



razón y fe

fundada en 1901

La cuestión de los universales: antecedentes y actualidad

Francisco Javier Aznar Sala

Jaime Balmes sobre la frenología: un diálogo entre la fe y la ciencia

Juan Carlos Aonso Diego

Visión cristiana de la ciencia y la técnica en Teilhard de Chardin

Agustín Udías Vallina, SJ

¿Qué puede decir la ciencia sobre el (buen) morir?

Carlos Fernández Valls – Bárbara Álvarez Moreno – Carmen Valls Sancho

Notas del XX Aniversario de la Cátedra CTR

- ***Presentación***
- ***Acto Memorial***
- ***Ciencia, pero no sólo ciencia. Legado humanista de un Científico Darwiniano***
- ***Discurso apertura en el XX Aniversario de la Cátedra CTR***
- ***Teilhard de Chardin y el futuro del mundo***
- ***Cine-concierto “Teilhard de Chardin en China”***

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 €

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.

razón y fe

fundada en 1901

Índice mayo-agosto 2023, n.º 1.462, tomo 287

EDITORIAL

XX Aniversario de la Cátedra CTR. Acto memorial en honor de Francisco José Ayala 179-181

ARTÍCULOS

La cuestión de los universales: antecedentes y actualidad
Francisco Javier Aznar Sala 183-202

Jaime Balmes sobre la frenología: un diálogo entre la fe y la ciencia
Juan Carlos Aonso Diego 203-224

Visión cristiana de la ciencia y la técnica en Teilhard de Chardin
Agustín Udías Vallina, SJ 225-234

¿Qué puede decir la ciencia sobre el (buen) morir?
Carlos Fernández Valls – Bárbara Álvarez Moreno – Carmen Valls Sancho 235-255

NOTAS DEL XX ANIVERSARIO DE LA CÁTEDRA CTR

(discurso, acto memorial, artículos...)

Presentación

Sara Lumbreras y Jaime Tatay 257-258

Acto Memorial

Hana Ayala 259-268

Ciencia, pero no sólo ciencia. Legado humanista de un Científico Darwiniano

Diego Bermejo Pérez 269-283

Discurso apertura en el XX Aniversario de la Cátedra CTR

Sara Lumbreras y Jaime Tatay 285-288

Teilhard de Chardin y el futuro del mundo

François Euvé 289-297

Cine-concierto "Teilhard de Chardin en China"

Mercè Prats 299-312

RECENSIONES

(libros, ensayos, tesis doctorales...) 313-335

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)
Bert Daelemans, KU Leuven
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 Urizarri 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

XX ANIVERSARIO DE LA CÁTEDRA CTR

ACTO MEMORIAL EN HONOR DE FRANCISCO JOSÉ AYALA

El 2023 ha sido un año muy importante para la Cátedra Hana y Francisco J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión por dos razones. El 4 de marzo nos dejaba definitivamente el patrono de la Cátedra CTR, Francisco José Ayala, a quien despedimos recientemente en un acto memorial de agradecimiento por su vida y su gran legado académico y humanista. La Cátedra CTR ha celebrado también sus primeros 20 años de existencia, un recorrido significativo desde que los padres Javier Leach, SJ y Javier Montserrat, SJ la pusieran en marcha en 2003.

Ambos acontecimientos quedan recogidos en este número de mayo-agosto de *Razón y fe* en diversas notas conmemorativas y ponencias recogidas durante los dos actos celebrados en la Universidad Pontificia Comillas. Junto a estas notas y discursos, el número recoge también una cuidada selección de reseñas bibliográficas y cuatro artículos académicos de temáticas diversas, aunque todas relacionadas con el diálogo ciencia-religión.

En el primero de ellos, “La cuestión de los universales: antecedentes y actualidad”, Francisco Javier Aznar Sala analiza un debate muy relevante en la historia de la filosofía y de la teología, el de los universales, desde su inicio con el franciscano Juan Escoto Eriúgena hasta finales del siglo XIV. A juicio de Aznar, el momento culminante de esta historia tiene lugar en el siglo XII, pero ha estado presente en todas las propuestas filosóficas desde entonces, ya que trata de entender la relación entre los conocimientos abstractos con sus correspondencias. El problema que se plantea con los universales es el de comprender si el mundo es lo que es porque

en la mente lo organizamos de ese modo o si es el mismo mundo el que nos aporta los conceptos. Cada uno de estos conceptos ha sido analizado a lo largo de la historia del pensamiento. En el presente, lejos de abandonarse la cuestión, necesita ser repensada, pues parece recorrerse el camino inverso; es decir, realidades existentes son orilladas y pasan al campo de lo invisible y lo irreal asume un protagonismo cuasi omnímodo.

En el segundo artículo se analiza un episodio histórico en la dilatada historia de la relación entre ciencia y religión. Con el título "Jaime Balmes sobre la frenología: un diálogo entre la fe y la ciencia", Juan Carlos Aonso Diego analiza el debate entre el teólogo Jaime Balmes y el frenólogo Mariano Cubí del año 1843, mostrando los motivos por los que Balmes cuestionaba los fundamentos científicos de la naciente (pseudo)ciencia de la medición de cráneos y sus incursiones ilegítimas en otros ámbitos del saber. El debate constituye un ejemplo temprano del diálogo entre la ciencia y la teología en la España del siglo XIX e ilustra un episodio en el que la teología sirvió de correctivo de las pretensiones excesivas de una falsa ciencia.

El tercer artículo, a cargo del físico y teólogo Agustín Udías, se titula "Visión cristiana de la ciencia y la técnica en Teilhard de Chardin". A juicio del profesor emérito de la Universidad Complutense de Madrid, la ciencia y la técnica tienen hoy una gran influencia en la vida humana, proporcionando la ciencia la visión del universo y condicionando la técnica el progreso de las condiciones de vida en un mundo globalizado. Teilhard de Chardin reconoce estas funciones y propone que la visión del mundo de la ciencia no solo es compatible con la fe, sino que debe ayudarnos a conocer mejor a Dios creador. Por otro lado, es en este mundo conocido por la ciencia que Dios se ha encarnado en Cristo y, de esta forma, la investigación científica se convierte en una forma de adoración. Para Teilhard la visión evolutiva del mundo que nos da la ciencia encuentra en Cristo su último fin, de forma que la cosmogénesis se convierte en una Cristogénesis. Según Udías, la técnica se ha de ver dentro de este proceso evolutivo del mundo como elemento importante de la evolución humana. Esta evolución llevará a la llegada del ultra-humano y finalmente a la unión del mundo con Cristo-Omega. Para Teilhard, ciencia y técnica tienen de esta forma finalmente una dimensión cristológica.

En el cuarto y último artículo de este número, "¿Qué puede decir la ciencia sobre el (buen) morir? Una defensa del acompañamiento espiritual al final de la vida a través del pensamiento de Habermas y la Sagrada Escritura", Carlos Fernández Valls, Bárbara Álvarez Moreno y Carmen Valls Sancho afirman que la ciencia es ciega a algunos aspectos centrales de la vida humana como el morir. Frente a la visión de la ciencia, que no puede

ver más allá de la finalización de las funciones vitales, los autores sostienen que ese tránsito es principalmente una vivencia personal y comunitaria. Por ello, las distintas perspectivas filosóficas, humanistas y espirituales pueden unirse a las ciencias de la salud para poder convertir el tránsito en un acompañamiento de la persona en sus últimos días y de sus familiares. Una herramienta privilegiada para ello es el acompañamiento espiritual al final de la vida. Para defender su necesidad y su multidisciplinariedad se ayudan del pensamiento de Habermas y su teoría del interés del conocimiento, así como de la Sagrada Escritura, donde encontramos soporte para este acompañamiento espiritual. El artículo ha sido escrito desde una perspectiva filosófica y teórica, pero también práctica y experiencial (tanto de la medicina como de la enfermería) del acompañamiento en cuidados paliativos.

Esperamos que este nuevo número de *Razón y fe* —sus notas conmemorativas, sus artículos y sus reseñas bibliográficas— sea de tu agrado y despierte la curiosidad para seguir explorando el diálogo entre las ciencias y las religiones.

JAIIME TATAY
Director de *Razón y Fe*

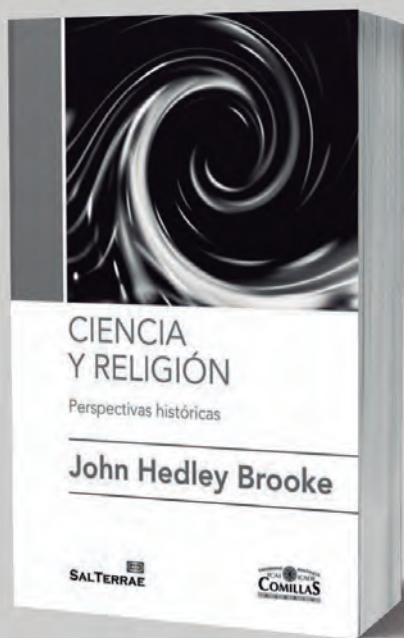
Ciencia y religión

Perspectivas históricas

John Hedley Brooke

Una profunda reflexión sobre la crisis que existe hoy en día entre la ciencia y la religión. Un estudio que es considerado por los grandes expertos de ambos campos como el análisis histórico sobre las relaciones entre la ciencia y la fe, más importante desde hace 100 años. Una joya que recibió el Premio Watson Davis de la Sociedad de Historia de la Ciencia de los Estados Unidos.

John Hedley Brooke ofrece en este volumen una introducción y una guía crítica a uno de los temas más fascinantes y persistentes en el desarrollo del mundo moderno: la relación entre el pensamiento científico y la creencia religiosa.



Ciencia y religión
Perspectivas históricas
John Hedley Brooke

ISBN: 978-84-293-2601-7
Universidad Pontificia
Comillas, Sal Terrae, 2016



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

LA CUESTIÓN DE LOS UNIVERSALES: ANTECEDENTES Y ACTUALIDAD

*The question of universals:
Background and current situation*

Francisco Javier Aznar Sala

Universidad Católica de Valencia

viajaznar2@gmail.com; Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0510-0425>

Enviado: 12 de noviembre de 2022

Aceptado: 17 de febrero de 2023

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1462.y2023.001>

RESUMEN: La cuestión por los universales comienza con el franciscano Juan Escoto Eriúgena y llega hasta finales del siglo XIV. El momento culminante de los universales se da en el siglo XII, pero estará presente en todas las propuestas filosóficas desde entonces, ya que trata de entender la relación entre los conocimientos abstractos con sus correspondencias. El problema que se sustancia con los universales es el de comprender si el mundo es lo que es porque en la mente lo organizamos de ese modo o si es el mismo mundo el que nos aporta los conceptos. Cada uno de estos conceptos han sido suficientemente analizados a lo largo de la historia del pensamiento. En el presente, lejos de abandonarse la cuestión, necesita ser repensada, pues parece recorrerse el camino inverso; es decir, realidades existentes son orilladas y pasan al campo de lo invisible y lo irreal asumen un protagonismo cuasi omnímodo.

PALABRAS CLAVE: universales, metafísica, real, irreal, digital, interioridad.

ABSTRACT: The question of universals begins with the Franciscan Juan Escoto Eriúgena and reaches the end of the 14th century. The culminating moment of universals occurs in the twelfth century, but it will be present in all philosophical proposals since then, because it tries to understand the relationship between abstract knowledge with its correspondences. The problem that is substantiated with universals is to understand if the world is what it is because in the mind we organize it that way or if it is the world itself that gives us the concepts. Each of these concepts have been sufficiently analyzed throughout the history of thought. In the present, far from abandoning the issue, it needs to be rethought, since the opposite path seems to be followed; that is, existing realities are sidelined and pass into the field of the invisible and the unreal assume an almost all-encompassing role.

KEYWORDS: universal, metaphysics, real, unreal, digital, interiority.

1. INTRODUCCIÓN

Nuestro objetivo es el de comprender históricamente la cuestión de los universales para hallar, a su vez, claves actuales de pensamiento y de reflexión racional en clave metafísica. En su momento esta diatriba ya tuvo una enorme relevancia, pero el problema se ha ido reinventando en cada periodo de la historia y no se quedó tan solo en la Edad Media, pasando de un plano ontológico a un plano cuasi antropológico o ético en el presente, pues no solo posee derivaciones teóricas: “la cuestión de los universales reapareció en la lógica contemporánea y se suscitaron dos posiciones extremas que en la actualidad se han aproximado mucho. Los realistas extremos o *platonistas*, entre los cuales se contó Russell a comienzos de siglo, reconocen las entidades abstractas; los nominalistas, por su parte, no las reconocen” (Ferrater Mora, 2001, p. 359).

Antes que los medievales se preguntasen si los universales eran cosas, conceptos o palabras, los neoplatónicos ya se preguntaron si las *Categorías* de Aristóteles eran seres, noemas o sonidos vocales, por lo que la cuestión tratada es de honda repercusión filosófica y atraviesa el mundo de la razón en todas sus etapas (De Libera, 2016). Pero esta cuestión, que parece ceñirse a la Grecia clásica y al Medievo, toma un nuevo rumbo en nuestra etapa contemporánea y cobra matices diversos al de aquellos tiempos que son de gran importancia para dilucidar también en el presente ya que afectan a una determinada visión antropológica y moral.

2. INICIO DE LA CUESTIÓN DE LOS UNIVERSALES

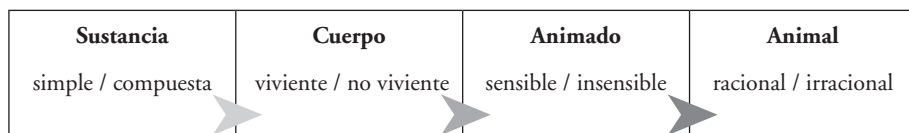
A partir de unos textos que a primera vista pudieran parecer simples del filósofo neoplatónico Porfirio (233-305 d. C.) y del también filósofo y poeta latino Boecio (470-524 d. C.), se derivaron toda una serie de cuestiones filosóficas que atravesarían toda la Edad Media y que han llegado incluso a nuestros días como la deriva de un naufragio. El discípulo de Plotino de origen sirio, Porfirio (232-304 d. C.), escribió una *Introducción a las Categorías de Aristóteles* (conocida como la *Isagoge*), donde se hizo una serie de preguntas acerca de tales categorías del filósofo griego: ¿La sustancia es lo que soporta el género supremo de la realidad?; ¿las sustancias son clases o modos?; ¿existen en la naturaleza tal cual o son meros conceptos?; y, si tienen realidad, ¿son corporales o no?; ¿existen fuera separadas de las cosas sensibles o están realizadas en ellas?

El problema deviene al plantear una serie de argumentos que después no son por él resueltos al acercarse a la obra aristotélica con mentalidad neoplatónica, pero el debate quedó abierto. De hecho, “los pensadores medievales del siglo X se iniciaron en la filosofía por este problema, aunque mal planteado” (Formet, 2004, p. 41).

De lo que se trata es de entender si estos conceptos llamados ‘universales’ existían por sí solos o si eran simplemente conceptos mentales que se extraían de la realidad. Recordemos, para una mayor comprensión de lo dicho, “la Idea platónica es una realidad que se automanifiesta. Las cosas son como son para configurarse con un patrón de automanifestación racional en el que el Uno se transforma en los Muchos” (Taylor, 2006, p. 225). En el fondo, Porfirio consideró que estos “universales” no eran más que ideas platónicas, pero no supo resolver el problema por él mismo planteado.

No en vano “la llamada cuestión o controversia de los universales fue un problema filosófico central en el que se entrecruzaron temas lógicos, antropológicos, metafísicos y de metafísica del conocimiento” (Forment, 2004, p. 41). El pasaje en discusión de la *Isagoge* que condujo a toda esta dialéctica fue el siguiente: “Sobre los géneros y las especies no diré aquí si subsisten o bien si están solamente en el entendimiento, ni en caso de que subsistan, si son corpóreos o incorpóreos, separados de las cosas sensibles o situados en las mismas expresando sus caracteres uniformes” (Porfirio, 2003, p. 10).

Porfirio estableció una especie de “árbol” donde todo caía bajo la sustancia como género supremo. En él aparecían el género más la diferencia de la especie. Por ejemplo, el *cuero*, que es especie respecto a la sustancia, es género respecto a animado y así sucesivamente. Los géneros y las especies eran, desde el punto de vista lógico, conceptos universales que se podían predicar de los predicables. En el fondo eran aspectos de la realidad y en ese sentido se llaman predicamentos. La *Isagoge* y su esquema aborda un método dicotómico, donde los conceptos se ordenan de lo general a lo particular, que según los expertos dio inicio al nominalismo. Por sus características basadas en categorías y subcategorías y su fin último de encontrar conclusiones lógicas, ha sido considerado por muchos como el precedente de los mapas mentales actuales.

Figura 1—. El árbol de Porfirio

Fuente. Elaboración propia.

El primer autor en plantear si las ideas poseen existencia real fue el mismo Platón (427-347 a. C.), cuestión que plantea como solución a la problemática de lo “uno y lo múltiple” que provenía de Heráclito y del propio Parménides. Su teoría del conocimiento o de las formas se basa en la defensa o distinción de dos mundos: el de lo sensible (el de las cosas que vemos y tocamos) y el del mundo inteligible (se podría decir que este mundo es más real que el mundo sensible); uno cambiante y el otro permanente. No en vano, si algo caracterizó la filosofía del medievo fue “el ejercicio racional, discursivo; en la dialéctica, en el discurso, en la contraposición de opiniones; en la discusión de los filósofos entre sí o del filósofo consigo mismo” (García Morente, 1985, p. 31).

El conocido como el último romano y a la vez el primer escolástico, Boecio (480-524 d. C.), intentó a su vez responder a las cuestiones planteadas por Porfirio y, en principio, daba la impresión de hallar soluciones apropiadas, pero tampoco fueron seguidas por el pensamiento posterior. No olvidemos la importancia de Boecio y su impronta en el mundo de la teología, dado que “formuló en contexto cristológico su famosa definición de persona fundada en la individuación y la racionalidad” (Salazar García, 2009, p. 360). Para el autor romano los géneros y las especies eran a la vez realidades subsistentes y productos de la mente. Para este escritor, los universales se encontraban en las realidades espirituales constituyendo lo común de tales realidades y ello le permitió realizar grandes definiciones metafísicas que han quedado para la historia (Boecio, 1997). A la vez, concluye que se trata de lo común de las cosas individuales como el concepto o definición de “animal racional” atribuido a cada uno de los sujetos humanos. De modo que, para Boecio, los géneros y las especies subsistían en cada realidad individual constituyendo lo común que las identificaba, pero en tanto que universales solo existían en la mente. Cuando nos referíamos al concepto de ‘hombre’ como tal, se trataba de una noción que existía en la mente y se llegaba a ella por medio de un ejercicio de abstracción de individuos concretos, pero tampoco es una percepción arbitraria, dado que estas nociones se forman a partir de las realidades existentes (Tursi, 2010).

No olvidemos que Boecio fue el autor que tradujo al latín importantes obras de autores relevantes de la filosofía griega. Así pues, “en Boecio encontramos ya resaltada la importancia de la razón en sí misma desligada de su función como ayuda a la teología” (Udías Vallina, 2010, p. 174). La cuestión quedó planteada de forma que fue recorriendo el mundo del pensamiento y tomando determinadas características según en qué épocas y momentos, pero sin duda se convirtió en el punto de anclaje de la cuestión metafísica. Podemos, por tanto, concluir que la cuestión de los universales procede de la *Isagoge* (270) y de las preguntas que planteó Porfirio e intentó responder posteriormente Boecio. Pero como también podemos observar estas cuestiones que se gestaron hace siglos son, en cambio, de enorme relevancia para entender nuestras claves de pensamiento actuales y nuestra posición frente a la realidad o la irrealidad de las cosas.

Esta cuestión de carácter ontológico pasa a ser teológica en el Medievo y se suscitan numerosas preguntas que siguen demandando respuestas y que ya pasan a la teología: ¿Los arquetipos o modelos ideales los tenía Dios pensados antes de la creación del mundo y de los seres? Aparecieron dos posturas ante esta problemática: el realismo exagerado y el realismo moderado. Para los realistas exagerados los universales poseían entidad propia, en la segunda propuesta se negaba su existencia, pero desde un prisma aristotélico, dado que poseía cierta influencia platónica, pero que desplazaba la cuestión ontológica (existencia del ser) a una de cariz epistemológico (teoría del conocimiento). Esta problemática se manifestó de forma nítida en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Para el Aquinate la mente humana poseía un entendimiento agente que formaba los conceptos de forma inmediata, pero en cambio los universales no existían fuera de la mente. En línea con Aristóteles consideró que la mente era una *tabula rasa*, y rechazó a su vez la teoría de la reminiscencia de Platón que consideraba que “creer es recordar”.

3. LOS UNIVERSALES EN LA BAJA EDAD MEDIA

Se aborda en este momento, con renovado interés, la intención de comprender la validez de nuestros conceptos universales. La ciencia versa sobre lo universal y no sobre lo particular. La mente humana no funciona junto a la experiencia sensible, si no es porque de ella extrae conceptos universales. No hay ciencia del “árbol concreto”, a lo sumo botánica, de lo que sí hay ciencia es del “Árbol” en sentido universal. De hecho, si las cuestiones universales se apartan por irreales, se despreja con ellas el valor de la ciencia que busca

universales a través de los particulares. Pero la cuestión es comprender qué tipo de realidades son y cuál es su relación con las cosas concretas. En la Edad Media, por tanto, se dan dos posibles posturas o enfoques a esta cuestión.

La primera postura ante la cuestión de los universales era la de entender que no son cosas reales sino ficciones. La segunda postura, más conciliadora, señalaba que los conceptos universales poseían relación con lo real, pero era importante dilucidar cuál era su analogía. Para unos la pregunta revestía un carácter metafísico: ¿Qué es lo que corresponde a la realidad de nuestros conceptos universales? Para otros, en cambio, poseía más bien un tenor psicológico: ¿Cómo se forman en nosotros estos conceptos? Esta segunda cuestión presupone que hay algo en la realidad que se configura en nosotros. En realidad, ambos planteamientos van siempre juntos: a) ¿qué hay en las cosas que nos dan unos conceptos universales?; b) ¿qué hay en mi mente que me da estos conceptos?

La primera solución que dieron los autores medievales iba en la línea de lo que hemos denominado “realismo exagerado”. Desde esta perspectiva, para los autores medievales, los géneros y las especies existen como tales en la realidad y son a la vez subsistentes. Se trata de una solución de corte platónico a modo de *Ideas* que configuraron el horizonte del autor clásico del siglo V a. C. Para estos realistas —llamémosles así—, los conceptos universales poseían una realidad equivalente extramental y no solo intramental. Se trata de una tendencia que se inclinaba hacia el monismo en la relación idea-realidad, para resumir que existía en realidad una única sustancia primigenia que era la de Dios y que el resto de las cosas eran accidentes o *granos esparcidos de lo divino*. Autores de los siglos VIII y IX, como el anglosajón Fredegisio de Tours, Juan Escoto Eurígena o Remigio de Auxerre, el papa Silvestre II, Odón de Tournai, entendieron que los universales eran “realidades sustanciales” y se opusieron a la corriente nominalista naciente que veía en ellos solo “voces y palabras”: “[Estos autores] entendieron que el significado de todo nombre tiene una correspondencia con algo de la realidad” (Forment, 2004, p. 43).

El planteamiento, que podría tildarse de artificioso, tendría en cambio una enorme repercusión en la teología. La obra más importante de Odón de Tournai, en el siglo XI, denominada *De peccato originali*, entendía que todos los seres humanos formaban parte de una realidad específica que se transmitía a cada nuevo individuo de la especie humana. Así pues, el *pecado de Adán* manchaba la sustancia humana entera y todas las generaciones quedaban así manchadas. Se trataba de una explicación física del pecado original desde la problemática de los universales. Un nuevo miembro de la especie humana era entendido como un renacimiento de la sustancia. De este modo, se

entendía que Dios no producía una sustancia nueva sino, más bien, una propiedad nueva de una única realidad preexistente. Este planteamiento derivó hacia una especie de panteísmo, pues los individuos nos diferenciaríamos unos de otros solo accidentalmente.

Esta postura sería rebatida por el nominalismo posterior que defendió que únicamente hay individuos y, si esto era así, a los conceptos universales no les corresponde nada fuera de la mente, por lo que la problemática se resolvía en que estos universales son solo “voces y palabras”. Por este motivo, el nominalismo siempre ha concurrido hacia una postura o enfoque más empírico con relación a las cosas concretas que condujo en el siglo XVI a la “Nueva Ciencia”. El monje benedictino francés Erico de Auxerre (841-876) señaló que la imposibilidad de conocer a cada individuo concreto nos inclina a realizar agrupaciones según especies. A este camino mental el monje lo denominó *coartare* en latín, que significa ‘agrupación’ que abocaba en las ideas sustanciales. Esta doctrina de la *coartacio* será retomada por el canónigo Roscelino (1050-1121). Tanto es así que se le conoce como el fundador del nominalismo. Se trata de un autor que llegó a ser Abad del monasterio de Bec y que se codeó con los más famosos intelectuales de la época, aunque fue acusado de triteísmo. Sin embargo, a la postre se retractaría de su doctrina heterodoxa, y quiso viajar por Inglaterra y Roma enseñando y convirtiéndose a la doctrina trinitaria oficial hasta que quedara como un “clérigo vago” —sin residencia fija—. Para Roscelino, “los universales son únicamente ‘palabras’ o ‘voces’, puros sonidos, no son cosas. Les denomina ‘*flatus vocis*’, pronunciaciones vocales, para recalcar, frente a los realistas, que su única realidad es la emisión del lenguaje. Parece ser que ni admitía la existencia de significados” (Forment, 2004, p. 60).

Aunque no es fácil conocer sus doctrinas de primera mano, pues no se han conservado, sí que se conserva una carta del filósofo Pedro Abelardo (1079-1142), conocida como *Los géneros y las especies*, donde defiende —en relación con la postura de Roscelino—, que no hay más que individuos y que los géneros y las especies son invenciones. Para este pensador, los universales son palabras con significado, emisión de sonidos, compuestos de letras y sílabas a las que se une una significación universal. Pero es clave señalar que Roscelino pasará a ser el prototipo de hombre nominalista por excelencia y germen de la modernidad occidental: “la doctrina nominalista de Roscelino puso en marcha de nuevo, con mayor intensidad y profundidad, la cuestión de los universales. Provocó, ya en el siglo XII, la reacción realista de Guillermo de Champeaux, que a su vez suscitó la del nominalismo de Pedro Abelardo” (Forment, 2004, p. 61).

Santo Tomás tampoco cierra la cuestión y con el nominalismo del siglo XIV se abre la crisis del pensamiento medieval. Los nominalistas responden a este problema desde una mentalidad mucho más moderna. Para Guillermo de Occam los universales no existen y no dejan de ser meros nombres que damos a las cosas. Lo único que existe es lo concreto, lo que ocurre es que la mente humana tiene una serie de intuiciones intelectuales y de relaciones de semejanza que relaciona y que se visualiza con una serie de conceptos. Los nombres son signos que significan las cosas y únicamente son una convención arbitraria. De este modo se zanja el problema y desaparece de los nombres la dimensión ontológica, teológica y formal, y se queda aparentemente en una mera cuestión lingüística, pero “los nominalistas iban tan lejos que socavaban las doctrinas eclesiásticas, no en el sentido de que se negara a Dios, sino en el de que este solo puede ser creído y no comprendido” (Safanski, 2022, p. 26).

4. EL MEDIEVO: FINALES DEL SIGLO XI Y XII. LA FIGURA DE PEDRO ABELARDO

Los autores Guillermo de Champeaux (1070-1120) y Pedro Abelardo (1079-1142) centran esta segunda etapa en relación con el problema de los universales. El primero de los teólogos fue llamado *Doctor columna doctorum* por su erudición. Fue a su vez discípulo de Roscelino y maestro de Pedro Abelardo, con el que mantuvo un duro enfrentamiento posterior. Según Pedro Abelardo, Roscelino tuvo dos momentos en su planteamiento de los universales: 1) teoría de la identidad, y 2) teoría de la indiferencia. El primer momento está enraizado en un realismo puro, de modo que la misma esencia universal sería única y la sustancia idéntica a todos los seres, por lo que cada individuo sería una modificación accidental de la sustancia. En un segundo momento, matizó este planteamiento primero y concluyó que dos individuos de una misma especie son lo mismo, pero no de forma esencial; es decir, dos individuos comparten el ser hombres, la humanidad y la mortalidad, pero se diferencian el uno del otro en su individualidad.

Pedro Abelardo escenificó un realismo más moderado en su planteamiento del problema en la primera mitad del siglo XII, pues “al parecer este autor mostraba demasiada inclinación a hablar y a pensar de otro modo que los demás” (Leibniz, 2013, p. 213). Lo que propone es una respuesta clásica con una solución a la misma. Independientemente de su ajetreada vida y lo apasionado de su carácter —que se cuenta muy bien en su autobiografía

Historia de mis calamidades (1133)—, hay que reconocerle una obra muy prolija y tres aspectos muy relevantes: a) supone el triunfo del conocimiento aristotélico y con ello el declive del platonismo; b) pone en marcha la técnica escolástica que dará muy buenos resultados en su famoso método *Sic et non*; c) con él se reinicia la teología especulativa frente a la positiva (un modelo más racional y sistemático que se impone en el siglo XIII). Para resolver el problema de los universales empieza discrepando de su maestro Roscelino, pues así se hacía en la antigüedad, de forma que su pensamiento se resume en las siguientes tesis que quedarán para la filosofía posterior a modo de método:

- i. Metafísica de la individualidad: nada hay que no sea individual (el hombre concreto, el caballo concreto, etc.). No existen estas realidades como entidades de las cuales se sea un accidente o participación. En este sentido Pedro Abelardo asumía un aspecto importante de la metafísica nominalista.
- ii. El lenguaje humano se compone de palabras convencionales asociadas a formas concretas. Por ello podemos decir que los universales son nombres o palabras. Se puede afirmar que los nombres pueden ser predicados de nuevos individuos, pero no se pueden predicar individuos de individuos.
- iii. ¿Cómo adquirimos la idea general que asociamos a un sonido? Responde a esta cuestión que por medio de la teoría de la abstracción. De lo individual se capta lo común o universal, se trata de elementos comunes que recoge la inteligencia que deja de lado lo particular. Lo que percibimos por medio de los conceptos está en la realidad, pero de distinta forma a como está en la mente, pues no existe la humanidad fuera del individuo con entidad propia, sí como concepto.

El método utilizado por Pedro Abelardo conocido como *Sic et non*, encumbra la obra de este gran erudito y de la filosofía posterior. En más de 150 cuestiones teológicas analizadas, en argumentos a favor y en contra, tomando como referencia la Sagrada Escritura y la Patrística y abordando desde ellos un tema o cuestiones a dilucidar, sustancia su tesis. Establecía de este modo un pensamiento ordenado y rico de matices y “distinguía entre lo posible y lo actual [...] lo que le llevó a caer en expresiones incómodas y chocantes” (Leibniz, 2013, p. 253). Se trata de la aportación más importante que se hizo a la escolástica.

Intentó buscar un camino para conciliar de forma contrastada argumentos de autoridad donde pudiera intervenir el pensamiento humano sin necesidad de oponerse a las cuestiones dogmáticas, pero dejándole el espacio necesario a

la razón. De esta forma se dio inicio a algo muy importante como es la libertad de la razón humana dentro del quehacer teológico. Reunía y confrontaba textos aparentemente contrarios alrededor de una cuestión (*quaestio*) para intentar dilucidar la verdad a través de un ejercicio de la razón y así al llegar a la (*sapientia*) por medio de la dialéctica. No obstante, para salvaguardar la autoridad de los Santos Padres y no desdibujar su doctrina, dejó escritas cinco reglas que todos deberían observar al acercarse a los textos antiguos:

- i. En primer lugar, examinar la autenticidad de los textos trabajados, dado que podría darse que algún texto fuera apócrifo.
- ii. En un segundo momento, comprobar que el texto del autor trabajado no haya sido revisado por el mismo autor y haya cambiado de opinión sobre un tema concreto a lo largo de su vida.
- iii. Saber si lo que dice el autor es opinión propia o la toma de otros, dado que los antiguos muchas veces reproducían textos de sus adversarios con la intención de refutarlos.
- iv. Saber si el texto trabajado posee un valor canónico o jurídico y examinar la finalidad con la que fue escrito.
- v. Comprender si el lenguaje utilizado o las palabras escogidas significaban realmente lo que creemos que significan y en qué contexto fueron escritas.

Toda esta problemática reviste un gran calado como origen del desarrollo científico y del mundo moderno, pues posee en sus bases un largo recorrido que está sujeto a un modo de razonar y a una serie de planteamientos filosóficos concretos: “el desarrollo de la ciencia moderna, desde sus comienzos, ha ido ligado a una perspectiva religiosa, partiendo desde las raíces del mecanicismo en la teología nominalista; y aún hoy es posible observar que los interrogantes científicos pueden por igual inspirar una clase de piedad o la increencia” (Taylor, 2006, p. 426).

5. **LOS UNIVERSALES EN LA ETAPA CONTEMPORÁNEA: LO REAL Y LO IRREAL EN UN DEBATE CONSTANTE**

No se puede hablar propiamente del problema de los universales en la filosofía contemporánea pues a priori parecían superados, pero no es del todo así. Cierto es que para algún autor contemporáneo esta cuestión merezca el calificativo de “irritante” (Robles, 1974, pp. 86-97), dada su dificultad

conceptual. No obstante, como señalan otro grupo de autores, el llamado debate sobre los universales, que se dio en Pedro Abelardo, fue uno de los problemas principales de la filosofía medieval, pero también lo es en la actualidad y no puede ser despreciado, dado que estas corrientes privan el orden moral de todo fundamento, conduciendo ineludiblemente al relativismo ético y al irracionalismo (Lalanne, 2010).

La cuestión se dirime hoy en dos grandes categorías: una línea de investigación más analítica y una más histórica, al establecer una nueva comprensión basada en suposiciones y preguntas (Tarlazzi, 2021). Entre la filosofía moderna también se extendió esta cuestión por los universales y se suscitaron dos movimientos que fueron desde la posición escolástica, que se desliza por el realismo, hasta una variable del nominalismo más extremo. No se ha resuelto el intento por responder a la pregunta clásica sobre qué es lo que existe en realidad. Así, sería oportuno trazar un hilo conductor desde el nominalismo al constructivismo, así como del realismo al nuevo realismo.

Los autores que apostaron por el realismo fueron Charles Peirce, Gottlob Frege, G. E. Moore, Bertrand Russell y August Carnap (finales del siglo XIX y principios del XX). Por el contrario, entre los autores que pueden contarse entre posiciones nominalistas más extremas: Ludwig Wittgenstein, John L. Austin, Peter F. Strawson, Willard Van Orman Quine o Nelson Goodman. No en vano, el mismo Russell entendió la importancia de los universales dado que “el lenguaje tiene como uno de sus propósitos principales el de ser el vehículo de nuestra comprensión sobre el mundo” (Robles, 1974, pp. 86-97). De este modo, la pérdida de referencia de los universales suponía a su vez una pérdida de realidad y de riqueza lingüística. Para Russell las relaciones ideales no son posibles sin los universales, pues carecen de correspondencia real (1991).

Un autor tan relevante como Friedrich Nietzsche (1844-1900) lanzó una dura crítica a este planteamiento de los universales, señalando como culpable a la filosofía racionalista y realista que da validez a una serie de atributos que por su misma esencia son abstractos y universales, incapaces de atrapar lo singular (2018). Lo que ocurrirá con posterioridad a la filosofía nietzscheana será “la unión entre la naturaleza interior y la razón” (Taylor, 2006, p. 627), lo que supone un creciente subjetivismo conceptual. Esta corriente quedará determinada por la fuerza potencial del “yo” y será recogida con posterioridad por Jacques Derrida (1930-2004), aunque este último autor parece virar en un segundo momento en su filosofía desde presupuestos materialistas a cierto idealismo trascendental. El materialismo más sesgado deja de contem-

plar cualquier bien o propósito de una vida que no quede circunscrita a la utilidad del aquí y del ahora.

Por ello, "Nietzsche suele dar una imagen de la moral que muestra que ésta es solamente envidia, o un artefacto de debilidad, o de resentimiento" (Taylor, 2006, p. 701). Lo que abocará hacia "un mundo despojado de valores, reducido a mero hecho contingente, y un espíritu flotante, desencarnado, como única fuente de significaciones" (Garrido, 2004, p. 57). Desde esta perspectiva, se anuncia una cultura donde todos los valores serán cambiados por otros, pues ningún valor posee referencias de universalidad. De ahí que Gianni Vattimo indique que "es preciso tomarse en serio y llevar hasta las últimas consecuencias la experiencia del olvido del ser (negación de la metafísica) y de la muerte de Dios (negación de todo fundamento del ser y del valor, nihilismo y agnosticismo radicales), anunciados en nuestra cultura por Heidegger y Nietzsche" (Vattimo, 2009, p. 14), que anteceden a *La era del vacío* o del individualismo radical. Por ello, no es casualidad que un pensador actual tan relevante como Byung-Chul Han, recoja este testigo y arremeta contra un tipo de cultura dominante basada en "el dataísmo y la inteligencia artificial que cosifican el propio pensamiento convertido en mero cálculo" (Han, 2022, p. 22).

Respecto a los universales, la filosofía debería poder tender un puente, necesario en el presente, para superar la aporía conceptual hacia un tipo de realidad más social que especulativa, dado que la teoría sobre "conceptos" parece agotada y no halla el consenso necesario, pues parece volver a la silla de salida una vez tras otra. Lo que en su momento fueran las cuestiones por el *Unum, Verum, Bonum, Pulchrum* de la escolástica, pueden ser tenidos como válidos, aunque sea en el plano lógico y formal, sin entrar a discutir otras consideraciones. Los llamados trascendentales completaban al "ser" y, como indicara Kant: "esos supuestos predicados trascendentales de las cosas no son más que requisitos lógicos y criterios de todo conocimiento de las cosas en general" (Kant, 1988, p. 118).

Es significativo advertir que el *nuevo realismo* conformado como corriente filosófica en el siglo XXI, tras la línea de los filósofos postmodernistas, intenta fundamentar la existencia de la realidad más allá de la metafísica clásica o del constructivismo moderno. Autores como el italiano Maurizio Ferraris, siguiendo las tesis de J. Derrida y G. Vattimo, ocupan hoy el vacío dejado por la filosofía posmodernista del siglo XX. Itinerario que también ha secundado el alemán Markus Gabriel, por lo que ambos intentan superar la idea de *deconstrucción* de la realidad presentada por la filosofía posmoderna y realista. La crisis en la que la filosofía del siglo XX sumió a la metafísica clásica, y la for-

ma de presentar la realidad tal cual la percibimos, ha dejado en cierto modo amputada a la metafísica. La idea de totalidad de la metafísica tradicional se ha derrumbado haciéndose añicos quedando relegada al campo de la ilusión trascendental.

Para Markus Gabriel la verdad de los seres no puede quedar reducida únicamente a lo científicamente demostrable, sino que del concepto de verdad también participan las ciencias sociales, las humanidades, el arte y la religión. De hecho, para este autor, la idea del *naturalismo* se muestra falsa, dado que el ser humano es conjuntamente un animal histórico, cultural y espiritual (Gabriel, 2019a). La realidad está compuesta por hechos y, a la vez, por las interpretaciones y conexiones que de los mismos realiza el pensamiento. La totalidad de lo existente no queda explicada de forma satisfactoria desde perspectivas meramente científicas y que dan validez solo a realidades materiales que empobrecen la propia realidad (Gabriel, 2019b). A esta misma tesis se unió con anterioridad el filósofo español García Morente, al señalar que la negación de la trascendencia conlleva “una realidad de la que se ha quitado todo lo que es cualidad, vida, todo lo que es color, amor, dolor, profunda palpitación de la existencia y [...] en lugar de eso, nos da unos esquemas matemáticos, y en lugar de la Biblia nos ofrece una tabla de logaritmos” (2006, 94). En la misma línea, el realismo metafísico de Ferraris, propone el proyecto de una filosofía capaz de dar cuenta de la entera realidad, buscando conciliar una gran perspectiva especulativa en un marco realista (2000a). El profesor de Turín sostiene que la fuente de estos problemas ontológicos de la posmodernidad hay que buscarlos en Kant, en el idealismo y en Nietzsche en lo que él denominará la *falacia trascendental* (Ferraris, 2000b).

Es oportuno en este siglo liberar al espíritu de la metafísica posmoderna y del cientificismo que corta las alas a la amplitud de la totalidad, para abrir las ventanas hacia una sociedad donde la moral pueda ser fundamentada. Por ello, el alemán Jürgen Habermas, en un diálogo con el recientemente fallecido Joseph Ratzinger, admitía que “fue útil un trasfondo religioso común, un mismo lenguaje y sobre todo una renovada conciencia nacional para el nacimiento de una solidaridad ciudadana altamente abstracta [...]. No basta el proceso cognitivo para lograr que los contenidos morales de los derechos fundamentales se transformen en conciencia” (2006, pp. 33-34).

Se requiere de una mayor profundidad de estudios sobre *la Belleza, la Libertad y la Dignidad*; es decir, sobre cuestiones que necesitan ser repensadas y afianzadas en una sociedad compleja y cambiante en el plano conceptual. De hecho, “no hay duda de que conviene incidir sobre las realidades que conforman la existencia, pues la dificultad de situarse ante ella resulta cada vez

más patente" (Pérez Adán, 2022a, p. 13). Como señalara Nietzsche a modo de profecía, llegará el momento donde todos y cada uno de los valores sean trabucados y vaciados de todo su contenido y nada universal tendrá sentido más allá de la realidad concreta y particular (2018).

6. LOS UNIVERSALES APLICADOS A LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

El reconocimiento de la realidad es una de las variables que se requieren para un modelo científico óptimo. En estos momentos cuesta distinguir entre lo real y lo virtual y, especialmente, cuesta responder a la cuestión: "¿dónde me sitúo yo ante esas preguntas, que tantas veces se ha hecho a la filosofía, de quién soy y dónde estoy?" (Pérez Adán, 2022a, p. 13). Parece ser que algunas de estas cuestiones han desaparecido del universo conceptual de nuestros contemporáneos, no porque no sean necesarias, sino por la incapacidad de ahondar en todos estos conceptos. Una de las claves del modelo académico para la juventud versa sobre el discurso sobre la realidad ante tantas irrealidades que les rodean (Aznar Sala, 2022). Desde esta tribuna de pensamiento se apuntan tres posibles tipos de realidades que conforman un todo, con la intención de abrir un pequeño debate desde ellas y con el propósito de llegar a algún puerto que vaya más allá de lo estrictamente empírico.

Podemos señalar de inicio una de las realidades universales que se requiere repensar para salir de este laberinto conceptual, como es la realidad *socio-natural*. Se hace siguiendo la línea iniciada por el sociólogo y catedrático emérito Pérez Adán y que nos parece acertada. La naturaleza ha sido sometida por la sociedad y ha quedado desprovista de autonomía referencial, parece ser invisible y por ello no apreciada. El medio ambiente o la naturaleza han dejado de tener vida propia para pasar a estar a merced de otros intereses. De modo que en la actualidad "no solo se generan catástrofes ecológicas, sino también catástrofes mentales" (Han, 2022, p. 21). Para los grandes poderes y corporaciones "no existen problemas ecológicos de carácter ético, pues serán resueltos por el sistema económico [desde un prisma antropológico-tecnocrático]" (Ballesteros, 1995, p. 19).

Así, de este modo, se da la coyuntura inversa que sucediera con los universales en la Edad Media, pues una realidad tan palpable como la cuestión ecológica queda subsumida por otras entidades como el mercado, la eco-

nomía o el poder estatal. Siendo como es una realidad en sí pasa a ser una realidad en referencia a otros, sucede que “la naturaleza queda reducida a simple objeto, a fuente de recursos, lo que abrirá paso a un tipo de mentalidad industrialista depredadora, que ve al hombre dependiente sólo de la civilización, pero no de la tierra” (Ballesteros, 1995, p. 15). Como se ha afirmado, “ningún otro ser vivo como el hombre es capaz de vandalismo ciego” (Han, 2022, p. 16).

Una segunda realidad universal que interesa destacar en nuestra sociedad contemporánea y que necesita ser meditada es el escenario *sobrenatural*. Se trata de un tipo de realidad que nos trasciende y que pertenece al ámbito de lo espiritual. En esta esfera está Dios. No en vano, “muchas personas [y asociaciones] organizan sus vidas y acciones en este mundo cara a esa realidad y, por tanto, esa realidad no solamente es una realidad en sí misma sobrenatural, sino que es también una realidad para nosotros, digámoslo: de alguna manera, es también terrenal” (Pérez Adán, 2022a, p. 16). De modo que la realidad divina, independientemente de que haya que demostrar o no su existencia a priori, posee una marcada repercusión social, dado que “se necesita más que retórica para que el esclavo y el rico se proclamen el uno al otro: hermanos en Cristo” (Stark, 2009, p. 195). Por lo tanto, el universal como concepto divino, posee una clara correspondencia referencial en la vida humana y no solo teórica, pues suscita la fraternidad.

Como muy bien apuntara el filósofo francés Jean Guitton, “si no tuviera la locura divina, ¿cuál sería mi locura humana? ¿Creería en el Mundo, en la Materia, en la Evolución? ¿Creería en la Justicia, en el Progreso? ¿Cuál sería la entidad a la que revestiría de la magia de las mayúsculas para convertirla en mi dios? ¿Francia, Internacional, Libertad Creadora, Devenir, Nada, Abismo?” (Guitton, 2004, p. 123). Es significativo reseñar que “la crítica a la religión de un Feuerbach, de un Nietzsche, de un Marx o de un Freud, no inquietan, pues no son críticas al Dios de la fe, sino descalificaciones al Dios de la religión” (Garrido, 2004, p. 149). Es menester un conocimiento bíblico y sociológico adecuado para distinguir ambos términos.

La tercera realidad para reflexionar se circunscribe a todo nuestro *mundo interior* que puede ser tenido como universal por ser transversal a todos como estructura de la mente: “deseos, ideales, pensamientos, juicios, emociones y sentimientos, que quedan solamente dentro de nosotros pero que existen” (Pérez Adán, 2022a, p. 16). Se trata de universales con carácter personal que identificamos a nivel particular y que permiten entendernos a nosotros mismos y comprender a los demás y el mundo que nos rodea. De hecho, el materialismo científico actual ha dejado fuera de la realidad innumerables

cuestiones que forman parte de nuestra vida cotidiana por no ser susceptibles de mediciones objetivas. No en vano, “ello implica que habrá aspectos de la realidad que queden fuera, como es el caso de las experiencias subjetivas, que en sí mismas no pueden tratarse con la metodología científica [...] Se pasa de afirmar: ‘esto es lo que se puede conocer a través de la ciencia’ a aseverar: ‘esto es todo lo que existe en la realidad’” (Udías Vallina, 2010, pp. 127-128). Se trata de realidades que existen para mí [y para los otros] que son reales (independientemente de su validez objetiva): mi imaginación, mis pensamientos, un tipo de verdades sobre las que construyo mi vida, y que no puedo negar porque me negaría a mí mismo y mi propia conciencia: “La realidad, por supuesto, depende de nosotros en el sentido de que la condición para su existencia es nuestra existencia” (Taylor, 2006, p. 95).

Estos tres soportes de presencia los podemos denominar “Nosotros, Dios y el Yo”. Curiosamente el mundo contemporáneo parece negar estos tres niveles conceptuales que referimos y que obligan a realizar un esfuerzo renovado para sacarlos de la reclusión a la que han sido sometidos. Estaríamos atravesando en este instante una etapa antiuniversalista que implica hacerse una serie de preguntas que no son baladías: ¿qué nos pasa?, ¿en qué creemos?, ¿cómo hemos llegado hasta aquí? De hecho, “el viejo materialismo no da mucho más de sí, y hay que abrirse a la complejidad de una existencia y una realidad más a tono con el misterio que nos plantea nuestra vida [...], estas premisas pertenecen a un marco universalista en el que podemos reconocernos” (Pérez Adán, 2022a, pp. 17-19). Se podría señalar, sin miedo al equívoco, que “hemos estado expuestos durante mucho tiempo a los alegatos marxistas, caducos y siempre absurdos, de que las ideas son meros epifenómenos” (Stark, 2009, p. 191).

Falta mucha humildad para reconocer que todavía nos queda mucho por saber y por descubrir, antes de otorgar o no validez a ciertas realidades. Máxime cuando vivimos una “realidad virtual” que amenaza la frontera de nuestra existencia real o la diluye. Por todo ello, “el irrealismo es producto del subjetivismo relativista. La especulación desbocada que promociona la subjetividad sin barreras necesita fiarse más de lo empírico y de la implícita certeza del dato. De ahí la importancia de abogar por más sociología” (Pérez Adán, 2022a, p. 23). Fundamentalmente cuando en la actualidad “las pantallas nos dominan, proyectan irrealidad o proyectan realidades subjetivas que no tenían por qué haber salido de quien las había pensado” (Pérez Adán, 2022a, p. 27). Desde lo que se ha señalado se podría decir que esta segunda acepción de lo irreal, en referencia a la realidad virtual, entraría en contradicción con la realidad del mundo interior, pero cabe matizar algo al respecto.

En el presente se da una confusión de realidades que es necesario subsanar y que arranca desde la llamada revolución digital y que todavía ha de ser entendida por los historiadores. Esta última revolución, en parangón con lo que fuera la revolución sexual en su momento, ha tenido la capacidad de añadir una tercera realidad a las dos existentes. Es decir, a la realidad *material* y a la *espiritual* se suma ahora la *virtual*. La pregunta que es lícito hacerse es si esta *realidad virtual* posee el mismo rango de entidad que las dos anteriores. Entendemos que no, pues la diferencia entre estas tres realidades estriba en que la *realidad material* y la *espiritual* están “en” y “afuera” de nosotros, mientras que la realidad que emana del plasma es siempre un “afuera”, nunca un “en”. Lo material (mi cuerpo) y lo espiritual (Dios) son un “adentro”, independientemente de que también sean un afuera.

El problema de los universales en la etapa moderna dista de ser una cuestión como antaño sobre si la idea posee o no correspondencia ontológica o en qué grado, tampoco se trata de un mero trasunto lingüístico, sino que lo que está en juego es la fundamentación de valores y creencias. De hecho, “el constructivismo social entiende que el orden de bondad o maldad relativa de los actos están en continua construcción en la mente de los filósofos” (Pérez Adán, 2022b, p. 88). Frente a criterios más o menos relativistas de distinto orden, cabe distinguir aquellos paradigmas sociales de excelencia de los que no lo son. No en vano, “el filósofo norteamericano R. Rorty (1931-2007) no tiene miedo en defender, la virtud y el vicio, que no se diferenciarían entre sí más que en el ojo del observador” (Pérez Adán, 2022b, p. 87). De tal modo que desde una perspectiva culturalista no podríamos afirmar nada como mejor que su contrario; la apuesta por la democracia frente al totalitarismo, por ejemplo. Por todo lo dicho, la búsqueda de valores absolutos y referencias universales es realmente acuciante, pues nunca se han puesto tan en tela de juicio y parecen orillarse en el pensamiento postmoderno.

CONCLUSIONES

La cuestión de los universales no fue únicamente un problema circunscrito a la Edad Media, sino que en cada momento de la historia ha aparecido bajo ropajes distintos como seria amenaza al campo de la metafísica. Los pensadores medievales recogieron el testigo dejado por Aristóteles en las famosas *Categorías* que ya fuera discutida en su momento por los neoplatónicos, pero fueron más allá y señalaron que los universales metafísicos se correspondían con realidades ontológicas —en el caso del realismo más extremo—.

Un destacado autor como Porfirio en el siglo III d. C. se preguntó precisamente si las sustancias tenían correspondencia con las cosas de la naturaleza, pero el problema no pudo ser resuelto en su momento y fue transitando por los siglos posteriores de la filosofía sin hallar una respuesta definitiva. La problemática fue retomada por Boecio en el siglo V d. C., e indicó que los géneros y las especies eran realidades subsistentes y, a la vez, productos de la mente. Santo Tomás, por su parte, en el siglo XIII tampoco fue capaz de zanjar el debate y precisamente fue la corriente nominalista la que creyó finiquitar la cuestión de los universales desde una postura negacionista de estos que marcaría el devenir de la cuestión de forma decisiva. En este sentido, el realismo y el posmodernismo llegaron a heredar este camino iniciado por el nominalismo y cayeron en un científicismo extremo que negaría en la práctica la posibilidad metafísica.

La filosofía se halla todavía ante esta encrucijada desde presupuestos diversos a aquellos que vimos al inicio, lo que es signo de un tipo de debate incesante, pero que el nuevo realismo iniciado en el siglo XXI ha intentado retomar como problema para sacarlo del atolladero en el que se había instalado. La problemática en el momento actual sigue teniendo su peso y merece nuestra atención. Autores que se deslizan del realismo al nominalismo los sigue habiendo el último siglo. No en vano, el mismo Nietzsche abordó estas cuestiones desde presupuestos negacionistas dando mayor validez a la realidad subjetiva que al propio mundo de los valores y las creencias. Especialmente se ha abierto una brecha importante en la fundamentación de la moral que fuera abordada con Kant y que ahora parece diluirse. Tanto es así que un autor como Vattimo habla de la necesidad de recuperar para nuestro siglo el mundo de referencias trascendentales y los conceptos universales. Así lo hacen también desde el nuevo realismo M. Gabriel y M. Ferraris, para quienes el hecho es tal en su interpretación. Como también indica el surcoreano afincado en Alemania, B. C. Han, el pensamiento actual se ha inclinado hacia posturas propias del dataísmo y del cálculo, donde se ha cosificado, con el menoscabo de la riqueza en contenidos que ello supone. Los conceptos universales en forma de valores y creencias que configuran a una sociedad van más allá de su correspondencia con el mundo, pues perviven en referencia simbólica a los valores y creencias sociales.

En este periodo de la historia lo real se diluye entre lo irreal, máxime cuando ha hecho acto de aparición lo virtual, cuando lo que se buscaba era dar crédito única y exclusivamente a lo empíricamente demostrable. De hecho, no pocas dimensiones existenciales dejan de ser abordadas por falta de referentes con la pobreza en lo social que supone. La ecología, la dimensión

sobrenatural, la vida interior, son algunos ejemplos de este progresivo empobrecimiento, pues constituyen el posible universo de verdades que quedan desprovistas de significado. Con ello, el poder del mercado eclipsa toda la realidad y se impone sin cortapisas, por lo que es necesario revertir una situación que va más allá de nombres y palabras, dado que lo que está en juego son contenidos y vivencias.

Referencias

- AZNAR SALA, F. J. (2022), “La unidad del saber”, en John Henry Newman, *Scio*, (22), 285-309.
- BALLESTEROS, J. (1995), *Ecologismo personalista*, Tecnos.
- BOECIO (1997), *La consolación de la filosofía*, Akal.
- DE LIBERA, A. (2016), *La cuestión de los universales*, Prometeo.
- FERRARIS, M. (2000a), *La hermenéutica*, Taurus.
- FERRARIS, M. (2000b), *Nietzsche y el nihilismo*, Akal.
- FERRATER MORA, J. (2001), *Diccionario de Filosofía*, Edhasa.
- FORMENT, E. (2004), *Historia de la filosofía medieval*, Palabra.
- GABRIEL, M. (2019a). *Yo no soy mi cerebro: filosofía de la mente para el siglo XXI* (4ª edición), Pasado & Presente.
- GABRIEL, M. (2019b), *El sentido del pensamiento*, Pasado y Presente.
- GARCÍA MORENTE, M. (1985), *Lecciones preliminares de filosofía*, Porrúa.
- GARCÍA MORENTE, M. (2006), *El «Hecho Extraordinario»*, Rialp.
- GARRIDO, J. J. (2005), *Pensar desde la fe*, Edicep.
- GUITTON, J. (2004), *Lo que yo creo*, Belacqva.
- HABERMAS, J. – RATZINGER, J. (2006), *Dialéctica de la secularización*, Encuentro.
- HAN, B. CH. (2022), *Capitalismo y pulsión de muerte*, Herder.
- KANT, I. (1988), *Crítica de la razón pura*, (6ª edición), Analítica trascendental, Alfaguara.
- LALANNE, J. (2010), “Nominalismo y empirismo: derivaciones y consecuencias en la fundamentación de la ética”, *Síntesis. Revista de Filosofía* 4 (2).
- LEIBNIZ, G. (2013), *Ensayos de Teodicea*, Sígueme.
- LIPOVETSKY, G. (2010), *La era del vacío*, Anagrama.
- NIETZSCHE, G. (2018), *Más allá del bien y del mal*, Tecnos.
- PÉREZ ADÁN, J. (2022a), *La sociedad por venir*, Ideas.
- PÉREZ ADÁN, J. (2022b), *Sociología moral*, Libros e Ideas.
- PORFIRIO. (2003), *Isagoge*, Antrhopos.
- ROBLES, J. A. (1974), “Teoría de las relaciones y universales en Bertrand Russel”, *Revista de filosofía Diánoia* 20 (20), 86-97.

- RUSSELL, B. (1991), *El problema de los universales en la época realista*, Universidad Veracruzana de México.
- SAFRANSKI, R. (2022), *Ser único*, Tusquets.
- SALAZAR GARCÍA, J. L. (2009), *Personas por amor*, KADMOS.
- STARK, R. (2009), *La expansión del cristianismo*, Trotta.
- TARLAZZI, C. (2021), "The debate over universals in the time of Peter Abelard: What it is, and is not, about", *British Journal for the History of Philosophy* 29 (6), 1012-1033.
- TAYLOR, CH. (2006), *Las fuentes del yo*, Paidós.
- TURSI, D. (2010), *La cuestión de los universales en la Edad Media*, Winograd.
- UDIAS VALLINA, A. (2010), *Ciencia y religión*, Sal Terrae.
- VATTIMO, G. (2009), *El pensamiento débil*, Cátedra.

JAIME BALMES SOBRE LA FRENOLOGÍA: UN DIÁLOGO ENTRE LA FE Y LA CIENCIA

*Jaime Balmes on phrenology:
A dialogue between faith and science*

Juan Carlos Aonso Diego

juancarlos.aonso@salesianos.es; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3320-6318>

Enviado: 1 de enero de 2023

Aceptado: 15 de junio de 2023

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1462.y2023.002>

RESUMEN: En el año 1843 se establece un debate entre el teólogo Jaime Balmes y el frenólogo Mariano Cubí. El primero cuestiona los fundamentos científicos de la reciente ciencia de la medición de cráneos y sus incursiones ilegítimas en otros ámbitos del saber. El debate constituye un ejemplo temprano del diálogo entre la ciencia y la teología en la España del siglo XIX.

PALABRAS CLAVE: frenología, teología, ciencia, pseudociencia, Jaime Balmes, Mariano Cubí.

ABSTRACT: In 1843, a debate arose between the theologian Jaime Balmes and the phrenologist Mariano Cubí. The former questioned the scientific bases of the recent science of skull measuring and its illegitimate incursions in other fields of knowledge. The debate is an early example of the dialogue between science and theology in the 19.th Century Spain.

KEYWORDS: phrenology, theology, science, pseudoscience, Jaime Balmes, Mariano Cubí.

1. JUSTIFICACIÓN

En 1843, Jaime Balmes (1810-1848), sacerdote, teólogo y pensador catalán, dedica cuatro artículos de su revista *La Sociedad* a presentar a los lectores la teoría frenológica que, en aquella época, crecía en popularidad debido a la acción divulgativa de Mariano Cubí y Soler (1801-1875).

En dichos artículos, dialoga con una disciplina científica (al menos, esa era su pretensión) en lo que considero un notable ejemplo de diálogo entre fe y ciencia. Primero considera la frenología en sus principios científicos explícitos y las conclusiones que saca a partir de ellos, cuestionando la validez de algunos incluso en sus mismos términos. A continuación, evidencia los presupuestos filosóficos de la doctrina, mostrando las dificultades que entraña su asunción. Por último, expone los puntos en los cuales la frenología entra en conflicto con la enseñanza católica, en particular con su antropología y su soteriología.

Hay que situar a la frenología en el hueco que sigue existiendo hoy entre el estudio fisiológico del cerebro y la psicología como ciencia de la conducta humana. Asegurando que es posible conocer el carácter de un individuo a partir de la forma de su cráneo, reduce a la persona a la pura materialidad y, con ello, la deja anclada al determinismo que las ciencias físicas ya habían asegurado sobre la materia.

En nuestros días los cráneos frenológicos han quedado relegados a los museos de curiosidades, pero la cuestión de fondo, que no es otra que la relación entre mente y materia, está más presente que nunca. Quizá el estudio de este debate en aquellos primeros estadios y su choque con la teología de la época nos aporte luz sobre la palabra siempre nueva que la Iglesia puede ofrecer a la sociedad y a la ciencia.

2. INTRODUCCIÓN

La frenología es una disciplina fundada por Franz Joseph Gall (1758-1828) a finales del siglo XVIII. Heredera de la fisiognómica o fisiognomía, que se venía ejerciendo desde la antigüedad, pretende otorgar a esta un estatus científico. Mientras que la fisiognómica consideraba que era posible averiguar el carácter y las inclinaciones de un individuo a partir de la observación cuidadosa de su rostro, Gall pasa a examinar la relación entre la estructura ósea de la cabeza y la conducta, tomando medidas precisas de los cráneos y aumentando la muestra estudiada.

La fisiognómica había permanecido como un saber de segunda, a veces catalogado como metoposcopia y asociado más bien a prácticas adivinatorias, pero hubo pensadores ilustrados que se esforzaron por otorgarle cientificidad. Así había ocurrido con el paso de la alquimia a la química y ocurrirá poco después con la fundación de la biología. Por extraños avatares del destino, la

misma guillotina que había seccionado la cabeza de Lavoisier, desterrando a la química de la naciente república, era la que ofrecía material a la frenología.

En sus principios se muestra clara y concisa (Cubí, 1843, p. 17):

1. Las facultades o potencias del alma son innatas.
2. El cerebro es el órgano del alma o mente.
3. El cerebro es múltiple; esto es, el cerebro es un compuesto o agregado de varios órganos por medio de los cuales manifiesta el alma sus varias facultades.
4. El tamaño de un órgano cerebral, siendo todo lo demás igual, es una medida positiva de su potencia mental.
5. El tamaño y forma del cerebro es, con rara excepción, idéntico al tamaño y forma de la superficie externa de la cabeza.
6. Toda facultad del alma tiene su lenguaje especial; esto es, todo órgano cerebral, cuando se halla predominantemente activo, produce un movimiento, expresión, gesto o actitud, que se llama su lenguaje especial o natural.

Asumiendo esto, los frenólogos estudiaron la morfología de los cráneos y la personalidad de quienes los portaban, extrayendo conclusiones sobre el lugar en que se situaba tal o cual órgano cerebral. Así, por ejemplo, el órgano de la *alimentividad* es el encargado del instinto de apetito y se encontraría en la fosa cigomática (donde empieza la oreja, un poco por debajo de la sien), de modo que, las personas con mayor anchura en esta región son más dadas a los banquetes (Combe, 1840, pp. 31-33). Según los autores, el número de facultades identificadas podía oscilar entre las 20 y las 50 (García-Albea y García-Albea, 2014, p. 97).

El lector avezado en las cuestiones filosóficas ya habrá empezado a adivinar los puntos flacos de la propuesta, y aquellos en los cuáles los teólogos levantaban la ceja.

Desde sus orígenes, la frenología se vio cuestionada por la doctrina católica. En diciembre de 1801, el emperador Francisco II (1768-1835) prohibió las lecciones públicas que Gall impartía en Viena por ir contra los principios de la moral y la religión (van Wyhe, 2002, p. 25). Este destierro provocó que la frenología se expandiera primero por París y poco después por Escocia. Allí fue Spurzheim, el más avezado de los discípulos de Gall, quien consiguió reunir a un grupo de entusiastas que perfilaron la doctrina sobre la relación entre

el cráneo y el carácter. En este desarrollo colaboró, como antagonista, el veterano escepticismo de la universidad escocesa, que atacó sin misericordia los postulados de Gall. Estas primeras críticas mezclaban argumentos estrictamente científicos, con otros más filosóficos y teológicos (Cantor, 1975). Los frenólogos escoceses, al margen de la academia, se mantuvieron firmes ante los sucesivos embistes y, de este modo, exportaron a los Estados Unidos una doctrina bastante consolidada.

En España, Pedro María de Olive (1767-1843) parece ser el primero en dar noticia de las innovaciones de Gall. En 1805, él era el editor de la revista de carácter ilustrado *Memorial literario* y los números 25 y 26, publicados el 10 y el 20 de septiembre, mencionan con escepticismo la gira europea de Gall (de Olive, 1805a y b). Aquel mismo año empezará a publicar *Minerva o el Revisor General*, y a lo largo de 1806 dedicará no menos de tres artículos a la descripción de la doctrina del doctor Gall (de Olive, 1806a, b y c), entonces conocida como *craniología*. Acuña el término *encephalocranoscopios* para referir a sus seguidores, con apreciaciones cargadas de ironía. En diciembre de este año, da cuenta de la publicación anónima de *Exposición de la doctrina del doctor Gall, ó nueva teoría del cerebro considerado como residencia de las facultades intelectuales y morales del alma*, comúnmente considerada como la primera traducción española de estas ideas (Granjel, 1973, p. 16) y ofrece un resumen de las tesis que en ella se exponen.

Empleando ya el vocablo *frenología*, versión castellana del propuesto en 1815 por Thomas Ignatius Maria Forster (1789-1860) (van Wyhe, 2002, p. 22), la prensa especializada se hace eco de las publicaciones francesas desde 1818 (*Crónica científica y literaria*, 1818) y, con el paso del tiempo, las revistas de divulgación popular se mostrarán entusiasmadas con los descubrimientos de Gall (*Semanario pintoresco español*, 1836). La frenología española alcanzará su apogeo en los años 40, para decaer progresivamente a lo largo de la década siguiente.

3. DESCRIPCIÓN DE LAS FUENTES

Mariano Cubí se familiarizó con la frenología durante su estancia en los Estados Unidos, y en 1842 volvió a España con la intención de propagar dichas doctrinas por sus tierras. Recorría los pueblos ofreciendo conferencias y logró una cierta fama.

Apenas comenzó a ofrecer conferencias públicas, Jaime Balmes se percató de las dificultades que entrañaban sus teorías. Cubí había resumido sus ideas

en un pequeño libro, *Manual de Frenología, o sea Filosofía del entendimiento humano, fundada sobre la fisiología del zérebro* (1843) (Granjel, 1973, p. 25), prometiendo un desarrollo más amplio en una obra subsiguiente. Con esta ocasión, Balmes escribe el primero de cuatro artículos, estampado en su revista el 1 de marzo de 1843.

Una vez publicada la prometida obra, que lleva por título *Sistema completo de Frenología* (Cubí, 1843), Balmes retoma el debate público, y da a luz una serie de tres artículos publicados en la misma revista, *La Sociedad*, los días 15 de junio, 6 y 18 de julio, del mismo año 1843.

Nuestro estudio se centrará especialmente en estos tres últimos artículos, sin obviar el marco general del debate establecido en el artículo de marzo. Esta parece ser la intención del propio Balmes quien, en el primer artículo de la serie, el del 15 de junio, cita amplios pasajes del artículo previo, con lo que consigue que el trío de artículos conforme una serie bastante compacta.

Los artículos escogidos adquieren relevancia debido a su recepción e influencia. Orientaron los argumentos de José María Quadrado y del tribunal eclesiástico de Santiago (Carnicer, 1969, p. 58-69) y cruzaron el mar hasta México (Velázquez, 2020, p. 52)¹ y Cuba (García González, 2013, p. 353).

Los textos pueden ser consultados tanto en la edición de la propia revista (Balmes, 1843)², como en las obras completas de Jaime Balmes editadas por la BAC (Balmes, tomo VIII, 1950, pp. 270-327). Esta última edición nos presenta los cuatro artículos relevantes uno detrás del otro, lo cual hace más sencilla su lectura, y será el texto que citemos en nuestro estudio.

4. LA TEOLOGÍA ANTE LAS CIENCIAS

El diálogo entre la doctrina cristiana y la frenología está pendiente de una revisión desde la teología que abarque los principales focos de conflicto y

¹ El artículo citado en *El espectador de México* el 21 de junio de 1851 aparece fechado en 1841, atribuido a "uno de nuestros sabios" y no, como afirma Velázquez (2020, p. 54), a Balmes. De hecho, el texto no se corresponde con nada que haya quedado recogido en sus obras completas.

² Los títulos y páginas de los artículos estudiados son: "Frenología", *La Sociedad*, vol. 1, 24; "Estudios frenológicos. Artículo 1.º", *La Sociedad*, vol. 1, 337; "Estudios frenológicos. Artículo 2.º", *La Sociedad*, vol. 1, 396; "Estudios frenológicos. Artículo 3.º", *La Sociedad*, vol. 1, 449.

muestre la posición de la Iglesia, la cual, en mi opinión, fue clarividente ante las derivas racistas y clasistas en las que acabó cayendo el estudio de los cráneos. Hacia este fin procura apuntar este estudio, que se centrará solo en la posición de Jaime Balmes, "verdadero inquisidor de la frenología", como ha sido denominado (García-Albea y García-Albea, 2014, p. 100).

Publicó sus artículos en la revista *La Sociedad*, dirigida por él mismo, en la cual abordaba cuestiones de cierta actualidad y, al mismo tiempo, instruía al lector en la doctrina católica. Con este mismo objetivo encara la presentación de la frenología y sienta las bases del diálogo con el siguiente párrafo:

Conocidas son nuestras convicciones, sabido es que la idea dominante de los ensayos que hemos ofrecido al público consiste en que la religión católica ganará tanto más en estimación cuanto más profundo sea el examen a que se la someta; que no tiene ni manchas que ocultar, ni errores que encubrir, para que se vea precisada a vivir en las sombras y a huir el cuerpo al contacto de las ciencias (Balmes, 1950, p. 271).

Con un espíritu tan ilustrado como católico se ofrece al debate con cualquiera de los saberes científicos del momento, confiado en que esto ayudará siempre a la religión católica. Esta confianza puede sorprender al lector contemporáneo, acostumbrado a que la teología agache la cabeza, acomplejada ante los datos de la ciencia, pero no es, ni mucho menos, la postura que adopta Balmes.

El punto de partida es la fe en la religión católica: es verdadera, no tiene manchas que ocultar. Por lo tanto, los sucesivos exámenes la llevarán a brillar con luz más clara. Es fácil deducir que, si Balmes se ve obligado a explicitar su posición, es porque entonces como ahora había un número sustancial de creyentes que rehuían de la ciencia con miedo, como si esta fuera a acabar con la religión.

La firme convicción en la verdad de la religión cristiana no solo le aporta la seguridad para recibir los posibles golpes que le aseste la ciencia, sino también para criticar a esta desde argumentos teológicos. En efecto, dedicará los siguientes artículos a poner en evidencia los puntos flacos de la frenología, desde la ciencia, la filosofía y la teología, como tendremos ocasión de comprobar.

El hecho de emplear argumentos teológicos para desmontar un conocimiento científico puede resultar, en nuestros días, una ilegítima intromisión en otro campo de conocimiento. No creo que suceda así en el caso que nos

atañe. Como ocurre en todas las disciplinas científicas, la frenología desborda los límites estrictos del conocimiento científico, al menos, en dos momentos: en los presupuestos y en las conclusiones. En ocasiones, parte de posiciones filosóficas que los frenólogos han asumido de forma acrítica para, a continuación, demostrarlas en una tosca petición de principio. Otras veces, extrapolan el conocimiento científico adquirido a conclusiones antropológicas, éticas o políticas que son más complejas de lo que alcanzan a ver. Lo mismo sucede con los argumentos teológicos. Así se expresa Balmes (1950, pp. 316-317) avanzada la discusión:

Pero desde el momento que la frenología nos quiera explicar los fenómenos del orden moral y religioso como simples resultados de la organización, desde el momento que nos quiera explicar la vida entera del hombre como el simple efecto de las combinaciones de las partes del cerebro, desde aquel momento será la frenología contraria a la sana razón, a la experiencia, a la historia, a la religión y a la moral, destructora de todos los cimientos de la sociedad, opuesta a lo que nos dicta el sentido íntimo, repugnante a la dignidad humana, merecedora de que la rechacen todos cuantos abrigaren en su pecho el noble sentimiento del grandor de su naturaleza, de la altura de su origen y de la elevación de su destino.

De este modo, la crítica de Balmes se divide en tres pasos sucesivos: científico, filosófico y teológico. En el primero se presentan contra la frenología argumentos que parten de la misma metodología científica. En el segundo y el tercero, se encarga de todo aquello que es afirmado en los manuales frenológicos, pero que excede a la propia disciplina. Así, la crítica elaborada desde la teología, aun siendo contra la frenología, no es contra lo que esta tiene de estrictamente científico, sino contra sus burdas conclusiones en el ámbito propio de la teología. La metáfora de Gesché (2017) nos puede ayudar a comprenderlo: la teología de Balmes reivindica para sí el margen de la página después de que la frenología haya querido llenarlo todo de palabras.

5. PRETENSIONES DE LA FRENOLOGÍA

Veamos, por lo tanto, de qué manera se excedió la frenología en su enseñanza para así comprender mejor la respuesta de Balmes.

Desde sus primeros pasos, el estudio de los cráneos desarrollado por Gall explicita sus objetivos de la siguiente manera:

Mi finalidad es la de determinar las funciones del cerebro en general y de modo particular las de cada una de las partes; de demostrar que mediante el estudio de las prominencias y depresiones que encontramos en la cabeza y el cráneo es posible reconocer las distintas inclinaciones y disposiciones de cada persona; y la de enseñar de modo claro las consecuencias más importantes que este hecho tiene para el arte médico, la moral, la educación, la legislación y de modo general para un conocimiento más profundo del hombre (Carta a su protector el barón Retzer en 1798, citado por García-Albea y García-Albea, 2014, p. 95).

Esta orientación será mantenida por los estudiosos de su escuela, ampliando la perspectiva a medida que la doctrina ganaba en firmeza y reconocimiento. Así expresará Mariano Cubí (1843, pp. 9-10), con su singular elección ortográfica, las pretensiones de su enseñanza:

A mas de esto, a mas de hazernos conozcer positivamente desde nuestra infanzia la carrera o mision a que nos tiéne Dios destinados en este mundo, danos la Frenología azierto en la eleczion de marido o esposa, de amigos, compañeros, criados; por cuya razon no hai estado ni condizion alguna, a la cual no séa supremamente útil esta ziéncia. Estableze tambien los verdaderos prinzipios sobre que debe fundarse la educacion, el gobierno, los deberes i los derechos del hombre, considerado como criatura física, relijiosa, moral e intelijente. Resuélve, con aprobazion universal, i funda sobre bases de verdad eterna, las cusiones sobre *libre albedrío, responsabilidad, voluntad, poblazion, economía política, lejislazion, delitos i penas*, i otras, que haze siglos tienen los ánimos de grandes i filantrópicos moralistas, divididos y desasosegados.

Continúa el prólogo de su obra con semejantes promesas de felicidad, dicha, orden y salud. Con el transcurrir de los años, los frenólogos fueron dejando de lado los estudios propiamente fisiológicos y comparativos para centrarse en las repercusiones políticas, morales y religiosas de sus teorías. Este cambio de orientación puede fecharse en 1828, año de la publicación de *The Constitution of Man*, escrita por George Combe, uno de los *best-seller* del siglo XIX (Cantor, 1975, p. 202). En él, partiendo de las ideas frenológicas que el autor había asumido con entusiasmo, se exponen consideraciones antropológicas sobre la naturaleza del ser humano y las consecuencias que esto ha de tener para la vida cotidiana. Su éxito comercial generó una reacción equivalente, acusando al autor de materialista. Solemos poner nuestra atención en la controversia darwiniana, pero es posible que las ideas de Combe fueran más influyentes y de mayor calado y, sin duda, aquellas que prepararon la asunción de la propuesta de Darwin. Un dato puede resultar significativo: en

el siglo XIX, se vendieron unas 350.000 copias de *The Constitution of Man*, mientras que la obra de Darwin llegó a unas 50.000, pues su alcance quedó restringido a las élites científicas (van Wyhe, 2016, p. 11).

Este cambio de orientación también se aprecia en la obra del mismo Cubí. Mientras que en *Sistema completo de frenología*, de 1843, dedica el grueso de su obra a exponer la localización de las diversas facultades del alma y los casos que justifican dichas conclusiones, entre 1852 y 1857 publica por fascículos *La frenología i sus glorias*, con una primera lección en la que expone los "sistemas de filosofía fundamental que ha seguido la humanidad" y rellena casi la mitad de su obra con reflexiones de esta guisa. También se vuelve más frecuente la referencia a Dios y parece muy interesado en mostrar la aceptación eclesiástica de sus tesis. De hecho, hace preceder la edición completa de los fascículos con el certificado de aprobación de la censura eclesiástica, del vicario general de la diócesis de Barcelona.

Jaime Balmes había fallecido en 1848 y no fue testigo, por lo tanto, de las últimas publicaciones de Cubí, pero alcanzó a percibir los núcleos esenciales de la doctrina a partir de la primera obra. De hecho, Cubí se servirá de sus observaciones para perfilar la consistencia filosófica y teológica con la que procurará presentar su ciencia, ya desde las primeras reediciones de su *Sistema completo de frenología* (Cubí, 1844, por ejemplo, en las pp. 111-132).

6. PUNTOS DE CHOQUE

Pasemos a exponer los principales y más significativos puntos de conflicto abordados por Balmes en sus artículos. Dado el carácter de este estudio, nos limitaremos a aquellos más específicamente teológicos, en especial a los que tengan algún tipo de consecuencias soteriológicas.

6.1. EL CEREBRO, ÓRGANO DEL ALMA

El segundo axioma de la frenología había sido el principal foco de debate para los primeros teólogos que se toparon con la disciplina. Consideraban que aquí se hallaba, en efecto, el núcleo del materialismo, que reducía el alma a la materialidad del cerebro y, con ello, se destruía su ser espiritual, simple, indiviso, libre (Sir William Hamilton, 1826, p. 16). Balmes se muestra, respecto a las críticas tempranas, mucho más equilibrado y lúcido. Sin negar

la afirmación de que el cerebro sea el órgano de la mente, precisa qué ha de entenderse por órgano y cuál es el sentido en que dicha afirmación no es posible.

Reconoce que ciertas disposiciones físicas tienen un efecto sobre el alma, por ejemplo, "una botella de vino de champaña" (Balmes, 1950, VIII, p. 283). No niega la recíproca influencia, y hace notar que las diversas escuelas filosóficas se han esforzado por dar una explicación de este hecho. Sin embargo, recuerda que ninguna lo ha conseguido, dado que materia y pensamiento son incompatibles, siendo la materia múltiple y el pensamiento simple, único:

Esta es la razón profunda de los singulares sistemas a que han apelado todos los grandes hombres para explicar el misterio indescifrable de la unión del alma con el cuerpo de las relaciones que entre sí tienen, del modo con que recíprocamente se comunican y se afectan. Veían el hecho, lo palpaban en sí y en los demás, el fenómeno de la acción del alma sobre el cuerpo y de éste sobre aquélla, se les ofrecía fuera de duda; pero no era para ellos menos incuestionable la diferencia esencial de las naturalezas de estos dos seres, no acertaban a darse cuenta de la posibilidad de la acción recíproca, no comprendían cómo lo simple y lo compuesto pueden influir lo uno sobre lo otro (Balmes, 1950, VIII, p. 283).

Atribuye al alma el ejercicio del pensamiento y de la voluntad, y sostiene la necesidad de mantener su naturaleza espiritual. Pero esto no le impide reconocer la veracidad de la observación en la que se fundamentan los frenólogos.

Cuestionar la naturaleza espiritual del alma llevaría, por un lado, a negar su inmortalidad. Pero también a poner en tela de juicio la libertad humana, dado el carácter determinista al que se ve sujeta la materia, y a desechar la indivisibilidad del alma. Los tres puntos son de capital importancia para desarrollar una soteriología convincente, y al último le dedicará Balmes una reflexión más profunda.

6.2. SIMPLICIDAD DEL ALMA, MULTIPLICIDAD DEL CEREBRO

Parten los frenólogos de la observación de una amplia variedad de facultades en el alma, y a dicha variedad le asignan una multiplicidad equivalente de órganos cerebrales, cada uno de los cuales se encargaría de una de las facultades anímicas. Ante esto, reconoce Balmes que en las diversas personas se aprecian facultades variadas, pero no se puede deducir de ello ni la partición

del cerebro ni la divisibilidad del alma. Distingue entre unidad y simplicidad y, con ello, se mete de pleno en consideraciones metafísicas. Se inclina hacia la consideración unitaria del cerebro, sin desechar la posibilidad de que los frenólogos tengan razón en este punto, dejando ver, una vez más, su honestidad intelectual (Balmes, 1950, VIII, p. 291). Pero sostiene la simplicidad del alma, que lleva aparejada la unidad.

La distinción entre simple y compuesto formaba parte de la definición de materia. El cerebro, por su carácter material, ha de ser necesariamente compuesto, es decir, divisible en partes, sin que esto implique que sus funciones se hallen parceladas. Sin embargo, el alma, siendo espiritual, es simple. Es decir, no se puede dividir. En términos más prosaicos: no es posible tomar algún utensilio cortante y seccionar del alma, por ejemplo, su dignidad. Esta consideración unitaria y simple del alma sigue teniendo vigencia en nuestros días, aunque la variación en la definición de la materia nos obliga a emplear otro lenguaje para sostener las mismas ideas.

Hasta aquí Balmes analiza los seis principios que la propia frenología pone a su base, presentando objeciones mayores a medida que avanza en cada uno, muchas de ellas desde argumentos puramente científicos, aunque haciendo amplias concesiones a la nueva ciencia, sin duda, muchas más de las que he hallado en la anterior literatura anti-frenológica.

Pues bien, se nos dirá, ¿pensáis que la frenología es una teoría destituida de todo fundamento? ¿Opináis que no es más que un sueño de algunos entusiastas? ¿Creéis que todos los hechos que exponen, que todas las razones que aducen son puras falsedades y quimeras? No decimos tanto: insiguiendo en nuestro sistema de respetar las convicciones ajenas, nos hemos abstenido de calificaciones duras, y hemos hablado de las personas con el debido decoro. Más diremos: si se nos pregunta si estamos convencidos que el cerebro sea órgano único, responderemos que en nuestra opinión éste es todavía un secreto de la naturaleza; si se nos pregunta si juzgamos imposible la multiplicidad de los órganos cerebrales, responderemos que no: pues de la propia suerte que todos estamos acordes en que el cerebro es órgano del alma, entendiendo esta expresión en el sentido arriba explicado, tampoco es lícito negar que Dios, en vez de darle uno solo, podría haber formado el cerebro compuesto de varias partes, de tal manera que cada una ejerciese su función peculiar (Balmes, 1950, VIII, p. 302).

6.3. FATALISMO

Con las anteriores puntualizaciones, Balmes ha procurado ponerle coto al materialismo. En el segundo artículo de la serie (6 de julio) se dispone a hacer lo propio con el fatalismo, pasando a una argumentación estrictamente filosófica y moral. Veamos por qué rendijas del pensamiento de Cubí se cuele la fatalidad.

Las facultades impulsativas, son: unas, animales, i otras, relijioso-morales. Las facultades animales no deséan sino una satisfazion puramente egoísta o individual, i momentánea. Las facultades relijioso-morales deséan una satisfazion que tambien se refiére el bien ajeno o al tiempo futuro, o a ámbos [...]. Entre los impulsos animales i los relijioso-morales, esto es, entre el deséo de mirar esclusivamente para sí en el momento actual, i el deséo de mirar prinzipalmente para otros i lo futuro, hai en el hombre una constante lucha mental. Si sobrepujan esclusivamente los primeros impulsos, es el hombre absolutamente egoísta, obra solo para sus intereses i fines individuales; si sobrepujan absolutamente los morales, se olvida de sí el hombre, i no obra mas que para el interes ajeno. En uno i otro caso se obra mal, i se sufre el irremisible condigno castigo (Cubí, 1843, p. 60).

Una vez más, Balmes se esfuerza por rescatar lo que hay de verdadero y pulir las afirmaciones, haciendo notar sus deficiencias y el peligro que se deriva de su asunción acrítica. De este modo, comienza reconociendo la existencia de impulsos que solo de forma impropia pueden llamarse morales. Así, la miseria impacta en el corazón de quienes la contemplan, y la vista del infortunio provoca en nuestro corazón el deseo de socorrer. Pero estos instintos solo pueden ser llamados religiosos o morales en la medida en que nos impulsan a llevar a cabo una acción propiamente moral, no porque ellos, en sí mismos, sean buenos o religiosos. En opinión de Balmes, solo podemos declarar la moralidad de una acción si está “dirigida por la razón y gobernada por la libre voluntad” (Balmes, 1950, VIII, p. 308).

La propuesta de Cubí ancla la moralidad y la religiosidad en un tipo de experiencia humana percibida sin mediación de la razón a la que denomina *impulso*. A su vez, la frecuencia o magnitud de dichos impulsos dependería de la constitución del cerebro, lo cual postula individuos con una ‘facultad impulsativa’ muy desarrollada y otros más limitados. Con este tipo de desarrollos argumentales, adornados con lenguaje filosófico, la frenología distingue, en la práctica, entre personas buenas y malas por naturaleza. Por el contrario, Balmes se apresura a situar la moralidad al nivel de la razón, aportando algunos ejemplos que ilustran cómo una misma acción, provocada por el mismo

tipo de impulso, puede ser considerada buena o mala según las circunstancias que la rodean o el nivel de asunción racional del actor. Ofrece, además, una serie de contraejemplos que cuestionan la conveniencia de catalogar las acciones como destinadas al propio bienestar frente a las orientadas a los demás o al futuro.

A continuación, se pregunta en qué consiste el castigo mencionado al final del párrafo apenas citado, si se trata de un castigo corporal o se está hablando del castigo eterno. Sea cual sea la intención del frenólogo, Balmes sostiene que la afirmación es errónea. En efecto, de la exclusiva dedicación a los demás podrá derivarse, sin duda, una merma en la salud, o cierto daño corporal, pero este no puede ser catalogado como castigo de ningún tipo:

Casos hay ciertamente en que el hombre entregado a los impulsos de virtudes superiores quebranta su salud y abrevia su vida; pero recuérdese que no hay profesión, no hay ocupación de ninguna clase en que no pueda suceder lo mismo. Dominado el hombre por un vehemente deseo, no siempre advierte que se daña a sí propio; pero ¡dichoso daño el que se acarrea al cuerpo por querer caminar más aprisa en el camino de la virtud! ¡Dichosa abreviación de la vida, la que nos hace entrar más pronto en la mansión de los justos! A los hombres de caridad ardiente que sacrificaron sus vidas por el bien de sus semejantes, la religión los coloca sobre los altares, la humanidad agradecida les consagra monumentos y les erige estatuas (Balmes, 1950, VIII, pp. 314-315).

En resumen, la catalogación moral está ligada a la libertad y racionalidad humana, y se halla en la adecuación a los designios divinos. Aquí se encuentra la clave de la salvación cristiana y, en ningún caso, en la dirección marcada por los impulsos animales que experimentamos.

6.4. EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS

A medida que avanzan las reflexiones de Balmes su estilo se torna más directo y condenatorio. Sin llegar a perder las formas, las incongruencias que va hallando en la teoría frenológica son de tal calado que le resulta cada vez más difícil contenerse. Esto se aprecia especialmente en el último artículo de la serie. Comienza renovando la defensa del libre albedrío, ahora frente a las teorías criminológicas de Cubí, que ponían el origen del crimen en una sociedad no adaptada a las tendencias de los hombres, pudiendo ser estas conocidas y satisfechas por un adecuado (y financiado) estudio frenológico. Dado su carácter fatalista, la deriva criminológica de estas tesis se acercaba

peligrosamente a la teoría del criminal nato, proponiendo soluciones eugenésicas (García, 2013 pp. 204-208).

Acto seguido, aborda Balmes las explícitas reflexiones del frenólogo sobre la religión y los modos que habría que seguir en la evangelización. ¡Hasta aquí llegaba la frenología! Afirma Cubí (1843, p. 129):

Hai hombres, tan inferiores en la escala de la inteliǵenzia, yo los he conozi-do, que son, como los imbéziles, como los idiotas, incapazes de conzebir las senzillas a la par que elevadas i sublimes verdades del evanjélio. A estos tales es menester enseñarlos, educarlos, darles la *primária zivilizacion*, si así puéde dezirse [...] ántes que se hallen en estado de rezibir, segun es debido, las doctrinas del evanjélio.

El texto citado se encuentra en el capítulo dedicado a la *venerazion*, una de las facultades anímicas que orientaría hacia la “deferenzia, sumision o respeto házia nuestros semejantes, a obedezzer a los que tienen autoridad, i adorar un Supremo Hazedor” (Cubí, 1843, p. 124). Por supuesto, está anclada en la materialidad del cerebro y depende del tamaño de una determinada zona de la mollera, la parte alta de la cabeza. A partir de este dato, quiere Cubí mostrarse como un gran defensor de la religión, puesto que esta se halla radicada en la naturaleza humana, es una tendencia natural en todas las culturas, prueba ineluctable de la existencia de Dios, que ha creado al ser humano orientado hacia la divinidad. Y, sin embargo, en el mismo apartado, con el mismo movimiento de pluma, desmonta toda la propuesta religiosa, haciéndola inaccesible para aquellos que no tienen el susodicho órgano suficientemente desarrollado.

Continuando con su estilo argumentativo, el sacerdote catalán recoge aquello que de verdadero hay en las reflexiones frenológicas para, acto seguido, poner freno a las precipitadas conclusiones. En este caso, hace notar que la “tendencia innata a adorar” ha sido reconocida desde la antigüedad por autores como Platón, Cicerón y Tertuliano (Balmes, 1950, VIII, p. 320). De nuevo, se parte de una observación verosímil, de amplia trayectoria en la historia del pensamiento, que, puesta en conjunción con unos principios antropológicos deficientes, da lugar a corolarios desorbitados. “¡También un órgano para la fe!” (1950, VIII, p. 322), exclama Balmes asombrado ante las afirmaciones de Cubí, y hace notar que, de ser así, no se observarían individuos que pierden la fe, ni otros que reciben tal don contra todo pronóstico.

Estamos llegando al final de nuestro análisis y nos queda por presentar la enérgica respuesta de Balmes a las “propuestas pastorales” del frenólogo.

Discúlpenos la extensión del texto transcrito, consideramos que su fuerza y claridad lo merecen:

La luz de la razón, el libre albedrío, son patrimonio de la humanidad entera; son facultades del alma que Dios nos comunicó al *inspirar en nuestros rostros el soplo de vida*. El hombre puede en diferentes países encontrarse degradado, mas no deja por eso de ser hombre. [...]. Jesucristo, al enviar a sus apóstoles a predicar el Evangelio, no les previno que mirasen si los pueblos eran civilizados o no; no les encargó que examinasen la forma de las cabezas para ver si los órganos de la religión estaban desarrollados o no; sino que les dijo que *fuesen por todo el universo, que enseñasen a todas las gentes, que predicasen el Evangelio a toda criatura, que bautizasen, sin distinción de razas, en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*. La Iglesia católica no ha olvidado nunca esta sublime doctrina. Cuando la codicia y la crueldad han querido suponer a los negros o a los indios como de una especie inferior, como de una raza destinada a servir a las demás, “no, no, ha respondido la Iglesia, esto no es verdad, esto es una infamia; todos los hombres son iguales ante Dios, todos son hermanos en Jesucristo, por todos vertió la sangre el Salvador en la cima del Calvario; los desgraciados que viven en las tinieblas y en las sombras de la muerte son por esto mismo más dignos de que la caridad cristiana redoble su solicitud y su celo para llevarles las luces de la fe, y con ellas el sentimiento de su dignidad”. Que no lo olvide el señor Cubí: éstas son las doctrinas verdaderamente generosas; los que por codicia u otros motivos están interesados en que continúe el infame tráfico de los negros y el embrutecimiento de otras razas pueden sostener lo contrario; los cristianos, los verdaderos amantes de la humanidad, no (Balmes, 1950, VIII, pp. 325-326).

Conviene tener en cuenta que, para sostener su postura, Mariano Cubí había tomado como argumento de autoridad la obra más célebre del propio Jaime Balmes: *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842), ensalzándola al mismo tiempo que tergiversaba puntos fundamentales de su enseñanza (Cubí, 1843, pp. 130-131). Balmes había dedicado cinco capítulos a mostrar el modo en que la Iglesia católica había luchado contra la esclavitud a lo largo de la historia (Balmes, 1950, IV, pp. 140-202) y no estaba dispuesto a dejar que se falseara su postura.

Sirva, además, la cita, como reasunto de los temas que hemos tratado hasta ahora y expresión condensada de la posición de Balmes. La razón y la libertad son facultades inalienables del alma espiritual, presente en todos los seres humanos. Para defender su posición había acudido, hasta este momento, a

argumentos filosóficos. Ahora parte de razonamientos propiamente teológicos, fundados en la Sagrada Escritura y en la tradición.

Es un argumento estrictamente soteriológico el que le permite a Balmes fundamentar la igual dignidad de todas las razas de la tierra: Jesucristo ha derramado su sangre por todos. “Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1 Tim 2,4), y la voluntad salvífica universal del Padre fue confirmada como dogma de la Iglesia en el año 853, en el Concilio de Quiersy (Denzinger y Hünermann, 2017, n. 623).

Las referencias escriturísticas nos llevan a Gn 2,7: “El Señor Dios modeló al hombre del polvo del suelo e insufló en su nariz aliento de vida” y a Mt 28,19: “Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”. Dos versículos nucleares que han fundamentado todas las reflexiones teológicas realizadas en torno a la antropología y la pastoral, sin olvidar su importancia para la doctrina trinitaria o el tratado sobre los sacramentos.

7. CONCLUSIONES

Iniciado el siglo XIX, la frenología comienza su expansión por Europa. En Edimburgo encontrará un primer nicho ecológico donde crecer en su pretensión científica. Las instituciones académicas ofrecen no poca resistencia a sus tesis, pero adquiere cierto éxito orientándose hacia las clases populares. De ahí viaja a Estados Unidos y al resto de América. Por esta vía, acaba llegando a España la doctrina frenológica que alcanzó mayor éxito, la promovida por Mariano Cubí. Una vez más, se hizo notar el recelo académico y una de las críticas más dañinas para la naciente ciencia fue la ofrecida por la teología.

Jaime Balmes asumió la responsabilidad de hacer notar los errores en los que caía la frenología. Muchos de ellos ya habían sido señalados en sus primeros desarrollos, en particular la acusación de materialismo, con el fatalismo y ateísmo que le seguían (Arias, 2018, p. 38). Balmes, al parecer más formado en disciplinas científicas³, es capaz de percibir aquello que la frenología puede tener de cierto y se lo reconoce. Pero descubre también una deriva

³ En su *Curso de filosofía fundamental* (Balmes, III, 1948), publicado de forma póstuma, expone las tesis frenológicas en el capítulo dedicado a la psicología, con un esfuerzo de precisión científica, sin dejar de advertir sobre sus peligros.

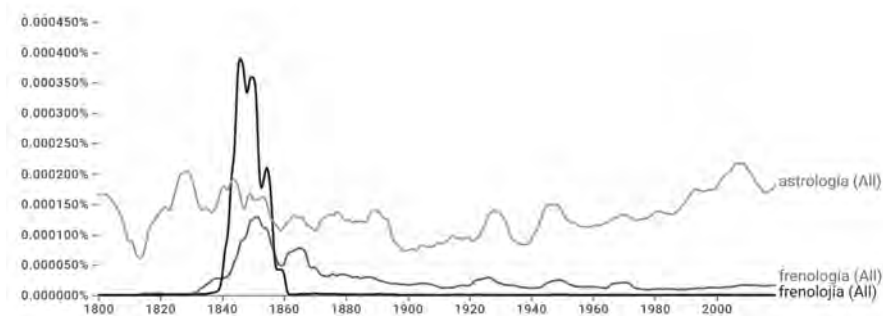
que considera muy dañina y contraria a la enseñanza eclesial: el racismo. Las formas que con el tiempo adquirirán las tesis frenológicas dan cuenta de la lucidez de Balmes.

Considero que un estudio más profundo de la frenología puede realizar aportaciones a la reflexión teológica actual en varios ámbitos.

En primer lugar, a la historia de la Iglesia y de la teología. El debate entre la frenología y la teología es el predecesor inmediato del conflicto con el darwinismo (Nofre, 2007), al cual llega la Iglesia con la inercia adquirida en estos años. Puede que desde esta perspectiva se adquiera una imagen más equilibrada de la respuesta eclesial en aquella época.

En segundo lugar, se puede catalogar la pugna con la frenología como uno de tantos embistes de la pseudociencia y la refutación teológica como un nuevo rechazo de la magia. Ya Pedro María de Olive (1806a, p. 63) la considera semejante a la astrología, y el mismo paralelo es observado por Balmes (1950, VIII, 305). Estudios más recientes han empleado la herramienta *Google Ngram Viewer*, para estudiar la frecuencia de aparición de ambas disciplinas en los textos digitalizados de los siglos XIX y XX (Genovese, 2015). Si reproducimos el ensayo con las palabras en castellano obtenemos resultados similares, con un pico centrado en 1850 (en lugar de 1839, que es el resultado obtenido para lengua inglesa). Dado que en el caso de la frenología aparece un pico, frente a la curva más constante que dibuja la frecuencia de aparición de la astrología, Genovese concluye que nos encontramos ante dos fenómenos diversos: la astrología sí sería una pseudociencia, mientras que la frenología ha de ser considerada como una “ciencia fallida”.

Figura 1.—Frecuencia relativa de los términos ‘astrología’, ‘frenología’ y ‘frenolojía’ desde 1800*



* Nótese la influencia de Mariano Cubí y su particular opción ortográfica. Ampliar la búsqueda con la grafía ‘astrolojía’ y las respectivas versiones sin tilde no ofrece resultados significativos.

Disiento de la opinión de Genovese: una búsqueda más amplia puede ofrecer un pico de astrología a mediados del siglo XVIII, coherente con el incremento del debate literario de la época (Macías y Macías, 2018), y lo observado en el gráfico no sería más que la cola remanente. El espíritu que impulsa la frenología puede ser rastreado en manifestaciones culturales previas, en particular en la fisionomía, como el mismo Cubí procura destacar, y retornará al redil de las prácticas marginales pseudocientíficas, como se puede apreciar en la publicación de D'Angers (2015; facs.), que mezcla cartomancia, quiromancia, astrología y frenología. No en vano la biografía escrita por Ramón Carnicer (1969) lleva por título: *Entre la ciencia y la magia. Mariano Cubí*.

En tercer lugar, es posible señalar un cambio en el método de acercamiento a la realidad, que afecta al papel otorgado a la filosofía y la teología en el desarrollo del conocimiento científico, relegadas a un segundo plano frente a la aparente fuerza de los hechos. Esta deriva metodológica adquiere un inesperado sesgo clasista. Menciona Balmes (1950, VIII, p. 299) la conveniencia de desarrollar la disciplina frenológica a partir del estudio de los casos singulares por su excelencia, a partir de los grandes matemáticos, músicos o literatos y, al parecer, así comenzó Gall, pero le costó hallar las correspondencias esperadas. Solo cuando empezó a visitar las cárceles, escuelas, orfanatos y hospitales psiquiátricos, cuando se dedicó a examinar la cabeza de 'gentes del populacho' a cambio de un plato de comida (*Semanario pintoresco español*, 1836, p. 211) y cuando su amigo Franz Josef Graf Saurau (1760-1832), ministro de policía en Viena, le facilitó calaveras de criminales (van Wyhe, 2002, p. 22), solo entonces, consiguió ajustar una distribución de los órganos del cerebro. Solo la población marginal admite una catalogación frenológica neta, mientras que emitir un juicio sobre los individuos con personalidad siempre exige considerar más detalles, ver cómo unos órganos interactúan con otros, sopesar la influencia de los humores⁴...

En cuarto lugar, las afirmaciones frenológicas acerca de la actitud religiosa de los individuos ofrecen un interesante paralelo con las actuales propuestas *neuroteológicas*, algunas de las cuales han recuperado la posibilidad de una región localizable en el cerebro que permite o provoca la relación religiosa: *the God spot*, el punto de Dios. En el contexto anglosajón, los profesores Norman y Jeeves (2010) han rastreado y clasificado las posiciones teológicas

⁴ En ocasiones se llega a ejemplos crudelísimos, por ejemplo, el relatado en el *Semanario pintoresco español* (1838, p. 773), donde se escoge "la cabeza [...] de un tonto" como ejemplo idóneo para la "corroboración de los principios frenológicos", incluyendo notas de un pésimo humor negro.

de los frenólogos más importantes de habla inglesa, poniéndolas en relación con las derivas que va adquiriendo la neuroteología. Observan que las conclusiones de los neurólogos sobre la dimensión religiosa dependen, en gran medida, de la postura previa que se haya adoptado en el debate y advierten, para lo sucesivo, de los errores metodológicos en que cayó la frenología, presentes también en los estudios neuroteológicos. Parten de una perspectiva científica y estudian los textos frenológicos, prestando mayor atención al modo en que articulan razón y fe. En esa misma línea podría ampliarse su perspectiva estudiando la obra completa de Cubí, quien dedica cada vez más espacio a las tesis concordistas, empeñado en mantenerse fiel a la Iglesia católica. Por otro lado, la imagen de conjunto habría de ser completada desde la teología. Todo ello contribuiría a una valoración más equilibrada de las tesis neuroteológicas.

Por último, creemos detectar el conflicto principal en el nivel antropológico. Los frenólogos parten, de forma irreflexiva, de un ser humano reducido a las mismas leyes naturales que somos capaces de percibir en la materia y, por lo tanto, perfectamente comprensible en el marco que estas nos ofrecen; la teología considera que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Los artículos de Balmes sobre la frenología se orientan hacia este punto focal. Recorriendo, primero, una serie de etapas previas que asientan el debate y hacen ver la buena fe del autor, se llega al culmen de la discusión exponiendo el conflicto entre la antropología frenológica y la católica.

La frenología se ha excedido en sus conclusiones y no deja al ser humano en pie ante la alteridad divina, sino subyugado a la racionalidad fisicista. La convicción cristiana de Balmes le permite oponerse con firmeza ante la obra de Cubí: la antropología de la que parta vuestra doctrina ha de permitir una soteriología cabal, es decir, que incluya la posibilidad de salvación de todos los individuos.

Hoy en día solo se habla de la frenología como un curioso fósil en los estantes de la historia, con lo que podríamos considerar a Balmes como el vencedor de este debate. La realidad siempre es más compleja. Algunas de las tesis craneológicas serán recogidas en sistemas más amplios de pensamiento, y adquirirán mayor fecundidad al contacto con las teorías racistas de Gobineau, el darwinismo social de Spencer, la eugenesia de Dalton y la criminología positivista de Lombroso. Todo ello deriva, como sabemos, en el llamado racismo científico.

La Iglesia parece haber combatido estas teorías desde sus orígenes más germinales hasta sus últimos desarrollos. Es significativo, por ejemplo, el papel

que jugó la Iglesia católica en la lucha frente a la eugenesia estadounidense (Leon, 2013), y las relaciones entre la teología y el racismo han sido estudiadas en ámbitos culturales concretos (Márquez, 2014). Queda pendiente realizar el recorrido completo de este prolongado debate entre la ciencia y la religión. La evolución del racismo científico ha sido estudiada desde disciplinas como la filosofía (Altuna, 2010) y la historia de la ciencia (Sánchez, 2007); su estudio desde la teología no dejará de aportar conclusiones relevantes respecto a la imagen del ser humano sostenida por el cristianismo, el papel de la Iglesia en el mundo contemporáneo y el alcance de la doctrina soteriológica.

Referencias

- ARIAS GALLEGOS, W. L. (2018), "La frenología y sus implicancias: un poco de historia sobre un tema olvidado", *Rev Chil Neuro-Psiquiat*, 56 (1), 36-45. <http://dx.doi.org/10.4067/s0717-92272018000100036>
- ALTUNA LIZASO, M. B. (2010), *Una historia moral del rostro*, Pre-Textos.
- BALMES, J. (1843), *La Sociedad*, tomo I, Imprenta de A. Brusi. <https://books.google.es/books?id=-lFQAAAACAAJ&hl=es&authuser=0&pg=PA1#v=onepage&q&f=false>
- BALMES, J. (1948-1950), *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos.
- BARAL, S. (2014), "Crani su misura. La frenologia in Piemonte", *Studi piemontesi*, 43 (f.2), 419-426.
- CANTOR, G. N. (1975), The Edinburgh Phrenology Debate: 1803-1828, *Annals of Science*, 32, 195-218. <https://doi.org/10.1080/00033797500200251>
- CARNICER, R. (1969), *Entre la ciencia y la magia*. Mariano Cubí, Seix Barral.
- COMBE, G. (1840), *Nuevo manual de frenología*, Imprenta de la Revista Médica. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000126101&page=1>
- CRÓNICA CIENTÍFICA Y LITERARIA (1818, 18 de diciembre), Imprenta de Repullés. <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/results?id=2a044695-8f02-4a68-8af1-b38239aca787&page=2&search=frenolog%C3%ADa>
- CUBÍ I SOLER, M. (1843). *Sistema completo de frenología: con aplicaciones prácticas, fisionómicas, ideológicas, filosófico morales, lejislativas i otras, conduzentas al adelanto i mejoramiento del hombre, individual i sozialmente considerado*, Imprenta de J. Tauló. <https://books.google.es/books?id=9DWxmVrYzN0C&hl=es&authuser=0&pg=PA3#v=onepage&q&f=false>
- CUBÍ I SOLER, M. (1844). *Sistema completo de frenología, con aplicaciones al adelanto i mejoramiento del hombre, individual y socialmente considerado. Segunda edición, corregida, aumentada, i notablemente mejorada*. Imprenta de J. Tauló. <http://bdh.bne.es/bnesearch/CompleteSearch.do?showYearItems>

- =&advanced=&exact=&textH=&completeText=&text=mariano+cub%c3%ad
&pageSize=1&pageSizeAbrv=30&pageNumber=6
- CUBÍ I SOLER, M. (1852-1857). *La frenología i sus glorias. Lecciones de frenología, ilustrada con profusión de auténticos retratos i otros diseños, por el propagador de la frenología en España*, Imprenta Hispana de Vicente Castaños. <https://books.google.es/books?id=1LpYAAAACAAJ&hl=es&authuser=0&pg=PP9#v=onepage&q&f=false>
 - D'ANGERS, A. (2015). *Arte de echar las cartas: la cartomancia antigua y moderna* (ed. facs. de la obra de 1906), Maxtor.
 - DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. (2017), *El magisterio de la Iglesia*, Herder.
 - FRENOLOGÍA (1851, 21 de junio), *El espectador de México* 2(9), 193-200. <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be7d1e63c9fea1a25e?intPagina=1&tipo=publicacion&anio=1851&mes=06&dia=21&butr=lr>
 - GARCÍA-ALBEA, E. – GARCÍA-ALBEA, J. (2014), "Mariano Cubí, propagador de la frenología en España. Con un breve recuerdo del auge y caída de la frenología", *Neurosciences and History* 2 (3), 94-105. https://nah.sen.es/vmfiles/abstract/NAHV2N3201494_105ES.pdf
 - GARCÍA GONZÁLEZ, A. (2013), *Descubridores de la mente. La frenología en Cuba y España en la primera mitad del siglo XIX*, Secretariado de publicaciones de la Universidad de Sevilla.
 - GENOVESE, J. E. C. (2015), "Interest in Astrology and Phrenology over two Centuries: A Google Ngram Study", *Psychological Reports: Sociocultural Issues in Psychology*, 117 (3), 940-943. <https://doi.org/10.2466/17.PR0.117c27z8>
 - GESCHÉ, A. (2017), *La teología*, Sígueme.
 - GRANJEL, L. S. (1973), *La frenología en España. Vida y obra de Mariano Cubí*, Ediciones del Instituto de historia de la medicina española.
 - LEON, S. M. (2013), *An Image of God*, Univ. of Chicago Press.
 - MACÍAS Villalobos, C. – Macías Fuentes, D. (2018, abril), "El debate sobre la astrología en la literatura española del XVIII", *Critica Hispanica* 40 (1), 1-28. <file:///G:/Mi%20unidad/Teolog%C3%ADa%20vs%20frenolog%C3%ADa/Revisi%C3%B3n%20del%20art%C3%ADculo/MACIASPROOF.pdf>
 - MÁRQUEZ BEUNZA, C. (2014), *Las iglesias cristianas ante el Apartheid en Sudáfrica: un análisis teológico del documento Kairós*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas.
 - NOFRE, D. (2007), "Saber separar lo bueno de lo malo, lo cierto de lo incierto: la frenología y los médicos catalanes", c. 1840 - c. 1860. *Scripta Nova*. 11 (248). <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-248.htm>
 - NORMAN, W. D. – JEEVES, M. A. (2010), "Neurotheology: Avoiding a Reinvented Phrenology", *Prospectives on Science and Christian Faith* 62 (4), 235-251. <https://www.asa3.org/ASA/PSCF/2010/PSCF12-10Norman.pdf>

- DE OLIVE Y PÉREZ, P. M. (Ed.) (1805, 10 de septiembre), “Noticia concerniente al Doctor Gall”, *Memorial literario o Biblioteca periódica de ciencias y artes* 3 (25), 331. <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=1e353647-15de-487a-9831-82af0b7d4c19>
- DE OLIVE Y PÉREZ, P. M. (Ed.) (1805, 20 de septiembre), “Noticia concerniente al sistema craneológico del Doctor Gall”, *Memorial literario o Biblioteca periódica de ciencias, literatura y artes* 3 (26), 377-378. <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=7406dcb5-8d9c-4693-8e5c-09b9a3ae59e4&page=45>
- DE OLIVE Y PÉREZ, P. M. (Ed.) (1806, 12 de agosto), “Sobre la ciencia fisionomónica”, *Minerva ó Revisor General* 3 (64), 62-70. <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=b6709147-9ca1-4d52-b835-d78a4e7d571b&page=62>
- DE OLIVE Y PÉREZ, P. M. (Ed.) (1806, 4 de noviembre), “Fisionomía. Sobre el sistema de Gall, y modo de perfeccionarlo”, *Minerva ó Revisor General* 4 (88), 75-78. <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=5909a894-358f-4185-a0a0-230ea8fd0755&page=75>
- DE OLIVE Y PÉREZ, P. M. (Ed.) (1806, 8 de diciembre), “Ciencia fisionómica. Exposición de la Doctrina del doctor Gall”, *Minerva ó Revisor General* 4 (98), 153-158 y 161-164. <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=5909a894-358f-4185-a0a0-230ea8fd0755&page=153>
- SÁNCHEZ ARTEAGA, J. (2007). *La razón salvaje. La lógica del dominio: tecnociencia, racismo y racionalidad*, Ediciones Lengua de Trapo.
- *Semanario pintoresco español* (26), 211-212. (1836, 25 de septiembre), Imprenta de Omaña. <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=5936dd9e-eed7-49d7-9703-d492e7d1db7b&page=3>
- *Semanario pintoresco español* 3 (137), 770-774. (1838, 11 de noviembre), Imprenta de Omaña. <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=5ac69ea9-8fa3-4374-9b90-afd4b4360916&page=4>
- *Sir William Hamilton and phrenology: an exposition of phrenology, shewing the complete inefficacy of the objections lately advanced in the Royal Society, and the real grounds on which the system ought to be assailed.* (1826). W. Hunter. <https://wellcomecollection.org/works/asc3j9cx>
- VAN WYHE, J. (2002), “The authority of human nature: the Schädellehre of Franz Joseph Gall”, *The British Journal for the History of Science* 35 (1), 17-42. <https://doi.org/10.1017/S0007087401004599>
- VAN WYHE, J. (2016), *Phrenology and the Origins of Victorian Scientific Naturalism*, Routledge.
- VÁZQUEZ DELGADO, G. (2020), “El debate por el alma: una lucha entre la frenología y la religión en la prensa de la ciudad de México, 1835-1851”, *Letras históricas* (22), 39-62. <https://doi.org/10.31836/lh.22.7218>

VISIÓN CRISTIANA DE LA CIENCIA Y LA TÉCNICA EN TEILHARD DE CHARDIN

*Christian vision of science and technology in
Teilhard de Chardin*

Agustín Udías Vallina, SJ
Universidad Complutense de Madrid
agustinudias@gmail.com

Recibido: 16 de febrero de 2023

Aceptado: 29 de mayo de 2023

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1462.y2023.003>

RESUMEN: La ciencia y la técnica tienen hoy una gran influencia en la vida humana, proporcionando la ciencia la visión del universo y condicionando la técnica el progreso de las condiciones de vida en un mundo globalizado. Teilhard de Chardin reconoce estas funciones de la ciencia y la técnica y trata de dar una visión cristiana de ellas. Propone que la visión del mundo de la ciencia no solo es compatible con la fe, sino que debe ayudarnos a conocer mejor a Dios creador. Por otro lado, es en este mundo conocido por la ciencia que Dios se ha encarnado en Cristo y, de esta forma, la investigación científica se convierte en una forma de adoración. Para Teilhard la visión evolutiva del mundo que nos da la ciencia encuentra en Cristo su último fin, de forma que la cosmogénesis se convierte en una Cristogénesis. La técnica se ha de ver dentro de este proceso evolutivo del mundo como elemento importante de la evolución humana. Esta evolución llevará a la llegada del ultra-humano y finalmente a la unión del mundo con Cristo-Omega. Para Teilhard, ciencia y técnica tienen de esta forma finalmente una dimensión cristológica.

PALABRAS CLAVE: Teilhard de Chardin, ciencia, técnica, fe cristiana, evolución, Dios, Cristo.

ABSTRACT: *Science and technology have today a great influence in human life, providing science the vision of the universe and conditioning technology the progress of life conditions in a globalized world. Teilhard de Chardin acknowledges this role of science and technology and tries to give a Christian vision of them. He proposes that the vision of the world of science is not only compatible to faith, but it should help us to better know God creator. From another point of view, it is in this world known by science that God has become incarnated in Christ, and then scientific research becomes a form of worship. For Teilhard, the evolutive vision of the world provided by science finds in Christ its final end, so that the cosmogenesis becomes a Christogenesis. Technology must be seen*

inside this evolutive process of the world as an important element of human evolution. This evolution will lead to the arrival of the ultra-human and finally to the union of the world with the Christ-Omega. Finally, for Teilhard science and technology have in this way a Christological dimension.

KEY WORDS: Teilhard de Chardin, science, technology, Christian faith, evolution, God, Christ.

1. INTRODUCCIÓN

No se puede dudar hoy de la creciente influencia de la ciencia y la técnica en la vida humana marcando en gran parte su progreso. Aunque esto ha sido verdad a lo largo de toda la historia, se ha incrementado notablemente en los últimos cien años. En nuestro tiempo, más que nunca, es la ciencia la que proporciona la visión del universo y el lugar y papel del hombre en él. La ciencia nos presenta la naturaleza y la estructura de la materia y del universo y en especial de los seres vivos, entre ellos el hombre. Nos presenta una visión de un enorme aunque finito universo formado por miles de millones de galaxias, cada una con millones de estrellas, alrededor de algunas de las cuales giran planetas. Uno de ellos es nuestra Tierra. Este universo ha evolucionado desde hace unos 14 mil millones de años, a partir de lo que llamamos el *Big Bang*, cuando solo existían al principio partículas elementales, a desarrollarse en él con el tiempo, átomos, moléculas cada vez con mayor complejidad, agrupándose la materia en estrellas y planetas en los que se han podido desarrollar seres vivos y, al menos en la Tierra, vida inteligente.

Por otro lado, la ciencia se ha convertido hoy en un fenómeno global. Hoy se calcula que el número de científicos en el mundo es de unos nueve millones, repartidos por todos los países. Naturalmente, los países más ricos tienen una proporción mayoritaria de ellos. En concreto, los países más desarrollados que se conocen como del G20 tienen el 89 % de los investigadores y producen el 91 % de las publicaciones científicas, pero los países en vía de desarrollo van incrementando su participación. Además, la aplicación práctica de la ciencia en la tecnología ha hecho posibles niveles de bienestar antes insospechados que se van extendiendo a toda la población mundial. Basta reconocer los avances de la medicina, del transporte terrestre, marítimo, aéreo y espacial, los nuevos avances de la informática, el desarrollo de las redes sociales, la inteligencia artificial y la ingeniería genética, por solo mencionar unos pocos. Ciencia y técnica se consideran por muchos como un solo fe-

nómeno bajo el nombre de la ‘tecnociencia’. Ciencia y técnica, aunque en distinta proporción, se han ido extendiendo por todos los países, no solo los más desarrollados, contribuyendo al proceso de la globalización que une los diversos pueblos, naciones y etnias en lo que se ha llamado una sola “aldea global” como ya lo afirmó Marshall McLuhan en 1962 (McLuhan y Power, 1992).

2. CIENCIA Y FE CRISTIANA

Ante esta situación nos podemos preguntar si desde la fe cristiana podemos encontrar un sentido positivo al fenómeno de la ciencia y la técnica que algunos miran con cierta precaución y temor por fomentar una visión materialista del mundo. Precisamente, esto es lo que se planteó repetidas veces Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), jesuita geólogo y paleontólogo, desde su visión de cristiano y científico (Speaight, 1971, Cuénot, 1967). En primer lugar, Teilhard en “Investigación, trabajo y adoración” reconoce el papel de la ciencia hoy en el mundo: “Después de un siglo, en la Tierra, la investigación científica ha venido a ser, a la vez cuantitativamente (por el número de individuos que la forman) y cualitativamente (por la importancia de los resultados obtenidos) una de las mayores formas, sino la forma principal de la actividad refleja terrestre” (Teilhard, 1965, p. 284). De esta forma, para Teilhard la investigación científica no es solamente una parte del esfuerzo humano, por muy importante que sea, sino que, como él lo expresó en un ensayo con el título explícito de: “El valor religioso de la investigación científica”, constituye el “gran negocio del mundo” (*la Grande Affair du Monde*), “la función humana vital, tan vital como la nutrición y la reproducción” (Teilhard, 1965, p. 258). Difícilmente se puede expresar con más fuerza la importancia de la ciencia para el desarrollo de la misma vida humana. Si esto lo afirmaba Teilhard en 1947, hoy, 76 años más tarde, después de un enorme progreso científico, resulta todavía más cierto.

El problema de la relación de la ciencia con la fe cristiana se lo planteó Teilhard de forma explícita ya en 1921, en una conferencia con el título: “Ciencia y Cristo, o análisis y síntesis” (Teilhard, 1965, pp. 45-62), que busca en sus oyentes, como él mismo lo dice: “hacerlos amar cristianamente la ciencia”, desechando, por lo tanto, toda actitud de desconfianza y temor como si la ciencia fuera enemiga de la fe. En esta conferencia, empieza Teilhard reconociendo los límites del análisis científico que busca sobre todo encontrar los elementos constitutivos más simples del mundo y las cosas. Esto es, según él,

“necesario y bueno, pero no nos puede llevar a donde nosotros pensamos”, en especial en el terreno religioso, ya que es necesario un enfoque de síntesis para dar verdadero sentido a la ciencia misma. De esta forma, continúa Teilhard, se engañan los que piensan que “la ciencia es tan fuerte que nos puede salvar ella sola”. Toque de atención para los que quieren encontrar en la ciencia un sustituto de la religión. Por eso, aceptando todos los conocimientos que la ciencia nos va proporcionando del mundo, ella “no nos debe perturbar en nuestra fe por sus análisis, sino que al contrario nos debe ayudar a mejor conocer, comprender y apreciar a Dios”. Para concluir, de forma que puede llamar la atención, en especial, para ciertas tendencias espiritualistas hoy tan extendidas, “estoy convencido que no hay un alimento natural más poderoso para la vida religiosa que el contacto con las realidades científicas bien comprendidas”. Vale la pena que tomemos esto en serio y dejemos de mirar a la ciencia como algo ajeno a toda consideración religiosa.

Esto podría servir para cualquier religión, pero Teilhard da un paso más a la especial relación entre el conocimiento científico sobre el mundo y la fe cristiana. Para el cristianismo, Dios es no solo el creador, sino también se ha encarnado en el mundo en Cristo, y así Teilhard puede afirmar que Dios “por su Encarnación es interior al mundo, enraizado en el Mundo hasta el corazón del más pequeño átomo”. Para el cristiano, por lo tanto, por la encarnación Dios se ha unido en Cristo al universo material que conocemos hoy a través de la ciencia como dinámicamente evolutivo. Por eso, concluye Teilhard: “es injusto oponer la ciencia y Cristo o separarlos como dos dominios extraños el uno al otro” (Teilhard, 1965, p. 62). De forma que Teilhard puede dar un paso más y concluir en el otro escrito “Sobre el valor religioso de la investigación”, citado con anterioridad, “porque la investigación (seguida con fe) es el terreno mismo sobre el que se puede elaborar la sola mística humano-cristiana que podrá mañana crear una verdadera unanimidad humana” (Teilhard, 1965, p. 263). Esto nos puede resultar difícil de entender, ya que Teilhard se sitúa en el plano de una nueva mística cristiana, como se verá más adelante.

En particular, refiriéndose a la visión evolutiva del universo y la vida, que nos presentan hoy las ciencias, y que a veces se considera como opuesta a la fe cristiana, Teilhard, en otro escrito con título: “Catolicismo y ciencia”, afirma: “cristianismo y evolución no son dos visiones inconciliables, sino dos perspectivas que se encajan y complementan mutuamente” (Teilhard, 1965, p. 240). La figura de Cristo, bajo la advocación tan querida de Teilhard del “Cristo Cósmico”, le permite afirmar: “los grandes atributos cósmicos de Cristo (presentes muy especialmente en san Pablo y san Juan) son los que le confieren un primado universal y final sobre la creación” (Teilhard, 1965, p. 239); para

terminar afirmando: "La Evolución (que Teilhard siempre escribe con mayúsculas) es hija de la Ciencia (también con mayúsculas). Pero al fin de cuentas, puede bien ser la fe en Cristo la que salvará mañana nuestra apreciación por la Evolución" (Teilhard, 1965, p. 240). Para Teilhard la ciencia misma ha de entenderse también así, "la investigación (científica) es la expresión misma (al nivel de reflexión) de este esfuerzo evolutivo no solamente para subsistir, sino para ser más, no solo para sobrevivir, sino para sobrevivir irreversiblemente" (Teilhard, 1965, p. 258). Teniendo en cuenta el carácter evolutivo dinámico del mundo conocido hoy por la ciencia, la encarnación misma adquiere para Teilhard un significado especial, al tener que entenderse dentro de ese mismo proceso evolutivo del mundo.

Una visita en 1953 al ciclotrón en Berkeley, California, ("Contemplando un ciclotrón") lleva a Teilhard a ver en él un símbolo del progreso científico técnico: "Toda una gama de conocimientos y de técnicas, todo un espectro de energías, también, que convergen allí donde me encuentro". Ante ese símbolo de la investigación más adelantada entonces en el campo de la física, Teilhard concluye descubriendo un sentido y una dimensión más profundos en la investigación científica: "A mis ojos lo que llamamos simplemente "la investigación" se carga, se colorea, se enciende de ciertas potencias (Fe, Adoración) hasta ahora consideradas como extrañas a la ciencia... Puesto que cuanto la miro más atentamente, esta investigación yo la veo, forzado por una necesidad interna, de concentrar últimamente sus esfuerzos y esperanzas en la dirección de algún foco divino" (Teilhard, 1963, pp. 369, 376). Vemos aquí cómo Teilhard descubre en la misma investigación científica un valor intrínseco religioso.

En uno de sus últimos ensayos, "Investigación, trabajo y adoración", escrito en 1955, el año mismo de su muerte, Teilhard da un paso más y encuentra en la investigación científica una forma de adoración. Empieza reconociendo la importancia de la investigación científica en el mundo moderno como nos es hoy tan evidente. Para él, resulta además que, para el cristiano, "religiosamente hablando, los trabajos y conquistas de la ciencia se consideran como un incremento o accesorio al Reino de Dios", ya que al encontrarnos "en un universo de tipo convergente, como nos lo revela la ciencia (y solo en un universo de este tipo), Cristo encuentra la plenitud de su acción creadora, gracias a la existencia, por fin percibida, de un centro natural y supremo de la cosmogénesis donde él se puede instalar". Por universo convergente, entiende Teilhard, uno que en su evolución finalmente convergirá en un Punto Omega, que él identifica con Cristo, de forma que la cosmogénesis se convierte en una 'cristogénesis'. De esta forma, la investigación científica misma,

concluye Teilhard, se convierte por el pensamiento y la oración cristiana para el “creyente de mañana”, en “una nueva y superior forma de adoración” (Teilhard, 1965, pp. 283-289).

3. LA TÉCNICA Y LA EVOLUCIÓN HUMANA

Además de la ciencia, su aplicación práctica en la tecnología es para Teilhard hoy un elemento clave en la evolución humana y se plantea su significado en “Lugar de la técnica en una biología general de la humanidad”, un escrito de 1948. Empieza reconociendo el papel de la técnica en el mundo moderno: “El hombre ha entrado en la edad de la industria, con su aspecto de socialización. ¿Qué significa este hecho importante que inaugura un nuevo periodo?” para añadir: “El progreso industrial no es accidental, sino que constituye un suceso susceptible de llevar consigo las más grandes consecuencias espirituales”. Para él claramente el progreso tecnológico es parte fundamental del proceso evolutivo del mundo a nivel humano y así puede afirmar: “Para comprender el lugar de la técnica en la sociedad humana es necesario remontarse al proceso general de la evolución del mundo” y concluir: “La técnica tiene un rol biológico propiamente dicho: ella entra, con pleno derecho, en el ámbito de lo natural” (Teilhard, 1963, pp. 161-166). Esto es importante, ya que a menudo la técnica se considera al nivel de lo artificial y, por lo tanto, fuera y a veces contraria de lo natural y ecológico. Teilhard, al contrario, considera la técnica precisamente dentro del proceso natural de la evolución, como su expresión al nivel de la evolución humana. Ya en su obra fundamental, *El fenómeno humano*, al hablar de la evolución moderna de la ‘Noosfera’, término con el que Teilhard designa a la capa pensante de la tierra, al igual que la biosfera es su capa viva, reconoce que nos encontramos en un “cambio de era”, sobre todo debido al progreso tecnológico, que está pidiendo un cambio de pensamiento:

“La edad de la industria. La edad del petróleo, de la electricidad y del átomo. La edad de la máquina. La edad de las grandes colectividades y de la ciencia. (...) Una tierra humeante de fábricas, Una tierra trepidante de negocios. Una tierra, vibrante de cien nuevas radiaciones. Este gran organismo no vive en definitiva que por y para una nueva alma. El cambio de era está exigiendo un cambio de pensamiento” (Teilhard, 1955, p. 238).

El desarrollo tecnológico constituye de esta forma un elemento importante en el nuevo proceso dinámico e irreversible a nivel planetario, parte de la

evolución cósmica que a nivel humano Teilhard llama 'socialización' y 'planización' y hoy conocemos también como 'globalización'. Para él la evolución cósmica y de la vida en la Tierra se continúa al nivel humano de la Noosfera como una subida hacia un incremento de la conciencia. Como lo propone en "Sobre la existencia probable en el futuro de un ultra-humano", esto supone el progreso de la humanidad hacia un estadio nuevo más evolucionado, que él llama de lo "hiper-personal" y lo "ultra-humano", para converger finalmente hacia un Punto Omega, que su fe cristiana le identifica con Cristo. En su desarrollo, que Teilhard lo describe como "una marea humana que nos eleva irresistiblemente... la subida implacable en nuestro horizonte de un verdadero Ultra-humano", juega un papel esencial la ciencia y la técnica. Así puede continuar uniendo ahora el papel de la ciencia y la técnica en la evolución humana:

"El desarrollo verdaderamente explosivo de la técnica y la investigación, el dominio a la vez teórico y práctico sobre los secretos y los resortes de la energía cósmica en todos sus grados y bajo todas sus formas, lleva correlativamente a la elevación rápida de lo que hemos llamado la temperatura psíquica de la Tierra" (Teilhard, 1959, p. 359).

Con la "elevación de la temperatura psíquica de la tierra" y el 'ultra-humano' designa Teilhard los estados más avanzados de la evolución humana.

Se ha mencionado ya cómo el fenómeno moderno de la globalización, que estamos empezando a experimentar, puede interpretarse como una señal, aunque todavía débil, de la convergencia humana postulada por Teilhard. A este signo podemos añadir otros, en gran parte consecuencias del desarrollo científico y tecnológico, que van surgiendo en la sociedad actual y que pueden interpretarse también en este sentido, por ejemplo, el incremento en las comunicaciones globales, la preocupación por los asuntos internacionales y su interconexión y el fortalecimiento del papel de los organismos internacionales (Naciones Unidas, Corte Internacional de Justicia, etc.). Sin embargo, también los tiempos modernos son testigos de muchas tendencias divergentes, como nacionalismos, gobiernos autocráticos, violencia, terrorismo y guerras. La tecnología que ha creado muchas condiciones que fomentan la unidad humana es responsable, también, de aspectos negativos, como la industria de las armas y de modos de vida que fomentan las tendencias individualistas como el consumismo y las crecientes desigualdades sociales. En vista de esta situación nos podemos preguntar si existen motivos razonables para mantener la postura optimista de Teilhard. Hoy necesitamos un poco de su optimismo para poder ver, a través de los muchos signos oscuros, la luz

que brilla a lo lejos como esperanza para el futuro de la humanidad y el desarrollo de lo que él ha llamado el ultra-humano. Es precisamente la fe cristiana la que nos asegura este futuro, ya que finalmente se realizará por la unión final de los hombres en Cristo, verdadero Punto Omega de la evolución del universo.

4. LA DIMENSIÓN CRISTOLÓGICA DE LA CIENCIA Y LA TÉCNICA

La visión cristiana de Teilhard de la ciencia y la técnica tiene, finalmente, su fundamento en el reconocimiento de su importancia en la evolución de la humanidad, que tiene su fin en la convergencia en el Punto Omega que es Cristo, es decir, la "dimensión cristológica del universo" (Dupleix y Maurice, 2008; Euvé, 2023). Es precisamente en el contexto de la convergencia de la evolución de la humanidad que Teilhard introduce el papel de la fe cristiana que para él está en consonancia con esta convergencia y de esta forma constituye realmente la "religión del futuro", al reconocer, implícito en ella misma, lo que él llama el "sentido humano". Este sentido humano es lo que empuja a todo hombre a su consumación en la unidad y para el cristiano esa consumación se llevará a cabo por la unión final de los hombres en Cristo. Concluye así que Cristo es el único que puede realmente salvar las aspiraciones humanas de nuestro tiempo en las que juegan un papel crucial la ciencia y la técnica. Por eso, puede decir Teilhard que "la luz de Cristo no se eclipsa por el brillo de las ideas del futuro, la ciencia y el progreso, sino que precisamente ella ocupa el centro que sostiene su fuego" (Teilhard, 1973, p. 41). De este modo, Teilhard aventura una interpretación cristiana de toda la evolución cósmica en la que el Punto Omega se identifica con la figura de Cristo, Dios encarnado en el mundo. La atracción postulada del Punto Omega, que conduce la noosfera por la fuerza del amor hacia su convergencia, se realiza realmente en la presencia histórica de Jesús de Nazaret. En él se ha hecho presente en la misma noosfera, el centro último hacia el que ella misma tiende y que se identifica así con Cristo mismo. Él es, por lo tanto, la presencia del Punto Omega en la historia humana, atrayendo todo, incluidas la ciencia y la técnica, hacia sí mismo por el amor y donde todo tendrá su última consumación. De esta manera, Teilhard resuelve finalmente la tensión entre la naturaleza libre del hombre y su convergencia hacia la unidad. En esta interpretación, la cosmogénesis de la evolución se convierte en una verdadera 'cristogénesis', ya que el polo o centro definitivo de la evolución se identifica con Cristo, es decir, Dios encarnado. La unidad de la humanidad a

través, entre otros elementos de la ciencia y la técnica, y del universo entero mismo en Cristo, es lo que Teilhard llama el "Cristo Total o Universal".

Finalmente, la presencia de Cristo en el mundo por su encarnación lleva a Teilhard, en "Lo crístico", a considerar al mundo mismo y en él también todos los progresos de la ciencia y la técnica, usando su terminología, como un mundo 'cristificado'. Así, dirá que la presencia del Cristo-Omega convierte la dimensión cósmica del mundo en una dimensión 'crística', de forma que lo cósmico expande y engrandece lo crístico y lo crístico 'amoriza' (término usado para expresar la expansión del amor), es decir, llena de energía (energía del amor) hasta la "incandescencia", el ámbito de lo cósmico (Teilhard, 1976, p. 110). Para Teilhard, por lo tanto, lo que llama "lo Crístico", constituye una síntesis entre la *convergencia cósmica* y la *emergencia crística*. Une así la visión desde abajo, donde actúa de una manera especial la ciencia y la técnica, con la visión desde arriba, la que viene de Dios. Une aquello a lo que se puede llegar contemplando el mundo en evolución (dimensión cósmica en la que entran la ciencia y la técnica) y lo que la fe cristiana nos dice de Cristo (dimensión crística), presente en el mundo por su encarnación. Por eso, Teilhard puede afirmar claramente: "En virtud de la Creación y sobre toda de la Encarnación, *nada es profano*, aquí abajo, para el que lo sabe ver (podemos añadir: tampoco la ciencia y la técnica). Al contrario, todo es *sagrado*, para quien distingue en cada criatura, el rastro de ser elegida y sometida a la atracción de Cristo en vía de consumación" (Teilhard, 1957, p. 56). Las visiones negativas de la ciencia y la técnica quedarían, por lo tanto, fuera de esta visión positiva de Teilhard.

5. CONCLUSIÓN

Ante el creciente influjo de la ciencia y la técnica en el mundo moderno, que muchas veces es visto con cierto recelo y temor y con visiones negativas de ellas desde consideraciones religiosas y cristianas, Teilhard de Chardin nos enseña una visión positiva cristiana de ellas. La ciencia nos ha descubierto la naturaleza de un enorme universo en evolución en el que se han desarrollado la vida y la inteligencia y la técnica ha ido avanzando el desarrollo humano aumentando y mejorando la calidad de vida y extendiéndola a toda la población humana. Desde el punto de vista cristiano, este es el universo creado por Dios y en el que se ha encarnado en Cristo haciéndose presente en él. Según Teilhard, la evolución continúa siguiendo la dirección de la materia al espíritu, y progresa a nivel humano, a través en gran parte de la ciencia y la

técnica, para converger finalmente en un Punto Omega que es Cristo mismo. De esta forma, la cosmogénesis se convierte en una Cristogénesis. Ciencia y técnica son, por lo tanto, elementos importantes en el proceso que Teilhard llama de 'cristificar' el mundo hacia su final convergencia en Cristo al final de los tiempos.

Referencias

- CUÉNOT, C. (1967), *Pierre Teilhard de Chardin. Las grandes etapas de su evolución*, Taurus, Madrid.
- DUPLEIX, A. – MAURICE, É. (2008), *Christ présent et universel. La vision christologique de Teilhard de Chardin*, Mame-Desclée, París.
- EUVÉ, F. (2023), *Por una espiritualidad del cosmos. Descubrir a Teilhard de Chardin*, Sal Terrae, Santander.
- MCLUHAN, M. – POWER, B. (1992), *The Global Village: Transformations in the World Life and Media in the 21.st Century*, Oxford University Press, Oxford.
- SPEAIGHT, R. (1971), *Teilhard de Chardin. Biografía*, Sal Terrae, Santander.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1955), *Le phénomène humain* (Œuvres 1), Éditions du Seuil, París.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1957), *Le milieu divin* (Œuvres 4), Éditions du Seuil, París.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1959), *L'avenir de l'homme* (Œuvres 5), Éditions du Seuil, París.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1963), *L'activation de l'énergie* (Œuvres 7), Éditions du Seuil, París.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1965), *Science et Christ* (Œuvres 9), Éditions du Seuil, París.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1973), *Les directions de l'avenir* (Œuvres 11), Éditions du Seuil, París.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1976), *Le cœur de la matière* (Œuvres 13), Éditions du Seuil, París.

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

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

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

Carlos Fernández Valls

Universidad de Valencia
carlosfervalls@gmail.com

Bárbara Álvarez Moreno

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

Carmen Valls Sancho

c.valls@hotmail.com

Enviado: 31 de enero de 2023

Aceptado: 19 de julio de 2023

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

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

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

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

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

1. INTRODUCCIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ACOMPAÑAMIENTO Y DIMENSIÓN ESPIRITUAL

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

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

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

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

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

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

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

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

NECESIDADES ESPIRITUALES AL FINAL DE LA VIDA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LA DIVISIÓN DE LAS CIENCIAS EN HABERMAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ESTRATEGIA E INTERACCIÓN

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

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

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

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

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

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

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

DOMINIO Y SARS-CoV-2

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

RELIGIONES Y ESPACIO PÚBLICO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referencias

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

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

Explorar el universo, última de las periferias

Los desafíos de la ciencia a la teología

Observatorio Vaticano

Edición a cargo de Alessandro Omizzolo y José G. Funes

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



Explorar el universo, última de las periferias

Los desafíos de la ciencia a la teología

Observatorio Vaticano

ISBN: 978-84-293-2543-0

Universidad Pontificia Comillas,

Sal Terrae, 2016



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

Queridos familiares y colegas de Francisco, amigos y colaboradores de la Cátedra Hana y Francisco J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión,

Agradecemos especialmente la presencia de la hermana de Francisco, María Rosa Ayala de Gil, y de su hijo, Carlos Ayala, su esposa Gea y los cuatro nietos de Francisco. Por supuesto, también a su esposa Hana Ayala, co-patrona de la Cátedra CTR.

Es un honor y un privilegio estar aquí hoy, en este acto de conmemoración en honor al ilustre científico Francisco José Ayala, patrono de la Cátedra.

Nos encontramos reunidos para celebrar su vida, su legado y su inmenso impacto en el campo de la ciencia, así como para recordar el vínculo entre la ciencia y la religión que tanto interesó a Francisco a lo largo de su vida.

Francisco José Ayala fue un verdadero pionero de la biología evolutiva y también un gigante de la investigación interdisciplinar, estableciendo un diálogo fecundo entre la ciencia, la filosofía y la religión para promover una visión más completa y comprensiva del mundo.

Su incansable búsqueda de la verdad y su dedicación a la promoción del conocimiento en todos sus aspectos nos inspira a seguir explorando los límites del entendimiento humano. Francisco José Ayala nos enseñó que la ciencia, la tecnología, la filosofía y la religión pueden enriquecerse mutuamente, y que es a través del diálogo y la colaboración entre estas áreas de conocimiento como podemos abordar los desafíos más apremiantes de nuestro tiempo.

Hoy, nos reunimos para recordar a Francisco y honrar su vida y su legado. Aunque su ausencia deja un vacío en quienes lo conocimos y en la comunidad científica, su visión y su enfoque continúan inspirándonos. No sólo lo recordamos a él: también celebramos su visión de la interacción fructífera entre las diversas ciencias. Reconocemos que las diversas áreas de conocimiento pueden coexistir y enriquecerse mutuamente, y que juntas pueden ofrecer una perspectiva más profunda y completa de nuestra existencia y nuestro propósito como humanidad.

Como seguidores de su ejemplo, debemos seguir trabajando en la integración de la ciencia y la religión, y utilizar esta sinergia para promover un mundo más compasivo, ético y sostenible, haciendo crecer el legado de la obra de Francisco.

En nombre de la Cátedra Hana y Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión, queremos darles las gracias a todos por venir hoy a la Universidad Pontificia Comillas para rendir homenaje a este científico extraordinario.

Esperamos que este acto de conmemoración nos inspire a seguir avanzando en el diálogo y la colaboración, y a recordar el impacto duradero que podemos tener cuando abordamos los desafíos desde una perspectiva integradora.

Os anunciamos también que el próximo año celebraremos en esta casa el 90 aniversario de Francisco. El evento tendrá lugar el día de su cumpleaños, el 12 de marzo de 2024, con un gran acto académico en su memoria. Estáis todos invitados a compartir ese momento tan especial con nosotros.

Muchas gracias por acompañarnos.

SARA LUMBRERAS Y JAIME TATAY

Consideraciones por Hana Ayala

ACTO MEMORIAL

El legado inmortal de Francisco José Ayala:

*Un homenaje a un científico y humanista preeminente y a su
ilimitada e intemporal progenie intelectual*

Universidad Pontificia Comillas

15 de junio de 2023

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1462.y2023.005>

Me siento profundamente honrada de rendir este homenaje a mi querido Francisco, así como a su insondable legado en la sede de la prestigiosa Universidad Pontificia Comillas, universidad a la que Francisco y yo hemos tenido el privilegio de considerar, con mucho afecto y gratitud, nuestro hogar intelectual adoptivo. Agradezco la oportunidad que se me brinda de rendir homenaje, rodeada de nuestros estimados compañeros, al viaje que he tenido la bendición de realizar junto a Francisco durante 38 años. ¡Y qué viaje ha sido! Me faltan las palabras para expresar adecuadamente la alegría y el regocijo de haber sido nutrida y enriquecida por el amor sin límites de Francisco, su pasión por la vida, su enorme intelecto, su gracia, su generosidad, su dignidad, su sensibilidad y su modestia.

Mientras viajábamos por el mundo —a veces juntos, a veces a través del globo en direcciones distintas, impulsados por nuestras pasiones profesionales, pero regresando siempre cada vez más comprometidos el uno con el otro— también nos íbamos acercando cada vez un poco más en nuestras aspiraciones intelectuales y humanitarias. Hace aproximadamente un año, Francisco escribió una nota que ha quedado desde entonces guardada en su escritorio. Lo siguiente es un extracto de esa nota: “Mi

legado intelectual está entrelazado con el de Hana... Cuando mi vida termine, Hana continuará mi (nuestro) legado”.

Qué honor me ha concedido. Qué enorme responsabilidad me ha confiado. Me comprometo a cumplir con esta responsabilidad. Por ello, quiero aprovechar esta solemne ocasión para hacer una promesa solemne que determinará profundamente los capítulos restantes de la misión de mi vida.

Me comprometo a seguir impulsando las valiosas sinergias que Francisco y yo hemos ido tejiendo en nuestros respectivos empeños intelectuales y objetivos humanitarios, esforzándome así por garantizar que mi propio legado refuerce la inmortalidad y el beneficio perpetuo de los dones de Francisco a la humanidad.

Uno de los caminos que voy a seguir se encuentra iluminado por una palabra que liga de forma única el pensamiento de Francisco y el mío acerca del mundo, y nuestro empeño en tender puentes para mejorarlo. Esa palabra es **ASOMBRO**, es decir, aquella maravilla que la ciencia desvela del mundo natural.

En su libro *Evolution, Explanation, Ethics, and Aesthetics: Towards a Philosophy of Biology* (2016)¹, Francisco escribió: “La ciencia puede inspirar creencias y comportamientos religiosos, dado que respondemos con asombro ante la inmensidad del universo, la gloriosa diversidad y las maravillosas adaptaciones de los organismos, así como ante los prodigios del cerebro y la mente humanos. La religión promueve reverencia ante la Creación, tanto hacia la humanidad como hacia el mundo de la vida y el medio ambiente. La religión suele ser, tanto para los científicos como para otras personas, una fuerza motivadora y una fuente de inspiración que nos lleva a investigar este maravilloso mundo y a resolver los enigmas a los que nos enfrenta”.

Paralelamente, quisiera señalar la creciente evidencia de que existen descubrimientos científicos de gran trascendencia aguardando en la comprensión de las ilimitadas redes de relaciones y dinámicas que trascienden el mundo natural. Las reservas latentes de conocimiento científico más importantes se identifican a escala transnacional. Y es a esa escala transnacional donde podría mobilizarse una inmensa reserva de energía económica si se valorara la exploración científica del mundo natural como una fuente incomparable de asombro. Un asombro, o maravilla, que es

¹ AYALA, F. J. (2016), *Evolution, Explanation, Ethics, and Aesthetics: Towards a Philosophy of Biology*, San Diego, Elsevier Science Publishing Co Inc.

ajeno a las fronteras nacionales. Y, sin embargo, alberga una cualidad única capaz de actuar como activo económico que podría revolucionar las ganancias extraíbles de los viajes por el mundo. Existen innumerables oportunidades aún inexploradas que permiten considerar esos hallazgos científicos, que se extienden por continentes y océanos, como fuentes de asombro que puedan deslumbrar e iluminar la mente del viajero. Asimismo, se podría aprovechar el valor comercial de ese asombro para continuar avanzando en el ámbito de la ciencia y trazar simultáneamente caminos para la diplomacia y la paz que traspasen las fronteras. No obstante, esta perspectiva económica depende en gran medida de su interfaz con las artes, de la existencia de una creación artística que abra los ojos del mundo a esa abundancia de maravillas que la exploración científica mundial ha revelado, y que traduzca esas maravillas en experiencias que a su vez cautiven los sentidos y modifiquen las perspectivas.

Esto me lleva a otra palabra clave: **ARTE**. El arte, ingrediente vital de la sabiduría, sofisticación y relevancia duradera de la inmortal progenie del intelecto de Francisco, y plataforma sobre la que seguiré fomentando el vínculo de nuestras mentes y corazones. Sorprende que tanto Francisco como yo nos topamos con una obra de arte monumental que, aunque de forma diferente para cada uno de nosotros, iba a ejercer una influencia decisiva en nuestro trabajo.

El legendario **Guernica** de Pablo Picasso —elogiado como el cuadro antibelicista más impactante de la historia, prestado al Museo de Arte Moderno de Nueva York durante 42 años y, desde 1992, expuesto en el Museo Reina Sofía de Madrid— ejerció una inmensa influencia en el pensamiento y la obra de Francisco. En un fragmento que escribió para un libro titulado *Rostros de la ciencia*, Francisco afirma: “en 1961 comencé mis estudios de doctorado en la Universidad de Columbia con Dobzhansky como tutor. El primer domingo visité el Museo de Arte Moderno y me embargó la emoción cuando descubrí el Guernica de Picasso”². Las menciones al Guernica impregnan la mayor parte de la obra de Francisco, en particular su sistemática asociación de la ciencia, como forma de conocimiento, con la experiencia común, la literatura, el arte y la historia, como fuentes de conocimiento igualmente válidas sobre el mundo. Así, por ejemplo, en su colección de ensayos que reflexionan sobre *¿De dónde vengo? ¿Quién soy? ¿A dónde voy?*, que dedicó a Camilo José Cela Conde, “amigo entrañable y colaborador infatigable”, Francisco afirma: “Aprendemos sobre el predicamento humano cuando leemos *El Quijote*,

² COOK, M. (2005), “Francisco J. Ayala”, en M. Cook, *Faces of Science*, Nueva York, W.W. Norton & Company, pp. 22-23.

de Cervantes, contemplamos el *Guernica*, de Picasso, o escuchamos *La vida breve*, de Manuel de Falla. Aprendemos así sobre nosotros mismos y sobre el mundo en que vivimos y también nos beneficiamos de los conocimientos no científicos”³.

De igual forma, a mí también me embargó la emoción cuando descubrí el cuadro ***El corazón de los Andes***, del célebre paisajista estadounidense Frederick Edwin Church. Este cuadro, conservado en el Museo Metropolitano de Arte de Nueva York, revela magistralmente esa abundancia de maravillas que se encuentra presente en los elementos interrelacionados de nuestro planeta. Traduce, en un viaje emocional de descubrimiento, la magnificencia de esas conexiones y la unidad de la naturaleza salvaje de Sudamérica que tanto inspiró al gran explorador y humanista alemán Alexander von Humboldt a la hora de formular su innovador concepto científico según el cual el mundo natural era una red de vida en la que todo estaba conectado y correlacionado. El hecho de que descubriera un cuadro con el que me identifiqué profundamente, al igual que hizo Francisco con el *Guernica*, ocurrió hace relativamente poco tiempo. Así, en lugar de influir en mi trabajo desde su etapa germinal, mi hallazgo de *El corazón de los Andes* vino a imprimir una mayor energía a mi esfuerzo actual por hacer de lo maravilloso del mundo natural el centro tanto del ideal como de la búsqueda de la sostenibilidad global.

Citando la hermosa biografía *De Dios y Ciencia. La Evolución de Francisco J. Ayala* de Susana Pinar García⁴: “Dobzhansky y Ayala encontraban sentido a la vida en términos de logros del intelecto humano. Ciencia, arte y creatividad daban razón de ser a su paso por la Tierra”. Y estos tres fueron la alegría de nuestra vida en común. Para Francisco, para los dos, la vida sería más pobre sin las óperas, la música...

Sin embargo, ningún arte ha moldeado y unido nuestras vidas más profundamente durante estos magníficos 38 años juntos que la inestimable colección de arte que adorna nuestro hogar en California, al que podríamos describir más adecuadamente como un “museo viviente”.

Y esto me lleva al punto final de mi intervención. Las últimas palabras que Francisco escribió. Esas palabras que dejó escritas en un trozo de pa-

³ AYALA, F. J. (2015), *¿De dónde vengo? ¿Quién soy? ¿A dónde voy?: Ensayos sobre la naturaleza humana, la ética y la religión*, Madrid, Alianza Editorial, p. 339.

⁴ PINAR GARCÍA, S. (2016), *De Dios y Ciencia: La evolución de Francisco J. Ayala*, Madrid, Alianza Editorial, p. 131.

pel cuando estaba intubado en la Unidad de Cuidados Intensivos de un hospital son sagradas para mí. En esa nota que contenía una sola frase, pedía que nuestra colección de arte fuera preservada para la humanidad. ¡Qué deseo tan noble! Esa preciosa colección nutrió de inspiración nuestro trabajo y moldeó la dimensión espiritual de nuestra vida en común. El extraordinario legado intelectual y humanitario de Francisco que hoy celebramos está profundamente interconectado con el arte que lo nutrió. Mi intención, compartida por Francisco, es donar tras mi fallecimiento toda nuestra colección de arte a la Universidad Pontificia Comillas y de este modo reunir para siempre lo que nos pertenece.

Gracias, Universidad Pontificia Comillas, y gracias, Cátedra Hana y Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión, por acoger y hacer cada vez más fuerte la eterna unión de corazón y mente entre Francisco y yo.

Considerations by Hana Ayala

MEMORIAL ACT

*The Immortal Legacy of Francisco José Ayala:
A Salute to a Preeminent Scientist and Humanist
and to His Boundless and Timeless Intellectual Progeny*

Universidad Pontificia Comillas, Madrid

15 June 2023

I am deeply honored to pay a tribute to my beloved Francisco and his profound legacy on the premises of the prestigious Comillas Pontifical University—a university that Francisco and I have been privileged to call, with much affection and gratitude, our adopted intellectual home. I cherish the opportunity to offer this tribute surrounded by our esteemed companions on the journey I have been blessed to travel with Francisco for 38 years. And what a journey it has been! Words fail me to adequately convey the joy and exhilaration of being nurtured and bettered by Francisco’s boundless love, passion for life, towering intellect, grace, generosity, dignity, sensitivity, and modesty.

As we journeyed the world—sometimes together, sometimes in different directions across the globe, driven by our professional passions but always returning ever more committed to each other—we were growing ever closer in our intellectual and humanitarian aspirations. About a year ago, Francisco wrote a note that he has kept on his desk ever since. Excerpting from that note: “My intellectual legacy is intertwined with Hana’s... When my life ends, Hana will continue my (our) legacy.”

What an honor he has bestowed on me. What a huge responsibility he has entrusted me with. I am committed to fulfilling this responsibility. I wish to use this solemn occasion to make a solemn pledge that will profoundly shape the remaining chapters of my life’s mission.

I pledge to keep advancing the treasured synergies that Francisco and I have been weaving into our respective intellectual endeavors and humanitarian goals, thus striving to ensure that my own legacy reinforces the immortality and perpetual benefit of Francisco's gifts to humanity.

*One path I will pursue is illuminated by a single word that uniquely interlinks Francisco's and my thinking about the world and our endeavoring to build bridges to better the world. That word is **WONDER**—wonder that science unlocks from the natural world.*

In his book titled Evolution, Explanation, Ethics, and Aesthetics: Towards a Philosophy of Biology (2016)⁵, Francisco wrote: "Science may inspire religious beliefs and religious behavior, as we respond with awe to the immensity of the universe, the glorious diversity and wondrous adaptations of organisms, and the marvels of the human brain and human mind. Religion promotes reverence for the Creation, for humankind as well as for the world of life and the environment. Religion often is, for scientists and others, a motivating force and source of inspiration for investigating the marvelous world and solving the puzzles with which it confronts us."

In a parallel way of thinking, I point to the growing evidence that highly consequential scientific discoveries await in insights into the boundless webs of relationships and dynamics that transcend the natural world. The grandest dormant reserves of scientific knowledge are distinguished on transnational scales. And it is at those transnational scales where an immense source of economic energy could be mobilized by appraising scientific exploration of the natural world as an unparalleled source of wonder. Wonder is blind to national borders. It harbors a unique quality to act as an economic asset that could revolutionize the rewards of world travel. Innumerable uncharted opportunities exist for valuing scientific discoveries that span continents and oceans as fountains of wonder that will dazzle and enlighten the traveler's mind, and for harnessing this business value of wonder to keep advancing the frontiers of science while charting borders-spanning paths for diplomacy and peace. But such an economic perspective is critically dependent on its interface with the arts, on artistic creativity that would open the world's eyes to the bounty of wonder brought to light by globe-wide scientific exploration and would translate this wonder into the senses-captivating, perspective-altering experiences.

⁵ AYALA, F. J. (2016), *Evolution, Explanation, Ethics, and Aesthetics: Towards a Philosophy of Biology*, San Diego, Elsevier Science Publishing Co Inc.

*And this brings me to another keyword, namely, **ART**, a vital ingredient of the wisdom, sophistication, and lasting relevance of the immortal progeny of Francisco's intellect—and a platform on which I will continue to foster the bond of our minds and hearts. Remarkably, both Francisco and I encountered a monumental piece of art that, albeit different for each of us, exerted a decisive influence on our work.*

*Pablo Picasso's legendary **Guernica**—praised as the most powerful anti-war painting in history, loaned to the Museum of Modern Art in New York for 42 years and, since 1992, displayed in the Museo Reina Sofía in Madrid—had an immense influence on Francisco's thinking and writing. In a segment he wrote for a book titled *Faces of Science*, Francisco states: "in 1961 I began doctoral studies at Columbia University with Dobzhansky as sponsor...The first Sunday I visited the Museum of Modern Art and was overtaken by emotion when I discovered Picasso's *Guernica*."⁶ Mentions of *Guernica* pervade most of Francisco's work, particularly his systematic pairing of science as a way of knowing with common experience, literature, art, and history as sources of equally valid knowledge about the world. For example, in his collection of essays reflecting on *From where I come? Who am I? Where I go? (De dónde vengo? Quién soy? A dónde voy?)*⁷, which he dedicated to Camilo José Cela Conde, "endearing friend and tireless collaborator," Francisco states: "We learn about the human predicament when we read Cervantes' *Quijote*, contemplate Picasso's *Guernica*, or listen to Manuel de Falla's *La vida breve*. We learn this way about ourselves and about the world we live in and we also benefit from non-scientific knowledge."*

*I was overtaken by emotion when I discovered **The Heart of the Andes** painting by the renowned American landscape painter Frederick Edwin Church. Housed in the Metropolitan Museum of Art in New York, this painting masterfully reveals the bounty of wonder in the interlocking aspects of our planet. It translates into an emotional journey of discovery the magnificence of the connections and unity of South America's wilderness that so fundamentally inspired the great German explorer and humanist Alexander von Humboldt in formulating his breakthrough scientific concept that natural world was a web of life wherein everything was connected and correlated. My discovery of a painting that I identified with in a most profound way—just as Francisco did with *Guernica*—hap-*

⁶ COOK, M. (2005), "Francisco J. Ayala", in Cook, M., *Faces of Science*, New York: W.W. Norton & Company, pp. 22-23.

⁷ AYALA, F. J. (2015), *¿De dónde vengo? ¿Quién soy? ¿A dónde voy?: Ensayos sobre la naturaleza humana, la ética y la religión*, Madrid, Alianza, p. 339.

*pened relatively recently. Thus, rather than influencing my work from its germinating stage, my discovery of *The Heart of the Andes* greatly energized my ongoing effort to make the wonder of the natural world the centerpiece of both the ideal and the pursuit of global sustainability.*

*Quoting from the beautiful biography *From God and Science. The Evolution of Francisco J. Ayala (De Dios y Ciencia. La Evolución de Francisco J. Ayala)* by Susana Pinar García⁸: “Dobzhansky and Ayala found the meaning of life in terms of achievements of the human intellect. Science, art, and creativity gave the reason to be when on passage through the Earth.” And these three were the joy of our life together. For Francisco, for both of us, life would be poorer without operas, music...*

But no art has more profoundly shaped and bonded Francisco’s and my lives during those magnificent 38 years together than the priceless art collection that graces our home—better described as a living museum—in California.

And this brings me to the closing point of my remarks. Francisco’s last written words, words that he put down on a piece of paper when intubated in a hospital’s Intensive Care Unit, are sacred to me. In that one-sentence note, he requested that our collection of art be saved for humanity. What a noble wish! That precious collection nourished our work with inspiration and molded the spiritual dimension of our life together. Francisco’s extraordinary intellectual and humanitarian legacy that we are celebrating today is deeply interconnected with the art that nurtured it. My intent, which Francisco shared, is to donate to Comillas University, upon my passing, our entire art collection and, thus, forever reunite what belongs together.

Thank you, Comillas Pontifical University, and thank you, Cátedra Hana and Francisco José Ayala for Science, Technology and Religion, for embracing and making ever stronger the eternal union of Francisco’s and my hearts and minds.

⁸ PINAR GARCÍA, S. (2016), *De Dios y Ciencia: La Evolución de Francisco J. Ayala*, Madrid, Alianza, p. 131.

CIENCIA, PERO NO SÓLO CIENCIA. LEGADO HUMANISTA DE UN CIENTÍFICO DARWINIANO

*Science, but not only science. Humanistic legacy
of a Darwinian scientist*

Diego Bermejo Pérez
Universidad de Deusto
diego.bermejo@deusto.es

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1462.y2023.006>

Con motivo del Memorial celebrado el 15 de junio de 2023 en la Universidad Pontificia Comillas en honor del gran biólogo evolucionista Francisco J. Ayala, tras su reciente fallecimiento, esta ponencia trató de reivindicar su regalo a la ciencia, la filosofía y la teología. En el mismo contexto se presentó públicamente la traducción al español de su libro *El regalo de Darwin a la ciencia y a la religión* (2023).

1. A MODO DE INTRODUCCIÓN

Quisiera comenzar mi intervención con un acápite inicial que gustaba de comentar con Francisco J. Ayala (FJA), cuando su rigurosa sensibilidad científica y su lucidez diamantina se sentía indignada por afirmaciones gruesas tanto

en el ámbito científico como en el filosófico y teológico, y que permite atisbar el hilo conductor de las reflexiones siguientes:

“Los fundamentalistas religiosos y los ateos militantes tienen algo en común: creen que toda la geografía del mundo cabe en un solo mapa. El de una interpretación intransigente de un libro sagrado o el de los datos de una ciencia excluyente y totalizadora. Sin embargo, cuando miramos alrededor, nos asalta de inmediato la complejidad de las cosas, siempre enredadas en una intrincadísima maraña de conexiones causales” (Fernández-Rañada, 1994, p. 273).

“¿Existe también, entonces, un fundamentalismo científicista? —le preguntaba yo en un diálogo que mantuvimos hace años para el suplemento cultural del periódico *ABC* el 6 de noviembre de 2016—. ¡Claro que existe! —respondía con rotundidad—, son los nuevos ateos. Gente muy inteligente, muy capaz, pero muy limitada en su manera de ver el mundo”.

FJA hacía gala de lo que se me antoja una *triple reserva* intelectual que sería el regalo de Francisco a la ciencia, a la filosofía y a la teología, consecuencia a su vez del regalo de Darwin a la cosmovisión moderna: 1) Reserva anti-fundamentalista: aversión al fundamentalismo dogmático y excluyente, no sólo religioso sino también cientista. 2) Reserva anticoncordista: aversión al irenismo teológico que pretende conciliar ciencia y religión, convirtiendo a la ciencia en sierva de la teología, como antiguamente a la filosofía (*Philosophia ancilla theologiae* – *Scientia ancilla theologiae*). 3) Reserva metodológica: aversión al reduccionismo ontológico y epistemológico que convierte la falacia *nothing but* en *a priori* teórico —“nada más que materia” y “nada más que física”—.

De ahí que el título de mi intervención pudiera ofrecerse como una serie de tesis concatenadas: Ciencia, pero no sólo ciencia o el legado darwiniano de un científico humanista o alcance y límites de la teoría darwiniana de la evolución o el “regalo de FJA a la ciencia, la filosofía y la teología” (parafraseando el título de su libro *Darwin's gift to science and religion*).

Basaré mi exposición en *tres perfiles* del poliédrico FJA, para tratar de dar razón del contenido que se encierra en las tesis anteriores: 1. Perfil darwiniano, 2. Perfil humanista y 3. Perfil popperiano.

2. CIENTÍFICO DARWINIANO

“La primera vez que me interesé por la ciencia fue cuando tenía doce años en la escuela...”. Así describe FJA el despertar de su vocación científica en unas notas autobiográficas, escritas en inglés, cuyo primer epígrafe delataba el *leitmotiv* que inspiraría toda su andadura académica y vital: *My Passion for Science*. Inicialmente se sintió atraído por la física y la astronomía, posteriormente por la teoría de la evolución y finalmente por la genética. Teilhard, Zulueta, Galán, Dobzhansky... pero, sobre todo, Darwin y Mendel, fueron maestros inspiradores de una vocación científica dedicada a *pensar la vida desde la ciencia* y a *pensar la ciencia desde la vida*. A partir de ahí, despegó una carrera científica y académica brillante, fecunda en hallazgos genéticos y evolutivos, internacionalmente reconocida, y laureada por instituciones, universidades y academias de todo el mundo, de sobra conocida por todos y en la que no me voy a centrar especialmente. Pero sí en las implicaciones cosmovisionales de lo que FJA llamaba la “revolución darwiniana”, que completaba la revolución naturalista de la ciencia moderna iniciada por la revolución copernicana.

REVOLUCIÓN DARWINIANA

“Este es el descubrimiento fundamental de Darwin –así resumía FJA la revolución darwiniana-: que hay un proceso que es creativo aunque no consciente. Y esta es la revolución conceptual que Darwin completó: la idea de que el diseño de los organismos vivos puede explicarse como resultado de procesos naturales gobernados por leyes naturales. Esto no es sino una visión fundamental que ha cambiado para siempre el modo en que la humanidad se percibe a sí misma y su lugar en el universo” (Ayala, 2007, p. 202).

El complejo mundo de la vida quedaba incluido en el dominio metodológico de la ciencia. Desde entonces, pensar, después de Darwin, obligaba a situar las cuestiones científicas, filosóficas y teológicas en el terreno del *naturalismo evolucionista*.

DE LA “PELIGROSA IDEA” DE DARWIN AL “REGALO DE DARWIN”

Este cambio de visión, propiciado por la idea de la *evolución por selección natural*, es lo que se entendió como la *peligrosa idea* que Darwin legaba a la

posteridad. El filósofo D. Dennett en el libro homónimo ("*Darwin's dangerous idea*") ha popularizado esa idea, que representa actualmente a quienes interpretan las ideas darwinistas como el triunfo definitivo del materialismo y, por tanto, celebra como regalo lo que para la cosmovisión tradicional suponía —entiende él— un "ácido corrosivo". La "peligrosa idea de Darwin" consistiría en desalojar a Dios definitivamente de la naturaleza, porque la naturaleza toda, no solo la naturaleza inanimada, sino ahora también la naturaleza animada, podía explicarse por causas naturales.

TRIPLE DESPLAZAMIENTO

El ser humano dejaba de ser el centro de la naturaleza y pasaba a ser una especie más, dentro de la variedad de formas de vida generadas por la misma y por similares procedimientos. Las leyes físicas bastaban para dar cuenta del universo físico; las leyes biológicas, para explicar el universo vivo, incluido el ser humano. El ser humano no pertenecería ya a un orden distinto de ser, sino a la misma naturaleza común que lo emparentaba con lo animado y, en último término, con lo inanimado. Las diferencias anatómicas y conductuales del *animal* humano no serían ya esenciales, sino graduales; y su singularidad, no más maravillosa ni menos azarosa que la de otros seres vivos dotados de peculiaridades únicas de las que ni siquiera él disponía.

Donde Darwin veía 'grandeza', no es extraño que otros vieran amenaza. La teología, la filosofía y la ética teocéntricas y/o antropocéntricas, que dotaban de razones ontoteológicas al imaginario tradicional, y también moderno, de la centralidad y superioridad del ser humano en el mundo, se veían obligadas a revisar a fondo los presupuestos racionales, antinaturalistas, dualistas y espiritualistas, en que descansaban. Parecía consumarse un *triple desplazamiento*: al desplazamiento geocéntrico seguía el desplazamiento antropocéntrico y a éste el desplazamiento teocéntrico. Se producía un retorno radical a la naturaleza, a un cosmobiocentrismo sin Dios, sin Hombre y sin Razón (en mayúsculas). Porque la naturaleza parecía no conocer otra cosa que diseño adaptativo, no finalidad predeterminada, una mezcla de azar aleatorio y necesidad funcional; diseño sin Diseñador. Porque *en* la naturaleza no había señal ninguna de intencionalidad, sentido o propósito antrópico o divino. Porque la naturaleza se mostraba ciega, indiferente y desconsiderada respecto al ser humano. Porque la naturaleza operaba y se transformaba ajena al bien y al mal. Porque la naturaleza en evolución, imperfecta, chapucera e inhóspita, parecía contradecir la idea de un Dios creador, supuestamente omnipotente, omnisciente y omnibenevolente; e invitaba a rechazarlo —caso

de existir— como incompetente y sádico. La “hipótesis Dios” se revelaba definitivamente como científicamente innecesaria para *explicar* los procesos naturales; y, a su vez, “Dios como hipótesis” dejaba de ser objeto de demostración científica por no pertenecer al orden de lo natural.

EL REGALO DE DARWIN A LA CIENCIA, A LA FILOSOFÍA Y A LA RELIGIÓN

Y, sin embargo, esta conmoción cosmovisional no ha impedido que la visión evolucionista se haya ido imponiendo, a pesar de rechazos teológicos y filosóficos varios. La evolución se acepta como un hecho científico vinculante, como un modo de pensamiento y como una cosmovisión general. La prueba es que no se discute su núcleo fundamental, la naturalización de la vida y del ser humano en un proceso continuo de transformación y variación científicamente explicable, sino la interpretación del hecho y del proceso. No está en discusión que la naturaleza tiene historia, sino el sentido de esa historia, y si es tal y como se narra. Tampoco si la evolución es el resultado de un proceso variable y aleatorio, sino si la evolución es, además, progreso en alguna dirección. No si la naturaleza en cuanto tal carece de sentido, sino si la naturaleza, en cuanto humana, *debería* tenerlo. No si la evolución se puede explicar sin Dios; sino si Dios, en caso de existir, aportaría algo nuevo a la evolución. No si el relato de la evolución es un relato sugerente, elegante y científicamente consistente, sino si es el único relato posible. No si es incluyente, sino si es excluyente. No, si es ciencia; sino si, además, es ideología.

El teólogo A. Moore escribía en 1890, tras la convulsión provocada por las tesis darwinianas, que, “bajo la apariencia de un enemigo, Darwin había hecho el trabajo de un amigo”. Y FJA, darwiniano confeso, ha reiterado la misma idea, convencido de que la aportación de Darwin supone un reto, pero también una oportunidad para pensar de otro modo, y mejor, el mundo, al hombre y a Dios. “El regalo de Darwin a la ciencia y a la religión” consistiría, podríamos decir parafraseando la expresión neotestamentaria, en devolver a la ciencia lo que es de la ciencia —cuestiones de hecho—, y a Dios lo que es de Dios —cuestiones de sentido—.

SELECCIÓN NATURAL

Ayala se esforzó por poner de relieve que lo específico de la teoría darwiniana de la evolución es la teoría de la *selección natural*, que el propio Darwin

consideraba como “mi teoría” y su verdadera aportación científica a la concepción evolucionista de la vida que no era exclusivamente suya, como sabemos por la historia de las ideas. La selección natural sería el *mecanismo* o *procedimiento adaptativo* que permitiría explicar la unidad de origen (origen o ascendencia común de todos los seres vivos) y la diversidad evolutiva de la vida (variedad de especies). Y significa, estrictamente hablando, que, si la vida es un *proceso continuo de descendencia con mutación*, entonces el mecanismo que lo explica es el esfuerzo adaptativo de los seres vivos por sobrevivir en medios cambiantes, conservar los cambios beneficiosos para la supervivencia y transmitirlos a la generación siguiente. La *teoría sintética moderna* de la evolución —que Ayala representa, continuando las aportaciones de su maestro Dobzhansky, entre otros— completó y perfeccionó la teoría de la selección natural, añadiendo a la explicación darwiniana de la adaptación funcional de los organismos al medio como causa de la diversidad de las especies, la teoría mendeliana de la herencia genética como explicación de la conservación y multiplicación de las mutaciones, que Darwin no contempló por desconocimiento.

ALCANCE Y LÍMITES DE LA TEORÍA DARWINIANA DE LA SELECCIÓN NATURAL

Si la actual teoría darwiniana de la evolución se puede sintetizar en lo anteriormente expuesto, conviene precisar su alcance *estrictamente científico* —como recalca FJA. Por eso, podríamos resumir en las siguientes tesis las consecuencias de una teoría *darwiniana* de la evolución natural, precisando lo que afirma y lo que no afirma:

- La evolución no es una teoría sobre el *Origen* de la vida. Aunque compete a la ciencia indagar sobre los orígenes *causales* de la historia común de la vida y su variedad, la cuestión filosófico-teológica del Origen no constituye el centro de la teoría de la evolución. El meollo lo constituyen la constatación y explicación del hecho de la evolución y sus mecanismos, siempre a partir de algo ya naturalmente existente —algo que logra exitosamente—. No pertenece a la ciencia hacer afirmaciones extracientíficas, aunque afirmaciones estrictamente científicas planteen cuestiones serias a cosmovisiones filosóficas y teológicas en contradicción con ellas.
- Evolución *no* significa necesariamente *progreso*. Evolución significa cambio, alteración, transformación, mutación, metamorfosis... La idea de progreso se asocia habitualmente con las de ascenso, mejoramiento, superioridad y escalonamiento perfectivos, bajo supuestos ideológicos de linealidad, necesidad y diseño predeterminados —algo que excede a lo

que puede afirmar la teoría de la evolución *darwiniana*—. A la evolución le basta con el criterio de *suficiencia adaptativa*. Y la “mejor” adaptación es siempre relativa al medio, a la historia del organismo y sus mutaciones; es comparativa, parcial, funcional, no perfecta y no uniforme. La idea de perfección no pertenece *per se* a la teoría *darwiniana* de la evolución. La idea de “cambio direccional con mejora cualitativa” podría aceptarse como sinónimo de progreso, siempre que se entienda con respecto a algún criterio determinado, no a todos los posibles.

- Evolución no significa pura *arbitrariedad* o pura *casualidad*. La casualidad es un factor de la evolución, pero no es totalmente arbitrario. La mutación aleatoria es la fuente fundamental de variabilidad genética; pero la selección natural, el proceso mediante el cual algunas variantes sobreviven y otras no, no es totalmente aleatorio, es funcionalmente adaptativo, oportunista y “creativo” (aunque no en sentido estricto, ya que no crea el material sobre el que actúa). El individuo más apto sobrevive, se reproduce y transmite los caracteres probados y resistentes. La evolución es una mezcla complementaria de azar y necesidad en el proceso de adaptación funcional de los seres vivos a sus entornos y la selección natural no es arbitraria.
- Evolución *no* significa proceso *consciente*, diseñado y con propósito unidireccional, necesariamente planificado. La teoría de la evolución, en cuanto teoría científica, no otorga valor axiológico o sentido teleológico ni al hecho de la familiaridad común de los seres vivos en su diversidad (ancestro común) ni al mecanismo que lo produce (selección natural). Otorgar una racionalidad sustantiva (genealógica y teleológica) al proceso de la evolución no responde a criterios científicos, sino a criterios de valor y sentido ajenos al método y la praxis científicos.
- La evolución, consecuentemente afirmada por Darwin, por eso y por sí misma, *no* otorga *dignidad* especial ni superioridad evolutiva a una especie sobre otra (ni siquiera al ser humano). Las especies han evolucionado de modo singular y exclusivo, a partir de linajes comunes que se diversifican en el tiempo, adaptándose a entornos físicos y biológicos cambiantes. La imagen del “árbol de la vida”, utilizada en biología, induce a confusión, si se interpreta como escala axiológica. Habría que entenderla mejor como *simbiosis* de seres que coevolucionan juntos en una diversidad multiforme.
- La evolución no es *inmoral*. No es moral ni inmoral, sino amoral. Y, por tanto, no se pueden extraer consecuencias antropológicas, éticas y políticas de estrategias de supervivencia biológica presentes en el reino de los seres vivos, sin incurrir en la falacia naturalista (concluir lo que *debe* ser de lo que es).
- La evolución biológica tampoco niega la moral. Los criterios biológicos no son *per se* criterios éticos. La reproductividad genética y ganancia bioló-

gica no son ni el único criterio moral ni el más apreciado sobre el que se fundan de facto nuestros juicios de valor más considerados. La evolución cultural trasciende la evolución biológica.

- La evolución no es *incompatible* con la religión. Es una idea equivocada concluir de la teoría de la evolución darwiniana la incompatibilidad entre evolución y religión. El malentendido se basa en confundir el contenido, la función y la competencia tanto de la ciencia como de la religión. Los ámbitos de su competencia son diferentes: la ciencia se ocupa de cuestiones de hecho —se limita a la explicación y comprensión de fenómenos naturales y la predicción de su ocurrencia a partir de hipótesis falsables—, mientras que la religión se ocupa de cuestiones de sentido que no son competencia de la ciencia (aunque interpretaciones literalistas de textos religiosos en cuestiones que son competencia de la ciencia —por ser cuestiones referidas al funcionamiento de hechos que la ciencia explica suficiente y competentemente— pueden resultar incompatibles con la teoría científica de la evolución).
- La evolución no es una *teoría del todo*. Afirmar la evolución como un *hecho* científico, no convierte a la *teoría* de la evolución en una *teoría final sobre todo* (*everything theory*). Tal desmesura no corresponde al estado actual de la cuestión, que Francisco se aprestaba a poner de relieve al describir tres grandes cuestiones pendientes en la biología evolutiva y molecular —auténticos enigmas que, sin duda, abrirán nuevas perspectivas y nuevos interrogantes científicos en el futuro, como, por otra parte, corresponde a una ciencia que por fidelidad metodológica debe ser falsable—: el *enigma ontogenético* (transformación/tránsito de huevo en adulto), el *enigma filogenético* (transformación/tránsito de homínido en humano) y el *enigma neurobiopsicológico* (transformación/tránsito del cerebro en mente, de la mente en consciencia y de la consciencia en autoconsciencia identitaria). De estos tres retos o enigmas irresueltos por la teoría evolutiva se da cuenta ampliamente en escritos posteriores a *Darwin's gift to science and religion*, en el que FJA menciona los dos primeros enigmas (2007, pp. 10 y 105), pero no el tercero (Ayala, 2015, p. 323; Ayala 2016).

3. CIENTÍFICO HUMANISTA

"Nihil humanum puto mihi alienum" o *"humani nihil a me alienum est"*. Este adagio latino retrataría perfectamente la *pasión humanista* de FJA que queda patente en reiteradas manifestaciones escritas y públicas:

“Deseo simplemente decir algo que es obvio, pero a veces queda oscurecido por la arrogancia de algunos científicos. Por exitosa que sea, y por universalmente abarcador que sea su tema, una visión científica del mundo es desesperadamente incompleta. Las cuestiones de valor y de sentido están fuera del ámbito científico” (Ayala, 2007, p. 178). O: “La ciencia es una forma de conocimiento, pero no es la única. El conocimiento también deriva de otras fuentes, como el sentido común, la experiencia artística y religiosa, y la reflexión filosófica” (p. 177). O la última sentencia de la conversación que mantuvimos para el mencionado suplemento cultural del ABC: “... afirmas –le recordaba yo- que un ‘mundo descrito científicamente es un mundo tremendamente aburrido y desesperadamente incompleto’. Sí –concluía con rotundidad-, muy aburrido. Lo sigo creyendo”.

Porque algo que le resultaba sorprendente a FJA es la afirmación de que no hay conocimiento válido fuera de la ciencia. A lo que respondía con ironía con la frase de un físico amigo: “En cuestiones de valores, sentido y propósito, la ciencia tiene todas las respuestas, excepto las más importantes” (p. 176). Algo que recuerda mucho la célebre sentencia de Wittgenstein hacia el final del *Tractatus* recurrentemente citada: “Sentimos que incluso cuando todas las posibles cuestiones científicas han sido respondidas, nuestros problemas vitales no han sido ni siquiera tocados”.

Convencido de que *no sin ciencia, pero que no sólo ciencia* es lo que necesita el ser humano para el desarrollo pleno de una vida devenida evolutivamente en él cada vez más compleja, su inquietud humanista le condujo a pensar las fronteras de la ciencia con la filosofía, la ética y la teología: aplicó su interés a la *filosofía de la biología* (en cuestiones sobre biología-cultura, libertad-determinismo, cerebro-mente, tránsito de homínido-humano), a la *bioética* de la manipulación genética, clonación y experimentos con células madre; y al diálogo *ciencia-religión* (compatibilidad entre ciencia y religión, debate sobre el *affaire* creacionismo *versus* evolucionismo en la enseñanza pública en USA y polémica contra la pseudoteoría del Diseño Inteligente). Su afán divulgador cristalizó en innumerables publicaciones orientadas a facilitar el acercamiento a la ciencia y, sobre todo, a superar prejuicios fundamentalistas tanto en contra como a favor de la teoría de la evolución (léase, debate con creacionistas fundamentalistas y defensores del Diseño Inteligente, pero también debate con científicos materialistas).

Pero, además, su compromiso con la realidad social y política, le llevó a realizar exitosos trabajos de campo en la lucha por la erradicación de enfermedades parasitarias, o a asesorar a instituciones y organismos oficiales: *organismos jurídicos* (asesor del Tribunal Supremo de USA, para quien elaboró el

informe final en el que se basó la sentencia en contra de la enseñanza del creacionismo en la escuela pública como alternativa al evolucionismo, basada en dos argumentos definitivos: los relatos de la creación no son ciencia y el intento de introducir su obligatoriedad en la enseñanza en tanto ciencia vulnera la laicidad de la enseñanza pública); *organismos políticos* (asesor del presidente Clinton en materias de ciencia y sociedad, y programas de investigación genética; asesor de diversos gobiernos sobre políticas de implementación de I+D+i); *organismos educativos* (programa de becas universitarias para minorías étnicas con menos recursos) y *organismos religiosos* (asesor del Vaticano en asuntos fronterizos entre ciencia y religión, creacionismo y evolucionismo, y temas candentes de bioética; y, además, patrocinador de centros y cátedras de diálogo entre ciencia y religión, como el CTNS —*Center for Theology and Natural Sciences* de Berkeley, CA— y esta misma Cátedra de Ciencia, Tecnología y Religión de Comillas).

Y desde su condición de empresario exitoso y solidario realizó a lo largo de su vida una labor generosa de mecenazgo económico a favor de la ciencia, la universidad, la cultura y las artes.

El perfil humanista del científico FJA quedaba especialmente patente en la agudeza intelectual y claridad conceptual —gracias a su inicial formación humanista, escolástica y clasicista—, con la que aportaba perspectivas originales y soluciones elegantes a cuestiones encalladas en aparentes contradicciones o callejones sin salida. La habilidad para formular la pregunta adecuada en el momento adecuado fue una de sus señas de identidad intelectual; así como el discernimiento cuidadoso de los diferentes ámbitos y niveles de reflexión para evitar confusión y extralimitaciones competenciales en el tratamiento de los temas, algo que agradecen y reconocen unánimemente sus discípulos.

4. CIENTÍFICO POPPERIANO

FJA se alineó con la revisión crítica de la “concepción heredada” de la ciencia y del método inductivo clásico (*inductivismo ingenuo*) para adherirse al *falsacionismo popperiano*. La inducción —afirmaba, contra la concepción acrítica, simplista y generalizada de la ciencia y su método—: Primero, es un método que no asegura la objetividad ni evita preconcepciones (los hechos llamados científicos son hechos previamente seleccionados por su interés para las conjeturas e hipótesis previas; no son datos puros, los datos *per se* no son necesaria y científicamente relevantes —no todos al menos—). Segundo, es

un método que no permite concluir en verdades universales (un dato empírico nuevo puede desmentir un enunciado universal, dado que el contenido lógico de un enunciado universal no es de orden empírico). Tercero, es un método que no ofrece una correcta descripción de la praxis científica (las hipótesis científicas se formulan en términos abstractos que no se corresponden necesariamente con datos empíricos, sino que avanzan conjeturas imaginativas sobre la predicción de posibles eventos que posteriormente se someterán a corroboración y validación).

La ciencia, desde el falsacionismo popperiano en adelante —estableciendo, como criterio de demarcación propio de la ciencia el método de la *falsación* de hipótesis y no la verificación—, dejaba de ser fundamentalista. A esta tradición cabe adscribir a Francisco, cuya estrecha relación con el gran Karl Popper contribuyó a que, como científico, adquiriera un compromiso decidido con un concepto de ciencia abierta para una sociedad abierta. Pero, a su vez, convirtió a Popper al evolucionismo que, inicialmente, había desacreditado como propiamente científico. Traigo a colación otro fragmento del diálogo para el *ABC*, anteriormente citado, en el que desvelaba su relación intelectual y personal con Popper, desconocida para muchos, de cuya constancia da fe la correspondencia epistolar a la que tuve el privilegio de acceder:

“Ya que mencionas a Karl Popper, voy a contar algo. Él había escrito que la evolución no es una teoría científica. Sin embargo, después se hizo evolucionista (en su autobiografía lo cuenta en detalle). ¿Sabes cuándo se convirtió? Hacia el año 70 o finales de los 60 la filosofía de la ciencia trataba solo de la física, y mi maestro [Theodosius Dobzhansky] y yo pensábamos que la biología y la evolución plantean problemas filosóficos aún más interesantes que los de la física. Entonces, decidimos organizar una reunión para considerar los problemas de la biología desde el punto de vista de la filosofía y, en parte, para luchar contra lo que ahora podríamos llamar fundamentalismo ateo, a lo que entonces nos referíamos como el problema del reduccionismo. Decidimos organizar esta conferencia en Villa Serbelloni, junto al Lago Como, en Italia, ...un palacio [que] había sido adquirido por la Fundación Rockefeller... [para]...usos científicos... Fui... al Rockefeller Center de Nueva York y... expliqué el proyecto: junto a científicos como Peter Medawar o Jacques Monod —premios Nobel— iba a invitar a Popper y a tres o cuatro filósofos más. Warren Weaver me dijo: ‘No, no invites a los filósofos, que no tienen nada que aportar’; pero yo le respondí: ‘Sí, tienen mucho que aportar y les voy a invitar’... dos semanas más tarde llegó un cheque a mi nombre por la cantidad que yo había solicitado... así que, en el año 72, íbamos a pasar 10 días en Villa Serbelloni. Yo quería que todos escribieran sus artículos antes de llegar, de modo que pudiéramos leerlos antes, sin perder tiempo en las presentaciones.

Debatíamos sobre un artículo por la mañana y otro por la tarde, para después pasarlo bien por la noche en la cena y beber buen vino. Los buenos vinos, los paseos, los viajes por el Lago Como... ¡Todo esto contribuyó a que nos pusiéramos de acuerdo! Monod era muy reduccionista; Medawar algo menos, y Dobzhansky y otros no lo eran en absoluto. Pero leyendo los trabajos me di cuenta de que estaban hablando de cosas diferentes: los que estaban a favor del reduccionismo se referían a un reduccionismo metodológico, mientras que los otros se oponían a un reduccionismo epistemológico. Hice una presentación en la que planteé que había 3 clases de reduccionismos (ontológico, metodológico y epistemológico) y les mostré que, en realidad, estaban argumentando sobre cuestiones distintas. Todo el mundo se quedó fascinado y nos dimos cuenta de que no había problema, de que todos estábamos de acuerdo. Popper se convenció en esa reunión sobre el evolucionismo. Él era un hombre muy inteligente, pero no había reflexionado sobre ciertas cuestiones. Me cogió mucho cariño, casi me adoptó. Todos los libros que publicó a partir de entonces me los dedicó: 'Para Francisco, with love'."

SOBRE EL TRIPLE REDUCCIONISMO

Además de otras aportaciones a la filosofía de la biología (por ej., sobre la idea de progreso en biología, teleología y funcionalidad, debate con Gould sobre macro y microevolución, puntualismo y gradualismo, etc.), su contribución más celebrada ha sido precisamente el tratamiento de la cuestión del reduccionismo en ciencia, que resultó pionera y una referencia obligada para cualquier discusión posterior entre filosofía y ciencia, y ciencia y teología. Distinguió sagazmente, como relata en la anécdota citada, tres tipos de reduccionismo: *reduccionismo ontológico* (cuestión ontológica sobre los componentes últimos de la realidad), *reduccionismo metodológico* (cuestión práctica sobre los procedimientos propiamente científicos) y *reduccionismo epistemológico* (cuestión teórica y gnoseológica sobre la posibilidad de una teoría última y única sobre el conocimiento de la realidad). Posteriormente distintos autores han completado esta clasificación con ampliaciones sucesivas —yo mismo le sugerí la consideración de un cuarto reduccionismo, que aceptó con agrado: el reduccionismo axiológico (cuestión de valor desde la validación científica y el pluralismo axiológico)—. Esta proverbial claridad conceptual y finura analítica le permitieron una gran libertad intelectual para entrar en debate con colegas reduccionistas-materialistas.

NATURALISMO METODOLÓGICO

“¿Es la ciencia fundamentalmente *materialista*? —se pregunta retóricamente FJA—. La respuesta... es: depende... La ciencia es *metodológicamente* materialista o, mejor dicho, metodológicamente *naturalista*. Prefiero la segunda expresión —precisa— porque ‘materialismo’ a menudo se refiere a una concepción metafísica del mundo, una filosofía que afirma que no existe nada más allá del mundo de la materia, que no hay nada más allá de lo que nuestros sentidos pueden experimentar... *La ciencia no implica el materialismo metafísico*... Los científicos y los filósofos que afirman que la ciencia excluye la validez de cualquier conocimiento fuera de la ciencia cometen un ‘error categorial’, confunden el método y el ámbito de la ciencia con sus implicaciones metafísicas”. Y, a continuación, una de las frases más brillantes de FJA: “El naturalismo metodológico afirma los límites del conocimiento científico, no su universalidad” (pp. 171ss.).

Criticó lo que consideraba indebidas extralimitaciones, si no errores crasos, de colegas materialistas, por vulnerar los códigos metodológicos estrictamente científicos. Contra Wilson, Ruse, Dawkins, Dennett, etc. (con quienes mantuvo amistad correspondida) que o niegan la ética o la religión desde la ciencia, o reducen al ser humano a maquinaria génica, o la realidad a nada más que átomos y moléculas (*nothing but fallacy*), o la biología a física, o la libertad y el libre albedrío a pura ilusión, o la personalidad a biología, o los valores éticos a estrategias de supervivencia y éxito reproductivo, etc...; contra ellos —digo— se pronunciaba sin ambages:

“Se da una monumental contradicción en estas afirmaciones. Si el compromiso con el naturalismo no permite a la ciencia derivar valores, sentidos o propósitos desde el conocimiento científico, tampoco este conocimiento le permite negar su existencia. Estos autores tienen derecho a pensar lo que ellos quieran, pero no pueden fundamentar su filosofía materialista en ningún logro científico” (p. 174).

El error que debe evitar la ciencia es convertir el criterio de demarcación en criterio de negación de la validez epistemológica de otras formas de experiencia y conocimiento (ciertamente no científicos). La contención metodológica de FJA le hizo mantenerse fiel al falsacionismo popperiano por considerarlo el método más productivo para el avance de la ciencia. Le resultaba suficiente, porque:

“El alcance de la ciencia —repetía— es el mundo de la naturaleza, la realidad que se observa, directa o indirectamente, por los sentidos. Ofrece

explicaciones que están abiertas a corroboración o falsación a través de la observación y el experimento. Fuera de este mundo, la ciencia no tiene autoridad, ni tiene afirmaciones que hacer, ni es asunto suyo tomar posición sobre ello. La ciencia no tiene nada importante que decir sobre valores, sean económicos, estéticos o morales; nada que decir sobre el sentido de la vida o su propósito; nada que decir sobre creencias religiosas (excepto en el caso de creencias que trascienden el alcance propio de la religión haciendo afirmaciones sobre el mundo natural que contradicen el conocimiento científico)” (p. 172).

E invitaba a que: “Las creencias religiosas deberían buscar justificación sobre [sus propias fuentes] las sólidas rocas de la fe y la revelación, no sobre el conocimiento científico —que por su propia naturaleza no es nunca definitivo o para siempre” (p. 11)—. A esa misma conclusión llegamos en repetidos intercambios intelectuales, como en la conversación arriba citada:

“Yo estoy convencido de la realidad de la evolución biológica y de la explicación por medio de la selección natural –afirmaba-. Sin embargo, es conceptualmente posible que, de aquí a cinco, diez o 25 años, se descubran procesos que son completamente diferentes y nos muestren que estábamos en un error. La física newtoniana se vio superada por Einstein y, de pronto, los mismos fenómenos se explican mejor con otros principios. Con esto quiero decir que, en contra de lo que los fundamentalistas científicos afirman, tenemos una explicación satisfactoria de cómo ocurre la evolución, pero como cuestión de principio esa explicación no es necesariamente la definitiva”.

5. CONCLUSIONES

Francisco J. Ayala, científico darwiniano, humanista y popperiano, nos ha dejado como legado un compendio de principios que facilitan el diálogo fronterizo entre saberes y disciplinas científicas, un verdadero “regalo para la ciencia, la filosofía y la religión” que podríamos resumir en estas tesis finales:

La vida no se reduce a la ciencia. La ética no se reduce a biología. La ciencia no es enemiga de la religión. La religión no debe ser enemiga de la ciencia. Ciencia y religión pueden coexistir, porque no pueden contradecirse, si respetan las competencias propias del respectivo ámbito de reflexión y el método propio. La teoría darwiniana de la selección natural fue un regalo para la ciencia y para la religión. El legado darwiniano obliga a situar las cuestiones

científicas, filosóficas y teológicas en el terreno de la radical contingencia de la naturaleza y de la naturaleza humana. A la buena ciencia pertenecen el reconocimiento de los propios límites, rigor metodológico y honestidad intelectual. No sólo se da un fundamentalismo religioso, también se da un fundamentalismo cientista. Materialismo, dogmatismo o ateísmo no se deducen del naturalismo metodológico, propio de la ciencia. Separar metodológicamente las cuestiones de hecho, valor y sentido sigue siendo una actitud intelectual eficiente y necesaria, por respeto a la propia ciencia y por respeto a la complejidad de la vida humana.

Finalmente, FJA siempre hizo gala de un gran sentido común y de un talante científicamente humilde y humanamente abierto, apasionado por las ciencias de la vida y por la vida más allá de la ciencia: "El conocimiento científico... es satisfactorio y útil. Pero una vez que la ciencia ha dicho su parte, quedan muchos aspectos de la realidad que son de interés: cuestiones de valor, sentido y propósito que por siempre estarán más allá del ámbito de la ciencia" (p. 163). "Y, sin embargo, estos asuntos son importantes para la mayoría de la gente, incluidos los científicos; tan importantes, al menos, como el conocimiento científico en sí" (p. 12; 2016, p. 297).

Referencias

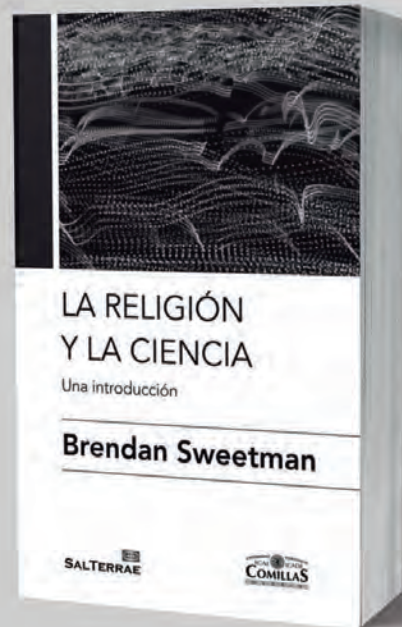
- AYALA, F. J. (2007), *Darwin's Gift to Science and Religion*, Joseph Henry Press.
- AYALA, F. J. (2015), *¿De dónde vengo, quién soy, a dónde voy? Ensayos sobre la naturaleza humana, la ética y la religión*, Alianza Editorial.
- AYALA, F. J. (2016), *Evolution, explanation, ethics, and aesthetics*, Academic Press.
- AYALA, F. J. (2023), *El regalo de Darwin a la ciencia y a la religión*, Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas.
- FERNÁNDEZ-RAÑADA, A. (1994), *Los Científicos y Dios*, Nobel.

La religión y la ciencia

Una introducción

Brendan Sweetman

El autor evita la tradicional confrontación entre ciencia y religión y trata de encontrar puntos de encuentro, diálogo y colaboración entre ambas. Es un tema apasionante y de gran complejidad. Por eso elabora una síntesis magnífica encaminada a que ambas se encuentren a través de temas claves que aparecen en todos los estudios dedicados a esta relación.



La religión y la ciencia

Una introducción

Brendan Sweetman

ISBN: 978-84-293-2594-2

Universidad Pontificia Comillas,

Sal Terrae, 2016



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

En el XX Aniversario de la Cátedra CTR

Buenas tardes y bienvenidos: autoridades, miembros de nuestro comité científico, apreciados colaboradores, profesores e invitados. Es un honor y un placer encontrarnos hoy en este momento en el que celebramos los 20 primeros años de historia de la cátedra Hana y Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión (o Cátedra CTR para los más cercanos).

Aunque parezca mentira, hace ya dos décadas que el padre Javier Leach, junto con el también padre Javier Monserrat y Camino Cañón, emprendieron el proyecto único de crear un foro de encuentro entre ciencia, tecnología y religión, dentro del ámbito de nuestra universidad.

En ese año 2003 se plantearon ya los objetivos en los que seguimos trabajando ahora: promover la investigación y la formación de personas en aquellas cuestiones relevantes que con base en el desarrollo científico y tecnológico afectan a las diferentes tradiciones morales y religiosas de la humanidad, creando además un foro en el que estas cuestiones puedan compartirse con el público en general.

La cátedra CTR ha investigado, ha publicado libros y traducciones. De hecho, ha creado la única colección de libros sobre Ciencia y Religión en castellano (en colaboración con el Grupo de Comunicación Loyola), además de foros en internet de alta difusión, como FronterasCTR, organizando eventos como en el que nos encontramos esta tarde. La centenaria revista *Razón y Fe* es hoy también nuestro cauce de publicaciones académicas.

Las relaciones entre la ciencia y la fe, la ética de la tecnología o la ecología integral están en el corazón de esta cátedra que, además de estar ubicada en una escuela de ingeniería, por su naturaleza acoge colaboradores de múltiples ámbitos intelectuales.

Muy poco tiempo después de su fundación, el primer grupo de trabajo de la cátedra consiguió la financiación del proyecto “Sophia Iberia” por parte de la prestigiosa fundación Templeton, que entre 2007 y 2010 permitió la organización de varias conferencias sobre Ciencia y Religión en Comillas.

Fruto de estas iniciativas se originaron varios grupos de trabajo que siguieron colaborando en proyectos posteriores, como el titulado “Naturaleza Humana 2.0”, que se centró en comprender el impacto de los desarrollos tecnológicos emergentes en la comprensión de nuestra propia naturaleza.

O el proyecto “El ser humano ante los retos de la ecología”, liderado por Alicia Villar, que profundizó en las implicaciones de la definición de una ecología integral. El congreso sobre “transhumanismo” o las conferencias en torno a la “edición genética” han sido también hitos significativos en la historia de la cátedra. Estas iniciativas contaron con el apoyo de la Fundación Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno, de FECYT y de Porticus.

La Cátedra ha participado también activamente de los congresos organizados por la *European Society for the Study of Science and Theology* (ESSSAT), hoy aquí representada por su anterior presidente, el prof. Dirk Evers. Hace dos años, saliendo de la pandemia, Comillas acogió el 18º congreso de ESSSAT: “*Science and Theology: Creative Pluralism?*”

Todos estos proyectos e iniciativas académicas y divulgativas nos formaron a muchos profesores y jóvenes doctorandos, gracias al espíritu de acogida que caracterizó a la CTR desde sus inicios. Con su estructura de seminario permanente, crearon un equipo abierto en el que aprendimos de expertos externos e internos, discutíamos y trabajábamos las cuestiones y acabábamos plasmando nuestros resultados en publicaciones de calidad que no habrían podido aparecer sin ese apoyo. Qué manera tan bonita de trabajar.

Durante todos estos años, el apoyo de los sucesivos rectores, José Ramón Busto, Julio Martínez y Enrique Sanz, ha sido clave.

Recordamos hoy también especialmente a Javier Leach, jesuita, matemático y teólogo, fundador e inspirador de muchos de nosotros por su bondad e inteligencia, con su comprensión clara sobre los tipos de lenguajes y sobre las mociones y emociones humanas. Nos enseñó a pensar en el diálogo entre la ciencia y la religión.

Javier Monserrat fue también otro de los fundadores, estimulando a muchos, entre otras cosas, con su investigación sobre las fascinantes teorías de la consciencia que surgían en aquel momento y que, hoy en día, con el advenimiento de la IA generativa vuelven a ser de máxima relevancia. Yo misma fui becaria de Javier Monserrat allá por el 2005, cuando se animaba también a ayudar a los ingenieros a punto de graduarse a empezar a caminar en terrenos más allá de las electrónicas o los sistemas eléctricos.

Camino Cañón, que ya estaba allí, guio al equipo desde 2010 hasta su jubilación en 2014. Su manera de enfrentar los retos intelectuales, desde la matemática y la filosofía, se unieron a su experiencia como gestora: fue con ella con quien comenzaron los proyectos que han conformado en buena medida las actividades de la cátedra. Agradecemos también a Ángela Jiménez, que además fue la segunda exvicerrectora de investigación a la cabeza de la cátedra, junto con Camino Cañón, que también lo fue.

Después de ella, tomó el relevo José Manuel Caamaño, nuestro predecesor, quien, con sus excelentes habilidades de gestión y su gran energía, consiguió impulsar la cátedra hacia adelante. Fue entonces cuando Hana y Francisco José Ayala, doctor *honoris causa* por nuestra universidad, se unieron a este proyecto como patronos. Es un honor para nosotros haber recogido el testigo de estos predecesores maravillosos.

Damos las gracias también a las personas sin las cuales la cátedra no habría podido funcionar: Teresa Sánchez Carazo, Christine Heller, Amparo García Plaza, Elena Montero, Marta Medina Balguerías y Raquel López, la actual secretaria de la CTR. Y, por supuesto, a todos nuestros colaboradores y al comité científico, que casi prefiero no enumerar por miedo a olvidar alguno.

En este día especial celebramos veinte años de historia y agradecemos a todos los que los hicieron posible. Estructuraremos la tarde en dos momentos significativos: Empezaremos con la conferencia magistral a cargo del profesor Dirk Evers, teólogo alemán, quien nos brindará una perspectiva del estado actual de las relaciones entre la ciencia y la religión. Será un momento para reflexionar sobre cómo estas dos esferas de conocimiento pueden dialogar y converger. El profesor Evers identificará las luces y las sombras de la situación actual y cómo podemos encontrar un terreno común que nos permita avanzar hacia un futuro en el que la ciencia y la fe sean aliadas en la búsqueda de la verdad.

A continuación, tras el diálogo, pasaremos a contemplar unas imágenes inéditas de Teilhard de Chardin, el gran paleontólogo y místico jesuita, disfrutando de un cine-concierto en la Iglesia de ICADE mientras escuchamos un concierto de piano a manos de Mercè Prats, gran conocedora de su obra. Le agradecemos de antemano a la Profesora Prats su propuesta y su apoyo en este aniversario.

A continuación, daremos la palabra a François Euvé, jesuita francés, físico y teólogo, en el aniversario de la publicación de la obra de Teilhard, «La misa sobre el mundo». En ella, Teilhard nos invita a apreciar la sacralidad del universo y a reconocer la profunda interconexión entre todas las mani-

festaciones de la vida. Su visión nos recuerda la importancia de considerar la dimensión espiritual en nuestro estudio y comprensión del mundo, como complemento esencial a la perspectiva científica.

La temática central de esta cátedra, que une la ciencia y la fe, refleja el espíritu de interdisciplinariedad y el deseo de tender puentes que han guiado nuestras actividades a lo largo de estas dos décadas. Hemos sido testigos de cómo los límites entre estas disciplinas aparentemente dispares se desdibujan y entrelazan, y cómo su mutua influencia y diálogo enriquecen la comprensión del mundo que nos rodea.

Este evento es solo el comienzo de una serie de actividades y conferencias que hemos preparado para el futuro. En 2024 celebraremos una conferencia en la que rendiremos homenaje a la memoria de Francisco José Ayala y su legado más allá de la biología evolutiva en el día de su 90 cumpleaños: será el 12 de marzo de 2024. Están ya invitados. Será una ocasión para explorar cómo su pensamiento influyó en otros campos del conocimiento y cómo su visión sigue resonando en el mundo académico y más allá.

Asimismo, mucho más cerca, en diciembre de este mismo año, nos embarcaremos en una exploración del campo de la inteligencia artificial, que actualmente acapara gran atención. Ampliaremos nuestro horizonte de lo que consideramos inteligencia y, bajo el marco conceptual de las inteligencias múltiples, examinaremos el significado de la inteligencia espiritual, así como la inteligencia interior y la inteligencia teológica. Se trata de diversas formas de inteligencia a las que creemos que debemos prestar una atención profunda, más si cabe en estos tiempos donde la simplificación se ha convertido en un atajo peligroso.

Os invitamos a seguir conectados a la cátedra CTR, a participar activamente en todas estas futuras actividades, a sumergiros en el diálogo interdisciplinar y a colaborar en la construcción de un conocimiento más completo y enriquecedor.

En nombre de esta cátedra y de todos los que formamos parte de ella, queremos agradecer vuestra presencia en este evento tan importante para nosotros. Bienvenidos a nuestro XX aniversario.

SARA LUMBRERAS Y JAIME TATAY

TEILHARD DE CHARDIN Y EL FUTURO DEL MUNDO

Teilhard de Chardin and the Future of the World

François Euvé
Centres Sèvres (Paris)
francois.euve@jesuites.com

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1462.y2023.007>

Una de las principales cuestiones que preocupaban a Teilhard era el futuro del mundo. Reflexionar sobre este punto puede llevarnos a releer el gran texto de *La Misa sobre el mundo*, compuesto en 1923, hace ahora cien años. Trata de la transformación del mundo, de su "transubstanciación". Mediante esta operación divina, el mundo alcanza su plenitud. En la perspectiva teilhardiana, la Misa no es un tiempo aparte en la vida humana, sino un momento que expresa una posible transformación del mundo para hacerlo más acorde con el plan creador de Dios.

Para Teilhard, la acción divina no se opone a la acción humana. Lo que muestra la lógica eucarística es la convergencia de todas las influencias. Antes de volver sobre este texto, quisiera presentar algunos componentes esenciales del pensamiento de Teilhard que pueden arrojar luz sobre nuestra situación actual.

Hoy nos interrogamos, a veces con angustia, sobre el futuro de la humanidad. El calentamiento global es una amenaza cada vez más cercana. A veces nos sentimos impotentes ante una catástrofe ecológica que parece ineludible. Se ponen medios, pero parecen insuficientes. Todo esto da lugar a un pesimismo social que nos hace ver el futuro de forma negativa.

El pensamiento de Teilhard parece pertenecer a otra época. Cuando su obra empezó a publicarse y a hacerse accesible a un gran número de lectores, en los años sesenta, el ambiente social era más bien optimista. Vivíamos en un periodo conocido en francés como las "Trente glorieuses" (1945-1975), las décadas de posguerra de rápido desarrollo económico. Tras la destrucción y las privaciones, era la época del consumismo. Todo parecía posible. El futuro estaba abierto. El optimismo de Teilhard sintonizaba con el ambiente de la época.

Aunque algunos aspectos del pensamiento de Teilhard hayan envejecido, quisiera mostrar que todavía puede sostener la esperanza que necesitamos. No puede interpretarse más que como una expresión de optimismo sin límites. Destacaré tres componentes: el sentido de la historia, el lugar único del ser humano en esta historia y su dimensión social, y una dialéctica de actividad y pasividad.

EL SENTIDO DE LA HISTORIA

El primer punto que destacar es el sentido de la historia. Para Teilhard, vivimos en un mundo en evolución, es decir, un mundo de historia. Somos "arrastrados por un río" (Teilhard de Chardin, 1973, p. 20). Una de las aportaciones significativas de su pensamiento es hacernos conscientes de que la realidad es esencialmente histórica. No sólo el mundo actual es "el resultado de un Movimiento", en el sentido de que "nada puede comprenderse sino a través de su historia", sino que "un prodigioso movimiento evolutivo continúa sin cesar a nuestro alrededor" (1959, pp. 24-27). La historia humana ha tomado el relevo de la historia del cosmos, en una cierta continuidad con ella. No se trata de una especie de "restauración" de una edad de oro perdida. Es la construcción de un mundo nuevo.

Esto significa que el futuro no está determinado por el pasado. Teilhard utiliza una imagen sorprendente: "La grandeza del río se comprende en su desembocadura, no en su nacimiento" (1956, p. 81). Para comprenderla, no es necesario remontarse al nacimiento, porque el río se enriquece con todo el recorrido que ha hecho. Es el final el que revela la verdad del principio. Estamos en un mundo de génesis. Es un término que Teilhard utiliza con frecuencia: el cosmos es una "cosmogénesis". La historia de la humanidad es una "antropogénesis". Traducido a términos teológicos, esto significa que la creación "continúa más bellamente (*de plus belle*)" (1957, p. 50).

Es importante recordar que, al inicio de su vida, Teilhard se sintió fascinado por lo que persiste, la permanencia de la piedra o del metal. Buscaba la verdad del ser, su "consistencia", en el "punto fijo", la solidez de la materia inerte: "nada en el mundo era más duro, más pesado, más tenaz, más duradero que esta maravillosa sustancia aprehendida de la forma más *completa* posible..." (1976, p. 26). La materia viva le parecía demasiado frágil. Los organismos vivos le parecían "escandalosamente inconsistentes y destructibles" (p. 30).

Su trayectoria intelectual se invirtió cuando descubrió la evolución. Se dio cuenta de que el mundo no es ante todo una sustancia permanente, sino un proceso. Utilizo esta palabra en el sentido que le da Whitehead en su *filosofía del proceso*. La similitud con Teilhard es asombrosa, aunque los modos de expresión sean muy diferentes (Teilhard no es metafísico). La vida es una característica fundamental del ser, que es desarrollo. La aparente fragilidad de los organismos vivos oculta y revela a la vez una promesa de futuro. "Materia" y "espíritu" representan las dos caras de una misma realidad, dando primacía a esta última: la primacía del espíritu equivale a afirmar la primacía del futuro (p. 35).

La metafísica de Teilhard (si podemos utilizar esta palabra) es, por tanto, una metafísica del futuro, como dice el teólogo estadounidense John Haught. Es también una metafísica de la unión, de lo que él llama "unión creadora". Para él, ésta es la lógica misma del proceso evolutivo: "Cuanto más íntima era la unión entre elementos más variados (cuanto más se superaba la multitud), más perfecto y consciente aparecía el ser [...] La animación es proporcional a la unión" (1973, p. 193). La multiplicidad es el grado más bajo del ser, mientras que la comunión es su plenitud. Existe un doble proceso: la creación tiende a la unión, mientras que la unión es "propia y creadora" (p. 194).

EL LUGAR ESPECIAL DEL SER HUMANO EN EL MUNDO

Un segundo punto importante es el lugar especial del ser humano en el mundo. Se trata de una cuestión central para Teilhard: "el lugar del hombre en la naturaleza" (título de su conferencia en la Sorbona en 1950). En su autobiografía, escrita hacia el final de su vida en 1950, reconocía que "el hombre (o, más exactamente, el ser humano) constituye el pivote sobre el que se asienta todo el edificio de [su] universo interior, articulado, cohesionado y en movimiento" (1976, p. 38).

Desde el punto de vista de la ciencia moderna, el hombre parece perdido en el universo. En la antigüedad, la Tierra era el centro del cosmos. Además, en la perspectiva bíblica, el hombre fue creado "a imagen de Dios". Desde la perspectiva actual, la tierra no es más que un planeta marginal y el hombre es el producto de una evolución biológica que le trasciende. Todos conocemos la célebre expresión de Jacques Monod, con la que concluye su libro *Le hasard et la nécessité*: "El viejo pacto se rompe; el hombre sabe por fin que está solo en la inmensidad indiferente del Universo del que surgió por azar" (Monod, 1970, p. 194).

Teilhard fue contemporáneo del astrofísico James Jeans, que hizo comentarios similares: "todas nuestras aspiraciones están condenadas al fracaso final y que todo lo que hemos hecho perecerá con nuestra raza, dejando el universo como si nunca hubiéramos existido... El universo es indiferente, o incluso hostil, a toda vida" (Teilhard de Chardin, 1959, pp. 136-137).

Para Teilhard, no se trataba de volver a la visión antigua. Abrazó plenamente la visión científica moderna del mundo, en particular la visión evolucionista que sitúa al ser humano en continuidad con los animales. Pero lo cierto es que el ser humano ocupa un lugar singular en el cosmos en la medida en que revela un componente esencial: el aumento de complejidad que va acompañado de un aumento de conciencia.

Teilhard admite de buen grado el factor del azar en el proceso evolutivo. Las formas que adopta la evolución no están determinadas desde el principio. Pero existe una lógica que se manifiesta en la aparición de organismos cada vez más complejos. Junto a los dos infinitos habituales, la pequeñez y el tamaño, existe un tercer infinito, la complejidad. Cuanto más complejo es un organismo, más egocéntrico se vuelve, es decir, más consciente de sí mismo. La persona humana representa el grado más alto de conciencia, o libertad.

Para Teilhard, el error de Jeans consiste en observar las cosas "desde el punto de vista geométrico de lo inmenso" (p. 137). Esto podría traducirse como "desde el punto de vista de Sirio", con el distanciamiento que parece imponer la perspectiva objetiva de la ciencia física. Pero, ¿es ésta la mejor manera de comprender al ser humano? Aquí es donde el punto de vista de Teilhard, que pretende ser científico, introduce una diferencia. En un texto de 1921, "La ciencia y Cristo", establece la diferencia entre la mirada externa, que sólo ve la superficie de las cosas, su "exterior", y la mirada que busca penetrar dentro de las cosas, en su "interior". Se trata de dos modos de conocimiento. El primero es analítico: se distancia de su objeto, descomponiéndolo en elementos simples. El segundo es más sintético: busca revelar la coherencia

del conjunto. Sin duda, ambos son necesarios. El primero nos ofrece un gran control sobre la materia. Es la ciencia analítica la que permite una técnica eficaz. Pero este dominio no representa aún el verdadero conocimiento de los seres: "la única *consistencia* de los seres viene dada por su elemento *sintético*" (1960, p. 55). Hay que percibir el todo para comprender que el auténtico ser no es el átomo, el elemento individual, sino el entramado de relaciones que los individuos mantienen entre sí. Y estas relaciones sólo pueden comprenderse entrando en esta red.

Esto nos devuelve a la dimensión histórica que he destacado al principio. El método científico busca las causas de los fenómenos naturales. Estas causas se encuentran necesariamente en el pasado: la causa precede al efecto. La novedad aparente se retrotrae a fenómenos anteriores. Sin embargo, desde una perspectiva histórica, la aparición de la novedad no puede entenderse únicamente a partir del conocimiento de los acontecimientos pasados. Es al final del proceso, al final de la historia, que podemos comprender realmente su lógica. En términos biológicos, esto significa que el proceso evolutivo sólo puede comprenderse plenamente una vez que ha llegado a su fin. El conocimiento de las primeras etapas no basta para comprender cómo se desarrolla el proceso.

Si volvemos al ser humano, comprenderemos que, para Teilhard, la persona humana individual no es el final del proceso evolutivo. Hay un doble movimiento: la formación de organismos cada vez más centrados (o autónomos) y su vinculación para formar sociedades. El primer movimiento produce una diferenciación creciente: es el "arbustamiento" de la evolución. Aparecen nuevas especies y, dentro de las especies, cada vez más variedades. Los individuos se diferencian cada vez más unos de otros. Hay otro movimiento en este proceso, y es un movimiento hacia el acercamiento. Los individuos entran en relaciones mutuas para formar entidades colectivas. Para Teilhard, la realización del proceso evolutivo reside en la dimensión social. Para él, el individualismo que caracteriza a la sociedad burguesa no es satisfactorio. Es sólo una etapa, sin duda necesaria para salir de la indiferenciación, pero no es suficiente.

Debemos ser conscientes del carácter dialéctico de este proceso. Podríamos ver una oposición entre la constitución de individualidades y la de sociedades. ¿Formar un colectivo no significa renunciar a la individualidad? Al principio, Teilhard se interesó por el desarrollo de las sociedades colectivistas, como las que se vieron en la Rusia soviética en los años veinte. Pero se dio cuenta de que era un enfoque equivocado. Una verdadera sociedad sólo puede estar formada por individuos que conserven su personalidad, es decir, su libertad.

La dialéctica puede expresarse en los términos *centración* y *descentración*. En un texto de 1943, "Reflexiones sobre la felicidad" (1963, pp. 119-140), Teilhard presenta la evolución como una dialéctica en tres etapas. En lugar de referirse a la evolución biológica como tal, toma el ejemplo del proceso de personalización (podríamos pensar en el crecimiento de la persona humana, de la infancia a la madurez, hacia su realización en la vida eterna más allá del umbral de la muerte). La *centración* corresponde a la primera etapa, cuando el individuo toma conciencia de su identidad. El niño descubre su diferencia con respecto a su madre, y después con respecto a su entorno. Se experimenta autónomo. Se ha producido una unificación. Sus actos ya no dependen de influencias exteriores. Pone "más unidad en [sus] ideas, [sus] sentimientos, [su] comportamiento" (p. 130).

Pero ésta no es la última palabra en la evolución humana. Una vez alcanzada la libertad interior, el individuo toma conciencia de que su existencia está ligada a un mundo exterior, a otros individuos, cercanos y lejanos. La verdadera identidad no se consigue al precio de un aislamiento total del mundo. Al contrario, replegarse en un espléndido aislamiento sería ignorar la red de interdependencias en la que se encuentra inmerso. La autonomía no es independencia, sino una dependencia libremente consentida. La etapa del centrado debe ir seguida de la etapa del *descentrado*: "no podemos progresar hasta el fin de nosotros mismos sin salir de nosotros mismos uniéndonos a los demás, para desarrollar a través de esta unión una conciencia acrecentada" (p. 131).

Este tipo de relación puede describirse como "amor". El amor es la realización de la relación, más allá del simple intercambio interesado de bienes, que no es más que una forma más elaborada de egoísmo. Presupone una salida del yo. Sólo puede existir entre personas libres. ¿Podemos hablar de amor en estadios inferiores de la historia evolutiva? ¿Podemos generalizar este modo de relación del mismo modo que hemos generalizado la existencia de la conciencia más allá de la humanidad? Es una empresa ambiciosa, pero ¿por qué no?

Según Teilhard, existe una tercera etapa en este proceso, la *supercentración*. La descentración en relación con el otro no es todavía el final del proceso. O, mejor dicho, este proceso de descentración aún no es completo mientras no se relacione con la totalidad del mundo: el movimiento de expansión "nos arrastra insensiblemente, poco a poco, hacia círculos de radio cada vez mayor" (p. 131). Se nos invita a "subordinarnos a una Totalidad organizada de la que, cósmicamente, sólo somos partes conscientes" (p. 132).

LA DIALÉCTICA DE ACTIVIDAD Y PASIVIDAD

Una tercera etapa amplía la reflexión anterior con otro par de términos, *actividad* y *pasividad*. Como decía al principio, el pensamiento de Teilhard de Chardin era popular entre los emprendedores, los hombres de acción. Él mismo parecía más inclinado a la acción que a la contemplación. Criticaba una espiritualidad católica que favorecía el alejamiento del mundo, la evasión del mundo. En *Le Milieu divin*, terminado en 1927, criticó la idea de que la vida auténtica a la que aspiran los cristianos está fuera de toda proporción con las condiciones concretas de la vida presente. Este punto de vista se basaba en una visión muy negativa de un mundo profundamente corrompido por el pecado original. Para él, el trabajo humano da frutos espirituales porque contribuye a completar el mundo en Cristo. Teilhard podía suscribir la proposición de la constitución conciliar *Gaudium et Spes*: “aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios” (GS 39). A través de nuestras acciones, por modestas que sean, ya estamos en comunión con Dios, formamos parte de su poder creador. “Verdaderamente, por la operación, aún en curso, de la Encarnación, lo divino penetra tan bien en nuestras energías de criaturas que no podríamos, para encontrarlo y abrazarlo, encontrar un ambiente más apropiado que el nuestro” (1957, p. 51).

Pero hay que tener en cuenta que, en *Le Milieu divin*, la “divinización de las pasividades” ocupa un lugar más importante que la “divinización de las actividades”. Existen varios tipos de pasividad. La acción humana implica a la vez apego y desapego. Creemos tener el control de las cosas, pero frente a la ilusión de apropiarnos de los resultados, la acción siempre implica un grado de descontrol. La acción humana no es nada sin el abandono, pero el abandono no produce nada en sí mismo si no es el acto de una persona libre y activa. Releyendo su texto varios años después, Teilhard consideró que debería haber insistido más en un punto que consideraba fundamental: “a saber, que, al final de nuestro (santo y necesario) esfuerzo por converger en y con todas las cosas, sólo se llega finalmente a Dios en un gesto de inversión” (1984, pp. 20-22). Si no percibimos esta inversión, nos perdemos lo esencial.

CONCLUSIÓN

¿Hay alguna esperanza en todo esto? Ante la crisis ecológica, hay dos tentaciones: el optimismo tecnológico (la solución vendrá de la tecnología) y lo que yo llamaría "pesimismo escapista". Puesto que todo está perdido, ¿para qué intentarlo de nuevo? Los cristianos pueden verse tentados por la segunda vía, si creen que la salvación se encuentra en el "cielo" y no en la "tierra".

Me parece que el pensamiento de Teilhard apunta a una tercera vía. Su apoyo es más teológico que científico: la obra creadora de Dios no puede fallar. Se basa en la proclamación divina del principio: "Dios vio que era bueno". Se trata de un acto de fe más que de una afirmación científica objetiva. Pero este acto de fe o esperanza puede tener consecuencias muy concretas. Puede apoyar la acción en el mundo.

Además, esta acción debe tener una dimensión colectiva. La crisis ecológica es el resultado del egoísmo de los individuos o de ciertos grupos. Este egoísmo afecta especialmente a la relación entre la humanidad y las demás criaturas. Incluso en los casos en que las empresas modernas pretendían beneficiar a la humanidad en su conjunto (pienso en las técnicas agrícolas que han contribuido a reducir el hambre en todo el mundo), lo han hecho a expensas de otros componentes del mundo vivo.

No se trata de renunciar a la libertad, a la creatividad y a la capacidad de emprender. La grandeza de la humanidad reside en su búsqueda de la obra creadora de Dios. Pero esto implica una cierta renuncia: no podemos controlar en última instancia el resultado de nuestras acciones.

Aquí es donde entramos en contacto con *La Misa sobre el mundo*. Celebra la acción divina que puede transformar la realidad de las cosas. Esta acción es discreta: "La manifestación de lo divino no modifica más el orden aparente de las cosas que la consagración eucarística modifica a nuestros ojos las especies santas" (1957, pp. 161-162). Dios no destruye su obra. La transformación del mundo puede ser radical, como muestra la imagen del fuego, pero no es destrucción. La humanidad participa en esta transformación: "fruto de la tierra y del trabajo de los hombres". Como en la estructura de *El Medio divino*, hay una dialéctica de esfuerzo y dolor, actividad y pasividad.

No sabemos qué forma tomará el mundo. No depende sólo de nuestros esfuerzos. Apoyado en su fe cristiana, Teilhard nos dice que la esperanza es razonable, que nuestros esfuerzos y nuestro dolor no son en vano.

Referencias

- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1956), "La paléontologie et l'apparition de l'homme", *L'Apparition de l'Homme*, Œuvres 2, Seuil, 81.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1957), *Le Milieu divin*, Seuil.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1959), "Note sur le progrès", *L'Avenir de l'Homme*, Œuvres 5, Seuil, 24-27.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1960), *Science et Christ*, Œuvres 9, Seuil.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1963), "Réflexions sur le bonheur", *L'Activation de l'énergie*, Œuvres 11, Seuil, 119-140.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1973), "La Vie cosmique", *Ecrits du temps de la guerre*, Œuvres 13, Seuil, 20.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1976), *Le Cœur de la matière*, Œuvres 13, Seuil.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1984), "Lettre du 15 février 1940", *Lettres à Jeanne Mortier*, Seuil, 20-22.
- MONOD, J. (1970), *Le hasard et la nécessité*, Seuil.

Neurociencias, espiritualidad y religiones

Ramón María Nogués

De los espirituales no religiosos hasta las potentes religiosidades hindúes, africanas, judeocristianas o islámicas a la luz de la neurociencia. Este libro recorre la evolución del papel de espiritualidades y religiones en la vida del hombre. Algunos factores centrales de la cultura humana, entre ellos las espiritualidades y las religiones, se encuentran en plena reevaluación como consecuencia del pluralismo social debido a la globalización y los análisis críticos de la cultura moderna. Las neurociencias, en la punta de lanza del progreso científico en las ciencias de la vida, quedan emplazadas a participar en esta reevaluación. El presente texto propone una valoración evolutiva del papel de espiritualidades y religiones, a través de la presentación de su interés adaptativo, su probable inevitabilidad y la importancia de sus aportaciones al lado de la ética o la estética.

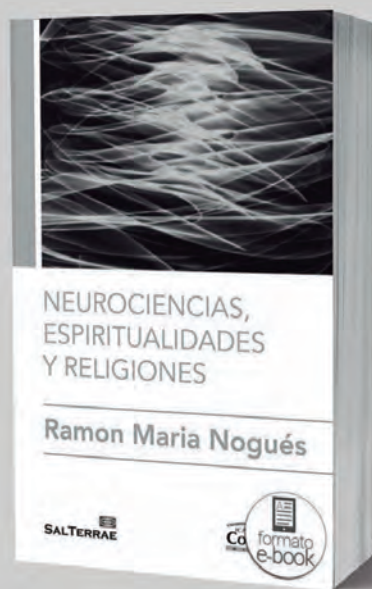


Neurociencias, espiritualidad y religiones

Ramón María Nogués

ISBN: 978-84-293-2531-7

Universidad Pontificia Comillas,
Sal Terrae, 2016



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

CINE-CONCIERTO “TEILHARD DE CHARDIN EN CHINA”

Film-Concert “Teilhard de Chardin in China”

Mercè Prats

*Fundación Teilhard de Chardin – Miembro asociado al CERHIC (Centre d'études et recherches en Histoire culturelle), Université de Reims Champagne-Ardenne
maria-merce.prats@univ-reims.fr*

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1462.y2023.008>

RESUMEN: Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) viaja a China por primera vez en 1923, hace exactamente cien años. Tres cortometrajes —imágenes de archivo sacadas del olvido por la documentalista de la Fundación Teilhard de Chardin, en París— lo presentan en dos momentos claves de su carrera científica: los años 1930, punto culminante de sus investigaciones geológicas y paleontológicas, y los años 1940, momento particular en que se encuentra confinado en China, en plena guerra mundial, bajo la presencia amenazante de las fuerzas militares japonesas. Las imágenes, asociadas a la música para piano de Claude Debussy y Federico Mompou, ofrecen una forma interdisciplinar de estudiar la iconografía del jesuita-paleontólogo. El hombre, el científico, el religioso son las tres facetas que resaltan, de manera transversal, y muestran la imposible disociación. Teilhard se desvive por publicar su obra, cuando su vida misma muestra que ciencia y fe viven armoniosamente en una misma persona.

PALABRAS CLAVE: Teilhard, iconografía, ciencia, fe, China, cine-concierto.

ABSTRACT: Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) travelled to China in 1923, exactly one hundred years ago. Three short films —archive images brought back from oblivion by the documentary maker of the Fondation Teilhard de Chardin in Paris— present him at two key moments in his scientific career: the 1930s, the high point of his geological and palaeontological research, and the 1940s, when he was confined in China, in the middle of the world war, under the threatening presence of Japanese military forces. The images, associated with the piano music of Claude Debussy and Federico Mompou, offer an interdisciplinary way of studying the iconography of the Jesuit-palaeontologist. The man, the scientist and the religious are the three facets that stand out, in a transversal way, and

show the impossible dissociation. Teilhard is trying hard to publish his work, when his life itself shows that science and faith live harmoniously in one and the same person.

KEYWORDS: Teilhard, iconography, science, faith, China, film-concert.

1. INTRODUCCIÓN

La Cátedra Hana y Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión (Cátedra CTR) de la Universidad Pontificia Comillas acogía el pasado día 30 de junio un cine-concierto, "Teilhard de Chardin en China". Unas imágenes de archivo, procedentes de la Fundación Teilhard de Chardin, en París, mostraban al jesuita-paleontólogo en China en los años 1930-1940. Con el encanto silencioso del cine mudo y las cicatrices visibles del celuloide, los cortometrajes fueron acompañados al piano, en vivo, con obras de Claude Debussy y de Federico Mompou, interpretadas por la pianista-documentalista de la *Fundación Teilhard de Chardin*. Volviendo la mirada hacia el acontecimiento, varias observaciones emergen. Pero antes de analizarlas, quizás sean necesarias unas palabras sobre la génesis de dicho cine-concierto.

La *Fundación Teilhard de Chardin* se alojaba, desde sus orígenes en 1964, en un espacio privilegiado de la biblioteca central del Museo Nacional de Historia Natural de París. A principios del año 2022, la Fundación decide trasladarse al Instituto de Paleontología humana, no muy lejos, donde es acogida con los brazos abiertos por su presidente, el paleontólogo Henry de Lumley, y por su directora Anna Échassoux, a la sombra protectora del Principado de Mónaco (de Lumley y Hurel, 2011). Volver al antiguo despacho de Teilhard hubiera sido altamente simbólico, pero la importancia y el volumen del material de archivo no permitían albergarse en tan exiguo espacio. El fondo es instalado en una gran sala de la planta baja. La documentalista empieza la reorganización de los archivos.

Entre varios documentos audiovisuales, uno en particular llama la atención: una serie de cortometrajes de Teilhard de Chardin en China. Las grandes bobinas magnéticas habían sido confiadas a los servicios del INA (Institut National de l'Audiovisuel) y habían vuelto de allí en un cómodo formato MP4. La digitalización permitía consultar con facilidad unos documentos únicos. Solamente faltaba saber cómo exhibirlos y presentarlos con provecho. Pero había que saber ir más allá del mero fetichismo de la imagen-recordatorio del jesuita-paleontólogo. El poder pedagógico de las imágenes, recurso jesuita

por excelencia, aparecía como una evidencia (Saint-Martin, 2003). La música para piano de principios del siglo XX se asocia armoniosamente con las imágenes, produciendo el mismo efecto de nostalgia de una de aquellas sesiones del cine mudo de los años 1920. La idea del cine-concierto estaba en marcha.

El 11 de mayo de 2023, la *Fundación Teilhard de Chardin* pone la idea en práctica y organiza una velada inaugural. En el anfiteatro del prestigioso edificio, los invitados asisten al cine-concierto. El piano se encuentra a la izquierda del escenario. Bajo la pantalla, se expone el busto de Teilhard de Chardin realizado por la escultora americana Lucile Swan, rodeado por varios ejemplares de las obras completas de Teilhard. Pero la pieza maestra de la velada es el baúl que utilizó el paleontólogo durante el Crucero Amarillo, la expedición Citroën que atraviesa Asia en 1931. Acababa de ser adquirido en una subasta y, con su presencia, parecía que, de alguna forma, Teilhard volvía a casa con una calurosa acogida.

Después de unas palabras de introducción a cargo del profesor Henry de Lumley, el paleontólogo Marc Godinot presenta el primer corto, "*Choukou-tien*", Mercè Prats, doctora en historia, presenta el segundo, "*Sur le Yangtsé*", y la sobrina-nieta de Teilhard de Chardin, Marie Bayon de La Tour, introduce el tercero, "*Promenades aux Collines*". Prats interpreta al piano obras de Claude Debussy y de Federico Mompou.

Queda en el público la vívida impresión de haber asistido a un momento excepcional y en los organizadores del evento el propósito de encontrar nuevas oportunidades de difundir estas imágenes entrañables. Los Amigos de Teilhard de Chardin en España, a través de su vicepresidente, Fernández de la Gala, propician que los actos conmemorativos del XX aniversario de la Cátedra CTR de la Universidad Pontificia Comillas acojan también este original evento filmico-musical. Entre las conferencias de los profesores Dirk Evers y François Euvé, SJ, y las ilustrativas propuestas académicas que encierran, el cine-concierto, lejos de ser un mero entretenimiento cultural, muestra facetas inexploradas de Teilhard de Chardin. Cabe preguntarse si la imagen de Teilhard de Chardin no constituye un vector privilegiado en la difusión de un mensaje. Tres temas, a la luz de las imágenes visionadas, conducirán nuestra reflexión. El carisma de Teilhard primero, elemento que facilita su integración en los círculos científicos. También vemos como sus cualidades de geólogo y paleontólogo son apreciadas a nivel internacional y, por último, cómo su exploración de la tierra constituye el punto de partida de su pensamiento filosófico-religioso. Intentaremos trenzar los hilos que nos ofrecen las imágenes, siguiendo las tres facetas que muestra Teilhard de Chardin en la pantalla: el hombre, el científico, el jesuita.

2. LA IMAGEN DE TEILHARD DE CHARDIN ATRAE

La iconografía de Teilhard de Chardin constituye un fecundo campo de investigación. Roland Barthes, uno de los tenores del estructuralismo, dibuja en su libro *Mythologies* el perfil del famoso “abbé Pierre”¹. Si juzgamos por su apariencia, todo parece oponer a estos dos hombres religiosos. Barthes describe a un abbé Pierre, el defensor de los “sin techo” de los años 1950, con un corte de pelo de tipo franciscano y una barba de misionero, lleva el anorak de un cura obrero y se apoya en un bastón de peregrino mientras que Teilhard aparece con el pelo impecablemente cortado, el rostro lampiño y un traje oscuro rematado con un alzacuellos, cuando no se viste de explorador. Estos dos sacerdotes viven en mundos paralelos, uno atiende a los desfavorecidos y el otro encuentra sus “Indias” en el mundo intelectual. Sin embargo, quienes entran en contacto con ellos siempre perciben la bondad que su imagen irradia. Después de analizar las imágenes de Henri Grouès, Barthes escribe: “El mito del abbé Pierre posee una baza preciosa: la cara del abbé” (Barthes, 1957). ¿Y si el aspecto del jesuita-paleontólogo fuera también uno de sus mayores atractivos? Justo después de la muerte de Teilhard, el 10 de abril de 1955, las primeras impresiones que se leen en la prensa hacen marcado hincapié en su imagen:

“Era un conversador encantador, con una gracia irresistible y un sentido del humor a veces mordaz. Una sonrisa luminosa iluminaba su noble rostro. Era alto y vestía de paisano, con una elegancia aristocrática sólo compensada por la austeridad de su alzacuellos” (Billy, 1955).

“Siempre recordaré la conversación que mantuve con él, el año pasado. Lo veo aun hoy, muy alto, todavía muy erguido; sus profundos ojos azules me miraban con infinita benevolencia. Puedo oír su voz vibrante, tan llena de esperanza en el futuro de la humanidad, resonando en el pequeño salón de la rue Monsieur” (Galy, 1955).

“El padre era un hombre alto y delgado, de nariz aguileña y ojos grises claros. Su forma de hablar cálida, con voz timbrada, atestiguaba una distinción aristocrática” (Cuénot, 1955).

“Los que conocieron al padre Teilhard de Chardin no podrán olvidar ese rostro largo y delgado, de nariz poderosa y angulosa, esa fina sonrisa en la boca y esos ojos asombrosos de llama perspicaz y tierna, el porte muy firme de su persona al mismo tiempo que el ritmo brusco y sutil de sus

¹ Henri Grouès —más conocido como abbé Pierre o el ángel de los pobres (1912-2007)— fue un sacerdote católico francés, conocido miembro de la Resistencia y fundador en 1949 del movimiento de los traperos de Emaús en favor de las personas sin techo.

gestos, todo lo cual manifestaba su nobleza y su bondad en un hombre que había tomado la decisión muy meditada de dejar que sus pensamientos crecieran espontáneamente, pasara lo que pasara" (Dubarle, 1955).

"Un cráneo alargado que parecía un pedernal bien afilado, ojos de acero recto fijos en los suyos, manos largas y dúctiles que lo mismo podían sostener el cráneo del Sinántropo que el más pequeño de sus dientes..." (Guitton, 1955).

En solo unos meses, la imagen de Teilhard se convierte en un tema recurrente en la prensa. Tres cosas parecen haber causado una impresión unánime: la mirada, la voz y el porte aristocrático. Pero lo que leemos son impresiones y recuerdos, no descripciones. Donde Monique Galy recuerda unos ojos azul oscuro, Claude Cuénot los recuerda gris claro; ambos intentan expresar algo: la profundidad de la mirada y su transparencia. Donde el padre Dubarle y Jean Guitton veían fuego y una mirada acerada, Monique Galy veía bondad². Los ojos son algo sumamente importante para un hombre que invita constantemente a ver. "Ver" es el título de la introducción a su obra maestra *El Fenómeno humano*: "ver o perecer", escribe Teilhard (1955). Sólo habría que dejarse guiar por esos ojos que ven para no perderse en el camino. Pero la voz también es una de sus bazas. Maryse Choisy lo recuerda:

"Una noche, aprovechando una invitación, unos amigos me llevaron a una reunión de una sociedad —una sociedad muy científica— en la que se hablaba de geología y prehistoria. Llegué tarde y me senté en un rincón. No podía ver al orador desde donde estaba sentado. Le oía hablar de una convergencia hacia delante. [...] Me acerqué a la tribuna para felicitar al orador. Era un sacerdote. Era el padre Teilhard de Chardin" (Choisy, 1955).

Teilhard era alto, delgado y su atuendo tenía la "distinción de un gran señor", según François Russo (1955), o incluso, según Billy, una "elegancia aristocrática". Así aparece en la pantalla, filmado en París en 1938, en el recinto de la revista *Études*. La distinción con que se mueve es fruto de su educación en el seno de una familia noble francesa, perfeccionada en colegios y centros de formación jesuitas (Prats, 2023). Nacido en 1881, Teilhard ingresa en la Compañía de Jesús a finales del siglo XIX, en un momento singular de la historia de Francia. La Tercera República, en su afán de afirmar el laicismo, empuja a los religiosos al exilio. Teilhard se hace jesuita con mayor ahínco, decidido a defender la fe de su infancia.

² Su pasaporte indica ojos de color marrón... "*Couleur des yeux: marron clair*", pasaporte de Pierre Teilhard de Chardin, archivos Fundación Teilhard de Chardin, París (FTdC).

Las filmaciones son mudas y las imágenes no permiten oír su voz, pero la profundidad de su mirada y su porte aristocrático no dejan lugar a dudas. Los que tuvieron la oportunidad de conocerlo recuerdan su nobleza y no como un sustantivo —un noble, un aristócrata— sino como un adjetivo: la nobleza de Teilhard. Su simpatía es también el rasgo más importante que se puede observar cuando Teilhard aparece en la pantalla. No es un detalle; es capital. La vida de Teilhard estuvo sembrada de dificultades. Otro, en su lugar, habría acabado encerrado en alguna oscura biblioteca. Su simpatía lo saca de todos los percances. No tiene el perfil del hereje, de aquel que piensa tener razón frente a todos. Fiel a su vocación, se somete a todas las medidas restrictivas que le impone la Compañía de Jesús. Y es justamente la fidelidad a su vocación la que lo lleva a seguir adelante³. Si sus escritos filosófico-teológicos no llegan a ser publicados, su carrera científica le proporciona oportunidades únicas.

3. UN PALEONTÓLOGO INTEGRADO EN UN CÍRCULO CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Al regresar de Egipto, en 1905, sus superiores lo animan a continuar sus estudios científicos. Teilhard se traslada a París y estudia con el profesor Marcellin Boule en el Museo Nacional de Historia Natural. La guerra interrumpe sus estudios y lo proyecta en un universo totalmente nuevo. En el frente, descubre cómo algunas personas a su alrededor viven con un entusiasmo que ya le hubiera gustado encontrar en todos los católicos. Durante esos cuatro años de guerra descubre cuál será su campo de evangelización, dónde querría trabajar como misionero jesuita. Son años de una increíble fecundidad en los que escribe más de quince ensayos (Teilhard, 1965). Después de esta experiencia, Teilhard nunca niega una respuesta a quien le pide razones para creer.

En 1922, redacta una breve “Nota sobre algunas posibles representaciones históricas del pecado original”, en la que propone una lectura nueva de este

³ El “jesuita” ha sido definido como un individuo fiel a sí mismo en el diccionario publicado en 2022, “sin duda la mejor manera de definir el rasgo común entre seres tan distintos unos de otros como son los compañeros de Ignacio”. Traducción personal de dicho diccionario: “*Des individus fidèles à eux-mêmes : c’est sans doute une bonne manière de définir d’un trait commun des êtres aussi différents les uns des autres que les compagnons d’Ignace*” (Fabre, 2022).

dogma (Teilhard, 1969). La "nota" circula libremente, como muchos de sus escritos desde que empezó a distribuirlos entre sus camaradas del frente (Prats, 2022). Circula tan bien que acaba sobre el despacho del Padre General en la Curia Jesuita de Roma. El padre Ledóchowski encuentra el texto extremadamente preocupante y pide que se tomen medidas para que este tipo de escritos no lleguen hasta el Santo Oficio. La sombra de la crisis modernista es alargada y también el temor que suscita (Fouilloux, 1998). Aunque su punto álgido se sitúa en 1907, con la proclamación de la encíclica *Pascendi* por el papa Pio X, este clima de desconfianza sigue reinando a principios de los años 1920 (Colin, 1997). Teilhard se encuentra entonces en China, donde había ido para reunirse con el padre Licent, un jesuita pionero en estas tierras (Cuénot, 1966). El viaje que emprende Teilhard en 1923, financiado por diversos organismos científicos, es exitoso: Licent y Teilhard son los primeros en desvelar el Paleolítico de China (Hurel, 2015).

A su regreso a Francia, Teilhard descubre que su plaza de profesor de geología en el Instituto Católico de París ha sido vetada. Es enviado urgentemente a China en una nueva misión científica, con la orden de no difundir sus ideas filosóficas y religiosas, ni por escrito ni mediante ninguna forma de enseñanza. A partir de 1926, realiza una veintena de viajes a China, que culminan con una larga estancia de siete años, entre 1939 y 1946, antes de acabar su vida en 1955 en la ciudad de Nueva York, donde había sido mantenido lejos de Francia.

Los cortometrajes que se presentaron en la Universidad Pontificia Comillas ilustran bien esta proyección científica internacional de Teilhard. Los dos primeros transcurren a principios de los años 1930, punto culminante de la carrera científica del jesuita-paleontólogo, y fueron rodados por el geólogo escocés George Barbour. Era un momento ideal para llegar a China. La joven república, instaurada tras la revolución de 1911, empezaba a tomar forma. Muchos jóvenes se habían marchado a estudiar a Europa y regresaban al país con la firme intención de modernizarlo. Teilhard fue muy bien recibido en los círculos científicos que se congregaban en Pekín, círculos que ya había empezado a conocer en Francia. El 6 de abril de 1923, Teilhard se embarca en Marsella en el *Cordillère* para un viaje de 40 días. El primer cortometraje empieza el 17 de octubre de 1929, cuando Teilhard visita Choukoutien en compañía de George Barbour, Davidson Black y Wong Wen-Hao, justo antes del fin de la temporada de excavaciones.

Los científicos suecos fueron pioneros en la zona. Apenas terminada la Primera Guerra mundial, Gunnar Andersson examina un yacimiento de carbón cercano a Pekín y encuentra fragmentos de cuarzo, signo evidente de que

el hombre primitivo no puede estar lejos. Mientras Andersson empieza a excavar, el profesor Davidson Black obtiene una subvención de la Fundación Rockefeller para continuar la búsqueda. En 1927, el hallazgo de un molar humano confirma las hipótesis de los paleontólogos. Al nuevo descubrimiento le ponen el nombre de: *Sinanthropus pekinensis*⁴. Teilhard se implica en las excavaciones, siendo el único francés; también era el único sacerdote.

Las imágenes de la filmación muestran unas técnicas de trabajo altamente organizadas. El yacimiento ofrece empleo a los trabajadores de la mina de carbón del pequeño pueblo vecino. Son muchos y saben manejar los explosivos con precaución. Las primeras vistas muestran la colina calcárea en la que se encuentran las fisuras y rellenos fosilíferos, y el propio yacimiento, donde se extraía carbón y piedra caliza. Un sistema de cables y poleas permite subir y bajar las cestas desde la colina que se está excavando. Los fósiles se estudiarán luego, en el laboratorio. Pero primero hay que proceder a la extracción de la ganga mediante explosivos; los restos de la explosión se transportan en teleférico a una estación de cribado situada en la parte baja del yacimiento. Teilhard aparece en lo alto de la colina, compartiendo impresiones con los diferentes científicos.

En el segundo cortometraje, Teilhard de Chardin aparece remontando el río Yangtsé, el mayor río de China, en la primavera de 1934. Desde la meseta tibetana, el río atraviesa zonas montañosas e importantes núcleos urbanos como Nankín —la capital por aquel entonces— y Wuhan. El río desemboca en el puerto de Shanghái, formando un gran delta. El viaje comienza, en sentido contrario a la corriente, el lunes 27 de marzo de 1934. George Barbour se reúne en Shanghái con Teilhard de Chardin, Young y Bien para desplegar el viaje de exploración ideado por el profesor Davidson Black. Teilhard parte con un pequeño equipo e intenta cumplir los objetivos fijados: conocer las etapas de la transformación del paisaje de China central, comparando su evolución con la de China septentrional y visitar lugares accesibles donde prospectar fósiles recientes, con el fin de confirmar la antigüedad del Hombre de Pekín. En Nankín se une a ellos el profesor Norin, geólogo sueco (1895-1982).

El 14 de abril, Barbour escribe: “Lo más bonito que vimos ayer fue un grupo de barcas remontando el río con el viento en contra, bajo una pagoda encaramada a una terraza con vistas al río” (Barbour, 1965). El trabajo científico no les impide apreciar la estética de los paisajes. Los participantes vuelven a

⁴ Clasificado hoy taxonómicamente como *Homo erectus pekinensis*.

Pekín para participar en las exequias del profesor Black —que acababa de sucumbir a un ataque de corazón— y reanudan el viaje el 13 de mayo, pero en un grupo reducido: Teilhard, Barbour y Young. A Barbour le gusta detenerse en las peculiaridades del viaje, los detalles técnicos, sobre todo, filmando gran cantidad de embarcaciones. El domingo 27 de mayo, recorriendo los rápidos, el equipo atraviesa magníficas gargantas. Duras capas de piedra caliza se hunden en el suelo, dando paso a estratos más blandos donde la erosión ha esculpido valles más abiertos. Aparece la pintoresca casa de Ouansien sobre el puente. Barbour fecha el regreso a Pekín el 18 de junio de 1934.

Las notas de esta expedición permiten a Teilhard publicar un importante trabajo sobre el recorrido científico (Teilhard de Chardin y Young, 1935). En cambio, el periodo de confinamiento que vive en los años 1940 lo obliga a centrarse en la redacción de *El Fenómeno humano*, partiendo siempre de la exploración de la tierra (Lambert, Bayon de La Tour y Malphettes, 2022).

4. LA TIERRA EXPLORADA RELIGIOSAMENTE FUE "EL TRAMPOLÍN DE SU PENSAMIENTO"

Barbour posee el tercer documental, aunque no lo filmó él. Jeanne Mortier, documentalista de la *Fundación Teilhard de Chardin*, le escribe, el 10 de octubre de 1966:

"El Sr. Robert de Boissésón, embajador de Francia en España, que estuvo en Pekín hacia 1940, ha tenido la amabilidad de traerme un cortometraje en el que aparece el padre Teilhard. Recibirá usted una copia"⁵.

Robert de Boissésón fue un alto diplomático y, como otros funcionarios franceses en la China de 1945, tuvo que hacerse cargo de la difícil transición. Al terminar la guerra, prosigue su carrera como embajador. Mortier le escribe el 7 de junio de 1966 cuando se encuentra justamente en Madrid, en la embajada de la calle Serrano.

"Puesto que usted tiene el privilegio de poseer un fragmento de la película que tomó durante una excursión a las 'Colinas del Oeste', le agradecería

⁵ Carta de Jeanne Mortier à George Barbour, del 10 de octubre de 1966 (archivos FTdC). Las imágenes fueron enviadas unos meses antes, pero ante el silencio de Barbour, Jeanne Mortier le escribe de nuevo.

profundamente que hiciera una copia a cargo de la Fundación. Este documento será único porque no tenemos ninguna película de Pekín. Completará la colección que hemos podido reunir en los últimos diez años”⁶.

Efectivamente, el cortometraje empieza por filmar las afueras de Pekín. Para su exhibición pública, pareció oportuno acompañarla de la obra de Federico Mompou, *Suburbis*, una pieza musical que, por muchas de sus tonalidades nostálgicas, quiere expresar las dificultades vividas por el pequeño grupo confinado en China. Mompou pensaba, seguramente, en las afueras de Barcelona cuando escribe *Suburbis*. Con un poco de imaginación, se puede transponer a las afueras de Pekín. Por el puente Marco Polo, el grupo salía los domingos y se dirigía hacia las colinas cercanas, *Western Hills*, intentando respirar fuera del estrecho cerco en el que vivían a diario por la invasión japonesa. Laure Dorget lo recuerda con emoción:

“¡Qué maravillosos domingos pasaba [Teilhard] merendando en las colinas y en los pequeños templos abandonados de los alrededores de Pekín! Durante estos largos paseos, utilizaba su martillo, que nunca olvidaba llevar consigo, para romper los fragmentos de roca, y luego utilizaba sus observaciones para afinar las nociones que ya tenía sobre la edad de las piedras y la naturaleza de los estratos geológicos de esta región” (Dorget, 1956).

Pero el pensamiento de Teilhard no se queda amarrado a la tierra. Laure Dorget prosigue:

“Retrocedía así tres millones de años y, mientras charlaba, se deslizaba a menudo del campo de la ciencia al de las especulaciones más audaces”.

Y el cortometraje finaliza con una enorme barbacoa de la que casi nos llega el olor a carne de cordero asada. La misión del jesuita no cesa nunca. Encontrarse en medio de este grupo significa compartir sus penas y sus alegrías, sus miedos y sus celebraciones. De vuelta a la ciudad, durante la semana, Teilhard retorna a la escritura de *El Fenómeno humano*. Nunca pierde la esperanza de que pueda ser publicado. Pero los superiores jesuitas desconfían de sus atrevidas extrapolaciones. Teilhard era geólogo, paleontólogo, y también un poco poeta, explorador de lo más íntimo. No buscaba a Dios en la cima de una montaña o en el desierto. El paisaje que se despliega ante sus ojos alimenta su visión interior. En abril de 1923, cuando emprende su primer viaje

⁶ Carta de Jeanne Mortier à Robert de Boissésón, del 7 de junio de 1966 (archivos FTdC).

a la China, Teilhard describe a su prima Marguerite Teilhard-Chambon el paso por el Canal de Suez (Conchon, 2016):

“A la puesta de sol la costa oeste ha concentrado en sí toda la belleza de la noche. Mientras el sol desaparecía en un entorno de nubes ardientes, las montañas de Egipto, hasta entonces en bruma, empezaron a pasar por todos los violetas posibles, desde el más oscuro hasta el malva más transparente. Y esta línea de agudas puntas, como dientes de sierra, fueron las últimas en desaparecer sobre el fondo de un cielo dorado”⁷.

La mera descripción del paisaje lo conduce, automáticamente, a ver más allá. Teilhard prosigue:

“Nada era toda esta magia, comparado con lo que descubría el espíritu en estas tierras casi desconocidas, que casi nadie visita, y a las que, acaso por esto mismo, se hallan vinculadas las fases más misteriosas de nuestra historia religiosa. Me hubiera gustado atracar en estas costas roqueñas no sólo para probarlas con mi martillo de geólogo, sino para ver si podía escuchar por ventura la voz de la zarza ardiente”.

Teilhard, Moisés del siglo XX, aparece como el profeta llamado a comunicar su visión. Su prima supo captar el mecanismo: “la tierra, descubierta, excavada, estudiada con pasión y, si se puede decir así, con respeto religioso, fue el trampolín de su pensamiento”. Dicha observación va más allá del paisaje del canal de Suez. Es el conjunto de las actividades de Teilhard —las campañas de excavación, el trabajo de campo, las travesías— lo que lo conduce a “ver”, a ver más allá y a desarrollar su pensamiento filosófico-religioso.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Los tres cortometrajes ofrecen un modo nuevo, interdisciplinar, de acercarse a la vida y a la obra del jesuita francés Pierre Teilhard de Chardin. Sus tres facetas se revelan —el hombre, el científico, el jesuita— y, reunidas, constituyen la imagen poliédrica de Teilhard de Chardin. Paralelamente, la música

⁷ Teilhard de Chardin, P. (1957), “Lettre à Marguerite Teilhard-Chambon”, *Cordillère*, le 15 avril 1923, *Lettres de voyage 1923-1955*. Grasset, p. 26; *Cartas de viaje*, Ediciones Taurus, pp. 33-34. La traducción Taurus no es ideal, pero hemos preferido conservar la versión que se publicó en su día.

vehicula también una parte del mensaje, haciéndose nostálgica en los momentos de confinamiento y alegremente cómplice en los momentos de regocijo. El lenguaje musical no informa, crea un estado de ánimo que conduce a comprender el mensaje por otros canales (Jankélévitch, 1961).

En los tres cortometrajes, vemos a un hombre alto, apuesto, e increíblemente simpático. Teilhard cultiva su carácter afable durante toda su vida. Estas cualidades, físicas y morales, contribuyen a la difusión de su mensaje. Pero quizás la imagen del científico sea la que más necesitaba ser puesta de relieve. Durante años, Teilhard intenta publicar sus obras, sin conseguirlo. En 1947 se reúne en Carmaux, en el sur de Francia, con sus amigos Henri de Lubac y Bruno de Solages y, en un último esfuerzo por publicar *El Fenómeno humano*, Teilhard añade un "avertissement" a la obra en el que afirma que dicho libro debe leerse como una memoria científica. *El fenómeno humano* posee numerosas cualidades, pero, teniendo en cuenta las numerosas extrapolaciones a las que Teilhard recurre a medida que su discurso avanza, no se puede decir que sea una obra propiamente científica. En el momento de publicarla, ya enteramente póstuma, sus herederos intentan evitar que el Santo Oficio condene la obra y, para ello, juegan la carta de la ciencia, insistiendo sobre este punto. Esta actitud da pie a desastrosas confusiones que acaban desacreditando la verdadera obra científica (Prats, 2019a). Ver a Teilhard de Chardin en las colinas próximas a Pekín, en el yacimiento de Choukoutien, en el cruce sobre el Yangtsé, perfectamente integrado entre los científicos de diferentes nacionalidades, lo rehabilita como geólogo y como paleontólogo. En cuanto al jesuita, los testigos explican reiteradamente cómo solía partir de sus exploraciones para llegar a sus meditaciones filosófico-teológicas. La misión evangelizadora no deja nunca de ser su objetivo.

Así pues, si en algunos casos puede parecer conveniente disociar al creador de su obra —pensemos en el caso de algunos músicos como Mozart, o Wagner— en el caso de Teilhard, las tres facetas que componen su personalidad son indisociables. Teilhard dedicó una energía considerable a sintonizar su vida con su obra. "Que mi vida y mi muerte no contradigan mi evangelio", solía decir. Los contradictores, que no faltarán una vez publicada la obra, siempre atacan a una de las facetas, intentando deconstruir el personaje. Su muerte, el 10 de abril de 1955, un domingo de Pascua, aparece como un guiño de la Providencia y sirve de punto de partida a la ola de teilhardismo que brota en Francia en los años 1950-1960. Los cortometrajes, como recurso inédito, permiten acercarse a este personaje atípico más allá de la prensa y de los testimonios escritos. La imagen demuestra la imposible disociación entre el jesuita, el hombre y el paleontólogo.

Referencias

- BARBOUR, G. (1965), *Teilhard de Chardin sur le terrain*, Seuil.
- BARTHES, R. (1957), "Iconographie de l'abbé Pierre", *Mythologies*, Seuil.
- COLIN, P. (1997), *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893-1914)*, Desclée de Brouwer.
- CONCHON, M.-J. (2016), *Marguerite Teilhard-Chambon*, Salvator.
- CUÉNOT, C. (1966), *Le Révérend père Émile Licent*.
- DE LUMLEY, H. – HUREL, A. (2011), *Cent ans de préhistoire. L'Institut de paléontologie humaine*, CNRS.
- FABRE, P.-A. (2022), "Le temps des fondations", *Les Jésuites, Histoire et Dictionnaire*, Bouquins.
- FOUILLOUX, É. (1998), *Une Église en quête de liberté : la pensée catholique française entre modernisme et Vatican II*, Desclée de Brouwer.
- HUREL, A. (2015), "La possibilité d'un paléolithique chinois. La première "Mission paléontologique française en Chine" (1923-1924)", *Organon* 47, 111-135.
- JANKÉLÉVITCH, V. (1961), *La Musique et l'Ineffable*, Seuil.
- LAMBERT D. – BAYON DE LA TOUR, M. – MALPHETTES, P. (2022), *Le Phénomène humain de Pierre Teilhard de Chardin, Genèse d'une publication hors normes*. Lessius.
- PRATS, M. (2019a), "Le Phénomène humain de Pierre Teilhard de Chardin, un 'mémoire scientifique'?", *Organon*, Institute for the History of Science. Polish Academy of Sciences, vol.51, 91-121.
- PRATS, M. (2019b), *Le Teilhardisme. Réception, Adoption et Travestissement d'une pensée à la croisée des sciences et de la foi, au cœur des "Trente glorieuses" en France (1955-1968)*, tesis de historia contemporánea, dirigida por el profesor Frédéric Gugelot, Universidad de Reims Champagne-Ardenne, 7 de diciembre de 2019.
- PRATS, M. (2022), *Une parole attendue. La circulation des photocopiés de Teilhard de Chardin*, Salvator.
- PRATS, M. (2023), *Pierre Teilhard de Chardin. Une biographie*, Salvator.
- SAINT-MARTIN, I. (2003), *Voir, Savoir, Croire, Catéchismes et pédagogie par l'image au XIX^e siècle*. Honoré-Champion.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., YOUNG, C. C. (1935), "The Cenozoic Sequence in the Yangtze Valley", *Bull. Geol. Soc. China*, vol. XIV, 161-178.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1955), *Le Phénomène humain*, Seuil.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1957), Lettre à Marguerite Teilhard-Chambon, *Cordillère*, le 15 avril 1923, *Lettres de voyage 1923-1955*, Paris, Grasset, 1956, *Cartas de viaje*, Taurus.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1965), *Écrits du temps de la guerre*. Grasset.

- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1969), "Note sur quelques représentations historiques possibles du péché originel", *Comment je crois*, Seuil.

ARCHIVOS, FUNDACIÓN TEILHARD DE CHARDIN, PARÍS

- Pasaporte de Pierre Teilhard de Chardin.
- Cartas a Jeanne Mortier.

PRENSA

- BILLY, A. (1955, 16 de abril), "Le P. Teilhard de Chardin", *Le Figaro littéraire*.
- CHOISY, M. (1955, 18 de abril), "Mon grand Ami Teilhard de Chardin n'est plus", *Combat*.
- CUÉNOT, C. (1955, 12 de mayo), "Témoignage sur le R.P. Teilhard de Chardin", *Combat*.
- DORGET, L. (1956, junio), *La Table Ronde*.
- DUBARLE, D. (1955, junio), "Le Père Teilhard de Chardin", *Vie intellectuelle*.
- GALY, M. (1955, 21 de abril), "Pour le R.P. Teilhard de Chardin, la doctrine de saint Paul s'applique à l'ère atomique", *Samedi-Soir*.
- GUITTON, J. (1955, julio), "Réflexions sur l'œuvre du P. Teilhard de Chardin", *La Table ronde*.
- RUSSO, F. (1955, mayo), "Le P. Teilhard de Chardin", *Études*.

AYALA, Francisco J.: *El regalo de Darwin a la ciencia y a la religión*, Sal Terrae-Maliaño, Universidad Pontificia Comillas-Madrid, 2023, 239 pp. Colección Ciencia y Religión, n.º 29. ISBN: 978-84-8468-963-8.



Francisco J. Ayala, el biólogo español afincado en EE.UU., fue uno de los discípulos aventajados del gran experto en genética Theodosius Dobzhansky (1900-1975) —uno de los padres de la síntesis neodarwinista moderna—, ucraniano-estadounidense y ferviente seguidor de la iglesia ortodoxa rusa y miembro de la Academia Nacional Americana de Ciencias. Y precisamente, en el año 1973, hace ya 50 años, Dobzhansky publicó un artículo que se ha convertido en un clásico: “Nothing in biology makes sense except in the light of evolution” [*The American Biology Teacher*, 35 (marzo), 125-129]. Aunque esta expresión ya la había difundido muchos años antes y es el concepto estructurante de toda su extensa obra científica.

Tal vez fue este también el lema científico que orientó toda la labor científica y divulgadora de Ayala, que ha fallecido el 4 de marzo de 2023. Posiblemente estos dos acontecimientos (medio siglo del lema de Dobzhansky y la pérdida de Ayala) son los que han impulsado ahora la traducción al castellano de su ensayo *Darwin's Gift to Science and Religion* (Joseph Henry Press, Washington, 2007) cuyo contenido sigue teniendo frescura y actualidad.

El volumen que aquí comentamos es —según su autor— “una versión muy ampliada de mi obra *Darwin and Intelligent Design* (Fortress Press, Minneapolis, 2006)”. Como escribe Francisco J. Ayala en el *Prefacio* de este volumen, “el mensaje que transmite este libro puede expresarse de forma sencilla: la ciencia y las creencias religiosas no tienen por qué estar en contradicción. Si se entienden bien, *no pueden* estar en contradicción, porque la ciencia y la religión se refieren a cuestiones diferentes”. Aunque esta formulación es similar a la de S. J. Gould [ver la recensión de *Magisteria*, de Nicholas Spencer, 2023, en *FronterasCTR*, 12 junio 2023] no deben confundirse. Para Gould, son “magisterios que no se superponen, MANS”, mientras que para Ayala es posible —e incluso necesario— tender puentes epistemológicos entre ambos.

Pero Ayala va mucho más allá de Gould, cuando escribe: “Excluye el darwinismo las creencias religiosas? ¿Es la ciencia fundamentalmente materialista? La respuesta a la primera pregunta es *no*. A la segunda pregunta podemos responder que *depende*. Es decir, *depende* de si se refiere al ámbito y a la metodología científicos o a las concepciones metafísicas” (pp. 171-172).

Ayala, como la gran mayoría de los filósofos de la biología de su generación, suele identificar a Darwin y el darwinismo con la evolución biológica y pueden dar la impresión de que Darwin tenía todas las respuestas. Aunque fiel a la llamada síntesis neodarwinista moderna, siempre mantuvo reservas hacia los emergentes postulados de los *equilibrios intermitentes* (Eldredge y Gould, 1972) y se mantuvo en la ortodoxia del *gradualismo*. Aun así, Ayala mantuvo una mente abierta hacia los paradigmas geobiológicos emergentes a partir de los años setenta. Para más información, en un número anterior de *Razón y Fe* se ha publicado la reseña de otro ensayo de Ayala [*Lo que nos hace humanos. Biología, medicina, lenguaje, mente, ética y religión*, Universidad P. Comillas-Sal Terrae, Santander, 2021, enero-abril 2023, n.º 1.461, t. 287].

El volumen está estructurado en diez capítulos, referentes a otros tantos problemas científicos, filosóficos y teológicos a los que responde la comunidad seguidora de la síntesis neodarwinista moderna. Esta comunidad ha logrado la unificación interdisciplinar de saberes (bioquímicos, genéticos, paleontológicos) que vertebran la biología evolutiva moderna cuyas raíces se hunden en la fecunda tierra del cerebro y del laboratorio casero de Charles Darwin (1809-1882).

El texto viene precedido por un breve Prefacio, que concluye con estas palabras: “La teoría de la evolución de Darwin es un don para la ciencia, y también para la religión. Este libro expone mis razones. Espero que los lectores las encuentren coherentes y las acepten con convicción” (p. XV).

El texto transparenta un cierto tono apologético. Cuando fue escrito, en Estados Unidos estaba muy vivo el debate sobre el llamado *diseño inteligente*, según el cual la *complejidad irreductible* (tal como afirma Behe) de los mecanismos biológicos, es decir, la improbabilidad de la aparición y desarrollo al azar de muchos de los órganos de los seres vivos (como los ojos) exige científicamente la existencia de un diseñador. Un grupo de padres acudió a los tribunales para obligar a enseñar el *diseño inteligente* en las escuelas como teoría científica. Tras un largo juicio en los tribunales, el 20 de diciembre de 2005, el juez John E. Jones III emitió su decisión sobre la cuestión de hecho y conclusiones de 139 páginas, dictaminando que “el DI (diseño inteligente) es nada menos que la prole del creacionismo [...] una visión religiosa, un mero re-etiquetado del creacionismo y no una teoría científica” y concluyó declarando como “inconstitucional enseñar DI como una alternativa a la evolución en un aula de ciencias de una escuela pública” del Distrito Central de Pensilvania.

Este tema es recurrente en el ensayo que comentamos. Para Ayala, la gran “revolución de Darwin” (*sic*, cap. 2, pp. 15ss) es poder explicar el diseño sin necesidad de acudir a un diseñador, sino a causas naturales. Esto da pie a reflexiones interdisciplinarias sobre “La selección natural” (pp. 49ss), “La evolución humana” (pp. 95ss), las aportaciones de “La biología molecular” (pp. 117ss), “Más allá de la biología” (p. 161ss) sobre los aspectos teológicos de la evolución biológica. Concluye el volumen

con un capítulo (“Epílogo para los entendidos”, pp. 181ss) en que desarrolla los aspectos epistemológicos de la evolución biológica.

El texto está fundamentado en un gran número de extensas notas explicativas que se sitúan al final del volumen. Para el lector que desee una visión rigurosa del pensamiento de Ayala, recomendamos el trabajo de Diego Cano Espinosa, resumen de su tesis doctoral, revisada por el propio Ayala, *Autonomía y no reduccionismo de la biología en el pensamiento biofilosófico de Francisco J. Ayala* [en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, vol. 64, n.º 240, 2008, pp. 267-287].

Leandro Sequeiros, SJ

lsequeiros@jesuitas.es

Presidente de ASINJA (Asociación Interdisciplinar José de Acosta)

EUVÉ, François: *La science l'épreuve de Dieu?*, Salvator, París 2022, 186 pp. ISBN: 9782706722547.

En un ámbito académico monopolizado de forma casi exclusiva por autores de lengua inglesa, resulta novedoso e iluminador leer a un pensador francés que conoce en profundidad tanto la física como la teología y lleva reflexionando durante décadas sobre la relación ciencia-religión. Bajo un título provocador que busca atraer la atención del lector, *La ciencia, ¿la prueba de Dios?*, el jesuita francés director de la revista *Études* estructura su breve ensayo en tres secciones, seguidas de una entrevista al también físico francés Étienne Klein.

La reflexión se inicia con una constatación: las teorías físicas del primer cuarto del siglo XX han replanteado cuestiones filosóficas que la era positivista había relegado al pasado metafísico (p. 7). Este relanzamiento de la metafísica e, incluso, de preguntas de tipo espiritual, se refleja en el lenguaje utilizado por los propios científicos. Aunque esta constatación —advierte Euvé ya desde el principio de su reflexión— no permite “probar” ni la existencia de Dios (ni su contrario) ni la pertinencia de la religión (p. 14).

En el primer capítulo, de corte epistemológico, se parte del problema del mal como motivo principal para dudar de la existencia de Dios, explorando las distintas estrategias que la teodicea ha desarrollado para dar cuenta de esta experiencia humana desconcertante. La reflexión en torno al mal da pie para distinguir las diversas formas de conocimiento y para explorar el significado del término ‘creer’. Creer, en sentido cristiano, no se identifica con una relación entre un sujeto y un objeto; significa “dar crédito”, fiarse de una relación intersubjetiva. Por ello la fe, a diferencia del “conocimiento científico” (empírico), no se basa tanto en pruebas, sino en signos que requieren de una interpretación que implica la libertad del intérprete (p. 31). Esta reflexión conduce a repasar las tradicionales vías —no pruebas— racionales de acceso a Dios.



El segundo capítulo, de carácter histórico, recuerda algunos de los impresionantes descubrimientos de la ciencia del siglo XX: la relatividad restringida, la relatividad general y la mecánica cuántica, así como la aparición de la ecología y la ciencia de la complejidad. Euvé recuerda que la ciencia natural fue en el periodo medieval una rama de la filosofía, una ciencia teórica que posteriormente, durante el periodo moderno, adquirió un lenguaje —el de las matemáticas— que hasta entonces había sido el propio de la perfección divina de los cielos, no el del mundo material terrestre. Haciéndose eco de la polémica tesis de Alexandre Kojève, Euvé sugiere que el “juego teológico” de la matematización del mundo presupone la posibilidad del acceso humano al conocimiento divino (gracias a la encarnación). El paso de la visión premoderna del mundo natural a la visión mecanicista se asocia en teología con el surgimiento del deísmo, cuando Dios deja de ser comprendido como el “alma” del mundo para pasar a ser su relojero (Newton, Boyle). El mundo adquiere así una gran autonomía y deviene “ateo” en el sentido de que no hace falta ya apelar a la hipótesis de Dios para explicarlo (o como dirá Hugo Grocio, *etsi Deus non daretur*). En este sentido, la ciencia moderna no se desentiende de la religión, sino que toma una postura teológica particular (p. 65).

La situación cambiará de nuevo en el siglo XX, cuando las nuevas teorías científicas muestren resultados contraintuitivos: el tiempo no es homogéneo, el sujeto modifica el objeto de la observación. La física cuántica (y la ciencia ecológica) revelan que hay límites al conocimiento y que no hay nociones “claras y distintas”. La ciencia se hace menos positivista. Siguiendo a Ilya Prigogine, Euvé afirma que la ciencia moderna se constituyó contra la naturaleza, pero la ciencia contemporánea ha mostrado que estamos en interacción constante, dialogante, con una naturaleza compleja, múltiple e impredecible. La metáfora para expresar el papel de Dios, si es que todavía es aceptable esa idea, no será ya la del alma del mundo ni la de un relojero, sino la de un ser “velado” y misterioso, más propia de la teología apofática de los místicos que la del legislador universal de Kepler y Newton.

El recorrido histórico del capítulo segundo abre la puerta a la pregunta que guía el tercero: la relación ciencia-religión. Convencido de la posibilidad de una complementariedad y un enriquecimiento mutuo entre los tipos de conocimiento, Euvé dedica unas primeras páginas a cuestionar la popular tesis del conflicto ubicando su aparición en el contexto histórico del siglo XIX en el que emerge, precisamente cuando se intensifica también la apologética de los milagros en el ámbito católico. A continuación, se repasa la propuesta de la “distinción de planos” —o modelo NOMA (*non-overlapping magisteria*) según la famosa expresión de S. J. Gould— que teólogos como Barth, Bultmann o Newman han formulado de maneras diversas. Esta, sin embargo, no es la opción de Euvé, que apuesta por una interacción mayor entre las ciencias y la teología planteando la conveniencia de una mediación filosófica (y poética) para poder articular el diálogo. Sin filosofía, la religión se torna fundamentalista; y la ciencia, cientifismo. Quizás por ello, como señala Euvé lúcidamente, no es casual que físicos de la talla de Bohr, Heisenberg o Schrödinger dejaron también numerosos escritos filosóficos (p. 135).

Regresando al ámbito religioso, la utilidad de las ciencias para la teología resulta evidente en temas tan diversos como la exégesis bíblica, la arqueología o el análisis de

las causas de los abusos en entornos eclesiales. En este sentido, la literatura sapiencial es, entre todos los corpus bíblicos, la mejor posicionada para colaborar en esta particular misión de diálogo y aprendizaje de las ciencias, ya que es más próxima al pensamiento científico: se interesa por el mundo y se basa en la observación.

Ahora bien, ¿sucede lo mismo en el sentido contrario? Si el mutuo enriquecimiento es posible, ¿la ciencia debería también poder aprender de la teología y su milenaria experiencia reflexiva? Así se afirma al final del ensayo, valorando la perspicacia religiosa para identificar las tentaciones idolátricas de la ciencia (tal y como hace, por ejemplo, Jacques Ellul en su crítica al sistema técnico) y su potencial deriva “totalitaria” expresada en su búsqueda de una “teoría del todo”. Aunque la función de la teología va más allá de su función correctiva, profética y anti-idolátrica. Puede también estimular positivamente la imaginación y ayudar en la elaboración de modelos. Al fin y al cabo, los relatos bíblicos son textos abiertos, interpretables, no determinados. En definitiva, las ciencias pueden encontrar tanto correctivos como estímulos en la reflexión teológica.

Es importante antes de concluir señalar dos contribuciones originales. Por un lado, la diversidad de las fuentes utilizadas por Euvé, que van más allá de los autores clásicos de lengua inglesa para incorporar referencias a Laplace, Poincaré, Ellul, Descartes, Blay o Kojève. Por otro, la entrevista-coloquio final con Étienne Klein que retoma muchos de los puntos desarrollados a lo largo de los capítulos precedentes de forma amena y estimulante. En síntesis, el pequeño-gran libro de François Euvé merece ser leído con atención y una disposición abierta al diálogo.

Jaime Tatay, SJ

jtatay@comillas.edu

Universidad Pontificia Comillas

HOWARD ECKLUND, Elaine: *Por qué la ciencia y la fe se necesitan mutuamente. Ocho valores compartidos para superar el temor*, Sal Terrae-U.P. Comillas, Maliaño – Madrid 2021, 184 pp. ISBN: 9788429330236.

Elaine Howard Ecklund es socióloga y en este libro ofrece algunas conclusiones de sus estudios académicos de una manera más divulgativa y accesible al gran público. En su opinión, y basándose en los resultados de sus investigaciones, la ciencia y la fe cristiana no son incompatibles entre sí. Así lo muestran los testimonios de numerosos científicos cristianos para quienes, lejos de haber incompatibilidad entre su quehacer científico y su fe religiosa, ambas dimensiones se interrelacionan e incluso se retroalimentan.

El libro está dividido en tres partes. La primera, “Elementos básicos”, está compuesta por tres capítulos. Primero



POR QUÉ LA CIENCIA Y LA FE
SE NECESITAN MUTUAMENTE

Ocho valores compartidos para superar el temor

Elaine Howard Ecklund

SAL TERRAE

COMILLAS

Ecklund parte de una anécdota personal como madre para explicar el necesario tránsito del temor a la comprensión que se puede dar en muchos ámbitos de la vida y que es deseable que se dé entre la ciencia y la fe. Después, en el segundo capítulo, trata sobre científicos y cristianos como "Comunidades que se entrecruzan", es decir, que no se excluyen entre sí de manera necesaria. Finalmente, aborda la cuestión de la evolución creativa para mostrar, a través de diversos testimonios, que es posible ser cristiano y afirmar la teoría de la evolución.

Después de esta parte, de carácter más bien introductorio, la autora sitúa los ocho capítulos que tratan sobre virtudes que encontramos tanto en el ámbito científico como en el cristiano; virtudes que ambos ámbitos compartan y pueden ayudar a establecer puentes y superar el temor para encaminarse hacia la apertura y la comprensión mutua. Estos capítulos están repartidos entre dos partes. La segunda parte del libro se denomina "El proceso" e incluye los capítulos sobre la curiosidad, la duda, la humildad y la creatividad. La tercera, "La redención", aborda la curación, la admiración, el *shalom* y la gratitud.

Se trata de un libro muy recomendable para alguien que se acerca por primera vez a la cuestión de la relación entre la ciencia y la religión, así como para personas que tienen una responsabilidad especial en cualquiera de las dos comunidades (científica y religiosa) y que pueden ampliar su sensibilidad y visión con estas reflexiones. La lectura es amena, fluida y agradable, y sorprenden para bien las numerosas conexiones que la autora establece entre los debates académicos a los que se refiere y algunas situaciones de su vida personal (sobre la salud, la maternidad, la investigación, etc.) con las que muchas personas podemos empatizar y conectar y que ayudan a 'aterrizar' las discusiones más teóricas en otras más prácticas y cotidianas.

Que Elaine Howard haya elegido las virtudes como ámbito compartido por científicos y creyentes me parece muy interesante y acertado y considero que inspira para poder seguir desarrollando las intuiciones que aquí presenta, que pueden dar mucho fruto. El crecimiento en virtudes es una cuestión antropológica que, como tal, permea todos los ámbitos del ser humano y puede ayudar a una comprensión más holística de nuestro propio ser. También ayudan a conectar lo teórico con lo práctico.

Si bien es cierto que, como venimos diciendo, se trata de un libro ameno, inspirador y que puede hacer mucho bien, también hay que apuntar algunos de los límites que podemos encontrar en él, sobre todo para no buscar en su lectura algo que la obra no está pretendiendo ofrecer. Para personas que venimos del ámbito académico, y en concreto de la filosofía o la teología, la reflexión puede resultar en algunas ocasiones algo superficial o, al menos, queda la sensación de que se desearía una profundización mayor en los conceptos, en cuestiones ontológicas y filosóficas en las que la autora no entra plenamente. Además, en algunas ocasiones conecta determinadas ideas o discusiones teóricas con alguna de las virtudes de una forma que no siempre se ve tan justificada desde fuera o para la que no ofrece una justificación teórica. Me parece que esto es así porque ella escribe desde la sociología y quiere mostrar que hay muchas personas que viven la relación entre ciencia y fe de determinada manera, apuntando a lo que podemos aprender de ellas, no elaborar un pensamiento filosófico y sistemático sobre las cuestiones que trata. A esta sensación puede contribuir

el hecho de que se trata de un libro divulgativo y por ello busca una sencillez que al lector más crítico o informado le puede dejar con ganas de más.

Otra cuestión curiosa es que la autora se basa exclusivamente en testimonios de cristianos protestantes, en su mayoría evangélicos y algunos reformados. No hay alusiones a otras confesiones cristianas, o si las hay es de manera muy indirecta, pero quizá se deba a que los estudios que menciona eligieron expresamente ese nicho de población cristiana. También hay que apuntar que los testimonios que maneja son del ámbito estadounidense y que por ello puede haber ocasiones en las que los lectores de otros lugares no nos veamos tan reflejados en ellos.

En cualquier caso, siempre que se sepa lo que el libro ofrece y lo que no, me parece una lectura agradable, recomendable e inspiradora, especialmente para quien se acerca por vez primera a estas cuestiones.

Marta Medina Balguerías

mmedina@comillas.edu

Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas

VIDAL I QUINTERO, Mireia (ed.): *Genealogías del trauma. Cuerpos abusados, memorias reconciliadas*, Verbo Divino, Estella, 2022, 256 pp. ISBN 978-84-9073-843-6.

El presente volumen es fruto de las XIX Jornadas de la Asociación de Teólogas Españolas que, con el mismo título, se celebraron en Madrid en noviembre de 2021. Consta de siete capítulos. Los cuatro primeros son las ponencias que allí se presentaron. Los dos siguientes recogen dos talleres que se llevaron a cabo en las mismas Jornadas, mientras que el último capítulo es una contribución original para el volumen.

Por cuanto se enfoca en los abusos y las experiencias traumáticas que sufren las mujeres, así como en su correlato clínico (es decir, el Trastorno de Estrés Postraumático, TEPT), la publicación de este volumen es oportuna. En efecto, el TEPT es doble en las mujeres que en los hombres. La obra es además particularmente bienvenida porque indaga en las causas y los efectos traumáticos derivados del abuso a mujeres en diferentes confesiones religiosas (abuso "clerical" o "espiritual"). En este sentido, el fenómeno traumático se aborda en el libro desde lo que Vidal, la editora del volumen, denomina "teologías feministas del trauma". Estas se enfocan en "cómo las estructuras patriarcales/kyriarcales de una sociedad generan traumas y los perpetúan, resaltando así sus aspectos sistémicos e institucionales, pero también permanentes e insidiosos, que se manifiestan en formas de violencia física, emocional y/o mental" (p. 59).



En el primer capítulo, Marián López Fernández-Cao se centra en la utilización terapéutica del arte; la autora destaca la capacidad del arte de facilitar la creación de una narrativa cuando la experiencia traumática se resiste a ser articulada a través del lenguaje y la narración. López Fernández-Cao también invita a una reflexión en torno al concepto de “perdón”, que puede quizá ponerse en diálogo con el concepto de “memoria subversiva” explorado por Martínez Cano (ver abajo). La arteterapia también es el enfoque que desarrolla Carolina Peral en su contribución (capítulo 5), esta vez desde una perspectiva práctica. Aquí se presenta una dinámica (“mi lugar seguro”) a fin de facilitar la construcción de un relato propio sobre la experiencia traumática.

El segundo capítulo, “El largo camino del lamento: cuerpo y trauma en Lamentaciones, Juan y Marcos”, escrito por Mireia Vidal, desarrolla una hermenéutica crítica feminista centrándose, en primer lugar, en los textos del género de las lamentaciones bíblicas, que dan voz narrativa y ejercitan la memoria en las víctimas, ya sea individual o colectivamente. La autora enfatiza que la experiencia del trauma “desborda la imaginación humana” (p. 77), pero el lamento, que acompañaba a los rituales fúnebres en el mundo antiguo, es una vía de articulación del trauma porque va más allá del lenguaje verbal. A continuación, Vidal pasa a una exégesis desde la perspectiva del trauma del final del evangelio de Marcos (Mc 16,8). Vidal relaciona el final abrupto de este evangelio con la experiencia traumática de la muerte de Jesús, para pasar finalmente a la formulación del anuncio de resurrección en Juan 20. La experiencia de la resurrección a la luz del trauma pone en cuestión una lectura lineal y “triumfal” de la misma, dice la autora, que aboga por un espacio intermedio: “desde la perspectiva del trauma, esta relación entre el pasado y el presente es fluida, con momentos donde la esperanza aparejada a la resurrección habita sin que ello niegue el dolor y el quebrantamiento de otros momentos, en los que la misma esperanza se siente ajena” (p. 88). Vida y muerte ya no pueden relacionarse por oposición, concluye Vidal.

Lisa Isherwood explora la debatida cuestión del trauma intergeneracional (capítulo 3). A la fragmentación del trauma, la autora opone el componente encarnacional (*dynamis*), que debe entenderse holísticamente. La *dynamis* es una energía primaria, un “derecho de nacimiento” que “nos empuja a la mutualidad y a la relacionalidad” (p. 98). La autora afirma que el propósito de la vida cristiana es acoger esta *dynamis* íntegramente en nuestras vidas; ello nos conduce a lo que la autora llama “*godding*” (deificar). Por otra parte, Isherwood relaciona el malestar de las mujeres en las sociedades actuales, la conducta de miedo adquirida, como plasmación de trauma intergeneracional, aquel que salta de una generación a la siguiente. Sin duda, este abordaje teológico pastoral puede ser válido para quienes son creyentes, dado que tales personas pueden encontrar en él consuelo y energía (*dynamis*) para enfrentarse a las consecuencias del trauma en el marco de una terapia con componentes espirituales. Cabe preguntarse si sería igualmente válido aplicando la teoría del *conatus* spinosiano.

Una aportación a tener en cuenta es la de la transmisión intergeneracional del trauma basado en estudios de descendientes de supervivientes del Holocausto. Estos descendientes presentaban también síntomas de TPEPT como sus padres y esto lleva a las investigadoras a postular unos mecanismos epigenéticos en las víctimas del

trauma lo que llevaría a una transmisión genética del mismo a los descendientes. Este tipo de transmisión se conoce en otros casos como las víctimas de hambrunas. Sin embargo, para la autora de esta conferencia no invalida que lo mismo que las víctimas del trauma, sus descendientes puedan superar por la "dynamis" o deseo de conexión abundante físicamente abrazando la vida después del trauma, incluso cuando se trata de un trauma generacional.

Silvia Martínez Cano, en su aportación "*Memoria liberationis* en dos actos. Cuerpo y Gracia en el contexto del abuso", empieza afirmando que "la memoria nos ayuda a no olvidar y a no invisibilizar esa violencia ejercida sobre el cuerpo vulnerable. Hacer memoria es hacer justicia y buscar la vivencia adecuada de la fe desde el espíritu de las bienaventuranzas" (p. 129). Así, memoria *passionis* y memoria *resurrectionis*, vividas y sentidas desde las víctimas, reavivan los discursos de justicia y cuidado, que llevan a una "memoria subversiva". Esta muestra y denuncia la imperfección y el pecado del sistema y desarrolla estrategias para recrear un nuevo sistema de relaciones justas y de cuidado. Solo a través de la Gracia recibida, afirma Martínez Cano, es posible este movimiento de la memoria *passionis* a la memoria *resurrectionis*, dando lugar a procesos de sanación y resurrección donde la vida pueda ser vivible pese a haber sido dañada. Pero ¿hasta qué punto la rememoración histórica de los traumas que han sufrido las mujeres puede abocar a un victimismo reivindicativo, que podría quizá quedar reflejado en la idea de "memoria subversiva"? Sin duda, ello podría ocurrir si con esta memoria no se diese paralelamente un proceso de reconocimiento de las víctimas y una oferta de reconciliación, como señala la autora. Ciertamente, el proceso de acompañamiento es el objeto del capítulo 6, escrito por el Grupo RUAJ echando mano de un ejemplo práctico.

El último capítulo, titulado "El halo de santidad. El abuso espiritual en contextos protestantes", explora el abuso espiritual a través de una serie de escándalos sexuales en iglesias y organizaciones protestantes. Noa Alarcón y Mireia Vidal definen el abuso espiritual como "La coerción o control al que alguien es sometido por parte de otra persona o personas en un contexto espiritual, sumándose en él dos tipos de abuso, el psicológico o emocional, y el espiritual" (p. 204). Las autoras enfatizan la necesidad de reconocer que existe abuso espiritual en iglesias protestantes en España, favorecido por factores estructurales (organización de las iglesias y liderazgo, el sentido de minoría social) y por factores teológicos y antropológicos. El capítulo, quizá excesivamente ambicioso al querer tratar la gran cantidad de factores que inciden en el abuso espiritual en poco espacio, es sin embargo notable por ser la primera vez que se publica un estudio enfocado en el contexto español protestante.

Al ser una obra coral que refleja las diferentes ponencias y talleres realizados en esas jornadas, hay algunas repeticiones de temas tales como los síntomas del trauma y sus secuelas, los abordajes terapéuticos para las víctimas del trauma, especialmente los que se refieren a el uso del arte, y los abordajes pastorales, individuales y comunitarios. No se menciona otro tipo de terapias que se han demostrado eficaces como las terapias cognitivo conductuales, la EMDR, el Neurofeedback, el yoga, las terapias psicomotrices (una combinación de terapia gestáltica y psicodrama con elementos de terapias corporales) y los tratamientos farmacológicos, que son muy útiles en combinación con otros abordajes; esto es así porque este no es un libro de psiquiatría,

sino de teología. El abordaje terapéutico del trauma debe ser multimodal pues afecta a todos los ámbitos de la persona en su totalidad: físicos, emocionales, cognitivos, y espirituales.

Sin duda, existen otras muchas perspectivas para tratar el trauma; por ejemplo, el “trauma moral”, que Brad E. Keller utiliza para entender algunos de los textos de la Biblia Hebrea (*The Bible and Moral Injury: Reading Scripture Alongside War’s Unseen Wounds*, 2020). Pero las perspectivas con las que se aborda el fenómeno traumático en esta obra —plurales, cristianas, interdisciplinarias, feministas, pastorales— son una herramienta que beneficia no solo a quienes trabajamos con víctimas del trauma, sino también para quienes deseen desarrollar una empatía práctica y nutrir el deseo de justicia y restauración de las personas que han sufrido abusos, también en la Iglesia.

Raúl GARCÍA PÉREZ

raul.garcia@facultadseut.org

Médico especialista en Psiquiatría

Profesor de Consejería Pastoral de la Facultad SEUT (Madrid)

BAÑOS, Pedro: *La encrucijada mundial. Un manual del mañana*, Ariel (Planeta), Barcelona 2022, 605 pp. ISBN: 978-84-344-3583-4.

Uno de los objetivos de la revista *Razón y Fe* (dentro de la Cátedra Hana y Francisco J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión) es ofrecer a los lectores unos materiales que les hagan abrir los ojos a la realidad de nuestro complejo mundo del siglo XXI.

Parece ser que la lucha ideológica, política y militar de los Estados poderosos por el dominio del mundo podría ser el hilo conductor de los cuatro densos y bien documentados volúmenes del coronel Pedro Baños. Hasta el momento he leído, anotado y criticado los cuatro citados en la bibliografía.

No es la primera vez que *Razón y Fe* comenta los estudios de Pedro Baños. Rafael Fraguas de Pablo publicó una reseña de *El dominio Mental* (2020) en el vol. 283, n.º 1449 (2021, enero-febrero), pp. 109-110.

Coronel del Ejército de Tierra y diplomado de Estado Mayor, actualmente en situación de reserva, Pedro Baños ha sido jefe de Contrainteligencia y Seguridad del Cuerpo de Ejército Europeo en Estrasburgo, entre otros lugares. Se ha formado en una docena de países, incluyendo Turquía, Israel y China. Es magíster en Defensa y Seguridad por la Universidad Complutense de Madrid. Ha participado en misiones en Bosnia y Herzegovina (UNPROFOR, SFOR y EUFOR), y hoy es uno de los mayores especialistas



en geopolítica, estrategia, defensa, seguridad, terrorismo, inteligencia y relaciones internacionales.

Hasta el momento, es autor de cuatro estudios preñados de datos: *Así se domina en mundo: desvelando las claves del poder mundial* (Ariel, 2017), *El dominio mundial: elementos del poder y claves geopolíticas* (Ariel, 2018), *El domino mental: la geopolítica de la mente* (Ariel, 2020) y el que ahora reseñamos, *La encrucijada mundial. Un manual del mañana* (Ariel, 2022).

Aunque los cuatro se sitúan en una línea argumental similar, no cabe duda que los escenarios mundiales son ahora muy diferentes (y van a serlo más en los próximos años) de lo que eran hace menos de una década. La palabra "dominio" aparece en el título de los tres primeros volúmenes (2017-2020). Pero, aunque no se alude a ella en este cuarto volumen, el *dominio*, el *poder*, el *supremacismo mundial* sigue siendo la melodía de fondo de esta gran sinfonía.

Como escribe el propio autor, "las fórmulas del siglo pasado ya no son válidas. Hemos entrado de lleno en la era digital, una verdadera revolución industrial, económica y social, cuyos efectos apenas empezamos a vislumbrar" (p. 15). No estamos en una época que cambia, sino en un cambio de época. Y esta hipótesis (fácilmente contrastable) añade una dosis de interés a la lectura de estos volúmenes.

El volumen *La encrucijada mundial* (2022) está estructurado en diez extensos capítulos. Los seis primeros (360 pp.) se agrupan bajo el epígrafe "La encrucijada mundial" y los cuatro siguientes miran al futuro y tienen como lema "Manual del mañana: guía para salir de las encrucijadas" (126 pp.). A estos se añaden tres extensos anexos: "Agenda 2030: entre la utopía y el maxicontrol" (55 pp.), un "Epílogo" de 40 pp., y un "Decálogo del mañana: actúa para que los avances no se conviertan en retroceso" (4 pp.).

El autor es consciente de la complejidad de nuestro mundo y su cometido como autor: "Soy consciente de que me sumerjo en aguas turbulentas, en remolinos que me pueden arrastrar al fondo con suma facilidad [...] He puesto toda mi energía en este proyecto, pues los ciudadanos lo precisan, lo exigen y lo merecen. Estoy seguro de que a muy pocos les agrada este libro en su totalidad" (p. 15).

Pedro Baños es pesimista respecto al futuro: "Quizá nos estemos dirigiendo hacia una 'libertad asistida', en el sentido de que el ser humano se verá en la necesidad de contrarrestar su falta de madurez, esa infantilización sutilmente impuesta, con alguna ayuda. Ese auxilio sería el internet de las cosas [...] y difícilmente se podría volver a nuestra antigua libertad" (pp. 141-142). Tal vez deban ser los lectores quienes opinen: "Cuatro aspectos principales definen el momento actual: globalización [tal vez debió decir 'globalismo', que es el concepto en uso], posverdad, manipulación mediática y progreso tecnológico. Una inadecuada combinación de estos elementos ha dado lugar al período de mayor incertidumbre de la Historia" (p. 36).

Baños cree que hay que afrontar con madurez en futuro incierto: "Sin embargo, el futuro ya está aquí y tiene el propósito de quedarse. A lo largo de nuestra vida nos encontramos de forma permanente con numerosos riesgos y desafíos, que debemos afrontar de manera concienzuda y meditada. Y esto no puede dejarse para mañana.

Si se desea mejorar lo que existe hoy, es necesario actuar ya. No es posible tener una esperanza ciega en la Humanidad, ni esperar que los problemas se resuelvan solos. Pero tampoco podemos vivir con una sensación permanente de angustia pensando que el mundo se acaba. Es necesario encontrar un punto intermedio en el cual no se precipiten las cosas, se actúe y se tomen decisiones meditadas para enfrentarse a un futuro cada vez más complejo, diverso y, por tanto, difícil de predecir. En definitiva, se trata de poner en marcha una neoevolución, un cambio completo de paradigma. ¿Te animas a conseguirlo juntos?" (p. 20).

El autor —como vemos— ha sentido reparos en utilizar la palabra ‘revolución’; y la palabra ‘evolución’ contiene para muchos el sentido darwinista de cambio con ‘gradualidad’, débil en un cambio de época. Y como desea darle más fuerza sin caer en el sentido que puede escandalizar de ‘revolución’, ha preferido proponer una ‘neoevolución’ (ver pp. 19-26), concepto que sería muy del gusto, por ejemplo, de Pierre Teilhard de Chardin. Pero tengamos en cuenta que Thomas S. Kuhn no tuvo inconveniente de hablar de “Estructura de las revoluciones científicas”. Baños no quiere asustar a sus lectores...

Y prosigue: “[...] En este contexto de máxima incertidumbre, surgen multitud de preguntas: ¿sigue siendo útil la democracia como único sistema político? ¿Será China la próxima gran potencia [mundial]? ¿Acabará Estados Unidos sufriendo una guerra civil? Las grandes multinacionales, ¿superarán a los Estados y serán dueñas de todos los recursos? ¿Seremos siervos, por pasividad o comodidad, de unas tecnologías que regirán nuestros destinos aprovechando nuestros datos y comportamientos? ¿Seguiremos construyendo y creando? ¿O se acerca una época de grandes destrucciones y disminuciones de población por guerras, pandemias o carestías?” (p. 22).

La salida parece estar todavía cerrada: “Lo cierto es que estamos en un contexto internacional muy preocupante, no solo en Europa, cuya situación particular se ha agravado con la guerra en Ucrania. La tensión puede degenerar en cualquier momento en una escalada que lleve a un enfrentamiento directo entre las grandes potencias” (pp. 568-569).

El texto siguiente, sacado de contexto, puede tener para los lectores el eco distópico de la novela 1984 de George Orwell: “Vivimos en un sistema económico, político, social y cultural que está orientado a un creciente control de los ciudadanos en pretendidas aras de su seguridad, y en real detrimento de su libertad. Un sistema pervertido que persigue los claros objetivos de mantener y aumentar las cotas de poder de los que manejan la sociedad, aunque estos sepan disimularlo a la perfección. Y no solo en el ámbito político, sino también en el empresarial y el sociocultural. Sin libertad, ¿es posible encontrar un sentido a la vida, un objetivo existencial? [...]” (p. 31).

El lector se dirige a la contraportada y a las páginas finales en demanda de respuestas a las muchas preguntas: “...Hay que trazar estrategias imaginativas y eficientes que satisfagan las necesidades y aspiraciones de las poblaciones, y especialmente de la juventud. He aquí el gran reto de este libro. El tiempo apremia, los problemas son urgentes y la incertidumbre máxima. El mañana ya está aquí, y el manual para superar la encrucijada mundial lo tienes en tus manos” (contraportada).

Y concluye el coronel Baños con unas palabras que parecen abrirse a cierta esperanza humana y trascendente para los lectores: “Al final, la única manera de escapar de este futuro es una colaboración inteligente. Un aprendizaje a través de los demás y un fortalecimiento de nuestras capacidades mediante una educación basada en valores, ya que solo así podremos superar lo que nos espera. Pero eso solo depende de nosotros, ya que somos los únicos que tenemos poder para lograrlo” (p. 572).

Provocador y tal vez demasiado pesimista, Pedro Baños invita a los lectores a sentirse interpelados, a despertar del sueño que esta sociedad desesperanzada le tiene narcotizado distraído en una realidad virtual.

Completan el volumen las numerosas notas que aportan fuentes e información y una extensa bibliografía que hace de este volumen un material con una fundamentación científica solvente.

Leandro Sequeiros

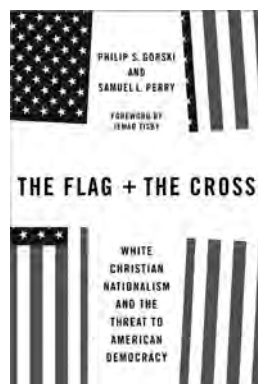
lsequeiros@jesuitas.es

Colaborador de la Cátedra CTR y presidente de ASINJA (Asociación Interdisciplinar José de Acosta)

GORSKI Philip S. – PERRY, Samuel L.: *The Flag and the Cross: White Christian Nationalism and the Threat to American Democracy*, Oxford University Press, New York 2022, 176 pp. ISBN: 9780197618684.

Hay investigadores que estudian las erupciones volcánicas para comprender el aspecto del paisaje, descubrir cómo se ha formado, explicar las causas por las que entra en erupción y prever futuras catástrofes naturales. Philip S. Gorski y Samuel L. Perry siguen la senda de los geólogos para dibujar el mapa del paisaje del nacionalismo cristiano contemporáneo. Estos sociólogos, que desde hace algunos años vienen buceando en las cuestiones contemporáneas del fenómeno religioso, no solo observan la superficie del problema de las relaciones íntimas entre la religión y el estado, sino que profundizan en cómo se ha ido construyendo el nacionalismo de índole religiosa y qué rol está jugando en el escenario político estadounidense de los últimos años. Asimismo, se atreven a augurar un futuro en el que, según ellos, estaría en peligro la democracia.

El capítulo primero del trabajo atiende a las cuestiones “qué” y “quién” del nacionalismo cristiano, definiendo, midiendo y evaluando sus efectos a partir de datos obtenidos en diferentes encuestas. El segundo capítulo depara en el “cuándo” y “por qué”, para observar cómo este fenómeno se ha originado y evolucionado históricamente. El tercer capítulo se preocupa por el “cómo”, para profundizar por el influjo del nacionalismo cristiano en la política y la sociedad estadounidense. Por último, el capítulo cuarto augura el futuro de este tipo de presencia religiosa en la vida pública,



expone hacia dónde se dirige y advierte de lo que podría ocurrir si el impacto del nacionalismo cristiano aumentara en los años venideros.

La obra pretende ser un manual sobre el “nacionalismo cristiano blanco”, señalando su origen, causas y futuro. Los autores afirman que esta realidad, invisible para la mayoría de los estadounidenses, se ha manifestado a partir del asalto al Capitolio el 6 de enero de 2021, en el que convivió la violencia de los manifestantes con la simbología cristiana. Para ellos, aquella fue una erupción volcánica cuya presión se había estado acumulando años atrás, y cuyos gases se emitieron violentamente en el Congreso de los Estados Unidos. Los cambios demográficos y culturales, la revolución de las redes sociales, la progresiva polarización social, la injerencia extranjera en las elecciones, la disminución de la influencia numérica de los protestantes blancos conservadores, la secularización de la sociedad, el crecimiento de la desigualdad, la elección de Barack Obama y, sobre todo, la victoria de Donald Trump, son algunas causas del fenómeno señaladas por los autores.

Philip S. Gorski y Samuel L. Perry mantienen que los nacionalistas cristianos perciben la multiculturalidad como una seria amenaza para una nación que ha de regresar a sus raíces: los valores cristianos. De esa forma, la nación estadounidense, escogida por Dios, tendría una misión fundamental: el establecimiento de ese plan divino. Un camino en el que se encuentran tantas contradicciones como ideas rígidas sobre asuntos relacionados con la interculturalidad y la globalización, las supuestas limitaciones de la libertad religiosa, las competencias del gobierno, la amenaza del socialismo, los procesos de migración humana, la crisis del estado del bienestar y la resistencia a las restricciones del Covid-19 por motivos sanitarios.

Ciertamente, el cristianismo puede ser instrumentalizado para influir en las decisiones de carácter político; lo podemos comprobar a través de uno de los casos más recientes como el asalto al Capitolio de los Estados Unidos, o con ejemplos más remotos como el experimentado en la España franquista, donde la religión estableció vínculos estrechos con el poder durante una dictadura autoproclamada religiosa. Asimismo, en los últimos años, a un lado y al otro del Atlántico, se revela una reacción extrema de ciertos grupos cristianos que perciben su libertad religiosa amenazada ante el reconocimiento de los derechos de otros colectivos. Un ejemplo de ello es el inapelable rechazo a los Objetivos de Desarrollo Sostenible para el 2030. No obstante, muchos otros cristianos no se mueven en este tipo de coordenadas, ya que no solo se oponen a la polarización y al lenguaje hostil, sino que consideran prioritaria la unidad por encima de las barreras de las diferencias. Por ello, se echa de menos un capítulo en el libro que dibuje el perfil de aquellos cristianos que promueven el diálogo y la cooperación con otras instituciones como único camino para conseguir una sociedad más justa, y un mayor entendimiento entre creyentes y no creyentes. Asimismo, la obra tampoco profundiza sobre aquellos que abanderan una actitud irritante hacia la manifestación pública del fenómeno religioso y creen que la voz religiosa solo tiene cabida en el espacio privado. Un asunto que no solo menoscaba los derechos de los creyentes y la pluralidad religiosa, sino también los cimientos de la libertad y de la democracia.

¿Nacionalismo cristiano en erupción? Los autores de esta obra creen que Estados Unidos es un experimento y que el éxito de este fenómeno pende de la decisión que tomen los ciudadanos en las urnas. En los últimos años, el auge de la ultraderecha y la ultraderecha está representando una amenaza para la convivencia democrática. Y, en efecto, en distintos puntos del planeta se han aliado partidos de extrema derecha con algunos cristianos de corte fundamentalista. Sin embargo, pensar que estas reliquias nacionalcatólicas vayan a convencer a la opinión pública y acabar con el pluralismo contemporáneo sería llegar a conclusiones, cuando menos, precipitadas.

Jesús Sánchez-Camacho

jscamacho@comillas.edu

Facultad de Teología, Universidad Pontificia Comillas

JALICS, Franz: *Encontrarse con Dios*, Sígueme, Salamanca 2023, 155 pp. Edición a cargo de Pablo d'Ors. ISBN: 978-84-301-2157-1.

Franz Jalics (Budapest, 1927-2021) es un destacado teólogo y escritor jesuita. Enseñó teología en Argentina, donde estuvo secuestrado durante bastante tiempo por los escuadrones de la muerte. Esta experiencia tuvo como consecuencia que su vida diera un giro radical, orientándose hacia la práctica del silencio y la meditación. De hecho, toda ella la ha dedicado prácticamente a dar retiros espirituales y ejercicios a lo largo y ancho de este mundo.

La editorial Sígueme ha iniciado un plan de reedición de la obra completa de Jalics, impulsado por la Asociación de Amigos del Desierto, la cual se declara heredera de su carisma y enseñanza. Hasta este momento, Sígueme ha publicado cuatro obras: *Ejercicios de contemplación* (1998), *Escuchar para ser* (2021) y *Manual de oración* (2022). *Encontrarse con Dios*, el libro que estamos presentando, lo ha hecho en 2023, aunque su primera edición vio la luz en 1970 con el título de *El encuentro con Dios*. Para completar la información sobre la obra en español de Jalics, también conviene citar el libro *Jesús, maestro de meditación*, publicado por PPC en 2014 (primera edición).

Encontrarse con Dios se abre con un "a modo de" prólogo, escrito por Pablo d'Ors, el cual se reconoce desde el principio como un discípulo de Franz Jalics, como un continuador de su misión, a pesar de que considera claramente que la tarea no es nada fácil. Su propósito es intentar poner orden en los papeles de su maestro, lo cual le lleva a tomarse algunas libertades literarias en relación con el manuscrito original. El objetivo es que el resultado final pueda devolverle a la obra una cierta actualidad lingüística que allane el camino a los creyentes y buscadores espirituales de hoy que quieran acercarse a ella.



La obra se estructura en tres partes: "El encuentro personal", "El encuentro con Dios" y "El encuentro cristiano con Dios", precedidas de una introducción, en la que se apunta con contundencia los aspectos claves en la espiritualidad de Jalics: "Si lo que se dice sobre Dios no parte de la vida y no aboca a ella, no pasará de ser un discurso que, en el mejor de los casos, amueblará la cabeza, pero ciertamente no alimentará el alma". "Dios se manifiesta cuando la vida es auténtica".

1. *El encuentro personal* es esencial para el conocimiento mutuo y la realización de las personas. Este se produce fundamentalmente a través del lenguaje, el cual nos sirve para expresar nuestra interioridad y para comunicarnos con los demás. Sin él, no podríamos conocer, comunicar y crecer como personas. Por este motivo, la interpretación correcta que hagamos del mismo es crucial para comprendernos a nosotros mismos, a los demás y la realidad que nos rodea. Y para desarrollarnos en plenitud.

La autenticidad y correspondencia entre lo que pensamos y hacemos fortalece igualmente la relación. El encuentro personal nos libera del aislamiento y nos brinda oportunidades de crecimiento. Es un proceso dinámico que requiere salir de uno mismo y planificar el futuro en conjunto. En el ámbito social, el pluralismo de interpretaciones enriquece el diálogo, pero también puede generar conflictos. Por eso, la cohesión interna de un grupo es fundamental igualmente para su buen funcionamiento.

2. *El encuentro con Dios* se basa en la actitud de fe, esperanza y amor que tenemos hacia los demás. Conocer a Dios implica una búsqueda constante y no conformarnos fácilmente. Aunque Dios es invisible, está presente en todo y en todos de una manera más real que cualquier otra presencia. De hecho, se manifiesta simbólicamente. Los símbolos revelan y ocultan a Dios, y su presencia se percibe como el fundamento del universo. Encontrar a Dios implica encontrar sentido en la vida y una interpretación personal de las manifestaciones divinas.

El lenguaje religioso, por su parte, es simbólico y busca expresar lo inefable, porque el encuentro con Dios trae salvación y gracia, y nos libera de la desorientación y el aislamiento. La fe aparece, así, como la respuesta humana al amor de Dios, el cual promueve un encuentro, que siempre es entre personas y tiene un aspecto dinámico y continuo.

El aspecto social del encuentro con Dios es relevante, pero debe ser fruto de una elección personal y no impuesta. Ciertamente, todas las religiones tienen derecho a existir y a aprender unas de otras. Pero conviene tener siempre en cuenta que el culto a Dios es simbólico y que debe entenderse en su lenguaje simbólico. Esto, sin embargo, no nos debe hacer olvidar que el verdadero culto a Dios se vive en la vida cotidiana, en espíritu y verdad, de manera espontánea. En definitiva, el encuentro con Dios implica una búsqueda constante y sincera, siendo conscientes de su presencia en todo y en todos.

3. *El encuentro cristiano* con Dios implica vivir en Jesucristo, el cual nos enseña la importancia de las relaciones humanas en nuestra relación con Dios. Jesús buscaba a Dios y nos invita a hacer lo mismo a través de la oración y el amor. Solo así podremos purificar la imagen que tenemos de Dios, la cual está influida por nuestras experiencias pasadas, para comprender su verdadero amor.

Como cristianos, tenemos la responsabilidad de transmitir la fe y compartir el amor de Dios con los demás. La muerte no es el final, sino un cambio, y debemos vivir una existencia superior que trascienda la muerte. Jesucristo es nuestro Señor y su camino es siempre de liberación y servicio, no de obligación. Por ello, la revelación cristiana es un mensaje de Dios que arroja luz sobre nuestra vida y nos invita a una interpretación más profunda del mundo.

La integración en la Iglesia visible es importante en el encuentro cristiano con Dios. Sin embargo, sus estructuras pueden tener deficiencias y estar carentes de comunicación total y fluida. Por ejemplo, la moral eclesial debe estar en sintonía con la realidad de las personas y la pastoral. La Iglesia, en definitiva, debe abrirse al diálogo con otras religiones y confesiones y mostrar su servicio a la humanidad.

Por otra parte, es necesario integrarse en las estructuras de la Iglesia de manera reflexiva y responsable. Las relaciones entre los grupos y el papel de los líderes son importantes para asegurar la comunicación y evitar tensiones. La palabra profética y el rol pastoral son clave en la Iglesia, y deben promover la renovación de las estructuras y fomentar la colaboración y la construcción comunitaria. El sacerdote, así, actúa como mediador entre Dios y los hombres, creando un ambiente de oración y comunión.

En definitiva, el encuentro cristiano con Dios implica vivir en Jesucristo, reconocer nuestra culpa y experimentar su redención y gracia. También implica compartir la fe y participar en la vida de la Iglesia, superando las deficiencias de las estructuras y promoviendo la unidad y el servicio a los demás. Por tanto, el encuentro con Dios nos invita a una transformación personal y comunitaria en el amor y la fe.

Encontrarse con Dios termina con un epílogo, en cuyas páginas Jalics señala que ha intentado hacer ver cómo nos conocemos unos a otros y cómo la intención, pensamientos y voluntad de las personas se manifiestan mediante símbolos. Que el verdadero encuentro es lo que nos salva del egoísmo y lo que nos redime de la soledad.

Jalics, a lo largo de su obra, ha hablado de Dios en cuanto misterio invisible, y de que, para llegar a conocerlo, se precisa una actitud personal. Todo encuentro entre personas tiene una dimensión religiosa y constituye un símbolo del encuentro con Dios.

Por otra parte, la búsqueda del sentido de la vida, el silencio interior y la experiencia del mal pueden conducirnos a Dios, si bien jamás nos permitirán alcanzarlo de manera completa. En cualquier caso, todo encuentro con Dios es una invitación a seguir buscándolo. Y tenemos un modelo: Jesús; Él nos inspira un profundo sentido de Dios y nos enseña a orientar nuestra vida desde Él.

Libro profundo, serio y fundamental. Con un lenguaje nada complicado, dado que está orientado a llegar al mayor número posible de personas buscadoras de sí mismas, de los demás y de Dios, Jalics nos ofrece una auténtica joya que iluminará un camino que va del yo interior al tú, y del nosotros al Tú absoluto. Siendo esta la primera obra que escribió el autor, yo recomiendo iniciar el camino espiritual que nos propone a partir de ella. Y proseguir con el resto utilizando un criterio cronológico de descubrimiento, el mismo que motivó a Jalics en su andadura por esta singladura espiritual.

Desde aquí quiero agradecer a la Asociación Amigos del Desierto esta iniciativa de publicar la obra de Jalics. Sin lugar a dudas, ayudará a muchas personas a adentrarse en sus desiertos particulares y a convertirlos en ocasión de encuentro con la Fuente de Vida.

Javier Sánchez Villegas
javier.sanchez1964@gmail.com

EUVÉ, François: *Por una espiritualidad del cosmos. Descubrir a Pierre Teilhard de Chardin*, Grupo de Comunicación Loyola, Sal Terrae, Santander, 2023, Colección: El Pozo de Siquén, número 463, 191 pp. ISBN: 978-84-293-3101-1 (Traducción Española de Fernando Montesinos Pons, presentación a la edición española de J. V. F. de la Gala).



El jesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) está reconocido mundialmente como científico, geólogo y paleontólogo. Ejerció esta profesión hasta el final de su vida, sobre todo en China, aunque también en África. Su obra científica versa principalmente sobre la geología y la paleontología de los mamíferos. Para Teilhard, este trabajo de investigación no es más que una especie de instrumento apostólico, un medio para llegar a un público que está lejos de la Iglesia y, compartiendo su condición, poder anunciarles el Evangelio. La investigación es un verdadero sacerdocio en la medida en que constituye una participación en la prosecución de la obra creadora.

Teilhard no solo fue un investigador; pero convirtió la investigación en una actividad fundamental, característica de lo humano, "la más elevada de las funciones humanas" ["L'Esprit de la Terre", *Oeuvres* VI, 48. 1931 (9 marzo) *El Espíritu de la Tierra*. VI, 21-51]. No es un oficio como cualquier otro, sino una especie de vocación, porque, a su modo de ver, el hombre busca el conocimiento por encima incluso del bienestar material.

Defendía que la esencia de la vida humana no consiste en estar mejor, sino en ser más, en superarse superando las apariencias del mundo. La investigación es una búsqueda indefinida, animada por la convicción profunda, "mística", de que hay una "realidad" que se oculta detrás del envoltorio de las cosas. El investigador no se contenta con lo que las cosas son; desea conocer sus causas últimas. "La tendencia esencial de nuestro pensamiento es intentar penetrar en el corazón del Mundo" ["Science et Christ", *Oeuvres* IX, 48 (trad. esp.: *Ciencia y Cristo*, Taurus, Madrid 1958, Ensayistas de Hoy, n.º 54)].

En la Introducción de este volumen que comentamos, el jesuita François Euvé, profesor del Centro Sèvres de París, director de la revista *Études*, y profesor de Física y de Teología, parte de una mirada contemplativa a nuestro mundo. Para Euvé “el estado en que se encuentra el planeta es inquietante”. Las amenazas que penden sobre nuestro futuro suscitan un creciente número de llamadas a “salvar el planeta”. El vocabulario de la “salvación” vuelve de manera significativa en las declaraciones que nos invitan a introducir un cambio profundo en nuestro modo de ver el mundo. Cuando se trata de movilizar las conciencias, retornan las referencias religiosas.

¿Será apropiado hablar aquí de “salvación” en un contexto de crisis de civilización? En los tiempos de la modernidad triunfante se hablaba más bien de “progreso”. Esperábamos que el avance del conocimiento científico y las transformaciones tecnológicas nos librasen del mal y nos volvieran más felices. La salvación estaba considerada como una noción religiosa ya superada. Evocaba la idea del fin del mundo bajo la forma de un cataclismo ineludible, “apocalíptico”.

Expresaba asimismo el necesario recurso a una instancia exterior, a un “Dios”, que acudiría en ayuda de una humanidad incapaz de salvarse por sí misma, a fin de abrirle las puertas del “más allá”. En sentido contrario a estas representaciones de otros tiempos, el hombre moderno no debería contar más que con sus propias fuerzas para erradicar las enfermedades, prolongar la duración de su vida, alimentarse cada vez mejor, aliviar su existencia y, con el tiempo, garantizar la paz en el seno de una humanidad finalmente reconciliada.

La noción cristiana de salvación puede volver a recuperar su pertinencia. Ahora bien, no podrá hacerlo más que después de una mutación significativa. En su acepción tradicional, se trataba esencialmente de la salvación de la humanidad e incluso, al menos en su percepción usual, de la salvación del “alma”, como si la dimensión corporal de la existencia no se viera afectada.

Leer a Teilhard no es descubrir un sistema del mundo, iniciarse en una cosmología nueva, adquirir ideas originales, es más bien un “gusto por vivir”, una poderosa esperanza. Cuando el ascenso del mundo hacia el punto “Omega” le parecía “irresistible” no era algo que dependiera de un optimismo fácil, de una especie de voluntarismo superficial, que ignora los dramas a los que se enfrenta la humanidad.

Esta llamada hunde sus raíces en una larga experiencia, iniciada en el frente de la Primera Guerra Mundial y que se vio atravesada por múltiples pruebas. Teilhard hubiera podido abandonar, como muchos otros, el terreno del mundo y refugiarse en una “espiritualidad” ficticia. Sin embargo, prefirió animar a aquellas y aquellos que se esfuerzan por construir un mundo más humano, aprovechando lo que la investigación científica nos enseña sobre el universo y sobre el mundo vivo.

¿Cómo alimentar la esperanza de una salvación cuando se vuelve más palpable la inquietud? Puede hacerlo porque alimenta un gran relato movilizador. Nuestra época atraviesa una crisis de sentido porque no sabemos cómo narrarla. La “posmodernidad” rechaza las grandes narrativas del pasado porque gestaron catástrofes. El gran relato del progreso técnico tal vez sea el último en desaparecer. Con todo, no podemos quedarnos ahí. ¿Cómo vamos a movilizar su acción sin un gran relato? A

pesar de sus límites, el gran relato teilhardiano sigue siendo inspirador y nos urge a recuperar ese “gusto por vivir” que es precisamente lo que lo anima.

El autor ha organizado esta densa y sugerente reflexión en siete capítulos que siguen una lógica interna. Tras una clarificadora introducción, en la que ofrece una “composición de lugar” de un mundo fragmentado y roto, ofrece como punto de partida unas referencias sobre la posibilidad de “salvación” del universo, entendiendo esto en sentido esperanzador teilhardiano de convergencia hacia la plenitud del punto Omega.

En el segundo capítulo, presenta a los lectores no muy versados en la figura y la obra de Pierre Teilhard de Chardin una semblanza de este científico y jesuita que, a partir de las ciencias de la Tierra y de la Vida, responde a los grandes retos de una sociedad y de un universo en crisis.

En un tercer capítulo, Euvé sintetiza todo el afán humano y espiritual de Teilhard en una expresión: “Vivir cósmicamente”. ¿Qué podemos entender por “el sentido cósmico” en un mundo en evolución? ¿Es lo humano “la clave del universo”? Esto nos lleva a la plenitud a la que llama “la unión creadora”.

Todo esto converge en el capítulo 4 hacia el Cristo cósmico, la sustancia de la religión de Teilhard, la espiritualidad del cosmos. ¿Significa esto un “panteísmo” cristiano? Desde una perspectiva panenteísta (“Dios en todas las cosas”), Teilhard nos invita a tomar la Encarnación en serio, sentir y gustar el Cristo universal que surge de la persona de Jesús, muerto y resucitado. ¿Está emergiendo un nuevo modo de vivir un nuevo cristianismo?

Pero no todo el mundo es bueno. En este universo imperfecto existe el mal, lo que la teología llama la situación de pecado (no la transgresión sino la dinámica interna del desamor). ¿Es necesario racionalizar el mal?

Una selecta bibliografía (en la que se incluyen muchos textos en castellano) cierra el texto de Euvé. Al mismo, los editores españoles han añadido tres valiosas aportaciones: una detallada relación de fechas hasta el presente relacionadas con Teilhard, una selecta colección de fotos inéditas comentadas y publicadas por ver primera con permiso de la Fundación Teilhard de París, y un apéndice redactado por Agustín Udías con unos textos de oraciones teilhardianas que convierte el final de la lectura en un ejercicio de adoración.

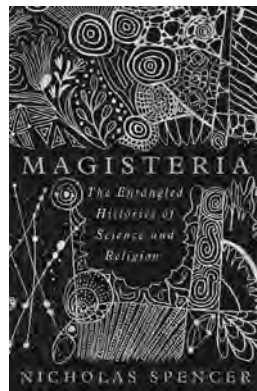
Leandro Sequeiros, SJ

lsequiros@jesuitas.es

Presidente de la Asociación de Amigos de Pierre Teilhard de Chardin
(sección española, WWT, Red Mundial de Teilhard)

SPENCER, Nicholas: *Magisteria. The Entangled Histories of Science and Religion*, Oneworld, London 2023, 467 pp. ISBN: 9780861544615.

El diálogo entre las ciencias y las religiones es muy difícil de establecer sin la mediación de la filosofía de la ciencia y de la historia de la ciencia. Nick Spencer, un historiador y escritor británico formado en la Universidad de Cambridge, trata precisamente de iniciar una conversación fructífera entre ambas visiones de la realidad utilizando la privilegiada panorámica que ofrece la historia de la ciencia, de la que es un gran conocedor. En la estela de John Hedley Brooke —a quien considera su maestro y dedica el libro— y tras casi dos décadas de experiencia investigando y divulgando en el *think tank* británico *Theos*, Spencer emprende una laboriosa tarea de reconstrucción e investigación con tintes periodísticos. El objetivo de su trabajo queda reflejado en el subtítulo: mostrar el “entrelazamiento” de las muchas historias (*entangled histories*) que conforman las construcciones culturales que hoy denominamos “ciencia” y “religión”.



Rechazando tanto la tesis del conflicto como la de la acomodación, Spencer defiende que la historia de la relación ciencia-religión está llena de encuentros, desencuentros, distanciamientos y diálogos fecundos en los que se han entremezclado complejas motivaciones políticas, religiosas, económicas y culturales. Esta es una de las principales conclusiones que se extraen de la lectura. La ciencia no es neutra. La religión tampoco. Y la relación entre ambas, como es previsible, siempre estará condicionada por múltiples influencias ajenas a la ciencia y a la religión.

Otra conclusión —que se agradece ver recogida ya al inicio— es que las “entrelazadas historias” de la ciencia y la religión plantean dos grandes cuestiones que emergen casi como una constante a lo largo de la historia: ¿Quién ostenta la *autoridad* para pronunciarse sobre la naturaleza, el cosmos y la realidad? ¿Cuál es la *naturaleza de lo humano*? Spencer remite a ambas de modo provocador en la introducción: “Si los seres humanos son —o más exactamente, si sólo son— marionetas de las estrellas, o bestias del campo, u ‘hombres-máquinas’, o primates accidentales, o criaturas de sus deseos, o programas de sus genes, no son realmente el tipo de criaturas previstas por las religiones del mundo” (p. 8).

Estas dos claves —la fuente última de autoridad y el estatuto de lo humano— son empleadas para releer, a modo de poderosas lentes hermenéuticas, los múltiples episodios de la historia de la relación ciencia-religión, desde la muerte de Hipatia de Alejandría en los primeros siglos de nuestra era hasta los recientes desarrollos de la inteligencia artificial y las promesas del transhumanismo.

El estilo periodístico y ágil del divulgador no está reñido con la profundidad del análisis y el manejo preciso de las fuentes del investigador. Esta combinación hace la

lectura de *Magisteria* muy estimulante. El estudio se centra en el ámbito cristiano y occidental, aunque hay también referencias al mundo islámico y judío, así como a religiones y culturas no europeas. Otro de los elementos que atrae la atención es la capacidad de Spencer para contextualizar y desvelar dos tipos de tentaciones en el diálogo ciencia-religión: las que exacerban un conflicto que nunca existió y las que simplifican la complejidad de conflictos históricos.

En el primer caso, resulta iluminador el análisis de algunos malentendidos que fueron proyectados hacia el pasado y que el análisis histórico ayuda a poner en su lugar. Por ejemplo, el supuesto "terraplanismo" medieval, o el ateísmo inevitable al que conduce la aceptación del darwinismo. En el segundo caso, resulta también evidente que ha habido conflictos de naturaleza religiosa que o bien han frenado la investigación y el desarrollo científico o bien simplemente la han despreciado por impía o por considerarla una distracción para la vida espiritual. En el lado de la ciencia, la tentación simplificadora, reduccionista y "totalitaria" de algunas disciplinas ha sido también fuente asegurada de conflicto con la religión.

Otro de los aspectos más sugerentes e iluminadores del pormenorizado recorrido de Spencer es su acercamiento a las biografías de muchos científicos y teólogos que no vieron incompatibilidades ni conflictos entre su fe religiosa y su labor investigadora. También son iluminadores los episodios en los que la teología y la filosofía han servido de correctivos ante pretensiones pseudo-científicas (la frenología), extralimitaciones disciplinares (la sociobiología) o la fusión de ciencia e ideología (el transhumanismo). Las tendencias reduccionistas y deterministas de algunas visiones científicas emergen como una particular tentación contemporánea. La narrativa escatológica y apocalíptica que se asocia a los desarrollos de la inteligencia artificial es el episodio más reciente de esta larga historia de pretensiones excesivas de razón científico-técnica. Ante estas extralimitaciones, la historia, la filosofía y la teología se convierten en videntes, jueces y profetas.

Sin embargo, al mismo tiempo, no podemos obviar que el riesgo de autoritarismo y concordismo ingenuo han sido y siguen siendo tentaciones perennes de todas las tradiciones religiosas. El cuestionamiento de consensos científicos asentados (como, por ejemplo, el rechazo de la teoría de la evolución y el cambio climático de origen antropogénico) es hoy una tentación religiosa que deben denunciar conjuntamente científicos y teólogos. En este caso, es la ciencia quien se convierte en juez de la extralimitación religiosa. La historia de la ciencia advierte, además, que edificar visiones religiosas sobre teorías científicas que son, por su propia naturaleza, provisionales y "falsables", es una opción demasiado arriesgada. Las lecciones aprendidas al analizar el newtonismo, la física cuántica o la cosmología del "big-bang" son buenos ejemplos del riesgo de construir teologías que se vienen abajo ante una revolución o cambio de paradigma científico.

Por último, según Spencer, una de las lecciones que se puede extraer de todas estas "historias entrelazadas" es la necesidad de asegurar un emplazamiento institucional que haga posible tanto la investigación científica como la libertad religiosa. Ambas

son y serán necesarias para resistir las poderosas contracorrientes intelectuales, políticas, económicas, religiosas y sociales que, en cada época, distorsionan y lastran el diálogo entre los diversos tipos de racionalidad que enriquecen la experiencia humana. Si la ciencia y la religión son mapas de un mismo territorio, necesitaremos de ambas cartografías para poder caminar con mayor lucidez.

Jaime Tatay, SJ

jtatay@comillas.edu

Facultad de Teología, Universidad Pontificia Comillas

Le invitamos a que visite nuestra
página en internet y los perfiles
en redes sociales:

www.revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe
@RazonFe

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

