

Religión y nueva secularización

Juan Antonio Estrada Díaz, SJ

Universidad de Granada

E-mail: jestrada@ugr.es

Recibido: 18 de mayo de 2016
Aceptado: 12 de agosto de 2016

RESUMEN: En la década de los sesenta se planteó la tesis de la secularización de la sociedad, que llevaría a una creciente erosión de las religiones hasta su progresiva desaparición. Cincuenta años después podemos evaluar esta predicción sociológica. En lo que concierne a Europa se puede hablar de una segunda secularización. No se trata solo de la innegable pérdida de influencia de las religiones en la sociedad, ni de la disminución de la práctica cultural y sacramental, ni del aumento de creyentes no practicantes, ni de la secularización de áreas culturales y sociales, antes muy vinculadas a las religiones. Quizás lo más novedoso esté en una mentalidad ajena a lo religioso, en la increencia como un fenómeno masivo, en la universalización de una epistemología que hace difícil creer en lo divino, lo sobrenatural y lo trascendente.

PALABRAS CLAVE: creencia, Estado, laicización, pluralidad, religiones, secularización, sociedad.

La confluencia de la revolución científica y técnica (que pone el acento en lo observable y lo empíricamente controlable), de la crítica ilustrada a la religión (representada por el eslogan de “la muerte de Dios”) y del desarrollo de una sociedad del consumo y del bienestar (el progreso hacia una meta histórica e inmanente), han hecho que surja una sociedad laica, que se ha emancipado de las creencias religiosas, como antes ocurrió con

el Estado y el orden político constitucional¹.

1. Una segunda secularización

La laicización del Estado y la secularización de la sociedad han

¹ Cf. CH. TAYLOR, *La edad secular*, Gedisa, Barcelona 2009; A. FERRARA, “La separación de religión y política en una sociedad postsecular”, en D. Gamper (ed.), *La fe en una sociedad secular*, Trotta, Madrid 2011, 139-154.

continuado en Europa, como muestran las crecientes leyes e iniciativas políticas que chocan con las doctrinas de las iglesias, así como el nuevo paradigma socio-cultural con un horizonte de sentido alejado del cristianismo y de lo religioso. Tras la emancipación del Estado respecto a la religión, progresivamente se impone la de la cultura y la sociedad, en un marco nuevo que podemos denominar como una segunda secularización o “segunda ilustración”, que critica y radicaliza la primera.

La cultura se emancipa de la religión ya que esta deja de ser relevante para ser un buen ciudadano. No es solo se trata de una secularización, la pérdida de influencia, sino la laicización de la sociedad, independiente y neutral respecto a las religiones. No hay que olvidar, sin embargo, que esta dinámica es válida para Europa, mientras que en el resto del mundo persiste el arraigo religioso y se puede constatar su presencia pública y sus consecuencias culturales, políticas y económicas, contra los intentos de privatizarla y confinarla al ámbito de la conciencia.

Otra cuestión distinta es el significado que demos al laicismo sociocultural junto al del Estado político. Pero es innegable que para ser hoy un buen ciudadano, no hace falta referencia religio-

sa alguna. En el contexto cultural europeo la persona creyente no es la referencia normativa, excepto en las generaciones mayores, sino más bien la excepción anómala. Las generaciones jóvenes son mayoritariamente no creyentes, con una mezcla de agnosticismo y de indiferencia religiosa, ya que las creencias fuertes, teístas y ateístas, retroceden en el contexto escéptico y deconstructivo postmoderno. Se puede afirmar la validez del pronóstico de los sesenta para el ámbito europeo, a pesar de que simultáneamente se ha producido el ambiguo retorno de las religiones a escala mundial. Estas, sobre todo el cristianismo, que histórica y socioculturalmente ha sido la religión europea, se encuentran ante nuevos retos y posibilidades.

No se trata tanto de una lucha por la supervivencia ante la amenaza de regímenes dictatoriales o autoritarios, cuanto de una crisis generada por un estilo de vida secular, laico y profano. Hay falta de correspondencia entre la cultura dominante y las religiones. El cristianismo tiene muchas dificultades para echar raíces en la nueva sociedad democrática, pluralista y postmoderna en los últimos cincuenta años. El positivismo científico y la filosofía analítica han puesto el acento en que solo se puede hablar de aquello que es

observable y comprobable empíricamente. Las propuestas que no pueden falsarse con hechos comprobables carecen de validez. Por eso, la racionalidad científica se ha convertido hoy en el paradigma de la razón. Se ha producido una crisis de la metafísica, de la ética, del humanismo y de la religión, porque sus afirmaciones carecen de fundamento y de comprobación.

Así, podemos hablar de una inmanencia cerrada que limita radicalmente las posibilidades de trascendencia religiosas y también las intramundanas, que subyacen a las utopías, las éticas y los proyectos de emancipación y de sentido. En este marco global, el ámbito de lo sobrenatural y cualquier teología del más allá queda descalificada como especulación ilusoria o proyección desiderativa, sin posibilidad alguna de refrendo. Epistemológicamente estamos ante una unidad cerrada, del cierre categorial para lo que trasciende lo comprobable. Por eso hay una doble crisis de sentido y de fe, en la línea del primer Wittgenstein, que identificaba el sentido del mundo con Dios y que rechazaba hablar de él objetivamente, propugnando un ateísmo semántico. Cada vez es más difícil creer en algo o alguien; sobrepasar intencionalmente el *statu quo*; abrirse a la esperanza

de que otra sociedad y modelo de hombre son posibles.

La epistemología preponderante es más agnóstica que atea aunque la primera es un estadio para la segunda. Choca frontalmente con el sobrenaturalismo tradicional y con un modelo de religión y de iglesia de cristiandad. Además las estructuras y las doctrinas vigentes en las iglesias son obsoletas y no se adecuan a la situación actual. Persisten instituciones, creencias y rituales que corresponden a las sociedades de cristiandad cuando Europa ha dejado de serlo. Al cambiar la antropología, la cultura y la búsqueda de sentido para la vida, ya no hay correspondencia entre las preguntas de los ciudadanos y las respuestas de las religiones. Los mismos valores humanos, vinculados en sus orígenes al cristianismo, se han autonomizado y forman parte de la cultura. Ya no son específicos de las religiones y estas pierden capacidad de atracción y de ofrecer alternativas a lo establecido². Crece el número de personas que “pasan” de la religión porque no ven qué puede ofrecer al progreso y la ven más bien como un obstáculo para

² Cf. O. ROY, *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*, Península, Barcelona 2010; ID., “Pour des sociétés ouvertes. Repenser la place des religions in Europe”, en *Esprit* 422 (2016), 44-58.

una sociedad emancipada. Ya no se trata solo del anticlericalismo del pasado, ante una Iglesia que se veía como aliada de las clases dominantes, sino de ciudadanos que no ven qué pueden aportar las religiones, al menos a medio y largo plazo, cuando la educación y la cultura han dejado de tener raíces cercanas al cristianismo.

La conjunción entre saber y poder, que tiene en la razón científica y técnica su exponente mayor, ha desplazado las expectativas del más allá en favor de una racionalidad emancipadora. El hombre que ha comido el fruto del árbol del conocimiento ilustrado, no solo se ha emancipado de la divinidad, sino que la ha sustituido como demiurgo que domina el mundo con un saber utilitario y pragmático. El trato con las cosas interacciona con las relaciones interpersonales. Esto favorece la cosificación de las personas y el darwinismo social, marcado por la concurrencia, la *meritocracia* y una progresiva funcionalización de las relaciones sociales. Hay que disciplinarse para sobrevivir y para luchar por el éxito social, que es la panacea del sentido para la vida en las sociedades consumistas. Hay un desencantamiento del mundo, de la sociedad y también de las personas. Vivimos la crisis de la sociedad tradicional de bienes espirituales, que

encarnaban la verdad y el bien, cada vez más relativizados en una cultura siempre amenazada por el nihilismo.

Desde esta óptica, cuesta también trabajo creer y comprender las presuntas verdades del pasado. Y esto afecta fundamentalmente a la religión, en concreto al cristianismo, que vive de una memoria histórica que hay que actualizar en cada momento. La misma Biblia ha perdido autoridad y capacidad referencial, como consecuencia de la segunda secularización y de la filosofía de la sospecha. Fácilmente se convierte en un referente postmoderno de la historia como museo. No se trata solo de que Galileo y Darwin hayan impugnado contenidos tradicionales de las enseñanzas bíblicas, sino que el método histórico crítico ha impugnado de forma radical la verdad histórica de los grandes relatos del Antiguo Testamento y la fiabilidad de las afirmaciones sobre los personajes bíblicos: desde Abrahán y Moisés hasta el mismo Jesucristo. El Israel bíblico ha dejado de verse como el Israel de la historia y la teología que lo presenta es cuestionada como una cosmovisión de sentido sin referencia real.

Toda afirmación de sentido es siempre creación humana, sea o no inspirada, y tras la idea de "la muerte de Dios" se plantea si sus imágenes bíblicas no encubren al mismo Dios

que se quiere mostrar. Se resalta la violencia simbólica del texto sagrado y si este no es una mediación del poder de los ídolos a los que se quiere combatir. La segunda secularización cuestiona así las afirmaciones tradicionales sobre la revelación, la *inerrancia* de las Escrituras y el concepto de inspiración divina, que chocan con la mentalidad crítica, reflexiva y escéptica actual. Muchos de los contenidos religiosos no solo tropiezan con la mentalidad moderna, sobre todo en ámbitos como los de la moral sexual, sino que resultan ininteligibles e incomprensibles. Simplemente, el Dios de la Biblia no es creíble, en cuanto que muchas de las imágenes, narraciones y representaciones del “Altísimo” chocan con la actual sensibilidad moral, con la racionalidad y con el humanismo. Hay que aprender a hablar de otra forma de Dios, en una cultura en la que la religión ha sido desplazada por la ciencia, como referencia paradigmática.

La afirmación de la fe en Dios se utiliza hoy para hablar de contenidos que pueden ser contradictorios entre los mismos creyentes ya que el pluralismo cultural ha entrado en el ámbito religioso. No se trata solo de que no se crea o de que la creencia esté marcada por dudas e interrogantes sin respuestas convincentes, como los de la teodicea.

La misma proposición de creer en Dios ha perdido contenido y, a veces, está vacía de significado. Del no creer, se pasa fácilmente al no saber “qué es lo que se cree”³. Podemos hablar de un nominalismo cristiano en el que hay contenidos diversos y a veces contradictorios aunque todos los creyentes utilizan la misma terminología para hablar de Dios.

El pluralismo fáctico de creencias se esconde bajo un lenguaje cristiano universal en el que subsisten formas de entender la fe que pueden llegar a ser irreconciliables. La homogeneidad y la uniformidad del pasado religioso ya no existen. A la pluralidad de iglesias cristianas se añade la diversidad de creencias dentro de cada una de ellas. Al respecto, el ecumenismo resulta necesario en clave interna dentro de cada iglesia porque no creemos lo mismo. Hay conciencia de que la creencia personal de cada uno no es equiparable a la oficial de todos, además de estar acompañada por la duda. Por eso, es comprensible la reacción fundamentalista: que se luche contra las dudas y las incertezas que marcan hoy a la sociedad contemporánea. El fundamentalismo actual devie-

³ Cf. J. A. ESTRADA, *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios?*, Trotta, Madrid 2015.

ne reactivo porque se hundan las certezas del pasado.

Cuando Dios ha dejado de ser un referente para la globalidad de la cultura europea, como pronosticó Nietzsche, pueden permanecer sus sombras y sus efectos durante mucho tiempo pero al mismo tiempo las iglesias se convierten en sus sepulcros. Cuando esto ocurre, se puede hablar de una nueva etapa, diferente de las anteriores, aunque el pasado siga estando presente y persista mucho de lo anterior. La muerte (social y cultural) de Dios implica la pérdida de una referencia de sentido que durante milenios ha marcado a la cultura europea. Las imágenes y representaciones tradicionales de la divinidad corresponden a las del humanismo occidental por la correspondencia y analogía entre lo que decimos sobre Dios y lo que afirmamos sobre el ser humano, creado a "su imagen y semejanza". Pero hoy ambas concepciones retroceden y hacen necesario un nuevo lenguaje, es decir, un humanismo diferente y otras formas de hablar sobre Dios.

2. ¿Cómo subsisten las creencias y prácticas religiosas?

Se acumulan los datos sobre la crisis de las religiones en Europa y en España: la indiferencia religiosa

de una parte creciente de la población; el agnosticismo de personas que en principio no son hostiles a la religión; el pluralismo de creencias en el espacio europeo, con religiones sin arraigo en el pasado. Avanzamos hacia una sociedad laica y secularizada, y la opción por la no creencia puede hacerse mayoritaria.

Tradicionalmente, las religiones han sido portadoras de sentido para la vida, han jugado un papel determinante en la identidad y en la cohesión de las sociedades, han ofrecido motivaciones para el comportamiento ético y la conducta social, y han respondido a muchas necesidades educativas y asistenciales. El ámbito de las religiones no ha sido nunca el de la privacidad de la persona, sino que han desempeñado roles y funciones sociales para responder a preguntas y a cuestiones vitales para acompañar las experiencias del sufrimiento y a las personas en el difícil enfrentamiento con la muerte, y para atender a los más pobres y marginados.

Se pueden presentar todos los casos que se quiera sobre la manipulación y el aprovechamiento por parte de las iglesias y de sus respectivas jerarquías de estas funciones sociales, pero es innegable que todas las religiones las han ejercido. Las religiones han sido par-

te fundamental de la cultura y de la sociedad a lo largo de la historia. No conocemos ninguna etapa de ella sin ellas. Desde la perspectiva psicológica y sociológica podríamos afirmar que aunque Dios no existiera, siempre habrá religiones, y que las religiones positivas pueden morir, pero dejan paso al surgimiento de otras nuevas.

El problema de una sociedad sin religiones sería cubrir el espacio y las funciones que estas han ejercido, y que ya no pueden realizarlas. Al hablar de la muerte de Dios, también se alude a la crisis cultural y de valores que conlleva, la cual afecta a la filosofía, la ética, la educación y la misma ciencia. El desarrollo de la racionalidad científica no ha ido acompañándose ni del humanismo, ni de la ética ni de la espiritualidad.

La persona tiene necesidades espirituales junto a las materiales porque tiene que dar un significado personal y social a su vida. Por este motivo, la crisis de la religión en Europa es también la de un modelo de civilización y de cultura. Todas las creencias y cosmovisiones, no solo las religiosas, están cuestionadas. También las corrientes nacionalistas e ideológicas del pasado, las cuales sirvieron de alternativas y de sustitutos a las religiones. La muerte de Dios, el pensamiento débil y el

horizonte del nihilismo están vinculados. Cada vez hay menos valores consensuados y compartidos sobre los que se pueda sustentar un proyecto humanista, ético-social y político. Y cuando esto falta, la referencia a los “derechos y dignidad humana”, que ha sido el sustituto occidental del decálogo judeocristiano, pierden contenido. La moral es autónoma respecto de la religión y tiene validez una ética laica, pero es indudable que la crisis religiosa incide en la moral y facilita la crisis de valores actual.

De aquí subyace actualmente un regreso a lo religioso pero secularizado e integrado en lo laico. En países muy laicizados, como Francia, aumenta la demanda de una espiritualidad laica, que no oculta sus afinidades y sus raíces en las tradiciones cristianas⁴. Buscan apropiarse de contenidos cristianos desde un enfoque laico y profano que sirva para responder a necesidades humanas insatisfechas que antes eran atendidas por

⁴ Cf. E. DEBRAY, *Le feu sacré*, Fayard, París 2003; L. FERRY, *Aprender a vivir*, Taurus, Madrid 2006, 241-308; A. COMTE-SPONVILLE, *El alma del ateísmo*, Paidós, Barcelona 2006, 106-112, 143-206; L. FERRY – M. GAUCHET, *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona 2007; Y. LABBÉ, “Le ‘religieux’ après le christianisme”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 94 (2010), 97-120.

las religiones. Paradójicamente, son corrientes críticas con el cristianismo, que reivindican muchos de sus contenidos, vistos desde una perspectiva intramundana y racional. Hay también filósofos relevantes que defienden el papel de las religiones en nuestras sociedades y exigen que contribuyan a la construcción de la nueva Europa (J. Habermas, Ch. Taylor, G. Vattimo, J. Casanova, M. Gauchet, L. Ferry, entre otros). Piensan que en el momento histórico que vivimos no se pueden desaprovechar las contribuciones religiosas, su búsqueda de sentido y su praxis humanista.

Por un lado, buscan una transformación de las religiones y que estas pierdan su dinámica impositiva para la sociedad, aceptando el pluralismo sociocultural y la vigencia de una normatividad cultural basada en valores compartidos por todos⁵. Exigen religiones ilustradas y respetuosas de la laicidad

democrática, para poder participar en los debates sociales, aportando sus propias evaluaciones y contenidos.

Por otro lado, cada vez crece más la influencia y la capacidad de atracción de las religiones orientales que buscan ocupar el vacío dejado por las cristianas. Sobre todo es constatable la influencia de las diversas tradiciones budistas y de su concepción no dual y cósmica de la divinidad que influyen en la misma teología cristiana⁶.

En el contexto de la globalización actual hay una nueva convergencia de tradiciones, que habían tenido poca interacción. El rechazo a los antropomorfismos religiosos, en la línea de Feuerbach, ha favorecido reactivamente una espiritualidad cosmocéntrica que diluye la alteridad del sujeto humano. La secularización primera generó el desencantamiento del mundo y

⁵ Véase: J. DERRIDA – G. VATTIMO, *La religión*, PPC, Madrid 1996; G. VATTIMO, *Después de la cristiandad*, Paidós, Barcelona 2003; R. RORTY, *Una ética para laicos*, Katz, Madrid 2009; J. HABERMAS – CH. TAYLOR, *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid 2011; J. MACLURE – CH. TAYLOR, *Laicidad y libertad de conciencia*, Alianza, Madrid 2011; J. L. MARTÍNEZ, *Religión en público*, Encuentro-UPCo, Madrid 2012; J. HABERMAS, *Mundo de la vida, política y religión*, Trotta, Madrid 2015.

⁶ Cf. M. CORBÍ, *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996; *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Herder, Barcelona 2007; E. MARTÍNEZ LOZANO, *La botella en el océano*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009; *Cristianos más allá de la religión*, PPC, Madrid 2015; W. JÄGER, *En búsqueda del sentido de la vida*, Narcea, Madrid 2007⁴; *Sabiduría de Oriente y Occidente*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2008; A. GRÜN – W. JÄGER, *El misterio más allá de todos los caminos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2014.

una relación de dominio con la naturaleza. Hoy la segunda desplaza el humanismo en favor del animal humano, como parte de la naturaleza. Se favorece una ética ecológica más que antropocéntrica, en la que la justificada preocupación por todos los seres vivos coincide a veces con una despreocupación por los derechos humanos y la necesidad de un humanismo alternativo. De ahí la atracción del cosmocentrismo oriental. Este puede enriquecer el antropocentrismo occidental, de raíces cristianas, pero también llevar a una fusión indiscriminada entre naturaleza y divinidad, en las que se integraría el ser humano en nombre de una religión no dual.

Las derivas *panteizantes* y gnósticas de estas corrientes, como ocurrió en el cristianismo primitivo, ofrecen una interpretación falsa del cristianismo. Incluso se hace de Jesús un representante de la religión no dual. Se ignora la alteridad del hombre respecto de la naturaleza y de Dios, en nombre de una nueva era histórica. Hay que reflexionar sobre si no hay un rendimiento cognitivo de estas corrientes ante las concepciones naturalistas del hombre. Las búsquedas orientales de un absoluto cósmico y no personal son diferentes a las de las religiones proféticas y monoteístas

y hoy son favorecidas por la relevancia de las ciencias.

El humanismo occidental inevitablemente tiene un lenguaje antropomórfico al hablar de Dios, también en una época secularizada. La dignidad del hombre es el mejor punto de partida para hablar analógicamente de Dios, ya que la conciencia humana es el mejor referente para referirse a Él, aunque haya conciencia de que todo discurso teísta es inadecuado, limitado y fragmentario. También lo es el lenguaje cosmocéntrico que busca lo absoluto desde el trasfondo de la naturaleza, en una línea cercana a Spinoza y Einstein, y a las cosmovisiones de raíz budista. El antropocentrismo opta por un hablar personal sobre Dios y mantiene la diferencia entre la divinidad, el hombre y el cosmos. Y esto se mantiene aunque se acepte su presencia trascendente e inmanente en todo el cosmos, como en las espiritualidades de raíz agustiniana, en el *Canto a las criaturas* de Francisco de Asís, en la *Contemplación para alcanzar amor* de San Ignacio de Loyola, y en otras corrientes místicas, cercanas a la teología negativa.

El cristianismo no es solo una teoría sobre el mundo, sobre el hombre y sobre Dios, sino que se realiza en una praxis. Como religión de la acción y se le puede atribuir la

formulación de Marx sobre la filosofía marxista, la cual no busca meramente teorizar sobre el mundo, sino transformarlo. La fe en la salvación parte de la inmanencia histórica y el proyecto de construir una sociedad sobre valores humanos, para hacer presente el reino de Dios. Solo desde ahí se espera más allá de la muerte. Nunca se ha refugiado en la privacidad de la fe, sino que ha buscado que esta irradie, se testimonie y cambie el tejido social y las formas de convivencia. Esto se sigue manteniendo en el contexto de la laicidad y la secularización social y cultural. La dinámica de separación total entre el Estado y la religión necesita hoy ser revisada a la luz de la nueva presencia del Islam en Europa, del auge del terrorismo religioso y del extrañamiento de generaciones jóvenes que no se sienten religiosos pero tampoco se identifican con la sociedad en la que viven.

* * * *

La globalización plantea nuevas posibilidades para las religiones. El mayor problema social hoy no es el de luchar contra las Iglesias y su dominio en la sociedad, aunque en algunos sitios, como en España, el proceso de laicización y de secularización social no se ha completado. El reto estriba en cómo ofrecer un proyecto de senti-

do colectivo a las sociedades europeas, cuando ya no se cree en una ley natural moral, ni hay un consenso social en torno a los valores humanos y éticos, ni una religión mayoritaria que pueda ofrecerlo. La sociedad del bienestar con sus nuevos derechos sociales y asistenciales, adquiridos en el siglo pasado, se encuentra hoy en crisis y exige un replanteamiento que no puede dejarse al liberalismo económico y político. Se escapan a la ciencia los fines a los que debe tender el progreso; el modelo de sociedad al que hay que tender; y el papel del hombre en el universo. La búsqueda de sentido excede a la metodología científica, so pena de convertirla en una metafísica y en una ideología. Las necesidades actuales de un humanismo nuevo desautorizarían que la religión se retirara a la vida privada y se despreocupara de la vida en sociedad, aunque el Estado sea laico y las leyes no dependan de las iglesias. Vivimos una crisis de cultura y de civilización que ofrece nuevas oportunidades a la humanidad en su conjunto y que necesita el apoyo de todos.

Esto supone aceptar que el futuro es el de sociedades plurales en las que convivirán personas religiosas y las que no lo son. El pluralismo ideológico obligará al diálogo de ciudadanos e ideologías diferentes,

y las normas de convivencia exigirán compromisos por parte de todos. Por eso hay que rechazar las corrientes reactivas fundamentalistas, tanto religiosas como ateas. El mejor modelo de sociedad no sigue los dictados de una corriente ideológica, religiosa, secular o atea, sino que permite la convivencia pacífica de ciudadanos con distintas sensibilidades y creencias. El mejor modelo del Estado laico no es el que lucha contra la presencia de las religiones en el ámbito público, sino aquel que acepta la pluralidad en

la sociedad civil y que los ciudadanos con sus creencias se realicen en ella. Nadie puede ser discriminado por sus creencias y hay que evaluar los proyectos sociales por la aportación que pueden hacer a la sociedad y no por su origen ideológico. El humanismo laico es aceptable para todos, pero no es necesariamente antirreligioso. El Estado recae en la confesionalidad cuando acepta vincularse a una religión y también cuando asume un protagonismo antirreligioso contra una religión. ■

SALTERRAE



ENZO BIANCHI

Don y perdón *Por una ética de la compasión*

104 págs.
P.V.P.: 9,00 €

El tema del don se encuentra entre los más presentes en la gran cantera de la investigación y de la reflexión de nuestro tiempo, pero en una sociedad dominada por el mercado y cada vez más individualista, ¿hay aún espacio para el arte de donar como auténtico acto de humanización? Incluso el perdón, un acto que atrae una curiosidad mediática morbosa y poco respetuosa, corre el riesgo de ser banalizado. Sin embargo, quien ha llegado a perdonar sabe que es un camino largo y arduo, realizado con un gran coste, puesto que tiene que afrontar el mal.



Apartado de Correos, 77 - 39080 Santander (ESPAÑA)
pedidos@grupocomunicacionloyola.com
