehúye de la identificación, semejante a un “movimiento hacia una identidad perpetuamente por fijar” (Bauman, 2006, p. 47).

El segundo de los elementos que hemos seleccionado para analizar la sociedad líquida contemporánea según Bauman es la pérdida de los personajes ejemplares. La ejemplaridad de alguien es lo que permite proponer modelos de actuación y conducta, de pensamiento o valoración, dispuestos de tal manera que la sociedad sabe a lo que aspira. Pero asistimos en nuestra sociedad a una desaparición de tales modelos. Hubo una primera transición de dichos modelos en Europa cuando se pasó de los santos mártires a los héroes nacionales; la transición contemporánea consiste en pasar de estos héroes nacionales a meras celebridades de moda.

El santo mártir de la cristiandad clásica realizaba un sacrificio sin reparar en cálculos: Dios era su público y no importaba que la sociedad supiera o no de su sacrificio. Sin embargo, al entrar en juego la conformación de los Estados nacionales aparecieron en escena los héroes que eran capaces de entregar su vida en pro de la sociedad o nación que representaban. A diferencia de los mártires los héroes modernos calculan su sacrificio, y lo hacen porque saben o esperan sacar algún partido aunque sea en pro de la comunidad. El héroe nacional no se sacrificaría si pensara que su sacrificio es a la postre absolutamente desconocido y estéril. Y sin embargo en la sociedad líquida en la que habitamos no hay ni unos ni otros: únicamente celebridades que ascienden o declinan al paso que va marcando la fama del momento. No sólo es que dichas celebridades no sean modelos ejemplares de vidas auténticamente plenas, sino que ni siquiera es posible conocer las decenas de estos famosos que van sucediéndose velozmente como las olas del mar.

El tercer elemento en el que nos queríamos detener al analizar la modernidad líquida es la mercantilización de todas las esferas de la vida. De una manera, quizá exagerada, afirma Bauman que el mercado es una especie de nuevo rey Midas que transforma a peor todo lo que tocan sus manos (Bauman, 2006, p. 121). Es evidente que siempre ha habido mercado, comercio, etc. ¿Cuál es la diferencia del mercado en el siglo *xxi*? Que no está orientado a la producción de bienes sino a la incitación del deseo (véase también el certero análisis de Hernández, 2016). No se trata de organizar el mercado en torno a la producción, sino en torno al consumo, tal como también apuntaba Beck en sus reflexiones. El anuncio comercial no está destinado a informar de las bondades y cualidades del producto sino a estimular el deseo a fin de que la cosa sea deseada, elegida, comprada (Bauman, 2006, p. 124).

El mercado actual debe dejar los deseos insatisfechos porque esta es precisamente la condición de posibilidad de su existencia. El mercado no puede dotarnos de cosas que nos vayan forjando una determinada identidad, porque en tal caso, llegado un momento, dejaríamos de recurrir al mercado. Así

que se trata de un mercado que, bajo la apariencia de dotarnos de identidad fuerte, en el fondo nos deja con identidades líquidas. Se cuenta que algunas redes sociales de emparejamiento nunca vinculan a dos personas que encajaran perfectamente porque en tal caso dejarían de recurrir a dichas aplicaciones: siempre buscan emparejar a dos personas que no acaben de encajar del todo.

El mercado está colonizado por la obsolescencia programada y por tanto se invierten los valores de la duración y la fugacidad: si en el pasado lo ideal era adquirir un bien duradero en el presente líquido lo interesante es adquirir un bien lo más fugaz posible. Tan fugaz como los vídeos cada vez más cortos que inundan las redes sociales. En la sociedad líquida se pone en cuestión y desprecia el carácter virtuoso de la dilación, olvidando así al ser humano como asceta de la vida, único animal capaz de decir no, en expresión feliz de Max Scheler.

El carácter paradójico y contradictorio de la sociedad se pone de manifiesto en multitud de detalles. Bauman se fija en uno: el aumento parigual de los libros de cocina y de los libros de cómo adelgazar. Es una clara manifestación de que la economía no se centra en la satisfacción de necesidades, sino en la incitación de deseos. No es que tengamos, por ejemplo, necesidad de vida sana y una vez cumplidos ciertos objetivos de hábitos deportivos quede satisfecha dicha necesidad. El mercado y la sociedad se encargan de que dichos objetivos sean cada vez más exigentes: por más en forma que esté el cuerpo siempre se puede estar más en forma. De nuevo recuerdan los análisis de Girard en torno a patologías contemporáneas tales como la anorexia y similares (Girard, 2009).

Esta obligación de consumir y comprar de manera compulsiva sin que quedemos satisfechos está directamente relacionada con la sociedad líquida que obliga a ser uno mismo pero teniendo como consecuencia que continuamente quedemos indefinidos: "¿No es cierto que la toma perpetua de decisiones casi nunca definitivas y, en ningún caso, irrevocables se ha convertido en algo obligatorio e ineludible, que ya no puede ser ignorado ni aún menos rechazado?" (Bauman, 2006, p. 123).

Evidentemente los análisis de Bauman no están destinados a criticar la institución del mercado en sí, sino la colonización que esta institución ha llevado a cabo en otras instituciones no menos importantes. Primero la mercantilización ha llevado a vaciar de valores la familia, la escuela o el trabajo. A continuación se ha preocupado por ocupar los puestos de estas instituciones que dotaban de solidez y estabilidad la vida del ser humano.

Un ejemplo de esto es la escuela: así como estábamos acostumbrados a una educación con los objetivos claros y marcados ahora el discurso pedagógico insiste en que la educación nos prepara para un futuro que desconocemos, y por tanto los objetivos son fluidos e inestables. Al modo como antiguamente los proyectiles partían con el blanco predefinido y hoy en día los proyectiles corrigen la trayectoria sobre la marcha, porque el objetivo mismo es móvil o ni siquiera estaba definido cuando fue disparado el proyectil, así también en la educación los objetivos no se pueden predefinir porque la mercantilización ha afectado también a la institución educativa (Bauman, 2006, p. 156. Sobre el tema específico de la educación véase también Bauman 2007).

La necesidad de salvación a la que apunta Bauman con sus análisis es indudable: el ser humano ansía una estabilidad y solidez que no le proporcionan la sociedad postmoderna.

5. SOCIEDAD DEL CANSANCIO. BYUNG-CHUL HAN

El último y más reciente de los autores que apuntan certeramente a elementos constitutivos de las sociedades contemporáneas es Byung-Chul Han. Se trata un filósofo coreano afincado en Alemania que mediante ensayos breves disecciona las contradicciones de la sociedad postmoderna en la que transcurren nuestras vidas. La sociedad del cansancio que analiza tiene que ver con la autoexplotación a la que estamos sometidos pero también con la soledad en la que vivimos y el control que se ejerce sobre nosotros. Así que estos serán los tres elementos a analizar: cansancio, soledad y control.

El miedo en la sociedad contemporánea ya no se vive tanto por agentes externos patógenos que pudieran atacar al ser humano, sino por una violencia positiva (así le llama) que amenazan al ser humano por exceso de positividad (Han, 2012, pp. 7-15). Tres buenos ejemplos de esto: la obesidad (exceso de alimentación), el trastorno de hiperactividad por déficit de atención o TDH (exceso de actividad) o el temido *burn out* (exceso de trabajo). Nos acercamos a lo visto en Beck, para quien el peligro principal no se daba por infradotación de medios, sino por sobredotación de los mismos (García Mourelo, 2018, pp. 314-317).

Para Byung-Chul Han el capitalismo ha entrado en una nueva fase, así que ya no vivimos en la sociedad industrial en la que un jefe vigilaba y oprimía al pobre trabajador de la fábrica. El capitalismo se ha refinado de tal manera que ahora es el propio trabajador el que se autoexplota y exige hasta caer

rendido. Toda la oleada de psicología positiva unida al discurso de que cada uno debe ser el empresario de su propia vida, tomar las riendas, ser autónomo, etc., ha concluido en arrojar sobre el ser humano la pesada tarea de rendir continuamente. La autoexigencia abarca hasta en el ocio donde uno mismo se examina y reclama resultados (en los pasos que se dan durante el día, en los picos ascendidos, en el número de libros leídos, etc.). La sociedad del cansancio es el resultado de la sociedad del rendimiento.

El héroe de esta sociedad de cansados es el escribiente Bartleby de Melville, que se excusa de toda tarea diciendo: “preferiría no hacerlo” (Han, 2012, pp. 39-44). A esta situación de cansancio contribuyen la fatiga informativa con la que estamos asediados y la distracción continua de la atención por creernos obligados a cumplir varias tareas. Se presenta como un logro civilizatorio el *multitasking*: ser capaz de hacer varias cosas a la vez; cuando en realidad se trata más bien de un retroceso en la historia de la evolución que no de un progreso. El ser humano avanzó porque fue capaz de concentrarse en una tarea haciendo abstracción de todo lo que no fuera dicha tarea. La cantidad de estímulos que atraviesan nuestra atención son, como se ha dicho, uno de los elementos distractores y fatigantes de nuestra cansada sociedad.

El segundo elemento a analizar en esta sociedad de cansados es la soledad en la que vivimos. De nuevo encontramos coincidencia con los análisis de Lipovetsky cuando decía que la sociedad postmoderna era una sociedad individualista. Byung-Chul Han analoga la situación del hombre contemporáneo, hiperconectado con los demás a través del teléfono móvil pero profundamente solo, a un enjambre donde cada individuo está vinculado con los demás y sin embargo profundamente aislado en la soledad de sus celdillas (Han, 2014, pp. 15-20; véase también los atinados análisis de Anrubiá, 2018). Lo propio de la modernidad fue la psicología del ‘nosotros’ analizada por Le Bon en el nacimiento de la psicología de masas. A inicio del siglo xx se analizó adecuadamente la sociedad como una sociedad de masas (Ortega y Gasset, 1984). Lo propio de una masa es que se ha perdido la individualidad y se despersonaliza uno en el ‘nosotros’. Pero la sociedad contemporánea ya no tiene alma colectiva (Bauman nos lo recordaba a propósito de la pérdida de referentes sociales), ya no somos un ‘nosotros’ sino un yo hiperconectado y a la vez solitario. Los hikikomoris ya no están reclusos en su habitación sino que pueblan las calles y comercios: somos nosotros mismos (Han, 2014, p. 70).

Si la realidad es el referente más evidente en el cual se encuentran nuestros discursos y nosotros mismos, hoy en día pelagra la misma realidad. Los teléfonos móviles son ventanas que no dan al mundo de lo real, cosa que nos permitiría encontrar un alma colectiva, un ‘nosotros’. El mundo de las redes

sociales son ventanas que dan a nuevas ventanas, y así sucesivamente sin tocar nunca la realidad real. La realidad virtual, poliédrica y construida, impide que se dé un alma social y colectiva. Y esta soledad en la que no hay puentes fatiga aún más al individuo cansado postmoderno.

Un ejemplo que comenta el propio Byung-Chul de cómo la realidad ha perdido peso es el síndrome de París (Han, 2014, p. 35). Al parecer no es infrecuente que los visitantes de París se lleven una decepción porque la idea virtual que se habían forjado del mismo no se corresponde con el París real, llegando al extremo de preferir un París inventado a un París real. Lo virtual es hiperreal, tal como predijera Baudrillard en *La precesión de los simulacros* hace unas décadas (1978). Pero lo virtual fatiga la atención y la salud (los estudios afirman que cada vez el ser humano duerme menos) e imposibilita construir un relato compartido porque falta la referencia a la realidad.

El tercer elemento que potencia el cansancio de nuestra sociedad es el control al que vivimos sometidos. Pero Han apunta que ya no se trata de un control externo controlado por un vigilante omnipresente. El poder ha mutado. No es ya una biopolítica al modo de Foucault en la que el control de los cuerpos se realizaba de manera externa por un panóptico ideal en el que el vigilante veía a todos pero no era visto por nadie (Han, 2021, pp. 20-21). En la sociedad actual, en la que prima el valor de la elección (de nuevo el *homo eligens* de Bauman), somos nosotros mismos los que regalamos nuestra intimidad a quien quiera mirarla.

Las redes sociales que nos aíslan han hecho posible la aparición de un nuevo poder que no controla solo los cuerpos externamente, sino que es capaz de mirar dentro de donde nunca jamás tirano alguno pudo ver: los propios pensamientos. El teléfono móvil es un historial no sólo de los lugares donde hemos estado, sino de los pensamientos y deseos más propios. ¿Tiene que venir alguien a robarnos esta intimidad celosamente guardada en el interior del teléfono? No: somos nosotros mismos los que interactuando con las redes sociales ponemos de manifiesto continuamente la intimidad del alma. El poder solo tiene que recoger lo que el individuo voluntariamente está poniendo cotidianamente a disposición, exhibiéndose. Y lo hacemos gustosamente porque nadie nos obliga a ello (Han, 2021, pp. 33-35).

Antes vivíamos en una sociedad disciplinaria, de la vigilancia externa, en la que ser humano era un sujeto en el sentido de que vivía sujeto a un poder externo que de vez en cuando le dejaba descansar. Pero nuestra sociedad postmoderna es una sociedad del rendimiento donde vendemos continua-

mente nuestra alma a logros cada vez más exigentes y ya no nos es posible parar para descansar.

La necesidad soteriológica a la que apunta el filósofo coreano es aquí tan evidente como en los otros. El descanso, la contemplación, el reposo, la vida contemplativa, es una necesidad creciente de la que el ser humano de hoy no siempre es consciente (véase una breve crítica en Justo, 2022, p. 751).

6. CONCLUSIÓN

Cuatro autores, cuatro análisis de la sociedad contemporánea, cuatro líneas cuyo punto de fuga es la necesidad de salvación con acentos distintos. Un límite evidente de los autores tratados es que escogen una característica del mundo contemporáneo y la proponen como elemento casi exclusivo y principal, cuando en realidad cabría interpretar sus análisis como complementarios. El resultado, si componemos los cuatro, es que nos dan una idea bastante complexiva de la necesidad de salvación en el mundo contemporáneo. La era del vacío llama a una era de la plenitud; la sociedad del riesgo espera una era de seguridad; la vida líquida apunta a una vida estable; la sociedad del cansancio nos emplaza a un tiempo de reposo. La sociedad de hoy, en gran medida vacía, en peligro, indefinida y cansada, aspira a una salvación que colme de plenitud, seguridad, estabilidad y reposo al ser humano.

Desde estos análisis se abren algunas líneas que la reflexión soteriológica podría aprovechar. Si la relación entre la naturaleza y la gracia nunca se da en abstracto, sino en este hombre concreto y en este mundo concreto (Léonard, 1985, p. 42), la teología, atenta a las necesidades del ser humano concreto, podrá aprovechar el panorama que le brindan los autores estudiados para reflexionar sobre la soteriología del ser humano contemporáneo. Y esto desde el doble plano de la soteriología en general y de la cristiana en particular (Cordovilla, 2021, pp. 47-59). Plenitud, seguridad, estabilidad y reposo, necesidades a las que apuntan los autores aquí revisados, son palabras habituales en el vocabulario de cualquier persona creyente, y por tanto términos necesitados de clarificación conceptual y reflexión teológica sosegada.

Referencias

- ANRUBIA, E. (2018), *La soledad*, Síntesis.
- BAUDRILLARD, J. (1978), *Cultura y simulacro*, Kairós.
- BAUMAN, Z. (2006), *Vida líquida*, Paidós.
- BAUMAN, Z. (2007), *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, Gedisa.
- BECK, U. (1998), *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós.
- HAN, B.-CH. (2012), *La sociedad del cansancio*, Herder.
- HAN, B.-CH. (2014), *En el enjambre*, Herder.
- HAN, B.-CH. (2021), *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Herder.
- CORDOVILLA, A. (2021), *Teología de la salvación*, Sígueme.
- ELIAS, N. (2016), *El proceso de civilización*, FCE.
- GARCÍA MOURELO, S. (2018), "Antropologías cansadas. Un reto para el humanismo integral", *Razón y fe*, 1436 (278), 311-322.
- GARCÍA-VALDECASAS, J. I. (2017), "Zygmunt Bauman: una voz sólida en una sociedad líquida", *Razón y fe*, 1423-1424 (275), 451-460.
- GIRARD, R. (2002), *Veo a satán caer como el relámpago*, Anagrama.
- GIRARD, R. (2006), *El chivo expiatorio*, Anagrama.
- GIRARD, R. (2009), *La anorexia y el deseo mimético*, Marbot.
- HERNÁNDEZ JIMÉNEZ, E. (2016), *Los límites del deseo*, Clave Intelectual.
- JUSTO, E. J. (2022), "Pensar y decir la salvación cristiana", *Estudios eclesiológicos*, 97, 381-381, 745-771.
- LÉONARD, A. (1985), *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo*, Encuentro.
- LIPOVETSKY, G. (1986), *La era del vacío, Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama.
- MARCOS, A. (2022), "¿Lo técnico como factor de deshumanización?", *Cuadernos de pensamiento*, 35, 53-70.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1984), *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe.
- VIRILIO, P. (2010), *El accidente original*, Amorrortu.

EL DESEO CONTEMPORÁNEO DE UNA SALVACIÓN TECNIFICADA

The contemporary desire for a technified salvation

Jorge Martín Montoya Camacho

Universidad de Navarra

jmontoya.1@unav.es; <https://orcid.org/0000-0002-6924-7154>

José Manuel Giménez Amaya

Universidad de Navarra

jmgimenezamaya@unav.es; <https://orcid.org/0000-0002-6977-3963>

Recibido: 12 de enero de 2023

Aceptado: 11 de abril de 2023

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1461.y2023.005>

RESUMEN: Una de las características principales del mundo en que vivimos es lo que denominamos la presencia de un *vitalismo metabólico*. En este artículo queremos profundizar en el uso antropológico-cultural de este concepto al relacionarlo con los deseos humanos de felicidad y salvación y las implicaciones de la tecnología para, finalmente, llevar a cabo una conclusión a través de un posible escenario distópico. Sostenemos que la supremacía cultural de este tipo de vitalismo ha llevado al oscurecimiento de una visión natural y unitaria de la experiencia de la caducidad del cuerpo humano y, por tanto, también de la necesidad natural del hombre de ser salvado. Desde un punto de vista antropológico, analizamos que en la base de todo este proceso se encuentra el recorte de los fines naturales de lo que definimos como *intencionalidad corpórea*, la cual es difícil de entender si no se produce una integración adecuada, teleológicamente, de los aspectos biológicos y espirituales del ser humano.

PALABRAS CLAVE: cuerpo, espíritu, felicidad, salvación, tecnología, teleología.

ABSTRACT: One of the main characteristics of the world we live in is what we call the presence of a metabolic vitalism. In this article, we want to delve into the anthropological-cultural use of this concept by relating it to human desires for happiness and salvation and the implications of technology in order to, finally, draw a conclusion through a possible dystopian scenario. We argue that the cultural supremacy of this type of vitalism has led to the obscuring of a natural and unitary vision of the experience of the expiration of the human body and, therefore of man's natural need to be saved. From an anthropological point of view, we analyze that at the basis of this whole process is the curtailment of the

natural ends of what we define as corporeal intentionality, which is difficult to understand if there is not an adequate integration, in a teleological way, of the biological and spiritual aspects of the human being.

KEYWORDS: body, happiness, salvation, spirit, technology, teleology.

1. INTRODUCCIÓN Y PRESUPUESTOS: SOBRE EL VITALISMO EN SENTIDO ANTROPOLÓGICO Y CULTURAL

Una de las características principales de la cultura contemporánea en la que nos encontramos es lo que denominamos la presencia de un *vitalismo metabólico*. Como pasaremos a ver en este trabajo, nuestra aproximación a la realidad, a través de estos términos, se encuadra dentro del análisis de la cultura que la Modernidad ha impreso en nuestro mundo, y en la proyección moral que tiene esa idea para el ser humano en particular, y para la sociedad en general. En este sentido, hacemos un uso del término *vitalismo* en un contexto cultural que incluye también el modo con el que las ciencias empíricas, y las reflexiones sobre sus propios fundamentos, identifican a los seres vivos. Sin embargo, no se restringe a tales aportaciones.

En efecto, la terminología *vitalismo metabólico*, tal como la empleamos, adquiere las características epistemológicas de los estudios de los productos culturales insertados en una teleología que les es propia. Así, como indica Choza (1990, pp. 13-24), en la cultura se considera todo lo que no es producto espontáneo de la naturaleza, y que implica la libertad del hombre. A eso es a lo que llamamos productos culturales, y por eso puede decirse que el hombre se realiza en la cultura: remite a unos deseos y unos hábitos. Implica una teleología para el sujeto singular y la sociedad humana que implica su fin religioso (que trasciende la historia); su fin moral (que ofrece modos de actuación sociohistórico); y su fin político y cultural (que se ejerce en el ámbito social con miras históricas). El hecho de que en la cultura se den de modo inmediato, pero relativo, los valores absolutos y permanentes, hace que de suyo sea relativa (pues carece de sentido hablar de una época histórica absoluta). Por este motivo relativiza todo lo que acoge, también los valores que se pueden considerar como absolutos. La misma vigencia de una cultura puede hacer que ésta se desgaste, y que ya no sirva como mediadora o representante de tales valores considerados como válidos para toda época.

Por tanto, el sentido en el que empleamos el *vitalismo metabólico* se localiza en el ámbito donde se han establecido creencias profundamente arraigadas sobre el valor de la corporalidad en la cultura contemporánea, y en su en-

granaje con la idea de salvación, en un mundo donde prima la tecnología. Una consecuencia de esta forma de abordar el *vitalismo* es su amplitud para un análisis integrador de la teleología natural dentro de los fines de la vida humana en su conjunto. Por esto, se hace necesaria la búsqueda de tipos de concepciones teleológicas que reflejen de modo integral y unitario el actuar humano, en el que el sujeto se da a sí mismo sus propios fines para vivir, por más que estos puedan presentarse como dados a él, de alguna manera, en aspectos de su naturaleza, como es el caso del propio cuerpo. Así, la inclusión de la filosofía de Aristóteles, dentro de una narrativa, como ya ha hecho también Alasdair MacIntyre para este tipo de tareas (MacIntyre, 2001), nos presta los elementos adecuados para este análisis antropológico, puesto que sus obras más inclinadas a la observación de la naturaleza animal tienen su proyección hacia la ética, y la evaluación de los fines e intenciones de la acción (Fernández, 2014).

A continuación, pasaremos a considerar las valoraciones actuales de la corporalidad y cómo inciden en la vida humana articulando las experiencias límite de la misma, como es el caso del *envejecimiento*, la *enfermedad* y la *muerte*. A través de ellas, ahondaremos en cómo lo que llamamos *intencionalidad del cuerpo* incide de modo relevante en la concepción humana de salvación. Posteriormente, analizaremos cómo la idea contemporánea de salud corporal ha conducido a una búsqueda de la felicidad regida por el *vitalismo metabólico*. Finalmente, resaltaremos algunos aspectos conclusivos a través de un escenario distópico ilustrado por la obra de Aldous Huxley (2012), *Un mundo feliz*.

2. FINALIDAD (TELEOLOGÍA), INTENCIONALIDAD DEL CUERPO Y LA NECESIDAD NATURAL DEL SER HUMANO DE SER SALVADO

El deseo de pervivencia del ser humano se encuentra desde que este posee memoria de su presencia en el mundo. Lo comprobamos a través de los numerosos restos paleontológicos, y rastros de elementos rituales con relación al paso a la otra vida (Ariès, 2005). Todo esto muestra la existencia de un deseo humano universal y unitario de trascender la caducidad del cuerpo. Se trata, en definitiva, de un anhelo que surge por el pasar del tiempo ante la experiencia de una corporalidad corruptible, ya que la materia de por sí no es unitaria, sino que tiene partes separadas unas de otras (Tomás de Aquino,

no, 1952, lib. 1, 1.5, n. 3)¹. Es la experiencia de algo que ocurre de modo inevitable, de una fragmentación de lo corpóreo que se encuentra en un frágil equilibrio orgánico, que es paradójicamente armónico, y que no puede ser detenido por las meras fuerzas de la vida ordinaria. Por esto es posible afirmar:

“La corrupción no se da únicamente como un cambio determinado, aunque sea radical, sino como una ‘condición permanente’ del sustrato material. Esto es, el individuo compuesto de materia es esencialmente corruptible. Esta condición del ser viviente se manifiesta en distintos grados a lo largo del tiempo. Por una parte, hay un desgaste (consumición) y un deterioro (paso a peor estado) propio del estado material, que va perdiendo progresivamente las condiciones óptimas para su uso y funciones. Estos dinamismos vitales no son en su conjunto enteramente paralelos, pero sí armónicos en cuanto se encuentran organizados de manera unitaria” (Lombo y Giménez Amaya, 2016, p. 147).

Podemos entender, con esto, algo que parece obvio, pero que es un importante punto de partida: la reflexión antropológica sobre la experiencia, unificada en la conciencia del sujeto, de los límites biológicos de la vida humana, y el deseo de trascenderlos. En otras palabras, pensar sobre esta situación de desgaste y deterioro material que se percibe de una manera unitaria, dentro de la comprensión del fin orgánico del cuerpo, y del entendimiento de la finalidad de la propia existencia a medida que se acerca su final temporal, es decir, de la vida en su conjunto, que implica especialmente la libertad humana.

Entendemos que la unidad de esta experiencia debe partir de la reflexión sobre los fines, y no desde un punto de vista mecanicista. Al respecto, es interesante considerar que la obra de Kant apuntaba ya, en su parte sobre la crítica del juicio teleológico, al dilema entre mecanicismo y teleología. Para el filósofo de Königsberg, por un lado, la comprensión humana exige que todo conocimiento estrictamente científico sobre la naturaleza sea mecánico (apelar a causas eficientes) y, por otro lado, lo característico de los organismos vivos es que tengan propósitos o fines, algo que sólo puede explicarse

¹ Esta concepción metafísica parece perfectamente compatible con las teorías científicas que buscan explicar la materia desde la física, y la definen desde los átomos; o desde los protones, neutrones y electrones; o desde los cuarks y los leptones; o desde los fermiones elementales; o incluso desde la relatividad general y la cosmológica. Todas estas teorías se dirigen a la indagación de la esencia de la materia, la cual parece que no puede ser reducida ni a sus partes, ni a las relaciones entre ellas.

teleológicamente (Gherab Martín, 2020, p. 460; Kant, 2011, §78). Sin embargo, debido a los límites de nuestro conocimiento, Kant estima que no es posible aunar ambas perspectivas en la explicación de una misma producción natural, y se inclina por establecer un tipo de juicio específico para los fines dentro de la naturaleza.

En la propuesta de Kant, que se aprecia sintéticamente en la *Crítica del juicio* (KU, AA V, 192-198), este juicio teleológico sobre el mundo natural no proviene de la determinación de una de las facultades del conocer como es el entendimiento (regida por los conceptos de la naturaleza a priori), tampoco surge de la facultad de ánimo que es el desear (que gobernada por otra facultad de conocimiento que es la razón se vuelve la facultad superior de la libertad), y menos aún de la facultad de ánimo del sentimiento de placer o displacer. Se trata de un juicio propio del conocimiento que es *reflexionante*. Tal reflexión tiene como base no una ley natural o contenido de la misma, sino el modo como el sujeto puede entender dicha naturaleza. Si tal juicio procediera de un contenido de la ley natural no sería teleológico, sino determinante, es decir, procedente del entendimiento, y por tanto sujeto a interpretaciones mecanicistas. De este modo, para Kant, el ajuste del juicio teleológico con la realidad es en base a una ley que el sujeto se da a sí mismo. Se trata, por tanto, de una reflexión de la naturaleza que tiene por objeto la manera como el sujeto entiende la naturaleza misma: es “como si” se entendiera el mundo natural. Pero además, este juicio teleológico natural —en la perspectiva kantiana— no puede unirse con las vivencias humanas de la libertad y la acción moral, puesto que éstas comportan relaciones con facultades del conocimiento que son distintas e irreductibles, rompiéndose de esta manera la posible unidad vital de las experiencias propias de la caducidad humana (Kant, 2011, pp. 105-111)².

² Esto nos puede indicar los límites de la utilización de una teleología que desestime la libertad humana dentro de las experiencias de los fines de lo natural, como es el caso de la necesaria consideración de la corporalidad humana. Planteamientos como el de Kant terminan decantando en teorías pesimistas y semideterministas como las de Arthur Schopenhauer, para quien el mundo de los fenómenos se rige estrictamente bajo el *principio de razón suficiente*, donde el ser humano es capaz de elaborar leyes generales de conducta; mientras que el mundo *nouménico*, de la voluntad de vivir, se presenta de un modo ciego y arbitrario. La fricción entre estas dos realidades produce dolor y sufrimiento. Por esto, según Schopenhauer, el individuo, para ser feliz, debe encontrar modos morales de controlar su voluntad de vivir siguiendo los pasos del estoicismo hacia una negación de este deseo de vivir (Schopenhauer, 2010, pp. 491-700). Otros intentos de establecer una coherencia entre estas experiencias se ha dado desde el ámbito de la física. En esta última, el paso desde las teorías newtonianas hasta la física cuántica ha dado lugar a interpreta-

Para mantener la unidad de tales experiencias, lo más efectivo parece ser analizar este proceso de deterioro orgánico desde la perspectiva de una narrativa aristotélica de la vida humana (MacIntyre, 2001, pp. 81-195), tarea que empezaremos con la consideración del *envejecimiento*. Lo que entendemos por *envejecer* en sí mismo considerado, sin contemplar —de momento— el surgir de enfermedades derivadas de este mismo proceso.

En el *envejecimiento* experimentamos el desgaste biológico que se produce en nuestro cuerpo por el simple paso del tiempo. Comporta una serie de cambios morfofuncionales que no son consecuencia de alteraciones patológicas (que consideraremos más adelante), o de accidentes sobrevenidos de forma más o menos repentina al individuo. Envejecer es el curso natural que siguen todos los seres vivos y, también, por lo tanto, el ser humano. En este proceso, las estructuras biológicas van sufriendo el efecto del deterioro —de uso, principalmente— y un cierto estado de degradación natural (Montoya Camacho y Giménez Amaya, 2021, pp. 158-175).

El envejecimiento, por tanto, tiene que ver con el paso del tiempo. En efecto, este envejecimiento expresa una cronobiología portadora de una marca o señal en todos los seres vivos. Estos parecen tener en su interior una especie de reloj biológico, que marca el inicio y el final de sus actividades vitales, tanto en su unidad como en sus distintas partes.

El mundo contemporáneo, sin embargo, parece haber olvidado que el envejecimiento es un lugar de encuentro para entender al hombre. Y esto es así, porque ha dejado de lado la comprensión de la integración que existe, por una parte, entre aprendizaje y estabilización del conocimiento (atención, memoria y hábitos) y, por otra, el desgaste y la vulnerabilidad (Montoya Camacho y Giménez Amaya, 2021, pp. 161-162; Lombo y Giménez Amaya, 2022).

ciones sobre los paralelismos entre la vida y la impredecibilidad de los eventos del mundo físico. Así, desde la perspectiva de Niels Bohr, si la física cuántica nos dice que los átomos no tienen trayectoria y continuidades en el espacio y el tiempo, la observación de los seres vivos nos enseña que el paso de la vida a la muerte se produce también en un salto, sin continuidad, sin retorno (Bohr, 1933 y 1952; Gherab Martín, 2020, pp. 461-462). De este modo, el intento de reducir el ser vivo a sus componentes químicos y físicos podría llevar a manipularlo de modo poco adecuado hasta conducirlo a su muerte. Desde este punto de vista, es claro que se aborda la problemática dentro de una epistemología científica que encuentra sus límites explicativos cuando se habla del comportamiento moral. Sin embargo, el paso hacia las valoraciones dentro de una cultura pasa a través de estimaciones éticas como el caso de considerar si es adecuada la manipulación del ser vivo como un simple objeto químico y físico.

Este olvido se da, sobre todo, en el abandono de explicaciones fundadas en lo que clásicamente se ha denominado las causas finales, es decir, el concepto de *teleología*. Éste último trata de responder, esencialmente, a la pregunta de cuál es el fin de nuestro vivir. Es indudable que la categoría teleológica está muy oculta en la actualidad, en cuanto al fin al que se dirige la existencia humana en su unidad de cuerpo y espíritu (Montoya Camacho y Giménez Amaya, 2021, pp. 212-218). En efecto, es comprobable la falta de entendimiento de la unidad entre la materialidad y la espiritualidad humanas, que se percibe en la actualidad, y a la que dedicaremos más adelante algún comentario para entender la unidad vital de la experiencia de envejecer.

Una manera teleológica, y en cierta forma fenomenológica a la vez, de entender esta integración de los elementos espirituales y materiales del ser humano, se da a través de la comprensión del carácter sistémico del cuerpo, y la imbricación de esa sistematicidad con los fines de las acciones del hombre. De esta manera, el cuerpo se presenta como una unidad dinámica con una finalidad que no se agota en la mera organicidad biológica, necesaria para su subsistencia, sino que la trasciende.

Tal trascendencia finalista puede ser comprendida como una especie de *intencionalidad corpórea* (Lombo y Giménez Amaya, 2016, pp. 21-22)³. Es decir, hablamos de una dimensión de la subjetividad que se abre al mundo, y se relaciona con otras realidades físicas con unos fines que repercuten en

³ Esta terminología la tomamos en cierta consonancia con la llamada *intencionalidad del cuerpo* descrita por el profesor Jacinto Chozas en su *Manual de antropología filosófica*. Así, explica que "cada célula de cualquier organismo lleva a cabo una actividad formalizadora del medio y de ella misma en relación con este, tanto si el medio es lo exterior como si es el propio organismo. A su vez, cada conjunto de células, cada tejido, cada órgano, etc. desarrolla una actividad formalizadora en que se siguen una u otra alternativa entre varias posibles. El conjunto de todas las actividades formalizadoras del organismo, aunque tengan cada una cierto grado de autonomía, se despliegan a beneficio de la unidad del organismo y del desarrollo máximo que a este le compete. Eso es lo que cabe denominar *intencionalidad del cuerpo*. Desde esta perspectiva puede decirse que cualquier organismo biológico tiene más 'libertad' que una máquina, pues los tipos de actividades formalizadoras que desarrolla e integra son más, y, por otra parte, el desarrollarlas es realizar la 'acción de poner' su propia estabilidad o firmeza, o sea, realizar la propia identidad" (Chozas, 2016, pp. 167-168). Un riguroso análisis de esta terminología se puede encontrar en (Chozas, 2016, pp. 222-228), y además puede consultarse (Merleau-Ponty, 1953; 1975). Al respecto, cabe indicar que nos centramos en los aspectos más intencionales del cuerpo, y que son los que generan las disposiciones para que el sujeto pueda realizar su propia identidad con la acción humana (capacidades cognitivas, volitivas, afectivas, desiderativas, etc.).

el bien del propio cuerpo, del sujeto mismo. Estos fines a los que tiende la mencionada *intencionalidad corpórea* no tienen que pertenecer meramente al orden de lo útil o de lo funcional, sino que se enmarcan en las acciones que están abiertas a lo noble y a lo bello, y que ofrecen una unidad vital al comportamiento humano. Y esto, porque dirige al ser humano en su totalidad hacia realidades que son queridas en sí mismas, y no por ser medios para lograr otro fin⁴.

Para observar esto último debemos partir del comentario que lleva a cabo Aristóteles sobre la bondad de los bienes del orden natural en la *Ética Eudemia*:

“Es bueno un hombre para quien los bienes naturales son buenos, dado que los bienes por los que luchan los hombres y que creen que son los mayores, honor, riqueza, virtudes del cuerpo, buena suerte y poder, son buenos por naturaleza, pero pueden resultar nocivos para algunos a causa de su modo de ser. Pues ni el insensato, ni el injusto, ni el intemperante obtienen ningún provecho de su uso, como tampoco el enfermo del régimen del sano, o el hombre débil y lisiado de los aderezos del sano y en posesión de todos los miembros” (Aristóteles, 1998, VIII, 3, 1248b 16-35).

Por tanto, para el Estagirita existen bienes que son buenos por naturaleza (honor, riqueza, virtudes del cuerpo, etc.), y que solo pueden ser bellos u honestos para el sujeto que pueda darles un uso correcto, es decir, de acuerdo con los fines que le corresponden a él por su propia naturaleza. De este modo, lo que es bueno en el orden de lo natural y en lo bello u honesto en la acción, aun cuando están muy relacionados, no se identifican plenamente entre sí. La vida humana no se hace buena por el mero uso de bienes que de modo natural son buenos, sino que hay que contemplar el fin que se les puede dar. Así lo dice Aristóteles, nuevamente, en la *Ética Eudemia*:

⁴ Nuestro texto de referencia a este respecto es aquel en el que Tomás de Aquino afirma: “Se denominan bienes deleitables a los que no tienen otra razón para ser apetecidos que el hecho de producir cierto deleite, aun cuando en ocasiones sean dañinos o éticamente reprobables. Por su parte, se llaman útiles a los bienes que en sí mismos no encierran ningún motivo para ser deseados, sino que lo son tan solo en cuanto conducen a una realidad distinta de sí mismos, como la ingesta de una medicina amarga. Por fin, se conocen como bienes honestos aquellos que son deseables por sí mismos” (Tomás de Aquino, 1972, I, q.5, a.6 ad2). Aristóteles ya hablaba de esta clasificación, aunque no de modo explícito, cuando indicaba en la *Ética Nicomáquea* que lo perfecto es lo que se elige por sí mismo, y no por otra cosa (Aristóteles, 1998, I, 7, 1097a30-1097b5).

“Hay personas que piensan que se debe tener la virtud, pero sólo a causa de los bienes naturales. Tales hombres son buenos (ya que los bienes naturales son buenos para ellos), pero no tienen nobleza; pues las cosas bellas en sí no les pertenecen, y no se proponen acciones nobles. Y no sólo esto, sino que las cosas que por naturaleza no son bellas, sino buenas (*agathon*), son para ellos bellas (*kalon*). Porque los bienes naturales son bellos cuando es bello aquello por lo que los hombres los hacen y escogen. Por esto, para el hombre noble los bienes por naturaleza sí son bellos (...) de suerte que, para el hombre noble, lo útil es también bello” (Aristóteles, 1998, VIII,3, 1249a 1-10).

Por tanto, los bienes del orden natural (que Aristóteles denomina las *virtudes del cuerpo*) y que parece que sirven simplemente para la obtención de alguna otra cosa, pueden alcanzar un nivel superior de bondad que trasciende lo meramente útil o funcional. Para ello deben incorporarse dentro de unos fines honestos.

Sin embargo, lo indicado hasta aquí no arroja aún luz suficiente para iluminar la cuestión de la imbricación del espíritu con los fines del cuerpo. Es más, podría parecer que esta propuesta instrumentaliza la corporalidad si ésta es identificada con aquello que es bueno y útil por naturaleza, como si los fines nobles fueran algo yuxtapuesto a la *intencionalidad corpórea*. Para evitarlo, se debe prestar atención a que, en este tipo de intencionalidad del cuerpo, éste se encuentra abierto a los objetos físicos y biológicos, pero no simplemente para dejar que determinen su funcionalidad. El ser humano es capaz de organizar los elementos materiales, incluso su propia constitución biológica, de tal manera que queden elevados y constituidos como subjetividad (Lombo y Giménez Amaya 2016, p. 21).

Un ejemplo ilustrativo de esto que venimos diciendo se da en la relación que experimenta el ser humano entre las manos —y con ello, la capacidad de manipulación— y su racionalidad. De esta manera:

“entre la inteligencia y las manos hay una continuidad práctica, en virtud de la cual el ser humano está abierto a la relación con otros seres en el ámbito corpóreo. Dicha relación se da en dos direcciones vinculadas. De una parte, el campo de la técnica que tiene que ver con lo útil; de otra, la expresión simbólica y la comunicación, que superan la esfera de la utilidad” (Lombo y Giménez Amaya, 2016, p. 21).

Por tanto, en este ejemplo que estamos tratando, la misma plasticidad funcional de las manos en el ser humano va más allá de su simple categorización

como herramientas. Las manos trascienden toda funcionalidad sectorial, de tal modo que son una forma de manifestar el propio mundo racional de la persona, que alcanza su punto más logrado con la aparición del rostro y del lenguaje.

Lo que venimos indicando solo puede ocurrir si los fines propios de la *intencionalidad del cuerpo*, que son buenos por naturaleza, se corresponden con la razón ordenadora del sujeto, en una unidad que posee niveles de interrelación implicados mutuamente. Así, desde este punto de vista, no puede existir una dicotomía entre cuerpo y espíritu, ya que la misma experiencia de la funcionalidad del cuerpo hace que todo objeto que caiga en el ámbito de su operatividad sea, de algún modo, parte de su subjetividad, y pasan a ser elementos integrados en ella por los fines de su acción.

En efecto, el movimiento físico voluntario, es decir, aquel que es imperado por las facultades locomotoras, recibe su organización desde el *imperio del sujeto*, es decir, desde la elección (de la voluntad), y la dirección de una razón que ordena. De esta manera, las operaciones orientadas por la razón y la voluntad, que no están de suyo ligadas a un órgano corpóreo, interactúan directamente con operaciones psicósomáticas en el movimiento corporal. Es claro que tales operaciones racionales no se ligan causalmente de forma directa para organizar el movimiento del sistema nervioso; del mismo modo que se impera el acto de comer o no comer, pero no el de los procesos digestivos directamente (Enríquez Gómez y Montoya Camacho, 2021, p. 349).

Además, el funcionamiento de toda actividad orgánica en el ser humano puede verse alterada por actos del sujeto que impliquen la falta de nobleza de sus acciones, como por ejemplo cuando se abusa del deleite del apetito, provocando inclinaciones en el comportamiento del individuo, que tienen un claro correlato en la actividad cerebral (Lombo y Giménez Amaya, 2013).

En esta comprensión unitaria del ser humano entre su acción corpórea y espiritual, la subjetividad no queda circunscrita simplemente en la mente del sujeto, sino que hablamos de una base corporal de toda su experiencia. Tampoco cabría afirmar una especie de espíritu que instrumentaliza el cuerpo, y que fragmentaría esta experiencia. Más bien, la subjetividad implica la corporalidad, y la trasciende sin aislar los aspectos materiales de su vida a una supuesta objetivación que impide encajar el sentido total de su existencia.

Por tanto, con este fundamento antropológico se puede entender que todo aspecto corporal está abierto tanto a la objetividad y a la subjetividad de las realidades materiales y espirituales del hombre. En efecto, desde la conside-

ración fenomenológica y teleológica de la que venimos hablando, no cabe hacer una *disección* tajante entre cuerpo y espíritu, entre objetividad corporal y subjetividad mental. Por el contrario, la subjetividad humana es comprensible en su dimensión comunicadora de los estados interiores si implica la idea de objetividad corporal, necesaria para poder hablar de lo que es *bueno* o *malo*, *justo* o *injusto*, *bello* o *innoble* (González, 2016, pp. 3-23). Si ponemos en un primer plano la búsqueda de la finalidad del hombre en su unidad corpórea y espiritual, el sentido de la vida humana adquiere un sentido de totalidad que integra todos los fines de sus acciones (Giménez Amaya y Lombo, 2022, pp. 105-114).

Con todo lo explicado, y en un contexto cronobiológico y unitario de la vida humana, *envejecer* se convierte en una ocasión para la acumulación de experiencias que inciden en toda la persona, y en una oportunidad para la enmienda de errores o faltas que acontecen en ella a lo largo del tiempo. El hecho de que recorramos temporalmente la vida con un mismo cuerpo que pierde progresivamente sus funcionalidades, sumado a la necesidad de ir corrigiendo fallos e intentando acertar con la propia vida en todos sus aspectos, permite incorporar a nuestra identidad la idea de que no es posible alcanzar una vida lograda solo con nuestras propias fuerzas biológicas y morales. Y esto, dicho simplemente, porque no podemos controlar todos los elementos que acontecen en nuestro existir, y afectan a nuestra vulnerabilidad biológica y a nuestro actuar moral (Llano, 2006).

Además, la idea de dependencia o vulnerabilidad nos lleva a entender que el envejecimiento requiere ser analizado también desde una perspectiva social, sobre todo, en un plano de relación interpersonal. En efecto, Aristóteles indica que no es posible establecer una comunidad únicamente sobre la base de normas y preceptos, o con simples acuerdos de intercambio que preserven el interés individual (González, 2016, pp. 9-11).

Esto último lo afirma, en el libro de la *Política*, diciendo que los individuos no se han asociado solamente para vivir, sino para vivir bien; o que tampoco se han asociado para formar una alianza bélica con el fin de no ser víctimas de ninguna injusticia; ni solo para el intercambio o la ayuda mutua (Aristóteles, 1970, III, 9, 1280a6-8). Como indica también en la *Ética Nicomáquea*, esto se fundamenta en dos elementos de la vida práctica: la justicia y la amistad, los cuales desempeñan un papel imprescindible en la configuración de la comunidad (Aristóteles, 1998, VIII, 9, 1159b24-1160a8). Por tanto, es necesario un ordenamiento racional de la vida social a través de las virtudes específicas que tienen relación con la convivencia y con la atención y el cuidado de la

vulnerabilidad (Lombo y Giménez Amaya, 2016, pp. 164-173; MacIntyre, 2001, pp. 141-171).

A este respecto, el filósofo Alejandro Llano ha señalado acertadamente:

“El *cuidado* es una tesitura de extraordinaria riqueza antropológica, como Heidegger vislumbró. Cuidado es atención, respeto, ayuda. El que adopta esta actitud de *epimeleia* no pretende irrumpir agresivamente en la realidad, sino “dejarla ser”, cultivarla para que crezca. Ciertamente también se pueden cuidar las cosas, pero quizá solo las vivas, con las que cabe una cierta comunicación empática” (Llano, 1988, p. 181).

De esta manera, el envejecimiento se constituye a lo largo del tiempo en un entramado de necesidades e intercambio de bienes, con unos fines que tienen en cuenta la totalidad de la persona. Esta interrelación es histórica y social, y en esto el ser humano es receptor antes que donante. Se puede hablar así de que una persona tiene una *deuda constitutiva* con aquellos que le han precedido, y esta *deuda* se va restituyendo a lo largo de la sucesión generacional.

En definitiva, esta:

“realidad es la que funda el sentimiento y la virtud de la *pietas*, que está presente en casi todas las culturas antiguas. Especialmente en la antigua Roma, era considerada la virtud del héroe Eneas, llamado frecuentemente el “piadoso”, en cuanto fiel cumplidor de sus deberes hacia su país y hacia sus padres. Esta virtud será profundamente elaborada por el cristianismo, ya que Aquel que precede a todos en su acción y en sus dones es Dios mismo. En este sentido, la perfecta encarnación de la piedad es Jesucristo (*vid.* GUARDINI, R., *El servicio al prójimo en peligro*, Guadarrama, Madrid 1960)” (Lombo y Giménez Amaya, 2016, p. 171).

Con todo ello, la *intencionalidad corpórea*, como apertura biológico-subjetiva, se inserta en la finalidad humana honesta, querida en sí misma, pero que, por la finitud de esta vida, se proyecta a un fin que la trasciende. El ser humano es, además, advertido de la necesidad de ser *salvado* por medio de su dependencia de otros; esto es, por la experiencia unitaria de su caducidad que no es ajena en ningún momento a su condición social, sino que incluso la reclama (MacIntyre, 2001).

Si el ser humano fuera un ser meramente material, la *intencionalidad corpórea* se reduciría a unos fines inmediatos, funcionales o útiles, incluso en el momento máximo de su fragilidad, previo a la muerte. Sin embargo, como

se ha indicado anteriormente, es claro que este no es el caso, sino que la conciencia de su vulnerabilidad le permite evocar aquello que es espiritual y que comparte en comunidad. Los fines propios del cuerpo se integran, de esta manera, con los que corresponden a la totalidad de la persona, tanto en el orden de moral como espiritual.

Esto último, desde una perspectiva religiosa cristiana, no solo tiene unas importantes connotaciones antropológicas sino también, sobre todo, teológicas. Y esto, porque arrojan luz sobre la verdadera naturaleza del hombre, ya que la necesidad de dependencia remite, por medio de la Revelación cristiana, a un acto que excede las posibilidades de las fuerzas humanas, y que proviene de un *Ser trascendente* que ofrece esa *salvación*.

Así se explica que san Ambrosio pueda afirmar en el *Hexameron Libri Sex*:

“Doy gracias al Señor, nuestro Dios, que ha hecho una obra tan grande que puede descansar en ella. Ha creado el cielo, pero no leo que Dios haya descansado entonces. Ha creado la tierra, pero no leo que Dios haya descansado en ella. Ha hecho el Sol, la Luna y las estrellas y tampoco leo que descansa. Pero leo que ha creado al hombre y entonces Dios descansa. Tenía ya a alguien a quien perdonar los pecados” (Ambrosio de Milán, PL 14, 288C).

Podemos concluir esta primera parte de nuestra investigación indicando que, antropológicamente, la unidad de la experiencia de la vulnerabilidad humana solo es posible cuando se considera al hombre en su unidad de fines tanto del cuerpo como del espíritu. Este tipo de unidad se da en diferentes niveles que se implican mutuamente, que se van desvelando al considerar los fines de la persona, en la que la corporalidad posee una intencionalidad propia que se ajusta al fin último de su existencia. De este modo, las repercusiones en la experiencia del ser humano de la necesidad que tiene de salvación son importantes: la vulnerabilidad y la dependencia se convierten en pilares naturales para el ejercicio de virtudes morales que tienen en el centro la noción de *cuidado* (Lombo y Giménez Amaya, 2016, pp. 164-173). Pero, además, esa conciencia unitaria de su caducidad se convierte en un principio natural que lleva a la definitiva aceptación de la trascendencia material de su vida, la cual no puede alcanzar por sí mismo.

3. SALUD CORPORAL Y EL INTENTO ACTUAL DE FELICIDAD DEL VITALISMO METABÓLICO

El estudio del proceso natural de desgaste y deterioro orgánico que se realiza de manera unitaria en el envejecimiento es una cuestión que está sujeta a la investigación biológica. No obstante, saber por qué ocurre este proceso corruptible es una cuestión bastante complicada, ya que requiere el esclarecimiento de cuestiones relacionadas con otras experiencias fraccionarias, y que se conectan también con la caducidad humana. De una parte, se trata de entender cómo en el ser humano los cambios biológicos (materiales) no interrumpen su unidad sustancial. El cuerpo sigue el rumbo de la vida humana: no se corrompe por partes, sino que lo hace de manera unitaria. Sin embargo, de otra parte, la experiencia de la enfermedad puede contribuir de modo significativo a la comprensión de la fragilidad y caducidad del hombre de modo global, aun cuando tal experiencia se percibe solamente en ciertos elementos corporales.

La enfermedad es definida por la Organización Mundial de la Salud (OMS) como una “alteración o desviación del estado fisiológico en una o varias partes del cuerpo, por causas en general conocidas, manifestada por síntomas y signos característicos, y cuya evolución es más o menos previsible” (OMS, 1946, p. 1). Por tanto, ésta puede entenderse como una suerte de disfunción que se comprueba en trastornos de órganos específicos o sistemas corporales. A esto se llega por causas conocidas externas o internas a la propia persona, o, también, por la alteración del cuerpo acontecida de forma traumática o por accidente.

Esta última consideración de la enfermedad, como lesión que causa repentinamente una disfunción, la dejaremos ahora de lado en nuestra consideración antropológica. Nos queremos ceñir en este artículo a la enfermedad en un sentido más amplio, es decir, como desviación respecto a la estructura normal o al funcionamiento ordinario del organismo viviente (Lombo y Giménez Amaya, 2016, pp. 151-154). Bajo este aspecto, la enfermedad representa un fenómeno que introduce una percepción específica de la caducidad de la vida humana, un recordatorio para el sujeto de su contingencia material. Esto se hace patente por efecto de una alteración, que apresura el desgaste y deterioro orgánico y que se realiza de manera unitaria en el *envejecimiento* (cuando están integradas las dimensiones corporal y espiritual en el sujeto). En definitiva, enfermar, en este contexto, trae a la memoria el límite último al que se dirige ese proceso, pero, además en muchos casos es causa del aceleramiento del mismo; y puede llegar a ser experiencia del límite de la vida.

Además, la comprensión de la enfermedad como experiencia del límite vital requiere de la referencia a una estructura y a una actividad que correspondan de manera “óptima” al individuo de la especie humana. Siguiendo este criterio, la OMS ha definido como *salud* “un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades” (OMS, 1946).

La definición actual de *salud*, por tanto, presenta elementos que nos llevan a entenderla como el nivel de eficacia funcional que abarca la totalidad de la vida, siempre amenazada por cualquier aspecto que la pueda alterar. Como comenta Diego Gracia “la enfermedad es siempre una amenaza para el organismo que la sufre. La amenaza anuncia un daño, lo que en el caso de la enfermedad significa alteración del equilibrio biológico que el ser vivo necesita para poder subsistir” (Gracia, 2009, p. 517). Sin embargo, esta idea de *enfermedad* contrasta fuertemente con la definición de *salud* antes mencionada. En esta última se nos habla de la vulnerabilidad y dependencia de la vida humana, producida por la contingencia de nuestra condición corporal (material), y que es proyectada en todo su desarrollo histórico.

Con ello, la vulnerabilidad puede ser mal interpretada, ya que podría restringir cada finalidad de las acciones humanas, simplemente, a su funcionalidad, y generar un deseo de control, del mismo modo que se daría para el funcionamiento biológico del cuerpo.

“En efecto, el ser humano está inevitablemente sujeto a la enfermedad, por lo que su condición es —en distintos grados— la de un ‘enfermo’ habitual. Ahora bien, en cuanto seres inteligentes, somos capaces de compensar nuestra propia debilidad a través de la técnica y de la cultura; el problema es cuando estas capacidades pueden inducir a pensar que el ser humano tiene un control omnímodo sobre su propia salud. En esta óptica, la debilidad o vulnerabilidad aparecerán, por fuerza, como aspectos infrahumanos que deben eliminarse o, en su defecto, ignorarse” (Lombo y Giménez Amaya, 2016, pp. 153-154).

Todo lo que acabamos de señalar, nos lleva a la consideración antropológica que se tiene en la actualidad sobre el concepto de enfermedad como experiencia del límite de la vida. Pensamos que es ambigua, ya que determina un cierto encubrimiento de los fines naturales del ser humano y de la capacidad humana de tener una experiencia unitaria de su propia caducidad (Montoya Camacho y Giménez Amaya, 2021, pp. 84-93; Lombo y Giménez Amaya, 2016, pp. 145-164). En efecto, propicia un mal entendimiento del papel que lleva a cabo la enfermedad en el modo en que se percibe la unidad de la vida humana.

Por una parte, es claro que se habla sobre la esencia del ser humano, y desde esa perspectiva es un camino abierto a la ética del cuidado y a la trascendencia: no todo se acaba con una enfermedad no superada. De otra parte, hay una confianza inusitada en las fuerzas del ser humano para vencer la enfermedad en el futuro, y dominar el cuerpo de un modo instrumental para evitar su disfuncionalidad. Así, de modo utópico, se podría decir que

“el advenimiento de la biotecnología contemporánea está propiciando la creencia falaz en una naturaleza líquida o invertida según la cual, mediante la aplicación de ciertas nuevas tecnologías (...), sería posible redefinir la identidad del ser humano tanto a nivel individual como al nivel de especie” (Postigo, 2019, pp. 8-9).

Al mismo tiempo, nos encontramos con un rechazo de la enfermedad que puede llevar a una falta de esperanza (o la búsqueda de una suerte de *liberación*) y provocar la destrucción de uno mismo, o de los demás. La ambigüedad de todo ello se pone de manifiesto cuando, por ejemplo, la compasión y la ayuda a la desaparición de esa vida humana sufriente se hace en base a la idea de “dignidad humana”. Pero es precisamente ese mismo argumento el que se emplea para no hacerlo, y acabar deliberadamente con la vida del sufriente por medio de la eutanasia (Montoya Camacho y Giménez Amaya, 2021, pp. 175-202).

La cultura actual resalta mucho la prevención de la enfermedad, también como un anhelo de soluciones que la eviten, o como búsqueda de la superación de los límites de la contingencia humana (Montoya Camacho y Giménez Amaya, 2021, pp. 165-169). Desde esta perspectiva, la historia de la Medicina nos ha enseñado que, en poco menos de dos siglos, la mortalidad por las enfermedades se ha reducido mucho con respecto a épocas anteriores; esto se da sobre todo en las enfermedades infecciosas, en aquellas que tienen una reparación quirúrgica, y, más recientemente, en los procesos tumorales. Sin embargo, cada vez es más claro que estamos

“en una época en que existe toda una cultura del cultivo del cuerpo, que en principio es correcta, pero cuando no se gestiona de modo prudente lleva a pensar que la medicina puede evitar todo tipo de males y sufrimientos, incluso la vejez y la muerte [...]. La búsqueda obsesiva del bienestar acaba generando lo contrario; es decir, malestar. La salud, como todo, hay que aprender a gestionarla prudentemente” (Gracia, 2011, p. 17).

Es claro, por tanto, que la enfermedad la vivimos como parte de una experiencia de nuestra limitación vital. Provoca la conciencia de “una dimensión

profunda de la naturaleza humana, pues no se trata simplemente de algo que puede sucedernos accidentalmente, sino de nuestra propia condición esencial" (Lombo y Giménez Amaya, 2016, p. 154). Esta dimensión del enfermar del ser humano se oculta muchas veces en la modernidad y, consecuentemente, deja de lado toda consideración de una necesidad de salvación.

Ocurre todo lo contrario cuando se considera la enfermedad dentro de la experiencia de la caducidad humana, que suscita en el hombre la posibilidad final de la muerte, pero le devuelve una comprensión unitaria de los fines de la totalidad de su vida (Lombo y Giménez Amaya, 2016, pp. 155-164; Vicente, 1990; Arregui, 1992; Murillo, 1999). Todo ello nos adentra en el problema del morir.

En efecto, la vivencia de la muerte:

"afecta a todos los seres humanos. Se trata de algo que no puede ser silenciado [...]. Ante ella el hombre experimenta la contradicción más profunda que le acompaña en todos los momentos de su existencia: su limitación y su deseo de plenitud. Los esfuerzos del ser humano por luchar contra la muerte propia y ajena, el uso de los recursos psicológicos y terapéuticos que ayudan a superar el sufrimiento, y los avances de la ciencia y de la técnica, que ciertamente han conseguido prolongar las expectativas de la vida humana "no pueden calmar esta ansiedad del hombre", ni "satisfacer ese deseo de vida ulterior que ineluctablemente está arraigado en su corazón" (CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual "Gaudium et Spes"*, n. 18). El hombre, abandonado a sus solas fuerzas, se siente impotente, porque sabe que se encuentra ante un enemigo que es más fuerte que él, del que no puede escapar y que por sí mismo no puede vencer" (Conferencia Episcopal Española, 2020, n. 4).

Desde la perspectiva antropológica y ética de la modernidad es notorio que el tema de la muerte ha sufrido, especialmente en los últimos tiempos, una profunda transformación en cómo se vive y en la forma de afrontarla (Conferencia Episcopal Española, 2020, núm. 7). A todo esto ha contribuido el desarrollo de una cultura ambigua, en la que el ideal de un progreso indefinido parece hacer incompatible la realidad de la muerte con una reflexión racional y profunda sobre el fin de la vida humana (O' Callaghan, 2004, pp. 17-38; Montoya Camacho y Giménez Amaya, 2021, pp. 169-175).

En definitiva, se busca una especie de "salvación" de la contingencia corporal, teniendo como fin u objetivo el paradigma contemporáneo de salud, que solo pone atención en la funcionalidad. De este modo, se compromete

la adecuada comprensión de los fines, en los que estaría implicada la *intencionalidad corporal* como apertura del sujeto.

Desde esta perspectiva, se ve con claridad lo que ponemos de manifiesto en este estudio. Por medio de una estricta identificación de aquello que Aristóteles definía en las acciones humanas como *bueno* en un sentido natural (honor, riqueza, virtudes del cuerpo, etc.), con aquello que es bello o noble, sumado a la noción de *salud* que se utiliza actualmente, se ha reducido la *intencionalidad corpórea* a su simple valor funcional. Esto es problemático. En nuestro mundo contemporáneo, *ser bello* —en un sentido que puede abarcar todos los fines de la vida, produciendo satisfacción o placer— es poseer un cuerpo saludable. Es la búsqueda de un estado vital de felicidad, fundado en lo físico, que tendría que llevar, como consecuencia, a alcanzar bienes como el honor, e incluso la riqueza. Así, la apertura subjetiva del sujeto pierde de vista los otros fines espirituales de su vida y, por supuesto, queda rota la unidad de la experiencia de la caducidad vital, puesto que el sujeto pone todos los esfuerzos para que ésta no trasluzca a los demás: el sujeto se muestra, pero se aísla.

Esta dinámica antropológica, vital y social, es lo que denominamos *vitalismo metabólico*. La sociedad occidental ha privilegiado en los últimos decenios este tipo de cuidado de la salud a través de un “culto” a la expresión corporal, máximamente realizada desde el punto de vista biológico-fisiológico. Se trata de una sublimación del valor estético y funcional de la salud física, y, consecuentemente, el afán de mostrar dicha salud como un estándar social al que todo otro valor vital está supeditado.

Nos parece claro que esta especie de narcisismo del cuerpo es una forma oculta de egoísmo, que es “bendecido” por una sociedad materialista como ya adelantó, de manera pionera, el historiador y sociólogo estadounidense Christopher Lasch (1979). Este apogeo tan actual del culto al cuerpo es algo que en Occidente no se había visto con esta proporción en el pasado, salvo en algunas minorías sibaritas: hay que remontarse muchos siglos atrás en la historia para ver este tipo de conducta social tan desarrollada (Gómez Pérez, 2007, pp. 81-82). Lo llamativo de este actual rebrote es su aceptación social tan generalizada. Da la impresión de haberse convertido en una nueva “religión”, en un nuevo compromiso de los individuos que desean ser mejores corporalmente. Y con una fidelización y un sacrificio muy alto.

Como dice, con fuerza y expresividad, el filósofo y sociólogo francés Gilles Lipovetsky:

“Inversión narcisista directamente a través de mil prácticas cotidianas: angustia de la edad y de las arrugas; obsesión por la salud, por las *líneas*, por la higiene; rituales de control (*chequeo*) y de mantenimiento (masajes, sauna, deportes regímenes); cultos solares y terapéuticos (superconsumo de los cuidados médicos y de los productos farmacéuticos). [...] la representación social del cuerpo ha sufrido una mutación cuya profundidad puede compararse con el desmoronamiento democrático de la representación del prójimo” (Lipovetsky, 2000, pp. 60-61).

Este mejoramiento corporal para vivir mejor refleja el auge de un cientifismo que solo acepta como real lo que es estrictamente material en el ser humano (Montoya Camacho y Giménez Amaya, 2021, pp. 97-100). Las cualidades “espirituales” de este último son vistas como epifenómenos de una biología omnipresente en nuestro ser y actuar. Parece que vivimos en un mundo —sobre todo en la cultura occidental, que se va extendiendo a otros lugares del mundo *globalizado*— donde los valores corporales son lo primero en importancia. Todo ello explica la fuerte pasión por mantener la salud y el cuidado del cuerpo a través del deporte, de los hábitos saludables, etc. En definitiva, el confort se ve únicamente en términos de excelencia fisiológica (o si se quiere, de estética corporal), haciendo que se identifiquen prácticamente la *salud con la felicidad*.

La consecuencia de esta visión exclusivamente biológico-corporal que venimos indicando es el ocultamiento de otros valores humanos de mayor trascendencia. La atención que se pone a la vida corpórea del ser humano tiende a ocupar el espacio de otras consideraciones antropológicas, que ahora son vistas como ajenas a lo verdaderamente importante y que cuentan para nuestra felicidad.

Además, en esta preminencia del *vitalismo metabólico* es también importante tener en cuenta varios factores que han influido en su expresión social. Si bien es cierto que la primacía del conocimiento empírico y el encubrimiento de la naturaleza humana y de sus fines está en la base de todo su desarrollo, hay otros fenómenos que se suman a ello. En efecto, el impresionante desarrollo de los conocimientos biomédicos de los últimos años, y el anhelo por mantener el estado de bienestar biológico el mayor tiempo posible, serían dos ejemplos de estos factores.

Como antes hemos señalado, la visión de una vida feliz, que debe ser biológicamente plena, se va extendiendo por medio de una sociedad de la información cada vez más sofisticada. Esto se hace, sobre todo, de dos maneras. En primer lugar, se difunden las ideas y las prácticas de la cultura corpóreo-

vitalista, a través de una tecnología antes inimaginable. En segundo término, se aplica la propia tecnología a la mejora de la vida biológica en sí misma: es sorprendente el crecimiento exponencial de la economía vinculada a este tipo de actividades, tales como gimnasios, escuelas, comercio especializado, aplicaciones informáticas, etc. Y también, del propio enfoque médico (por ejemplo, el gran desarrollo de la cirugía estética).

Es indudable que resulta paradójico, desde el punto de vista antropológico, la cantidad de energías vitales que dedica una ingente multitud de seres humanos a cuidar su cuerpo y su salud más allá de consideraciones médico-patológicas. En muchos casos es, como ya lo hemos mencionado antes, una especie de “ascetismo” moderno, lleno de disciplina y de renunciaciones, de esfuerzo y de metas, pero que se centra exclusivamente en lo corporal, y rara vez se corresponde con una mejora en los aspectos más duraderos del ser humano, o en la obtención de logros estables de la humanidad en su conjunto.

Por tanto, el *vitalismo metabólico*, con su dinámica estético-cultural, ha hecho que se pierda de vista la *intencionalidad del cuerpo* como una realidad que va más allá de la mera funcionalidad biológica. Con este recorte de los fines de la corporalidad, la experiencia de la caducidad humana —ya sea por el dolor, o por el sufrimiento— queda cercenada, puesto que los fines espirituales no son tenidos en cuenta. De este modo, la otra experiencia a la que nos venimos refiriendo —la de la necesidad humana de ser salvado— no puede salir a la luz en la vida individual, ni colectiva. Así, de modo paradójico, nos volvemos menos humanos, porque olvidamos la importancia del dolor como fenómeno que nos condiciona en los aspectos biológicos, psicológicos y sociológicos para la supervivencia de nuestra especie, y su posible conexión con la idea de la necesidad de un Dios que es capaz de superar todos esos condicionamientos (Horvat, 2023).

Pasamos a continuación al cuarto apartado, conclusivo, de nuestro estudio. El anhelo en el mundo actual de una salvación al alcance de la mano (que, en todo caso, se entiende como tecnológica).

4. ASPECTOS CONCLUSIVOS: EL DESEO CONTEMPORÁNEO DE UNA SALVACIÓN TECNIFICADA

La aspiración natural del ser humano a la salvación se identifica con su deseo de felicidad, en lo que ésta última tiene de plenitud. Este es el pensamiento de Tomás de Aquino cuando habla de la felicidad perfecta de los bienaven-

turados, en contraste con la imperfecta, que se da en esta vida, y que es la que encontramos en Aristóteles. El teólogo medieval vincula la idea filosófica que se encuentra en la *Ética Nicomáquea* sobre el tipo de vida más alta, o vida contemplativa (Aristóteles, 1998, X, 7, 1177a22-1177b24), con la idea cristiana de la visión beatífica de los redimidos en el cielo. De esta manera, Tomás de Aquino conecta felicidad y salvación, haciendo hincapié de que sólo tras la muerte es posible alcanzar la plenitud del propio ser a través de la visión de Dios. Siguiendo sus palabras:

“La felicidad voluptuosa —que consiste en la acumulación de riquezas y en la satisfacción de las pasiones—, por ser falsa y contraria a la razón, es impedimento de la bienaventuranza futura. En cambio, la felicidad de la vida activa —que radica en la práctica de las virtudes morales— dispone para la bienaventuranza futura. Y la felicidad contemplativa, si es perfecta, constituye esencialmente la misma bienaventuranza futura; y, si es imperfecta, es cierta incoación —o inicio— de la misma” (Tomás de Aquino, 1972, I-IIa, q. 69, a. 3).

Sin embargo, en la actualidad, la felicidad parece definirse como “un conjunto de estados psicológicos que pueden gestionarse mediante la voluntad; como el resultado de controlar nuestra fuerza interior y nuestro auténtico yo; como el único objetivo que hace que la vida sea digna de ser vivida; como el baremo con el que debemos medir el valor de nuestra biografía, nuestros éxitos y fracasos, la magnitud de nuestro desarrollo psíquico y emocional” (Cabanas e Illouz, 2019, p. 13).

La idea es alcanzar la felicidad por medio de una voluntad técnicamente fortalecida, y sometida constantemente a la búsqueda eficaz de un estándar de vida que alivie todo dolor o sufrimiento que nos pueda sacar de ese estado deseado. La finalidad de la vida se reduciría, por tanto, a buscar la satisfacción de las propias apetencias del sujeto. Sin embargo, la contrapartida a todo esto sería vivir constantemente contrariados porque, al crecer nuestros deseos de estar satisfechos se incrementarían, también, aquellos que llevan a buscar más elementos tecnológicos que permitan el control de los diversos aspectos vitales; pero que, paradójicamente, terminan por convertirse en instrumentos para un control de los individuos a un nivel sociocultural (Carrasco Díaz-Masa, 2021). El trasfondo hedonista e individualista se hace patente cuando el intento de dominar esos deseos, y expectativas vitales, tiene como finalidad alcanzar el estado que ofrece el *vitalismo metabólico*. Además, el modo en que éste último puede convertirse en una herramienta de dominio, o de manipulación, se ilumina a través de los posibles escenarios utópicos

que la tecnología parece plantear al ser humano y que solo pueden sostenerse ideológicamente (Llano, 1985, pp. 89-112; Postigo, 2019, pp. 5-6).

En este apartado final es importante que indiquemos que una parte de la cultura contemporánea se ha rebelado ante este planteamiento antropológico, como ha ocurrido a través de la literatura distópica, y su interpretación desde la filosofía. La amenaza de la instauración de una vida humana, que quiere salvarse a sí misma por medio de una plenitud quimérica, que termina por deshumanizarla, viene desde muy atrás en el tiempo (Sanmartín Esplugues, 2021). Este peligro de desear una especie de perfección material (biológico-corporal) es asociado no solo con el progreso de la tecnología sino, sobre todo, a su creciente uso, casi intensivo, en la historia (Montoya Camacho y Giménez Amaya, 2022). Ya el escritor británico Aldous Huxley, en su conocida novela *Un mundo feliz*, inicia su narración con una frase del pensador ruso Nicolás Berdiaeff que dice: “Las utopías aparecen como más realizables que lo que se creía en otro tiempo. Y nosotros nos encontramos actualmente frente a una pregunta bastante angustiante: ¿Cómo evitar su realización definitiva? Las utopías son realizables. [...] Quizá comienza un siglo nuevo, un siglo donde los intelectuales y la clase cultivada soñarán los medios para evitar las utopías, y retornar a una sociedad no utópica, menos perfecta y más libre” (Huxley, 2012, p. 7).

En la obra de Huxley se describe una sociedad dominada por la tecnología en la que las personas ya no nacen, sino que se producen en un laboratorio (Huxley, 2012, pp. 19-44). Nunca enferman, ni envejecen, sino hasta cumplir una cierta edad muy avanzada. Sus características fisiológicas, psicológicas, intelectuales e incluso sus tendencias sexuales, son controladas por la manipulación genética, por el adoctrinamiento irracional, y por el consumo de sustancias psicotrópicas. Se trata de un mundo que, sobre todo, se rige por los principios de lo que hemos denominado *vitalismo metabólico*, el cual es usado como un instrumento de dominio que impide el desarrollo individual de los seres humanos.

Un ejemplo de ello, en esta historia de Huxley, es lo que ocurre con la sexualidad, la cual ha sido banalizada y convertida en un mero producto de consumo. Este tipo de gozo, en la novela que venimos comentando, permite un alivio frente a las angustias que surgen cuando los sujetos intuyen algo del sinsentido de una vida hecha, exclusivamente, para cumplir una función en la sociedad. Los seres humanos son adoctrinados desde su primera infancia para buscar ese tipo de placeres corporales, los cuales son considerados como un bien necesario, no solo para el individuo, sino que, además, poseen un alto valor para el conjunto de la vida social. Son considerados un pilar

para la paz y la vida en comunidad (Huxley, 2012, pp. 45-71). Como hemos indicado, todo esto se da en un contexto tecnológico impuesto por el sistema que los gobierna, y que impide desarrollar una conciencia que sea capaz de trascender este escenario. Sin embargo, tal imposición no es percibida, ya que toda búsqueda de satisfacción personal posee unas ciertas características "religiosas": son como partes de un "culto social" a la materialidad corporal que, a la vez, se vuelve trivial por reducirse a la exaltación de los niveles de los deseos más básicos (Huxley, 2012, pp. 87-98). Se impide, de este modo, que los sujetos piensen más allá de la intensidad del placer que buscan obtener, pero, a la vez, hace que consideren esa satisfacción como su contribución personal al orden civilizado (Huxley, 2012, pp. 99-116).

Lo que venimos indicando nos lleva a entender que, en todo el escenario expuesto, existe una suerte de imposición desde un orden humano superior al individuo, que emplea la tecnología como una especie naturaleza supletoria de su voluntad, y que reduce la *intencionalidad de su cuerpo* a una única funcionalidad, individual y social a la vez: gozar del placer corporal. Su finalidad es motivar determinadas decisiones del sujeto que, al ser consideradas como estabilizadoras de la sociedad, pasan a formar parte de una especie de "orden moral". Y, por esto mismo, el placer corpóreo toma las características de un elemento de "salvación" frente a la posibilidad de destruir el "orden" que se presenta en esta distopía. Así, el placer que domina este tipo de sociedad desvía la atención del sujeto de sus verdaderos problemas, y de las cuestiones de su vida que van más allá de la *muerte*.

En estas propuestas, como las descritas en *Un mundo feliz*, la tecnología ofrece su poder para intentar dominar la vida. La obra mencionada no se plantea la superación de la caducidad humana, sino que simplemente la retrasa, acentuando el recorte de los fines de la *intencionalidad corporal* a una simple utilidad. Esto se pone de manifiesto cuando se narra que los cuerpos de los seres que pierden su vigor biológico son reutilizados en los procesos productivos subsiguientes. Es, a todas luces, un intento de controlar, lo más posible, la contingencia humana (Huxley, 2012, pp. 87-88).

La obra de Huxley es concluyente, por tanto, en la denuncia de los intentos contemporáneos para instaurar una idea de felicidad que, utilizando la tecnología, convierta la plenitud del gozo del placer corpóreo en el principio rector del orden social. Sería una forma de "salvar" a la humanidad de una vida distinta a la del simple disfrute. Y esto, en realidad, nos lleva a una verdadera distopía: por lo deshumanizante de esta vida así concebida, y porque ella tampoco cumple con el sentido de plenitud que tiene la verdadera salvación, y que es poder vivir para siempre.

Referencias

- AMBROSIO DE MILÁN (1882), *Patrologia Latina*, vol. 14, en *Hexameron Libri Sex*. J.-P. MIGNÉ (ed.), Bibliothecae Cleri Universae.
- ARIÉS, P. (2005), *Historia de la muerte en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*, Acantilado.
- ARISTÓTELES (1970), *Política*, Centro de Estudios Constitucionales.
- ARISTÓTELES (1998), *Ética Nicomáquea – Ética Eudemia*, Gredos.
- ARREGUI, J. V. (1992), *El horror de morir: el valor de la muerte en la vida humana*, Tibidabo.
- BOHR, N. (1933), “Light and Life”, *Nature*, 131, 421-423 y 457-459. DOI: <https://doi.org/10.1038/131457a0>
- BOHR, N. (1952). “Medical Research and Natural Philosophy”, *Acta Medica Scandinavica*, 142, 967-972. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.0954-6820.1952.tb13446.x>
- CABANAS, E., y ILOUZ, E. (2019), *Happycracia: cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*, Paidós.
- CARRASCO DÍAZ-MASA, S. (2021), “El uso de las tecnologías para el control social por los grupos de poder”, *Scio: revista de filosofía*, 20, 63-91. DOI: https://doi.org/10.46583/scio_2021.20.816
- CHOZA, J. (1990), *La realización del hombre en la cultura*, Rialp.
- CHOZA, J. (2016), *Manual de antropología filosófica* (2.ª ed.), Thémata.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (2020), Un Dios de vivos: instrucción pastoral sobre la fe en la resurrección, la esperanza cristiana ante la muerte y la celebración de las exequias. <https://www.conferenciaepiscopal.es/un-dios-de-vivos/>
- ENRÍQUEZ GÓMEZ, M. T., y MONTOYA CAMACHO J. M. (2021), “Imperio y causalidad en Tomás de Aquino”, *Scientia et Fides*, 9, 329-355. DOI: <https://doi.org/10.12775/SetF.2021.013>
- FERNÁNDEZ, P. (2014), “Reasoning and the Unity of Aristotle’s Account of Animal Motion”, en B. INWOOD (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 47, 151-204, Oxford University Press.
- GHERAB MARTÍN, K. (2020), “Biología y filosofía de la complementariedad en Niels Bohr”, *Bajo Palabra. II Época*, 24, 450-473. DOI: <https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.023>
- GIMÉNEZ AMAYA, J. M., y LOMBO, J. A. (2022). “Dependencia y vulnerabilidad en la ética de Alasdair MacIntyre”, en DE LA TORRE, F. J. – LORIA, M. – NONTOL, L. M. (eds.), *Cuarenta años de After Virtue de Alasdair MacIntyre: relecturas iberoamericanas*, 105-114, Dykinson.
- GÓMEZ PÉREZ, R. (2007), *Decadencia y esperanza: claves para entender este tiempo*, Rialp.
- GONZÁLEZ, A. M. (2016), *La articulación ética de la vida social*, Comares.

- GRACIA, D. (2009), “El enigma de la enfermedad humana”, *Revista de Administración Sanitaria Siglo XXI*, 7, 517-520.
- GRACIA, D. (2011), “Bioética: La salud se ha convertido en un bien de consumo”, *Juancidad: Revista de los Hermanos de San Juan de Dios*, 553, 16-18.
- HORVAT, S. (2023), “Pain, Life and God: Theodicy Informed by Biology and Evolutionary Medicine”, *Religions*, 14. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel14030319>
- HUXLEY, A. (2012), *Un mundo feliz*, Penguin Random House.
- KANT, I. (2011), *Crítica del juicio*, Tecnos.
- LASCH, C. (1979), *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, W. W. Norton & Company.
- LIPOVETSKY, G. (2000), *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, 2000.
- LLANO, A. (1981), *La nueva sensibilidad*, Espasa Calpe.
- LLANO, A. (1985), *El futuro de la libertad*, EUNSA.
- LLANO, A. (2006), “El ser coincidental en la ética de Aristóteles”, *Tópicos*, 30, 55-80. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v30i1.194>
- LOMBO, J. A., y GIMÉNEZ AMAYA J. M. (2013), *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinaria desde la filosofía y la neurociencia*, EUNSA.
- LOMBO, J. A., y GIMÉNEZ AMAYA J. M. (2016), *Biología y racionalidad: el carácter distintivo del cuerpo humano*, EUNSA.
- LOMBO, J. A., y GIMÉNEZ AMAYA J. M. (atención) (2022), en *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, 10.17421/2035_8326_2022_JMGA_2-1
- MACINTYRE, A. (2001), *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós.
- MERLEAU-PONTY, M. (1953), *La Structure du comportement*, P.U.F.
- MERLEAU-PONTY, M. (1975), *Fenomenología de la percepción*, Península.
- MONTOYA CAMACHO J. M., y GIMÉNEZ AMAYA, J. M. (2021), *Encubrimiento y verdad: algunos rasgos diagnósticos de la sociedad actual*, EUNSA.
- MONTOYA CAMACHO J. M., y GIMÉNEZ AMAYA, J. M. (2022), “Tecnología y poder: el encubrimiento moderno de los fines naturales de la tekne”, *Cuadernos de pensamiento*, 35, 71-104. DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.323>
- MURILLO, J. I. (1999), *El valor revelador de la muerte: estudio desde Santo Tomás de Aquino*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- O’CALLAGHAN, P. (2004), *La muerte y la esperanza*, Palabra.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (1946), Constitución de la Organización Mundial de la Salud. <https://apps.who.int/gb/bd/PDF/bd48/basic-documents-48th-edition-sp.pdf?ua=1#page=7>.
- POLO, L. (1986), “La muerte de los imbeciles”, *Istmo*, 165, 18-19.
- POLO, L. (2016), “Quién es el hombre: un espíritu en el tiempo”, en GONZÁLEZ BASTERRECHE, A. (ed.), *Quién es el hombre: un espíritu en el tiempo. Presente y futuro del hombre*, 21-211. EUNSA.

- POSTIGO, E. (2019), “Bioética y transhumanismo desde la perspectiva de la naturaleza humana”, *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, 195. DOI: <https://doi.org/10.3989/arbor.2019.792n2008>
- SANMARTÍN ESPLUGUES, J. (2021), “¿Existe una filosofía de la técnica? Sobre ciencia, técnica, utopía y distopía”, *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, 10, 255-273. DOI: <https://doi.org/10.25185/10.11>
- SCHOPENHAUER, A. (2010), *El mundo como voluntad y representación*, vol. 1, Alianza Editorial.
- TOMÁS DE AQUINO (1952), *In Aristotelis libros: De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum expositio, cum textu ex recensione leonina*. Marietti.
- TOMÁS DE AQUINO (1972), *Summa Theologiae*, Marietti.
- VICENTE, J. (1990), “Sobre la muerte y el morir”, *Scripta Theologica*, 22, 113-143. DOI: <https://doi.org/10.15581/006.22.16299>

TRES INDICIOS DE UNA SALVACIÓN INQUISITORIAL

Three signs of an inquisitorial salvation

Juan Rosado Calderón

Universidad Pontificia Comillas

jrosado@comillas.edu; <https://orcid.org/0000-0001-6113-2726>

Recibido: 17 de noviembre de 2022

Aceptado: 27 de enero de 2023

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1461.y2023.006>

RESUMEN: En este artículo propongo un examen del riesgo de una salvación falsa, juzgada según los tres indicios que representan las tres tentaciones a Jesús en el desierto. Para ello, hago una interpretación filosófica de la Leyenda del Gran Inquisidor, de Dostoyevski, que seguirá la interpretación iniciada por el pensador ruso Pavel Evdokimov. Con esta lectura, propongo una idea de la filosofía como resistencia a tres vectores del poder, a los cuales se contraponen los votos monásticos de pobreza, castidad y obediencia, desde los cuales mantenerse en fidelidad al proyecto de Dios hacia el mundo (Sabiduría).

PALABRAS CLAVE: Evdokimov, Dostoyevski, salvación, tentación, poder, monacato, libertad.

ABSTRACT: *In this article, I propose a review of the risks of false salvation, according to three signs represented by the three temptations to Jesus in the desert. In order to do so, I do a philosophical interpretation of the Legend of The Grand Inquisitor by Dostoyevski that will follow the one initiated by the Russian thinker Pavel Evdokimov. On this reading, I propose an idea of philosophy as resistance to three power vectors, which are opposed by the monastic vows of poverty, chastity and obedience, from which it is possible to remain faithful to God's project for the world (Wisdom).*

KEYWORDS: *Evdokimov, Dostoevsky, salvation, temptation, power, monasticism, freedom.*

1. INTRODUCCIÓN

A la hora de teorizar sobre la salvación, resulta irremediable descubrir indicadores de una salvación falsa. Tales signos, representando algún tipo de tendencia hacia una realidad insinuada como salvadora, adquieren la forma de la tentación. Por eso, el relato evangélico de las tentaciones a Jesús en el desierto (Mt 4,1-12; Lc 4,1-14) supone una oportunidad para discernir el consentimiento o el rechazo de un don salvífico. Esto permite abrir la reflexión en torno a la libertad y a la resistencia frente a ciertos poderes totalizantes, pero también juzga el modo continuo de estar en la vida y de comprenderla, que tal debería ser la radicalidad de la filosofía.

En este artículo propongo una meditación en torno a estas tres tentaciones, a partir de la peculiar representación que de ellas hizo Dostoyevski en su leyenda del Gran Inquisidor, texto fundamental en las teorías contemporáneas del bien y de la libertad¹. En nuestro caso, seguiremos la lectura de la leyenda hecha por el teólogo ruso Pavel Evdokimov (1901-1970)². Y sostendré para ello la siguiente tesis: que la resistencia desértica contra la tentación representa la idea de la filosofía como tal, o al menos su actitud, como apertura que posibilita la acogida de la salvación, para cuando ésta llegue a revelarse gratuitamente.

2. LA OFRENDA SACRIFICIAL DE LA CORONA

Para entender la resistencia al Inquisidor, podemos abrir la meditación con un ejercicio de memoria y de imaginación. Muchas basílicas de Roma todavía conservan, en el mosaico de su ábside, la imagen de los veinticuatro anciana-

¹ Para un primer acercamiento a las cuestiones filosóficas en la literatura de Dostoyevski, véanse los estudios, recogidos en el listado de referencias, de Forte (2005, pp. 103-121), Kasatkina (2012), López-Cambronero (2017). En cuanto al contexto intelectual ruso alumbrado por Dostoyevski, son referencias obligadas los discursos de Soloviev (2021, pp. 21-59), las conferencias de Ivanov (2000), el clásico de Berdiaev (2008) o el de Sestov (1991). Hay también importantes ensayos de filósofos rusos de la primera mitad del siglo XX, con cuestiones muy cercanas a las nuestras, en la antología *Il dramma della libertà: saggi su Dostoevskij* (1991).

² Seguiré principalmente la exposición del 'monacato interiorizado' que Evdokimov presenta en su libro *Las edades de la vida espiritual*; aunque la obra fue traducida al español (Sígueme, 2003), usaré la edición francesa (Evdokimov, 2009). También me apoyaré en la obra del mismo autor en *Dostoevski y el problema del mal*, en italiano (1995, pp. 187-214).

nos del Apocalipsis, como en Santa María la Mayor o en Santa Práxedes. Los veinticuatro ancianos aparecen representados con los vestidos blanco y rojo del senado romano, mientras ofrecen sus coronas al trono del Cordero, representado éste en lo más alto del arco y con el libro enrollado (“que nadie podía abrir”, Ap 5,3) a sus pies, tal y como relatan los capítulos cuarto y quinto del Apocalipsis. Como se sabe, la escena remite al *aurum coronarium* por el que el Emperador veía garantizado el reconocimiento de su poder (Klauser, 1944, pp. 129-153; Hernández, 2004, p. 307). Aunque no idéntico, un proceso similar lo encontramos históricamente en los primeros siglos de martirio cristiano, sobre todo a partir de la decisión de Plinio el Joven de obligar a incensar ante la imagen del Emperador. Los cristianos que se resistían a la idolatría pronunciaban la fórmula “*Iesous Christos*”, fórmula que les conducía a la prisión o al derramamiento de su sangre.

Pues bien, en esta escena, repetida en el Apocalipsis, en las basílicas y en la historia, hay contenido todo un anuncio de la libertad cristiana. Ofrecer la corona es un gesto que implica la entrega de la dignidad personal, la ofrenda del propio corazón. La imagen representa el juicio del culto o, como dirá Dostoyevski en su relato, juzga la pregunta: ¿ante quién hemos de arrodillarnos? La respuesta cristiana —si atendemos a Apocalipsis 4— se debe a un reconocimiento creatural: “eres digno, Señor, Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque Tú has creado el universo; porque por tu voluntad lo que no existía fue creado” (Ap 4,11). Pero el reconocimiento creatural no significa una razón de la fuerza, viéndose uno forzado a arrodillarse; lo que los veinticuatro ancianos aclaman es que el Fuerte es digno de ser portador de su poder, porque es el Santo. Además, la santidad reconocida por los ancianos, como enseguida revelará el capítulo 5, radica en una fuerza *sacrificial* y *amante*. De algún modo, la entrega de la propia dignidad en la ofrenda de la corona, la ofrenda del hombre a Dios, reconoce una dignidad previa ofrecida por el mismo Dios a la criatura, precisamente llamándola a existir, invitándola a compartir su vitalidad.

Sin embargo, importa mucho —por razones de teodicea— que la adoración cristiana no sea la simple sustitución de un Emperador por otro, ni que el Santo-Fuerte sea un Gran Inquisidor; importa que la adoración cristiana tenga sentido, y que su sentido, siendo salvífico, no comporte una ofrenda precipitada de la propia corona. Esta diferencia, que rompe la idolatría, imposibilita además la confusión de la dignidad cristiana con cualquier poder terreno que pretendiera hacerse representante suyo y que forzase a tirar la propia dignidad creatural a los cerdos disfrazados de protectores, de concesores de gracias y de *salus*. La diferencia, que es sacrificial, la encontramos en Apocalipsis 5 y en la cima

del arco basilical al que apuntan los ancianos con sus coronas: es el Cordero, "inmolado, pero en pie". El Cordero, dice el Apocalipsis, es digno de adoración y de abrir la vida, porque ha derramado su sangre (Ap 5,9-13). He ahí la inversión de la perspectiva sobre la salvación, que instaura una irreversibilidad en la persona a la hora de realizar una ofrenda sacrificial. La lógica del poder inquisitorial reclama para sí (individual o colectivamente) el reconocimiento de los propios derechos, pretende que las líneas converjan en él. Este reclamo de su dignidad el mártir sólo puede hacerlo negativamente, negándose a consentir la insinuación poderosa. La afirmación de su dignidad, en cambio, es sacrificial y se hace una con el sacrificado. De igual manera, el reconocimiento servil de la dignidad del otro acontece en un régimen de absorción y de autoafirmación: te entrego mi corona porque tú me proteges y me das la vida. El reconocimiento martirial, en cambio, recuerda que el don de la vida exige perderla, que señor es sólo quien se inmola "hasta el extremo" por otro que vive en una condición inferior; sobre todo recuerda que el sacrificio fundante de su señor le empuja a él mismo a inmolarsse por otros, convirtiéndose, también él, en digno y potente, siendo también él coronado de fuerza y de santidad.

3. EL PROYECTO DEL INQUISIDOR CONTRA LA SABIDURÍA

Según Evdokimov, esta libertad sacrificial se asienta existencialmente en los tres votos monásticos: la pobreza, la castidad y la obediencia, que constituyen la triple síntesis de la libertad humana³. Los tres votos son la vocación del corazón de todo hombre, también del laico (este es el monacato "interiorizado"), y corresponden, también según Evdokimov, a las tres respuestas de Jesús en el desierto⁴. Son estos tres votos, como respuestas cristianas, el

³ "Los tres votos monásticos representan la carta magna de la libertad humana. La *pobreza* libera del dominio de lo material y es la transmutación bautismal en la nueva criatura; la *castidad* libera del dominio de lo carnal y es el misterio nupcial del ágape; la *obediencia* libera del dominio idólatra del ego y es la filiación divina en el Padre. Todos, monjes o no, se los piden a Dios según la estructura tripartita de la oración dominical: la *obediencia* a la voluntad única del Padre; la *pobreza* de quien tiene hambre sólo del pan sustancial, eucarístico; la *castidad*, purificación del Maligno" (Evdokimov, 2009, p. 127).

⁴ "Quien edifica su vida sobre los tres votos monásticos lo hace sobre la base de las tres palabras de Cristo. Con estos tres votos el cristiano no se encadena, se libera. Podrá entonces dirigirse al mundo y decir lo que ha visto en Dios. Si ha sabido crecer hasta la estatura del 'hombre nuevo', del adulto en Cristo, el mundo lo escuchará" (Evdokimov, 2009, p. 142).

acto de resistencia al proyecto soteriológico del Inquisidor. Y si recuperamos el sentido monástico de la filosofía (*philosophari* como *monachum agere*), podemos ver tanto en las tres respuestas de Jesús como en los tres votos monásticos el *estilo* o actitud de la filosofía. No que la filosofía procure la salvación, sino que la espere y la sepa acoger cada vez que llegue, pero también que desenmascare a las falsas salvaciones. Filosofía como fidelidad a la divina Sabiduría, al proyecto salvífico de Dios sobre el mundo.

La filosofía adquiere entonces un carácter combativo. Es su estilo o actitud, irreductible a un compendio de verdades y de principios vitales. Pero la combatividad no es horizontal, enredada en polémicas contra ideólogos y sofistas, ni ascendente para dar caza al saber. Su *pólemos* tiene forma de descenso, contra las falsificaciones del bien y de la libertad, contra la impostura, contra el encantamiento mental. Esta es la llave del apofatismo, de la docta ignorancia y de las contradicciones del espíritu. Un carácter propositivo suyo sería, como mucho, desértico: se va al desierto para combatir desde el Logos contra la seducción de la conciencia en la cual la persona quedaría subyugada. Orígenes decía que de este combate de la conciencia se sale como idólatra o como mártir (Orígenes, 1991, 32; Evdokimov, 2009, p. 128). El idólatra se rebaja ante sí mismo, traiciona a su dignidad y deja de estar a la altura de su libertad. El mártir también se rebaja, pero humildemente y manifestando a una realidad mayor que ha vencido en él a todas las subyugaciones. Y después del combate en el desierto, llega el consuelo y el servicio del ángel, o sea, la revelación y el anuncio.

Así, la tarea filosófica, siendo un combate hacia abajo contra el mal, como dique contra la seducción, no se reduce en todo caso a una negatividad. Su carácter propositivo es una preparación y un aprendizaje. Por eso es simbólica: prepara, invita, apela a la revelación del misterio que la filosofía no se da a sí misma, pero en cuyo nombre ha combatido contra los falsos maestros. El estilo filosófico no se da a sí mismo el Logos pero combate desde el Logos, apelada por Él, porque en su luz puede deshacer las falsas relaciones. La filosofía tiene de profética su preparación del camino al advenio salvador; se trata para ella de que ese advenio no vaya a desmentirla vergonzosamente, por mucho que el advenio sea siempre superior e inconcebible para ella.

Que la filosofía vaya al desierto a escuchar el acontecimiento de la libertad, las tres eternas respuestas ante la tentación. Combatirá allí a los falsos maestros, que traerán signos reconocibles como:

- a) el unilateralismo de la evidencia, en la primacía de la materia, de lo empírico, de lo visible y de lo sensato;

- b) la primacía de lo eficaz, lo instrumental, lo tecnológico, lo expandible y aprovechable;
- c) la imposición violenta y el encuadre de unos límites morales, pero abstractos, que delimitan el discurso común y en el que todos han de converger (o sea: la imposibilidad del disenso).

Son tres direcciones del poder, convergentes todas en lo incontestable, lo fáctico, el dictado de “lo que hay”, fuera de lo cual: *nulla salus*, o lo que es lo mismo, fuera de la cual la vida se hace imposible.

Las tres tentaciones quieren ahogar a las tres direcciones de la trascendencia en el corazón. Pero son tentaciones, o sea, en ellas hay un signo apetecible y prometedor, a la vez que detrás de ellas hay una voluntad libre, enemiga, que tienta. Por eso hay que perfilar bien el sentido combativo de la filosofía. No es sólo un combate contra tendencias viciosas o contra imperfecciones, ni contra la carga vital, ni contra el error, ni contra los enredos de inautenticidad; todo eso, sí, pero en la conciencia de que tales son los campos de batalla en los que se juega la guerra sapiencial contra un enemigo concreto, personal y libre⁵. Se tratará de desenmascarar la mentira fundante (πρῶτον ψεῦδος) de un orden abierto por una voluntad singular y en el que la persona tiende a cobijarse, en una esclavitud feliz. Cuando la filosofía se alzó contra la linealidad asfixiante de un orden de pretensiones salvíficas, como aquel Palacio de Cristal continuamente apedreado por los personajes de Dostoyevski (Berdiaev, 2008, p. 51), la filosofía estaba resistiéndose a una inmanencia cuyo ápice, si no podemos ser ingenuos, se reconoce como poder público, político. El proyecto político del Inquisidor representa la misosofía, el rechazo y la postrera usurpación de la divina Sabiduría. Para ello, ofrecerá tres vertientes con las cuales solucionar el destino del hombre, disolviéndolo, o sea, finalizándolo al darle una respuesta objetiva, como un contenido delimitado ante nuestros ojos y del que muchos podrán participar⁶.

⁵ Esta es una convicción de todos los maestros espirituales cristianos, entre los que se encuentra sin duda San Ignacio de Loyola. Metafísicamente, Soloviev ha comprendido el desafío radical que supone pensar el mal en términos personalógicos, no ontológicos (“ausencia de Bien”), en su leyenda sobre el Anticristo (Soloviev, 2016).

⁶ “Nos expondrán sus dudas más secretas y penosas de su conciencia, todo lo podrán en nuestro conocimiento, y nosotros les daremos la solución, sea el caso que fuere. Ellos aceptarán nuestro fallo de buen grado, al pensar que les evita la enojosa obligación de escoger libremente. Y millones de seres humanos serán felices” (Dostoyevski, 2011, p. 131).

Antes todavía de ver cómo se plantean las tres tentaciones, hemos de tener en cuenta algunos rasgos propios de esa voluntad enemiga que tienta por boca del Inquisidor. El relato propuesto por Dostoyevski sigue a la confesión de Iván Karamazov, cuyo nihilismo pone de manifiesto la posibilidad, real en todo hombre, de rechazar la salvación universal, pero con ello también pone sobre la mesa determinadas imposibilidades en el modo de comprender esa salvación⁷. Para el cristiano es una advertencia fortísima, de no esperar la salvación bajo los presupuestos conceptuales de Iván ni con los signos materiales del proyecto del Inquisidor. Hay un primer presupuesto que es el rechazo radical y resignado de la vida. “Devuelvo mi billete de entrada” al Reino, dice Iván, que es como si dijera: “devuelvo mi corona, devuelvo la dignidad de mi imagen divina”. El segundo presupuesto es una falsa filantropía. En su nombre, Iván rechaza la Sabiduría de Dios, pero paradójicamente se debe a un profundo desprecio hacia los hombres: “Los hombres tienen la culpa de todo lo que le pasa, no merecen ninguna compasión”; “se convencerán de su impotencia para vivir libremente, por su debilidad, depravación, mezquindad y propensión a la rebeldía” (Dostoyevski, 2011, p. 123). El proteccionismo del Inquisidor es una acusación contra la obra de Dios y contra el don de la libertad que Él confió a cada hombre: “¿Acaso olvidaste que la tranquilidad y hasta la muerte son preferibles para el hombre a la libertad para discernir el bien y el mal?”, “te aseguro que el hombre es más débil y más vil de lo que imaginabas” (Dostoyevski, 2011, pp. 125-126). Toda esta desconfianza hacia la dignidad creatural en el hombre, que es una acusación contra la acción “defectuosa” de Dios, desembocará igualmente en dos realidades: el amedrentamiento del hombre que consiente en ser esclavizado y el dominio efectivo de los que pretenden corregir la obra de la Sabiduría⁸. En ambos casos, la salvación lleva al cierre inmanente de la historia, cierre aparentemente feliz, provechoso y que posibilita el asentamiento de la humanidad entera, pero pagando el precio de la anti-Sabiduría, de la descomposición espiritual,

⁷ El rechazo de Iván suena así: “Yo acepto la idea de Dios, creo en la armonía eterna, creo en la tendencia del universo. Pero ese universo de Dios no lo admito en sus consecuencias definitivas. Sé que existe, y, no obstante, lo rechazo. No es Dios lo que yo rechazo, enténdelo bien, sino el mundo que ha creado: no puedo resignarme a aceptarlo” (Dostoyevski, 2011, p. 128).

⁸ “Hemos corregido tu obra, fundándola en el milagro, el misterio y la autoridad. Y los hombres se alegran de verse otra vez conducidos como un rebaño y libres del don abrumador que los atormentaba. Dime: ¿no hemos hecho bien? ¿Acaso no es una prueba de amor a los hombres comprender su debilidad, aligerar su carga e incluso tolerar el pecado, teniendo en cuenta su flaqueza, siempre que lo cometan con nuestro permiso?” (Dostoyevski, 2011, p. 128). Según Evdokimov, esta es la confesión programática de la Torre de Babel y de todo humanismo sin Dios (Evdokimov, 1995, pp. 214-233).

de revertir la existencia humana hasta la nada de la que salió. “El terrible espíritu de las profundidades, el espíritu de la desintegración y de la nada, te habló en el desierto...” (Dostoyevski, 2011, p. 121).

4. LAS TRES TENTACIONES COMO PSEUDOSALVACIÓN

Según Dostoyevski, las tres tentaciones expresan tres momentos de toda la historia de la humanidad; representan los intentos por concluir la construcción de la torre de Babel. Veámoslos, descubriendo en la resistencia a ellas una idea de la filosofía⁹.

“‘Di que estas piedras se conviertan en panes’. Pero Él le respondió así: ‘No sólo de pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que sale por la boca de Dios’” (Mt 4,3-4).

A esta tentación Dostoyevski atribuye la subyugación del *milagro*. No de todo milagro en general, sino de una subyugación mediante el milagro. Evdokimov contrapone la respuesta de la *pobreza*. “La ausencia de la necesidad de poseer llega a convertirse en necesidad de no poseer. El espacio de la libertad desinteresada entre el espíritu y las cosas restituye la capacidad de amarlas como don de Dios” (Evdokimov, 2009, p. 134)¹⁰.

La fidelidad a la Sabiduría exige no olvidar que el mundo circundante ofrece algún tipo de hostilidad, a la vez que exige resistirse a desatar la propia voluntad. Estar atentos, pues, para no edulcorar el entorno, que de algún modo tiende a la desintegración; pero no por ello caer en el endiosamiento de la voluntad que quiere transformar compulsivamente ese mundo y derribar los muros de la hostilidad. A esto, la tradición espiritual se refirió con la victoria mediante el ayuno y la mortificación sobre los sentidos, no condenando la

⁹ Para las citas bíblicas, utilizo la versión Cantera-Iglesias (2022). Para cada tentación, abro mi interpretación a partir de la propuesta de Evdokimov, cuya idea principal será convenientemente citada en cada caso. La interpretación de Evdokimov, a su vez, se abre desde la lectura de la leyenda dostoyevskiana (Evdokimov, 1995, pp. 187-214; Evdokimov, 2009, pp. 134-142). Para un contraste exegético más amplio del texto recogido en el evangelio de Mateo, remito a los comentarios de Bonnard (1975, pp. 68-74), Luz (1993, p. 224), Guijarro (2012, p. 304).

¹⁰ Algo análogo encontramos en la obra *Ser y Tener*, de Marcel (2003). También Soloviev apunta en esta dirección, yendo a su fuente socrática: “La primera condición de la auténtica filosofía es la pobreza de espíritu” (Soloviev, 2010, p. 181).

sensibilidad como tal, sino la inmediatez estética que no simboliza, que no expresa ningún logos.

Es esta una tentación económica y doméstica. Afecta al modo de estar en el presente y al riesgo de caer en la dictadura de la cotidianidad, con sus falsedades y sus mecanismos de inautenticidad¹¹. El estilo filosófico ha de responderle recordando que su reino no es de este mundo, que aquí no hay dónde reclinar la cabeza, que nada hemos traído al mundo ni podemos llevarnos nada de él, exigiendo por tanto la pobreza de espíritu y la máxima apertura indigente, la libertad de “ir por el mundo con las manos vacías” (Dostoyevski, 2011, p. 122). De una libertad así el hombre huye, la teme, y le parece inconcebible, y el tentador no descansará hasta que el hombre renuncie a ella. Pero esta pobreza es una apertura que permite estar atentos a la realidad, a sus revelaciones y acontecimientos: *velar no desesperando de lo posible*. Pero exige también saber crear ascéticamente espacios habitables, en los que poder *estar*, en lugar de abandonarse a lo puramente dado o de suspirar por lo que no está dado.

Tratándose esta primera tentación también de una tentación *estética*, la filosofía apela a decidirse, a saber cortar y separarse, a asumir algo de lo que hacerse responsable, sin suspirar por la casa perdida que se deja a las espaldas. Aquí tiene inicio también la conciencia de la propia culpa, porque el esteta no se reconoce culpable de nada ni responsable de nadie, o como mucho asume una culpa puntual que hoy está y mañana no, sobre la que podrá pasar el borrador. El reconocimiento de sí mismo como culpable lleva a una indigencia redoblada que potencia más todavía la conciencia filosófica, cierra el paso a la reivindicación de los propios derechos y actualiza la humildad¹². El Inquisidor confiesa que en su proyecto “ya no hay pecados, lo único que hay es hambrientos” (Dostoyevski, 2011, p. 122); esto corresponde a una confianza desvirtuada en la bondad de la naturaleza, hija por lo demás de un intelectualismo incapaz de acoger la realidad presente incondicionalmente, también en su hostilidad, en su caída y en el mal libremente cometido.

Pero la filosofía comienza siempre con un “no sólo de pan vive el hombre”, sino de Logos. El combate por el Logos es una ruptura con la inmediatez

¹¹ La vida, dice Gabriel Marcel, “corre el riesgo de no ser sino vegetar mientras se aguarda”, (Marcel, 2001, p. 140). Sobre las tensiones entre filosofía y cotidianidad, remito a la distinción hecha por *Patočka entre vida en amplitud y vida en equilibrio* (Patočka, 2007, pp. 105-187).

¹² Con el reconocimiento humilde de la propia miseria suelen iniciar las invocaciones en autores medievales como San Agustín, San Anselmo o la monástica del XII (Verdú, 2012).

encantada de la casa. Tiene razón Dostoyevski: no basta con vivir, hay que saber por qué y para qué se vive. La filosofía, en su inicio, es idealismo (en sentido platónico y quijotesco), en lo que tiene de deseante e insatisfecha, en una rebeldía y una protesta ante el mundo y su injusticia¹³. Sin embargo, la filosofía no es sólo eso, no es solo este idealismo, porque entonces se quedaría en un simple grito de hambre, aun absteniéndose de convertir a la piedra en pan. La filosofía también es creación ascética y agradecida de la casa, que se volverá habitable con el nuevo advenio. La filosofía ha de confiar en una bondad de la naturaleza mucho más profunda, capaz de ser afirmada incondicionalmente y bendiciendo incluso al pedregal¹⁴. La filosofía es comunión conyugal con el Logos, como auténtico cantar de los cantares; solo así puede decirle al mundo que nunca le bastará. Y en este sentido es realista.

Pero el filósofo, aun con todo, está tan punzado por el hambre y por el Logos, como por la tentación de mirar atrás deseando que la conciencia duerma, quizá deseando no haber despertado nunca, o al menos conseguir dejar de velar. También estará tentado continuamente de dar con piedras en forma de pan pero que ni siquiera alimentan como el pan, o de abrir un dinamismo de consumo de bienes y de verdades. El Logos con el que el filósofo comulga es Luz y es Vida, vivifica más que el pan terreno; pero el filósofo corre el riesgo de petrificar al mismo Logos, de disecarlo formalizándolo, haciéndose una idea de él, de tal modo que el filósofo y no el Logos sea la fuente de la luz, y entonces se tiene la conciencia ideologizada, estabilizada según un aspecto de la verdad. Se pasa así a la segunda tentación.

“Tírate abajo, porque está escrito: ‘Daré órdenes a sus ángeles acerca de ti y te llevarán en las manos, no sea que tropieces con tu pie en una piedra’. Jesús le dijo: ‘También está escrito: «No tentarás al Señor, tu Dios»” (Mt 4,6-7).

¹³ “El que filosofa responde a un ‘escándalo’ fuera de sí que lo afecta y que lo conmueve. Las preguntas que Heráclito y Parménides se hicieron no responden, no pueden responder, a un mero asombro estético que quiere continuar viendo el mundo como un espectáculo. Había, sí, perplejidad, pero perplejidad radical ante una realidad que no podía explicarse, que se presentaba confusa, que se presentaba como no cumpliendo una serie de expectativas. La metafísica comienza, pues, con el acto libre que dice al mundo: ¡no me bastas! Ese pronunciamiento sobre la insuficiencia del mundo es ya el primer pronunciamiento propiamente metafísico, en el que el hombre que hace filosofía decide libremente separarse de lo dado y comprometerse con la investigación del sentido último de lo que parece puro sinsentido” (Rosales, 2017, p. 280).

¹⁴ Como hacen algunos ascetas como Isaac de Nínive o Silvano Athonita, cuando se compadecen hasta de los reptiles descubriendo su bondad bajo las heridas de una creación que espera ser salvada (Florenski, 2010, pp. 245-291).

A esta tentación Dostoyevski atribuye la subyugación del *misterio*. No por la realidad del misterio, sino por lo que se trama en su nombre. Evdokimov le contrapone la respuesta de la *castidad*:

“A ese lanzarse desde lo alto del templo, que significa cancelarlo, hacerlo inútil, a esta *concupiscencia* que lleva a hacerse con aquel poder que realmente simboliza y detenta, hasta el punto de someter incluso a los ángeles, le responde la *castidad*. Lanzarse desde lo alto del templo indica el movimiento desde lo alto hasta lo más bajo, desde el cielo hasta el infierno, que tal es el itinerario exacto de Lucifer, la caída que lleva consigo la concupiscencia. La castidad es el ascenso, es el itinerario del Salvador, desde el infierno hacia el reino del Padre. También es la ascensión interiorizada, hacia la cercanía ardiente de Dios. Dentro del propio espíritu, acontece este impulso hacia la presencia de Dios; la castidad no es sino uno de los nombres del misterio nupcial del Cordero” (Evdokimov, 2009, pp. 135-139).

Si la primera tentación problematiza la habitabilidad de los espacios y los tiempos, la segunda tentación simplemente quiere abolirlos. ¿Cómo? Poniéndose a sí mismo en el centro, en el imperio del Yo: el mundo será la voluntad y la representación de sí mismo (Florenski, 2010, p. 57). Su correlato, su núcleo fundante, es el reclamo de la atención para sí, la adoración de sí mismo y la búsqueda narcisista de la propia salvación, sin los otros. Es propio de un ser angélico-gnóstico, que está en la luz, pero sin contaminarse, sin involucrarse en la justicia de los otros, sin asumir el mal del mundo. Esta es una tentación para pecar contra la alteridad.

Y es una tentación que concierne al modo de conocer. La tentación es tirarse del templo, o sea, que no haya templo, suprimiendo la distancia entre el hombre y Dios. Se cancela la oración, suprimiendo la distancia puesta por la oración misma y que la oración quería y estaba llamada a recorrer infinitamente. La filosofía en la invocación, en el templo, es el deseo creciente en la búsqueda del Logos; la oración es petición de infinitud en la relación, con la confianza en que la distancia no quedará abolida por la unidad, ni la unidad se abolirá con la distancia. La dialéctica entre buscar y encontrar, típicamente agustiniana, salta a partir de la victoria sobre esta tentación. La invocación es un momento fundamental del filósofo, para que el conocimiento no se convierta en posesión segura de sí (la noción aristotélica de “conocimiento” como “una posesión demostrada”, *Eth. Nic.*, VI, 3). Y teniendo que ver con el conocimiento, esta tentación yace en un escalón más profundo respecto de la voluntad de transformación de las piedras. Por eso dice Dostoyevski que el hombre está dispuesto a renunciar al pan a cambio de la seguridad de la

conciencia. Sólo cuando uno se hace dueño del conocimiento —en realidad queriéndose hacer dueño de Dios, porque se conoce su ley— entonces el Logos de Dios es sustituido por un poder mágico, supersticioso, y hasta la ciencia puede convertirse en eso. La cancelación de la distancia es una cuestión de codicia, donde el saber abstracto se vuelve deseable a la mirada, y el saber permitirá “ser como dioses”. Es soliloquio, no diálogo. Poseída su fórmula, se posee la realidad; pero una realidad que ha perdido su sacralidad, ya sin templo de Dios¹⁵.

La razón aquí obra según lo necesario, y esto da una falsa seguridad en que lo real obedecerá a lo que la razón descubra. Es interesante que el precepto de no tentar al Señor exige el temor de Dios, cuya valencia filosófica y afectiva es el estupor. El conocimiento repetido según necesidad, que ya no tiene estupor, no eleva el corazón ni lo transforma, por mucho que consiga transformar la materia. Pero también puede darse ahí la falsa seguridad del fideísmo, cuando la razón no da cuenta de su propio salto. La razón monologante tienta al Señor porque cree que él responderá cuando la razón quiera. Cree haber comprendido el misterio del Logos habiéndose familiarizado con Él, y entonces, comprendiendo cómo obra, cómo funciona, cree poder repetir —para todos los casos y tantas veces como quiera— la lógica de la realidad, suprimiendo la libertad del Logos. No conoce una razón iluminada por la fe, y le da un sucedáneo de esa fe como un campo metarracional, pero ciego, ceguera que es necesidad pero que, en todo caso, y sin saber cómo, responderá a nuestras pretensiones. Dostoyevski lo atribuye al misterio cuando de lo que se trata es de la abolición del misterio real. Apuntalamos al misterio como incomprensible, pero robándole su acción en el mundo. De aquí se sigue la politización del conocimiento, que solo unos poseen, pero con el cual se organiza la vida de todos (Agamben, 2021, p. 30). Esto sólo es posible si el dominado confiere su conciencia al dominador, en un acto equivalente a la concesión de la conciencia hecha por quien se tira desde el templo: en ambos casos hay lo irrevocable de una conciencia que, estabilizada, se afirma a sí misma. Y entonces el conocimiento, en vez de “convertirse en amor” (Gregorio de Nisa), se convierte en falso mito; aparece la persuasión, el em-

¹⁵ Para esta tentación en el modo de conocer, las reflexiones de Berdiaev hoy se nos hacen imprescindibles, a propósito de lo que él llamaba ‘el mundo de la objetivación’. También Berdiaev ha vivido la filosofía como una tensión entre el reino del espíritu y el reino del César, como se pone de manifiesto en obras como *Reino del espíritu y reino del César* (1964), *Esclavitud y libertad del hombre* (2010), sobre todo en sus dos primeros capítulos, o en la colección de escritos recogidos en *Contra la indignidad de los cristianos. Por un cristianismo de creación y libertad* (2019).

baucamiento, la hipnosis de las masas ideologizadas, erotizadas por el poder seductor de los “referentes”, de los falsos maestros.

El imperio del yo de esta tentación no tiene, sin embargo, esta única vertiente cognoscitiva. También es la cuestión personalógica de saber *quién soy*, de reduplicar mi identidad para confirmarme mediante un acto ajeno y añadido a mi identidad de ser hijo del Padre. ¿Por qué habría de demostrarme a mí mismo lo que ya soy, por qué confirmar lo que estoy siendo de hecho? Aquí hay un juicio de sí mismo del que hay que huir, porque uno no puede ser juez de sí mismo, uno no puede dar cuenta de sí mismo sin los otros. Como rebajamiento en lo personal, es manipulador, quiere demostrar inconfundiblemente la propia identidad sin la adhesión libre, olvidando que el conocimiento de la persona está a cargo únicamente de la fe y del amor.

La respuesta a esta tentación es la castidad, *tselomudrie*, en el sentido que le dio el pensamiento religioso ruso (Spídlik, 1995, pp. 71-119; Florenski 2010, p. 247). En el saber casto, se participa de la verdad intelectivamente, desde dentro, y se es transformado —pero en una transformación que es “iluminación”— por la visión —pero una visión que es apofática— y reconociendo que detrás del orden de la necesidad hay la disposición de un Señor libre, un auténtico Logos, que ha abierto los espacios y los tiempos de un templo no construido por la criatura. La razón creatural no estaba llamada a medir esos espacios, sino a recorrerlos midiéndose con su Señor, de quien es imagen. Esta razón casta, “integral”, es la razón en la fe, cuyo ápice contemplativo quedó amputado por la segunda tentación, pero que ahora descubre y manifiesta la sacralidad del cosmos.

Esta razón integral, cultural porque está en el templo, debe asimismo saber descender en una manera antitética al descenso de lo alto del templo de la segunda tentación. Lo cual abre el problema de la comunicabilidad, conduciendo a la tercera tentación.

“El diablo se lo llevó de nuevo a un monte muy alto, y le mostró todos los reinos del mundo y su esplendor, y le dijo: ‘Te daré todo esto, si me adoras postrándote’. Entonces le dijo Jesús: ‘¡Vete, Satanás! Porque está escrito: Al Señor, tu Dios, adorarás y a él sólo servirás’” (Mt 4,10).

A esta tentación Dostoyevski atribuye la subyugación de la *autoridad*. Evdokimov le atribuye la respuesta de la *obediencia*.

“La auténtica obediencia en Dios conlleva la suprema libertad, siempre creativa; Cristo lo indica en su modo de cumplir toda la ley: él da plenitud

y eleva la ley a la misteriosa verdad de ser gracia. Así también la forma negativa y restrictiva del Decálogo: 'No harás', cobra plenitud al dejar paso a las bienaventuranzas, a la creación positiva y sin límites de la santidad. La obediencia en el Evangelio es receptiva de la Verdad, que ante todo libera. Por eso, Dios no prescribe órdenes, sino que dirige llamadas e invitaciones: 'Escucha, Israel', 'si alguien quiere...', 'si quieres ser perfecto...'. Es la invitación a recuperar la libertad. 'Si uno viene a mí y no se odia a sí mismo... a su padre, a su madre, a sus hermanos...'; el adjetivo posesivo indica un estado de maldad, el 'odio' significa liberarse de él y recuperar la auténtica caridad no posesiva. (...) La obediencia crucifica la voluntad para resucitar a la libertad última: el espíritu de escucha al Espíritu" (Evdokimov, 2009, pp. 139-140).

Para entender la falsificación de la autoridad, Dostoyevski insinúa un principio sorprendente: aquel que consiguiera convencer a todos los hombres de que son buenos, traería definitivamente el final de la historia. Esta vez, lo tentador no se insinúa a través de un principio estético, ni por el endiosamiento del Yo, sino por la bondad del objeto moral con el que todos comulgan (Dostoyevski, 2011, p. 124). Aquí la impostura se hace muchísimo más sutil; tanto, que sólo se cura con la adoración solitaria, escondida y dispuesta al martirio. Se trata de una falsificación que se hunde por completo hasta lo más sagrado del corazón humano: en su capacidad de relación y de paz. La paz universal va a convertirse en un auténtico infierno, porque traerá definitivamente el cierre del horizonte de la vida, la inmanencia y la cancelación del tiempo¹⁶. El monje obediente, fiel a la Sabiduría, habrá de velar incesantemente sabiendo que ese cierre espiritual de la tentación es histórico-político.

Esta es una auténtica tragedia en la historia, que la última palabra de la corrupción de la persona esté en las manos de la *polis* y de la autoridad, no en la naturaleza ni en la conciencia. Es una inversión de la jerarquía espiritual de la persona, que se dobliga cumpliendo un gesto antitético a la conversión. Pero es difícilísimo no ignorarlo, ni hacerse su presa. Porque, según la confesión del Inquisidor, pone en crisis la teleología en el hombre y en la historia, el destino universal. Dice el Inquisidor a Cristo:

"Si hubieras seguido este tercer consejo del poderoso espíritu, habrías dado a los hombres todo lo que buscan sobre la tierra: un dueño ante el que inclinarse, un guardián de su conciencia y el medio de unirse al fin cordialmente en un hormiguero común y bien ordenado, pues la necesidad

¹⁶ Este es el tema de la leyenda del Anticristo, de Soloviev (Tenace, 1995).

de una unión universal constituye el tercer y último tormento de la raza humana" (Dostoyevski, 2011, p. 128).

La conciencia, con muchísimo gusto, ofrece su corona ante un poder objetivado, que además se presenta como mediador entre Dios y la unión de los hombres, solo que una mediación que domina a los hombres en nombre del Bien. La falsificación del Bien guarda su secreto de la exigencia de ser adorado, y los hombres caen en su trampa. ¿Por qué? Porque el deseo más radical del hombre es adorar, y no puede esperarse, no tiene paciencia, así que se inclina ante la primera realidad fuerte que se le aparece. Hay una esclavitud lamentable, la de los poderosos que esclavizan a los débiles (Mt 20,25); pero hay otra esclavitud más lamentable aún, la de los hombres, débiles y fuertes, que confían su salvación a un poder al que gritar "¡no tenemos más rey que el César!". Es un encadenamiento que está a la orden del día y quien más, quien menos, lo llevamos todos dentro de nosotros. Existencialmente es así, puede bastar una presencia de cualquier tipo para detener el movimiento ascendente hacia la tierra prometida. Afectivamente es así desde luego, porque nadie quiere marchar voluntariamente hacia el desconsuelo. Gnoseológicamente es así, desde las epistemologías de la evidencia hasta los falsos idealismos que quisieran ver en la realidad una confirmación de su espíritu (Sestov, 1991, pp. 37-127). Y según el Inquisidor, la trampa se actualiza en nombre de la paz y de la unidad: cuando un hombre descubre a muchos otros hombres concordando en el tesoro en el que él puso su corazón, no le quedará ya mucho más que esperar, sino prolongarse indefinidamente y ensanchar ese "tesoro", hasta que cada vez más hombres concuerden en él. Y si para esa tarea tiene que utilizar cualquier tipo de arma, lo hará.

La subyugación de lo "incontestable" corresponde al deseo comunicativo de la verdad, incluso cuando la verdad se ha pervertido. La verdad quiere hacerse política, común habitabilidad, porque no le basta una universalidad abstracta. Pero ese deseo seguramente a menudo tiene mucho de envidia (¡y qué envidia más insufrible!) hacia el estúpido que no reconoce la verdad y al que quisiéramos convertir a palos o convencer sibilamente.

¿Cómo lo vive el filósofo? Como la tentación de entregarse a un maestro y de convertirse él mismo en maestro, dos cosas que normalmente están muy unidas¹⁷. En el filósofo hay una tentación fuerte a traer consigo a aquel

¹⁷ Evdokimov señala la importancia de este "voto" ante el riesgo del dominio mental, en la tentación de querer dirigir las conciencias y en la tentación de entregar la propia conciencia a un 'maestro': "Un padre espiritual no es nunca un 'director de conciencia',

que traduzca su propia doctrina a la realidad, asumiéndolo como arquetipo legislador (que se tenga o no vocación civil, no importa tanto): es aquel que protege con la fuerza al filósofo. Que al filósofo se le conceda poder, aunque sea el poder de la persuasión, este es un sueño difícil de superar¹⁸.

La filosofía monástica lo superó mediante la *auctoritas*. Tal es el juicio de la Tradición. De nuevo, San Anselmo se descubre de gran actualidad precisamente por esto. Cómo la obediencia, en cuanto encarnación de la escucha del Logos, llega a resistir a la subyugación de la autoridad, es un tema lo suficientemente complejo como abordarlo aquí. Bastaría recordar el carácter invitatorio de la obediencia (en absoluto reñida con la severa disciplina monacal) señalado por San Anselmo al inicio de su *De Veritate*: "*se vis quaeramus quid sit veritas*", "*si quieres, buscamos la Verdad*" (2019, p. 25).

Podemos, con todo, indicar dos factores. El primero, mediante una sentencia de abba Poemen recogida por Evdokimov: "*sé para todos un ejemplo, pero jamás un legislador*" (Evdokimov, 2009, p. 140). Más que a su rango moral, debemos aplicarlo al ontológico: lo creado es ejemplo de lo increado, dicen los medievales. Dios no es el legislador ilustrado, sino el Arquetipo místico al que toda otra realidad misteriosa escucha. Y tal vez el mismo Padre dio al Hijo este mandato antes de descender al mundo: "*sé para todos un ejemplo, pero jamás un legislador*". Ahí el sistema del Gran Inquisidor y el silencio de Cristo son ya para siempre inconciliables.

El segundo factor al que hemos de atender está en que el secreto del Inquisidor es su increencia en la vida eterna. Pero es que esa vida no es una prolongación más allá de la tumba: la vida después de la muerte es inseparable de la cualidad de la vida. Esto también Soloviev lo sentencia en su leyenda del Anticristo, atribuyendo la autoridad exclusivamente a quien es capaz de vencer a la muerte por todos y para siempre (Soloviev, 2016, p. 141). Con todas las consideraciones que ello merecería, para el filósofo se presenta ésta: la de no entregarse a ningún logos que no sea vivificante, que no traiga luz, fuerza capaz de superar a la muerte. "*Non quicumque ostendit viam, praebet etiam viaticum itineranti*", "*no todo el que muestra el camino da fuerza para caminar*", dice San Bernardo en *De libre arbitrio* (Soloviev, 2012, p. 124). Y esta unidad entre logos y fuerza es la puerta estrecha del filósofo por la que pasar

es ante todo un carismático. No engendra 'su' hijo espiritual, sino un hijo de Dios. Ambos, juntos, entran en la escuela de la Verdad" (Evdokimov, 2009, p. 140).

¹⁸ El caso de Platón es arquetípico; según Soloviev, el filósofo cristiano ha de preguntarse por qué la visión de la idea quiere encarnarse a través de la ley, no a través de la belleza de la resurrección (Soloviev, 2010, pp. 273, 277).

de la tentación a la vida en la gracia. La paz, la unidad y la salud del alma, la salvación en todos sus ámbitos, dependerá continuamente de este acto de gracia para cada hombre.

5. CONCLUSIÓN

Tanto en la antigua iconografía cristiana, como en la dialéctica contemporánea de 'libertad y sacrificio' alumbrada por Dostoyevski, como, en fin, en el episodio de las tentaciones a Jesús, se pone de manifiesto cuál es la dignidad divina en el hombre, así como el desastre metafísico que supondría traicionarla postrándose ante un poder garante de sustento. De la lectura que hemos propuesto podemos concluir, en primer lugar, un criterio para juzgar a cualquier poder histórico que pretenda imponer la fórmula de una salvación, solo que despojada ésta de la libertad procedente del mundo divino. En la pretensión de *salus*, tal y como acontece en tantos movimientos contemporáneos, se desatan fuerzas con las que suplantar la acción del ayuno, de la castidad y de la obediencia, queriendo resolver las tensiones de tres esferas reservadas a lo divino: la carne, el conocimiento interior y la relación.

Dice, en definitiva, Evdokimov:

“Transformar las piedras en panes significa resolver *el problema económico*, suprimir ‘el sudor de la frente’, el esfuerzo ascético y la creación. Lanzarse desde lo alto del templo significa suprimir el templo y la necesidad misma de la oración, sustituyendo a Dios con el poder mágico, triunfar sobre el principio de la necesidad, apropiarse de los misterios y resolver *el problema del conocimiento*. Pero el conocimiento-penetración, sin límites, significa la sumisión de los elementos cósmicos y carnales, la satisfacción inmediata de la concupiscencia, una duración constituida por ‘pequeñas eternidades de disfrute’, la supresión de la castidad. Reunir a todas las naciones con el poder de una única espada, significa resolver *el problema político*, suprimir la guerra, inaugurar la era de la paz en el mundo” (Evdokimov, 2009, p. 129).

En segundo lugar, nuestra lectura sugiere que el modo de resistirse al cumplimiento indigno de estos tres problemas corresponde a la actitud filosófica, como fidelidad a la visión de Dios sobre el mundo. En este sentido, lo filosófico es irreductible a lo discursivo, lo gnóstico o lo ideologizante. La filosofía es una potencia imprescindible para el acontecimiento de la salvación; la dignidad de la filosofía es ser un órgano existencial en el movimiento de la

persona. El consejo paulino de no dejarse subyugar por filosofías artificiales (Col 2,8), en realidad redundante en el sentido de la vocación filosófica: cuando la filosofía se enraiza en un mundo superior, su fuego incendia los falsos lazos de la persona.

Es aquí donde converge la negatividad filosófica con el conocimiento de Cristo, en una misma puesta en acto de la libertad martirial. ¿Cómo interpretar la adhesión a la obra de Cristo en la historia, cuando también Él trae milagro, autoridad y misterio, solo que a su modo? Tal es el dilema concebido por Dostoyevski, que para el cristianismo contemporáneo significa un punto de no retorno en la acción social. Entender por qué el traspaso de sí mismo a Cristo es una potencia de la libertad y no un desperdicio de la propia dignidad; entender esto es entender el cristianismo. Pero una forma de entendimiento que exige el sacrificio de la propia vida y la experiencia sapiencial de la resistencia a la tentación.

Sabemos que Cristo, ante el Inquisidor, ha permanecido en silencio. Y ese silencio separa el trigo de la cizaña en la salvación de la persona, juzgando cuál es la medida espiritual de cada persona y cuánto de esa medida ha quedado desfigurado.

Referencias

- AA.VV. (1991), *Il dramma della libertà: saggi su Dostoevskij*, La casa di Matriona.
- AGAMBEN, G. (2021), *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet.
- BERDIAEV, N. (2019), *Contra la indignidad de los cristianos. Por un cristianismo de creación y libertad*, Sígueme.
- BERDIAEV, N. (2010), *Schiavitù e libertà dell'uomo*, Bompiani.
- BERDIAEV, N. (2008), *El espíritu de Dostoyevski*, Nuevo inicio.
- BERDIAEV, N. (1964), *Reino del espíritu y reino del César*, Aguilar.
- BONNARD, P. (1975), *El evangelio según San Mateo*, Ediciones cristiandad.
- CANTERA, F., e IGLESIAS, M. (2022), *Sagrada Biblia*, BAC.
- DE CANTERBURY, A. (2019), *De Veritate*, Sígueme.
- DE CLARAVAL, B. (2012). *Obras varias. Versión latina-castellana*, Morgan editores.
- DOSTOYEVSKI, F. (2011), *Los hermanos Karamazof* (vol. II), Simancas Ediciones.
- EVDOKIMOV, P. (2009), *Les âges de la vie spirituelle*, Desclée de Brouwer.
- EVDOKIMOV, P. (1995), *Dostoevskij e il problema del male*, Città Nuova.

- FLORENSKI, P. (2010), *La columna y el fundamento de la Verdad*. Sígueme.
- GUIJARRO, S. (2012), *Los cuatro evangelios*, Sígueme.
- HERNÁNDEZ, J. P. (2004), *Nel grembo della Trinità. L'immagine come teologia nel battistero più antico di Occidente (Napoli IVsecolo)*, San Paolo.
- IVANOV, V. (2000), *Dostoievski. Tragedie. Mythe. Religion*, Éditions des Syrtes.
- KASATKINA, T. (2012), *Dostoievskij. Il sacro nel profano*. Rizzoli.
- KLAUSER, T. (1944), "Aurum Coronarium", *Römische Mitteilungen*, 59, 129-153.
- LÓPEZ-CAMBRONERO, M. (2017), *Dostoievski: La cuestión maldita*, Fundación Emmanuel Mounier.
- LUZ, U. (1993), *El Evangelio según san Mateo*, vol. I, Sígueme.
- MARCEL, G. (2003), *Ser y Tener*, Caparrós editores.
- MARCEL, G. (2001), *Los hombres contra lo humano*, Caparrós Editores.
- ORÍGENES (1991), *Exhortación al martirio. Tratado de la oración*, Sígueme.
- PATOČKA, J. (2007), *Libertad y sacrificio*, Sígueme.
- ROSALES, D. (2017), "Metafísica de la violencia y de la paz. Análisis agustiniano de una definición de Paul Gilbert", *Tópicos, Revista de Filosofía*, 53, 273-301. DOI:10.21555/top.v0i53.827
- SESTOV, L. (1991), "La lotta contro le evidenze. In occasione del centenario della nascita di Dostoevskij", en *Sulla bilancia di Giobbe*, 37-126, Adelphi Edizioni.
- SOLOVIOV, V. (2021), "Tres discursos en memoria de Dostoievski", en *La transfiguración de la belleza*, 21-58, Sígueme.
- SOLOVIEV, V. (2016), *Los tres diálogos y el relato del Anticristo*, El Buey Mudo.
- SOLOVIEV, V. (2010), *Il dramma della vita di Platone*, Bompiani.
- SPIDILIK, T. (1995), *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Lipa.
- TENACE, M. (1995). *L'Anticristo*, Lipa.
- VERDÚ, I. (2012), "La humildad y el acceso a la verdad en el pensamiento de Agustín de Hipona", *Cauriensia*, 7, 385-395.

LA CONCEPCIÓN TEOLÓGICA DE LA SALVACIÓN

The Theological Conception of Salvation

Ángel Cordovilla Pérez

Universidad Pontificia Comillas

acordovilla@comillas.edu; <https://orcid.org/0000-0001-9217-2587>

Recibido: 19 de diciembre de 2022

Aceptado: 2 de febrero de 2023

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1461.y2023.007>

RESUMEN: Este artículo presenta los elementos fundamentales que ha de tener la concepción teológica de la salvación. Siendo conscientes de las dificultades del discurso teológico de la salvación, este ha de estar anclado en la comprensión del hombre como ser de necesidad, de deseo y de gracia. La comprensión cristiana de la salvación parte del movimiento de Dios viniendo a la historia para conducir al ser humano y toda la creación a la comunión con él. En este proceso histórico que va desde la creación hasta la consumación han de ser integradas las diversas categorías que la teología ha usado para hablar de la salvación (divinización, justicia, admirable intercambio, sacrificio, satisfacción, redención, transfiguración, etc.).

PALABRAS CLAVE: designio divino, creación, encarnación, misterio pascual, consumación escatológica.

ABSTRACT: *This article offers a synthesis of the theological vision of salvation. Being aware of the difficulties of the theological discourse on salvation, it must be anchored in the understanding of man as a being of need, desire, and grace. The Christian understanding of salvation starts from the movement of God coming into history to lead man and all creation into communion with him. In this historical process that goes from creation to consummation, the various categories that theology has used to speak of salvation must be integrated (divinization, righteousness, admirable exchange, sacrifice, satisfaction, redemption, transfiguration, etc.).*

KEYWORDS: *divine plan, creation, incarnation, paschal mystery, eschatological consummation.*

1. CONSIDERACIONES PREVIAS

Pensar, reflexionar y hablar teológicamente de la salvación presupone, de alguna forma, participar de la experiencia de haber sido salvado, no de una forma plena y consumada, claro está, sino en su carácter incoado y sacramental. No se trata, por lo tanto, de hablar de una cuestión teórica más, sino de poner en evidencia una relación salvífica con la persona de Cristo que tiene la fuerza para liberarnos de cualquier situación negativa en la que podamos estar y a la vez conducirnos a aquella plenitud a la que por vocación divina hemos sido llamados. Si bien en toda reflexión teológica hay un inevitable componente de implicación personal, pues las preguntas que se plantea afectan a cuestiones fundamentales de la vida humana, la soteriología o la concepción teológica de la salvación no es pensar otra cosa que expresar la significación existencial y salvífica de las verdades de fe referidas a Dios, a Cristo y al hombre (creación); es hacer teología desde esa conciencia tan paulina de que ese a quien llamamos Cristo “me amó y se entregó por mí” (Gal 2,20).

El mensaje de salvación ofrecido por el cristianismo choca actualmente con dos grandes obstáculos en la mentalidad contemporánea. Al primero ya se refirió el teólogo jesuita francés Bernard Sesböüé como el “malestar contemporáneo” (Sesböüé, 2003, pp. 33-48). Este se cifraba fundamentalmente en la reducción del mensaje de la salvación a dos o tres categorías que remiten al mundo religioso y están fundamentalmente ligadas al valor salvífico de la muerte de Cristo (sacrificio, satisfacción, redención). El segundo tiene que ver con la percepción de que la salvación de la que habla hoy el cristianismo es algo así como “una oferta sin demanda” (Pröpper, 1988, p. 19). Da la impresión de que el hombre de hoy no necesita o al menos no quiere ser salvado, entendiendo esta salvación desde una perspectiva religiosa y cristiana. Como dice Thomas Ruster: “El mensaje cristiano de la redención no vive su mejor momento; de hecho, se ha convertido en “una oferta sin demanda”. Creer que Dios salva apenas aparece ya factible y casi ni se habla de ello” (Ruster, 2011, p. 222).

Este malestar por la salvación cristiana y su inanidad en la conciencia actual se juntan en esta afirmación del filósofo Arturo Leyte en una entrevista sobre la situación del ser humano y la sociedad en el tiempo de pandemia: “me preocupa ese significado ‘religioso’ del que en ocasiones se tiñe la ciencia, porque de ella se espera la salvación que la religión ya no garantiza. Eso significaría sustituir un despotismo por otro” (*La Razón*, 2020). Esta breve referencia a la religión y su función salvífica en un periódico cualquiera

muestra claramente el contexto en el que se encuentra la soteriología cristiana: una situación de extrema debilidad, pues ya no tiene capacidad de garantizar aquello que promete; una competencia desde otros ámbitos de la vida humana que ofrecen salvación, en este caso la ciencia; una última sospecha de despotismo sobre la religión que en su oferta salvífica estaría actuando de forma despótica coartando la libertad humana.

Con estas dificultades, la reflexión soteriológica actual se ha de elaborar desde la convicción de que la salvación se dice de muchas maneras, sin necesidad de encerrarse en unas determinadas categorías, especialmente en aquellas que al hombre de nuestros días le resulta difícil de comprender. Esto no significa que haya que rechazarlas sin más, sino más bien saberlas articular en un esquema orgánico, histórico y dinámico. La Sagrada Escritura y la tradición cristiana han ido ofreciéndonos una gran diversidad de categorías desde las que han comprendido y, a su vez, propuesto la salvación a las distintas generaciones. Así esta idea central es expresada en metáforas diversas que nacen de distintos paradigmas como, por ejemplo, entre otros, el de la medicina, entendiendo la salvación como salud para los enfermos (Ex 15,26, Lc 13,1-5, Jn 9); el del mundo social, interpretándola como liberación de los esclavos (Ex 13,17-14,31, Is 41, Gal 3,13, 4,5); el mundo fiscal, asemejándola al pago de una deuda (Mt 5,12, 18,23-35); el universo jurídico, al compararla con la declaración de inocencia en un proceso judicial (Col 2,14) o liberación del juicio futuro (1Ts 1,9-10, Jn 14-16); el personal comunicativo, al ser comprendida como un acto y proceso de reconciliación (2Cor 5,21-6,2, Ef 2,14-18); el universo ritual, entendiéndola como purificación y regeneración bautismal (Sal 51, Jer 2,22, 1Cor 6,11, Hch 22,16, 1Jn 1,7, Ap 7,14).

Aun siendo conscientes de que es legítimo optar por una de ellas e incluso crear alguna nueva (solidaridad, hospitalidad), nuestra propuesta es ofrecer un esquema que desarrollaremos más adelante en el que desde una perspectiva histórico-salvífica se pueden integrar muchas de las imágenes clásicas que pueden seguir siendo significativas para el hombre de hoy. Hoy es comprensible que pensemos la salvación en términos de salud, bienestar y felicidad. La teología no rechaza este punto de partida, más aún, ha estado siempre presente desde sus desarrollos bíblicos hasta hoy. No obstante, desde su comprensión del ser humano, de Dios y de Cristo, como veremos, ha de entender este término y esta realidad en toda su altura, anchura y profundidad. La palabra *salus* dice integralidad, plenitud, vida cabal y consumada, por lo que en su comprensión ha de integrarse la superación de situaciones negativas (redención, liberación, rescate, sanación), el logro de

los anhelos y deseos humanos radicales (justicia, sabiduría, belleza, verdad, bondad) y el estado de plenitud de una vida, con su entorno, consumadas (divinización, transfiguración, recapitulación).

2. EL ANCLAJE ANTROPOLÓGICO DE LA SALVACIÓN

El anuncio de la salvación cristiana y su comprensión teológica, en este sentido, ha de estar anclado antropológicamente, es decir, ha de mostrar que aquello que anuncia como salvación para el hombre viene a injertarse en el dinamismo fundamental de su naturaleza como ser de necesidad, de deseo y de gracia¹. El ser humano es esencialmente una criatura enigmática y paradójica que se pregunta por el sentido de su existencia y el destino de su vida. Ambas preguntas, por el sentido y el destino, constituyen el punto de partida para todo discurso o doctrina sobre la salvación. El hombre es una criatura finita y contingente, frágil y vulnerable. Tanto en el orden de las realidades materiales, psíquicas, como espirituales. Pero no sólo necesita salvación desde la experiencia de contingencia, de finitud y de culpabilidad, sino como un ser de deseo y de plenitud, cuya consumación de ambos él no puede darse plenamente a sí mismo. Esa plenitud es una realidad que desea, pero que paradójicamente tiene que acoger y recibir como un regalo y un don, como una gracia, pues ese deseo no puede ser nunca plenamente satisfecho desde el dinamismo inmanente de la propia realidad creada.

El primer sustrato de la naturaleza humana le aboca al *orden o reino de la necesidad* desde el punto de vista de que el hombre es un ser finito y contingente. Esa finitud le pone en una situación de necesidad y vulnerabilidad que no puede olvidar. La historia humana es una continua lucha por superar y en el fondo querer desvincularse de esa naturaleza que le frena en sus impulsos hacia realidades mayores más allá de la esclavitud de tener que satisfacer las necesidades inmediatas. La religión y la fe muchas veces se han vinculado a esta urgencia de dar respuesta a estas necesidades y así la salvación se ha comprendido habitualmente como la manera de superar estas

¹ Así lo ha expresado la carta *Placuit Deo* cuando sitúa el mensaje de la salvación en el carácter enigmático y paradójico del ser humano, situándose en una gran línea de pensamiento que integra a autores tan distintos como Sófocles, Agustín, Pascal, Lessing o Guardini, por citar solo algunos de los más representativos. "El hombre se percibe a sí mismo, directa o indirectamente, como un enigma: ¿Quién soy yo que existo, pero no tengo el mí el principio de mi existir?" (*Placuit Deo*, 2018, p. 5).

situaciones precarias y negativas para situarse en un lugar a salvo y seguro. Si el hambre y la sed son las necesidades que están en primer orden, la salvación será comprendida ante todo como pan que sacia y agua que calma y apaga la sed. Si es la esclavitud, sea de un poder externo y ajeno, o de un poder interior, la salvación será entendida ante todo como liberación. Si es la peste o una pandemia, la salvación será entendida como salud. Esta relación del ser humano con la necesidad puede ser entendida en una perspectiva externa o física y en una perspectiva interna y espiritual otorgando una comprensión de la salvación más física o espiritual, dependiendo de la realidad fundamental a la que haga referencia. Cristo y la salvación aparecen aquí ante todo como salud del enfermo; luz para el ciego; pan para el hambriento; pastor para el que está perdido; riqueza para el pobre; vida para los muertos.

Pero el ser humano no es solo necesidad, sino que ante todo es *un ser de deseo*. Hay en el hombre una tendencia a una realidad mayor, en el orden de la vida personal, que empuja toda su existencia hacia aquello que desea y busca, pero que paradójicamente no puede darse ni satisfacerse a sí mismo. Esta característica le hace ser un elemento constitutivo de la realidad humana en cuanto humana, yendo más allá de la necesidad que rige el reino biológico y animal. Todo lo que hay de más humano en el hombre está atravesado por la alteridad, es decir, por la presencia de otro, que precisamente en su distancia y diferencia me ayuda a construirme en mi propia identidad. En el ámbito del amor y las relaciones personales, así como en el orden de la trascendencia y de la relación con Dios, esta diferencia constitutiva es una ley fundamental (cf. Gesché, 2010, pp. 155-165). No respetarla, confundiendo lo que está en el orden del deseo diferido con la de la necesidad satisfecha, nos conduce a la anulación del misterio del encuentro personal en el amor (cosificación) o a la tergiversación de la realidad de Dios en un ídolo (idolatría). La salvación cristiana precisamente tiene en este orden del deseo su segundo anclaje fundamental. Pues ella no nos habla solo de las necesidades que imperiosamente tienen que ser satisfechas, sino de esas realidades del orden personal (amor, libertad, conciencia) que nos llevan a plenitud como seres humanos. En este sentido la teología y la espiritualidad cristiana han hablado de Cristo salvador como Amigo, Esposo, Amado.

Finalmente, hay un tercer elemento que a los seres humanos nos constituye, aunque no nos pertenece, y es el anhelo de una realidad radicalmente justa, buena, verdadera, bella, santa. El hombre es un *ser de gracia*. Es el anhelo de lo totalmente Otro, pero no porque esta sea una realidad que no nos afecta, sino porque no puede nacer de nuestra vida y de nuestra historia que es esencialmente finita, contingente y ambigua. Si pensamos en la justicia,

por ejemplo, podemos decir que en todo ser humano hay un anhelo de una justicia definitiva que no solo defienda a las víctimas de la historia humana y así haga triunfar el bien sobre el mal, desvelando la verdad y denunciando la mentira de tantos sistemas y estructuras humanas, sino que incluso sea capaz de transformar la realidad injusta y pecaminosa en santa. El don divino no solo pone las cosas en su sitio recompensando a los buenos y castigando a los malos, sino que tiene la capacidad para hacer buenos y santos a quienes no lo son. Aquí la salvación se entiende como algo que excede totalmente al ser humano, siendo una realidad anhelada por el hombre, pero dada única y exclusivamente por Dios. En este orden, la dimensión teológica y gratuita de la salvación aparecen fuertemente subrayadas. Aquí Cristo es contemplado como Dios en persona y quien realiza en nosotros la obra de la salvación como divinización que excede totalmente nuestra realidad natural.

3. ¿QUÉ ENTIENDE EL CRISTIANISMO POR LA SALVACIÓN?

La salvación es el proceso iniciado por Dios viniendo al hombre en la historia para conducirlo y llevarlo a su plenitud de vida en la comunión con él. La salvación vista desde Dios es un proyecto, un deseo, un designio original, pensado y previsto de antemano por él que, con toda la decisión de su voluntad, quiere llevarlo a cabo por medio de su Hijo y de su Espíritu (cf. Ef 1,3-14). Este proceso histórico, que nace en Dios y a Dios vuelve, es lo que constituye la doctrina cristiana sobre la salvación. En esta definición aparecen tres protagonistas esenciales (Dios, hombre y Cristo) en una historia común, cuya relación mutua se realiza en un doble movimiento (descendente y ascendente) donde Dios siempre tiene la iniciativa y es la condición de posibilidad de la acción responsorial del hombre. Esta historia se despliega finalmente en un ritmo trinitario, en donde queda incluido todo el camino de la salvación y las diversas categorías que a lo largo de la historia de la teología se han utilizado para hablar de la salvación como, por ejemplo, *paideia*, divinización, iluminación, justicia, liberación, admirable intercambio, expiación, satisfacción, rescate y victoria, reconciliación, glorificación, recapitulación, comunión... Cualquiera de estas categorías que la teología ha utilizado para hablar de la salvación no puede absolutizarse, sino que ha de comprenderse desde este marco global de significación que es la entera historia de la salvación y en relación con el resto de las imágenes y conceptos. En este amplio horizonte no cabe duda de que el centro de la experiencia cristiana ha sido el *pro nobis* cristológico (Mc 10,45) que nos revela el *Deus pro nobis* teológico (Rom 8,31) como quicio de nuestra salvación. Desde

aquí, la experiencia cristiana ha vuelto su mirada sobre la creación y ha redefinido su origen como una "pre-destinación" a ser imágenes de su Hijo (Rom 8,29) antes de la creación del mundo (Ef 1,3) y ha descifrado su futuro como glorificación (Rom 8,30), recapitulación de todas las cosas en él (Ef 1,10).

Veamos ahora brevemente este proceso con las categorías soteriológicas vinculadas a cada etapa:

- a) El primer momento de la salvación es la creación. No porque en ella se dé ya la salvación, sino porque hay que conectar la salvación con el proyecto original de Dios sobre la creación, tal como es expresado en Ef 1,3-14. Él ha querido salir de su espacio vital (comunión) para comunicar su vida a la criatura, a lo que no es Dios. Como repite tantas veces Ireneo de Lyon, él no ha creado al hombre porque necesita a alguien que lo glorifique, sino para poder depositar en él sus beneficios, su amor. La afirmación fundamental es que el hombre ha sido creado a imagen de Dios o, mejor dicho, a imagen de la verdadera imagen de Dios que es Cristo. La creación está esencialmente abierta a la salvación entendida como filiación. La historia es el proceso pedagógico conducido por Dios mediante el cual el hombre puede pasar de la imagen hasta la plena semejanza con Dios. Su guía y pedagogo es Cristo, como ejemplo exterior y maestro interior. Desde aquí tiene que ser entendida la imagen clásica de la teología de los Padres, aunque poco conocida, de la *paideia*. Para ellos la Escritura, contemplada en su totalidad, da testimonio del designio salvífico realizado por Dios a lo largo del tiempo. En él y a través de una lenta maduración Dios mismo conduce al hombre al destino y a la vocación para la que había sido creado. De niño y de infante lo cría y educa hasta conducirlo a la "estatura propia de la plena madurez de Cristo" (Ef 4,13).
- b) El segundo momento es la encarnación. Aunque ésta supone una auténtica novedad en la historia de los hombres y en relación con la creación, hay que comprenderla en analogía con ella. Si Dios ha creado al hombre para comunicarle su vida, podemos pensar que lo ha hecho de tal manera que cuando aparece la Vida de Dios en persona, el hombre puede reconocerla como su realidad más personal y el destino para el que había sido creado. La encarnación por sí misma ya es salvífica, pues en ella se ha producido la *divinización* del hombre (Jn 1,1-14), se ha revelado la *justicia de Dios* en misericordia y fidelidad (Lc 1,46-55; 1,68-79), y con ella ha nacido el sol que nace de lo alto *iluminando* a los que viven en tinieblas y en sombras de muerte (Lc 2,29-32). En este horizonte

la teología patrística formuló la expresión clásica de la soteriología de que "Dios se ha hecho hombre para que el hombre pueda llegar a ser Dios". Esta imagen no señala tanto el lugar desde el que somos salvados, rescatados y liberados (el aspecto negativo de la salvación), sino el destino y el objetivo último de la salvación, el lugar al que somos incorporados: la comunión con la vida divina y la participación en el ser mismo de Dios (su elemento positivo). La teología actual ha profundizado en esta perspectiva al considerar que la encarnación no tiene solo un sentido metafísico, sino histórico, político y social, pues el Hijo de Dios se ha encarnado en una humilde muchacha de Nazaret, representante de los pobres de Yahvé, desde donde debemos comprender la misericordia y la fidelidad de Dios, así como su justicia. De aquí han nacido las categorías modernas como la de liberación y solidaridad que han puesto de relieve la dimensión salvífica de la vida histórica de Jesús y su anuncio del Reino (soteriología escatológica).

- c) La encarnación apunta a la muerte en la cruz. Nada más lejos de la verdadera teología cristiana que contraponer un cristianismo encarnado a un cristianismo crucificado (Henri de Lubac). La muerte de Cristo, siempre a la luz de su resurrección, se ha convertido en el lugar central de la comprensión de la salvación (soteriología estauroológica). Desde aquí se ha entendido la salvación como *admirable intercambio*, en el que Cristo asume el lugar que correspondería a los pecadores, la maldición y el castigo, para que los hombres puedan acceder a la bendición y la justicia de Dios (Gal 3,13-15, 2Cor 5,21). Este cambio de puestos se ha producido por medio del *sacrificio* de Cristo, convertido en el Siervo y el Esclavo (1Pe 2,21-25), para que los hombres puedan volver a ser hijos de Dios (Gal 4,4-6) y amigos de Cristo (Jn 15,15). Esta acción ha sido realizada, finalmente, en *representación* nuestra y en nuestro lugar (Rom 3,21-25); no para sustituirnos en lo que nosotros tenemos que hacer para que se cumpla la plena reconciliación con Dios y restablecimiento de la Alianza, sino para incorporarnos libremente a él, haciendo nuestra la acción suya. Si las anteriores imágenes fueron usadas ante todo en la patrística y recuperadas en una cierta teología moderna y contemporánea, estas también tienen su arraigo en la patrística (Gregorio de Nisa), han sido centrales en el Medioevo (Anselmo, Tomás de Aquino), y han sido muy desarrolladas por la teología moderna (Lutero) y contemporánea (Barth, Balthasar, Schwager, Jüngel).
- d) La muerte de Cristo es salvífica porque está iluminada y transformada desde la resurrección. A la vida de Cristo vivida en obediencia filial al Padre y en solidaridad hasta el extremo por sus hermanos, le ha

respondido el Padre resucitándolo de entre los muertos, engendrándolo a la vida definitiva (cf. Hch 13,33) por la fuerza del Espíritu (Rom 1,1-3). La redención realizada en Cristo acontece realmente en la *victoria* de su resurrección (soteriología pneumatológica). Desde aquí hemos podido comprobar que él ha derrotado definitivamente al poder del mal en su última raíz. Él ha descendido a lo más profundo (*ad inferos*) para hacer cautivo a quien tenía cautivos a los hombres, para *rescatar* a los que desde hace tiempo esperaban su redención, alcanzando a todos aquellos que se sentían olvidados y abandonados (*solidaridad*). Como Resucitado nos ha enviado su Espíritu para que obre en nosotros la salvación incorporando los gemidos de la creación y los gritos de liberación que se escuchan en la historia (Rm 8,18-28). Este Espíritu del Señor resucitado nos otorga la paz, haciendo posible que en una humanidad dividida en dos sea posible un pueblo unido y reconciliado (Ef 2,13-19).

- e) La resurrección del Señor es anticipo de la consumación escatológica. La victoria ha sido definitiva, pero sus efectos todavía están pendientes. Podemos vivir ya en este nuevo tiempo escatológico la novedad de la vida en Cristo, mientras aguardamos y aceleramos con nuestra vida y nuestras acciones la *recapitulación* en Cristo de todo el universo (Ef 1,1-23). Es aquí cuando se dará la restauración universal, la llegada a la meta que había sido prevista por Dios (*predestinación*). Después de la entronización de Cristo como Rey y Señor del universo, y como Alfa y Omega de la historia (Ap 4,11; 5,9.10.12; 11,17-18; 12,10b-12a; 15,3-4; 19,1-7), la salvación toma ya la forma de *comuni3n definitiva*. La creaci3n entera alcanza así el único destino para el que había sido creada y así Dios será todo en todos (1Cor 15,28).

4. DIOS, HOMBRE Y CRISTO

La salvaci3n es una realidad transversal de la teología cristiana. No se refiere a un aspecto concreto y determinado de la teología, sino a toda ella, desde el punto de vista de su relaci3n salvífica con y por nosotros. Desde este punto de vista presupone una comprensi3n de Dios, del hombre y todo lo que su realidad comporta y Cristo en su relaci3n con el Espíritu y la Iglesia. Cualquier comprensi3n de la salvaci3n deberá tener en cuenta estos tres protagonistas que entran en juego: Dios, Cristo-Espíritu, hombres. Sin ellos no hay salvaci3n. Cada uno tendrá su lugar y su papel, pero la salvaci3n se produce cuando los tres protagonistas con su libertad entran en juego. Unos

protagonistas que no pueden ser entendidos de forma aislada y autónoma, sino en relación y en su referencia mutua.

Así el Dios desde el que el cristianismo piensa la salvación cristiana es el *Dios de los hombres*. No es cualquier "dios" desde el que la teología cristiana habla de la salvación. Esto ya implica que Dios tiene que ser comprendido como aquel que en su ser más profundo y radical es un *Deus capax hominis*, es decir, un Dios que es relación, comunión y vida en sí mismo, es decir, un Dios trinitario, capaz no sólo de iniciar una historia de libertad con el hombre, sino de fundar esa historia, de hacer que esa historia sea considerada como la misma historia de Dios, es decir, como el lugar de revelación y salvación de Dios haciéndose historia. Él es la condición de posibilidad última y radical de la historia, de que haya historia como historia una e historia de salvación. La comprensión trinitaria de Dios hace posible afirmar que la posibilidad más radical de Dios no es crear, es decir, poner lo distinto de él, fuera de él; sino poner esta realidad distinta de Dios como la gramática y la destinataria de su futura autocomunicación, llamada a la comunión con él (Rahner, 2005, pp. 315-320). Por esta razón no es exagerado afirmar que "un concepto de Dios compatible con una valoración positiva del mundo solo puede ser trinitario" (Balthasar, 1974, p. 108) porque "es un bien absoluto que el otro exista", ya sea para pensar la relación entre el Padre y el Hijo en el seno trinitario, como la relación entre Dios y el mundo en el ámbito de la creación y revelación (Balthasar, 1983, p. 71).

En segundo lugar, debemos tener en cuenta al destinatario de la acción divina: *el ser humano*. Pero no es cualquier comprensión del hombre del que habla la teología cristiana, sino de un hombre que es comprendido como un ser abierto y en relación constitutivas, donde la historicidad es un elemento esencial de su naturaleza, porque es una naturaleza creada (gracia y don) llamada a ser colmada por la gracia de Cristo. Si el Dios que entra y surca la historia para ser la salvación del hombre lo hemos descrito como aquel que es capaz de hacerse hombre (*Deus capax hominis*), el hombre puede ser comprendido como aquel que es capaz de acoger la vida de Dios (*homo capax Dei*). Un hombre que ha sido creado para compartir la vida divina y cuya única vocación es esta participación de la vida de Dios (*Gaudium et spes*, n. 22). Todo lo que no llegue aquí, se quedará corto en el destino para el que el hombre ha sido creado. Como afirma Adolphe Gesché, citando a Andrei Tarkosky, en sus tópicos sobre la salvación, ésta depende de la imagen que tengamos del ser humano. Para ello es decisivo que cada uno se haga una idea de lo que quiere llegar a ser y después atenerse a ello (Gesché, 2001, pp. 70-72). En este sentido el cristianismo aspira a máximos, a un

exceso, pues su finalización sólo puede estar en Dios. La única salvación digna para el hombre es aquella realidad que al hombre no le haga de menos. La imagen y comprensión de la salvación ha de estar a la altura de su vocación y su dignidad. Hoy se ha ampliado la comprensión de esta salvación hacia los animales y la creación, pero teológicamente hablando, hay que decir que según la teología cristiana ambas realidades como destinatarios de la salvación están referidas necesariamente a la mediación antropológica, no separadas de ella y nunca contra ella (cf. Rom 8,19-28).

El tercer protagonista en juego es *Cristo* en su constitución personal y en su misión salvífica. Cristo que en su persona es plena y verdaderamente Dios y plena y verdaderamente hombre. Cristo es la salvación y el salvador porque une en su persona a Dios y al hombre. La cristología de los Padres de la Iglesia ha tenido que defender, por un lado, la plena humanidad de Cristo, llegando a afirmar uno de sus principios soteriológicos fundamentales de que lo que no se asume no puede ser salvado²; y, por otro lado, la plena divinidad de su condición divina, para así garantizar el principio fundamental de la salvación como admirable intercambio: Dios se ha hecho hombre para que el hombre pueda llegar a ser Dios³. Cristo es el Salvador tanto por lo que hace como por lo que es. Persona y misión, en su caso, son idénticas y no podemos comprender su misión sin hacer referencia a su ser (Hijo), ni comprender su identidad última desvinculándola de su misión (Mesías-Cristo). La mediación de Cristo es inútil sin la acción anamnética del Espíritu que actualiza recreando en la historia personal del hombre el encuentro con Cristo. Él lleva adelante el camino de la salvación perfeccionando la realidad creada y conduciéndola a su consumación. Unida a Cristo por el Espíritu está la Iglesia como sacramento universal de salvación y expresando el carácter esencialmente social de la salvación, como puso de relieve Henri de Lubac en su obra *Catolicismo* (1938) y recogiera después el Concilio Vaticano II en su Constitución doctrinal sobre la Iglesia (*Lumen gentium*, n. 11).

² Esta es una expresión cuyo sentido general podemos encontrar en Padres como Ireneo de Lyon y Tertuliano en el siglo II en su lucha contra el gnosticismo y el docetismo; en su formulación precisa, ya en contexto antiarriano y antiapolinarista, es de Gregorio Nacianceno, *Epist.* 101,7,32. Finalmente, esta fórmula tiene éxito en la lucha de Máximo el Confesor frente al monoteletismo (Grillmeier, 1963, pp. 954-956).

³ Nuevamente esta idea podemos encontrarla en Ireneo (*Adversus Haereses* III,19,1) y en otros Padres de la Iglesia como Cipriano, Hilario, Gregorio Nacianceno, Agustín, Cirilo de Alejandría... La formulación concisa que hemos citado es de Atanasio de Alejandría. (1989). *La encarnación del verbo*, p. 139.

Estos tres protagonistas son esenciales para entender el acontecimiento de la salvación. Pero no se sitúan en él de una forma equivalente. La salvación acontece en un doble movimiento de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios. Como mediador entre ambos está Cristo, ya sea contemplado como Dios en persona ofreciendo la salvación a los hombres o como representante de los hombres que responden acogiendo la salvación de Dios. La salvación puede ser pensada en cualquiera dirección de este doble movimiento, pues ambos son necesarios para que se realice el acontecimiento salvífico. Si el primer milenio de la Iglesia subrayó el primero, el segundo milenio, el segundo. Después de un milenio de insistencia en la dimensión ascendente y antropológica, la teología se ha visto en la necesidad de subrayar la dimensión descendente y teológica. No obstante, esto no nos puede hacer olvidar la importancia de ambas dimensiones, donde la descendente es el fundamento de la ascendente. Lo importante de la salvación es lo que Dios hace y ha hecho por nosotros, donde se incluye también lo que nosotros debemos hacer por él (en realidad por nosotros mismos) para acoger la salvación que se nos ofrece e incorporarnos personal y libremente a ella.

5. LA PREGUNTA POR LA SALVACIÓN

La teología de la salvación ha surgido y se ha desarrollado a lo largo de la historia a través de una pregunta. La clásica y más conocida fue la que formuló el monje benedictino Anselmo de Canterbury en el siglo *x*, *Cur Deus homo* (¿Por qué Dios se ha hecho hombre?), aun cuando esta pregunta ya se la había hecho antes la teología. Con él se considera que comienza la historia de la soteriología, como forma explícita y sistemática de comprender la salvación. En realidad, esta pregunta se ha ido configurando de forma diversa a lo largo de la historia. En los Evangelios, por ejemplo, nos encontramos con distintas preguntas que le hacen a Jesús en torno a la salvación; así por ejemplo en el evangelio de Lucas un escriba preocupado por la salvación como una cuestión de vida o muerte le pregunta a Jesús: “¿Serán muchos los que se salven?” (Lc 13,22). Ya en los siglos *ii* y *iii* la pregunta cambia hacia el problema de la universalidad y la mediación de Cristo al plantearse la cuestión de “por qué Cristo vino tan tarde”. La patrística en el siglo *iv* ante el hecho admirable de la pasión de Cristo por nosotros se hace la pregunta de “por qué Cristo tuvo que pagar un precio tan caro”. Una pregunta que como ya hemos dicho se prolonga en el siglo *x* con la pregunta clásica de los motivos de la encarnación, vista ya desde una perspectiva nueva y diferente. Será Lutero en el inicio de la Edad Moderna quien desplace el sentido de la pregunta del

ser a la subjetividad, al preguntarse angustiado si “puedo encontrar un Dios benigno y misericordioso para mí”. El siglo xx, testigo de la tragedia de las dos grandes guerras, la experiencia de la Shoah y las injusticias estructurales que esclavizan a la mayoría de la población mundial, se pregunta sobrecogido cómo es posible hablar de Dios y de la salvación en un mundo radicalmente irredento. Hoy, basculamos de forma paradójica entre la experiencia radical de la finitud y mortalidad que nos hace plantear si la salvación entendida en sentido fuerte es posible; o si ya desde la atalaya conquistada por el *homo sapiens*, no estaremos vislumbrando el siguiente paso en la evolución hacia el *homo Deus* (Yuval Harari).

Una cosa es clara. La pregunta clásica de la soteriología hoy ha perdido actualidad o se ha vuelto enormemente problemática, ya que, por un lado, la encarnación de Dios ha sido convertida en un mito o un símbolo de su amor y, por otro, parece, como ya hemos dicho, que el hombre contemporáneo no siente inmediatamente la necesidad de ser salvado, al menos en esta perspectiva cristiana y religiosa. Sin embargo, si estamos atentos al lenguaje de los hombres, podemos percibir que no se ha apagado el *anhelo* o la *pregunta* por la salvación entendida como la seguridad definitiva, la felicidad plena, el sentido último y el destino consumado de la vida humana, del hombre y de todos los hombres, de toda la realidad creada. Porque si esta pregunta no se diera, el hombre habría dejado de ser realmente hombre. La pregunta por la salvación ya no reza *Cur Deus homo*, sino más bien *Cur homo Deus*. Es decir, ¿por qué el hombre quiere seguir siendo Dios?; ¿por qué juega a ser Dios? y, sobre todo, ¿por qué aspira a vivir cómo él? Este replanteamiento de la pregunta coincide, en el fondo, con el corazón del mensaje cristiano. Según el cristianismo el hombre ha sido creado por Dios para ser divinizado. Dios ha decidido libremente comunicarse fuera de sí mismo y dentro de esta voluntad originaria de auto-comunicación ha surgido el hombre como presupuesto y destinatario de esa comunicación de Dios. De tal forma que lo que el hombre es desde la mirada de la teología se decide desde la consideración del proyecto original de Dios (autodonación de Dios) y desde el destino último para el que el hombre ha sido creado (comunidad divina), es decir, desde la protología radical (origen en Dios) y la escatología última (destino en Dios). Lo que acontece entre este proyecto original de Dios y este destino último del hombre es lo que comúnmente denominamos *salvación*. Aquella realidad que sea menos o que esté por debajo de esa comunión con la vida de Dios, en gloria, plenitud, vida eterna, venciendo definitivamente el pecado, el mal, la fragilidad y la muerte, no es digna de ser considerada salvación.

Por esta razón, teológicamente hablando, hay que ser conscientes de que, para responder a la pregunta por la salvación, debemos contestar también a otras que están estrechamente ligadas a ella: ¿Qué es el hombre y qué es lo que necesita para llegar a la plenitud de aquello que está llamado a ser y que forma parte de su definición? ¿Necesita luz para ser libre y atreverse a pensar y a vivir por sí mismo de una manera autónoma? ¿Necesita implicarse activamente en un proceso liberador que destruya las estructuras que le oprimen y así crear espacios de verdadera libertad e igualdad? ¿Necesita una fuerza interior que, siéndole concedida gratuitamente, pero afincándose realmente en su corazón pueda superar el verdadero poder que lo esclaviza y atenaza como el pecado y la muerte? ¿Necesita a Dios en persona para llevar a una plenitud desbordante y sorprendente los anhelos y esperanzas que anidan en su corazón?

La respuesta es difícil de contestar, porque cada uno responderá según lo que entienda qué y quién es el hombre y quién es Dios. Ilustración, liberación, redención, sanación, justificación, divinización, comunión, recapitulación... todas ellas son categorías legítimas para hablar de lo que comúnmente denominamos 'salvación'. Ya san Pablo en la primera Carta a los Corintios para hablar de la nueva situación en la que los cristianos se encuentran al haber recibido el don de Dios por medio de Cristo comenta: "De Él os viene que seáis en Cristo Jesús, que ha venido a ser para vosotros de parte de Dios sabiduría, justicia, santificación y redención" (1Cor 1,30). Y es que la salvación, como Dios, Cristo, el hombre y el ser, se dice de muchas maneras. Cada generación, dependiendo de su propia comprensión del ser humano, de la imagen de Dios y del mundo, tenderá a privilegiar aquellas que se acercan a su cosmovisión, a dejar en la penumbra las que le parecen irrelevantes y arcaicas, representantes de etapas anteriores y, en fin, a rechazar aquellas otras que, por indignas tanto de la imagen de Dios como del hombre, merecen el destierro definitivo. A esta tarea de discernimiento cultural ha de contribuir la teología para asumir las preguntas legítimas, purificar las imágenes manchadas y provocar con su mensaje siempre nuevo. En esta tarea nos jugamos que el cristianismo siga apareciendo ante los hombres como religión de salvación.

Referencias

- ATANASIO DE ALEJANDRÍA (1989), *La encarnación del Verbo*, Ciudad Nueva.
- BALTHASAR, H. U. VON (1974), "Anspruch der Katholizitäten", en *Pneuma und Institution*, 61-116, Johannes Verlag.
- BALTHASAR, H. U. VON (1983), *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Johannes Verlag.
- CONCILIO VATICANO II (1964), *Lumen gentium*, Libreria Editrice Vaticana.
- CONCILIO VATICANO II (1965), *Gaudium et spes*, Libreria Editrice Vaticana.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (2018), *Placuit Deo. Algunos aspectos sobre la salvación cristiana*.
- CORDOVILLA, Á. (2021), *Teología de la salvación*, Sígueme.
- DE CANTERBURY, A. (2008), *Cur Deus homo*, 741-891, en *Obras completas*, vol. 1, BAC.
- GESCHÉ, A. (2001), *El destino*, Salamanca.
- GESCHÉ, A. (2010), "Sobre la idolatría siempre posible", en *Dios*, Sígueme.
- GRILLMEIER, A. (1963), "Quod non assumptum-non sanatum", en *Lexikon für Theologie und Kirche VIII*, 954-956, Herder.
- HARARI, Y. N. (2018), *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Debate.
- JUSTO, E. J. (2017), *La salvación. Esbozo de Soteriología*, Sígueme.
- LUBAC, H. DE (1988), *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro.
- PRÖPPER, TH. (1988), *Erlösungsglaube und Freiheitgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, Kösel Verlag.
- RAHNER, K. (2005), "Zur Theologie der Menschwerdung", en RAHNER, K., *Sämtliche Werke 12. Menschsein und Menschwerdung Gottes*, 309-322, Herder.
- RUSTER, TH. (2011), *El Dios falsificado. La teología después de la ruptura entre cristianismo y religión*, Sígueme.
- SATLER, D. (2011), *Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie*, Herder.
- SESBOUÉ, B. (2003), *Jésus-Christ l'unique médiateur*, Desclée de Brouwer.
- TORRELL, J.-P. (2014), *Pour nous les hommes et pour notre salut. Jésus notre Rédemption*, Cerf.

SALUS: SALUD Y SALVACIÓN EN LA CIENCIA Y EN LOS PADRES DE LA IGLESIA

*Salus: Health and salvation in science and
in the Church Fathers*

Pablo Damián Oio

Estudiante de Posgrado (Licenciatura eclesial en Teología

en la Universidad Católica de Córdoba)

hfdoio78@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0001-8325-2948>

Recibido: 31 de enero de 2023

Aceptado: 10 de abril de 2023

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1461.y2023.008>

RESUMEN: La experiencia de la enfermedad y del bienestar en el ser humano ha hecho surgir diferentes concepciones acerca de la salud. Con el uso del mismo término *salus*, se percibe la relación entre la salud humana y la salvación obrada por Cristo. Por estas razones, en este texto se hace una revisión de los aspectos que, en el ámbito científico, se destacaron acerca de la salud y la enfermedad definiendo, además, a la salud desde la psicología. Luego, se presentan textos bíblicos que nos hablan de la sanación obrada por Dios en los seres humanos. Finalmente, se expone la riqueza de las reflexiones de los Padres de la Iglesia sobre la salud y la enfermedad, la terapia, la curación y la salvación. De este modo, se puede descubrir la relación y la unidad entre los conceptos modernos de la salud y la salvación realizada por Cristo Médico en cada persona.

PALABRAS CLAVE: salud, enfermedad, salvación, ciencia, psicología, Padres de la Iglesia.

ABSTRACT: *The experience of illness and well-being in the human being has given rise to different conceptions about health. With the use of the same term salus, the relationship between the health and the salvation worked by Christ is perceived. For these reasons, in this text, a review of the aspects that, in the scientific field, were highlighted about health and illness is made, also defining health from psychology. Then, biblical texts that speak to us of the healing worked by God in human beings are presented. Finally, the richness of the reflections of the Church Fathers on health and illness, therapy, healing, and salvation is exposed. In this way, the relationship and unity between modern concepts of health and salvation realized by Christ in each person can be discovered.*

KEYWORDS: *health, illness, salvation, science, psychology, Church Fathers.*

1. INTRODUCCIÓN

Para iniciar podemos recordar lo que expresaba el Papa Francisco (2016) en un discurso a una representación de médicos españoles y latinoamericanos:

“La salud es uno de los dones más preciados y deseados por todos. En la tradición bíblica siempre se ha puesto de manifiesto la cercanía entre salvación y la salud, así como sus mutuas y numerosas implicaciones. Me gusta recordar ese título con el que los Padres de la Iglesia solían denominar a Cristo y a su obra de salvación: *Christus medicus*, Cristo médico. Él es el Buen Pastor que cuida a la oveja herida y conforta a la enferma (cf. Ez 34,16); Él es el Buen Samaritano que no pasa de largo ante la persona malherida al borde del camino, sino que, movido por la compasión, la cura y la atiende (cf. Lc 10,33-34). La tradición médica cristiana siempre se ha inspirado en la parábola del Buen Samaritano. Es un identificarse con el amor del Hijo de Dios, que ‘pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos’” (Hch 10,38).

Las palabras del Santo Padre sirven, de algún modo, como apertura y resumen de los temas que serán desarrollados en este artículo. En primer lugar, haremos un recorrido histórico mostrando las diferentes concepciones de la salud y la enfermedad.

A continuación, se presentarán las raíces bíblicas de la salud, considerando la relación cercana —que ha recordado el Papa— entre la salud y la salvación.

La salvación y la salud realizadas por Cristo se ponen de manifiesto en los escritos del Nuevo Testamento y en la reflexión de los Padres quienes, desde distintas perspectivas, ofrecen aportes sobre la salud, la enfermedad y la terapéutica para que los hombres recuperen la salud y puedan gozar del bienestar y la felicidad.

Por esto, sin pretender abarcar todo el pensamiento de los Padres de la Iglesia acerca de la salud, la enfermedad y la salvación, en el cuarto punto de este artículo intentaremos mostrar una visión general de estos temas. Recordando pensamientos de algunos de los Padres, descubriremos la riqueza de sus contribuciones, relacionando así las concepciones científicas de la salud con la concepción de los Padres, quienes —considerando el misterio de salvación de Cristo— atienden a la salud y la salvación del mismo ser humano.

Y en el punto cinco de este trabajo haremos referencia a la terapia y la curación de las enfermedades según las ideas de los Padres. No será nuestra intención hacer allí un análisis detallado de la terapéutica que corresponde a

cada enfermedad en particular, sino más bien mostrar el movimiento que se da desde la enfermedad a la curación, movimiento de conversión y sanación de la persona que es realizada por la obra salvífica de Cristo.

2. EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL CONCEPTO DE SALUD

A lo largo de la historia la salud se ha conceptualizado de diferentes maneras, pues son diversos los contextos de uso del término, son variados los presupuestos básicos y también los ideales de salud que en cada época se destacan. Considerando los ideales de salud que presuponen las distintas definiciones, Gavidia y Talavera (2012) señalan cuatro tipos de concepciones acerca de la salud: a) las que se refieren a lo estrictamente corporal, siendo esta visión la más tradicional en la historia, donde la salud es el bienestar físico; b) las que incluyen los factores psíquicos: el bienestar psicológico y el comportamiento adecuado son parte de la salud; c) las que consideran también los aspectos sociales, es decir, la capacidad de una buena vida social, el buen desempeño de un rol social determinado; d) las ideales y utópicas, que tienen en cuenta las ideas sobre la felicidad y la calidad integral de la vida, incluyen los deseos, las aspiraciones humanas y las necesidades espirituales.

Los mismos autores, Gavidia y Talavera (2012), analizan detalladamente cómo las ideas de salud y de enfermedad fueron modificándose con el tiempo. En primer lugar, la concepción física de la salud, considera simplemente a ésta como la ausencia de enfermedad, la salud es lo más próximo a un estado de normalidad, que puede alterarse por una situación de enfermedad; salud-enfermedad son un binomio, conceptos opuestos y con distintos niveles.

En el siglo xx, sobre todo a partir de los aportes del psicoanálisis, se empieza a considerar la importancia de factores psicológicos en el origen de algunas enfermedades, por lo cual, en la definición de salud, además de la idea de ausencia de enfermedad (destacada anteriormente), se agregó el estado de completo bienestar físico, mental y social. Se debe recordar aquí la definición que la Organización Mundial de la Salud estableció en su Constitución en 1946 y que entra en vigencia desde el 7 de abril de 1948, la cual hasta el momento no ha sido modificada. Desde entonces, la OMS (2023a) define a la salud como "un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades". Pero esta concepción de la salud también tuvo sus críticas, pues la salud no es un estado, no es

estable, no existen condiciones absolutas de salud y no se puede definir con claridad lo que significa bienestar.

Posteriormente, se considerará a la salud como un estado de equilibrio o de adaptación al medio. Una de las teorías que, ya desde la antigüedad, explicaban la salud como equilibrio era la de Hipócrates (¿460- 377? a.C.), para quien el cuerpo estaba compuesto por cuatro humores: la sangre, la flema, la bilis amarilla y la bilis negra; por lo que la salud consistía en el equilibrio entre dichos humores. Y otros autores consideraban la necesidad de un equilibrio con la naturaleza. Por ejemplo, Schiavone (1995, p. 30) recuerda que un escrito de la Escuela de Cos, llamado *Del aire, las aguas y los lugares*, menciona la importancia de la calidad de las aguas y destaca la influencia de los lugares y de los climas en el desarrollo del proceso salud-enfermedad. En resumen, en la antigüedad se habla de la salud como el equilibrio entre los elementos propios de la persona, pero también de un equilibrio con el contexto.

Más adelante, al subrayarse la idea de la causa orgánica de las enfermedades, se van dejando de lado las ideas de equilibrio; aunque, al considerar las causas psicológicas de la enfermedad, vuelven a surgir algunos aportes que consideran a la salud como equilibrio. Además, aparecen otros factores que intervienen en la salud y en la enfermedad (alimentación, actividad física, condiciones de vida). Por esto, la salud llega a considerarse, según Dubos (1967), como "el estado de adaptación al medio y la capacidad de funcionar en las mejores condiciones en dicho medio" (como se citó en Gavidia y Talavera, 2012). Esta idea de adaptación al medio implica una dimensión física, una dimensión mental y una dimensión social que interactúan entre sí, en una adaptación de la persona a los continuos cambios que va viviendo. En esta teoría ecológica de la enfermedad se entiende que en la misma siempre hay algo de salud y, al contrario, en la salud se da algo de la enfermedad. Por ello, la salud-enfermedad es considerada más bien como un proceso dinámico y variable, con un aspecto individual y otro colectivo, con la influencia de determinantes ambientales y genético-biológicos. Entonces, la salud hace referencia a un estado de bienestar, a la capacidad de funcionamiento y no sólo a la ausencia de enfermedad.

Después, se incluyeron los factores conductuales, para considerar a la salud como un estilo de vida, una manera de vivir en plenitud. Se trata de una visión más comportamental de la salud, donde la persona es protagonista y responsable de su estado saludable, aunque, al mismo tiempo, se requiere de las relaciones sociales del individuo que son necesarias para mejorar la calidad de vida. La persona vive con autonomía y satisfacción al enfrentar distintas situaciones de la vida, adquiriendo bienestar psíquico. La salud se

define de acuerdo a las conductas de la persona por lo que, para descubrir las enfermedades, se trata de investigar factores conductuales que actúan como factores de riesgo para contraerlas. Aquí son importantes las actitudes y los valores que posee la persona respecto a su propia salud y su capacidad de autocuidado.

Finalmente, se habla de la salud como desarrollo personal y social, teniendo en cuenta los aportes de las concepciones anteriores. En esta última visión acerca de la salud, se considera el estilo de vida de la persona y, especialmente, se destacan las acciones que podemos realizar para modificar el entorno de manera que se puedan lograr condiciones saludables, por ello, no se trata sólo de mantener un equilibrio en el propio organismo o del equilibrio con el entorno, sino también de hacer las intervenciones necesarias en nuestro contexto para que sea más saludable. Así la salud es considerada como algo relativo, de acuerdo con la persona y con el momento que cada uno vive. La salud del individuo se encuentra interrelacionada con factores ambientales, sociales y económicos.

Hasta aquí se han expuesto las ideas sobre la salud que se fueron dando en la historia siguiendo, especialmente, el estudio de Valentín Gavidia y Marta Talavera (2012).

Ahora se puede hacer referencia a lo que se entiende por salud mental, según lo expuesto por la Organización Mundial de la Salud (2023b). La OMS comienza definiendo a la salud mental con estas palabras:

“La salud mental es un estado de bienestar mental que permite a las personas hacer frente a los momentos de estrés de la vida, desarrollar todas sus habilidades, poder aprender y trabajar adecuadamente y contribuir a la mejora de su comunidad. Es parte fundamental de la salud y el bienestar que sustenta nuestras capacidades individuales y colectivas para tomar decisiones, establecer relaciones y dar forma al mundo en el que vivimos’.

La salud mental es considerada un derecho humano fundamental. Ella se da en un proceso complejo que cada persona experimenta a su modo, con distintos grados de dificultad y con sus propias manifestaciones clínicas. Las afecciones incluyen trastornos mentales, discapacidad funcional y otros estados afectivos relacionados con niveles de angustia, depresión o ansiedad que reducen el bienestar personal.

Los determinantes que ayudan o impiden la salud mental son múltiples y abarcan distintas dimensiones de la vida humana, pues hay factores psico-

lógicos, biológicos, genéticos que pueden influir, como así también la exposición a factores del contexto social, económico o ambiental pueden ser favorables o desfavorables a la salud mental de las personas.

Además de lo expresado por la OMS en relación a la salud mental, su significado en la práctica psicológica se puede presentar de un modo más concreto mostrando, por ejemplo, los aportes que, sobre la salud mental, realiza la perspectiva cognitivo- conductual. Según Eduardo Keegan (2012),

“una persona es saludable cuando puede llevar a cabo las conductas necesarias para alcanzar sus metas, viviendo de acuerdo con sus valores, más allá de la experiencia de emociones negativas en ese proceso. Esto significa que la angustia, la ira, el aburrimiento o la vergüenza no inhiben a la persona en la implementación de las acciones que pueden conducirla a eso que ha definido como su meta” (p. 53).

En esta perspectiva teórica se atiende a tres dimensiones que interactúan entre sí: lo cognitivo, lo emocional y lo conductual. Por ello, la salud está relacionada con una flexibilidad cognitiva, un adecuado foco en el presente, con un reconocimiento y buena regulación de las emociones que la persona experimenta y, al mismo tiempo, con un repertorio flexible y amplio de comportamientos para alcanzar las propias metas. La salud mental entonces, siguiendo a este autor, consiste en “contar con las habilidades y capacidades para definir objetivos valorados, así como concebir e implementar planes para alcanzarlos de modo socialmente aceptable. Esto implica la existencia de ciertas condiciones biológicas, psicológicas, interpersonales y sociales” (Keegan, 2012, p. 54).

En este recorrido histórico desde las ideas precientíficas de la antigüedad, hemos visto que se ha considerado a la salud relacionada con un estado de normalidad, de ausencia de enfermedad y de bienestar físico; o bien, la idea de salud se hallaba unida a la idea de equilibrio o armonía. Estas concepciones sobre la salud como equilibrio nos hacen pensar, al mismo tiempo, en el restablecimiento de la armonía perdida por el pecado, del cual hablarán los Padres de la Iglesia.

Por otra parte, en la evolución de las ideas científicas acerca de la salud se fueron incorporando los factores psicológicos y conductuales que repercuten en el bienestar. Se considera a la salud teniendo en cuenta factores físicos, psicológicos y sociales que se influyen recíprocamente. La salud implica también la adaptación al medio.

Al considerar los factores conductuales, la salud llegó a ser entendida como modo de vivir en plenitud, por lo cual son importantes los valores y las actitudes. También hemos mencionado que la salud puede ser comprendida como desarrollo personal y social, donde interesa no sólo la salud como estilo de vida de la persona, sino que además se consideran las mutuas interacciones de los individuos con el entorno a fin de lograr condiciones saludables de vida. Estos distintos factores que se fueron incorporando para entender el concepto de salud en el pensamiento científico podríamos verlos reflejados en los aportes de los Padres que subrayan la idea de salud como el dominio de las pasiones o el ejercicio de las virtudes, lo cual implica la dimensión psicológica de la persona. Asimismo, los Padres señalan la búsqueda de una sana interacción con Dios, con los demás seres humanos y con toda la creación.

3. LA SALUD Y LA ENFERMEDAD EN LA BIBLIA

Después de haber expuesto las distintas concepciones acerca de la salud en la historia, llegando a definir qué significa la salud en el mundo contemporáneo, en el ámbito médico- científico; y además habiendo definido la salud mental, presentando particularmente la visión que nos ofrece la psicología cognitivo- conductual; en esta parte del trabajo expondremos los aportes que se ofrecen desde la teología bíblica sobre el tema de la salud y la enfermedad.

En primer lugar, siguiendo a Juan Luis de León Azcárate (2011), se entiende que la salud en el pueblo de Israel está vinculada con la fidelidad a Yahvé y, por el contrario, la enfermedad es consecuencia de la infidelidad. En pocas palabras, De León Azcárate dice que “la alianza entre Yahvé y su pueblo es el marco de comprensión desde el que el antiguo Israel concebía la dimensión social (*sickness*) de la enfermedad y el bienestar de Israel como pueblo” (p. 71). Según este autor,

el término hebreo que la mayoría de ediciones modernas de la Biblia suele traducir por “médico” es *rophe'*, pero es mejor traducirlo por “sanador” o “curandero”, si se atienden los patrones culturales de la época. Procede de la raíz *rp'*, usada las más de veces en el sentido de “curar”, y significa originariamente zurcir, coser, unir. El término *rapha'*, con sentido de “sanar, curar”, aparece en la Torá únicamente en catorce ocasiones (Gn 20,17; 50,2 [2x]; Ex 15,26; 21,19 [2x]; Lv 13,18.37; 14,3.48; Nm 12,13; Dt 28,27.35; 32,39) (p. 75).

El texto más importante donde aparece el verbo *rophe'* es el de Ex 15,26, donde los israelitas murmuran a causa de las aguas amargas. Por primera vez Yahvé es considerado sanador. Para Israel no hay otro que pueda curar fuera de él. La fidelidad a Yahvé será la causa del bienestar, no tanto en lo individual sino en la experiencia colectiva del pueblo de Dios (p. 78-79).

Por otra parte, en los libros proféticos, es importante recordar los versículos del cuarto poema del Siervo de Yahvé (Is 53,4- 5), pues allí se relata que el Siervo cargó nuestras enfermedades y por sus heridas nos ha sanado.

En cuanto a los libros sapienciales, podemos mencionar el capítulo 38 del Eclesiástico, donde se habla del médico y del enfermo. En este capítulo, especialmente a partir del versículo 9, se presenta a Dios como aquel que sana a los enfermos. Además, el salterio, en varios salmos, nos muestra que quien sufre la enfermedad recurre a Dios para implorar su misericordia y su omnipotencia (Sal 6; 38; 41; 88; 102).

Pasando al Nuevo Testamento, en los Evangelios se muestra, en diversas ocasiones, la obra sanadora de Cristo y su relación con los enfermos. Mencionaremos aquí sólo algunos ejemplos de los textos que hacen referencia al tema. En Mt 4,23; 8,1-17, se muestra a Jesús como aquel que cura todas las enfermedades y dolencias de la gente; y en el versículo 17, el evangelista recuerda la profecía de Isaías 53,4: "Él tomó nuestras debilidades y cargó sobre sí nuestras enfermedades".

En Mc 2,17 Jesús dice: "No son los sanos los que tienen necesidad del médico, sino los enfermos". Según Samuel Fernández (1999), éste puede ser considerado el texto clave sobre la imagen de Cristo como médico. "Los enfermos son los pecadores, los justos son los sanos. Jesús es el médico que, como Yahvé sana las faltas del pueblo" (p. 33).

Por otro lado, Rudolf Schnackenburg (1998), afirma que:

"en ningún otro evangelio se halla tan intensamente desarrollado como en Lucas el campo léxico de 'curar' (...) A Jesús se le entiende como médico que cura las dolencias físicas y las aflicciones del alma y que 'sana' al hombre entero en el sentido del término hebreo *shalom*" (p. 274).

En Lc 4,18, Jesús es el enviado para dar la vista a los ciegos. Y, en el versículo 23, dice: "Ustedes me citarán el refrán: 'Médico, cúrate a ti mismo'". Jesús, en este evangelio, realiza diversas curaciones. Por ejemplo, cura a la mujer que sufría hemorragias (8,42-48). A través de dichas curaciones, muestra la misericordia con los enfermos y los oprimidos.

En Jn 5,1- 9, la curación del paralítico revela su obra de liberación del pecado que nos da acceso a la vida eterna. Del mismo modo, la curación del ciego de nacimiento, en el capítulo 9, manifiesta que Cristo es la luz del mundo y, al mismo tiempo, se revela la gloria de Dios.

En cuanto a los Apóstoles, se debe recordar que Jesús también “les dio el poder de expulsar a los espíritus impuros y de curar cualquier enfermedad o dolencia” (Mt 10,1). En Mc 16,18, Cristo resucitado les indica a los discípulos que ellos “impondrán las manos sobre los enfermos y los curarán”. En los Hechos de los Apóstoles se relata que ellos realizan diversas curaciones milagrosas (3,1-10; 14,8-18, por ejemplo). En Hch 5,16, se relata que “la multitud acudía también de las ciudades vecinas a Jerusalén, trayendo enfermos o poseídos por espíritus impuros, y todos quedaban curados”.

En la 1.^a Carta de San Pablo a los Corintios (12, 9.28.30), el Apóstol menciona el don de curar. Y en 2Cor 4, 10, San Pablo explica que “siempre y a todas partes, llevamos en nuestro cuerpo los sufrimientos de la muerte de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo”.

En la Carta de Santiago (5, 14-16), se recomienda que el enfermo llame a los presbíteros para que oren por él y lo unjan con óleo. Así, el Señor lo aliviará y se le perdonarán sus pecados. Por la oración podrán ser curados.

En resumen, podemos decir que, en el Antiguo Testamento, el enfermo es el pueblo de Israel a causa de sus infidelidades, de sus pecados. Por ello, Dios es el único que puede sanarlos de sus heridas. En el Nuevo Testamento también se muestra la relación entre enfermedad y pecado, sobre todo en algunas curaciones como la del paralítico en Mc 2,1-12. Cristo es quien cura a las personas enfermas y esas curaciones manifiestan el Reino de Dios ya presente en la historia. Olegario González de Cardedal (2001) lo expresa con estas palabras:

“Jesús fue sanador de la vida humana en la forma en que entonces enfermaba o se debilitaba, con la forma correspondiente en que entonces era pensable la sanación física, la rehabilitación psicológica y el restablecimiento personal. Apareció en medio de los hombres como médico que sana a los enfermos, como quien porta nuestras enfermedades, como el que perdona sus pecados al pecador” (p. 575).

Finalmente, este don de curar es dado por Jesús a sus apóstoles, a la Iglesia naciente, que continúa su misión. Los discípulos de Cristo siguen sanando y ofreciendo la salvación a todos los que creen en Él.

4. LA SALUD Y LA SALVACIÓN EN LOS PADRES DE LA IGLESIA

En esta parte presentaremos la visión de los Padres de la Iglesia acerca de la salud y la enfermedad, con los distintos matices que fue aportando cada uno de ellos. Ciertamente, no será una exposición pormenorizada de todos los Padres de la Iglesia, sino que destacaremos algunos de ellos. Para esto, tomamos especialmente como referencia el trabajo de dos autores que hacen un estudio completo y detallado sobre la temática: Jean Claude Larchet (2014) y Fernando Rivas Rebaque (2008).

Al comenzar, se debe recordar, siguiendo lo expuesto por Sandro Spinsanti (1992) que la referencia a Cristo como médico se encuentra ya en los Padres apostólicos. Según Ignacio de Antioquía (*Eph.*, 7) “existe un solo médico, Jesucristo nuestro Señor”. Entre los Padres latinos, el tema aparece en Jerónimo, Ambrosio y Agustín. Ellos consideran que, en cuanto a la relación del médico con su paciente, en el caso de Cristo, el médico divino toma la iniciativa para encontrarse con el enfermo. Refiriéndose al sabor amargo de la medicina que se utiliza para curar, según Agustín, Cristo fue el primero en beber el cáliz amargo de la renuncia y del dolor (cf. *Sermo* 88, 7: PL 38, 543). También Agustín considera al médico como la persona que cura la naturaleza del hombre. El tema del médico se convierte en una metáfora de la redención. Los otros Padres explican la redención manifestando que el salvador realiza la curación. Dice Jerónimo: “Lo que la enfermedad y las heridas son para el cuerpo, es el pecado para el alma” (*Dial. contr. Pel.* III, 11: PL 23, 608). Ambrosio habla de la penitencia como medicina: “Vulnus medicum quaerit, medicus confessionem exigit” (*Ps* 40, 14: CSEL 64, 237: La herida busca al médico, el médico exige el reconocimiento de los pecados) (Spinsanti, 1990, pp. 1135-1136).

Antes de continuar presentando las ideas de los Padres, es necesario definir los conceptos principales que se van a tratar en los párrafos siguientes.

El concepto griego de *sotería* y el latino de *salus* significan redención, liberación, superación de un mal o de una desgracia. En hebreo no existe un equivalente para expresar estas ideas de un modo completo. La palabra más cercana sería *shalom* (bienestar, paz) y *beraka* (prosperidad, bendición) (A. Grabner-Haider (dir.), 1975, p. 1438).

Igualmente, Jean Claude Larchet indica que el verbo *sózw* (salvar) significa liberar o salvar de un peligro, pero también curar. La palabra *swthría* (salvación) designa no sólo la liberación, sino también la curación. El nombre de Jesús significa *Yahvé salva* (cf. Mt 1,21; Hech 4,12), o sea cura. Y, como lo

hemos mencionado antes (al exponer los textos bíblicos), Cristo se presentó como un médico (cf. Mt 8,16-17; 9,12; Mc 2,17; Lc 4,18.23). Lo anticiparon los profetas (cf. Is 53,5; Sal 102,3) y lo indicaron los evangelistas (cf. Mt 8,16-17). La parábola del Buen Samaritano puede considerarse una representación del Cristo médico (Larchet, 2014, pp. 8-9).

Para los Padres la salud consistía en el estado de perfección al cual el hombre está destinado por su naturaleza. Aunque el hombre es virtuoso por naturaleza, los Padres afirman que es necesaria la participación y colaboración del hombre en el plan de Dios. La mayoría de los Padres, al explicar el carácter dinámico de la adquisición de las virtudes, distingue la imagen de la semejanza. La imagen hace referencia a las posibilidades, a lo potencial de asemejarse a Dios, en tanto que la semejanza se refiere al cumplimiento de la imagen. Basilio (en las *Homilias sobre el origen del hombre*, I, 16), lo explica de este modo:

“‘Creemos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza’: poseemos una por la creación y adquirimos la otra por la voluntad. En la primera, se nos concede el nacer a imagen de Dios; por la voluntad se forma en nosotros el ser a semejanza de Dios. Lo que depende de nuestra voluntad lo posee nuestra naturaleza en potencia, pero nosotros nos lo procuramos mediante la acción (...) En efecto, por la imagen yo poseo el ser racional y me convierto en la semejanza al convertirme en cristiano” (Larchet, 2014, p. 17).

Todos los Padres presentan a Adán manteniendo relaciones de familiaridad con Dios y el Génesis lo muestra conversando diariamente con Él en el Paraíso. Según Isaías de Scete (*Asceticon*, II, 2), el hombre allí “tenía unas facultades sanas y estables, en su estado natural”. Gregorio de Nisa, en las *Homilias sobre el Padrenuestro*, (IV, 2), dice: “Antiguamente, el género humano, tal como puede concebirse, disfrutaba de salud, porque sus elementos, quiero decir los movimientos del alma, estaban equilibrados en nosotros según las leyes de la virtud”. El estado paradisiaco es un estado de salud, donde el hombre no conocía la enfermedad, tanto en el alma como en el cuerpo. Pero a causa del pecado de Adán, el hombre pierde la conciencia de su meta, se olvida de su naturaleza auténtica, de la verdadera vida y pierde la salud original (Larchet, 2014, pp. 20- 21).

Ireneo de Lyon (en *Contra los herejes*, V, 2.3.16, 2) escribe sobre la manifestación de la imagen y semejanza del hombre en Cristo:

“Que todo esto sea verdadero, quedó probado cuando el Verbo de Dios se hizo hombre, haciéndose él mismo semejante al hombre y haciendo al hombre semejante a él a fin de que, por esa semejanza con el Hijo, el hombre se haga precioso para el Padre. En los tiempos antiguos, en efecto, se decía que el hombre había sido hecho según la imagen de Dios; pero no se mostraba, pues aún era invisible el Verbo, a cuya imagen el hombre había sido hecho. Por tal motivo éste fácilmente perdió la semejanza. Mas, cuando el Verbo de Dios se hizo carne (Jn 1,14), confirmó ambas cosas: mostró la imagen verdadera, haciéndose él mismo lo que era su imagen, y nos devolvió la semejanza y le dio firmeza, para hacer al hombre semejante al Padre invisible por medio del Verbo visible” (Ireneo de Lyon, 2000, p. 512).

Cirilo de Jerusalén (en la *Catequesis bautismal*, XII, 7.8), dice sobre el envío de Jesucristo como nuestro médico:

“Muy grande era la herida de la humanidad. Desde los pies hasta la cabeza nada había íntegro en ella. No había lugar ni para una gasa ni para aceite ni para unas vendas. Después, entre lamentos y fatigas, decían los profetas: ‘¿Quién traerá de Sión la salvación de Israel?’ (Sal 14,7) (...) Las heridas de los hombres son más fuertes que nuestros remedios. “Han derribado tus altares y han pasado a espada a tus profetas (1Re 19,10). No es posible evitar el mal; para evitarlo, haces falta tú. El Señor escuchó esta súplica de los profetas: el Padre no se desentendió de nuestra estirpe en camino hacia la destrucción y envió desde el cielo a su Hijo como Señor y como médico”¹.

Por su parte, Clemente de Alejandría, en su obra *¿Qué rico se salva?* (29, 3), habla del Cristo Médico, el Buen Samaritano, con estas palabras:

“Pero, ¿qué otro puede ser ese [samaritano] fuera del Salvador mismo? ¿O quién, sino Él, ha tenido más piedad (= misericordia) de nosotros, que hemos estado a punto de ser matados por los dominadores del mundo de las tinieblas (cf. Ef 6,12) con muchas heridas, temores, concupiscencias, iras, tristezas, engaños (y) placeres?”².

Carlos A. Rosas Jiménez (2018) presenta, en un artículo referido al médico espiritual, los aportes de Juan Clímaco. Sobre el tema que se viene tratando, Juan Clímaco (2016) dice, en la *Santa Escala* que “sin la ayuda de un médico

¹ CIRILO DE JERUSALÉN, en https://mercaba.org/TESORO/CIRILO_J/Cirilo_14.htm

² CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, en <http://www.abadialostoldos.org/patristica/obras-padres-iglesia-271>

sabio pocos sanan" (IV, 77). Por esto, "es mejor que el hijo esté junto al padre [espiritual] para luchar, con su ayuda y la gracia divina, contra las predisposiciones malignas" (IV, 81). "Privar al discípulo de esta providencia es como privar al ciego de guía, a la manada del pastor, al niño de la asistencia de su padre, al enfermo de su médico y al navío de su piloto" (IV, 82). El padre espiritual es quien acompaña al enfermo teniendo en cuenta su personalidad, su situación concreta y particular y sus disposiciones. Por esto, Juan Clímaco aconseja, en la *Carta al Pastor*, que el padre espiritual tiene que ir adaptando sus remedios al enfermo ya que

"no conviene que el guía diga a todos que el camino es estrecho ni que el yugo es dulce y la carga, ligera. Mejor, debe observar y adaptar los remedios de manera apropiada. Así, conviene que diga lo segundo a los que están agobiados por el peso de sus pecados y llevados a la desesperación; por el contrario, para los que se inclinan a los pensamientos de orgullo, lo primero es un remedio conveniente" (37).

Por su parte, Orígenes tiene en sus obras muchas referencias a la enfermedad y al proceso de curación. Él muestra a Dios como médico de Israel en el Antiguo Testamento, y a Jesús lo llama "médico supremo". Sin detenernos a analizar todo su pensamiento sobre la temática, estudiado en profundidad por Samuel Fernández (1999), podemos aquí recordar un párrafo de los escritos de Orígenes (en *Ps. Hom.* 37, I, 1):

"[Dios] también entregó la actividad de aquella medicina cuyo Médico supremo (*archiater*) es el Salvador, que dice refiriéndose a sí mismo: "No tienen necesidad del médico los sanos, sino los enfermos". Él era el Médico supremo (*archiater*) que podía curar toda enfermedad o dolencia; pero también sus discípulos, Pedro o Pablo, e incluso los profetas son médicos, y todos aquellos que después de los apóstoles han sido establecidos en la Iglesia" (Fernández, 1999, p. 223).

Es importante tener en cuenta aquí los aportes de Evagrio Póntico al tema de la salud y la enfermedad. Según Santiago H. Vázquez (2018), en Evagrio se da una concepción profundamente espiritual de la enfermedad. Él tiene en cuenta un *nous* encarnado; el hombre caído, alejado de su fin natural vive, en consecuencia, procesos de distorsión cognitiva y de desequilibrios pasionales, por lo que sus facultades son orientadas hacia fines para los que no fueron creadas por el Creador. Aunque no se presenta en la obra de Evagrio una definición concreta de enfermedad, se puede decir que las pasiones serían las enfermedades del alma, entendidas éstas como movimientos de la parte pasional contrarios a la naturaleza; por otra parte, la salud sería la *apatheia*

“salud del alma” (ὑγείαν ψυχῆς), “en cuanto constituye el estado por el que la parte pasional, orientada habitualmente de modo *katà phýsin*, no gravita negativamente —sino al contrario— en la labor contemplativa” (Vázquez, 2018, p. 328). En Evagrio, la ignorancia es fundamentalmente la enfermedad del alma, primer paso de todas las perturbaciones que se desencadenan como desórdenes contrarios a la propia naturaleza. Otro desencadenante de la enfermedad es el amor de sí, la *filautía*, que, a su vez, es origen de todos los pensamientos, los *logismoi*, la actividad cognitiva que se realiza en el alma enferma. Se puede percibir una caracterización evagriana de los *logismoi* en el *Tratado Práctico* (4):

“Lo que uno ama, eso mismo desea apasionadamente, y lo que desea, lucha también para obtenerlo. Todo placer empieza por el deseo, y el deseo lo engendra la sensación, ya que lo que está privado de sensación también está exento de pasión” (Evagrio Póntico, 1995, p. 137).

Para resumir la concepción evagriana relacionada con la salud y la enfermedad podemos recordar un párrafo del *Tratado Práctico* (6), donde se refiere a los ocho pensamientos que originan todos los vicios:

“Ocho son, en suma, los pensamientos que engendran todo vicio: en ellos se contiene cualquier otro pensamiento: el primero es el de la gula, y tras él, el de la fornicación; el tercero es el de la avaricia; el cuarto, el de la tristeza; el quinto es el de la cólera; el sexto, el de la acedia; el séptimo es el de la vanagloria y el octavo, el del orgullo. Ahora bien, que todos estos pensamientos turben el alma o no la turben, no depende de nosotros, pero que se detengan, o que exciten las pasiones o no las exciten, de nosotros depende” (Evagrio Póntico, p. 138).

Por último, en esta revisión de los Padres de la Iglesia, continuamos ahora con las reflexiones de Agustín de Hipona, según Donald X. Burt OSA (2001, pp. 1168- 1170). Para este Padre la salud (*sanitas, salus*) se identifica con la unidad. La enfermedad (*aegritudo*), física o espiritual, es una ausencia de esa unidad. Por lo tanto:

“Hay salud del cuerpo, cuando existe un orden equilibrado entre las partes del cuerpo. Hay salud del alma, cuando hay correspondencia entre sus decisiones y sus bienes naturales. Un hombre sano es una persona que tiene una vida bien ordenada con el debido equilibrio entre el cuerpo y el alma” (*Civ. Dei* 19. 13. 1) (p. 1168).

Agustín creía que algunas cosas malas de la vida tienen dos orígenes: la enfermedad corporal y las ilusiones engañosas del alma (*en. Ps.* 37.5). Quizás el peor engaño es la convicción de que cualquier victoria sobre la debilidad es una realización personal (*civ. Dei* 22. 23). Eso es una señal de que uno está movido por el orgullo, enfermedad por la que los hombres se hinchan tanto con su propia importancia que les resulta imposible entrar por la puerta estrecha que lleva al cielo (*s.* 142. 5). La consecuencia de tal orgullo es la irreversible separación de Dios, el único bien que da al hombre la felicidad completa (*civ. Dei* 12, 1. 2) (Burt, 2001, p. 1170).

Aceptando la propia imperfección, la persona puede comenzar el proceso de eliminación de los dos obstáculos que se oponen a la salud eterna: el orgullo y el amor desordenado a las cosas temporales. La humildad es el remedio que cura el orgullo: una humildad que reconoce que todos necesitan la ayuda del médico divino, Jesucristo, y que el mérito de todos los logros en la salud hay que atribuirlo al médico, y no al paciente (*s.* 142. 5. 5). También Agustín (*en lo. ev. tr.* 41. 13. 2), considera que todos los sufrimientos son curados por el divino Buen Samaritano:

“Maltrechos, roguemos al Médico, seamos llevados a la posada para ser curados. Quien, en efecto, ha prometido la salud es el que se compadeció del dejado medio vivo en el camino por los bandoleros; derramó aceite y vino, curó las heridas, lo levantó hasta el jumento, lo condujo a la posada, lo encomendó al posadero”³.

Para finalizar este recorrido sobre el pensamiento de los Padres, se puede recordar el *Sermón 176* de Agustín, que tiene como tema central: “Jesús viene a salvar y a curar a los leprosos”. En el párrafo 5 dice:

“No perdáis, pues, la esperanza. Si estáis enfermos, acercaos a Él y recibid la curación; si estáis ciegos, acercaos a Él y sed iluminados. Los que estáis sanos, dadle gracias, y los que estáis enfermos corred a Él para que os sane; decid todos: Venid, adorémosle, postrémonos ante Él y lloremos en presencia del Señor, que nos hizo no sólo hombres, sino también hombres salvados” (Agustín de Hipona, 1983, p. 722).

³ AGUSTÍN DE HIPONA, en https://www.augustinus.it/spagnolo/commento_vsg/index2.htm

5. SOBRE LA TERAPIA Y LA CURACIÓN DE LAS ENFERMEDADES EN LOS PADRES DE LA IGLESIA

Teniendo en cuenta la unidad entre lo corporal y lo espiritual, los Padres consideran como terapia general la conversión, el cambio de orientación de nuestra vida; mediante el ejercicio de las virtudes las potencias y las facultades del ser humano son reorientadas hacia el fin para el que fueron creadas. Ciertamente, no se trata de un trabajo solamente del hombre, sino que la conversión es, al mismo tiempo, motivada por la gracia de Dios, particularmente, por medio de la oración, la cual tiene sus efectos terapéuticos fortaleciendo al hombre y protegiéndolo contra las tentaciones y enfermedades. Según Juan Crisóstomo (*Homilias contra los anomeos*, VII, 7), “la oración es la guardiana de la salud” (Citado en Larchet, 2014, p. 336).

Cuando el hombre vence las pasiones restableciendo las virtudes logra entonces la impassibilidad, la *apatheia*, que, como dice Larchet (p. 619) “no debe considerarse sólo, conforme a su sentido etimológico, como un estado del alma en el que está exenta de toda pasión, sino también como el estado que se deriva de la posesión de todas las virtudes”. Sin embargo, la impassibilidad es considerada como fuente de conocimiento de Dios de modo indirecto, pues la caridad es el verdadero término. Como indica Rivas Rebaque (2008, p. 243), “la caridad nos permite recuperar nuestra sanidad integral, de modo que volvemos a manifestar de nuevo y plenamente la imagen divina sobre la que hemos sido creados”.

Finalmente, se llega al conocimiento y a la contemplación espiritual, por medio del cual la inteligencia recupera la salud, retomando su función original que es conocer y contemplar a Dios en las creaturas y a las creaturas en Dios.

En lo que se ha expuesto hasta aquí sobre el pensamiento de los Padres en cuanto a la salud, la enfermedad y la curación, se ve reflejado el doble movimiento que supone el misterio salvífico de Cristo, descendente y ascendente: Jesucristo y su Espíritu como don de Dios, como gracia dada a los hombres y, al mismo tiempo, la respuesta de Jesús al Padre en nombre de los hombres. Los Padres destacan la donación del Espíritu y recuerdan que Dios nos creó para hacernos partícipes de su vida. En el proceso de conversión/ sanación del hombre se percibe que:

“la obra salvífica de Cristo está dirigida a restaurar la imagen dañada y donarle el espíritu de filiación. Precisamente, en su *mediación* salvífica, su identidad ontológica de Dios-hombre (...) está al servicio de su misión so-

teriológica, a saber, la restauración de la comunión del hombre con Dios” (Espezel, 2008, p. 288).

6. CONCLUSIÓN

En la primera parte de este trabajo hemos visto que la concepción de la salud, desde la perspectiva científica, pasó de destacar la dimensión física de la enfermedad a una visión que fue incorporando las otras dimensiones de la vida del ser humano. La salud-enfermedad es un proceso que incluye factores individuales (biológicos, genéticos) y otros factores sociales, ambientales. La salud se considera también como un estilo de vida, como el modo de vivir en plenitud y lograr el desarrollo personal y social. Más específicamente, desde lo psicológico la salud consiste en alcanzar el bienestar mental por medio de un adecuado manejo de sus pensamientos, emociones y conductas. Las personas, movidas por sus valores, con aceptación de los sufrimientos que no pueden modificar y cambiando aquello que sí se puede, tratan de mantener un equilibrio consigo mismas y con el ambiente que las rodea.

Este mismo equilibrio que se busca en la conceptualización científica de la salud, es el que puede encontrarse traducido en las reflexiones de los Padres, para quienes la salud perdida por el pecado y recobrada por las virtudes, es la recuperación de la imagen original del hombre. La enfermedad provocada, en sus orígenes, a través de los pensamientos, es tratada y sanada por la gracia de Dios, en la oración y los sacramentos, y por la colaboración del hombre que reorienta sus potencias hacia Dios, de modo que pueda conocerlo y contemplarlo. Así, el ser humano recobra el equilibrio y la armonía, rota por el pecado, en su propia persona, con las demás creaturas y con el Creador.

Considerando tanto los textos bíblicos que se refieren a las curaciones de los enfermos y oprimidos, como también los pensamientos de los Padres, observamos que Jesucristo viene a liberar al ser humano de todos los males que padece, y lo hace teniendo en cuenta todas las dimensiones de la persona. Ésta es la principal contribución y el punto de encuentro que puede ofrecer la teología a la ciencia, para que seamos capaces, como seres humanos, de encontrarnos con quien sufre para comunicar la Buena Noticia de la salvación que es también salud integral para toda persona.

Aquí son oportunas las palabras de Olegario González de Cardedal (2001):

“La potencia de ‘sanador-curador-médico’ propia de Jesús se extendía entonces y se sigue extendiendo hoy desde la curación de los dolores físicos a las dolencias morales y a los pecados, ya que todo afecta al mismo sujeto, angustiándolo y anulándolo. La acción de Jesús fue vista en unidad integradora como manifestación de la sanación (Heilung) y del perfeccionamiento (Heil), de la benignidad (χρηστοτης) y de la filantropía (φιλανθρωπία) salvadoras de nuestro Dios (Ef 2,7; Tit 3,4). Desde ese anclaje en toda la realidad personal hay que entender el título de σωτηρ = Salvador, dado a Cristo, y la σωτηρία (= salvación), que él ofrece” (Lc 2,11; Jn 4,42; Tit 2,11; 3,4) (p. 575).

En conclusión, Cristo es para los Padres el único y verdadero Médico que nos ha sanado y salvado, gracias al misterio de la redención, por su pasión, muerte y resurrección. Por ello, podemos finalizar recordando las palabras de Máximo el Confesor (en *Centurias sobre la teología y la economía*, III, 14):

“El que creó al hombre... se hizo Él mismo pasión, para curar nuestras pasiones por medio de su pasión. Borrando así en la carne nuestras pasiones más allá de toda medida, en su amor al hombre renueva nuestras facultades en el Espíritu” (Larchet, 2014, p. 266).

Referencias

- AGUSTÍN DE HIPONA (1983), *Obras completas de San Agustín. XXIII*, Madrid, BAC.
- AGUSTÍN DE HIPONA (s.f.), *Comentarios a San Juan. Tratado 41, 13*. https://www.augustinus.it/spagnolo/commento_vsg/index2.htm
- BURT, D. X., OSA. (1992). “Salud, enfermedad”, en FITZGERALD, A. D., OSA (dir.), *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo, 1167-1172*, Editorial Monte Carmelo.
- CIRILO DE JERUSALÉN (s.f.), *Catequesis bautismal*. https://mercaba.org/TESORO/CIRILO_J/Cirilo_14.htm
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (s.f.), *¿Qué rico se salva?* <http://www.abadialostoldos.org/patristica/obras-padres-iglesia-271>
- JUAN CLÍMACO (2016), *La Santa Escala*, Buenos Aires – México, Lumen.
- DE LEÓN AZCÁRATE, J. L. (2011), “«Yo soy Yahvé, el que te sana» (Ex 15,26): enfermedad y salud en la Torá”, *Theologica Xaveriana*, 61 (171), 65-96. <http://www.scielo.org.co/pdf/thxa/v61n171/v61n171a03.pdf>

- ESPEZEL, A. (2008), *Cristología. Vida, Pascua y Salvación*, Buenos Aires, San Benito.
- EVAGRIO PÓNTICO (1995), *Obras espirituales*, Madrid, Ciudad Nueva.
- FERNÁNDEZ, S. (1999), "Cristo médico según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina", *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 64.
- FRANCISCO (2016). *Discurso a una representación de médicos españoles y latinoamericanos*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160609_ordini-medici-spagna-america-latina.html
- GAVIDIA, V., y TALAVERA, M. (2012), "La construcción del concepto de salud", en *Didáctica de las ciencias experimentales y sociales*, 26, 161-175. DOI: <https://doi.org/10.7203/dces.26.1935>
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. (2001), *Cristología*, Madrid, BAC.
- GRABNER-HAIDER, A. (1975), *Vocabulario práctico de la Biblia*, Barcelona, Herder.
- IRENEO DE LYON (2000), *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, México D.F., Conferencia del Episcopado Mexicano.
- KEEGAN, E. (2012), "La Salud Mental en la perspectiva cognitivo-conductual", *Vertex*, XXIII, 52-56. https://www.researchgate.net/publication/342396984_La_Salud_Mental_en_la_perspectiva_cognitivo-conductual
- LARCHET, J. C. (2014), *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, Salamanca, Sígueme.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (2023a), ¿Cómo define la OMS la salud? <https://www.who.int/es/about/frequently-asked-questions#:~:text=%C2%BFC%C3%B3mo%20define%20la%20OMS%20la,ausencia%20de%20afecciones%20o%20enfermedades%C2%BB>.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (2023b), Salud mental: fortalecer nuestra respuesta. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-strengthening-our-response>
- RIVAS REBAQUE, F. (2008), *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia* (3.ª ed.). Madrid, San Pablo.
- ROSAS JIMÉNEZ, C. A. (2018). "El médico espiritual: Aportes de San Juan Clímaco para una Iglesia en salida", *ETIAM Revista Agustiniana de Pensamiento*, XII (13), 107-128. https://www.academia.edu/38919717/El_m%C3%A9dico_espiritual_Aportes_de_San_Juan_Cl%C3%ADmaco_para_una_Iglesia_en_salida_The_spiritual_medic_contributions_of_Saint_John_Climacus_for_a_Church_that_goes_forth_
- SCHIAVONE, M. A. (1995). "La medicina en Grecia y Roma", en: LIZARRAGA, A. A., y LEMUS, J. D. (eds.), *Introducción a la salud pública 2*, 25- 35, Universidad

del Salvador, Facultad de Medicina. <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/atencion-primaria-salud-schiavone.pdf>

- SCHNACKENBURG, R. (1998), *La persona de Jesucristo. Reflejada en los cuatro Evangelios*, Barcelona, Herder.
- SPINSANTI, S. (1992). "Medicina", en CAMPAGNONI, F., PIANA, G., PRIVITERA, S., y VIDAL, M. (dirs.), *Nuevo diccionario de Teología Moral*, 1131-1145, Ediciones Paulinas.
- VÁZQUEZ, S. H. (2018), "La enfermedad del alma en el filósofo tardoantiguo Evagrio Póntico: entre ignorancia y filautía", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (2), 323-343. DOI: <http://dx.doi.org/10.5209/ASHF.59657>

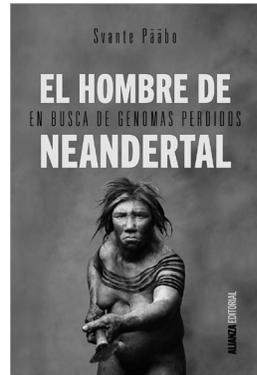
PÄÄBO, SVANTE: *El hombre de Neandertal. En busca de genomas perdidos*, Alianza Editorial, Madrid 2018², 354 pp. Traducción de Federico Zaragoza del original de 2014. ISBN: 978-84-9304-062-0.

En el blog de la Cátedra Hana y Francisco J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión, *FronterasCTR* (13 junio de 2018), con el título “Las nuevas fronteras de la paleogenómica: Svante Pääbo recibe el premio Princesa de Asturias 2018” publicamos un extenso artículo sobre el genetista sueco Svante Pääbo.

La prensa internacional (3 de octubre de 2022) informó en primera página que el Comité de los Premios Nobel otorgaba el galardón en Medicina para este año 2022 al genetista sueco Svante Pääbo. Se le premia con este galardón por sus descubrimientos sobre los genomas de los homínidos extintos y la evolución humana. Hace años trabajó, entre otros, con fósiles de los yacimientos de Atapuerca, por lo que recibió el *Premio Princesa de Asturias de Investigación Científica y Técnica en 2018* a propuesta del rectorado de la Universidad de Burgos.

Aunque la bibliografía de divulgación de sus trabajos escrita en castellano es escasa, comentamos aquí este ensayo publicado en inglés en 2014, traducido en 2015 y reeditado en 2018. El mismo profesor Francisco J. Ayala (Universidad de California, Irvine) ha comentado que este libro es “un relato personal y fascinante de los neandertales y su ADN por Svante Pääbo, el experto mundial más eminente”. Y el catedrático Camilo J. Cela Conde (Universidad de Palma de Mallorca), ha escrito que “la recuperación del ADN antiguo realizada por Pääbo es el avance más significativo que se ha hecho para poder entender nuestros ancestros dentro de la evolución humana”.

En *El Hombre de Neandertal. En busca de genomas perdidos* (Alianza Editorial, 2018), el científico sueco cuenta desde el principio uno de los viajes de descubrimiento más fascinantes de las últimas décadas, desde cómo se planteó recuperar material genético de seres vivos muertos hace miles de años hasta que logró publicar junto a sus colaboradores la secuencia del genoma neandertal en 2010. Por el camino, deja entrever pequeños episodios de su vida privada, como su orientación bisexual o la



aventura amorosa con la esposa de un estrecho colaborador, que acabó siendo su mujer y la madre de su hijo.

Este ensayo no es un libro para expertos sino para los lectores con una formación intelectual de tipo universitario. Se estructura como un mosaico de 23 capítulos que van tejiendo una narración progresivamente más completa. Las notas no son exhaustivas, no existe una bibliografía final pero sí un índice analítico muy completo.

El Hombre de Neandertal. En busca de genomas perdidos es la historia de la pasión de un tipo con un talento científico extraordinario. Pääbo comenzó su carrera como investigador después de estudiar medicina, ocupándose de las estrategias de los virus para escapar al sistema inmune. Tenía futuro como investigador en un campo con el que podía haber ayudado a mejorar la salud de sus congéneres, pero sus inclinaciones le empujaban por otro camino que sus mentores consideraban excéntrico.

Desde que su madre le llevó con trece años a Egipto, se había sentido atraído por el pasado, pero no le interesaban las discusiones anquilosadas de los egiptólogos que, como él mismo recuerda, parecían tan momificadas como los cuerpos que se dedicaban a estudiar. Él quería indagar en la naturaleza de aquellas personas leyendo su ADN.

Cuando el genoma neandertal aún no estaba secuenciado, aparecieron en las cuevas de Denisova, en Siberia (p. 344), pequeños restos de una especie humana desconocida que conservaban en su interior una gran cantidad de ADN. Por primera vez, los análisis genéticos de piezas de fósil diminutas iban a hacer posible identificar a un nuevo individuo de nuestro linaje con independencia del análisis de la forma de los huesos.

Pääbo, que había empleado una de las piezas para secuenciar parte de su genoma, sabía que existía un trozo más grande, y en una visita se lo pidió al responsable de las excavaciones, Anatoly Derevianko, ilusionado con la posibilidad de obtener aún más información. El ruso respondió que ya no lo tenía, porque se lo había dado a su amigo.

Ante el desconcierto de Pääbo, Derevianko aclaró: "a tu amigo Eddy. Eddy Rubin, de Berkeley". Pese a las preocupaciones iniciales del sueco, que temía que Rubin se le adelantase en la presentación de la primera secuencia de ADN nuclear de una especie humana extinta gracias a una muestra tan rica, esto nunca sucedió. De hecho, Pääbo inicia su epílogo con un pullazo a su antiguo amigo: "Tres años más tarde, mientras escribo esto, aún no sabemos qué pasó con la otra parte del hueso del dedo que Anatoly envió a Berkeley. Quizá algún día pueda usarse para la datación, para que sepamos cuándo vivió la niña de Denisova". El genoma neandertal permitió saber que habían copulado y tenido hijos con los humanos modernos.

En agosto de 2002, un equipo encabezado por Pääbo publicó una serie de descubrimientos sobre el «gen del lenguaje», FOXP2 (p. 340), el cual está ausente o se encuentra dañado en algunos individuos con discapacidades fonoaudiológicas. Pääbo es considerado como uno de los fundadores de la paleogenética, disciplina que utiliza los métodos de la genética para estudiar a los primeros humanos y otras poblaciones de la prehistoria.

De acuerdo con sus hipótesis, parece que los neandertales tuvieron descendencia con los humanos hace unos 55.000 años y parece probable que tuviesen capacidad de hablar e incluso se puede pensar que sus coitos eran prolongados, como los humanos, y no cortos, como los de los simios. La mayor parte de la información que contiene el genoma neandertal, no obstante, aún está por descubrir. De momento, la aventura para lograrlo nos ha dejado una gran historia. ¿Qué implicaciones tienen estas investigaciones para redefinir lo que es el ser humano? ¿Nos encontramos en una nueva frontera de la humanidad?

En un artículo publicado en *Razón y Fe* [tomo 273, n.º 1410 (2016), pp. 341-356] con el título "Adán: ¿Dónde estás? El proceso de hominización desde la genómica comparada", uno de nosotros, Ignacio Núñez de Castro, ha descrito el contexto científico de las investigaciones en una nueva disciplina emergente: la *genómica comparada o paleogenómica* (p. 215).

Esta recorre hacia atrás el camino evolutivo que ha llevado desde los primates a los homínidos y a la humanidad. La evolución humana puede recorrerse desde el ayer, a partir de las hipótesis construidas a partir de los fósiles (Paleontología); o bien desde el hoy hacia atrás en el tiempo, a partir de los cortes diacrónicos y sincrónicos que nos permite la nueva *genómica comparada* (p. 346).

Este es el gran trabajo de Pääbo: el análisis de los genomas de los humanos actuales, de los genomas arcaicos (neandertales) y de los grandes simios (chimpancé, gorila y orangután), nos puede descifrar el proceso de *hominización*, es decir: el conjunto de eventos biológicos que conducen desde los primates a los homínidos y al *Homo sapiens*. Aunque Pääbo se mueve en un contexto de biología reduccionista, la *genómica comparada* puede ser una herramienta fina y muy eficaz que, junto con las neurociencias, la arqueología, la paleoantropología, la filosofía y la teología, pueden ayudarnos a clarificar el proceso de *humanización*. Ambos procesos, entrelazados como los cabos de un cordel, constituyen nuestra historia.

Sin embargo, los paleoantropólogos no han podido aún delimitar cuándo y cómo el proceso de *hominización* dio lugar a la *humanización*. Cuándo y cómo un grupo pequeño de primates llegó a ser *humano*. Se nos escapa de entre los dedos de las manos como la corriente del río, ya que la maduración de la conciencia, vista desde nuestra limitada escala temporal, fue un evento tremendamente lento, que sólo se podría percibir ampliando grandemente la escala de medida.

Ya el Papa Pío XII en la Encíclica *Humani generis* nos advertía que "el magisterio de la Iglesia no prohíbe que la doctrina de la 'evolución' en la medida que busca el origen del cuerpo humano a partir de una materia ya existente y viva... sea objeto de investigación".

Cincuenta años después Juan Pablo II en el *Discurso a la Academia Pontificia de Ciencias* de 1996 matizaba: "La encíclica *Humani Generis* consideraba la doctrina del 'evolucionismo' como una hipótesis seria, digna de una investigación y de una reflexión profundas, del mismo modo que la hipótesis opuesta. Hoy, casi medio siglo después de la aparición de la encíclica, nuevos conocimientos llevan a reconocer en la teoría de la evolución más que una hipótesis" [JUAN PABLO II, *Discurso a la Academia*

Pontificia de Ciencias de 22 de Octubre de 1996. La traducción correcta de este discurso ha sido llevada a cabo por el P. GEORGE COYNE S.J. en "Evolution and the human person: The Pope in dialogue", en *Evolution and Molecular Biology. Scientific Perspective on divine action*, ROBERT J. RUSSELL et al. (ed.), Vatican Observatory and Center for Theology and Natural Sciences, Berkeley, 1998, 11-17].

El teólogo Joseph Ratzinger, a nuestro juicio, soluciona el problema del salto ontológico, con la afirmación de que "*una creación especial supone una dependencia especial*"; ahora bien, esa creación especial debe ser entendida no sólo en la aparición del primer hombre Adán, sino también en la aparición de cada uno de todos los seres humanos que es llamado por Dios a la vida, puesto que, como afirma el mismo Ratzinger en otro lugar "el nombre de Adán alude a cada uno de nosotros: todo ser humano se encuentra directamente ante Dios. La fe no afirma del primer hombre nada que no afirme de nosotros y, a la inversa, tampoco afirma de nosotros menos de lo que afirma del primer hombre" [JOSEPH RATZINGER (BENEDICTO XVI), "La fe en la creación y la teoría de la evolución", en *Fe y Ciencia. Un diálogo necesario*, Editado por Umberto Casale, Sal Terrae, Santander, 2011, p. 159].

Si todos somos Adán, la acción inmanente y a la vez transcendente de Dios en la creación del espíritu humano acontece por igual siempre que un ser humano es concebido. Si todos somos Adán y el Adán bíblico es el epónimo de la humanidad, no tenemos que seguir preguntando: "Adán, ¿Dónde estás?" Buscábamos a Adán y lo hemos encontrado en cada uno de nosotros.

Ciertamente, como diría Charles Darwin en el párrafo final de *El origen de las especies*, —párrafo que no modificó en ninguna de las seis ediciones que se imprimieron en su vida—, "hay una grandeza, en esta concepción de que la vida, con sus diferentes facultades, fue originalmente alentada por el Creador en un corto número de formas o en una sola, y que, mientras este planeta ha ido girando según la constante ley de la gravitación, se han desarrollado y se están desarrollando, a partir de un principio tan sencillo, infinidad de formas las más bellas y portentosas".

Parafraseando a Darwin podríamos decir: hay una grandeza en esta concepción de que todo ser humano es Adán o Eva y que toda su vida, alentada por el Creador, está enraizada en el devenir de todo el proceso evolutivo del Universo. Tal vez la *paleogenómica* pueda ser una pieza que aporte luz para responder a estas cuestiones.

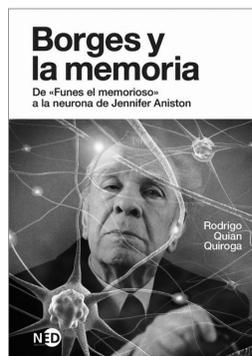
Leandro Sequeiros, SJ – Ignacio Núñez de Castro, SJ

QUIAN QUIROGA, RODRIGO: *Borges y la memoria. De "Funes el memorioso" a la neurona de Jennifer Aniston*, NED, Barcelona 2021, 237 pp. ISBN: 978-84-18273-44-5.

Los lectores que ya disfrutaron en su día con la amenidad de los ensayos científicos de Oliver Sacks, van a agradecer mucho ahora este libro de Rodrigo Quian Quiroga. Son muchos los que guardan grata memoria de obras como *Despertares*, *Un antropólogo en Marte* o *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, extensos "ensayos biológicos"—como a Marañón le gustaba llamarlos— en donde Sacks lograba revestir un problema clínico con el suspense y la tensión narrativa propios de un relato policial. Sacks enriquecía, además, los textos con ilustraciones explicativas y con un laberinto de notas a pie de página donde era una verdadera delicia perderse. Profesor de neurología en la Universidad de Nueva York, tuvo siempre el don de transmitir al lector el palpito cercano y apasionante de la investigación clínica y fue el responsable feliz de muchas vocaciones por la neurología. Ya en las primeras líneas, veíamos al doctor Sacks enredarnos en la perplejidad de un caso inaudito y, cuando la confusión nos inundaba, venía a rescatarnos, abriéndonos, una a una, las puertas promisorias de un mundo lleno de hipótesis. No eludía relatar los pasos errados con rigurosa honestidad y, entre ellos, nos permitía luego entrever el camino luminoso de algún hallazgo y, finalmente, nos hacía partícipes de la emoción de descubrir. Todo ello desde una gran cercanía humana, un respeto estricto por la dignidad del paciente y con el más devoto entusiasmo por la actividad científica.

Lo cuento aquí porque Quian Quiroga es también neurólogo, como Sacks, y sigue paso a paso su mismo estilo y sabe conducirnos también por esos mismos prados de amenidad y de sorpresa. Aunque yo diría que con una cualidad añadida y es que Quian viene de un territorio más interdisciplinar, que le permite tender entre líneas conexiones poco habituales, inimaginables en el campo cerrado de una sola especialidad científica. Es cierto que también Oliver Sacks era botánico aficionado, además de neurólogo y, como él siempre reconocía, un químico vocacional desde la infancia. Pero el itinerario académico de Rodrigo Quian es bastante sorprendente: estudió física en Buenos Aires, matemáticas en Alemania y, por los azares de un camino de inquietudes y de entusiasmos, acabó como profesor de neurociencias en la universidad inglesa de Leicester.

Así pues, la deuda de gratitud de Quian hacia Sacks se va haciendo cada vez más evidente a medida que uno recorre las páginas del libro y acaba confirmándose con creces en un apéndice final que reproduce el intercambio epistolar entre los dos autores. Sacks felicita a Quian con afectuosa cordialidad por la buena arquitectura de su ensayo y reconoce él mismo haber intentado un día contactar con Jorge Luis Borges, aunque sin éxito, seducido precisamente por el modo tan bien resuelto con que el escritor argentino analiza en su obra los problemas de la memoria. Tampoco Quian



pudo contactar con Borges, porque había fallecido ya en 1986, pero sí lo hizo con su mujer, María Kodama, que le franqueó el acceso a la biblioteca luminosa de un ciego, redactó el prólogo de este libro y le brindó la información necesaria para levantar los soportes arquitectónicos de esta entrañable historia, que tiene la conformación airo-sa y práctica de un puente feliz entre las dos culturas tradicionalmente enfrentadas de las que hablaba Snow: las ciencias y las humanidades.

Para ser escuetos, en esta obrita de poco más de doscientas páginas, el lector atento encontrará tres cosas sucesiva y simultáneamente: un pretexto, un texto y un contexto. El pretexto es el famoso relato de Jorge Luis Borges "Funes el memorioso", que cuenta la historia de un hombre que era incapaz de olvidar ninguno de los detalles de su pasado. Y esto que parecería un rasgo deseable de genialidad, Borges lo presenta con mucho acierto literario como una maldición mortificante. Entre otras cosas porque para evocar lo que Funes hizo cierto día, invertiría en ello todo el día, pues recuerda todos y cada uno de los detalles y sensaciones que su experiencia grabó a fuego.

Hasta aquí el pretexto. El texto de Quian es un riguroso análisis sobre lo que la neurociencia conoce hoy en día sobre la percepción y la memoria, sus tipos, los mecanismos que las favorecen, la patología que las acosa y la base anatómica cerebral de los conceptos que almacenamos y evocamos. Un misterio de asombros que sucede constantemente bajo nuestra propia bóveda craneal, que es también, en el espejo de las metáforas, la bóveda celeste de un universo de conexiones neuronales.

Y, por último, el contexto, que no puede ser más estimulante: Quian nos traza un recorrido de amenidad a través del problema de la percepción y la memoria desde Platón y su caverna hasta Bertrand Russell, pasando por la filosofía escolástica y desde Descartes a Cajal, cruzando por las arduas veredas de la neurofisiología naciente. En esta aventura de hallazgos y despistes, el propio Rodrigo Quian tuvo su propia contribución estelar: la neurona de Jennifer Aniston. Con los electrodos intracerebrales que se colocan en el preoperatorio a algunos pacientes con epilepsias no controlables farmacológicamente, el profesor Quian pudo identificar una neurona del hipocampo que emitía significativos impulsos cada vez (y solo cada vez) que al paciente se le mostraban fotografías de la actriz Jennifer Aniston, o se pronunciaba o se escribía su nombre. Similares respuestas se obtuvieron para otras neuronas ante el estímulo de otras personas y lugares concretos significativos para el paciente. De tan sorprendente experiencia parece desprenderse la conclusión de que existen neuronas capaces de almacenar un solo concepto, que en el argot neurofisiológico se conocen como "células de la abuela".

Siempre me pareció que el mejor alegato contra el reduccionismo biológico lo formuló en un simple aforismo el psicólogo estadounidense Abraham Maslow: "cuando tu única herramienta es un martillo, todos los problemas acaban pareciéndose a un clavo". Con Rodrigo Quian Quiroga y con Borges quizá podamos decir lo mismo de nuestra mejor herramienta, esa víscera gris que es el orgullo evolutivo de nuestra especie de hombres (y mujeres) *sapiens* que se saben *sapiens* y se creen muy *sapiens*. Si Rutherford imaginó el átomo como un sistema solar en miniatura, quizá nosotros tendamos sin remedio a imaginar el universo como una constelación infinita de

neuronas en red. Y qué esperanzador si esa noosfera teilhardiana pudiese de algún modo, humilde pero afectuoso, guardar nuestro recuerdo en su memoria sin tiempo.

Juan V. Fernández de la Gala

Facultad de Medicina. Universidad de Cádiz

ESTEBAN DUQUE, ROBERTO: *Nostalgia de futuro. Transhumanismo y desafíos a la naturaleza humana*, Encuentro, Madrid 2022, 246 pp. ISBN: 978-84-1339-125-0.

Es innegable que la propuesta transhumanista está ganando fuerza y apoyos en la actualidad y que, por lo tanto, cualquier reflexión sobre la naturaleza humana debe confrontarse con ella. Este libro de Roberto Esteban Duque es una buena ayuda para iniciarse en el pensamiento transhumanista y, sobre todo, para delinear algunas de las críticas más importantes que pueden hacerse a esta corriente.



El título del libro ha sido extraído de un texto de F.M. Esfandiary (*Are you a transhuman?*, Warner Books, Nueva York 1989): “soy una persona del siglo XXI que ha sido arrojada accidentalmente en el siglo XX. Tengo una profunda nostalgia de futuro” (citado en p. 60). Así, explica Esteban Duque que el transhumano “es aquel que tiene conciencia de su alienación histórica, vive a destiempo. Su mente tiene conciencia de que ha sido arrojado hacia atrás, hacia el pasado, y que el futuro es, en realidad, su auténtico presente” (p. 61), idea que califica como un ‘existencialismo al revés’. El transhumanismo busca superar el presente, trascender los límites, y dar el salto al futuro al que pertenecemos. Para ello defiende el empleo de la ciencia y la tecnología con el objeto de mejorar al ser humano para que pueda trascenderse a sí mismo y superar los límites que atentan contra sus deseos o que le resultan indeseables.

La obra se divide en cinco capítulos. En el primero, que es el más extenso, el autor realiza una aproximación al transhumanismo. Allí se abordan cuestiones muy variadas. Al comienzo se explican conceptos de esta corriente de pensamiento como la tesis de la mente extendida, la idea del mejoramiento humano y la convergencia tecnológica. Después se estudia la génesis histórica del transhumanismo, se describe su relación con la Ilustración, con la ciencia ficción y con la utopía, y se delinear las diversas corrientes transhumanistas (que, pese a compartir algunos elementos, se diferencian en otros), además de mencionar los autores principales del transhumanismo, de abordar la relación del transhumanismo con el deseo y apuntar al espacio cultural que favorece esta corriente de pensamiento. A través de estos temas el autor ayuda a conocer lo principal de la corriente transhumanista al tiempo que intenta mostrar la pluralidad que hay también dentro de ella.

El segundo capítulo analiza varios textos transhumanistas, en concreto *Letter from Utopia* (2008), de Nick Bostrom, *Happy Morning in Hedonistia-2050* (2011), de Hank Pellissier y *Neurociencia utópica-La superficialidad* (2008), de David Pearce. Resulta interesante que, al buscar explicitar las lógicas presentes en estos discursos, Esteban Duque las interroga y ponga de relieve las cuestiones no resueltas o silenciadas desde los planteamientos transhumanistas.

Sigue un capítulo sobre los desafíos del transhumanismo y del posthumanismo, donde el autor compara ambas corrientes y explora autores que defienden (Sloterdijk, Stock) y que critican (Fukuyama, Habermas) el posthumanismo.

El capítulo cuatro contiene la crítica que el autor hace al transhumanismo pero que, en realidad, ha ido poniendo sobre la mesa a lo largo de los capítulos anteriores. Destacamos algunas de las críticas que Roberto Esteban ofrece tanto en este cuarto capítulo de manera recapituladora como a lo largo de todo el ensayo. Una de ellas está relacionada con la complejidad y la incertidumbre que supone el carácter inédito de los desafíos que el transhumanismo plantea. Los autores transhumanistas muchas veces no ponen esto de relieve y asumen que cualquier cambio será a mejor, cuando es algo que debe por lo menos cuestionarse.

Otra nota crítica interesante es la cuestión social: ¿quién tendrá acceso a las mejoras transhumanistas? ¿No derivaría su implemento en una sociedad cada vez más jerarquizada en la que quienes no tengan acceso a los adelantos tecnológicos quedarían marginados o descartados del sistema?

El mayor núcleo de cuestiones que el autor aborda tiene que ver con la antropología. Al partir de una concepción materialista, el transhumanismo no tiene en cuenta la dimensión espiritual y de sentido del ser humano. Además, como no reconoce que haya una naturaleza humana como tal, pierde la referencia necesaria para poder hacer juicios sobre lo que supone o no una mejora. En opinión de Esteban Duque, esta referencia es necesaria para discernir el uso de la técnica de manera que redunde en una mejora de la vida humana y que no deshumanice.

En relación con lo anterior, el autor critica el reduccionismo del transhumanismo a la hora de comprender al ser humano. Este reduccionismo, junto con una falta de reflexión antropológica profunda, lleva a sostener la contradicción entre el dualismo antropológico (la mente puede ser separada del cuerpo) y el monismo biológico (nuestra existencia es puramente física) en la comprensión del ser humano. Quizá esta paradoja se explique desde la tendencia que tiene el transhumanismo a reducir toda la realidad a información, de lo que deriva una abstracción que, a juicio de Roberto Esteban, no le hace justicia y la despoja de significado.

A lo largo del libro el concepto de 'hedonismo' resuena repetidamente. La mejora transhumanista propone maximizar el placer y minimizar el dolor. Sin embargo, al hacerlo propone un ideal de vida humana muy superficial y carente de sentido profundo, y además muestra una tendencia a equiparar los verdaderos males que acechan al ser humano con límites constitutivos de su ser que no tienen por qué ser superados, sino más bien integrados y vividos de manera humanizadora. El límite, para Esteban, es posibilidad, no solo impedimento, como se desprende de la propuesta transhumanista.

El análisis es fino y los argumentos más extensos de lo que aquí hemos podido ofrecer como botón de muestra. Como hizo en la primera parte del escrito, el autor lleva la lógica transhumanista hasta el extremo, mostrando las incoherencias y sobre todo la falta de profundidad antropológica de esta corriente.

Finalmente, en el último capítulo el autor propone una mirada desde la antropología personalista en la que él se sitúa. Primero se detiene en el ámbito antropológico, recuperando conceptos como el carácter teleológico de la vida humana, la dignidad de todo ser humano, la importancia de la identidad personal, el significado de los límites para el ser humano, la dimensión espiritual y corporal de la persona, que necesita del encuentro con los demás, y la libertad abierta a la trascendencia y capaz de buscar la verdad, entre otras. Si bien esta concepción ha ido asomando en su acercamiento crítico al transhumanismo a lo largo de todo el libro, aquí tiene un peso mayor y es abordada de manera más estructurada.

Después trata cuestiones del ámbito bioético. El autor constata que las teorías transhumanistas se basan en un modelo bioético utilitarista unido al individualismo y el materialismo, y las somete críticamente a los principios de totalidad y de responsabilidad. Entra también en el análisis de cuestiones como los fármacos para lograr la estabilidad emocional y la práctica eugenésica. En las consideraciones finales, Esteban Duque propone que para valorar éticamente las tecnologías hay que respetar y promocionar la vida humana, valorar la libertad, valorar cada técnica y cuidar que no vulneren los principios de la bioética, entre ellos el de justicia social. En su opinión, el transhumanismo, aunque se presente como garante del ser humano, en realidad es contrario a él porque parte de una concepción errónea del hombre. Lo que debería quererse, más que la mejora humana, es la mejora de la vida de los seres humanos.

Valgan los aspectos mencionados como invitación a la lectura de un ensayo que es erudito, profundo, provocador y perspicaz. *Nostalgia de futuro* defiende que pretender mejorarnos sin una reflexión seria y profunda sobre quiénes somos lleva a inevitables callejones sin salida en múltiples ámbitos. El autor es crítico con el hedonismo individualista y reduccionista actual, que reduce al ser humano y lo deja existencialmente incompleto.

Quizá una dificultad del texto es que tiene tanto contenido, que además se repite en distintos lugares, que a veces cuesta situarse en la argumentación o en las diversas posturas que se manejan o se tiene la sensación de ir hacia adelante y hacia atrás. En algunas ocasiones parece que otro orden en la exposición ayudaría a agrupar y sistematizar algunas de las cuestiones para una mejor comprensión de los lectores. En cualquier caso, parte de la dificultad estriba en que el autor ha intentado exponer pensamientos que no siempre llevan las consecuencias lógicas hasta el final y ha intentado compararlos entre sí para mostrarnos la pluralidad que podemos encontrar en esta corriente. Sea como fuere, es una lectura interesante, provechosa, recomendable y que da para profundizar. Requeriría más de una lectura para desgarnar las interesantes cuestiones que se ofrecen para nuestra reflexión.

Marta Medina Balguerías

Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas



TIBAYRENC, MICHEL – AYALA, FRANCISCO J.: *Lo que nos hace humanos. Biología, medicina, lenguaje, mente, ética y religión*, Universidad P. Comillas-Sal Terrae, Santander, 2021, 288 pp. Colección Ciencia y Religión, 28. Traducción del original de 2020 por José M. Lozano-Gotor. ISBN: 978-84-293-3039-7.

Dentro de la colección Ciencia y Religión que impulsa la Cátedra Hana y Francisco J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas, se sitúa este volumen. La moderna antropología filosófica pretende indagar sobre la condición

humana partiendo de la antropología positiva, y especialmente la que se construye desde los datos de las ciencias biológicas. Los autores de este ensayo están muy lejos de la mentalidad cientificista que se cierra a las posibilidades de la trascendencia. Es más: ellos mismos reconocen que son científicos humanistas. Tanto es así, que el *New York Times* definió a Ayala como “el hombre renacentista de la evolución”.

Desde esta perspectiva, la reflexión sobre la condición humana parte de los datos de la biología. Los recientes progresos en genómica, epigenética, neurobiología, evolución humana, genética de poblaciones, paleoantropología y prehistoria convergen en la integración interdisciplinar sobre el ser humano, tanto en los aspectos individuales como sociales, y tienden puentes entre saberes.

Pero en la comunidad científica hay tres tendencias bien marcadas desde los tiempos de Max Scheler en 1928: la tendencia reduccionista, que pretende explicar al ser humano solo desde la biología. La tendencia dualista (heredera de Descartes) que distingue la *res cogitans* y la *res extensa*. Y una tercera vía, más difícil, que, sin caer en monismos ni en dualismos, integra los diferentes saberes manteniendo un difícil equilibrio que hace compatible los resultados de las ciencias con una concepción cristiana del ser humano. Ayala y Tibayrenc son conscientes de que la biología no explica de forma completa cuál ha sido el proceso que nos hace humanos. “Salta a la vista —escriben (p. XIII)— que la biología por sí sola, no basta”. Dejan muy claro que han optado por huir del llamado “imperialismo científico” que practican muchos especialistas que exageran el valor de la sola biología como explicación del humano irreductible, o lo que ellos llaman “la naturaleza humana”.

“En la presente obra (p. XIX) prevalecerá un enfoque holístico. Se establecerá una estrecha relación entre la biología, la medicina y las ciencias humanas: antropología, etnología, historia, psicología y psicoanálisis. El diálogo entre especialistas desde disciplinas por completo diferentes es siempre difícil; sin embargo, posee capital importancia”.

Este texto es muy importante para entender su intento. Por una parte, son holísticos, pero no sistémicos. El todo se extiende como yuxtaposición de las partes. Y por ello este ensayo es un trabajo multidisciplinar sin llegar a ser interdisciplinar. La palabra

“emergentismo” no pertenece a su gramática. Y desde su concepto extendido de biología se explican todas las cosas sin caer en monismos o dualismos.

Para salir del posible reduccionismo “los autores del presente libro tenemos sesgos culturales como todo el mundo. Hemos hecho lo posible por liberar nuestras mentes de tales prejuicios, esfuerzo que es la base del conocimiento objetivo y fiable. Además, hemos intentado evitar el “imperialismo científico” de los biólogos tomando en consideración las importantes contribuciones de las ciencias sociales al tema de esta obra” (p. XX).

Estructurado en siete capítulos, precedidos por una extensa introducción y culminados por unas conclusiones clarificadoras, pretende exponer con claridad pedagógica un cuerpo estructurado sobre la naturaleza humana y sobre lo que nos hace específica e irreductiblemente humanos con la aportación de las ciencias biológicas, la medicina y las ciencias humanas.

Los autores son honestos con los lectores en el momento de valorar el grado de certeza de sus afirmaciones: “Uno de los objetivos específicos de texto es discernir, en nuestros conocimientos sobre la naturaleza humana, entre lo que está: 1) sólidamente corroborado, y lo que es; 2) todavía especulativo; 3) aún muy tentativo; 4) obviamente engañoso (a veces de propósito), y 5) categóricamente rechazable.

Los autores (expertos en muchas disciplinas) abordan sin complejos —fundamentados en diversos tipos de saberes— los importantes debates sociales de nuestra época. No esquivan la dificultad que hoy presenta para los creyentes la problemática del origen de la humanidad y de la condición humana, del origen de la conciencia, de la diversidad genética humana, de la biología de la cognición. Y del mismo modo abordan la actitud de la ciencia ante las ideologías intolerantes, la relación entre la ciencia, la ética y la religión en general y entre la ciencia y el creacionismo (y el diseño inteligente en particular).

Desde la honestidad intelectual de Tibayrenc (doctor en Medicina y experto en genética de enfermedades infecciosas) y Francisco J. Ayala (biólogo español en California y Premio Templeton en 2010) asistimos a un esfuerzo intelectual notable para discernir, partiendo del estado actual de las ciencias de la vida, qué es un conocimiento robusto y bien fundado y qué es todavía especulativo e incluso engañoso.

Con vistas a ofrecer los contenidos lo más actualizados posibles, se utilizan más de trescientas referencias bibliográficas, no solo de carácter especializado, sino también informaciones procedentes de medios de comunicación generalistas.

El volumen se completa con un glosario de términos que pueden ser más especializados y un completo índice analítico que nos conduce a los conceptos más relevantes. Ayala y Tibayrenc fueron los editores de un voluminoso trabajo en el que colaboraron cuarenta expertos y que publicaron en 2016, *On Human Nature*, de carácter técnico. El presente libro es más personal (solo ellos escriben) y mucho más homogéneo. Además, han añadido temas más filosóficos, como son los de la ética, los valores y la religión. Desde este punto de vista, los mismos autores remarcan que “*Lo que nos hace humanos* no es una síntesis de *On Human Nature*” (p. XI).

Desde la *Revista Razón y Fe*, recomendamos su lectura a estudiantes y profesores de Universidad y de Educación Secundaria que deseen completar su formación permanentemente, así como a los lectores deseosos de una mayor información y sobre todo formación intelectual para un mundo de incertidumbres y posverdades.

Leandro Sequeiros, SJ

Presidente de ASINJA (Asociación Interdisciplinar José de Acosta)



OVIEDO TORRÓ, LLUÍS: *La credibilidad de la propuesta cristiana*, Sal Terrae, Santander 2022, 338 pp. ISBN: 978-84-293-3079-3.

La necesidad de elaborar una “teología empática” capaz de ponerse en el lugar del otro y de salir del “autismo teológico” que caracteriza al mundo académico es la motivación principal que llevó al teólogo franciscano Lluís Oviedo a escribir un ensayo que busca enfrentar, de forma argumentada y razonable, la crisis de credibilidad de la Iglesia católica. *La credibilidad de la propuesta cristiana*, como reconoce el profesor de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma, puede enmarcarse en un género teológico que hoy resulta lejano a oídos de

muchos, pero que para el autor resulta de gran relevancia. Se trata de “una nueva apologética” capaz de reivindicar la aportación del cristianismo en el contexto social y cultural de hoy” (p. 127). Con este fin, Oviedo adopta una estrategia pragmática, estableciendo una relación circular entre la utilidad de la fe cristiana y su fundamentación.

Una de las fortalezas de la investigación es su estilo ágil, fresco y accesible, así como su sólida fundamentación en una revisión profunda y extensa de las publicaciones académicas sobre religión de los últimos 30 años, especialmente de aquellas áreas de conocimiento que han prestado más atención al hecho religioso: la biología, la antropología, la sociología, la historia, la ética y la sicología. El libro, por tanto, ampliando los instrumentos de análisis habituales, trata de establecer un diálogo entre la teología fundamental y un amplio abanico de acercamientos disciplinares.

El capítulo introductorio y el largo excursus que le sigue plantean algunos condicionamientos y requisitos básicos que hacen hoy creíble la fe, así como su presentación pública: que sea útil, validable empíricamente, compatible con la visión de las ciencias, moralmente aceptable y capaz de generar consensos. Establecidas las “condiciones de posibilidad” del diálogo, Oviedo invita a la teología a prestar atención y transitar algunas “bases sobre las que la teología reivindica su plausibilidad como disciplina académica y para mantener abierto un diálogo fecundo y constructivo entre fe y razón” (p. 60): prestar atención a la dimensión experiencial, estudiar el “proceso” de las creencias, analizar los sistemas que proyectan sentido y plantear de modo nuevo la relación con las ciencias.

Sobre esta base epistemológica se inicia un diálogo sucesivo con diversas tradiciones de pensamiento. En el capítulo segundo, siguiendo una clave histórica, se estudian las consecuencias del proceso de secularización, la pluralidad de estilos de vida y su impacto sobre la credibilidad de la fe cristiana. A continuación, en el tercer capítulo, Oviedo busca datos y argumentos para fundamentar una opción de vida cristiana, entre los que destacan la capacidad de “afrontar” problemas, la constatable mejora de la calidad de vida y la contribución al sentido de la existencia. Estas evidencias, cuantificables y constatables a nivel empírico, construyen su estrategia de fundamentación práctica de la religión como opción personal. Otras evidencias, en clave más sociológica e histórica, se aportan en el cuarto capítulo cuando se discute la función social de la religión en sentido cultural, “vicario”, o mitigado y como proveedora de “capital religioso” (p. 184).

El capítulo quinto aborda otra fecunda línea de argumentación basada en los estudios filosóficos sobre la universalidad de las creencias. Si, como concluyen diversos investigadores contemporáneos, “creer en sentido amplio no es una opción, sino algo inevitable para nosotros los humanos” (p. 198), incluso en ámbitos científicos aparentemente inmunes a la introducción de cuestiones de valor y de creencias, entonces los “creyentes religiosos no estamos ni mucho menos solos ni somos los únicos que debemos confiar en conjuntos de ideas y expectativas cuyo nivel de evidencia es bastante limitado” (p. 198). Por ello, la fe no solo se torna más “plausible”, sino que puede hacer valer creencias que han sido probadas a lo largo del tiempo. En este sentido la fe religiosa no implica una apuesta por la irracionalidad; al contrario, el creyente puede mostrar “la fecundidad intelectual de los temas centrales de la fe cristiana y su capacidad de inspirar y generar una profundización en los aspectos últimos de la realidad” (p. 199). A esta fecundidad se suman, de nuevo, los aspectos prácticos que gusta subrayar Oviedo: su poder terapéutico y su dimensión ética.

El sexto capítulo retoma una cuestión de tipo epistemológico que ha sido trillada en la investigación académica de las últimas décadas y que no podía faltar en un ensayo de estas características: la confrontación entre la racionalidad religiosa y la científica. Entre la extensa bibliografía disponible hoy bajo la categoría “ciencia-religión”, Oviedo entresaca algunos de los temas clásicos y, tras repasar el interesante debate en torno a los modelos de interacción y delimitación territorial de las diversas áreas de conocimiento, propone una “teología que se adapta a la ciencia”. Una teología capaz de “traducir ciertas categorías y expresiones a un lenguaje que sea más comprensible por aquellos que se mueven en una cultura muy distinta de aquella en la que se acuñaron las expresiones dogmáticas” (p. 253), sin renunciar a la propia metodología y preservando “zonas de misterio”. Toda una tarea pendiente, neo-apologética, que la teología tiene por delante.

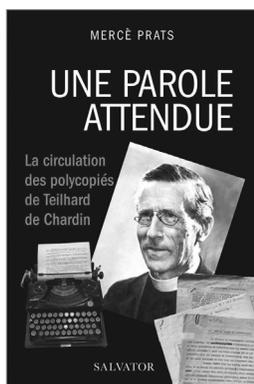
Los últimos dos capítulos abordan el debate en torno a la (post)secularización y la espinosa cuestión de los errores históricos de las iglesias. Respecto a la pregunta abierta por el origen, el desarrollo y la deriva del proceso de secularización, Oviedo parte de los estudios clásicos de Berger y Taylor y retoma algunas cuestiones planteadas ya en el capítulo dos para ir poco a poco diseccionando los vectores o factores que condicionan ese complejo proceso histórico. En primer lugar, los externos: el impacto del pensamiento ilustrado, la emergencia del expresivismo cultural, la radicalización

religiosa operada por la Reforma, el proceso de “privatización” de lo religioso y su retirada de múltiples ámbitos culturales cada vez más racionalizados y especializados, la creciente seguridad existencial aportada por las políticas de bienestar y la mejora de las instituciones. En definitiva, la desaparición de las “estructuras de plausibilidad” que hacían posible la religión. Y, en segundo lugar, los riesgos: el riesgo de descuido eclesial en situaciones de monopolio, la secularización interna de las propias instituciones religiosas centradas en funciones educativas y sociales, los procesos particulares de cada región o país, los errores históricos de las iglesias y los escándalos generados por los numerosos casos de abusos. Este último factor, dada su relevancia en la credibilidad de la propuesta cristiana, es tratado de forma monográfica en el último capítulo.

El libro de Oviedo es de recomendada lectura para toda persona dispuesta a pensar en serio la propuesta de fe cristiana en nuestro contexto cultural. Aunque en ocasiones resulta evidente que la articulación del libro es el resultado de unir reflexiones anteriores, el hilo narrativo le confiere una unidad que facilita la lectura. La abundante y actualizada bibliografía con la que dialoga el autor requerirá un esfuerzo extra para quien no esté familiarizado con el tratamiento que las ciencias sociales hacen de la religión, pero constituye sin duda una de las fortalezas del ensayo al ofrecer un excelente punto de partida para quien quiera seguir profundizando en las cuestiones planteadas. La otra gran contribución de este trabajo es la labor de “mapeo” conceptual que ofrece en un territorio donde no resulta fácil moverse. Ese mapa sirve de diagnóstico y de tratamiento, ofreciendo claves para abordar las tareas pendientes que —tanto el ejercicio académico de la teología como la labor pastoral de la Iglesia— tenemos que acometer para hacer más creíble la propuesta cristiana en nuestro tiempo.

Jaime Tatay, SJ

Universidad Pontificia Comillas



PRATS, MERCÈ: *Une parole attendue. La circulation des polycopiés de Teilhard de Chardin*, Éditions Salvator, París 2022, 253 pp. ISBN: 978-2-7067-2250-9.

A partir del año 1922, el jesuita y científico Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) fue objeto de sospechas por parte de la Congregación del Santo Oficio de El Vaticano a causa de la redacción de una “Nota sobre algunas representaciones históricas posibles del pecado original”. Este documento se refería al resumen de una conferencia privada de Teilhard en París que una mano invisible hizo llegar hasta Roma. Se le acusaba de negar en este escrito el dogma del pecado original heredado de Adán y Eva y que se consideraba fundamental

en la fe católica. Como consecuencia de este incidente, Teilhard de Chardin será des-

tituido de su cátedra de Geología en el Instituto católico de París. Y algunos autores lo relacionan con el hecho de que posteriormente fue enviado a realizar expediciones geológicas y prehistóricas en China. Algunas de sus publicaciones filosófico-teológicas no obtendrán la necesaria aprobación para su publicación y nunca pudieron ver la luz pública antes de su fallecimiento.

En una Francia marcada por el anticlericalismo, mientras que la Iglesia católica sigue estando muy afectada por su parte por las consecuencias de la crisis modernista, se trata de encontrar por parte del jesuita una estrategia para bordear el problema. A través de una apasionante investigación histórica y literaria, la doctora Mercè Prats nos ofrece la narración de este fenómeno de difusión de las ideas teilhardianas por el mundo.

Mercè Prats es doctora en historia, encargada de curso en la Universidad de Reims y documentalista en la Fundación Teilhard de Chardin, alojada en el Instituto de paleontología humana de París. El trabajo minucioso de la doctora Mercè Prats permite iluminar uno de los episodios más curiosos de la historia reciente del pensamiento católico francés: seguir los pasos de las copias multicopiadas casi clandestinamente de los textos de Teilhard.

Con los datos de todos los archivos disponibles, la autora de esta investigación reconstruye de manera irrefutable la aventura de la difusión multicopiada de los escritos de Pierre Teilhard de Chardin. Prats ha consultado los voluminosos expedientes relativos al jesuita en los Archivos de la Congregación para la Doctrina de la Fe (lo que era antes el Santo Oficio), y en los de la Curia generalicia de la Compañía de Jesús en Roma. Muchos de estos documentos eran desconocidos pues los archivos correspondientes al pontificado de Pío XII solo han podido ser consultados por los investigadores cuando fueron desclasificados, en el año 2020.

Teilhard siempre vivió con la angustia ante su doble compromiso: el de su pertenencia a la Compañía de Jesús y el de su fidelidad a unas ideas que creía aportarían luz a muchos científicos no creyentes sobre el encuentro entre el conocimiento racional y científico y la adhesión a la figura de Cristo, punto Omega de toda la Creación. Los escritos que se copian y se difunden suelen ser de contenido espiritual en los que —no lo dudemos— se incluyen perspectivas teológicas no muy bien vistas en esos años de mediados del siglo XX.

Precedida de un capítulo introductorio de carácter histórico, Mercè Prats establece una cronología muy refinada relativa a la difusión por medios escritos multicopiados de los manuscritos de Teilhard. Hasta los años 1925 a 1927, estos documentos se difunden entre la familia y algunos amigos jesuitas. Después de la prohibición de publicar *El Medio divino* (1927) aparece una segunda fase en la difusión multicopiada de los escritos. En dos copisterías de amigos, se realizan 300 copias que se distribuyen amigos y seguidores de Teilhard. Más tarde, en una tercera etapa, al regresar de China en 1946 y, sobre todo, cuando nombra a Jeanne Mortier su heredera, la difusión clandestina se multiplica.

Organizada en tres partes, correspondientes a tres etapas en la vida de Teilhard, esta investigación histórica está sustentada en un sólido armazón documental. Este libro

es el preámbulo de la tesis doctoral de la autora, *La teilhardianisme. Réception, adoption et travestissement de la pensée de Teilhard de Chardin, à la croisée des sciences et de la foi, au cœur des "Trente Glorieuses" en France (1955-1968)*, tesis defendida el 7 de diciembre de 2019 en la Universidad de la Sorbona en París.

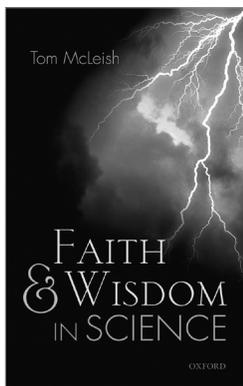
En la primera parte ("La capillita de los seguidores de Teilhard", 1916-1938) se describe la tímida difusión de sus escritos, en especial los 22 textos enviados a su prima Margarita Teilhard-Chambon desde las trincheras durante la guerra (1916-1919). La iniciativa corrió a cargo de su prima Margarita que deseaba que las noticias de Pierre llegasen a la familia y a los amigos íntimos. Aún no se planteaba la idea de publicar en imprenta un libro con los mismos.

En la segunda parte ("Una red de amigos adictos a 'la causa'", 1938-1950) se describe cómo la red de receptores de los escritos multicopiados de Pierre Teilhard de Chardin se amplía considerablemente. Con la entrada en escena de Jeanne Mortier, hay una profesionalización de esta difusión clandestina. Y es entonces cuando amigos de Teilhard, como los teólogos Bruno de Solages o Henri de Lubac, con los que Pierre había confrontado sus pensamientos, procuran canalizar los impulsos de Mortier e inician esta fase de difusión de los textos teilhardianos en un círculo más amplio pero todavía con cierta intimidad.

En la tercera parte ("Leerlo como una memoria científica", 1950-1955), asistimos la decisión de Teilhard respecto a sus escritos. Teilhard navega entre la fidelidad a sus ideas y la fidelidad a la Iglesia y a la Compañía. Su superior religioso le aconseja haga testamento en vida a favor de Jeanne Mortier que será desde ahora la poseedora de sus escritos. Organiza los textos, los va preparando para una impresión futura y organiza un comité internacional que supervise esta tarea científica que culminará cuando, tras el fallecimiento de Pierre Teilhard de Chardin el día de Pascua, 10 de abril de 1955, se inicie la publicación de sus escritos en ediciones du Seuil de París sin necesidad de *nihil obstat* de la Compañía ni de la Iglesia.

Leandro Sequeiros, SJ

Presidente de la Asociación de Amigos de Pierre Teilhard de Chardin (sección española)
adherida a la WWT (red mundial de Teilhard de Chardin)



MCLEISH, TOM: *Faith and Wisdom in Science*, Oxford University Press, Oxford 2014, 304 pp. ISBN: 9780198702610.

Tom McLeish, en su doble condición de físico y teólogo, es uno de los académicos contemporáneos que ha reflexionado con más profundidad sobre la relación ciencia-teología. En su ensayo *Faith and Wisdom in Science*, tras una detallada investigación de los fundamentos bíblicos de la teología de la naturaleza, plantea la pregunta por la legitimidad y la necesidad de elaborar

una “teología de la ciencia” (pp. 166-212) basada en la idea de la reconciliación y en la posibilidad de un “sacerdocio universal” entendido como una misión conjunta —científica y religiosa— de sanación y restablecimiento de la relación humana con la naturaleza.

Aunque su ensayo adquiere en algún momento tintes apologéticos —por ejemplo, al cuestionar los planteamientos de Dawkins, Dennett y Hitchens— su objetivo es principalmente constructivo y propositivo. Buen conocedor del *establishment* académico, el profesor de la Universidad de Durham denuncia la elevada especialización del sistema universitario y su creciente fragmentación en sub-disciplinas, así como la fuerte presión por publicar que hacen difícil el trabajo interdisciplinar y la reflexión profunda. En este sentido, argumenta, la investigación académica necesita —como tantas otras instituciones de nuestra sociedad— ser sanada y reconciliada. Necesita redescubrir la “sustancia contemplativa de la ciencia” (p. 228) y aspirar a la sabiduría, no sólo al conocimiento especializado y la aplicación técnica.

Aquí es donde la multiseccular reflexión teológica resulta iluminadora y no puede descartarse de un plumazo por parecer dogmática, irracional o anacrónica. De hecho, una lectura detallada de muchos pasajes de la Biblia —y la interpretación teológica de los mismos— revela el *carácter práctico*, no puramente especulativo o simbólico, de sus reflexiones, en sintonía con el deseo de exploración de la realidad que caracteriza tanto a la empresa científica como al espíritu religioso. La literatura sapiencial —y en especial el libro de Job al que presta una especial atención— reflejan la importancia de plantear las preguntas adecuadas, un hábito intelectual que resulta también vital en la empresa científica (la clarificación de la pregunta de investigación). Un hábito intelectual que la meditación de los textos bíblicos ayuda a desarrollar.

La ciencia no es para McLeish un invento moderno, sino “un antiguo proyecto cultural” (p. 55) que hunde sus raíces en la experiencia espiritual de la humanidad. El carácter narrativo de la ciencia refleja, además del hábito interrogativo, otro elemento de convergencia —o resonancia— entre los dos acercamientos a la realidad. Quizás por ello las historias de la Escritura y muchos episodios recientes de la historia de la ciencia pueden ser presentados como un relato, a modo de díptico, “para que las antiguas y modernas narrativas de la naturaleza tengan espacio para hablar entre ellas” (p. 73). Dicho de otro modo, las biografías de los científicos y la intrahistoria de los descubrimientos científicos muestran paralelismos que conviene explorar.

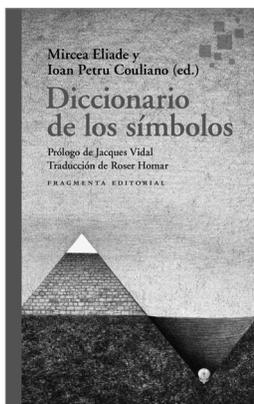
Quizás por ello también la ciencia y la teología (McLeish opta por el término académico ‘teología’ en lugar de la categoría cultural de ‘religión’) no pueden limitarse simplemente a establecer fronteras y delimitar sus respectivos territorios con el fin de evitar injerencias ilegítimas o potenciales conflictos: “Porque tanto la ciencia como la teología pretenden no sólo poder hablar de algunas cosas que la otra también hace, sino que cada una, por su naturaleza, exige hablar de todo” (p. 213). Frente a quienes plantean que la relación entre la ciencia y la teología debe ser expresada en términos de “conflicto” (R. Dawkins) o “separación” (S. J. Gould), McLeish defiende la posibilidad de un diálogo fructífero o enriquecimiento mutuo entre ambas racionalidades. Es más, igual que es posible una “ciencia de la teología” también es

factible una “teología de la ciencia”. Y ese es precisamente el proyecto que trata de esbozar en su ensayo.

Sin mencionarla, McLeish parece tener en mente la tantas veces citada carta de 1988 de Juan Pablo II al P. George Coyne, SJ, Director del Observatorio Vaticano: “La ciencia puede liberar a la religión de error y superstición; la religión puede purificar la ciencia de idolatría y falsos absolutos. Cada una puede atraer a la otra hacia un mundo más amplio, un mundo en el que ambas pueden florecer”. Un mundo reconciliado es uno en el que la ciencia y la religión (la teología) se liberan y purifican de errores e idolatrías. Pero sobre todo es uno en el que colaboran para restablecer las múltiples rupturas de nuestro tiempo. Ese es “ministerio de reconciliación” (p. 209) conjunto al que están llamadas, un ministerio que puede ayudar a sanar nuestras maltrechas relaciones humanas, nuestra creciente fragmentación disciplinar y nuestra destructiva relación con la naturaleza.

Jaime Tatay, SJ

Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas



ELIADE, MIRCEA – COULIANO, IOAN PETRU (eds.): *Diccionario de los símbolos*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2022, 933 pp. ISBN: 978-84-17796-71-6.

El pasado año llegó a nuestras librerías el *Diccionario de los símbolos*, editado por los historiadores de las religiones Mircea Eliade y Ioan Petru Couliano, gracias a la siempre sugerente e inspiradora editorial Fragmenta y traducido del original en italiano (Jaca Book 2017), por la profesora de la Universidad de Barcelona Roser Homar. Su contenido está extraído de la vasta obra, *The Encyclopedia of Religion*, introducido por una presentación del franciscano y colaborador de Jean Daniélou, Jacques Vidal que, además, aporta diversos dibujos sobre

algunos de los símbolos escogidos. Las entradas de este diccionario están elaboradas por un amplio número de especialistas y, al final de cada voz, se sugiere una bibliografía específica del término.

El interés de esta obra, escrita en un lenguaje accesible para todo tipo de público, es doble. De forma inmediata, está la información y los datos que esta Ciencia de la Religión aporta para el conocimiento de las religiones. A partir de los símbolos escogidos, que pueden ser fenómenos naturales —cielo, estrellas, lluvia, agua, tierra, etc.—, criaturas y vegetales —elefante, mono, jaguar, flor, etc.—, elaboraciones humanas —jardín, levadura, ancla, corona, llave, etc.—, o partes del cuerpo —mano, corazón, pies, etc.—, se ausculta su significado, tanto convergente como específico en diversas tradiciones religiosas. Así, se mencionan, de forma aleatoria, el sentido de cada

símbolo para religiones de cualquier latitud y momento histórico; incluso atendiendo a diversas tradiciones, confesiones o escuelas dentro de cada religión.

Junto a ello, está la mencionada introducción de Jacques Vidal. Sugerente, sintética y esencial, supera la mera recopilación de datos y se adentra en el mensaje y la dinámica del símbolo. Un elemento específicamente humano que invita a la apertura, a la alianza, al descubrimiento del misterio y su contemplación. Sus páginas estimulan a una nueva visión de la realidad, portadora de sentido y significación, más allá de la lógica del objeto, que tiende a clausurar el conocimiento. La base de la dinámica del símbolo está en la misma estructura simbólica del ser humano, que tiende a reunir y a universalizar, en un todo con orden con sentido, cuanto le rodea, aún cuando no sea accesible a los sentidos, y a él mismo, en una coherencia y armonía que solo la vivencia religiosa de la existencia puede aportar. Sin duda, por estos motivos y otros que el lector pueda descubrir, la publicación de esta obra es de interés para lector hodierno, situado en una sociedad marcada por la inmediatez, la fugacidad y la vivencia pragmática e instrumental.

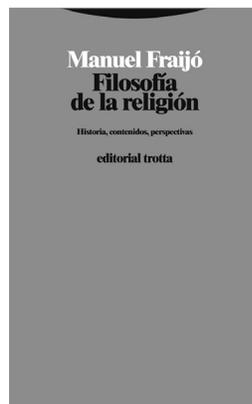
Santiago García Mourelo

Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas

FRAIJÓ, MANUEL: *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*, Trotta, Madrid 2022, 580 pp. ISBN: 978-84-1364-076-1.

Fue en 1994 cuando Manuel Fraijó, catedrático actualmente emérito de Filosofía de la religión en la UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia), editaba un libro titulado *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, publicado en la editorial Trotta. En aquel libro participaban muchos pensadores que, de alguna u otra manera, se habían dedicado a estudiar el tema religioso desde sus respectivas áreas de conocimiento: José Gómez Caffarena, Juan Martín Velasco, José María Mardones, etc. El libro tocaba todos los palos de la Filosofía de la religión, centrándose en dos cuestiones principalmente: las ciencias de la religión (fenomenología, antropología, psicología y sociología) y los filósofos de la religión (comenzando obviamente por Hume, hasta llegar al momento actual). Esta obra se convirtió inmediatamente en referente para todas las personas que, de una forma u otra, querían acercarse a esta disciplina filosófica, y, cómo no, para todos los estudiantes universitarios de Filosofía. Realmente una auténtica maravilla, solo igualada por la también extraordinaria obra de José Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio* (publicada igualmente en Trotta).

La obra *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*, de 2022, es bien diferente a la de 1994. Fundamentalmente porque esta obra ha sido escrita exclusiva-



mente por Manuel Freijó con un objetivo: narrar pormenorizadamente las peripecias de la reflexión filosófica sobre la religión. Así, a lo largo de sus doce capítulos y un apéndice, el autor hace un recorrido por toda la historia del pensamiento tratando de dar respuesta a determinadas cuestiones que han marcado efectivamente el planteamiento de los distintos filósofos a lo largo del tiempo: ¿cómo surgió la Filosofía de la religión?, ¿qué factores históricos provocaron su aparición?, ¿cómo se ha concretado el estudio de la religión y de lo religioso a lo largo de la historia, desde Hume hasta nuestros días?, ¿qué nuevas perspectivas han aportado las distintas disciplinas en su análisis de lo religioso?

Así, en los capítulos primero y segundo, “estudio introductorio” y “precursores e iniciadores”, Freijó nos presenta a Hume, Kant y Hegel, pensadores que aparecerán insistentemente a lo largo de la obra, y que fueron los iniciadores de esta disciplina a partir de la influencia que otros (Nicolás de Cusa, Leibniz o Herder) ejercieron sobre ellos.

En el capítulo tercero, el autor trata de lanzarse “a la búsqueda de una definición” de Filosofía de la religión. Para ello, parte de un análisis descriptivo de esta disciplina y de los factores que se dieron para su aparición: el giro antropológico, el descubrimiento de otras religiones, la quiebra del pensamiento dogmático y el debilitamiento de la fe en Dios. Desde ahí (capítulo cuarto, “estudio positivo del hecho religioso”), trata de acercarse al estudio de la religión desde otros saberes, como la sociología, la psicología, la antropología y la historia, para posteriormente (capítulo quinto, “aproximación fenomenológica al hecho religioso”) analizarla desde dentro y descubrir las situaciones humanas en las que se manifiesta lo sagrado: las llamadas “hierofanías”. En el capítulo sexto (“fenomenología aplicada”) se da el salto de las situaciones religiosas a las personas que las encarnaron, a sus testigos y estudiosos, a los místicos (como el Maestro Eckhart, santa Teresa o san Juan de la Cruz), y a continuación (capítulo séptimo: “religiones místicas y sapienciales”) al conjunto de religiones que siguen esa estela. Para culminar el estudio de las distintas religiones, en el capítulo octavo se analizan las “religiones monoteístas”: el judaísmo, el cristianismo y el islam, es decir, las religiones más cercanas culturalmente a nosotros.

El capítulo noveno se centra en “los tres grandes filósofos de la religión”, a saber, Hume, Kant y Hegel. La lista de pensadores culmina en el capítulo décimo (“otros filósofos de la religión”), en el que se estudia el pensamiento de Jaspers, Unamuno, Ortega, Zubiri, Zambrano, Kolakowski, Bloch y Caffarena. En el capítulo posterior (“la religión ante sus críticos”), se presenta la filosofía de algunos de los autores más críticos con la religión, en concreto, Feuerbach, Voltaire, Rousseau, Diderot, Nietzsche... Ellos, con su crítica, han contribuido a que la Filosofía de la religión sea lo que hoy es.

Una de las tareas más importantes que la Filosofía de la religión ha desempeñado ha sido la de combatir el fundamentalismo (capítulo duodécimo, “a modo de epílogo: contra los fundamentalismos”). Se parte de la base de que no hay ninguna “cosa segura” en Filosofía de la religión. Con otras palabras, en el fondo se trata de ir cambiando lo “absoluto” por lo “verdadero” en las religiones. Tarea queda...

El libro termina con un apéndice: “la filosofía de la religión en España”. En el caso español, lo primero que conviene destacar es la estrecha vinculación entre Filosofía

de la religión y teología. De hecho, hay un número importante de filósofos de la religión que también han prestado un gran servicio a la teología: Caffarena, Martín Velasco, Fierro... La lista es larga. Obviamente, también hay autores que estudian lo religioso al margen de la filosofía y de la teología, y otros que son muy críticos con lo religioso y que han tratado de acercarse a la religión desde posturas claramente hostiles. El apéndice termina con el estudio de "otros cultivadores actuales de la filosofía de la religión", entre los que se encuentran Reyes Mate, Sádaba, Torres Queiruga y Estrada.

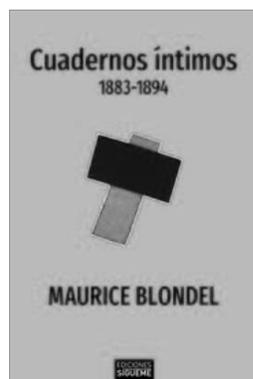
Como hemos señalado más arriba, nos encontramos ante un libro llamado a ser referente en Filosofía de la religión. Además de estar bien estructurado y pautado en su nivel de complejidad, cuenta con una batería de notas a pie de página que fundamenta e ilustra cada punto que se toca, en los que se citan libros lo más actuales posible y en castellano en su mayoría (aunque también aparecen otros en alemán, francés o inglés). Entendemos que esta es la obra culmen de un pensador que ha dedicado su vida por completo a la enseñanza de esta disciplina en la universidad. Se nota y se agradece su tono pedagógico. Los actuales alumnos ya no tendrán una excusa para no sacar matrícula de honor.

Javier Sánchez

BLONDEL, MAURICE: *Cuadernos íntimos (1883-1894)*, Sígueme, Salamanca 2022, 448 pp. ISBN: 978-84-301-2141-0.

Una vez más, la editorial Sígueme (Salamanca) ofrece una preciosa perla, un tesoro escondido a los lectores hispanohablantes. "Nobleza obliga" —decían los clásicos—, a reconocer su desinteresado e imprescindible servicio a la cultura, a la Iglesia y a cada cristiano en particular. Quien guste de la espiritualidad, la reflexión filosófica y religiosa, o la mística, encontrará en los *Cuadernos íntimos (1883-1894)*, de Maurice Blondel, una fuente de inspiración e investigación, una topografía de la voluntad y una cartografía del alma y el deseo que, insaciablemente, buscan la unión con el "Único necesario" —como el filósofo de Dijon se refería a Dios, evocando el pasaje de Marta y María en el evangelio de Lucas (cf. Lc 10,38-42)—, en cada decisión y en cada acto.

Con apenas veinte años, Blondel comenzó a escribir sus pensamientos cotidianos como un ejercicio de estilo; también, para vencer las resistencias de la pereza y la superficialidad y, ante todo, para recoger los resultados de sus propios sentimientos, impresiones y actos, considerados como "un laboratorio" (p. 256) en el que experimentar, en el fondo de su voluntad, la radical apertura a lo transcendente, constitutiva del ser humano, que solo se resuelve en Dios, en su Cristo y bajo las insinuaciones del Espíritu.



En el transcurso de las jornadas que se suceden en los *Cuadernos íntimos* —de forma intermitente, cuando no sistemáticamente omitidas por sus primeros compiladores—, el lector asiste a varios, lentos y oscuros, procesos de gestación, que darían a luz, de forma diversa, en la vida del autor; de ahí el poliédrico interés que pueda suscitar esta traducción, cuyo original fue editado hace más de sesenta años, en 1961, y trató de ser completado en 1965, con mayores insuficiencias, en un segundo volumen. Por ello, animamos y esperamos que la editorial salmantina prosiga el proyecto iniciado.

El primer proceso de gestación de los *Cuadernos*, posiblemente el más corto, es la base de la gran obra de Blondel: *La Acción* (1893). *Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica* —inexplicablemente descatalogada por la BAC—. Como se ha indicado, del análisis de su propia vida, el profesor de Aix-en-Provence extrajo la materia que serviría para el estudio más profundo de la voluntad humana realizado en los últimos siglos. Análisis que supo mostrar la natural desproporción humana en cada acto de la voluntad, transida de infinito, a la espera de adherirse, libre y conscientemente, al Único Mediador que pudiera resolver su natural necesidad sobrenatural. Si los primeros críticos de su gran obra hubieran accedido a estos pensamientos germinales, las primeras críticas a las que fue sometido y, por ellas, tristemente silenciado, habrían caído por su propio peso.

Indisolublemente unida a esta cuestión, encontramos las múltiples influencias en su nuevo modo de pensar, abierto y conducente a Dios, en medio de un sentido proceso de secularización, evidente en nuestros días. Aristóteles, Pascal, Descartes, Spinoza, Kant, Maine de Biran, entre otros, emergen como interlocutores de su Filosofía de la acción, pero, sobre todo, grandes exponentes de la mística y la espiritualidad cristiana, como san Agustín, san Bernardo, santa Teresa, san Juan de la Cruz o san Ignacio. Con ellos, se va fraguando una existencia que busca la reciprocidad entre el *credo ut intelligam* el *intelligo ut credam* de san Anselmo, mostrando la razonabilidad de la fe según las exigencias de su tiempo y, sobre todo, de la misma voluntad de la condición humana.

Pese a ello, no pensemos que estamos ante una obra filosófica, sino ante el testimonio de un creyente que busca, en cada acto, el querer de Dios, y a Dios en cada acto: “tengamos la virtud de buscar y poner a Dios en cada uno de los detalles” (p. 354). Es singular observar cómo el tono reflexivo de las primeras anotaciones va dando paso al diálogo religioso que llamamos oración. Así, el “yo” se va desplazando en favor del “Tú” que siempre le acompaña y emerge en sí mismo como criatura querida y queriente. La gracia de esa Presencia, siempre huidiza en cada acción, pero leve y humildemente sentida —“los acontecimientos son como la voz de Dios que nos pide responder y actuar” (p. 366)—, solo es posible acogerla desde el desapego y la renuncia a todo lo que no nace de Dios y no le busca a Él. Sin duda, una propuesta necesaria hoy en día, no solo por el necesario ejercicio intelectual de todo cristiano; también, por las claves ofrecidas para buscar y hallar en todas las cosas a Dios y a todo en Dios, más allá de nuestro propio amor, querer e interés.

Santiago García Mourelo
Universidad Pontificia Comillas

JUSTO, EMILIO J.: *La belleza del ser humano. Reflexiones desde la teología*, Sígueme, Salamanca 2022, 141 pp. ISBN: 978-84-301-2137-3.

En una coyuntura histórica en la que las sociedades occidentales están tomando decisiones y legislando sobre aspectos fundamentales de la vida humana que se concretan, sobre todo, en las cuestiones relacionadas con su comienzo y su final, se agradecen y son siempre bienvenidas las reflexiones fundamentales que, con claridad y competencia, amplían la mirada, agrandan el marco de reflexión y acercan al gran público el enorme caudal de sentido y significación que tiene la tradición cristiana.

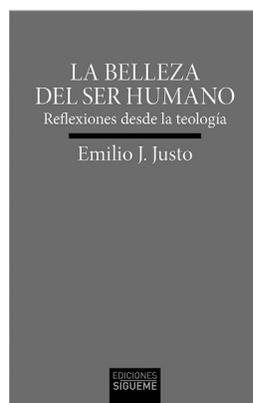
Y esto, principalmente, por cuanto que dichas decisiones se enmarcan en una concepción global del ser humano que, en el debate político, en las noticias de actualidad y en la vida diaria, suele camuflarse y, así, pasar desapercibida.

Es un mérito importante de este libro hacer emerger esa concepción estructural implícita sin dedicarle ningún capítulo ni ningún epígrafe, sino únicamente mostrándola como trasfondo, de forma puntual, pero muy efectiva, al ir exponiendo los centros neurálgicos de la concepción cristiana del ser humano. El lector que quiera profundizar en dicho marco ambiental puede leer *Después de la modernidad. La cultura posmoderna en perspectiva teológica*, (Sal Terrae, Santander, 2020), escrito, también, por Emilio J. Justo.

Libre del más amplio desarrollo y del más voluminoso aparato bibliográfico que allí utilizó, el autor opta ahora por una exposición más personal, más limpia y cristalina que busca la cercanía, la sencillez y la ligereza siempre gratas al lector no especialista. Su intención es adentrarse en aspectos centrales de la antropología, desde la perspectiva de la teología, pero de forma que todo el mundo pueda comprenderlo, sin necesidad de estar versado en los detalles más particulares y concretos de la teología sistemática.

Lo que quiere es mostrar al hombre, sin reduccionismos, tal cual es: como un ser complejo, en su dimorfismo sexual, no reductible a ser un algo, sino un alguien personal, singular, consciente, libre, social y espiritual, siempre abierto —lo sepa o no— al misterio fundante del amor de Dios.

Por ello, frente, por un lado, a una concepción unidimensional del ser humano que lo reduzca meramente a sus sustratos bioquímicos y le niegue la libertad, la singularidad y hasta la conciencia y frente, por el otro, a una concepción prometeica que lo convierta en principio absoluto de sí mismo, de modo que fie a su propia tecnología la derrota completa y definitiva de todo mal, e incluso la superación de la muerte —como sueña el transhumanismo— Emilio J. Justo propone una idea de la vida humana mucho más modesta y, a la vez, mucho más radical.



Al concebirlo, en el capítulo primero, como un ser creado por Dios —a saber: ontológicamente dependiente de una manera absoluta e inefable— el ser humano se descubre realidad donada, fundada en la gratuidad de Dios, a cuya imagen y semejanza es puesto en el ser.

Por eso, en el capítulo segundo, el autor despliega una concepción de la humanidad que ahonda en su carácter personal, en su singularidad, en su corporalidad, en su libertad, en su vocación al amor y en la necesidad de un proyecto vital o de una misión en la que él mismo se realice con decisiones y acciones. Lo cual no significa, de ninguna manera, que el autor caiga en una idea complaciente o ingenua de lo que es ser hombre o ser mujer.

En el capítulo tercero, en consecuencia, aborda la cuestión de la fragilidad humana y recorre las huellas de la finitud concretadas en un análisis de la vulnerabilidad, la muerte y el mal. Y es que se trata, en el caso del ser humano, de una criatura que habita la paradoja, pues en la mayor de las desgracias —como ya dijo Pascal— es superior al universo entero tan solo por su saberse desgraciado.

Es a esta dimensión intelectual y multiforme a la que se dedica el capítulo cuarto, donde el autor reflexiona sobre la palabra, la ciencia, el pensamiento y la creatividad. Algo que, como es obvio, no puede concebirse cabalmente desde una concepción aislada del ser humano, sino únicamente atendiendo a su esencial estructura comunitaria.

A esto va el capítulo quinto, que se centra en la condición relacional, solidaria, comunitaria y política del ser humano.

Como no podría ser de otra manera el libro finaliza con un sexto capítulo y un breve epílogo en los que el autor se asoma a la dimensión teológica de la existencia en la que se afronta de cara lo que, por lo demás, ha sido una característica transversal de toda la reflexión de este libro: el anhelo de infinito, la interlocución con Dios, la necesidad de la salvación y la esperanza en una vida eterna de dicha y plenitud inimaginable.

El libro termina con una útil indicación bibliográfica en la que se ofrece una breve sinopsis de diez títulos que invitan a seguir leyendo. Quien quiera acercarse de forma concisa y clara a cuestiones centrales de la antropología cristiana tiene en esta nueva publicación de Emilio J. Justo un instrumento sumamente útil y recomendable.

Pedro Castelao

Universidad Pontificia Comillas

COBO, José: *Anatomía del cristianismo*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2022, 250 pp. ISBN: 978-84-17796-76-1.

La editorial Fragmenta ha publicado *Anatomía del cristianismo* de José Cobo. Se trata del tercer libro de una trilogía que comenzó con *Incapaces de Dios* (2019), continuó con *La paradójica realidad de Dios* (2020) y acaba con este texto.

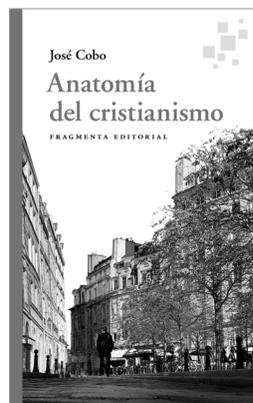
José Cobo, licenciado en filosofía y miembro del área teológica de Cristianismo y Justicia, a lo largo de su trayectoria se ha centrado en recuperar la dignidad epistemológica de la tradición cristiana manteniendo un diálogo constante con la crítica moderna de lo trascendente y con las tendencias transconfesionales vigentes hoy en día.

Anatomía del cristianismo recoge las tesis esenciales de los dos libros anteriores para finalizar haciendo un estudio o análisis de la estructura del cristianismo. Cobo destaca por una gran honestidad a la hora de hacerse preguntas que cuestionan las propias raíces de la fe. Su teología parte de un profundo estudio bíblico, desde una lectura que podríamos definir como muy judía, para intentar descubrir qué es lo que nos quiere decir. Pretende de esta manera superar los conceptos surgidos por influencia del platonismo o por lecturas moralistas con el riesgo de perder la fidelidad a la esencia del texto.

Esta lectura le lleva a poner una serie de bases que recorren de manera transversal su obra generando una espiral que nos lleve a un punto final en el que se reencuentra el origen que ha permitido el desarrollo de su pensamiento. Así, no podremos entender qué pretende decirnos sin hacer un esfuerzo por comprender qué supone bíblicamente *la caída de Dios*. Cómo Dios se aparta para que la persona sea, y esto modifica el concepto de un Dios que está a la espera de un quién. Por eso Dios se revela como aquel cuya presencia es la de un eterno *por venir*, tal como puede verse en la traducción del tetragrama Yahveh. Es en la cruz donde se da esa reconciliación entre Dios y el ser humano y por ende donde podemos intuir algo de Dios. Y sin embargo, dicha revelación no es homologable a lo que entendemos por divino.

A partir de aquí el autor dialoga con el mundo, con la religión y con quien dice ser creyente. Comienza con una clara distinción entre el Dios de la fe y la divinidad religiosa. Nos cuestiona acerca de la religión y su sentido, de la espiritualidad, de la fe; de qué es aquello que damos por supuesto cuando decimos Dios. Desde una clara desmitificación de lo religioso pretende purificar nuestras imágenes de lo divino y lo religioso para acercarnos con asombro a la realidad de un Dios sin religión, de una religión solo comprensible desde un Dios imposible. Enlaza de esta manera con los dos tomos anteriores y nos prepara para la gran aportación del libro.

Dedica la mayor parte del libro a la encarnación y la resurrección. Regresa por lo tanto a la figura de Jesús de Nazaret, aquel a quien hemos de mirar pues es quien



nos apunta a Dios. A un crucificado que muere sin sentido abandonándose al Dios que le abandona y perdonando a sus verdugos. Por eso puede afirmar que los evangelios son una manera de dar fe de lo que tuvo lugar en lo que sucedió: no hay otro Dios que el que cuelga de la cruz. Y sabemos de la resurrección por lo que creyeron los que le acompañaron hasta la cruz. Insiste Cobo que a Dios se le encuentra en la víctima de la injusticia. En ese imperativo de responde a la demanda de aquellos que no cuentan: los que nos juzgan son los que no cuentan.

Al hablar de la encarnación entra en las disputas cristológicas recogidas en la historia, ubicando las dos grandes herejías (arrianismo y docetismo) y la respuesta a estas. Profundiza en el sentido de la expresión *Dios verdadero* y *hombre verdadero*, vincula el papel del Espíritu en la comprensión de Cristo y cómo todo ello nos vuelve hacia Dios. Hacia un Dios que cuelga en una cruz, como repite insistentemente. Desde aquí realiza una interesante reflexión sobre el Dios cristiano y el Dios de Jesús, y cómo el ser humano religioso entiende su fe.

Aborda la resurrección con valentía, generando preguntas que ayuden a comprender lo que nos quisieron explicar los primeros cristianos, releyendo a los profetas y el salmo 110; volviendo una vez más a las escrituras. Cuestiona aquí desde las primeras catequesis de resurrección lo que hemos interpretado y celebrado para acabar con una disquisición sobre el perdón de los resucitados y el lugar en el que quedan los caínes de nuestro mundo.

Termina el libro con unas breves páginas conclusivas, en las que nos recuerda qué supone para Dios la encarnación, ya que si es cierta entonces Dios es el Dios del hombre de Dios, de aquel que cuelga de una cruz.

Leer a José Cobo no es fácil. Primero porque sus frases exigen ser releídas en más de una ocasión para entender qué es exactamente lo que nos está diciendo. Exige un esfuerzo conceptual. Sin embargo, si el lector intenta saborear cada uno de los pequeños epígrafes de los que está compuesto el libro, si los va leyendo como quien recita una poesía, podrá descubrir a través de su ritmo la sinfonía de fondo que nos quiere transmitir.

En segundo lugar, porque cuestiona. Si algo tiene el texto de Cobo es que no nos deja indiferentes. Cuestiona nuestra manera de comprender la religión y a Dios. Cuestiona nuestra fe hasta el punto de llevarnos al límite y ofrecernos el abismo que separa la mentira de la verdad. Pero, precisamente por esto, a pesar de y gracias a esto, su lectura merece la pena. Merece la pena porque nos obliga a resituar a Dios y nuestra fe. Merece la pena porque ayuda a buscar con intensidad al Dios presentado por Jesús de Nazaret. Merece la pena porque en un mundo sinsentido ayuda a generar un sentido desde Dios y desde los últimos, que es lo mismo, pero no es igual. Merece la pena porque puede ayudarnos a crecer como cristianos, como personas y, porque nos introduce en elementos que generan diálogo con el mundo y nos ayudan a dar razón de la esperanza.

Manu Andueza



<https://revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe>



@RazonFe



@Cátedra CTR

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

