



# *razón y fe*

---

fundada en 1901

## **LA MUERTE: LÍMITE, VERDAD Y PROMESA**

**La epistemología redentora de la muerte  
en la sociología de Norbert Elias**

Jesús Romero Moñivas

**La carga que nos hace sentir. Hans Jonas  
y la paradoja de la muerte**

Juan Jesús Gutierrez Carrasco

**La muerte, como don y problema,  
en los escritos de Tolkien**

Isabel Romero Tabares

**Custodiar el cuerpo tras la muerte:  
antropología cristiana y liturgia exequial**

Gregorio Aboín Martín

**El cuerpo ante la muerte: significado  
antropológico y espiritual del cadáver en  
el acompañamiento al final de la vida**

Rosa Ruiz-Aragoneses

**¿Obstáculo técnico o lugar de promesa?  
La muerte y el futuro humano entre  
transhumanismo y escatología cristiana**

Jorge R. González López

**Duelo, pérdida y esperanza: una reflexión desde  
la psicología contemporánea y la fe cristiana**

Saúl Palacios

---

**DIRECCIÓN Y REDACCIÓN:** Rey Francisco, 4 - 28008 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:** Imprenta Kadmos.  
Río Ubierna, 12-14. Pol. Ind. El Tormes. 37003 Salamanca

---

**FORMAS DE PAGO:** Transferencia bancaria a la cuenta  
CAIXABANK (2100), C/ Hilarión Eslava, 29. 28015  
MADRID,  
  
Cta. Cte. 2100 – 1601 – 42 - 1300042125.  
Código IBAN ES18-2100-1601-4213-0004-2125  
Código SWIFT/BIC CAIXESBBXXX.  
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).

**SUSCRIPCIÓN ANUAL 2026:** Impresa: España: 27 € (IVA incluido);  
Europa: 44 €; Otros países: 46 €

**NÚMERO SUELTO:** España: 16 € (IVA incluido); Europa: 24 €;  
Otros países: 25 €

# *razón y fe*

fundada en 1901

Índice enero-junio 2026, n.º 1.468, tomo 290

---

## EDITORIAL

---

### **La muerte: límite, verdad y promesa**

Jaime Tatay ..... 5-8

## MONOGRÁFICO

---

### **La epistemología redentora de la muerte en la sociología de Norbert Elias**

Jesús Romero Moñivas ..... 9-33

### **La carga que nos hace sentir. Hans Jonas y la paradoja de la muerte**

Juan Jesús Gutierrez Carrasco ..... 35-53

### **La muerte, como don y problema, en los escritos de Tolkien**

Isabel Romero Tabares ..... 55-77

### **Custodiar el cuerpo tras la muerte: antropología cristiana y liturgia exequial**

Gregorio Aboín Martín ..... 79-101

### **El cuerpo ante la muerte: significado antropológico y espiritual del cadáver en el acompañamiento al final de la vida**

Rosa Ruiz-Aragoneses ..... 103-135

### **¿Obstáculo técnico o lugar de promesa? La muerte y el futuro humano entre transhumanismo y escatología cristiana**

Jorge R. González López ..... 137-160

### **Duelo, pérdida y esperanza: una reflexión desde la psicología contemporánea y la fe cristiana**

Saúl Palacios ..... 161-187

## OTROS ARTÍCULOS

---

### **El dinamismo de lo real: la emergencia en Lonergan y Zubiri**

Francisco V. Galán Vélez y Fernando E. Ortiz Santana ..... 189-213

**La estrategia comunicativa del papa Francisco en instagram: balance de una década de liderazgo espiritual en la esfera digital**

Jonattan Rodríguez Hernández y Eglée Ortega Fernández ..... 215-240

**NOTA**

---

**La frontera del Pacífico de las inversiones de legado transnacional**

Hana Ayala ..... 241-264

**RECENSIONES** ..... 265-286

---

**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 Uribarri Bilbao**, Universidad Pontificia Comillas  
**Gonzalo Génova**, Departamento de Informática, Universidad Carlos III  
**Hans-Ferdinand Angel**, Universidad de Graz  
**Ignacio Núñez de Castro**, Universidad de Málaga  
**Ignacio Silva**, Universidad Austral  
**Inés Gómez Chacón**, Facultad de Matemáticas, Universidad Complutense de Madrid  
**Inés Sánchez Madariaga**, Cátedra UNESCO de Género en Ciencia, Tecnología e Innovación de la Universidad Politécnica de Madrid  
**Javier Martínez Baigorri**, Universidad Católica de Murcia  
**Javier Monserrat**, Universidad Autónoma de Madrid  
**Javier Sánchez Cañizares**, Universidad de Navarra  
**José Carlos Romero Mora**, ICAI, Universidad Pontificia Comillas  
**José Manuel Caamaño**, Universidad Pontificia Comillas  
**Juan Pedro Núñez**, Universidad Pontificia Comillas  
**Juan Ramón Lacadena**, Universidad Complutense de Madrid  
**Juan V. Fernández de la Gala**, Universidad de Cádiz  
**Julio Martínez**, Universidad Pontificia Comillas  
**Karim Javier Gherab Martín**, Universidad Rey Juan Carlos  
**Knut-Willy Sæther**, Hivolda (Noruega)  
**Leandro Sequeiros**, Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales (Zaragoza)  
**Luis 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](mailto: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](http://www.comillas.edu/ProteccionDeDatos)

# 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.

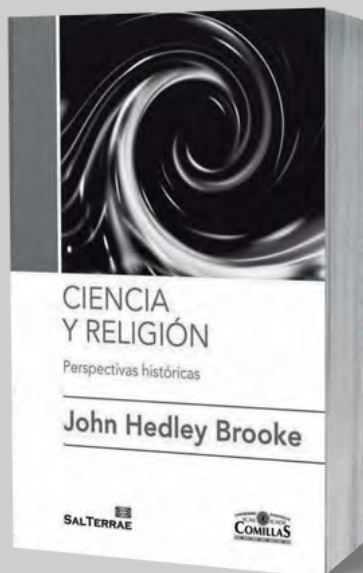


---

**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 MUERTE: LÍMITE, VERDAD Y PROMESA

---

Hay palabras que pronunciamos con dificultad. Entre ellas, pocas tan incómodas como “muerte”. La cultura contemporánea está fascinada por la aceleración técnica, la productividad creciente y la ilusión de control, y ha aprendido a ocultarla tras eufemismos, protocolos sanitarios, pantallas y estadísticas. La muerte aparece de forma subliminal, cada día, a nuestro alrededor, pero rara vez comparece como experiencia humana pensada, compartida y acompañada. Está en todas partes y, sin embargo, permanece expulsada del horizonte cotidiano. Quizá por eso mismo se ha vuelto más urgente que nunca hablar de ella, como nos ha recordado recientemente León XIV en su encíclica Magnífica humanitas.

Este primer número de Razón y Fe de 2026 quiere situarse precisamente en ese espacio complejo de reflexión entre la vida y la muerte, la ciencia y la técnica, la filosofía y la teología. No para ofrecer respuestas rápidas y fáciles a una cuestión que acompaña a la humanidad desde sus orígenes, sino para abrir un diálogo interdisciplinar sobre aquello que la muerte revela acerca de nuestra condición humana. Porque la manera en que una sociedad comprende la muerte determina también cómo entiende la vida, el cuerpo, el tiempo, la libertad, la memoria, el sufrimiento, la esperanza y el futuro.

La muerte constituye una experiencia universal y, al mismo tiempo, radicalmente singular. Nadie puede sustraerse a ella, pero nadie puede vivirla por otro. En torno a ella convergen preguntas biológicas, filosóficas, sociales, políticas, psicológicas y espirituales. La muerte no es únicamente un acontecimiento biográfico; es también un hecho cultural y una categoría hermenéutica desde la cual las civilizaciones se interpretan a sí mismas. Toda antropología implica una determinada comprensión de la muerte, y toda visión de la muerte remite, explícita o implícitamente, a una determinada comprensión del ser humano.

Las sociedades occidentales modernas han oscilado entre dos actitudes aparentemente opuestas, aunque profundamente conectadas. Por un lado, la invisibilización de la muerte: su desplazamiento fuera del espacio doméstico y comunitario, su medicalización y su progresiva reducción a problema técnico. Por otro, la proliferación de discursos sobre la supervivencia, la longevidad radical o la superación biotecnológica de los límites humanos. En ambos casos aparece una dificultad común: aceptar la vulnerabilidad y la finitud como dimensiones constitutivas de la existencia.

El presente monográfico aborda esta problemática desde perspectivas diversas, conscientes de que ninguna disciplina basta por sí sola para pensar adecuadamente la muerte. Filosofía, sociología, psicología, antropología, teología y estudios culturales convergen aquí no para diluir sus diferencias, sino para enriquecer mutuamente la comprensión de una realidad que desborda cualquier reducción simplificadora.

El recorrido comienza con el estudio del profesor de la Universidad Complutense, Jesús Romero Moñivas, sobre Norbert Elias, uno de los pensadores que con mayor lucidez analizó el ocultamiento moderno de la muerte. La reflexión eliasiana pone de relieve cómo las sociedades contemporáneas han desplazado el morir fuera de la experiencia pública y relacional, generando formas inéditas de soledad. El problema no es únicamente que la muerte se oculte, sino que el moribundo quede aislado precisamente en el momento de mayor necesidad de sentido y acompañamiento. La modernidad técnica ha conseguido prolongar la vida, pero no siempre ha sabido humanizar el final de la existencia.

La cuestión de la finitud adquiere una densidad filosófica particular en el artículo de Juan Jesús Gutierrez Carrasco sobre Hans Jonas. El profesor de la Universidad Pontificia Comillas afirma que, frente a los imaginarios contemporáneos de autosuperación ilimitada, Jonas recuerda que la mortalidad no es un accidente exterior a la vida, sino una condición íntimamente vinculada al valor, la libertad y la responsabilidad. La vida humana es vulnerable precisamente porque es valiosa. Desde esta perspectiva, la muerte aparece paradójicamente no sólo como carga, sino también como condición de posibilidad para la novedad histórica, la singularidad personal y la responsabilidad ética.

Esa tensión entre don y tragedia atraviesa igualmente la obra de Tolkien, analizada aquí por Isabel Romero Tabares. En el universo tolkieniano, la muerte constituye uno de los grandes núcleos antropológicos y espirituales. El miedo a morir se transforma en deseo de dominio, corrupción y negación de los límites; mientras que la aceptación de la finitud abre la posibilidad del

sacrificio, la fidelidad y la esperanza. La actualidad de Tolkien quizá resida precisamente en haber comprendido que la tentación prometeica de abolir la mortalidad puede terminar destruyendo aquello mismo que pretende salvar: la humanidad del ser humano.

Desde una perspectiva antropológica y litúrgica, Gregorio Aboín Martín y Rosa Ruiz-Aragoneses centran la atención en el cuerpo del difunto. Ambos artículos coinciden en señalar que el modo en que tratamos el cadáver expresa una determinada concepción de la persona. Allí donde el cuerpo se reduce a mero residuo biológico, el duelo se empobrece y la dimensión relacional de la existencia queda debilitada. La tradición cristiana, en cambio, ha insistido históricamente en custodiar el cuerpo precisamente porque reconoce en él la historia concreta de una persona llamada a la resurrección. Los rituales funerarios no constituyen simples formalidades culturales; son prácticas simbólicas mediante las cuales una comunidad sostiene la dignidad del muerto y acompaña a los vivos en el trabajo del duelo.

Especial relevancia adquiere hoy el diálogo entre escatología y transhumanismo, abordado por Jorge R. González López. Para el profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, pocas cuestiones expresan mejor las tensiones culturales contemporáneas que el deseo tecnológico de superar la muerte. El imaginario transhumanista promete prolongar indefinidamente la existencia mediante biotecnología, inteligencia artificial o transferencia digital de la mente. Sin embargo, estas propuestas suscitan interrogantes decisivos: ¿qué significa seguir siendo humano?, ¿puede la identidad personal reducirse a información?, ¿es posible eliminar la vulnerabilidad sin eliminar también la experiencia moral y relacional que constituye la vida humana? Frente a la lógica de la autosalvación técnica, la tradición cristiana propone comprender la muerte no sólo como límite, sino también como lugar de promesa.

La dimensión existencial y psicológica del duelo aparece desarrollada en el trabajo del profesor de la Universidad de Zaragoza, Saúl Palacios, que integra modelos contemporáneos de la psicología con la esperanza cristiana. En una época marcada por pérdidas múltiples —personales, sociales, ecológicas y culturales— resulta especialmente necesario reconocer que el duelo no es una patología que deba suprimirse rápidamente, sino un proceso humano de reconstrucción del sentido. La esperanza, entendida no como evasión sino como apertura confiada, constituye aquí un elemento decisivo para la elaboración del sufrimiento.

El conjunto de estas aportaciones permite reconocer un hilo común: la muerte no puede comprenderse adecuadamente cuando se reduce exclusivamente a

fenómeno biológico o problema técnico. En ella se condensan preguntas fundamentales acerca del sentido de la existencia, la dignidad del cuerpo, la fragilidad de los vínculos humanos y el horizonte último de la esperanza. Pensar la muerte obliga también a pensar qué significa vivir humanamente.

Tal vez una de las paradojas más profundas de nuestro tiempo sea que, cuanto más intenta eliminar la experiencia de la vulnerabilidad, más expuesto se encuentra al miedo, la ansiedad y el vacío. La negación cultural de la muerte no ha producido necesariamente sociedades más libres, sino con frecuencia más incapaces de afrontar el sufrimiento, la dependencia y la pérdida. Recuperar una reflexión pública, filosófica y espiritual sobre la muerte constituye, en este contexto, una tarea intelectual y humanizadora de primer orden.

La tradición cristiana no contempla la muerte desde una ingenuidad consoladora ni desde un optimismo superficial. La muerte sigue siendo experiencia de ruptura, dolor y escándalo. Pero precisamente por ello puede convertirse también en lugar de verdad. Frente a las fantasías transhumanistas de omnipotencia que el papa León XIV ha denunciado recientemente en su encíclica sobre la IA, *Magnífica humanitas*, la finitud recuerda que la vida humana no se funda en la autosuficiencia, sino en la relación, el cuidado y el don recibido. Y quizá sólo quien acepta esa vulnerabilidad constitutiva pueda abrirse auténticamente a la esperanza.

El número incorpora además dos contribuciones que, aunque no centradas directamente en la muerte, dialogan significativamente con el horizonte del monográfico. El estudio sobre Lonergan y Zubiri de los profesores de la Universidad Iberoamericana, Francisco Vicente Galán y Fernando Esaú Ortiz, explora el dinamismo emergente de la realidad y la posibilidad de pensar la novedad sin reducirla a mero mecanicismo. Por su parte, el análisis de Jonattan Rodríguez Hernández y Eglée Ortega Fernández, de la Universidad Complutense, sobre la comunicación digital del papa Francisco muestra cómo las redes sociales pueden convertirse también en espacios simbólicos de acompañamiento, esperanza y construcción de comunidad en tiempos de incertidumbre y fragilidad.

Con este número, *Razón y Fe* desea contribuir a una conversación necesaria. Hablar de la muerte es, en último término, hablar de la vida humana en toda su profundidad. Porque una cultura capaz de mirar de frente la muerte es también una cultura más preparada para defender la dignidad de toda vida —la magnífica dignidad de nuestra común humanidad— una cultura capaz de acompañar el sufrimiento y sostener la esperanza.

JAIME TATAY, SJ

---

# LA EPISTEMOLOGÍA REDENTORA DE LA MUERTE EN LA SOCIOLOGÍA DE NORBERT ELIAS

*The Redemptive Epistemology of Death  
in the Sociology of Norbert Elias*

Jesús Romero Moñivas

*Departamento de Sociología Aplicada*

*Universidad Complutense de Madrid*

*jesus.romero@edu.ucm.es / <https://orcid.org/0000-0003-4673-4977>*

---

Recibido: 21 de febrero de 2026

Aceptado: 27 de marzo de 2026

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol290.i1468.y2026.001>

RESUMEN: Poco antes de morir, el sociólogo alemán Norbert Elias escribió *La soledad de los moribundos*, donde ponía de manifiesto que la sociedad moderna había recluido a la muerte y al moribundo lejos de la vida social pública, higienizando y esterilizando los procesos relacionados con ella. El enfoque eliasiano de la muerte se asienta en tres presupuestos: primero, que la actual actitud ante la muerte esconde una incapacidad emocional para confrontarse con la muerte ajena y propia; segundo, que es importante desmitologizar las explicaciones sobre la muerte y construir teorías más científicas que permitan un mayor control y orientación del problema; y tercero, que la consecuencia más dramática del ocultamiento de la muerte es la experiencia de soledad y sinsentido que sufre el moribundo en el trance final de su vida. Este artículo trata de explorar esos tres presupuestos y situarlos de manera más amplia en la sociología de Norbert Elias.

PALABRAS CLAVE: muerte, moribundo, Norbert Elias, gestión emocional, desmitologización epistemológica

ABSTRACT: Shortly before his death, the German sociologist Norbert Elias wrote *The Loneliness of the Dying*, in which he argued that modern society had relegated death and the dying person to the margins of public life, sanitizing and sterilizing the processes as-

sociated with it. Elias's approach to death rests on three premises. Firstly, that the current attitude toward death masks an emotional inability to confront both our own and others' deaths. Secondly, that it is important to demystify explanations of death and construct scientific theories that allow for greater control and guidance of the issue. Thirdly, that the most dramatic consequence of concealing death is the experience of loneliness and meaninglessness suffered by the dying person in the final moments of life. This article seeks to explore these three premises and situate them more broadly within the sociology of Norbert Elias.

KEYWORDS: death, dying person, Norbert Elias, emotional management, epistemological demythologization

## 1. INTRODUCCIÓN

La muerte propia y ajena, como barrera existencial irrebasable, es una de esas situaciones-límite con las que todo ser humano tiene que confrontarse cognoscitiva y emocionalmente. Quizá por ello, el sociólogo alemán Norbert Elias (1897-1990) se sintió interpelado, ocho años antes de su muerte, a escribir un pequeño librito sobre el morir y los moribundos porque su propio deterioro y envejecimiento le hicieron consciente del proceso de manera aguda y urgente. En una conferencia de 1983 se consideraba a sí mismo "más viejo" e insistía en que "ahora que yo mismo soy viejo, conozco desde el otro lado, como si dijéramos, lo difícil que es, para la gente joven o de edad mediana, comprender la situación y la experiencia de los viejos" (1987, p. 111).

*La soledad de los moribundos* insiste en esta dificultad de identificación del no-moribundo con el moribundo: "el problema social de la muerte resulta sobremanera difícil de resolver porque los vivos encuentran difícil identificarse con la muerte" (1987, p. 22). Hay una paradoja en esa aseveración que Elias explota de manera incisiva: "la muerte es un problema de los vivos. Los muertos no tienen problemas" (1987, p. 22). Si la muerte es un problema de los vivos, lo es en un sentido emocional y cognoscitivo, porque "sólo ellos [los seres humanos] de entre todos los seres vivos *saben* que han de morir" (1987, p. 22). Así, pues, el problema de fondo no es la *muerte*, sino el *morir*, es decir, el proceso cognoscitivo y emocional de que voy a morir y otros van a morir: es el saber sobre la muerte y no la muerte misma (1987, p. 24)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Un tema apasionante, que desborda el objetivo de este artículo, es la manera en la que los animales conciben y gestionan la muerte. La bibliografía de la reciente disciplina conocida como "tanatología comparada" está mostrando resultados muy interesantes. En España tenemos una de las grandes voces de esta disciplina. Susana Monsó (2021)

Para él no hay un problema metafísico ni teológico ni antropológico sobre la aniquilación del ser, porque “la muerte no tiene nada de terrible. Se cae en el sueño y el mundo desaparece” (1987, p. 106). Por eso, en Elias, la manera de enfocar el estudio de los moribundos y de la muerte es la propia de su metodología, común a toda su producción sociológica. En este artículo pretendo centrarme en tres aspectos que considero cruciales para comprender este enfoque eliasiano: la dimensión emocional del morir insertada en el proceso de la civilización; la desmitologización del concepto de la muerte; y el profundo drama social que se esconde tras el aislamiento y ocultamiento de la muerte y del moribundo conceptualizado en torno al problema del “sentido”.

## 2. LA DIMENSIÓN EMOCIONAL DEL MORIR

En primer lugar, es importante poner en el foco el hecho de que el tratamiento eliasiano de la muerte exige una perspectiva histórica. La sociología eliasiana es fundamentalmente una sociología *histórica* en la que los fenómenos sociales tienen siempre un componente dinámico y procesual. Este enfoque histórico deriva de una ontología dinámica de toda la realidad material y cósmica tal como la defendió desde su juventud (cf. Romero Moñivas, 2013, 2017). Por esta razón, se opone a la tendencia extendida en el pensamiento occidental

---

pretende destilar un concepto básico o mínimo de la muerte para ponerlo a prueba en los animales. Para ello, parte de la lista de siete componentes que los psicólogos del desarrollo utilizan para determinar si los niños entienden y en qué grado la muerte. Monsó considera con razón que esas siete dimensiones no son comunes a todas las culturas, porque son componentes derivados de una comprensión científico-biológica de la muerte, que no sólo no tienen los animales, sino tampoco la inmensa mayoría de las personas (en el pasado mucho menos). Por eso, metodológicamente Monsó considera que “en vez de empezar por el concepto de la muerte hipercomplejo del ser humano y preguntarnos si los animales lo tienen, comenzaremos por los requisitos mínimos para comprender la muerte y después indagaremos en cómo de complejo puede llegar a ser el concepto de la muerte de los animales” (p. 79). El concepto mínimo está constituido por los componentes de *no-funcionalidad* e *irreversibilidad*, que son resultado de la interacción compleja de la triada “cognición”, “emoción” y “experiencia”. Así, pues, concluye su estudio afirmando que “no somos el único animal que entiende la muerte, ni el único que experimenta duelo, ni el único que mata aposta y por gusto” (p. 232), y considera que de hecho el concepto de la muerte está muy extendido en la naturaleza. Los resultados de esta nueva disciplina reescribirán muchas de las teorías filosóficas, antropológicas y teológicas acerca de la supuesta excepcionalidad humana y su relación con la muerte, como ha ocurrido con otras cualidades antes atribuidas exclusivamente a nuestra especie.

a la que denomina —con un término alemán equívoco que se vio obligado a retraducir al inglés— como “reducción de procesos” (*Zustansreduktion* o *process-reduction*) y que tiene en la formulación de “leyes” su pivote epistemológico. Elias no acepta que la epistemología científica haya considerado siempre “el descubrimiento de algo eternamente inmutable tras todos los cambios temporales” como el “máximo galardón de la búsqueda humana del conocimiento” (1985, p. 107; 1994b, p. 142); epistemología sostenida y alimentada, a su vez, por la habitual tendencia también de ciertas filosofías a considerar “lo invariable como lo auténtico y lo esencial en todos los fenómenos” (“das Unwandelbaren als des Eigentlichen und Wesentlichen an allen Erscheinungen”) (1981b, p. 120; 1992, p. 135).

Por ello, el tratamiento eliasiano del fenómeno del morir y los moribundos se sitúa bajo el marco interpretativo del proceso de civilización. La alusión a la civilización y lo civilizado está en relación con el tipo de conductas y control de los afectos y emociones que los seres humanos se ven obligados a desarrollar para mantener la convivencia mutua. La tesis es muy simple y de claro cariz materialista: a lo largo del proceso de civilización occidental se ha producido una transformación progresiva del control de los afectos y las emociones (lo que denomina *psicogénesis*) dependiente, a su vez, de una transformación de sus estructuras sociales y políticas (lo que llama *sociogénesis*). En resumen: “no es posible entender la psicogénesis de los hábitos de los adultos en la sociedad civilizada, si se considera independientemente de la sociogénesis de nuestra ‘civilización’” (1981a, p. LXXIV; 1993, p. 49). Así, en dos cartas dirigidas a Walter Benjamín, Elias declaraba que la idea que se esconde de fondo en su obra es “que no podemos nunca comprender la relación entre los procesos sociales y los ‘psíquicos’ en tanto que veamos en lo psíquico sólo algo estático e inmutable (*statisch und unveränderlich*), en tanto que no veamos lo psíquico también como ‘en proceso’ (*im Prozess*)” (1988).

El trasunto epistemológico de este principio general es claro: no se puede estudiar el proceso del morir de manera ahistórica, trascendental o metafísica. Entender el morir —la muerte no hay que entenderla porque es el no-ser y la nada— solo es posible analizando la compleja relación entre la sociogénesis y la psicogénesis. La idea que nos hacemos de la muerte y nuestra actitud emocional hacia ella es siempre un proceso dependiente de factores socio-históricos. No puede obviarse el hecho de que las emociones, aun siendo reacciones biológicas y potencialmente universales —incluso en diferentes especies—, están moduladas por el ambiente y la cultura. En este sentido, la cultura también incluye aquellas normas que definen cuáles son los sentimientos adecuados que debemos experimentar en una situación

determinada y en qué forma, intensidad y duración<sup>2</sup>. Aunque Elias no ha desarrollado de manera sistemática este aspecto, fue uno de los primeros sociólogos que hizo del vínculo entre la transformación social y los cambios en la estructura emocional el centro de su comprensión sociológica general: desde los vínculos emocionales que desvela en la epistemología del mito (cf. *infra*), pasando por el proceso de civilización en cuyo centro se encuentra la transformación de la estructura emocional (cf. *infra*), hasta sus sugerentes análisis sistemáticos sobre el ocio y el deporte como creadores de tensiones emocionales positivas que contrarrestan la coraza emocional civilizada desencadenando una catarsis a través de procesos miméticos.

En cualquier caso, para Elias el rasgo más evidente del moderno proceso de morir es su ocultamiento social y el consiguiente aislamiento del viejo y el moribundo. No son dos problemas separados. Ocultar la muerte y ocultar al moribundo son las dos caras de la misma moneda. La soledad que siente el moribundo es el resultado de la invisibilización moderna de la muerte. Según Elias, el poder emocionalmente subyugante del morir se “higieniza”, se “aparta” o se “retira” en hospitales y tanatorios modernos y estéticamente atractivos. Un delicioso ejemplo de esta situación la analiza brevemente el propio Elias, respecto a los cementerios, que empiezan a considerarse no tanto como lugares donde reposan cadáveres, sino como espacios verdes integrados en la propia ciudad, y en los que el *marketing* entra de lleno para el embellecimiento del lugar; por ello “hasta los jardineros del cementerio evitan recordar que las tumbas tienen algo que ver con la muerte de las personas” (1987, p. 59). Por supuesto, esta invisibilización tiene como objetivo esconder, restringir y limitar las *emociones* que causan los moribundos a los vivos: “la muerte de los otros se nos presenta como un signo premonitorio de la propia muerte”, derribando las fantasías de inmortalidad que hemos

---

<sup>2</sup> Por ello, la legitimidad social de un sentimiento se construye en torno a tres ejes: *clínico*, en el que la desviación se refiere al rango de emociones que experimentaría un individuo sano; *moral*, en el que el juicio ético determinaría aquello que se debe sentir o no; y *situacional*, que atiende al contexto apropiado o no en el que se exterioriza una emoción (Bericat, 2000; Fernández Blasco, 2022). Las emociones sobre la cercanía de la muerte de uno mismo o de un ser querido están, por lo tanto, mediadas social y culturalmente, incluso normativizadas institucionalmente. En esta dirección, la médica de paliativos Beatriz-Yaiza García Martín (2025), me contaba en una entrevista que la tanatofobia se ha institucionalizado, y eso lo comprobamos en algunos signos, como el hecho de que “cuando algún familiar fallece, laboralmente nos corresponden 3 o 5 días, si son fuera de nuestra comunidad. En cambio, si hay un nacimiento, ¿cuánto corresponde? Cuando algún familiar fallece la sociedad en la que estamos quiere que volvamos a nuestros trabajos, como si nada hubiera pasado”.

tejido ante nosotros (1987, p. 31). Por ello, este proceso de ocultamiento y soledad del moribundo es explicable dentro del proceso de civilización, es decir, del aumento de los autocontroles emocionales del ser humano moderno frente al medieval: “las manifestaciones de los hombres medievales son, en su conjunto, más espontáneas y más libres que las de los hombres de las épocas posteriores” (1981a, p. 298; 1993, p. 252). Por eso, “lo característico de esta transformación del aparato psíquico en el proceso civilizatorio es que desde pequeños se va inculcando a los individuos esta regulación cada vez más diferenciada y estable, como si fuera un automatismo [*ein Automatismus*], como si fuera una autoacción de la que no pueden liberarse aunque lo quieran conscientemente” (1982a, p. 317; 1993, p. 452).

Por lo dicho, esta transformación emocional no puede explicarse por sí misma. Por el contrario, la variación psicogenética de la estructura emocional de las personas es resultado de cambios sociales. Específicamente, la idea de la muerte y la actitud emocional ante ella en la modernidad han emergido como resultado de al menos cuatro transformaciones importantes (Cf. 1987, pp. 79-95).

1. *La prolongación de la vida individual* ha permitido un alejamiento cognitivo y emocional de la propia muerte, empujándola y postergándola biográficamente más y más años. Eso ha supuesto una disminución de la urgencia emocional y cognitiva para tratar con ella.
2. Se ha ido imponiendo *una representación de la muerte como estación final de un proceso natural*. Esto ha generado una estructura emocional que concibe el mundo natural como racional y estable, amortiguando así la extrañeza e inquietud que provocaba la muerte cuando no era científicamente comprendida, abriendo además la posibilidad técnica de controlarla.
3. Hay un *mayor grado de pacificación relativa y por tanto domina la representación de una muerte pacífica*. El proceso de pacificación es analizado ampliamente en diversos trabajos, puesto que es un rasgo clave en el proceso de civilización con evidentes consecuencias en la estructura de la personalidad. Con ello se ha modificado sobremanera la idea y la actitud ante la muerte: la muerte violenta es una excepción criminal, y por ello no hay una disposición tan espontánea a la agresión, la violencia y la muerte violenta<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Esta pacificación —siempre relativa, por supuesto— y el consiguiente alejamiento de las guerras a fronteras lejanas, tiene como trasunto una concepción de la violencia como patológica, como algo excepcional e incomprensible en su existencia misma. Lo mismo su-

4. *La muerte y el proceso de morir se conciben como un hecho individual*: se vive solo, se muere solo. Para Elias es evidente que la imagen de la muerte es dependiente de la concepción que tenemos de nosotros mismos. Podría decirse, si se me permite, que *una antropología del individuo aislado genera una tanatología de un moribundo solitario*. Esta correlación tiene una importancia decisiva en el problema filosófico del sentido (cf. *infra*). En todo caso, este aislamiento individualista corre en una doble dirección: los vivos aíslan, esconden y ocultan a los moribundos generando esa “soledad del moribundo” propia de la modernidad; pero a la vez, la propia auto-concepción individualista de las personas vivas hacen que, llegado su momento de morir, ellos, convertidos ahora en moribundos, se aíslan a sí mismos de los vivos. En el morir, me aíslan y me aísló<sup>4</sup>.

El conjunto de estas transformaciones ha dado lugar a una forma diferente de vivir el envejecimiento y el proceso de morir en las sociedades avanzadas, que implica una pérdida de la espontaneidad emocional hacia la muerte. Ahora bien, como insiste Elias, debe entenderse adecuadamente lo que supone esa “represión” o “control emocional”: “En el discurso habitual hablamos de la gente que ‘controla sus sentimientos’. Pero lo que en realidad se controla no son éstos sino el movimiento, la parte actuante de un estado de agitación de todo el organismo. [...] Pero no podemos detener el sentimiento, sólo impedir o retrasar que actuemos conforme a él” (1986, p. 110; 1992b, p. 139). Esta conclusión es demoledora. Viene a poner el dedo en la llaga de la paradoja de la muerte en la sociedad moderna: *ocultar* el proceso de *morir* no es lo mismo que *eliminar* la *muerte*. La muerte sigue su camino incluso aunque queramos cerrar los ojos ante ella. Por eso, tarde o temprano

---

cede con la muerte en el mundo animal. El creciente proceso de urbanización ha alejado a las personas que viven en sociedades desarrolladas del implacable mundo de la naturaleza, en la que la caza, la muerte y la sangre son habituales (Cf. Romero Moñivas, 2025).

<sup>4</sup> En el proceso de civilización, tal como lo concibe Elias, se produce una disminución de los heterocontroles emocionales externos y un aumento de los autocontroles propios. La formación de este “habitus psíquico” (*psychischen Habitus*) es un proceso que inevitablemente se apoyará en el “miedo”, por un lado, y en la “anestesia de los impulsos” con la consiguiente pérdida de la espontaneidad humana, por otro (Cf. Béjar, 1991, p. 78). Es comprensible que el aislamiento del moribundo sea algo que viene a la vez del exterior (otros me aíslan) y del interior (yo mismo me aísló). La estructura psíquica de represión emocional ante la muerte funciona hacia afuera y hacia adentro. Por ello, Elias considera que “sería inexacto hablar de la sensación de embarazo y de reserva que embarga a los sobrevivientes frente a los moribundos en nuestras sociedades, motivada por nuestro específico estado de civilización, sin recordar al mismo tiempo la posible sensación de embarazo y reserva que también los moribundos sienten ante los sobrevivientes” (1987, p. 95).

la muerte ajena o propia se nos presenta en su inexorabilidad, y las emociones emergerán por mucho que hayamos tratado o tratemos de encapsularlas, coaccionarlas y controlarlas.

De hecho, los bioéticos, los médicos paliativistas y los psicólogos que trabajan con personas moribundas y sus familiares, han detectado una tendencia a ocultar a los niños el proceso de muerte de sus seres queridos, que a menudo se extiende a la adolescencia y temprana juventud. Las consecuencias de la represión emocional de la muerte que detectó Elias en el proceso de civilización ha generado una estructura social en la que la muerte de mentira se sobre-visualiza en videojuegos, dibujos, películas, series, y normalmente de manera muy violenta; al tiempo que se infra-visualiza la muerte de verdad. ¿De qué manera se afronta emocionalmente aquello que —aun siendo constitutivo a la propia vida y con lo que tarde o temprano nos confrontamos— ha sido deliberadamente ocultado y negado desde la niñez para evitar problemas emocionales?<sup>5</sup>

Elias reconoce que en la modernidad las personas tienen dificultades “para expresar emociones fuertes” (1987, p. 54), porque “hay tabúes que prohíben mostrar unos sentimientos demasiado intensos”, lo que hace que “las personas allegadas [...] a los moribundos se ven muchas veces imposibilitadas de ofrecerles apoyo y consuelo mostrándoles su ternura y afecto” (1987, p. 56). Es significativo que en las sociedades occidentales los funerales colectivos y de Estado ante tragedias repentinas, la contención de los presentes nada tiene que ver con lo que ocurre en otras culturas. La práctica habitual de muchas personas de ponerse gafas de sol en los funerales para evitar que se vean sus lágrimas e incluso el rechazo de muchos a entrar en los tanatorios y los hospitales son síntomas de este profundo cambio emocional analizado por Elias.

---

<sup>5</sup> Es interesante notar que lo mismo hemos hecho con los animales. Susana Monsó (2021, p. 135) ha puesto de manifiesto que los animales domésticos o en cautividad pueden tener más dificultades para adquirir la experiencia y aprendizaje de la muerte debido a que no se topan con ella, como sí ocurre con los animales en estado de libertad. Incluso animales que viven con otros y son sociales, pueden no hacerse un concepto de la muerte si sus compañeros enferman y mueren, como es habitual, en las clínicas veterinarias. Puedo corroborar personalmente esta situación: cuando murió mi gato macho Barney a la edad de 14 años, nunca había experimentado la muerte, más allá de la de sus propias presas; y sus tres hermanas que en ese momento tenían 14, 10 y 9 años respectivamente, vivieron un proceso de duelo falso: no comprobaron que su hermano había muerto y la ansiedad que experimentaron se debió a que simplemente Barney había desaparecido y le buscaban por toda la casa y no a que sintieran emocionalmente su muerte.

A este respecto, es interesante notar cómo se ha extendido el uso de los fantasmas artificiales (*AI Ghosts*), es decir, aplicaciones que permiten a los usuarios chatear con el “fantasma” virtual de un ser querido al que se le han incorporado los elementos de la persona fallecida, volcando en la aplicación audios, chats, cartas, y cualquier elemento personal que permita a la IA crear un fantasma lo más parecido al estilo propio del fallecido. Se está debatiendo sobre los beneficios y los riesgos de este tipo de aplicación, especialmente usados por personas psicológicamente vulnerables. Pero una cuestión interesante para nuestra discusión sobre la dimensión emocional es que algunas personas en duelo que se sometieron a entrevistas exhaustivas han afirmado “que los fantasmas digitales les ayudaron de una forma que la gente no podía. Como dijo un participante: ‘A la sociedad no le gusta el duelo’. Incluso amigos comprensivos parecían querer que superaran el duelo antes de que estuvieran listos. Los bots nunca se impacientaron; nunca les impusieron un horario” (Berreby, 2025, p. 66). Esta respuesta no deja de ser interpeladora: las personas prefirieron chatear con un fantasma tecnológico, porque la aplicación no rechazó la compleja gestión emocional que implica el duelo por la muerte de un ser querido<sup>6</sup>. No es el hecho de la muerte, sino el contenido emocional el que se ha transformado radicalmente en el proceso de civilización.

### 3. LA DESMITOLOGIZACIÓN DE LA MUERTE

La represión emocional de la muerte y su ocultamiento social en las modernas sociedades desarrolladas es el primer rasgo del enfoque eliasiano del morir. Ahora bien, otro componente de su análisis es la manera en la que cognoscitivamente nos enfrentamos a ella. Reconoce que: “existen varias posibilidades de afrontar el hecho de que toda vida, y por tanto también la

---

<sup>6</sup> En su tesis doctoral, el sociólogo italiano Daniele Cardella ha detectado respuestas similares de algunos estudiantes universitarios que utilizan IA. Por ejemplo, una estudiante recomienda a otra que en vez de ir al psicólogo utilice aplicaciones de IA, porque son muy eficaces para tratar estos temas. Otra usuaria prefiere hablar con ChatGPT de sus problemas, porque la IA no juzga, cuestiona o confronta su narrativa existencial. Además, Daniele Cardella ha detectado una cualidad teológico-soteriológica en la IA: una usuaria considera que ChatGPT es una presencia permanente, eterna, que le da seguridad y calma su incertidumbre, y la considera una verdadera “fe”. El sociólogo italiano propone un marco teórico de comprensión de estas y otras cuestiones del papel de la IA en la sociedad moderna desde categorías de Bourdieu y Gramsci. Se pueden encontrar algunas conclusiones preliminares en: Cardella y Nucera, 2026.

de las personas que nos son queridas y la propia vida, tiene un fin" (1987, p. 19). Hay tres posibles caminos: mitologizar la muerte, evitar pensar en ella o mirarla como un dato de la propia existencia, es decir, racionalizarla, liberándola de su cáscara de ilusiones. Para Elias "la muerte no tiene nada de terrible", mientras que lo que suelen ser terribles son "las fantasías colectivas e individuales que rodean el hecho de la muerte". Esto significa que hay que asumir que "la muerte no encierra misterio alguno. No abre ninguna puerta. Es el final del ser humano" (1987, p. 107). Si no se asume la muerte como integrada en la propia existencia, el temor a ella resurge y aparece el mito, puesto que

es evidente que no existe idea alguna, por extraña que parezca, en la que los hombres no estén dispuestos a creer con profunda devoción, con tal de que les proporcione alivio ante el conocimiento de que un día ya no existirán, con tal de que les ofrezca la esperanza en una forma de eternidad para su existencia (1987, p. 25).

Este auto-engañó social pertenece a lo que él considera un conocimiento "corrompido", porque inventa un mito para hacer más feliz a la gente, negándose a considerarlo de manera distanciada. De esta manera, el carácter dañino del mito se extiende incluso a aquellas esferas en las que, como en la muerte, el ser humano se enfrenta con el sentido absoluto y radical de la vida. Por ello, no duda en afirmar: "opino muy seriamente que vivimos en una maraña de mitologías y que, en la actualidad, una de las tareas más importantes es limpiar esa maraña. Lo que debería producirse es un gran zafarrancho de final de invierno" (1990c, p. 52).

Esta forma de tratar la muerte está en coherencia con el resto de la obra de Elias. Tanto él mismo como sus discípulos consideran que uno de los rasgos fundamentales de su sociología es el progresivo abandono del tratamiento filosófico y mitológico de los temas y su viraje hacia un análisis específicamente sociológico y empírico. Esta decisión epistemológica se advierte de manera clara en su rechazo de la filosofía y de la religión como herramientas etiológicas para explicar la realidad social.

Su polémico distanciamiento de la filosofía tiene una génesis social. De hecho, Elias se doctoró en filosofía en 1924. Sin embargo, tras la defensa de su tesis se produjo una ruptura con la filosofía kantiana y neo-kantiana debido a una disputa con su director a propósito de algunas cuestiones teóricas que generaron encontronazos entre ambos. En todo caso, lo cierto es que cuando Elias se trasladó a Heidelberg en 1924-1925 lo hizo con la decisión de estudiar sociología de la mano de Alfred Weber y Karl Mann-

heim: “en aquel momento me pasé a la sociología y en Heidelberg entré en contacto sólo con sociólogos, dejando de lado a los filósofos” (1990c, p. 44). Hasta entonces reconoce que no sabía “casi nada” de sociología. Allí dedicó mucho tiempo a leer a Marx y comenzó a interesarse más por la figura de Max Weber, cuyo eco aún permanecía en la universidad. Por lo tanto, no será hasta los 28 o 29 años cuando “comencé a familiarizarme progresivamente con las obras principales de la sociología” (1990c, p. 98).

La clave de esta transición epistemológica tiene que ver con el hecho de que Elias “quería acceder a unos estudios que tuvieran mayor relación con los acontecimientos reales de la vida” (1990c, p. 46). El idealismo kantiano en el que se había formado le había parecido insuficiente para comprender y explicar la realidad social y humana: “Mi propia orientación sociológica se desarrolló, según creo, en la lucha contra el alejamiento de la realidad de esa tradición [la filosófico-idealista]” (1990c, p. 102). Ciertamente, la mente eliasiana era profundamente histórica, inclinada siempre a considerar la dinámica evolutiva de la realidad natural y social, y a analizar los procesos subyacentes a los fenómenos. Por ello, sintió una cada vez mayor insatisfacción con “el procedimiento elemental de la filosofía, la reducción de procesos observados en la serie temporal a algo intemporal, inamovible, contrapuesto a la fugacidad” (1990c, p. 106). Él mismo ha considerado que esta nueva percepción fue fruto de sus experiencias como soldado, como hombre de negocios y también debido a sus estudios de medicina, puesto que todo ello le alejó de una concepción filosófica y metafísica del ser humano poco real y desconectada de la vida<sup>7</sup>.

Su rechazo de la filosofía no tiene nada que ver, como podría pensarse, con una preferencia por un análisis superficial de la realidad social, basado en estadísticas, datos y correlaciones. Al contrario, el estilo sociológico eliasino mantuvo una evidente *impronta filosófica*, si consideramos por tal el interés por los fundamentos, las estructuras subterráneas que recorren y explican los fenómenos de la superficie, y por el descubrimiento de la realidad profunda de los hechos. Por eso, su obra es empírica, pero no cuantitativa. Sus datos proceden de la historia, de los documentos, de la observación etnográfica y

---

<sup>7</sup> En esta misma línea, es fascinante que el propio Elias considerara que no se podían dar explicaciones antropológicas ni sociológicas de la conducta humana sin conocer el funcionamiento orgánico del propio cuerpo, especialmente del cerebro: “En ocasiones, yo mismo llevaba a mis clases [hasta la década de 1960] de sociología una maqueta del cerebro para mostrar a los estudiantes cómo está estructurado el hombre, pues sólo entonces pueden comprender el funcionamiento de las sociedades” (1990c, pp. 41 y 106). Esta integración de lo biológico es otra expresión de su rechazo a los enfoques estáticos, abstractos, idealizados y sin raíz concreta en la realidad tal como es.

de la experiencia directa. Esto significa que su sociología tampoco es meramente descriptiva. Tiene una vocación teórica cuyo método parte de datos históricos aparentemente anecdóticos para, desde ellos, reconstruir el proceso subyacente que los explica. Por esta razón, considera que el *Estudio sobre la muerte en Occidente* de Philippe Ariès es insuficiente para dar cuenta de la transformación histórica del morir, porque “este autor sigue entendiendo la historia como mera descripción [...] Pero no explica nada” (1987, p. 34). El problema con el análisis de Ariès, como el de otros historiadores, es que analiza el material desde una “idea preconcebida”. Esa ha sido siempre la crítica que Elias ha dirigido a la filosofía. Que hay demasiada valoración axiológica y poco distanciamiento para encarar las explicaciones sociales y antropológicas. Lo que realmente le interesa a Elias sobre las transformaciones en el morir es “cómo fue en realidad, por qué fue así y por qué ha llegado a ser como es”. Solo después de responder a estas preguntas “quizá estemos en situación de hacer un balance valorativo” (1987, p. 40).

Si su rechazo de la filosofía tiene que ver con la falta de historicidad y concreción de muchas de sus orientaciones epistemológicas, incluidas las referencias a la muerte, su rechazo de la mitología y la religión obedece más bien a que con ellas se paraliza la posibilidad de ayudar de manera verdaderamente humana a resolver los problemas. En este sentido, el objetivo científico de Elias fue convertir a la sociología en una “cazadora de mitos” (*Mythenjäger*). Si las ciencias naturales han tenido como tarea desmitologizar la imagen de la realidad natural, las ciencias sociales deben hacer lo mismo con la realidad social. Su obsesión fue aprehender la verdad y no refugiarse en la creación de mitos que oculten la realidad tal como es, por muy angustiada que pueda parecer. Con 24 años ya mostraba su confianza en la ciencia en esta dirección: “La meta de la investigación es la verdad de estas relaciones [*die Wahrheit von diesen Beziehungen*]. La ciencia no es nada más que el camino [*der Weg*] [...] que lleva hacia la verdad” (2002, p. 20). Por este motivo, el científico que distorsiona la verdad por motivos ideológicos y personales es un “mentiroso” (*Lügner*), puesto que sólo las “respuestas científicamente fundadas tienen algún sentido en absoluto” (2002, p. 21). Para él la distorsión de la realidad no tiene justificación moral, ni siquiera si esa mentira tuviera como objetivo hacer feliz a la gente:

Los esfuerzos en esta dirección [de crear teorías más congruentes con la realidad] podían verse paralizados si los físicos teóricos o, por supuesto, los científicos sociales preferían un modelo teórico a otros simplemente porque podía hacer a la gente más feliz o porque armonizaba mejor con sus propios ideales. En esto consistía el conocimiento corrompido (1994a, p. 106).

Por este motivo, para él la religión nunca fue objeto de estudio ni variable explicativa o causal de su gran proceso de civilización. Esta ausencia metodológica —ciertamente injustificada— de lo religioso en *El proceso de civilización* fue ya advertida por su amigo Franz Borkenau y ha sido reconocida por sus discípulos (Cf. Goudsblom, 2003, pp. 24 y 36). En cierto modo, esta ausencia pueda explicarse por la razón de que Elias mismo no tuvo una necesidad existencial de la religión, aunque tampoco la despreció de manera paternalista. Simplemente no sintió interés por ella: “No siento ni he sentido desprecio ilustrado por la religión ni nostalgia romántica de ella. Siempre supe que el ser humano puede tener necesidad de religión en determinadas circunstancias, pero no es mi caso” (1990c, p. 85). Así, parece percibirse una ambivalencia estructural en la obra y en la actitud eliasiana. Por un lado, hay una clara orientación anti-religiosa y anti-mitológica en su manera de comprender científicamente la realidad social. Pero, por otro lado, en varias ocasiones se ha mostrado comprensivo con ese tipo de explicaciones:

Millones de seres humanos consideraban el conocimiento del mundo de los espíritus como el eje de su total orientación del mundo. ¿Qué derecho tengo yo a despreciarlos? ¿No sería un mal científico si considerase en mi exploración del conocimiento humano que sólo mi mirada constituye el verdadero conocimiento y despreciase así otras de sus formas? Me parece una grave equivocación confinar la teoría del conocimiento a la consideración de lo que en la actualidad llamamos conocimiento científico dejando de lado otros tipos de conocimiento (1994a, p. 73).

Sin embargo, la ambivalencia es aparente. Ciertamente, Elias respeta otras posibles formas de dar sentido a los hechos de la realidad. Por eso, es metodológicamente necesario apreciar y ponderar el mito y la religión por el papel que ha jugado y sigue jugando históricamente en las sociedades humanas. Sería una mala praxis sociológica despreciar las explicaciones y respuestas que los pueblos se dan a sus preguntas e interrogantes. En este sentido, respecto a la religión Elias parece más cercano al respetuoso funcionalismo de Durkheim que al combativo desprecio de Marx. Sin embargo, más allá de esa postura metodológica, en Elias es evidente la superioridad epistemológica que otorga a las explicaciones sociológicas comparadas con el mito y la religión. Por ello, insiste en que:

*los científicos [...] son cazadores de mitos* [*Wissenschaftler sind Mythenjäger*]; se esfuerzan por sustituir imágenes de secuencias factuales, mitos, creencias y especulaciones metafísicas no comprobables sobre la base de la observación de hechos por teorías, es decir, mode-

los de interrelaciones susceptibles de control, comprobación y corrección mediante observaciones de hechos (1981b, p. 53; 1992a, p. 62).

Esta concepción tan optimista del papel y las posibilidades de la ciencia y, específicamente, de la sociología, es un rasgo importante a tener en cuenta a la hora de entender su forma de acercarse al problema de la muerte. En cierto modo, como apunta Helena Béjar (1994, p. 16): "Elias posee una concepción redentora de la sociología". No a través de la fundación de una pseudo religión (como Sant-Simon y Comte), ni a través de la movilización o el activismo político (a la manera de Marx o Weber), ni siquiera a través de una reforma de la moral (lo que pretendió Durkheim). En Elias es el propio conocimiento distanciado y congruente con la realidad el que permite al sujeto y a la sociedad resolver o dar cuenta de los problemas. De ahí su combate contra el mito. La redención o salvación humana depende en gran medida del conocimiento científico. La *episteme* es realmente una gnosis con una misión soteriológica: liberar al ser humano de las cadenas del mito y conducirlo a la verdad que, aunque cruel, es liberadora. El mito no encara la realidad social de manera distanciada, sino que la enmascara. Por el contrario, según Elias, "el crecimiento del conocimiento social orientado por los hechos es un conocimiento capaz de proporcionar un cierto sentimiento de seguridad", y de aumentar "el control eficaz de acontecimientos que pueden ser útiles para la gente y de amenazas que se ciernen sobre ellos. El envejecimiento y la muerte se cuentan entre ellos" (1987, pp. 121-122). Así, pues, la cualidad soteriológica de la *episteme* deriva de su capacidad para confrontar al ser humano con la realidad de unos hechos que una vez conocidos permiten cierto control y orientación en medio del desconcierto. El exagerado optimismo eliasiano no invalida, sin embargo, el atrevimiento de su apuesta epistemológica: la verdad, aunque desgarradora, siempre es preferible a la mentira dulcificada. La primera al menos permite orientarnos en medio del dolor; la segunda nos desvía y descarría por los senderos del engaño y paraliza la posibilidad de aportar cambios que mejoren la vida de las personas.

En esta línea, su epistemología, en vez de hablar de conocimiento "objetivo" o "subjetivo", prefiere hablar de una escala gradual en la que el conocimiento es a veces más "distanciado" (objetivo) y otras más "comprometido" o "implicado" (subjetivo). En todo caso, esta dualidad de "compromiso" (*Engagement*) y "distanciamiento" (*Distanzierung*) está relacionada con la carga emocional y la dependencia de la situación. Por ello, el "compromiso" en el conocimiento implica una visión del mundo más emocional y sobrenatural, y con gran carga de mitos o "fantasías comunitarias". Este compromiso gene-

ra lo que Elias denomina un proceso de “enlace doble” (*Doppelbinder* o *doble clinch*): un conocimiento comprometido impide al sujeto o a la sociedad ver la realidad de una manera más serena para buscar una solución (primer enlace), lo que a su vez le produce mayor dependencia de la situación (segundo enlace), impidiéndole liberarse de su conocimiento emocional.

En cierto modo, un conocimiento comprometido es un círculo vicioso que encara la realidad de manera excesivamente emocional (sin distanciamiento) impidiendo la posibilidad de controlarla y resolver el problema (con dependencia)<sup>8</sup>. La urgencia a veces fomenta ese doble enlace. Por ello, Elias insiste en que en sociedades y épocas históricas donde la amenaza de la muerte es más evidente y cotidiana, son más habituales “las prácticas mágicas para enfrentarse con esta angustia” (1987, p. 80). De la misma manera, “cuando se carece de conocimiento seguro de la realidad [...], se excitan con más facilidad [...] [y] llenan los huecos de su conocimiento realista con un conocimiento imaginario” (1987, p. 120), algo habitual ante la muerte, la enfermedad y el drama del sufrimiento.

El problema es que Elias no explica cómo lograr ese “distanciamiento” y nunca ofreció criterios epistemológicos de objetividad. Una posible interpretación de esos criterios de objetividad sería pragmatista: así, el criterio de valoración del conocimiento es la capacidad que le da al ser humano para “controlar” su entorno (1982b, p. 30) o como medio de “orientación” (1987b, p. 12; 1990b, p. 13). Por ello: “las personas que componen sociedades precientíficas están mucho más expuestas a los caprichos de la naturaleza —incluida su propia naturaleza— que las personas de sociedades científicas” (1987b, p. 86; 1990b, p. 72). En este sentido, la desmitologización de la muerte tiene precisamente esa finalidad de aumentar su control y su orientación, permitiendo una gestión más humana y realista (¿más redentora?) de las emociones que suscita su aparición ante nosotros.

Sin embargo, nos encontramos con una dificultad a este respecto, porque él mismo afirma que el conocimiento derivado de la fantasía y el procedente de la ciencia pueden tener los dos —cada uno para su contexto social— la misma validez en cuanto a su capacidad de orientación, quizá solo con diferencias de grado del segundo respecto al primero (1991, p. 75; 1994b, p. 127). Por lo tanto, habría otro posible criterio de objetividad: sería su “posible congruencia con la realidad” lo que distinga los conocimientos científicos

---

<sup>8</sup> No obstante, en su madurez, Elias prefería hablar de “conocimiento más o menos congruente con la realidad [*reality-congruence*]” para diferenciar estos dos modos de acercamiento al mundo, en vez de la dialéctica compromiso-distanciamiento.

de las fantasías. Es decir, su progresivo *carácter más realista*. Sin embargo, si “el desarrollo del conocimiento congruente con la realidad, sobre todo su predominio en relación con el conocimiento de la fantasía en la forma de las ciencias naturales, es en sí mismo un codeterminante de lo que captan los individuos como realidad en una etapa determinada” (1991, p. 77; 1994b, p. 129), entonces existe una imposibilidad fáctica de evaluar el conocimiento como más o menos objetivo o distanciado, si no es únicamente por referencia dialéctica al fondo social de cada época. La “técnica” del distanciamiento del científico no deja de ser, por lo tanto, un recurso difícil de aplicar si el propio científico se encuentra dentro de esa misma sociedad de cuyo fondo social de conocimientos depende.

De hecho, la experiencia externa (ontológica) de un mundo que es independiente de nosotros no puede hacerse sino a través de la capacidad simbólica, que depende de ese mismo fondo social de conocimientos. Son los tejidos de lenguaje los que vehiculan nuestra experiencia de ese mundo independiente y, por tanto, nuestro conocimiento cobra sentido como más o menos congruente solo cuando socialmente hay un cúmulo suficiente de conocimiento disponible. Por ello, Elias opina que preguntarse si fuera de esos tejidos o redes de lenguaje el mundo es más o menos “verdad” o más o menos “congruente” no tiene sentido, puesto que nuestros conceptos no son imitativos, sino representativos, y su “significado” es social. Sin embargo, no se detiene en esa constatación idealista de un conocimiento condicionado siempre y en todo lugar por la red simbólica a través de la cual los seres humanos aprehenden la realidad. Al contrario, mantiene el interrogante epistemológico fundamental y lo responderá de manera sugerentemente realista. Para él, esas dos experiencias del mundo (el externo y el simbólico) se superponen, de tal forma que el ser humano sólo tiene acceso a ese mundo independiente y externo del que somos partícipes a través de la red simbólica socialmente heredada: “El que los seres humanos dependan para su orientación del uso de símbolos sociales es perfectamente compatible con la posibilidad de decir que los objetos existen independientemente de los seres humanos”.

La solución es evolutivo-biológica y no metafísico-trascendental: el hecho de que sea posible construir símbolos cada vez “más congruentes” con la realidad, se debe a que “sus funciones cognitivas evolucionaron en contacto constante con objetos que había que identificar” (1991, p. 98; 1994b, p. 156). Ese mundo “independiente” de la *mente* humana no es ontológicamente opuesto al ser humano, por ello el conocimiento objetivo es posible. Esa objetividad del concepto y del símbolo —distanciamiento y congruencia con la realidad— solo puede ser juzgada desde el criterio pragmático de su

capacidad para permitir el control y la orientación. Y, a su vez —y considero que esta es la única salida para la epistemología eliasiana—, solo hay un criterio que permita distinguir la capacidad de control y orientación que ofrecen el mito o la fantasía de la que consigue la ciencia: la *mayor despersonalización* de los conceptos, es decir, el progresivo *distanciamiento* no tanto del científico, cuanto de los símbolos (que evolucionan sociohistóricamente) que él utiliza, eliminando cada vez más los conceptos y teorías voluntaristas, animistas y personalistas.

De este modo, la diferencia entre el valor pragmático del conocimiento congruente con la realidad y el conocimiento mítico y fantástico no es absoluta. Por eso, insiste en que hay que valorar también de manera justa el papel orientador que cumplieron esos mitos y fantasías en épocas precientíficas: “como no podían orientarse ya sin conocimiento, el conocimiento de la fantasía, la magia y el mito, aunque les extraviaba a menudo, también tenía para ellos un elevado valor de supervivencia” (1991, p. 73; 1994b, p. 124). Entre ambos tipos de conocimiento no existe “ninguna ruptura estructural”. La fantasía precede al conocimiento científico, y a menudo “la investigación de los hechos indica que hay muchas mezclas y grados de racionalidad e irracionalidad, con congruencia con la realidad y contenido fantástico en los símbolos” (1991, p. 76; 1994b, p. 128). Puesto que no hay un criterio metafísico para discernir la objetividad del conocimiento, para Elias “la diferencia consiste en saber si se trata de fantasías o de si las propias fantasías se consideran realidad. En el segundo caso uno se engaña a sí mismo y, naturalmente, no habría que hacer algo así. No habría que engañarse con mitos a sí mismo ni a los demás” (1990c, p. 52). Por ello, el papel de la ciencia es depurar de nuestro conocimiento aquellas “fantasías que ocupan un lugar equivocado [*falschen Platz*] en la vida social de los hombres” (1981b, p. 26; 1992a, p. 31).

En este sentido, desmitologizar la muerte es analizarla desde categorías despersonalizadas y distanciadas, evitando que las fantasías y los mitos ocupen el lugar que debería ocupar un conocimiento objetivo. Su enfoque del morir y de los moribundos exige un rechazo del mito. Elias propone, por tanto: “quitarles el veneno [a las fantasías sobre la muerte], poner frente a ellas la sencilla realidad de la vida finita” (1987, p. 106). Quizá como en ninguna otra parte en la obra de Elias, es en el tratamiento de la muerte donde se entrevea ese sentido “redentor” de su epistemología. En *La soledad de los moribundos* se percibe de manera clara que el combate contra el mito hunde sus raíces en un compromiso personal, real y no meramente en una pose científica externa que luego hubiera sido traicionada. De hecho, hay que tener en cuenta que escribe el libro ocho años antes de su muerte.

Ni siquiera entonces se aferra a un mito o a una concepción religiosa que pudiera ofrecerle consuelo. Al contrario, despoja a la muerte de todo contenido mítico, religioso o sobrenatural. Y no porque no tenga conciencia de la angustia de su propio proceso de envejecimiento, sino porque parecía estar personalmente convencido de la capacidad redentora de un conocimiento congruente con la realidad.

#### 4. LA SOLEDAD DEL MORIBUNDO Y EL PROBLEMA DEL SENTIDO

Si las dimensiones emocional y epistemológica de la muerte son las claves sociológicas en el enfoque eliasiano, no se puede olvidar, sin embargo, que el drama de fondo que motiva y moviliza ese enfoque es la soledad y el aislamiento que experimenta el viejo y el moribundo. De hecho, esta situación es en cierto modo históricamente novedosa y está en relación directa con la moderna auto-percepción antropológica, enraizada en la idea de autonomía, independencia e individualidad. El sentido de la muerte solo adviene desde el sentido de la vida, y este sentido no puede ser individual, sino colectivo. Este es un rasgo estructural de la obra eliasiana: su teoría social se sustenta en la crítica de lo que denomina la antropología del *homo clausus* y en su propuesta antropológica de los *hominis aperti*. Su peculiar librito *Fundamentos de sociología* insiste en la importancia de reconocer que “No hay ‘yo’ sin ‘tú’, ‘él’ o ‘ella’, sin ‘nosotros’, ‘vosotros’ o ‘ellos’” (“Es gibt kein ‘Ich’ ohne ‘Du’, ‘Er’ oder ‘Sie’ ohne ‘Wir’, ‘Ihr’ oder ‘Sie’”) (1981b, p. 134; 1992a, p. 149). En sus escritos juveniles, con 24 años, en una carta a Martin Bandmann ya se refleja una antropología formulada con categorías filosóficas muy cercanas al personalismo dialógico:

Porque me inclino a que la *ousía* del individuo, la singularidad del yo se origina sólo desde el encuentro [*Begegnung*] con el tú y con las cosas (con el “algo”). La singularidad del uno informa sobre sus (del uno) límites de manera lateral en cierto modo frente al otro. El yo es sólo a través del no-yo [*Das Ich ist allein durch das Nicht-Ich*] (Cf. 1997).

Por ello, Elias considera inadecuadas aquellas formas de hablar y de pensar que “dan a entender que el auténtico ‘yo’ o la ‘mismidad’ residen en algún lugar en el interior [*Inner*] de la persona individual, separada de los otros hombres” (1981b, p. 136; 1992a, p. 151). Antropológicamente esto supone que el ser humano recibe su carácter individual “de la historia de

sus relaciones, sus dependencias y necesidades, y, en un contexto mayor, de la historia de todo el tejido humano en el que crece y vive" (1987a, p. 48; 1990a, p. 43). Por eso, su enfoque acerca de la libertad es radicalmente relacional y anti-metafísico (Romero Moñivas, 2013), proponiendo que "un debate científico que pretenda algo más que meras afirmaciones sobre la 'libertad' y la 'determinación', debe comenzar con aquello que puede observarse efectivamente, esto es, múltiples hombres que son más o menos dependientes recíprocamente y, al mismo tiempo, más o menos autónomos, es decir, que se gobiernan a sí mismos en sus relaciones mutuas" (1975, p. 54; 1993b, pp. 47-48).

De esta manera, la libertad, lejos de ser una propiedad metafísica individual, es una propiedad que emerge de las figuraciones sociales de manera cambiante y dinámica; es una cualidad sociológica, relacional y estructural, imposible de analizar como una posesión privada vinculada a una ontología individualista. La libertad es un juego dialéctico entre personas. Por eso, está en relación directa con la co-dependencia social recíproca y el poder: "nosotros dependemos de otros, otros dependen de nosotros. En la medida en que dependamos más de los otros que ellos de nosotros, en la medida en que esperamos más de los otros que a la inversa, en esa medida tendrán poder sobre nosotros [y nosotros menos libertad]" (1981b, p. 97; 1992a, p. 109).

Siempre hay autonomía y libertad, incluso en los casos más aparentemente constrictivos. Porque ser libre no es autonomía absoluta respecto al otro, sino vinculación recíproca y dialéctica de dependencia-independencia. Es la capacidad de acción y auto-determinación dentro de un tejido social concreto lo que significa libertad. Este enfoque es importante porque implica que la sociedad y los otros, no solo *nos constriñen*, sino que también *nos construyen*: la restricción y la potenciación del sujeto son ambos posibilitados por los otros, y no al margen de los otros: "Aquello que conocemos como 'alma' del individuo adulto no es 'en sí mismo' algo ajeno a la sociedad y asocial, sino que está desde la base en función de aquella unidad relacional de mayores dimensiones que denominamos sociedad" (1987a, p. 62; 1990a, p. 56).

En este sentido, son iluminadoras sus reflexiones sobre el sentido de la vida y su relación con la muerte, en las que se entrecruzan las consideraciones morales con las propiamente científicas. La sociologización del problema del sentido (algo tradicionalmente coto de especulación filosófica) es un ejemplo paradigmático de la insistencia eliasiana de comprender lo *uni*-personal desde las relaciones *inter*-personales. Pero también continúa reflejando la cuali-

dad soteriológica que concede al conocimiento científico de las figuraciones sociales. Precisamente, la clásica concepción dualista de la relación sujeto-sujeto y sujeto-mundo, ha dejado su impronta en la categoría de "sentido" según lo ha entendido gran parte de la tradición filosófica, que "ha tratado el 'sentido' como si fuera el mensajero del 'mundo interior' de un individuo encerrado entre muros" (1987, p. 88). Lo habitual es esperar "que cada hombre por sí solo, como mónada aislada, tenga un sentido y se lamenta el absurdo de la existencia humana cuando no se encuentra este tipo de sentido" (1987, p. 90). Al contrario, no hay que perder de vista que "el 'sentido' es una categoría social", por eso "resulta bastante fútil el intento de descubrir en la vida de una persona un sentido que sea independiente de lo que esa vida significa para otros", porque "resulta sobremanera clara la relación que existe entre la sensación que tiene una persona de que su vida tiene un sentido y la idea que se hace de la importancia que tiene para otras personas, así como de la que tienen otras personas para ella" (1987, p. 91).

Por este motivo, cuando una vida llega a su fin, la forma de morir estará relacionada con la manera en que el individuo ha percibido el curso de su vida como carente o lleno de sentido, y esto a su vez está en relación con su percepción de la significación que ha tenido para otros. Las amargas reflexiones de un Elias ya anciano que parecía experimentar ese excesivo individualismo pocos años antes de su muerte hablan por sí solas:

"Es comprensible que una persona que cree vivir como un ser aislado y carente de sentido muera también como tal", puesto que "la propia imagen del *homo clausus* [...] se halla a buen seguro en la más estrecha relación con un modo también específico de experimentar anticipadamente la propia muerte y, en las situaciones críticas, de vivir la propia extinción" (1987, pp. 89-90).

*La soledad de los moribundos* está atravesada de reflexiones filosóficas y morales acerca de este aislamiento en sí mismo del ser humano, y la manera en la que afecta al problema del sentido. Es en este contexto, en el que se siente en toda su espesura el lamento de Elias por el hecho de que "hoy sigue siendo difícil hacer comprender a alguien hasta qué punto es profunda la dependencia de unos hombres respecto de otros. Que el sentido de todo cuanto un hombre o una mujer hace reside en lo que significa para los demás" (1987, p. 44). Un sentido que "está en la más estrecha relación con el significado que, en el curso de su vida, ha alcanzado para los demás, bien por su persona, por su comportamiento o por su trabajo" (1987, p. 103), es decir, siempre en relación con los demás. Esto explica que "cuando una persona a punto de morir tiene la sensación de que, aunque todavía está

viva, apenas significa ya nada para los que la rodean, esa persona se siente verdaderamente sola" (1987, p. 104)<sup>9</sup>.

La epistemología redentora de Elias se da la mano aquí con su antropología dialógica para insistir, casi a modo de denuncia, en que: "Eso es lo más duro: el tácito aislamiento de los seniles y moribundos de la comunidad de los vivos, el enfriamiento paulatino de sus relaciones con personas que contaban con su afecto, la separación de los demás en general, que eran quienes les proporcionaban sentido y sensación de seguridad" (1987, p. 20). Aunque pueda parecer evidente la idea moderna "de que es posible estar en alegre compañía con otros, pero que tenemos que morir solos" (1987, p. 96), en realidad es una idea poco habitual en la historia humana.

Por supuesto, Elias es consciente de la multicausalidad que dota sentido a una vida (la manera en la que se ha vivido, si hay objetivos propuestos y cumplidos, sensación de plenitud y frustración, incluso la manera en la que se muere, etc.), pero a fin de cuentas la significación que tenemos para otros es una clave fundamental. Yo mismo he insistido otras veces en la compleja ambivalencia que existe entre el yo y el tú, entre el individuo y la sociedad,

---

<sup>9</sup> He escuchado varias veces al teólogo y sociólogo franciscano Lluís Oviedo afirmar que los clérigos son, paradójicamente, el colectivo que muere con más "miedo". Quizá el problema no sea, como a veces se insinúa, un miedo emocional, religioso o teológico a la condenación, sino que es posible que derive del aislamiento afectivo en el que vive (y los propios clérigos más críticos con el celibato obligatorio han denunciado numerosas veces) el clérigo, especialmente el clero secular (frente al clero regular, monjes y monjas, etc., cuya vida comunitaria puede paliar el efecto de soledad afectiva) en las sociedades modernas, cuya estructura social es muy diferente de las sociedades tradicionales. La vida del sacerdote secular es a menudo una vida engañosamente social, rodeado aparentemente de feligreses y colaboradores en sus diferentes destinos y con multitud de actividades, pero con un fuerte componente de aislamiento afectivo y emocional en su raíz más profunda. Dependiendo del tipo de persona que sea cada sacerdote, es posible que la conciencia de *misión* sacerdotal no sea suficientemente fuerte para paliar la necesidad afectiva de vínculos fuertes y para sentir que ha sido importante para alguien. Y en esto el sesgo de género importa mucho. Sabemos que, comparados con las mujeres, los hombres reportan menos amistades y menos apoyo emocional de esas amistades. Los hombres tienen más riesgo de aislamiento social, especialmente en países más individualistas. Es más, los vínculos sociales masculinos están más centrados exclusivamente en el amor de pareja, mientras que las mujeres también se apoyan en amistades y familiares. Por ello, las mujeres son habitualmente las encargadas de sostener la infraestructura social familiar e incluso la de sus parejas masculinas. Es lo que se ha denominado *menkeeping* (Cf. Puzio Ferrara y Vergara, 2024). Es evidente que un sacerdote secular carece de ese sostenimiento ofrecido por la mujer, y su imposibilidad de tener una relación amorosa dificulta el apoyo emocional.

pero que esa tensión de resistencia no resuelta muestra, en todo caso, que ambos polos de la tensión dependen mutuamente uno del otro (Romero Moñivas, 2023, cap. VIII). A pesar de importantes críticas (Cf. Ferris *et al.*, 2019), la propuesta de la “teoría de la superposición del dolor” (*Pain Overlap Theory*), mantiene una significación antropológica profunda, más allá de los recientes matices biológicos y neurológicos del funcionamiento real de estas redes neuronales *hipotéticamente* superpuestas. De alguna manera el dolor social se siente de la misma manera que el dolor físico. El rechazo, la exclusión, el abuso o el desprecio que sentimos de los otros, tiene un componente de dolor cuasi-físico. Es imposible negar que nuestro bienestar está relacionado con nuestra capacidad de estar conectados con otras personas (por supuesto, no con todas, ni tampoco necesariamente con aquellas con las que por parentesco biológico las convenciones sociales nos obligan a vincularnos), puesto que nuestra homeostasis interna no solo depende de *mi* bienestar, sino también del bienestar de *mis seres queridos*. Incluso la capacidad de resiliencia ante el dolor, la enfermedad y la muerte dependen en gran parte del sentido que tiene la persona en medio de una red social de apoyo y en su proyecto de vida (Cf. Romero Moñivas, 2022, pp. 8-10).

Por supuesto, Elias reconoce que no siempre es fácil “mostrar a los que están a punto de morir que no han perdido su significado para otras personas” (1987, p. 104). Se lamenta de que “en las sociedades desarrolladas, no hemos sabido resolver los problemas que plantea el hecho de morir” (1987, p. 137). Por ello, la soledad es la clave en la que sitúa el problema moderno de la muerte. Una soledad que es polisémica, pero cuyo significado central para el problema del morir reside en aquella situación en la que “una persona que vive en medio de otras muchas”, sin embargo, siente que “carece por completo de importancia para ellas” (1987, p. 105). Este es precisamente el rasgo definitorio de lo que modernamente llamamos *soledad no deseada*, porque lo realmente significativo es la percepción de que las relaciones interpersonales que se tienen son cuantitativa o cualitativamente insuficientes respecto a lo que la persona desearía o esperaría (Sánchez Moreno y Fouce, 2024). De hecho, suele darse un equívoco importante. Porque el *aislamiento social* objetivo por sí mismo no conduce a una sensación subjetiva de soledad, de la misma manera que no estar objetivamente aislado no significa que la persona no experimente la emoción subjetiva de soledad. En Elias estas dos dimensiones se presuponen: el aislamiento objetivo del moribundo le conduce a la emoción subjetiva no deseada de la soledad. De ahí que considere esencial “la amistad de los sobrevivientes, el comunicar a los moribundos el sentimiento de que no les resultan penosos. La represión social, el encubrimiento del desasosiego [...] sirve de escasa ayuda. Quizá

se debería hablar más abierta y claramente sobre la muerte, aunque no sea más que dejando de presentarla como un misterio" (1987, pp. 106-107).

## Referencias

### (A) Referencias de Norbert Elias

- Elias, N. (1975). *Die höfische Gesellschaft: Untersuchungen zur Soziologie des Königstums und der höfischen Aristokratie, mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft*. Luchterhand.
- Elias, N. (1981a). *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Suhrkamp Vol 1.
- Elias, N. (1981b). *Was ist Soziologie?* Juventa Verlag.
- Elias, N. (1982a). *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Suhrkamp Vol. 2
- Elias, N. (1982b). Scientific Establishments. En N. Elias, H. Martins y R. Whitley (eds.) *Scientific Establishments and Hierarchies* (pp 3-70). Reidel.
- Elias, N. (1985). *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*. Suhrkamp.
- Elias, N. y Dunning, E. (1986). *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*. Basil Blackwell.
- Elias, N. (1987a). *Die Gesellschaft der Individuen*. Suhrkamp.
- Elias, N. (1987b). *Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I*. Suhrkamp.
- Elias, N. (1987c). *La soledad de los moribundos*. Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1988). Brief an Walter Benjamin (17. April 1938). En D. Schöttker, Norbert Elias und Walter Benjamin. Ein unbekannter Briefwechsel und sein Zusammenhang. *Merkur* 42(7): 582-595
- Elias, N. (1989). *Sobre el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1990a). *La sociedad de los individuos*. Península.
- Elias, N. (1990b). *Compromiso y distanciamiento*. Península.
- Elias, N. (1990c). *Mi trayectoria intelectual*. Península.
- Elias, N. (1991). *The Symbol Theory* Sage.
- Elias, N. (1992). *Sociología fundamental*. Gedisa.
- Elias, N. y Dunning, E. (1992b). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1993a). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1993b). *La sociedad cortesana*. Fondo de Cultura Económica.

- Elias, N. (1994a). Conocimiento y poder. Entrevista con Norbert Elias realizada por Peter Ludes. En J. Varela, (comp.). *Norbert Elias. Conocimiento y poder* (pp. 53-119). Ediciones La Piqueta.
- Elias, N. (1994b). *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Península.
- Elias, N. (1997). Brief an "Martin Bandmann (20. Juni 1921) En J. Hackeschmidt (ed.), *Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung der jüdischen Nation* (pp. 323-341). Europäische Verlagsanstalt.
- Elias, N. (2002). Vom Sehen in der Natur. En N. Elias, (2002) *Gesammelte Schriften. Band I. Frühschriften*, Suhrkamp, (pp. 9-28).

(B) Otras referencias

- Béjar, H. (1991). La sociología de Norbert Elias: Las cadenas del miedo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 56, 61-82. <https://doi.org/10.54777/cis/reis.56.61>
- Béjar, H. (1994). Norbert Elias, retrato de un marginado. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 65, 13-26. <https://doi.org/10.54777/cis/reis.65.13>
- Bericat Alastuey, E. (2000). La sociología de la emoción y la emoción en la sociología. *Papers: Revista de Sociología*, 62, 145-176. <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v62n0.1070>
- Berreby, D. (2025). Mourning becomes electric: What can AI ghosts do for the grieving? *Scientific American*, 333(5), 62-67. [10.1038/scientificamerican122025-5OmoXvTgM5I3GbK6YW7U3u](https://doi.org/10.1038/scientificamerican122025-5OmoXvTgM5I3GbK6YW7U3u)
- Cardella, D., & Nucera, S. (2026). IA: ¿herramienta o sustituto del pensamiento independiente? En M. Bermúdez Vázquez (Ed.), *Perspectivas actuales en pensamiento y cultura* (pp. 303-320). Tirant lo Blanch.
- Fernández Blasco, P. (2022). Una aproximación interdisciplinar a las emociones (II): Antropología, sociología y pedagogía. *Micro Espacios de Investigación*, 12, 34-60.
- Ferrara, A. P., y Vergara, D. P. (2024). Theorizing mankeeping: The male friendship recession and women's associated labor as a structural component of gender inequality. *Psychology of Men & Masculinities*, 25(4), 391-401. <https://doi.org/10.1037/men0000494>
- Ferris, L. J., Jetten, J., Hornsey, M. J., y Bastian, B. (2019). Feeling hurt: Revisiting the relationship between social and physical pain. *Review of General Psychology*, 23(3), 320-335. <https://doi.org/10.1177/1089268019857936>
- García Martín, B.-Y. (2024). Entrevista: Los cuidados paliativos son fundamentales para el bienestar de los enfermos. *Micro Espacios de Investigación*, 14, 1-14.

- Goudsblom, J. (2003). Christian religion and the European civilising process: The views of Norbert Elias and Max Weber compared in the context of the Augustinian and Lucretian traditions. *Irish Journal of Sociology*, 12(1), 24-38. <https://doi.org/10.1177/0791603503012001>
- Monsó, S. (2021). *La zarigüeya de Schrödinger: Cómo viven y entienden la muerte los animales*. Plaza y Valdés.
- Romero Moñivas, J. (2013a). *Los fundamentos de la sociología de Norbert Elias*. Tirant lo Blanch.
- Romero Moñivas, J. (2013b). The problem of freedom in Norbert Elias in dialogue with the neurosciences. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 142, 93-116. <http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.142.69><http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.142.69>
- Romero Moñivas, J. (2017). El papel de la naturaleza en la sociología de Norbert Elias: Potencialidades y limitaciones para un diálogo con el programa naturalista. *Revista Internacional de Sociología*, 75(1), e051, 1-14. 10.3989/ris.2017.75.1.15.127
- Romero Moñivas, J. (2022). Limits and possibilities of resilience as a psycho-sociological strategic game: An interdisciplinary approach. *Transdisciplinary Journal of Engineering & Science*, 13(SP-3), 1-13. <https://doi.org/10.22545/2022/00191>
- Romero Moñivas, J. (2023). *Antropología y sociología: Prolegómenos antropológicos para la teoría social*. Tirant lo Blanch.
- Romero Moñivas, J. (2025). La naturaleza polimórfica de la violencia y el problema de su significación. *Razón y Fe*, 289(1466), 9-50. <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1466.y2025.001>
- Sánchez Moreno, E., y Fouce, G. (2024). *Soledad no deseada*. Los Libros de la Catarata.

# La misión del Espíritu Santo en la experiencia ignaciana

Un estudio desde el epistolario de san Ignacio de Loyola

**Nora Beatriz Kviatkovski, RJM**

Mientras que los Ejercicios Espirituales y las Constituciones son pilares conocidos de la Compañía de Jesús, las cartas de Ignacio de Loyola —con casi siete mil textos— siguen siendo un tesoro por explorar. Nora Beatriz Kviatkovski explora todo este epistolario para desvelar una espiritualidad trinitaria donde el Espíritu Santo es el eje vertebrador. A través de casi 7,000 documentos, esta obra analiza cómo la unión del Espíritu transforma el discernimiento en un acto de servicio y libertad. Desde la iluminación del Cardoner hasta la praxis misionera, Kviatkovski nos descubre una mística donde la palabra de Ignacio no solo comunica, sino que actúa en el mundo. Un estudio esencial para redescubrir el rostro pneumatológico del fundador de la Compañía de Jesús.



---

## La misión del Espíritu Santo en la experiencia ignaciana

Nora Beatriz Kviatkovski RJM

ISBN: 978-84-271-5095-9

Universidad Pontificia Comillas,

Mensajero, Sal Terrae, 2026

---



**SERVICIO DE PUBLICACIONES**

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

---

# LA CARGA QUE NOS HACE SENTIR. HANS JONAS Y LA PARADOJA DE LA MUERTE

*The Burden that Makes us Feel: Hans Jonas  
and the Paradox of Death*

Juan Jesús Gutierrez Carrasco

Universidad Pontificia Comillas

gutierrez@comillas.edu / <https://orcid.org/0000-0002-7556-7373>

---

Recibido: 13 de febrero de 2026

Aceptado: 20 de abril de 2026

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol290.i1468.y2026.002>

RESUMEN: Este artículo analiza la concepción de la mortalidad en la filosofía de Hans Jonas, explorando la dialéctica entre la "carga" biológica y la "bendición" existencial que define la condición humana. Partiendo de la evidencia antropológica de la tumba como primer artefacto de la libertad moral, el texto desciende a la fundamentación biológica de la vida. Se examina el metabolismo como una "libertad necesitada" que inaugura la interioridad subjetiva y el valor del sentir frente a la amenaza del no-ser. Finalmente, se aborda la mortalidad como una condición necesaria para la novedad histórica y la integridad de la identidad personal, ofreciendo una crítica jonasiense a las aspiraciones contemporáneas de inmortalidad tecnológica. Se concluye que la finitud no es una carencia del sistema vital, sino el marco ontológico que fundamenta la responsabilidad y el sentido de la existencia.

PALABRAS CLAVE: Hans Jonas, mortalidad, metabolismo, finitud, identidad, sentir, subjetividad.

ABSTRACT: This article analyzes the conception of mortality in the philosophy of Hans Jonas, exploring the dialectic between the biological "burden" and the existential "blessing" that defines the human condition. Taking as its starting point the anthropological evidence of the tomb as the first artifact of moral freedom, the text descends to the biological foundations of life. It examines metabolism as a "needy freedom" that inaugurates subjective interiority and the value of feeling in the face of the threat of non-being. Finally, it addresses mortality as a necessary condition for historical novelty and the integrity of personal identity, offering a Jonasian critique of contemporary aspirations toward technological immortality. The article concludes that finitude is not a deficiency of the

living system, but the ontological framework that grounds responsibility and the meaning of existence.

KEYWORDS: Hans Jonas, mortality, metabolism, finitude, identity, feeling, subjectivity.

“Señor, a cada uno dale su muerte,  
una muerte que de cada vida brote y en que  
haya amor, significado y sufrimiento” (Rilke).

## 1. INTRODUCCIÓN

Rilke pedía en sus versos que se nos concediera una “muerte propia”, un morir que brotara de la propia vida como su fruto final. Esta intuición poética encierra una de las verdades más profundas del ser humano: su propia mortalidad. Desde los orígenes de la cultura, la conciencia de la muerte ha acompañado a la vida humana como una pregunta ineludible, generando mitos, ritos, creencias y sistemas de pensamiento orientados a dotarla de sentido. En el contexto contemporáneo, esta antigua inquietud adopta formas nuevas. El debate sobre la mortalidad ya no se limita a su significado existencial o religioso, sino que se desplaza con fuerza hacia el ámbito tecnocientífico: el alargamiento radical de la vida, la lucha contra el envejecimiento, la mejora biotecnológica del organismo humano o incluso la promesa de una superación de la muerte. Estas aspiraciones, lejos de ser neutras, conllevan profundas implicaciones antropológicas y éticas, pues ponen en cuestión si la mortalidad debe seguir siendo comprendida como un límite constitutivo de la condición humana o como un defecto que ha de ser corregido.

Este ensayo parte de una convicción fundamental: la mortalidad no es un simple accidente biológico ni una carencia contingente del ser humano, sino un rasgo estructural de la vida misma y, de modo eminente, de la vida humana consciente. Más aún, sólo el ser humano sabe que ha de morir; sólo él llora a sus muertos, los entierra y los recuerda. En esta conciencia reflexiva de la muerte se juega algo decisivo de su humanidad.

Desde esta perspectiva, la propuesta filosófica de Hans Jonas resulta especialmente fecunda. Para Jonas, la mortalidad no es únicamente una amenaza externa que se cierne sobre la vida, sino una posibilidad constitutiva inscrita en la propia estructura de lo viviente. En ella convergen dos significados inseparables: por un lado, la exposición permanente a la posibilidad de la muer-

te, la “carga” de la mortalidad; por otro, la necesidad última de morir, que paradójicamente se revela como su “bendición”. Esta ambivalencia no es un añadido posterior, sino que brota del modo mismo de ser de la vida.

El objetivo de estas páginas no es abordar directamente los debates biomédicos actuales en torno a la prolongación de la vida, sino profundizar en el significado antropológico y ontológico de la muerte a partir de la filosofía de Jonas. En particular, se mostrará cómo la conciencia de la mortalidad da lugar a formas específicamente humanas de mediación con el mundo, entre ellas, la tumba como artefacto simbólico, y cómo de esta confrontación originaria con el no-ser surgen la subjetividad, la reflexión metafísica y la responsabilidad ética. Lejos de constituir una mera limitación, la mortalidad aparece, así, como la condición de posibilidad de la interioridad, del sentido y de la historia humana.

## 2. LA TUMBA COMO MEDIACIÓN ESPECÍFICAMENTE HUMANA

Uno de los rasgos más originales de la antropología filosófica de Hans Jonas consiste en mostrar que la conciencia de la muerte no permanece en el ser humano como un mero dato interior o psicológico, sino que se objetiva históricamente en formas simbólicas concretas. Junto a la herramienta, extensión del poder práctico, y la imagen, anticipación de la representación, Jonas identifica un tercer *artefacto* propiamente humano: la tumba.

A diferencia de los dos anteriores, la tumba no puede integrarse en una lógica funcional o adaptativa. No sirve para producir, ni para comunicar información útil, ni para asegurar la supervivencia biológica del grupo. Su significado es de otro orden. La tumba testimonia una relación con la muerte que desborda el horizonte de la mera facticidad natural y manifiesta una libertad que ya no es sólo instrumental, sino moral y simbólica.

Mientras que la herramienta y la imagen podrían, al menos en principio, inscribirse en el proceso evolutivo como prolongaciones de una finalidad biológica, la adaptación al entorno, la tumba señala una ruptura cualitativa. Ningún animal entierra a sus muertos ni conserva su memoria. La atención al cadáver, el cuidado ritual del cuerpo sin vida y la preservación del lugar de enterramiento expresan que, para el ser humano, la muerte no agota el sentido del viviente que ha sido. En este gesto se insinúa ya una resistencia a aceptar que la vida humana quede definitivamente cancelada en el no-ser.

Jonas subraya que, desde sus formas más arcaicas, el enterramiento va acompañado de prácticas simbólicas que sugieren una expectativa de supervivencia. El muerto es preparado para un "viaje", se le rodea de objetos, se le orienta, se le confía a un espacio diferenciado. La muerte aparece así no como un puro final, sino como un umbral. En palabras de Vicente Arregui,

Todos los autores consideran que las prácticas rituales de enterramiento implican una creencia en alguna forma de inmortalidad. Esta creencia es tan antigua como la conciencia de la muerte, ya que en el momento mismo en que el ser humano descubre que es mortal, se piensa a sí mismo como inmortal (Arregui, 1992, p. 323).

Este dato resulta decisivo: la conciencia de la muerte no conduce inmediatamente a la negación del sentido, sino que suscita una afirmación que trasciende la evidencia empírica. La tumba se convierte así en el primer lugar donde lo visible remite a lo invisible, donde lo sensible apunta a lo suprasensible. El culto a los muertos no es una mera expresión emocional, sino una estructura simbólica en la que se articula una comprensión del ser humano que se resiste a quedar reducida a su caducidad biológica.

En este mismo horizonte se inscriben las observaciones de Lewis Mumford sobre los primeros vestigios simbólicos de la humanidad que revelan la "susceptibilidad humana a los sentimientos profundos acerca de las cuestiones del más allá" (Mumford, 2010, p. 39). Las huellas de manos mutiladas en las paredes de cuevas prehistóricas, especialmente en África y Australia, sugieren prácticas rituales vinculadas al duelo. La pérdida de una falange, realizada como gesto simbólico, representa una pérdida mayor: la del otro que ha muerto. Mediante una herida asumida voluntariamente, el ser humano incorpora en su propio cuerpo la ausencia del muerto, convirtiendo el dolor en memoria.

Estas prácticas permiten reconocer, como afirma Mumford, "el más antiguo recordatorio público de la muerte" (Mumford, 2010, p. 39). Pero, más aún, revelan una temprana conciencia reflexiva del propio ser. Antes incluso de la articulación plena del lenguaje, el ser humano parece haber intuido que su existencia está envuelta en un misterio que exige ser simbolizado. Como escribe Mumford,

Parece probable que los pueblos más primitivos, quizá antes de poseer el lenguaje, ya tuvieran cierta oscura conciencia del misterio de su propio ser: un incentivo para reflexionar y autodesarrollarse mayor que cualquier esfuerzo pragmático para ajustarse a un entorno más estrecho (Mumford, 2010, p. 38).

La tumba, en este sentido, no es sólo un lugar para los muertos, sino un dispositivo antropológico fundamental. En ella se cruzan memoria, identidad y trascendencia. El recuerdo ritualizado prolonga la presencia del ausente y funda una continuidad simbólica. Desde esta perspectiva, puede sostenerse que la reflexión filosófica nace, en última instancia, de la experiencia de la muerte. Al enfrentarse con la finitud irreversible del otro, y, por anticipación, con la propia, la conciencia humana se ve obligada a distanciarse de la inmediatez vital. Este alejamiento del sí mismo no supone una pérdida de identidad, sino su descubrimiento. Como señala Jonas, sólo abandonando la inmediatez de la vida, sólo aceptando el sacrificio de la evidencia sensible, la conciencia puede reconocerse como mismidad. Así, de las tumbas se elevan dos formas fundamentales de la cultura humana: la metafísica, como interrogación por el ser más allá de lo dado, y la historia, como memoria de lo que ha sido y ya no es. Ambas comparten un mismo gesto originario: la negativa a aceptar que el sentido quede clausurado por la muerte, que la vida humana posee un valor que no se disuelve con la desaparición física. En este gesto se revela ya la ambivalencia de la mortalidad: carga inevitable para la vida, pero también condición de posibilidad de una comprensión más profunda de lo humano.

### 3. VIDA, METABOLISMO Y LIBERTAD ONTOLÓGICA

La conciencia humana de la muerte, objetivada simbólicamente en prácticas como el enterramiento, remite en último término a una condición más originaria: la mortalidad como rasgo constitutivo de la vida misma. Antes de convertirse en experiencia reflexiva o en problema existencial, la muerte es una posibilidad inscrita en el modo de ser de todo organismo viviente. La originalidad de la propuesta jonasiana consiste precisamente en haber situado la cuestión de la mortalidad en el plano ontológico, mostrando que vida y muerte no son términos exteriores entre sí, sino dimensiones inseparables de un mismo fenómeno.

El punto de partida de esta ontología de la vida es una pregunta aparentemente sencilla: ¿cuál es la manera de ser propia de un organismo? Frente a la concepción clásica del ente como sustancia idéntica a sí misma, Jonas sostiene que los organismos son entes cuyo ser es obra de ellos mismos (Jonas, 2012, p. 96). No son simplemente algo que está ahí, sino algo que tiene que hacerse y rehacerse continuamente para seguir siendo. Su ser no consiste en una identidad fija, sino en una actividad sostenida en el tiempo.

En este punto, la ontología de la vida desarrollada por Jonas muestra una afinidad estructural con la intuición aristotélica del viviente como *energeia*, como ser cuya forma consiste en su actividad, si bien corregida y radicalizada por la biología moderna del metabolismo. Esta idea resuena también en el concepto de *autopoiesis* desarrollado por Maturana y Varela (1998), quienes definen lo vivo como un sistema que se produce a sí mismo continuamente. Para estos autores, al igual que para Jonas, la vida es una red de procesos de producción de componentes que resultan en la misma red que los produjo. La materia entra y sale, pero la organización permanece.

Esta peculiar forma de ser recibe en la biología contemporánea el nombre de metabolismo. Metabolizar significa existir mediante un intercambio constante de materia con el entorno: incorporar, transformar y expulsar materia ajena para mantener la propia forma (Jonas, 2012, p. 97). El organismo no se conserva permaneciendo idéntico a su materia, sino sustituyéndola incesantemente. La identidad del viviente no reside, por tanto, en la permanencia de sus componentes materiales, sino en la continuidad de su forma activa.

Aquí emerge una primera paradoja decisiva. Al romper la identidad con la materia concreta de la que está compuesto, el organismo adquiere una forma elemental de libertad. A diferencia de un objeto físico, cuya conservación no exige acción alguna por su parte, el organismo viviente debe afirmarse activamente en el ser. Un ente inorgánico es simplemente lo que es; su identidad se mantiene por mera permanencia. Como señala Jonas (2000, p. 123), una piedra no tiene que “esforzarse” por ser piedra; su identidad está garantizada por la inercia de sus átomos. El organismo, en cambio, no es sin más, sino que tiene que ser. Su identidad no está garantizada, sino que depende de una tarea constante. En cada instante, el ser vivo debe apropiarse de nuevo de su ser, bajo la amenaza permanente del no-ser. Esta “libertad de forma” puede ser analizada bajo la óptica de la termodinámica de sistemas abiertos. Como explicaría años después Ilya Prigogine (1977), los seres vivos son estructuras disipativas que mantienen su orden interno a través de un flujo constante de energía.

Con la existencia metabolizante, el no-ser deja de ser una mera negación externa y se convierte en una posibilidad inherente a la existencia misma. Por ello, desde el punto de vista ontológico, la vida introduce en el mundo una novedad radical: la aparición del no-ser como alternativa interna al ser. El ser vivo no sólo puede dejar de ser; vive precisamente en la tensión entre ser y no-ser. Su existencia es, en sentido estricto, una existencia en riesgo. Esta independencia relativa respecto de la materia constituye, en términos jonasianos, una libertad ontológica: no una libertad de elección conscien-

te, sino una emancipación del determinismo material inmediato. Sin embargo, esta misma libertad tiene su reverso. Precisamente porque el organismo no coincide con una materia fija, depende radicalmente del proceso que lo mantiene. La libertad frente a la materia se convierte así en dependencia del intercambio. El organismo es libre sólo en la medida en que logra sostener el proceso metabólico que lo constituye; si éste se interrumpe, su ser cesa: “el uso de la libertad de la que goza el ser viviente es más bien una severa *necesidad*” (Jonas, 2012, p. 99). En este sentido, la libertad de lo viviente no es un privilegio estable, sino un éxito precario que debe renovarse sin descanso.

Esta “libertad necesitada” sitúa a la vida en una lucha constante contra la entropía. Desde una perspectiva biofísica que complementa a Jonas, Schrödinger (2015) en su célebre obra *¿Qué es la vida?*, afirmaba que el organismo se mantiene vivo alimentándose de “entropía negativa” (*negentropía*). La vida es un estado de desequilibrio mantenido activamente; es una resistencia al equilibrio térmico que, en biología, es sinónimo de muerte. Esta situación explica por qué Jonas afirma que el uso de la libertad propia del viviente es, en realidad, una severa necesidad. El organismo es libre de mantenerse siendo él mismo sólo en la medida en que está obligado a hacerlo. Su apertura al mundo, condición de su subsistencia, es también la fuente de su vulnerabilidad. Depende de un entorno que no controla, del cual necesita obtener aquello que le permite continuar, pero que al mismo tiempo puede negárselo o destruirlo.

Jonas eleva esta observación física al plano existencial, pues la precariedad revela la raíz ontológica de la mortalidad. La muerte no es un accidente que sobreviene desde fuera, sino la posibilidad permanente de que el proceso constitutivo del ser vivo fracase. Vivir significa estar siempre expuesto a la interrupción de aquello mismo que hace posible la vida. La muerte acompaña al organismo desde su origen como su sombra inevitable: “La vida lleva en sí misma la muerte, su propia negación” (Jonas, 2012, p. 100). Así, la vida se revela como una forma de ser esencialmente expuesta. El organismo está separado del mundo en cuanto forma autónoma, pero necesita del mundo para reafirmarse. Es independiente y dependiente a la vez; aislado en su identidad, pero necesitado de contacto; amenazado tanto por el exceso como por la carencia. Su temporalidad es, por ello, frágil y siempre provisional.

En esta dialéctica originaria se inscribe la mortalidad como “carga” inevitable de la vida. La vida no puede desprenderse de la muerte sin dejar de ser lo que es. Pero, al mismo tiempo, es precisamente esta exposición al no-ser la que confiere a la vida su carácter afirmativo. El ser vivo no existe de manera indiferente, sino que se afirma activamente frente a la posibilidad de su

negación. Vivir es, en último término, elegir el ser contra el no-ser, aun sabiendo que esta elección está destinada a fracasar. Esta noción de "interés" u "orientación a fin" nos aleja del mecanicismo de Descartes, quien veía a los animales como meros autómatas. Para Jonas, y más tarde para filósofos como Evan Thompson (2010) en su obra *Mind in Life*, el metabolismo ya contiene una forma de "sentido" o *surplus* ontológico: la vida no solo sucede, sino que se esfuerza por suceder.

De este modo, la mortalidad aparece como la condición ontológica de la autoafirmación del ser. Sólo en la confrontación permanente con la posibilidad de dejar de ser puede el ser sentirse a sí mismo, reconocerse como valioso y convertirse en su propio fin. La vida no se limita a estar ahí: le va su ser en cada uno de sus actos.

#### 4. SUBJETIVIDAD, SENTIR Y AFIRMACIÓN DEL SER

Si la vida, en cuanto metabolismo, se halla estructuralmente expuesta al no-ser, cabe preguntarse qué obtiene a cambio de esta precariedad constitutiva. ¿Por qué la vida persevera en su ser, aun sabiendo, al menos implícitamente, que su destino es la muerte? Para Jonas, la respuesta no se encuentra en una finalidad externa ni en un cálculo utilitarista, sino en una ganancia ontológica radical: la aparición de la subjetividad y del sentir.

Para profundizar en esta "invisible dimensión interior", es necesario conectar la tesis de Jonas con la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty (1994). Para este autor, el cuerpo no es una máquina, sino un *cuerpo vivido* (*corps propre*). La subjetividad jonasiana es precisamente este "sentirse desde dentro". El animal no solo reacciona a estímulos, sino que experimenta el mundo desde un centro de gravedad propio. Esta capacidad de sentir expone al sujeto tanto al dolor como al placer, al miedo y al deseo. La vida no sólo se conserva; en determinados niveles de complejidad, se siente a sí misma. Con la emergencia del sentir, la realidad adquiere una nueva dimensión: la interioridad. Allí donde antes sólo había procesos físico-químicos, surge ahora un "para sí", una perspectiva desde la cual el mundo se hace relevante. El organismo ya no se limita a reaccionar mecánicamente a estímulos, sino que experimenta placer y dolor, atracción y repulsión, miedo y deseo. El mundo deja de ser neutral: se carga de significado vital.

Este paso es decisivo. El sentir introduce una polaridad cualitativa en la existencia: aquello que favorece la vida se experimenta como bueno, aquello

que la amenaza, como malo. De este modo, la vida se convierte en algo que importa, no sólo de hecho, sino para sí misma. El ser viviente no es indiferente a su propio destino, sino que se interesa por él. En este interés originario se funda toda valoración posterior. Desde esta perspectiva, la subjetividad no aparece como un añadido tardío o superfluo, sino como la culminación de una tendencia inscrita desde el origen en la estructura de la vida:

No podemos saber dónde exactamente se abrió de hecho esta misteriosa dimensión en el progreso de la vida hacia formas superiores. Pero personalmente me inclino a suponer su comienzo infinitesimal en la célula más temprana que se autoconservó y se multiplicó, o sea, en el primer brotar de una interioridad, el mínimo reflejo de una subjetividad difusa, mucho antes de que ésta se concentrara en los cerebros que llegarían a ser sus órganos especializados. Sea como sea, en algún momento del ascenso de la evolución, a más tardar en la aparición simultánea de percepción y movilidad en los animales, apareció esta invisible dimensión interior para desenvolverse en formas de vida cada vez más subjetivas de una interioridad que se exterioriza en su comportamiento y que se transmite en un entendimiento recíproco entre ellas (Jonas, 2012, p. 103).

La interioridad no niega la ontología del metabolismo, sino que la intensifica. Allí donde la vida se siente, la lucha por el ser adquiere una profundidad nueva: ya no se trata sólo de persistir, sino de preservar una forma de experiencia.

El sentir, sin embargo, no es un don exento de ambigüedad. Precisamente porque abre la dimensión de la interioridad, expone al viviente tanto al placer como al sufrimiento. El dolor, el miedo y la angustia no son anomalías, sino posibilidades inseparables del sentir mismo. La subjetividad intensifica la vulnerabilidad: cuanto más rica es la vida interior, más aguda es la exposición al daño. Esto plantea una objeción decisiva: ¿no sería preferible una existencia carente de interioridad, pero también de sufrimiento? ¿No convierte el sentir la carga de la mortalidad en algo aún más gravoso? Jonas afronta esta dificultad de manera directa. Para él, la historia de la vida, y, de modo eminente, la historia humana, muestra que la subjetividad se afirma a sí misma incluso frente a un balance negativo de placer y dolor. La vida sensible dice "sí" a sí misma aun cuando el sufrimiento sea intenso. El argumento es tan simple como contundente: incluso en las condiciones más extremas de miseria, raramente el ser humano desea una supervivencia desprovista de sentir. Si quiere seguir viviendo, quiere hacerlo sintiendo y pensando, no como un mero mecanismo funcional. El rechazo de una vida puramente automática

revela que el valor de la interioridad no se mide por la cantidad de placer que produce, sino por el hecho mismo de ser interioridad.

En vista del obrar de la selección natural, habríamos de decir que la evolución de la conciencia también debe revelar su utilidad en la lucha por la existencia. La conciencia poseería un poder causal sobre la conducta, así la interioridad subjetiva tiene un efecto sobre nuestro comportamiento que asegura la supervivencia. Sin embargo, Jonas se aleja de un crudo funcionalismo. Como también sostiene Antonio Damasio (2013) en *El error de Descartes*, los sentimientos no son solo herramientas para la supervivencia, sino que son la base misma de la conciencia y de la valoración de la vida. Unos "medios" de la supervivencia tales como percepciones sensoriales y sentimientos, entendimiento y voluntad, capacidad de dominio sobre las extremidades y elección entre distintas metas nunca deben enjuiciarse solo como medios para fines, sino siempre también como cualidades de la vida que se trata de conservar. El ser viviente sensible procura conservarse como sensible, aspira a continuar manteniendo la actividad del sentir como tal. Y es que, dice Jonas, "incluso el más enfermo entre nosotros, si es que realmente quiere seguir viviendo, quiere hacerlo pensando y sintiendo, no sólo digiriendo" (Jonas, 2012, p. 105).

Pero ¿qué ocurriría si la suma de los sufrimientos siempre superara la de las alegrías en el reino de la vida? Esta es la pregunta que atormentaba a Schopenhauer (2005), para quien la voluntad de vivir era un impulso ciego y doloroso que debería ser negado. Jonas, en cambio, ofrece una respuesta vitalista: podríamos constatar que no hay apenas un extremo de miseria que haga callar el "¡sí!" a la mismidad sensible. Incluso "aun cuando el mayor sufrimiento se aferra a ella, raras veces se escoge el camino del suicidio y nunca se desea una 'supervivencia' sin sensibilidad" (Jonas, 2012, p. 106)<sup>1</sup>.

Precisamente la historia del sufrimiento de la humanidad nos enseña que el tomar partido a favor de la interioridad resiste por sí mismo de manera invencible al balance de sufrimientos y alegrías. Y es que "el mero hecho de la presencia de algún merecer-la-pena en el universo recompensa infinitamente cualquier tributo de sufrimiento que pueda exigir a cambio" (Jonas, 2012, p. 107). Aquí, el "merecer-la-pena" es la cualidad estética y ética que solo

---

<sup>1</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, §276. Sobre la afirmación de la vida incluso en condiciones de sufrimiento extremo, podría establecerse un sugerente paralelismo con la concepción trágica de la existencia en Nietzsche, si bien en Jonas esta afirmación no es voluntarista ni estética, sino ontológicamente fundada en la estructura misma de la vida sensible.

un ser mortal y sintiente puede percibir. Como sugiere Frankl (2020) en su análisis del sentido, incluso en las condiciones de mayor dolor, la conciencia humana busca un *para qué*, y esa búsqueda es, en sí misma, la manifestación de la bendición de ser un sujeto:

Un hombre que se vuelve consciente de su responsabilidad ante quien lo aguarda con todo su corazón, o ante una obra por terminar, nunca será capaz de tirar su vida por la borda. Conoce el *porqué* de su existencia y podrá soportar casi cualquier *cómo* (Frankl, 2020, p. 109).

La mortalidad, por tanto, no es un error de la naturaleza, sino la condición técnica necesaria para que el universo deje de ser un mecanismo sordo y se convierta en un teatro de significados, goces y sufrimientos. Solo un ser que puede perderlo todo (su vida) es capaz de valorar algo. La finitud no es el enemigo del sentido, sino su condición. Allí donde la existencia es vulnerable, allí donde puede ser negada, emerge la posibilidad de afirmarla como digna de ser vivida. La subjetividad, por tanto, no es un accidente evolutivo sin relevancia ontológica, sino la respuesta de la vida a su propia precariedad. Frente al riesgo permanente del no-ser, la vida desarrolla una interioridad capaz de experimentar, de preferir, de desear. En esta capacidad de sentir-se a sí misma reside la recompensa por haber asumido la carga de la mortalidad.

## 5. MORTALIDAD, EVOLUCIÓN Y SENTIDO HISTÓRICO

La mortalidad no acecha solo a la vida individual, que debe autoconservarse, sino que se revela también como un factor decisivo en el despliegue de la vida en su conjunto y, de modo eminente, en la emergencia de la historia humana. La muerte no sólo pone fin a los organismos singulares, sino que introduce en el proceso vital una dinámica de renovación, diferenciación y novedad sin la cual la vida quedaría condenada a la repetición estéril.

Jonas subraya que el envejecimiento y la muerte no son anomalías que sobrevienen accidentalmente a la vida, sino consecuencias necesarias de su propia estructura. El metabolismo, en cuanto proceso temporal que debe mantenerse sin interrupción, está expuesto al desgaste progresivo. La muerte aparece como el punto final de una trayectoria vital en la que la autoafirmación del ser no puede prolongarse indefinidamente. En este sentido, la

mortalidad confirma lo que el concepto mismo de evolución ya presupone: todo lo que vive tiene que morir.

Esta inevitabilidad biológica no debe leerse como un defecto de la naturaleza, sino como su mayor acierto estratégico. Desde esta perspectiva, la selección natural adquiere un significado que trasciende la mera descripción biológica. Como señala Jonas:

¿Qué otra cosa sería la selección natural con su premio de la supervivencia, este motor principal de la evolución, si no la utilización de la muerte para la promoción de formaciones nuevas, para el favorecimiento de la diversidad y la criba de formas superiores de vida en las que surge la subjetividad? (Jonas, 2012, p. 108).

La muerte no es, por tanto, un simple residuo negativo del proceso evolutivo, sino un instrumento mediante el cual la vida se abre camino hacia formas cada vez más complejas. Al poner fin a las configuraciones que ya no pueden sostenerse, la mortalidad libera espacio para la aparición de lo nuevo. Sin muerte no habría diversidad; sin diversidad, no habría posibilidad de ascenso en la complejidad vital; y sin este ascenso, no habría subjetividad. La finitud es el precio que la vida paga por su propia excelencia y por la capacidad de sentir.

Este mismo principio se prolonga, con una intensidad inédita, en el ámbito humano. A diferencia de la evolución biológica, la historia humana no se limita a la transmisión genética, sino que incorpora una evolución no biológica basada en la memoria, el lenguaje, la tradición y la cultura. Sin embargo, incluso en este plano, la mortalidad sigue desempeñando un papel estructurante. La desaparición de las generaciones anteriores no es sólo una pérdida, sino también la condición de posibilidad para que nuevas generaciones entren en escena y aporten una mirada inédita sobre el mundo.

La historia es, por definición, un movimiento de relevo. Para profundizar en esta idea, debemos considerar que la cultura no es un objeto estático, sino un proceso vivo que requiere ser reinterpretado. Si los mismos individuos permanecieran indefinidamente, la interpretación del mundo se volvería rígida. Aquí se hace visible la íntima relación entre mortalidad y natalidad. Cada nacimiento introduce en el mundo a alguien que lo ve por primera vez, que se asombra donde otros se han habituado, que formula preguntas allí donde otros han encontrado respuestas definitivas. La continuidad histórica no se sostiene pese a la muerte, sino gracias a ella. Como escribe Jonas: "la juventud, con todas sus torpezas y necesidades, con su afán y sus preguntas, es la

eterna esperanza de la humanidad" (Jonas 2012, p. 110). La tesis jonasiana sobre el relevo generacional encuentra su eco más potente en el concepto de *natalidad* de Hannah Arendt (2011). Para Arendt, el nacimiento es el "milagro" que salva al mundo de su ruina natural, pues introduce la capacidad de iniciar algo nuevo.

El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y "natural" es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza, dos esenciales características de la existencia humana [...] (Arendt, 2011, p. 265).

Jonas complementa esto al afirmar que para que ese "nuevo comienzo" arendtiano sea posible, debe haber un final. La historia humana necesita este relevo constante para no quedar atrapada en la inercia del pasado. Sin la caducidad de las generaciones, la cultura correría el riesgo de convertirse en un depósito muerto de logros acumulados, incapaz de renovarse desde dentro. La mortalidad actúa, así, como una fuerza silenciosa que protege a la humanidad contra el estancamiento, el aburrimiento y la rutina, como la guardiana de la espontaneidad.

Este dinamismo adquiere una relevancia particular cuando se considera el contexto contemporáneo. El éxito creciente de la medicina en la lucha contra la muerte prematura ha conducido a un aumento significativo de la esperanza de vida. Sin embargo, Jonas advierte que la prolongación indefinida de la vida no es una meta éticamente neutra (Jonas, 1997). Si el alargamiento de la existencia se produce a costa de estrechar cada vez más el espacio de la juventud, la estructura misma de la historia humana se ve alterada.

Jonas nos invita a reflexionar sobre la fenomenología del pasado acumulado. Un ser que viviera siglos cargaría con un fardo de recuerdos, prejuicios y experiencias que terminaría por asfixiar su capacidad de presente. El espíritu humano es finito no solo en su biología, sino en su capacidad de retener y procesar sentido. Un pasado infinito nos convertiría en espectadores hastiados de un mundo que ya no sabríamos interrogar. La pregunta se impone entonces con toda su fuerza: ¿debemos intentar realmente prolongar aún más la vida, manipulando y engañando el reloj biológico natural de nuestra mortalidad?

Desde el punto de vista del bien común, la respuesta de Jonas es clara y deliberadamente provocadora. Una humanidad compuesta mayoritariamente por individuos de edad avanzada, aferrados a un pasado cada vez más pesado, corre el riesgo de perder la frescura, la creatividad y la apertura al futuro que sólo las nuevas generaciones pueden aportar. Es lo que el físico Max Planck observó con crudeza al afirmar que las grandes verdades no triunfan convenciendo a los oponentes, sino porque estos finalmente mueren y surge una nueva generación familiarizada con el cambio. Jonas eleva esta observación a categoría ontológica: la mortalidad es el antídoto contra la parálisis del espíritu; es la que garantiza que la humanidad no se consuma en una conservación improductiva de sí misma.

Por ello, puede afirmarse que la mortalidad no es únicamente una condición biológica de la vida, sino también una condición ética e histórica del sentido humano. Gracias a ella, la humanidad no queda encerrada en una repetición interminable de sí misma, sino que permanece abierta a la novedad, a la corrección de errores y a la aparición de formas inéditas de comprensión y de convivencia. En este horizonte, la muerte deja de aparecer exclusivamente como una desgracia individual para revelarse como un elemento estructural del devenir histórico. La vida humana, precisamente porque es finita, puede ser historia; y precisamente porque es historia, puede ser portadora de sentido.

## 6. MORTALIDAD, IDENTIDAD PERSONAL Y FINITUD INDIVIDUAL

Si en el plano de la vida en general y de la historia de la humanidad la mortalidad puede comprenderse como condición de renovación y sentido, la cuestión se vuelve más compleja cuando se considera desde la perspectiva del individuo singular. La muerte no sólo pone término a un proceso vital, sino que interrumpe una biografía concreta, una historia personal irrepetible. Desde este punto de vista, la pregunta por la mortalidad adopta un tono existencial más dramático: ¿puede ser la muerte una bendición también para quien la padece?

Jonas no elude esta dificultad. Al contrario, la sitúa en el centro de su reflexión, precisamente para evitar una justificación abstracta de la mortalidad que se limite al bien del conjunto y olvide el valor del individuo. Si bien es cierto que el bien de la humanidad no coincide necesariamente con el bien

de cada sujeto particular, también lo es que una reflexión ética adecuada no puede sacrificar sin más la experiencia personal de la finitud.

En este punto, Jonas se aleja del optimismo biológico para entrar en el terreno de lo que Miguel de Unamuno llamaba el "sentimiento trágico de la vida". Para Unamuno, el hambre de inmortalidad es lo que define al hombre, "el hombre es el animal que sabe que ha de morir", pero es precisamente en el choque contra el muro de la muerte donde nace la verdadera autoconciencia. De ahí su célebre confesión:

No quiero morir, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia (Unamuno, 2024, p. 75).

La pregunta de Jonas es si realmente la prolongación indefinida de la vida sería realmente deseable para los individuos mismos. La tentación de la inmortalidad suele presentarse como la posibilidad de seguir disfrutando ilimitadamente de los bienes de la existencia: conocimientos adquiridos, relaciones, logros, placeres y experiencias futuras. Sin embargo, esta aspiración ignora un límite estructural de la condición humana: la finitud de la identidad personal.

El ser humano no es sólo un organismo que persiste en el tiempo, sino un sujeto que debe integrar narrativamente su pasado para mantener la unidad de su yo. Esta preocupación por la continuidad significativa de la identidad encuentra un eco, aunque desde presupuestos distintos, en el célebre ensayo de Bernard Williams (1973), *The Makropulos Case*. Williams argumenta que una vida indefinidamente prolongada pondría en riesgo la identidad personal, pues los deseos categoriales que estructuran nuestra biografía acabarían por extinguirse o transformarse radicalmente. En una clave diferente, Hans Jonas subraya también que la identidad humana no es mera acumulación de experiencias, sino apropiación responsable de una historia vivida bajo la condición constitutiva de la finitud:

El pasado dentro de nosotros crece constantemente, se agrava su peso de conocimientos, opiniones, sentimientos, decisiones, capacidades adquiridas y hábitos adoptados y, evidentemente, de cosas y más cosas que o bien se recuerdan o, aunque estén olvidadas, siguen de alguna manera registradas. El espacio para todo esto es finito [...] (Jonas, 2012, p. 113).

El paso del tiempo no sólo añade experiencias, sino que las sedimenta, configurando un trasfondo cada vez más denso que el sujeto debe cargar consigo<sup>2</sup>. En la vejez, este pasado acumulado puede convertirse en un peso que dificulta la apertura al presente. Esta “fatiga del ser” también fue explorada por Simone de Beauvoir (2013) en su obra *La vejez*, donde analizó cómo el tiempo excesivo puede vaciar de significado las acciones presentes. La identidad corre entonces el riesgo de fijarse, de quedar anclada en lo que fue, perdiendo la capacidad de renovarse desde dentro.

Jonas plantea aquí una alternativa inquietante: una existencia interminable sólo sería posible al precio de una de estas dos pérdidas. O bien el sujeto debería desprenderse continuamente de su pasado, sacrificando la continuidad de su identidad personal; o bien quedaría atrapado en un pasado cada vez más extenso, incapaz de habitar verdaderamente el presente. En el primer caso, la inmortalidad supondría una forma de amnesia estructural; en el segundo, una petrificación de la vida interior.

Si optamos por el olvido, como en el mito de Leteo, dejamos de ser quienes somos. Si optamos por el recuerdo infinito, nos convertimos en lo que Jonas denomina un “anacronismo deambulante”: alguien que ha sobrevivido a su propio tiempo y que ya no encuentra un mundo que pueda reconocer como suyo. Esta figura recuerda a los “inmortales” de Jorge Luis Borges, quienes, tras siglos de vida, pierden todo interés por el mundo y se sumergen en una indiferencia absoluta, pues “en un plazo infinito, le ocurren a todo hombre todas las cosas” (Borges, 1949).

Desde este punto de vista, la mortalidad aparece como una condición silenciosa de la identidad personal. El límite temporal no sólo pone fin a la vida, sino que la hace habitable. Aquí Jonas se encuentra con su maestro Heidegger y su noción del *Dasein* como “ser-para-la-muerte”. Para Heidegger, la muerte es la posibilidad que da sentido a todas las demás posibilidades (Heidegger, 1986, p. 274); solo porque voy a morir, mi tiempo es “mío” y mis elecciones son urgentes. Saber que el tiempo es finito obliga a seleccionar, a priorizar, a comprometerse. La vida no se diluye en una sucesión indefinida de posibilidades, sino que adquiere forma, densidad y dirección.

En este sentido, Jonas sostiene que la conciencia de la muerte puede desempeñar una función ética positiva. Lejos de paralizar la existencia, el saber que “sólo estamos aquí por un tiempo breve y que éste tiene un límite no

---

<sup>2</sup> Sobre la identidad personal como integración narrativa del tiempo vivido, cf. Ricoeur (2006).

negociable” puede convertirse en un estímulo para vivir de tal modo que los días cuenten realmente (Jonas, 2012, p. 115).

La finitud temporal introduce así una exigencia de responsabilidad personal. Cada decisión adquiere peso precisamente porque no puede ser infinitamente postergada. La vida mortal no permite ensayos ilimitados ni correcciones indefinidas. En este carácter irrevocable se funda tanto la seriedad como la dignidad de la existencia humana. Al poner límite a la duración, la muerte intensifica el valor del tiempo vivido; es el marco que permite que la vida individual se convierta en una obra de arte acabada y no en un borrador interminable.

## 7. LA CARGA Y LA BENDICIÓN DE LA MORTALIDAD

La mortalidad no es un residuo biológico ni un error de cálculo de la naturaleza que deba ser erradicado; es, en rigor, la arquitectura misma sobre la que se asienta la posibilidad de una vida auténtica. En la ontología de Hans Jonas, como hemos visto, la muerte no actúa como un final externo que interrumpe el flujo vital, sino como la fuerza interna y constitutiva que permite que la existencia adquiera peso, densidad y sentido. La ambivalencia de la finitud, su doble carácter de carga y bendición, no representa una contradicción lógica, sino la paradoja fundamental de la “libertad necesitada”. Al desprenderse de la inercia de la materia inorgánica, el organismo abraza una soberanía precaria; se convierte en un ser al que “le va su propio ser” en cada acto metabólico, inaugurando un horizonte de interés y preocupación que la materia inerte jamás podría conocer.

Esta fragilidad ontológica es, precisamente, la fuente de la nobleza humana. Al igual que la “caña pensante” de Pascal, cuya dignidad reside en el conocimiento de su propia debilidad, el sujeto jonasiano descubre su valor en la confrontación con el no-ser. La finitud no anula el valor de la vida, al contrario, lo fundamenta al convertir cada instante en un evento irrevocable. Esta perspectiva nos permite conectar la biología filosófica de Jonas con la logoterapia de Viktor Frankl: la vida no es valiosa a pesar de que termine, sino que su valor se concentra y se intensifica precisamente en su carácter único, perecedero e irrepetible. Solo un ser que puede perderlo todo es capaz de experimentar algo como “merecer-la-pena”.

Desde el plano de la identidad personal, la mortalidad actúa como la guardiana de nuestra singularidad. La vida humana es, esencialmente, una mis-

midad narrativa que, como bien sugirió Paul Ricoeur, requiere de un final para ser comprendida como una totalidad con sentido. Sin el límite del tiempo, la identidad se disolvería en un flujo infinito de experiencias sin centro, cayendo en el tedio o en la amnesia estructural necesaria para soportar una eternidad vacía. En este sentido, la finitud es la que otorga a nuestra biografía una forma habitable, permitiendo que el pasado se sedimente no como una losa asfixiante, sino como el suelo firme de nuestra identidad. Asimismo, este límite individual es lo que garantiza la “frescura del mundo” a través de la natalidad arendtiana, la muerte de los individuos es el sacrificio necesario para que la historia permanezca abierta a la novedad y al asombro de las generaciones venideras.

Frente a la embriaguez del transhumanismo contemporáneo y su aspiración a una “salvación técnica” mediante la abolición del límite, la filosofía de Jonas se erige como una advertencia civilizatoria. Pretender eliminar la mortalidad equivale a dismantelar la estructura misma de la responsabilidad. Como sugieren Levinas y Heidegger, el compromiso moral y la autenticidad solo florecen bajo la sombra de la vulnerabilidad. La responsabilidad nace del mandato que emana de la fragilidad del otro, de modo que, si la vida fuera invulnerable, la ética carecería de objeto. El intento de alcanzar una inmortalidad técnica no representaría el triunfo del hombre, sino su deshumanización definitiva, al vaciar de gravedad sus elecciones y de urgencia sus afectos.

En este sentido, la “bendición” de la mortalidad no debe entenderse en clave retórica, sino estructural. La finitud preserva a la existencia humana de la indiferenciación temporal y otorga consistencia a la decisión. Sin límite, la acción perdería su irreversibilidad y, con ella, su peso normativo. La conciencia de la propia caducidad no añade dramatismo artificial a la vida, sino que configura el horizonte dentro del cual cada elección puede ser significativa.

Asumir la mortalidad no es, pues, una capitulación ante el silencio, sino la afirmación más alta de nuestra voz. Es aceptar que la belleza de la música reside en que el silencio la espera al final de la partitura. La carga de ser mortales es el peso que mantiene nuestros pies sobre la tierra, pero es también la bendición que permite que nuestros actos dejen una huella real en el tiempo. Como bien comprendió Jonas, el sol solo brilla con tal intensidad porque sabemos que ha de ponerse, y es en ese crepúsculo inevitable donde la vida humana, en toda su esplendorosa y frágil finitud, encuentra finalmente su hogar y su sentido.

## Referencias

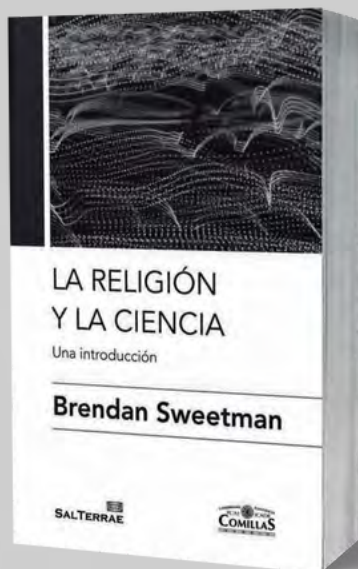
- Arendt, H. (2011). *La condición humana*. Paidós.
- Arregui, J. V. (1992). *El horror a la muerte: el origen de la conciencia de la finitud*. Tecnos.
- Bauman, Z. (2007). *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*. Paidós.
- Beauvoir, S. (2013). *La vejez*. Debolsillo.
- Borges, J. L. (1949). *El Aleph*. Losada.
- Damasio, A. (2013). *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Booket.
- Dawkins, R. (1990). *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*. Salvat.
- Frankl, V. E. (2020). *El hombre en busca de sentido*. Herder.
- Gevaert, J. (2003). *El problema del hombre: introducción a la antropología filosófica*. Sígueme.
- Gutierrez, J. J. (2022). *La biología filosófica de Hans Jonas. Una base epistemológica para la bioética*. Universidad Pontificia Comillas.
- Heidegger, M. (1986). *Ser y tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.
- Jonas, H. (1997). *Técnica, medicina y ética*. Paidós.
- Jonas, H. (2000). *El principio vida: hacia una biología filosófica*. Trotta.
- Jonas, H. (2012). *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Herder.
- Levinas, E. (2006). *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra.
- Maturana, H., & Varela, F. (1998). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Editorial Universitaria.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. Planeta.
- Mumford, L. (2010). *El pentágono del poder: el mito de la máquina II*. Pepitas de Calabaza.
- Prigogine, I. (1977). *Self-Organization in Non-Equilibrium Systems*. Wiley.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI editores.
- Schopenhauer, A. (2005). *El mundo como voluntad y representación*. Akal.
- Schrödinger, E. (2015). *¿Qué es la vida?* Tusquets Editores.
- Thompson, E. (2010). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. The Belknap Press.
- Unamuno, M. (2024). *Del sentimiento trágico de la vida*. Alianza editorial.
- Varela, F. J. (1996). Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), 330-349.
- Williams, B. (1973). *Problems of the Self*. Cambridge University Press.

# 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**

---

# LA MUERTE, COMO DON Y PROBLEMA, EN LOS ESCRITOS DE TOLKIEN

*Death as a Gift and a Problem in Tolkien's Writings*

Isabel Romero Tabares

Universidad Pontificia Comillas

[iromero@comillas.edu](mailto:iromero@comillas.edu) / <https://orcid.org/0009-0005-1656-9095>

---

Recibido: 31 de enero de 2026

Aceptado: 26 de mayo de 2026

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol290.i1468.y2026.003>

RESUMEN: Este artículo analiza la concepción de la muerte en la obra de J. R. R. Tolkien, especialmente en *El Silmarillion* y *El Señor de los Anillos*, desde una perspectiva antropológica y teológica. Frente a interpretaciones que consideran la mortalidad únicamente como un elemento narrativo o trágico, se sostiene que Tolkien presenta la muerte como un don originario del Dios único, constitutivo de la libertad humana y de su apertura a una esperanza que trasciende el mundo. El estudio examina, en primer lugar, la cosmogonía tolkieniana y la diferencia fundamental entre Elfos y Hombres. A continuación, se analiza la caída de Númenor como una auténtica tragedia teológica, en la que el miedo a la muerte transforma el don en resentimiento y conduce a una lógica prometeica de poder y dominación. Esta negación de la finitud reaparece simbólicamente en el Anillo Único, que ofrece una falsa superación del tiempo al precio de la deshumanización, así como también la dimensión ética y sacrificial de la muerte en algunas figuras de *El Señor de los Anillos*.

PALABRAS CLAVE: Tolkien, muerte, don de Ilúvatar, Númenor, antropología teológica, esperanza, finitud.

ABSTRACT: This article analyzes the conception of death in the work of J. R. R. Tolkien, especially in *The Silmarillion* and *The Lord of the Rings*, from an anthropological and theological perspective. In contrast to interpretations that consider mortality only as a narrative or tragic element, it is argued that Tolkien presents death as an original gift of the one God, constitutive of human freedom and of his openness to a hope that transcends the world. The study examines, first of all, the Tolkienian cosmogony and the fundamental difference between Elves and Men. Next, the fall of Númenor is analyzed as a true theological tragedy, in which the fear of death transforms the gift into resentment and leads to a Promethean logic of power and domination. This denial of finitude reappears symbolically in the One Ring, which offers a false overcoming of time at the price of dehumanization, as well as the ethical and sacrificial dimension of death in some figures of *The Lord of the Rings*.

KEYWORDS: Tolkien, death, gift of Ilúvatar, Númenor, theological anthropology, hope, finitude.

## 1. INTRODUCCIÓN

En una entrevista concedida a John Ezrad (BBC) en 1968, Tolkien habla brevemente de varios temas: su estancia en la escuela King Edward's School de Birmingham; cómo empezó a escribir, etc., todo interesante y curioso, pero en la segunda parte se pone más serio. Comenta que un crítico le dijo que su relato (*El Señor de los Anillos*) es una historia alegre porque, al final, todos vuelven a casa "felices y contentos". Y Tolkien dice: "No es cierto, por supuesto". Poco después afirma que "las historias humanas tratan *siempre* prácticamente de una cosa: la Muerte, la inevitabilidad de la Muerte". Y lee una cita de Simone de Beauvoir que había aparecido en un periódico y él había copiado en un papel: "No existe la muerte natural: nada de lo que sucede al hombre es natural puesto que su sola presencia cuestiona al mundo. Todos los hombres son mortales: pero para todos los hombres la muerte es un accidente y, aunque la conozcan y la acepten, es una violencia indebida". Y termina: "estas son las claves del Anillo" (BBC Archive, 2022).

La reflexión sobre la muerte ocupa un lugar central en la obra de J. R. R. Tolkien y constituye una de las claves más fecundas para comprender su antropología implícita y su trasfondo teológico. Lejos de ser un motivo marginal o meramente narrativo, la muerte atraviesa de forma decisiva tanto *El Silmarillion* como *El Señor de los Anillos*, configurando una visión del ser humano en la que la finitud no aparece como un fracaso ontológico, sino como un elemento constitutivo del sentido, de la libertad y de la esperanza.

En una carta a Joana de Bortadano dice:

"No creo que ni siquiera el Poder o el Dominio sean el verdadero centro de mi historia... El verdadero tema para mí se centra en algo mucho más permanente y difícil: la Muerte y la Inmortalidad; el misterio del amor por el mundo en los corazones de una raza 'condenada' a partir y aparentemente a perderlo (los Hombres Mortales) y la angustia en los corazones de una raza 'condenada' a no partir en tanto su entera historia no se haya completado (los Elfos Inmortales)" (Tolkien, 1993, n.º 186 d 1956).

En el marco mitológico de *El Silmarillion*, la muerte es presentada explícitamente como el llamado "don de Ilúvatar" concedido a los Hombres, en contraste con la inmortalidad intramundana de los Elfos. Esta distinción fundamental no establece una jerarquía simple entre inmortalidad y mortalidad, sino que introduce una paradoja antropológica: aquello que parece una

desventaja —la brevedad de la vida humana— se revela como una apertura a lo desconocido y a una plenitud que trasciende los límites del mundo. La muerte, en este sentido, no clausura el significado de la existencia, sino que la orienta hacia un horizonte que permanece velado incluso para los poderes de Arda. Arda es el mundo creado por Eru/Ilúvatar, para todos sus habitantes, como explicaré más adelante.

Tolkien muestra de manera reiterada que el rechazo de la muerte y el deseo de superarla por medios propios constituyen una de las raíces más profundas de la corrupción moral. La caída de Númenor, el anhelo de una vida interminable y el intento de arrebatar la inmortalidad reservada a los Valar ejemplifican cómo el miedo a morir transforma un don en una obsesión destructiva. Esta lógica se prolonga narrativamente en *El Señor de los Anillos*, donde el Anillo Único ofrece una ilusión de permanencia que prolonga la existencia al precio de vaciarla de sentido, conduciendo a formas de vida suspendidas entre la vida y la muerte.

Frente a esta negación de la finitud, la narrativa tolkieniana propone una comprensión de la muerte estrechamente vinculada al sacrificio, la libertad y la fidelidad al bien. Las muertes de personajes como Boromir o Théoden, así como la herida incurable de Frodo, muestran que el valor moral de la existencia no depende de su duración, sino de la aceptación consciente de la vulnerabilidad y de la entrega. En este contexto, la cercanía de la muerte no anula la esperanza, sino que la purifica de toda pretensión de dominio.

Este artículo sostiene, por tanto, que en la obra de Tolkien la muerte no es presentada como un mal absoluto, sino como un don originario que define la condición humana y revela una antropología teológica en la que la libertad, la esperanza y el sentido solo son posibles desde la aceptación de la finitud. A través de *El Silmarillion* y *El Señor de los Anillos*, se mostrará cómo la mortalidad humana se convierte en el lugar decisivo donde se juega tanto la posibilidad del mal como la apertura a una esperanza trascendente.

## 2. LA MUERTE EN LA VIDA DE TOLKIEN

La muerte en Tolkien no es, para él, solo un tema literario, sino algo existencialmente vivido y teológicamente pensado. El escritor tuvo una relación temprana, reiterada y dolorosa con la muerte. Perdió a su padre cuando tenía apenas cuatro años. A los doce, murió su madre, Mabel Tolkien, tras padecer diabetes y en condiciones económicas precarias. Antes de su enfer-

medad, Mabel se había convertido al catolicismo, con lo que las dos familias, la suya propia y la de su marido difunto, le retiraron toda comunicación y ayuda. Tolkien siempre la consideró una mártir de la fe católica.

En la Primera Guerra Mundial perdió a la mayoría de sus amigos más cercanos del *Tea Club and Barrovian Society* (grupo formado cuando estudiaba en la King Edward's School). Esto generó en él una conciencia muy aguda de la fragilidad humana, pero no una visión desesperada; más bien, una familiaridad sobria con la pérdida. Aquí tenemos un rasgo importante: en Tolkien la muerte nunca es trivial, pero tampoco es obscena ni nihilista. Es grave, silenciosa y real.

Por otro lado, Tolkien fue un católico convencido, pero muy poco dado al moralismo explícito. Su fe modeló su visión de la muerte de forma profunda. Por ejemplo, creía firmemente en la resurrección, pero desconfiaba de representaciones simplistas del "más allá". Rechazaba la idea de que la muerte fuera "natural" en un sentido trivial, pero tampoco la veía como un puro castigo. Defendía una esperanza sobria y humilde, no basada en el control del destino.

Para él, la muerte es un misterio, pero también una puerta que el ser humano no puede forzar sin corromperse. Esto explica el silencio narrativo sobre el destino final de los Hombres: no todo debe ser dicho, porque no todo puede ser poseído.

Además, para el joven Tolkien, la experiencia de la Gran Guerra fue decisiva. El escritor vio morir jóvenes llenos de talento y promesas. Desconfió siempre del heroísmo épico que glorifica la muerte, por eso sus héroes no buscan morir, no desean la inmortalidad y no se salvan por la fuerza. En este punto, Tolkien se separa tanto del heroísmo clásico como de la épica moderna.

La centralidad de la muerte en Tolkien no procede de una reflexión abstracta, sino de una vida atravesada por la pérdida, asumida desde una fe que rehúye tanto la negación del dolor como su absolutización. De ahí que su mitología no busque domesticar la muerte, sino situarla en el lugar exacto donde se decide la verdad de lo humano.

Tolkien decía que el mito sirve para decir con verdad lo que no puede decirse de otro modo. La muerte es uno de esos ámbitos. De este modo, en lugar de narrar su propio dolor, lo transforma en la nostalgia de los Elfos o el miedo de los Hombres, la tentación de la inmortalidad, la herida que no se cierra (Frodo). Así, la experiencia biográfica se transfigura, no se confiesa, eso da a su obra una profundidad que no depende de conocer su vida, pero que se enriquece al hacerlo.

### 3. LA MUERTE EN LA COSMOGONÍA DE TOLKIEN: CREACIÓN, DON Y DIFERENCIA

La comprensión tolkieniana de la muerte se fundamenta en su cosmogonía. Desde la "*Ainulindalë*" (*su cosmogonía*), la creación de Arda aparece ordenada según un designio que integra tanto la permanencia como el cambio. Eru o Ilúvatar es el dios único que crea primero a los Valar, seres angélicos que no son creadores, pero que están unidos a su creador y participan de su misma visión.

Les hace tocar una música conjunta y de ella nace el mundo, Arda. Solo uno de ellos, Melkor, tiene envidia de ese poder creador y percibe negativamente ese mundo: le resulta antipático nada más conocerlo. Vuelca en él su enfado con Ilúvatar y los otros Valar; por eso, su único deseo, que ejecuta cuando puede, es corromper y destruir. Para ello busca y seduce a espíritus menores con el objetivo de que sean sus seguidores y así intenta destruir y corromper ese mundo recién nacido. A lo largo de las primeras edades, Melkor arruina o infecta el mundo y llega a corromper incluso a algunos elfos, transmutándolos en orcos.

El mundo que resulta tras estos sucesivos ataques ya no es prístino. Incluso se le llama "Arda maculada" o a esta corrupción "la mácula de Arda", después de que Melkor destruya las inmensas lámparas, creadas por los Valar, que iluminaban ese mundo.

En este marco, la distinción entre Elfos y Hombres no es secundaria, sino estructural. Mientras que los Elfos están ligados a la vida del mundo hasta su consumación, los Hombres reciben la muerte como el llamado "*don de Ilúvatar*", una condición que los libera de la atadura definitiva a Arda. Este don no debe interpretarse como privilegio inmediato, sino como vocación abierta al misterio. La mortalidad humana introduce una relación distinta con el tiempo, marcada por la urgencia, la responsabilidad y la esperanza. Frente a la memoria acumulativa y melancólica de los Elfos, los Hombres viven bajo el signo de la finitud, lo que confiere a sus actos un peso moral específico. El profesor Eduardo Segura explica esta distinción comparando la mentalidad élfica con la de los artistas (desde la Modernidad) que quieren, sobre todo, *poseer su obra* (Segura, 2025).

Por otra parte, los Hombres también resultan afectados por la Sombra que vuelca Melkor sobre el mundo y tienen miedo de morir, pues no saben si va a haber vida más allá de su tiempo, ni dónde van a ir.

#### 4. HOMBRES Y ELFOS: DIFERENCIAS FUNDAMENTALES SOBRE SU RELACIÓN CON EL MUNDO Y LA MUERTE

En el vasto universo creado por J. R. R. Tolkien, las razas de Hombres y Elfos juegan roles centrales en la narrativa de la Tierra Media. Ambas razas, aunque diferentes en muchos aspectos, comparten ciertas similitudes que enriquecen la complejidad de las historias de Tolkien.

Tanto Hombres como Elfos son seres creados por Eru Ilúvatar, el creador del mundo, y comparten una historia común en el contexto de la Tierra Media. Esta conexión los une en un tejido narrativo que explora temas de elección, moralidad y destino. Los Elfos (*quendi*; hay varias etnias entre ellos) son los Primeros Nacidos. Despertaron a la vida, de noche, y lo primero que vieron fueron las estrellas. Por ello la Vala Yavanna (Elbereth), que ha encendido las estrellas, es la más amada por ellos. Son inmortales, entendiendo esto como que no mueren de vejez ni enfermedad, ni envejecen, aunque pueden ser matados e incluso morir de tristeza. Están "atados" al mundo y no pueden liberarse de esa atadura. Los más jóvenes no la aprecian, pero a medida que envejecen (y pueden envejecer durante edades) esa atadura les pesa como una condena.

Por esa misma inmortalidad no experimentan el envejecimiento como los Hombres. Para empezar, tienen el mismo aspecto que cuando son jóvenes. Normalmente, son descritos como físicamente bellos y llenos de encanto. Su belleza es tanto exterior como interior, reflejando su armonía con el mundo.

Los únicos rasgos que denotan el cambio son la mayor sabiduría y la experiencia. Los Elfos poseen un vasto conocimiento acumulado a lo largo de los milenios. Además, esta inmortalidad les otorga una perspectiva amplia del tiempo, permitiéndoles ver la historia como un todo en lugar de enfocarse en momentos individuales. A menudo actúan como consejeros y guías para otras razas, brindando apoyo y sabiduría en tiempos de crisis.

Asimismo, los Elfos tienden a ser más pacientes y contemplativos. Sus decisiones son consideradas y deliberadas, a menudo enfocándose en el arte, la naturaleza y la belleza. Esto se refleja en su cultura y en su forma de vida, donde valoran la creación y la preservación. La cultura élfica está impregnada de arte, música y poesía. La creación de obras bellas es fundamental para su identidad.

Esta percepción del tiempo los lleva a un cierto desapego de lo efímero. Los Elfos pueden sentirse tristes ante la mortalidad de los Hombres, pero

también comprenden que la brevedad de la vida humana otorga un valor especial a cada momento.

Además, tienen una profunda conexión con la naturaleza. Son considerados guardianes de la tierra, y su cultura suele estar en armonía con el entorno. Poseen habilidades excepcionales en artesanía y música, lo que les permite crear obras de belleza extraordinaria. Su habilidad para comunicarse con la naturaleza y los animales es notable. Sin embargo, a pesar de su belleza y sabiduría, los Elfos a menudo experimentan una profunda tristeza debido a su inmortalidad. La pérdida de seres queridos y el paso del tiempo les afectan de manera intensa.

## 5. EL CONFLICTO DE FĒANOR Y LOS SILMARILS

Este conflicto es un elemento central en la mitología de J. R. R. Tolkien. Está recogido en *El Silmarillion* y, cuando lo conocemos, nos damos cuenta de que los Elfos albergan también sentimientos negativos y la conciencia de poseer aquello que crean les puede llevar a conductas atroces.

Fëanor es uno de los Elfos más talentosos y poderosos de la historia, hijo de Finwë, rey de los Noldor. Su habilidad en la creación y la artesanía es legendaria. Fëanor crea tres joyas conocidas como los Silmarils, que capturan la luz de los Dos Árboles de Valinor, Telperion y Laurelin, que iluminaban Arda. Antes de ellos fueron dos lámparas gigantes las que servían como luminarias, pero fueron destruidas por Melkor. Después de su destrucción, Yavanna (Elbereth) creó esos dos árboles, uno con luz dorada y otro plateada. No necesitaban luz externa, sino que eran fuentes bioluminiscentes de luz propia. Pero de nuevo fueron destruidos por Melkor, valiéndose de una gigantesca araña llamada Ungoliant. Los Valar convirtieron su luz restante en el Sol y la Luna.

Así pues, cuando Fëanor crea los Silmarils, a partir del rocío de los dos Árboles, estas joyas se consideraron las más bellas y poderosas de todo Arda. Sin embargo, Melkor las robó, pues codiciaba la luz de las gemas y buscaba causar la máxima desesperación entre los Elfos, colocándolas luego en su corona de hierro en Angband. Para conseguirlas, llegó a matar a Finwë, padre de Fëanor, y este odió a Melkor para siempre e incluso le llamó Morgoth, el "Enemigo Oscuro".

Fëanor y sus hijos se juramentaron para recuperar los Silmarils a toda costa, prometiendo luchar incluso contra cualquier Elfo que se interpusiera en su camino. Este juramento se convierte en una maldición que provocará tragedias posteriores, pero a pesar de que algunos Elfos intentan mantener la paz, Fëanor está decidido a actuar, así que lleva a los Noldor a la Tierra Media en busca de los Silmarils, lo que resulta en una guerra civil entre las diferentes casas de Elfos.

Después de cientos de años ocupados en guerras y asedios, aunque con largos intermedios de tranquilidad, Melkor fue derrotado y arrojado al vacío exterior, pero los Silmarils se perdieron para siempre, uno en el mar, otro en la tierra y otro en el cielo. Este es el único visible, ya que Eärendil lo lleva en la frente y monta guardia en el cielo, en su nave Vingilot. Se le puede ver al amanecer o al atardecer como una estrella rutilante.

Los Silmarils representan tanto la belleza como la ambición desmedida. Su creación y búsqueda reflejan los temas del deseo, la soberbia y la lucha entre la luz y la oscuridad. El conflicto en torno a Fëanor y los Silmarils es fundamental para comprender la narrativa de Tolkien. A través de esta historia, Tolkien explora temas como el amor, el sacrificio y la inevitabilidad del sufrimiento, lo que añade profundidad a su *legendarium*.

## 6. LOS HOMBRES MORTALES DESTINADOS A MORIR

A pesar de algunas similitudes, las diferencias entre Hombres y Elfos son marcadas y significativas. La más importante es la relativa a la Muerte. Como se ha dicho, los Elfos son inmortales, pero los Hombres no, lo que les concede una perspectiva única sobre la vida y la muerte. Esta mortalidad impulsa a los Hombres a buscar un significado y un legado en su breve existencia, un rasgo que influye en su comportamiento y decisiones.

Además, la naturaleza y las habilidades de ambas razas divergen considerablemente. Su agilidad y sentidos agudos les permiten experimentar el mundo de una manera que los Hombres no pueden. En contraste, los Hombres, aunque carecen de las capacidades sobrehumanas de los Elfos, son más versátiles y adaptables, lo que les permite aprender y cambiar con el tiempo.

En cuanto a la cultura y la sociedad, los Elfos tienden a vivir en comunidades más estables y artísticas, enfocándose en la belleza y la armonía, con un profundo respeto por la naturaleza. Los Hombres, en cambio, presentan

sociedades más diversas y conflictivas, caracterizadas por luchas y ambiciones. Esta diferencia en la estructura social refleja la esencia de cada raza y su enfoque hacia la vida. Ambos poseen el don del libre albedrío, lo que les permite tomar decisiones que impactan no solo en sus vidas, sino también en las de aquellos que los rodean. Esta capacidad de elección resalta la importancia de la voluntad y la responsabilidad en ambas razas, estableciendo un paralelismo que se manifiesta en sus interacciones y en sus respectivas historias.

La relación entre Elfos y Hombres es compleja. Si bien los Elfos pueden sentir admiración y amor por los Hombres, también pueden experimentar desapego debido a su visión diferente del tiempo y la mortalidad. A menudo, los Elfos ven en los Hombres una chispa de esperanza, ya que su mortalidad les otorga una capacidad única para actuar y cambiar el mundo.

## 7. EL MIEDO A LA MUERTE DE LOS HOMBRES. NÚMENOR COMO TRAGEDIA

Tolkien sitúa el surgimiento del mal no tanto en la creación de la muerte, sino en su deformación. Morgoth introduce la Sombra al sembrar entre los Hombres el miedo a morir, transformando el don en amenaza. En *El Silmarillion* se indica que, bajo su influencia, los Hombres comenzaron a considerar la muerte como una injusticia impuesta y no como parte del designio de Ilúvatar.

La "Akallabêth" es el relato de la historia de Númenor, la isla bienaventurada que los Valar regalan a los Hombres, sus aliados. En este relato, Tolkien muestra una de las reflexiones más complejas de todo su *legendarium* sobre la relación entre muerte, poder y corrupción espiritual. Númenor no es presentada como una civilización ignorante ni intrínsecamente perversa, sino como un pueblo extraordinariamente favorecido por la gracia: larga vida, sabiduría, prosperidad y una relación privilegiada con los Valar. Precisamente por ello, su caída adquiere un carácter trágico en sentido clásico y teológico.

El núcleo del drama númenóreano es el progresivo desplazamiento de la muerte desde el horizonte del don hacia el registro de la injusticia. En los primeros tiempos, los númenóreanos aceptaban la finitud como parte del designio de Ilúvatar y comprendían su larga vida como una bendición orientada al servicio y al conocimiento. Sin embargo, con el paso de las

generaciones, esta actitud se transforma. La cercanía de la muerte comienza a experimentarse no como tránsito, sino como privación; no como misterio, sino como agravio. Este cambio interior produce una distorsión teológica fundamental: la gratitud se convierte en resentimiento. Tolkien subraya con insistencia que cuanto más se aferran los númenóreanos a la vida, más insoportable se vuelve la muerte. El deseo legítimo de permanecer deriva en una voluntad de posesión absoluta, y la vida deja de ser recibida para convertirse en objeto de exigencia. Desde este punto de vista, Númenor encarna una antropología cerrada a la trascendencia, incapaz de concebir un bien que no pueda ser asegurado por medios propios.

Mientras que vos y vuestro pueblo no sois de los Primeros Nacidos [elfos], sino Hombres mortales, como os hizo Ilúvatar. Sin embargo, parece que anheláis los beneficios de ambos linajes: navegar a Valinor cuando os plazca y regresar a vuestras casas cuando os plazca. Eso no puede ser. Ni siquiera los Valar pueden quitar los dones otorgados por Ilúvatar. Afirmáis que los Eldar no son castigados, y que ni siquiera aquellos que se rebelaron mueren. Sin embargo, esto no es ni una recompensa ni un castigo para ellos; es simplemente el cumplimiento de su naturaleza. No pueden escapar y están destinados a permanecer en este mundo para siempre, ya que poseen su propia vida. Por otro lado, afirmáis que sois castigados por la rebelión de los Hombres, en la que apenas participasteis. Inicialmente, no se consideró un castigo. Por lo tanto, tenéis la capacidad de escapar, abandonar el mundo y no estar sujetos a él, ya sea con esperanza o con cansancio. Entonces, ¿quién debería envidiar a quién? (Tolkien, 2018, p. 237).

La intervención de Sauron, que se hace amigo del rey y lo tienta con suaves palabras, no introduce un mal radicalmente nuevo, sino que cataliza una disposición ya presente. Su estrategia consiste en reinterpretar religiosamente el miedo a la muerte, ofreciendo una falsa esperanza de inmortalidad mediante el poder, el dominio y el culto a Morgoth. La religión es así instrumentalizada y pervertida: Ilúvatar es negado, los Valar son presentados como opresores, y el sacrificio humano emerge como intento desesperado de controlar el destino.

Los númenóreanos respondieron: “¿Por qué no deberíamos envidiar a los Valar o incluso al menor de los Inmortales? Se nos exige una confianza ciega y una esperanza sin fundamento, sin saber lo que nos depara el futuro. Sin embargo, también amamos la Tierra y no queremos perderla” (Tolkien, 2018, pp. 237-238).

Desde una perspectiva teológica, la “Akallabêth” puede leerse como una crítica anticipatoria de toda forma de prometeísmo soteriológico. La salvación buscada por Númenor no es recibida, sino conquistada; no es don, sino botín. La invasión de Aman simboliza la pretensión humana de forzar los límites de la creación y de abolir la diferencia entre criatura y creador. El resultado no es la inmortalidad, sino la destrucción total del orden político, religioso y cósmico.

[...] la Muerte persistía en la tierra, llegando con mayor frecuencia y bajo formas cada vez más aterradoras. Antes, los hombres envejecían gradualmente y finalmente se acostaban a dormir, exhaustos del mundo. Pero ahora, eran asaltados por la enfermedad y la locura; y no obstante tenían miedo de morir y de salir a la oscuridad, el reino del señor al que habían adorado, se maldecían a sí mismos en sus últimos momentos. Entonces, había hombres que se alzaban en armas, matándose unos a otros por nimiedades. Su ira se encendía fácilmente, y Sauron y sus seguidores sembraban la discordia por la tierra...” (Tolkien, 2018, p. 238).

Finalmente, los númenóreanos son castigados por Ilúvatar, y Númenor desaparece bajo las aguas.

Entonces Manwë, desde su Montaña, invocó a Ilúvatar, y durante ese tiempo los Valar ya no gobernaron Arda. Pero Ilúvatar mostró su poder, y cambió la forma del mundo; y un enorme abismo se abrió en el mar entre Númenor y las Tierras Inmortales, y las aguas se precipitaron por él, y el ruido y los vapores de las cataratas se levantaron hacia el cielo, y el mundo se sacudió. Y todas las flotas de los númenóreanos se hundieron en la sima, y se ahogaron, y fueron tragadas para siempre (Tolkien, 2018, pp.250-251).

La caída final de Númenor no debe interpretarse únicamente como castigo, sino como revelación. Allí donde la muerte es negada como límite constitutivo, la vida misma se vuelve invivible. Tolkien sugiere así que la aceptación de la finitud no es una renuncia al sentido, sino la condición misma de su posibilidad.

El relato de Númenor constituye el ejemplo paradigmático de esta corrupción. Los númenóreanos, inicialmente bendecidos con una vida larga y plena, comienzan a aferrarse a ella con resentimiento. Tolkien resume esta caída afirmando, como he citado, que “cuanto más se acercaban a la muerte, más la odiaban”. El deseo de inmortalidad, alimentado por el miedo y la envidia hacia los Elfos, conduce finalmente a la rebelión contra el orden de la creación.

Desde un punto de vista teológico, este episodio refleja una lógica profundamente bíblica: el pecado no consiste en la finitud, sino en la pretensión de apropiarse de lo que solo puede recibirse como don. La muerte, negada y combatida, se convierte así en principio de corrupción moral y política.

## 8. EL ANILLO ÚNICO Y LA FALSA SUPERACIÓN DE LA FINITUD

En *El Señor de los Anillos*, la problemática de la muerte se reformula simbólicamente a través del Anillo Único. Se trata del anillo que creó Sauron para gobernar a todos los pueblos de la Tierra Media. De tal modo su existencia está vinculada a ese anillo que, si se logra destruir ese objeto, Sauron y sus obras perecerán con él.

Este objeto concentra la tentación fundamental: prolongar la existencia más allá de sus límites naturales mediante el poder. Sin conceder auténtica inmortalidad, el Anillo suspende el desgaste del tiempo y genera una forma de longevidad que vacía progresivamente la identidad personal. El Anillo Único no era “solo” un objeto poderoso que Sauron fabricara, sino más bien la encarnación literal y la exteriorización de una parte significativa de su propio poder y voluntad innatos. Al forjar el Anillo Único, Sauron vertió una parte sustancial de su poder nativo, malicia y voluntad dominante en un objeto físico. Al hacerlo, cambió el equilibrio de cómo se expresaba y canalizaba su fuerza en el mundo.

Si bien Sauron era un Maia<sup>1</sup> potente, plenamente capaz de comandar ejércitos y dominar mentes mucho antes de la creación del Anillo, su poder todavía estaba disperso en su ser y no siempre se ejercía al máximo. Al unir gran parte de ese poder al Anillo Único, creó un punto de enfoque, una herramienta singular que aprovechó, estabilizó y agudizó sus habilidades latentes. El Anillo actuaba como una lente que concentraba la luz del sol; no “agregó” nueva energía de otra parte, pero intensificó la que ya estaba allí.

La razón principal por la que Sauron forjó el Anillo Único fue para controlar a los portadores de los otros Anillos de Poder. Los Elfos habían creado sus anillos para preservar y mejorar sus reinos. Sauron, que guía la creación de la mayoría de ellos (excepto los Tres de los Elfos), incorpora una puerta trasera oculta en su diseño. El Anillo Único, impregnado de su esencia, es la llave

---

<sup>1</sup> Espíritu menor que los Valar y servidor de estos.

maestra de estos anillos menores. Con él, puede percibir los pensamientos de sus portadores, influir en sus voluntades y poner a todos los señores que empuñaban anillos bajo su sombra. Esta no era una capacidad que Sauron poseía de forma innata a tal escala antes de la forja del Anillo. El Anillo Único le dio así una nueva capa de influencia: un mecanismo para dominar y coordinar estructuras de poder creadas por otros.

Si bien la propia destreza de Sauron fue suficiente para intimidar a muchos enemigos, el Anillo le permitió doblegar a otros a su voluntad con mayor facilidad. Aumentó sus habilidades de ver y controlar, canalizando su dominio innato hacia algo más fácilmente utilizable. La diferencia es sutil: no obtuvo magia "nueva" en un sentido genérico, el Anillo era un instrumento potente que hizo que sus poderes existentes fueran más directos, accesibles y uniformemente ejecutables contra una amplia variedad de seres y circunstancias.

Los Espectros del Anillo representan el extremo de esta lógica. Antiguos reyes humanos aceptaron la promesa de una vida interminable y terminaron reducidos a pura voluntad sometida. Gollum, por su parte, muestra una fase intermedia: su vida se alarga, pero se empobrece moral, emocional, intelectual y relacionalmente. Incluso Bilbo experimenta los primeros síntomas de este desgaste, manifestados en el cansancio y la dificultad para desprenderse del objeto.

Desde un punto de vista antropológico, Tolkien sugiere que la identidad humana no puede separarse del tiempo y de la posibilidad de morir. Al eliminar la muerte, se elimina también la urgencia moral, y con ella la libertad auténtica. La falsa superación de la finitud conduce, paradójicamente, a una existencia espectral en los Hombres. Los Elfos no sufren este proceso ya que no tienen esta ambición, pues no mueren.

## 9. MUERTE, SACRIFICIO Y LIBERTAD MORAL. EL HECHO DE "DAR LA VIDA"

Frente a la negación de la muerte, Tolkien propone una ética del sacrificio. La muerte aceptada libremente se convierte en lugar de redención y verdad. Boromir, al morir defendiendo a Merry y Pippin, repara su caída moral y recupera su dignidad. Théoden, consciente de la inutilidad estratégica de su carga final, combate no por la victoria, sino por fidelidad. Hay que consignar que "dar la vida" no sólo es entregarla físicamente sino dar el tiempo, los amigos, las oportunidades, los silencios y las risas posibles.

En Frodo se manifiesta una forma distinta de relación con la muerte. Aunque no muere físicamente, queda herido de manera irreversible. Su incapacidad para reintegrarse plenamente en la Comarca indica que incluso la victoria justa tiene un coste. La finitud deja marcas que no siempre pueden ser sanadas dentro del mundo.

Finalmente, la muerte de Aragorn Elessar sucede como la de los antiguos númenóreanos, de los que era descendiente. Elessar murió el 1 de marzo del año 120 de la Cuarta Edad, a los 210 años de edad, por voluntad propia al sentir que su tiempo había terminado, tal como lo hacían los reyes antiguos. Tras 120 años de reinado, se despidió de Arwen y se durmió para siempre. Le sucedió su hijo Eldarion, marcando el fin de su era en la Tierra Media. La muerte de Aragorn se describe como un momento de gran paz y belleza, recuperando una apariencia que unía su juventud y vejez. Fue el primer rey del Reino Unificado de Gondor y Arnor. Su muerte ocurrió mucho después de los eventos de *El Señor de los Anillos*, narrado en los *Apéndices* de la obra de Tolkien (Tolkien, 2000, pp. 48-59). Arwen, tras la pérdida de Aragorn, no pudo soportar el dolor y viajó a Lothlórien, donde murió de pena al año siguiente.

## 10. EL SILENCIO SOBRE EL DESTINO ÚLTIMO DE LOS HOMBRES

Un rasgo teológicamente significativo de la obra de Tolkien es el silencio respecto al destino final de los Hombres. A diferencia de los Elfos, cuyo paso por las Estancias de Mandos es narrado con cierto detalle, los Hombres abandonan el mundo sin que se describa su destino ulterior. Estas Estancias son lugares pertenecientes al Valar Mandos donde los Elfos van después de su muerte.

Sin embargo, este silencio no es una carencia narrativa, sino una afirmación teológica implícita. El destino humano permanece abierto, sustraído a toda forma de control o conocimiento exhaustivo. Incluso los Valar desconocen el fin último de los Hombres, lo que subraya la radical trascendencia de su vocación.

La obra de Tolkien articula una visión de la muerte que desborda tanto el temor nihilista como la evasión sentimental. La mortalidad humana, entendida como don, se revela como el espacio donde se juega la libertad, la responsabilidad moral y la esperanza. Allí donde la muerte es negada, surge la corrupción; allí donde es aceptada, se abre la posibilidad del bien.

Al no definir positivamente el más allá humano, Tolkien preserva el carácter de misterio y de esperanza. La muerte no se convierte en un objeto de co-

nocimiento, sino en un acto de confianza. Este planteamiento evita tanto el consuelo fácil como la desesperación nihilista, situando la existencia humana en una tensión escatológica que solo puede resolverse fuera del mundo. Esta comprensión de la finitud confiere a la mitología tolkieniana una profunda actualidad. En un contexto cultural marcado por la negación o banalización de la muerte, Tolkien recuerda que solo desde la aceptación lúcida de la finitud puede emerger una auténtica antropología del sentido.

### 11. EL DIÁLOGO “ATHRABETH FINROD AH ANDRETH”: MUERTE, ESPERANZA Y SANACIÓN

El texto filosófico-teológico más explícito de Tolkien sobre la muerte se encuentra en el diálogo “Athrabeth Finrod ah Andreth”, incluido en *El Anillo de Morgoth* (Tolkien, 2002). En él, Tolkien abandona momentáneamente el registro épico para adentrarse en una reflexión directa sobre la mortalidad humana, el sufrimiento y la esperanza escatológica. El diálogo entre Finrod, rey élfico y sabio, y Andreth, mujer mortal marcada por la experiencia del dolor, constituye una de las exposiciones más densas de la antropología tolkieniana.

Andreth expresa con claridad el drama humano: la muerte no es vivida como un don, sino como una herida. Según su tradición, los Hombres no fueron creados para morir, y la muerte sería consecuencia de una caída primigenia. Finrod no descarta esta posibilidad y reconoce que la muerte, tal como es experimentada, parece desproporcionada respecto al designio originario de Ilúvatar. Esta intuición introduce una lectura de la mortalidad que no la trivializa ni la reduce a un simple dato natural.

El diálogo alcanza su punto más alto cuando Finrod plantea la posibilidad de una sanación (*healing*) de la ruptura entre los Hombres y el mundo. Esta sanación no podría proceder de los Valar ni de los Elfos, sino del propio Ilúvatar, mediante una intervención libre que asumiera la condición mortal. Aunque Tolkien evita toda formulación alegórica directa, el horizonte de la “Athrabeth” remite de forma inequívoca a una esperanza en una posible Encarnación y Redención. Es decir, que Ilúvatar llegaría a encarnarse en un ser humano para redimirlo.

Desde una perspectiva teológica, este texto permite articular una visión de la muerte que integra don, caída y promesa. La “Athrabeth” funciona, así, como un eje interpretativo que ilumina otros momentos decisivos de la obra de Tolkien, en particular las figuras de Frodo Bolsón y la historia de Númenor.

En Frodo se encarna narrativamente la intuición de Andreth: la herida de la mortalidad no desaparece por la victoria moral. Tras la destrucción del Anillo, Frodo sobrevive, pero no está plenamente sanado. Su imposibilidad de permanecer en la Comarca remite a la idea de que la curación última no puede darse dentro de los límites de Arda. Como en la "*Athrabeth*", la esperanza no consiste en la negación del daño, sino en la apertura a una sanación que trasciende el mundo.

Númenor, por el contrario, representa la negación radical de esta esperanza. Los Númenóreanos rechazan el misterio de la muerte y buscan una solución intramundana al problema de la finitud. Allí donde Andreth acepta la herida y Finrod vislumbra una intervención gratuita de Ilúvatar, Númenor opta por la apropiación violenta de la inmortalidad. El resultado no es sanación, sino destrucción.

Esta contraposición permite reforzar el vínculo de la "*Athrabeth*" con una teología implícita de la Encarnación. La posibilidad sugerida por Finrod — que Ilúvatar mismo asuma la condición mortal para sanar la ruptura— remite a una lógica profundamente cristiana: la salvación no procede de la huida de la carne ni del dominio sobre la muerte, sino de su ascensión. Sin convertirse en alegoría directa, la mitología de Tolkien se abre así a una comprensión del sentido de la muerte que pasa por la encarnación, en la que la finitud humana se convierte en lugar de encuentro entre lo divino y lo creado, y no en obstáculo para la esperanza.

## 12. TOLKIEN Y SAN AGUSTÍN ANTE LA MUERTE Y EL DESEO

Tolkien conoció a los santos padres, como católico intelectual que era y, de todos ellos, tuvo una conexión especial con el pensamiento de san Agustín de Hipona. El diálogo implícito entre la obra de J. R. R. Tolkien y el pensamiento de san Agustín resulta especialmente fecundo en torno a la cuestión de la muerte, el deseo y la orientación última de la vida humana. Ambos autores parten de una comprensión dramática del corazón humano, marcado por un anhelo de plenitud que no encuentra reposo en los bienes temporales: "Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti" (*Confesiones* I, 1). Aunque separados por contextos históricos, géneros literarios y lenguajes conceptuales muy distintos, ambos comparten una antropología marcada por la finitud y por la tensión entre el anhelo de plenitud y la experiencia del límite.

En san Agustín, la muerte aparece inseparable del *desorden del amor* (relativo al *ordo amoris*). El problema fundamental no es la caducidad de la vida, sino el hecho de amar de manera equivocada aquello que es perecedero como si fuera absoluto. La inquietud del corazón humano (*cor inquietum*) expresa precisamente esta desproporción: el deseo de permanencia se dirige hacia bienes que no pueden colmarlo. Agustín formula esta experiencia en términos de amor desordenado: cuando la criatura es amada como fin último, el alma queda inevitablemente expuesta a la pérdida y al temor, pues “todo lo que se ama y pasa, arrastra consigo el corazón” (*Confesiones* IV, 10). La muerte, en este marco, revela la fragilidad radical de toda criatura y desenmascara la idolatría del mundo.

Tolkien articula una intuición análoga en clave mítica y narrativa. Númenor encarna de forma paradigmática el *amor desordenado* por la vida temporal: los númenóreanos no aceptan la longevidad como don orientado a un bien mayor, sino que la absolutizan, convirtiéndola en objeto de posesión. La muerte, temida y odiada, deja de ser tránsito para convertirse en escándalo. Como en Agustín, el problema no es el deseo de vivir, sino su orientación errónea.

La convergencia se hace aún más clara en la crítica a la autosuficiencia. En *La ciudad de Dios*, Agustín identifica la soberbia como el pecado originario que lleva al ser humano a buscar en sí mismo la fuente de su salvación: “Dos amores fundaron dos ciudades: el amor de sí hasta el desprecio de Dios, la ciudad terrena; el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la ciudad celestial” (*De civitate Dei* XIV, 28). Para san Agustín, la pretensión de salvarse por las propias fuerzas constituye la raíz del pecado de soberbia. De modo semejante, Tolkien muestra que toda tentativa de dominar la muerte —ya sea a través del poder político en Númenor o mediante el Anillo Único— desemboca en la pérdida de la libertad y del sentido. En ambos autores, la negación del límite no conduce a la plenitud, sino a la esclavitud.

Sin embargo, tanto Agustín como Tolkien se resisten a una lectura puramente negativa de la muerte. En Agustín, la esperanza cristiana se funda en la encarnación y la resurrección: Dios asume la mortalidad para redimirla desde dentro. En este sentido, la muerte no es simplemente abolida, sino atravesada y transformada, pues “por la muerte de uno solo, la muerte de todos fue vencida” (*Sermón* 231, 3). En Tolkien, esta misma lógica aparece sugerida de forma no alegórica en la “Athrabeth Finrod ah Andreth”, donde la sanación de la herida mortal solo puede proceder de una iniciativa libre de Ilúvatar. La aceptación de la finitud se convierte así en condición de posibilidad para la gracia.

Este paralelismo permite situar a Tolkien dentro de una tradición teológica agustiniana ampliada, en la que la muerte no es negada ni banalizada, sino integrada en una economía del sentido. Ambos autores coinciden en afirmar que la vida humana solo se comprende plenamente cuando reconoce su carácter recibido y orientado hacia un bien que no puede poseer por sí mismo.

### 13. LA BELLEZA SAGRADA COMO SÍMBOLO DE LA “VIDA ETERNA” EN TOLKIEN

Podemos decir que, en la obra de Tolkien, no se muestra una vida eterna propiamente dicha, aunque la eternidad de los Valar (y de Eru) se hace presente varias veces, aunque nos coge un poco de sorpresa que aparezca en la figura de Faramir, el único personaje que “reza” en *El Señor de los Anillos* y que tiene presente (espiritualmente hablando) el pasado númenóreano de Gondor.

Gracias a Faramir, sabemos expresamente que Gondor es “lo que queda” de Númenor. Pero la conexión que se establece en él con el pasado númenóreano va más allá del mero conocimiento de datos. Faramir se *sabe* heredero de un pueblo que existió como regalo de Ilúvatar, al que se adoraba en Númenor, y que se mantuvo, durante centurias, íntimamente conectado con los Elfos y con todo lo que ellos representan.

De tal modo, el legado de Númenor está vivo en Faramir que a veces habla de aquel país como si lo hubiese conocido. Así, mientras está con Éowyn en la muralla superior de la ciudad esperando el desenlace de la última batalla que los Pueblos Libres presentarán contra Sauron, y sobreviene una gran oscuridad proveniente de los últimos estertores del Mal.

Entonces, de improviso, le pareció que por encima de las crestas de las montañas distantes se alzaba otra enorme montaña de oscuridad envuelta en relámpagos, se agitaba y ondulaba como una marea que quisiera devorar el mundo. Un temblor estremeció la tierra y los muros de la Ciudad trepidaron (...)

—Esto me recuerda a Númenor - dijo Faramir, y le asombró oírse hablar.

—¿Númenor? - repitió Éowyn.

—Sí - dijo Faramir-, el país del Oesternesse que se hundió en los abismos, y la enorme ola oscura que inundó todos los prados verdes y todas las colinas, y que avanzaba como una oscuridad inexorable. A menudo sueño con ella (Tolkien, 2019, p. 319).

Del mismo modo, por la conciencia que hay en Faramir del espíritu de Númenor que a él se debe el único gesto en todo el relato que puede interpretarse claramente como oración. Antes de comer, todavía en compañía de Frodo y Sam:

Faramir y todos sus hombres se volvieron de cara al oeste, y así permanecieron un momento, en profundo silencio (...)  
—Siempre lo hacemos - explicó Faramir cuando por fin se sentaron- ; volvemos la mirada hacia Númenor, la Númenor que fue, y más allá de Númenor hacia el hogar de los Elfos que todavía es, y más lejos todavía *hacia lo que es y siempre será* (Tolkien, 2019, p. 391. El subrayado es mío).

La alusión al vínculo con el Reino Bendecido es diáfana. El propósito de mantener entre los hombres de Gondor un ritual que recuerde la adoración de Eru, característica en Númenor, también. Es muy importante para Faramir sostener y alimentar el espíritu de *adoración* al Único de los antiguos númenóreanos.

Por otra parte, no hay nada de la arquitectura o simbología religiosa católica en la obra de Tolkien. No hay templos ni imágenes, ni ritos religiosos. Diríase que, a la manera de Gaudí, la Naturaleza es el auténtico templo de la divinidad. La cumbre de la Montaña, la Meneltarma o el Pilar del Cielo [en Númenor] estaba consagrada a Eru, el Único, y allí en cualquier momento privadamente y en ciertas fechas de manera pública, se invocaba, se alababa y se adoraba a Dios. Pero Númenor cayó y fue destruida, y la Montaña tragada, y ya no hubo sustituto. Entre los exiliados, restos de los Fieles que no habían adoptado la falsa religión ni participado en la rebelión, la religión como veneración de lo divino parece haber desempeñado un pequeño papel.

En Minas Tirith, hay un Árbol Blanco que, cuando lo conocemos, está completamente seco. Ese Árbol Blanco tiene, cómo no, origen númenóreano. Procede de un vástago de Nimloth el Blanco, al Árbol Blanco de Númenor, que creció en el patio real hasta que el último rey, Ar-Pharazôn, lo destruyó. Pero Nimloth tenía a su vez una sagrada ascendencia: es imagen del mayor y más antiguo de los árboles: Telperion, un árbol inmenso, alto como una montaña, del que brotaba luz blanca. Fue creado por la misma Yavanna junto con otro, más joven y algo más pequeño, Laurelin, de luz dorada. Éstas fueron las luminarias del reino de los Valar durante largas edades. Aunque la vida de estos Árboles inmensos fue larga, tuvieron un fin trágico y desastroso, consumidos por la monstruosa araña Ungoliant, instrumento de Melkor. Ya me he referido a esta historia.

Sin embargo, Yavanna no quería perder para siempre aquellos árboles, así que creó otra especie que guardaba el rocío de Telperion, aunque de ellos no emanaba luz. El primer árbol de esta especie es Galathilion y de este, Nimloth. Una vez más nos encontramos con la expresión de lo sagrado, pero esta vez manifestada en un elemento natural. Por eso el Árbol de Gondor es un símbolo vital para la continuidad del reino. Aunque se secó, en el patio del palacio, junto al manantial, se conservó plantado el árbol marchito; un esqueleto, recuerdo de los días pasados, que a duras penas quería ser esperanza. Por eso, cuando llegan a la ciudad las noticias de la victoria sobre Sauron, el águila que las proclama desde el cielo alude al florecimiento del Árbol:

Cantad y alegraos, todos los hijos del Oeste,  
 porque vuestro Rey retornará,  
 y todos los días de vuestra vida  
 habitará entre vosotros.

Y el Árbol marchito volverá a florecer,  
 y él lo plantará en sitios elevados,  
 y bienaventurada será la Ciudad.  
 ¡Cantad, oh todos!  
 (Tolkien, 2019, p. 320).

Toda la historia del Árbol Blanco habla de la victoria de la sabiduría sobre la violencia, de la resistencia del Bien a los embates del Mal. Pero, además, en este himno encontramos claras reminiscencias bíblicas, pues está compuesto como un salmo. El Árbol Blanco es emblema de la supremacía final del poder divino; por lo tanto, resulta significativa su presencia en los últimos momentos de la historia.

Otro elemento simbólico-religioso en *El Señor de los Anillos* es la ciudad de Minas Tirith. La única ciudad (entendida como tal) que aparece en *El Señor de los Anillos* es la capital del reino de Gondor. Dicha ciudad, impresionante en su construcción, ocupa un papel fundamental en la trama de la historia, y ejerce también de referente simbólico en los niveles mítico y espiritual que Tolkien despliega implícitamente en la obra.

La Ciudad ofrecía un aspecto imponente. Sus muros eran "tan antiguos y poderosos que más que obra de hombres parecían tallados por gigantes en la osamenta misma de la montaña" (Tolkien, 2019, pp.14-15). El rasgo más peculiar de su fisonomía era un formidable bastión de piedra, aguzado como la quilla de un barco, que se elevaba desde el primer círculo de la ciudad

hasta el último: “Culminaba, coronado de almenas, en el nivel del círculo superior, permitiendo así a los hombres que se encontraban en la Ciudadela, vigilar desde la cima, como los marinos de una nave montañosa, la Puerta situada setecientos pies más abajo” (Tolkien, 2019, p.16).

Así pues, nos encontramos con un escenario, la Ciudad, que es en principio símbolo de resistencia al Mal, al Enemigo. Su mismo nombre lo anuncia (Torre de la Guardia). Pero, a la vez, Minas Tirith, consciente de su debilidad y aislamiento, se sabe condenada a perecer.

En la breve descripción que se nos hace de la Ciudad renovada en el futuro encontramos ecos de la visión de Isaías sobre Jerusalén: “Alza la vista y mira a tu alrededor: / todos se reúnen y vienen a ti; / (...) Al verlo te pondrás radiante... Haré que te gobierne la paz / y que la justicia sea tu soberano” (Is 60,4-5.17). La imagen del esplendor de la Ciudad también la encontramos en el profeta: “Serás corona espléndida / en manos del Señor, / corona real en la palma de tu Dios” (Is 62,3). Por otra parte, las palabras del águila tienen de igual forma su referencia: “Esto es lo que proclama el Señor / hasta el confín de la tierra: / Decid a la ciudad de Sión: / ‘mira, ya viene tu salvador; / viene con él su recompensa’” (Is 62,11).

Es esta una visión espléndida de la Ciudad que se ha librado del poder del Mal: risas infinitas, belleza y luz. Pero una imagen pálida (aunque relacionada) respecto a la que expresa el texto apocalíptico sobre la Nueva Jerusalén: “A ella afluirán el poderío y la riqueza de las naciones. Pero nada manchado entrará en ella, nadie que practique la maldad o la mentira (...). Ya no habrá nada maldito. Será la ciudad del trono de Dios y del Cordero, en la que sus servidores le rendirán culto, contemplarán su rostro y llevarán su nombre escrito en la frente” (Ap 21,26-27; 22,3-4). Una ciudad en la que, en medio de la plaza, también hay un “árbol de la vida” (22,2).

#### 14. TOLKIEN Y LA CULTURA CONTEMPORÁNEA DE LA MUERTE

La concepción tolkieniana de la muerte adquiere una relevancia particular cuando se la pone en diálogo con la cultura contemporánea. En las sociedades occidentales actuales, la muerte oscila entre dos extremos igualmente problemáticos: su ocultamiento técnico —mediante la medicalización y el control biopolítico de la vida— y su banalización simbólica —a través de la violencia espectacular o la trivialización narrativa—. En ambos casos, la muerte es despojada de su densidad antropológica.

Frente a estas tendencias, Tolkien propone una comprensión de la finitud como límite significativo. Númenor anticipa de forma casi profética las lógicas modernas que buscan eliminar la muerte mediante el progreso, la técnica o el poder político. El Anillo Único, por su parte, funciona como símbolo de una longevidad artificial que vacía la vida de sentido. En ambos casos, la negación de la muerte conduce a la deshumanización.

En contraste, figuras como Frodo o los planteamientos de la "Athrabeth" ofrecen una alternativa profundamente contracultural. La herida que no se cierra, la aceptación de la vulnerabilidad y la esperanza de una sanación que no puede ser producida ni gestionada cuestionan los discursos contemporáneos de autosuficiencia. Desde una perspectiva teológica, Tolkien se sitúa así en una tradición que reconoce la muerte como herida y como misterio, pero también como lugar de esperanza.

Por lo tanto, la obra de Tolkien articula una visión de la muerte que desborda tanto el temor nihilista como la evasión sentimental. La mortalidad humana, entendida como don, se revela como el espacio donde se juegan la libertad, la responsabilidad moral y la apertura a una esperanza trascendente. Allí donde la muerte es negada, surge la corrupción; allí donde es aceptada, se preserva la posibilidad del bien.

En un tiempo marcado por la dificultad para pensar la muerte sin ocultarla o absolutizarla, la mitología tolkieniana ofrece una pedagogía del límite de gran densidad antropológica y teológica. Sin proponer respuestas explícitas, Tolkien recuerda que el sentido no se produce, sino que se recibe, y que solo desde la aceptación lúcida de la finitud puede abrirse un horizonte auténtico de esperanza.

## Referencias

- Agustín de Hipona. (1983). *Sermones* (P. de Luis Vizcaíno, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín de Hipona. (2007). *La ciudad de Dios* (S. Santamarta, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original escrita ca. 413-426).
- Agustín de Hipona. (2010). *Confesiones* (L. Cilleruelo, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original escrita ca. 397).
- BBC Archive (8 marzo 2022). *1968: Tolkien en El Señor de los Anillos. Estreno. Escritores y creadores de palabras* [Archivo de Video] YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=rre7zQGcldI>

- Cortina Aracil, L (2024). *Portadores de Luz. La mitología de lo luminoso en el legendarium de Tolkien*. EntreAcacias.
- EHU. Universidad del País Vasco. (6 abril 2016). *Arte e Inmortalidad élfica. Tolkien y el don de la muerte*. Conferencia de Eduardo Segura. [Archivo de Video] YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=LFbXRe3kqql>
- Fundación Juan March (4 abril 2025). *J.R.R. Tolkien (I): entre la muerte y la esperanza*. Conferencia de Eduardo Segura. [Archivo de Video] YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=EYkjOx5buyE>
- Jesús, Abel de. (2022). *Tras el Oeste legendario*. PPC.
- Milbank, A. (2022). *La teología de Chesterton y Tolkien*. Nuevo Inicio.
- Ordway, H. (2025, 2ª ed.) *La Fe de Tolkien. Biografía espiritual*. Mensajero.
- Romero Tabares, I. (2004). *En el corazón del mito. La dimensión espiritual de El Señor de los Anillos*. PPC.
- Tolkien, J. R. R. (1993 1ª ed.). *Cartas* (H. Carpenter & C. Tolkien, Eds.). Minotauro.
- Tolkien, J. R. R. (2002). *El Anillo de Morgoth (La Historia de la Tierra Media Vol. 7 compilada por C. Tolkien)*. Minotauro.
- Tolkien, J. R. R. (2018). *El Silmarillion* (C. Tolkien, Ed.). Minotauro.
- Tolkien, J. R. R. (2019). *El Señor de los Anillos. La comunidad del Anillo. Las dos torres. El retorno del rey*. Minotauro.

# María de la Cruz, ECR

El misterio de la pasión en la tradición ignaciana

Sandra Isabel Rodríguez Bonilla, ECR (dir.)

La vida de M. María de la Cruz, ECR, encarna con hondura la espiritualidad de los Ejercicios de san Ignacio. Su existencia, marcada por la entrega total a Dios, refleja el deseo de “servir a su Rey eterno y Señor universal”. Este libro revela su unión con Cristo en la pasión y el sufrimiento, su participación en el misterio de la redención y su dedicación a la obra de los Ejercicios espirituales. Una figura oculta que hoy emerge como fundadora, mística ignaciana y testigo de una fe vivida hasta el extremo.



---

## María de la Cruz, ECR

Sandra Isabel Rodríguez Bonilla,  
ECR (dir.)

ISBN: 978-84-271-5100-0

Universidad Pontificia Comillas,  
Mensajero, Sal Terrae, 2025

---



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

---

# CUSTODIAR EL CUERPO TRAS LA MUERTE: ANTROPOLOGÍA CRISTIANA Y LITURGIA EXEQUIAL

*The Body after Death: Christian  
Anthropology and Funeral Liturgy*

Gregorio Aboín Martín

*Centro de Enseñanza Superior Escuni*

gaboin@escuni.es / <https://orcid.org/0000-0002-1678-4087>

---

Recibido: 7 de enero de 2026

Aceptado: 17 de febrero de 2026

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol290.i1468.y2026.004>

RESUMEN: La muerte, como realidad universal e inevitable, plantea interrogantes que atraviesan la experiencia humana, la cultura y el pensamiento religioso. En este marco, el artículo aborda la muerte desde una perspectiva interdisciplinar, integrando discernimiento cultural, antropología teológica y análisis litúrgico, con especial atención al cuerpo del difunto. Frente a su progresiva invisibilización en las sociedades contemporáneas, la fe católica —que conecta, por otra parte, con lo que la mayoría de las civilizaciones manifiestan en sus ritos— sostiene que el cuerpo del difunto no es un mero resto biológico, sino que remite a una persona, portadora de una historia relacional y simbólica y orientada a la esperanza escatológica. El estudio de la liturgia exequial cristiana muestra cómo ésta custodia ritualmente la dignidad corporal y la fe en la resurrección de la carne. Se examina, finalmente, como cuestión específica de carácter aplicado, el discernimiento eclesial sobre la cremación y las cenizas a la luz del Ritual de exequias de 2024.

PALABRAS CLAVE: muerte, cuerpo del difunto, antropología cristiana, liturgia exequial, resurrección de la carne, cremación.

ABSTRACT: Death, as a universal and unavoidable reality, raises questions that shape human experience, culture, and religious reflection. This article examines death from an interdisciplinary perspective, bringing together cultural discernment, theological anthropology and liturgical analysis, with particular attention to the body of the deceased. At a time when death is increasingly hidden in contemporary societies, the Catholic tradition—echoing ritual practices found across many cultures—affirms that the body of the deceased is not simply a biological remainder, but points to a person shaped by relationships and symbolic meaning and directed toward eschatological hope. An analysis of Christian funeral liturgy shows how it preserves, through ritual, respect for the body and

faith in the resurrection of the flesh. Finally, the article addresses, as a concrete applied question, ecclesial discernment concerning cremation and ashes in light of the 2024 Catholic Funeral Rites.

KEYWORDS: death, body of the deceased, theological anthropology, funeral liturgy, resurrection of the flesh, cremation.

## 1. INTRODUCCIÓN

La muerte constituye una de las experiencias humanas más universales y, al mismo tiempo, una de las más complejas desde los puntos de vista antropológico, simbólico y religioso. Aunque se trata de un hecho biológico inevitable, su significado desborda ampliamente el ámbito de lo natural, en cuanto afecta a la identidad personal, a los vínculos comunitarios y a los horizontes últimos de sentido. Por ello, el modo en que una cultura afronta la muerte y trata el cuerpo de sus difuntos se revela como un indicador privilegiado de sus presupuestos antropológicos.

En las sociedades occidentales contemporáneas, la experiencia del morir y del duelo se encuentra marcada por profundas transformaciones culturales que tienden a desplazar la muerte del espacio público y a reducir su espesor simbólico. En este contexto, el cuerpo del difunto corre el riesgo de ser percibido de manera funcional o residual, perdiendo su referencia personal y comunitaria. Este trasfondo cultural constituye el horizonte en el que se hace particularmente significativa la reflexión cristiana sobre la muerte y la corporeidad.

La fe cristiana ofrece una comprensión específica del cuerpo humano y de su destino último, fundada en la confesión de la resurrección de los muertos. Esta convicción alcanza una expresión particularmente densa en la liturgia exequial, que no se limita a acompañar el duelo, sino que proclama ritualmente el sentido cristiano de la muerte y la esperanza en la vida eterna.

El presente artículo se sitúa en un cruce interdisciplinar entre discernimiento cultural, antropología teológica y análisis litúrgico, y aborda la liturgia exequial cristiana como un auténtico lugar teológico. A partir de este enfoque, se analiza, en primer lugar, el contexto cultural contemporáneo en el que se inscribe la experiencia de la muerte; se exponen después algunas claves fundamentales de la antropología cristiana del cuerpo ante la muerte; se examina a continuación el modo en que los ritos de las exequias custodian ritualmente la dignidad del cuerpo del difunto; y, finalmente, se ofrece una consideración

específica, de carácter aplicado, sobre el discernimiento eclesial en torno a la cremación y al estatuto de las cenizas, a la luz de la tercera edición en español del *Ritual de exequias* (Conferencia Episcopal Española, 2024).

## 2. MUERTE, CUERPO Y CULTURA CONTEMPORÁNEA

Diversos estudios históricos y antropológicos han señalado que, en las sociedades occidentales contemporáneas, la muerte ha sido progresivamente desplazada del espacio público, ritual y comunitario. Philippe Ariès describió este proceso como una mutación profunda de la sensibilidad colectiva, en la que la muerte deja de ser una realidad familiar para convertirse en un tabú cultural, gestionado de manera técnica y discreta. Esta transformación no afecta únicamente a las actitudes individuales ante la muerte, sino que reconfigura el modo en que la sociedad organiza el morir, el duelo y la memoria de los difuntos (Ariès, 2000, pp. 81-85).

Desde una perspectiva antropológica, este desplazamiento implica una pérdida del espesor simbólico del cuerpo muerto y una ruptura en la relación entre corporeidad, identidad personal y memoria colectiva. El cadáver, antes inscrito en una trama ritual que permitía reconocerlo como cuerpo de alguien, corre el riesgo de convertirse en un elemento funcional, rápidamente gestionado y apartado del espacio social. La progresiva invisibilización del cuerpo del difunto no es, por tanto, un fenómeno neutro, sino un síntoma de una transformación más profunda en la relación cultural con el límite, la finitud y la continuidad de la identidad personal más allá de la muerte.

Este diagnóstico puede ampliarse mediante la reflexión filosófico-social sobre la subjetividad contemporánea. Byung-Chul Han ha descrito el paso de las sociedades disciplinarias a una sociedad del rendimiento, caracterizada por la autoexplotación y la positividad permanente, en la que resulta especialmente difícil acoger la negatividad radical que representa la muerte, sobre todo cuando esta es comprendida como límite, interrupción o fracaso (Han, 2012, p. 25). En este contexto, el cuerpo muerto aparece como una presencia incómoda, que desmiente la ilusión de control y de autosuficiencia que sostiene buena parte del imaginario contemporáneo.

Desde otra perspectiva complementaria, Zygmunt Bauman ha subrayado que la muerte constituye el límite último de los proyectos modernos de dominio y de producción de sentido. Frente a las múltiples estrategias culturales destinadas a neutralizarla o desplazarla, la muerte introduce una quiebra

insuperable en toda pretensión de autosuficiencia humana (Bauman, 2014, p. 270).

La dificultad para integrar el cuerpo del difunto en el espacio social no parece responder únicamente a razones prácticas o sanitarias, sino que estaría poniendo de manifiesto una crisis más amplia en la relación con la memoria, la dependencia y la vulnerabilidad constitutiva del ser humano.

Este trasfondo cultural constituye el contexto en el que se hace particularmente significativa la propuesta cristiana. Desde la fe cristiana, el cuerpo del difunto no es un mero resto biológico, sino que remite a la persona, portadora de una historia relacional y sacramental, y orientada a una esperanza que no se extingue con la muerte. Esta convicción encuentra una expresión particularmente significativa en la liturgia de las exequias, en la que la Iglesia acompaña, honra y confía a Dios el cuerpo de cada uno de sus hijos después de la muerte.

### **3. EL CUERPO HUMANO ANTE LA MUERTE: CLAVES DE LA ANTRPOLOGÍA CRISTIANA**

El análisis cultural de la muerte y del tratamiento contemporáneo del cuerpo del difunto exige un contraste teológico que permita iluminar sus presupuestos antropológicos de fondo. La reflexión cristiana no se limita a ofrecer una respuesta pastoral o ritual a la experiencia de la muerte, sino que se apoya en una comprensión específica del ser humano, de su corporeidad y de su destino último. Solo desde este horizonte antropológico resulta posible valorar adecuadamente el significado del cuerpo tras el fallecimiento y el sentido de las prácticas que lo rodean.

En el presente apartado se propone exponer algunas claves fundamentales de esta antropología cristiana en relación con la muerte, prestando especial atención a la unidad personal del ser humano, a la dignidad del cuerpo incluso tras el fallecimiento y a la esperanza de la resurrección. Estas consideraciones no constituyen un fin en sí mismas, sino que ofrecen el marco teológico necesario para comprender, en los apartados siguientes, el significado del cuidado ritual del cuerpo del difunto y su expresión en la liturgia de las exequias.

### 3.1. Unidad personal y dignidad del cuerpo en la revelación cristiana

La revelación cristiana presenta al ser humano como una unidad viviente, en la que lo corporal y lo espiritual no se yuxtaponen como dos principios independientes, sino que constituyen una única realidad personal. Desde esta perspectiva, el cuerpo no aparece como un mero soporte biológico ni como un instrumento del alma, sino como una dimensión constitutiva de la persona, inseparable de su identidad y de su vocación última. Esta comprensión unitaria del ser humano constituye un presupuesto fundamental para una reflexión cristiana sobre la muerte y sobre el significado del cuerpo del difunto.

El Concilio Vaticano II formuló esta visión de manera particularmente densa al afirmar lo siguiente:

En la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador. No debe, por tanto, despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, debe tener por bueno y honrar a su propio cuerpo, como criatura de Dios que ha de resucitar en el último día (*Gaudium et spes* 14).

Esta afirmación conciliar encuentra un desarrollo sistemático en la antropología teológica contemporánea. Ladaria subraya que “existe una unidad originaria del hombre, su ser personal, que abarca a la vez lo espiritual y lo corporal; de modo que el hombre no es un simple compuesto de dos elementos distintos, sino una unidad original irreductible” (1993, p. 103). Desde esta clave, la corporeidad no puede ser considerada una realidad secundaria o prescindible, sino que pertenece constitutivamente a la definición misma del sujeto humano.

En este sentido, la revelación cristiana impide tanto una comprensión puramente espiritual de la persona —que relegaría el cuerpo a un papel marginal— como una interpretación materialista que reduciría la identidad personal a su dimensión orgánica.

En la antropología cristiana el cuerpo pertenece constitutivamente a la identidad personal y no puede ser reducido a un mero soporte funcional de la vida espiritual, sino que es el lugar en el que la persona se expresa, se relaciona y se entrega (Granados, 2016, pp. 52-56).

La dignidad del cuerpo humano se funda, por tanto, en su pertenencia a la persona y no únicamente en sus funciones biológicas o en sus capacidades operativas. Esta dignidad no se pierde con la muerte, aunque el cuerpo quede sometido a la corrupción<sup>1</sup>.

Precisamente porque el cuerpo pertenece constitutivamente a la persona, la muerte no afecta a un elemento secundario o accidental del ser humano, sino a la persona entera en su modo corporal de existencia, introduciendo una ruptura real que, sin embargo, no anula la dignidad del cuerpo ni lo excluye del horizonte de la esperanza<sup>2</sup>. Desde la fe cristiana, el cuerpo del difunto no se convierte en un despojo carente de valor personal, sino que permanece referido a la identidad de quien ha vivido, amado y creído, y queda confiado a la fidelidad creadora y salvadora de Dios. Esta clave antropológica resulta decisiva para comprender el modo en que la liturgia exequial traduce ritualmente esta visión de la fe.

### 3.2. Muerte, ruptura y continuidad personal en la esperanza cristiana

La afirmación cristiana de la unidad personal del ser humano no elimina la experiencia de la muerte como ruptura real, sino que permite situarla dentro de un horizonte de sentido más amplio. La muerte no constituye un simple tránsito neutro ni una transformación meramente simbólica, sino una quiebra efectiva de la existencia histórica y corporal de la persona. La antropología cristiana reconoce, por tanto, el carácter dramático de la muerte, evitando tanto su trivialización como su absolutización. El Concilio Vaticano II expresa esta paradoja con notable profundidad cuando afirma lo siguiente:

El máximo enigma de la vida humana es la muerte. El hombre sufre con el dolor y con la disolución progresiva del cuerpo. Pero su máximo

<sup>1</sup> Así lo entiende la reciente Declaración del Dicasterio para la Doctrina de la Fe *Dignitas infinita sobre la dignidad humana* cuando subraya que la dignidad humana es inherente a toda persona humana, independientemente de sus capacidades físicas, psíquicas o sociales, y que dicha dignidad se extiende al cuerpo como expresión concreta de la persona (Dicasterio para la Doctrina de la Fe, 2024, nn. 7-9). Esta afirmación impide concebir el cuerpo, incluso el de un fallecido, como un despojo carente de valor.

<sup>2</sup> Gisbert Greshake (1981) critica el dualismo que reduce la esperanza cristiana a la sola inmortalidad del alma y subraya que la resurrección concierne al hombre entero. La esperanza cristiana no se orienta hacia una existencia "sin cuerpo", sino hacia la recuperación de la persona en Dios con su mundo y su historia (pp. 96-99). Asimismo, Luis Ladaria (1993) subraya que la esperanza cristiana se dirige siempre al hombre entero, en la unidad de cuerpo y alma, llamado a la comunión definitiva con Dios (pp. 171-179).

tormento es el temor por la desaparición perpetua. Juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo (*Gaudium et spes* 18).

Desde esta perspectiva, la esperanza cristiana no se articula como una negación de la muerte, sino como una interpretación pascual de la misma. La muerte aparece como el límite radical de la existencia terrena, pero no como el final último de la persona.

Como ha mostrado Ratzinger (2012), la fe cristiana no se apoya en la pervivencia autónoma de un principio espiritual ni en una mera prolongación inmaterial de la existencia, sino en la acción creadora de Dios que rescata al sujeto entero más allá de la muerte, preservando su identidad personal en una forma de existencia nueva, irreductible a las categorías de la vida histórica (pp. 143-146).

En esta línea, Juan Luis Ruiz de la Peña subraya que la fe cristiana no espera la supervivencia de una parte del ser humano, sino la restitución de la vida al hombre entero, de modo que la resurrección no puede entenderse como una simple prolongación de la vida biológica ni como una existencia puramente espiritual desligada de la corporeidad (Ruiz de la Peña, 1986, pp. 166-168).

Desde esta perspectiva, la resurrección no suprime la ruptura real introducida por la muerte, pero impide interpretarla como aniquilación o disolución definitiva del sujeto personal. La esperanza cristiana se configura, así, como una tensión constitutiva entre discontinuidad y promesa, en la que la existencia histórica y corporal vivida queda asumida y no resulta irrelevante para el destino último de la persona (Kehl, 1992, pp. 46-49).

Para Fernández Castelao (2023), la dificultad para pensar la vida eterna en categorías estrictamente cronológicas incide directamente en el modo de abordar teológicamente la muerte y su horizonte. La esperanza cristiana no remite a una vida que comience después de la muerte como una mera prolongación temporal de la existencia histórica, sino a una plenitud que envuelve y atraviesa ya la vida temporal sin quedar sometida a sus categorías espaciales y temporales. Esta relectura de la relación entre tiempo y eternidad impide concebir la vida eterna como un "más allá" añadido a la historia y obliga a reconocer el carácter necesariamente analógico y confesante del lenguaje cristiano sobre la muerte y su promesa, evitando interpretaciones ontológicas ingenuas de los estados postmortales (pp. 906-909).

A la luz de estos planteamientos, se puede afirmar al mismo tiempo la discontinuidad introducida por la muerte y la continuidad de la identidad personal más allá de ella. La muerte no rompe la relación entre corporalidad e identidad personal, aunque sí introduce una discontinuidad real en el modo de existencia corporal. El cuerpo, aun sometido a la corrupción, no queda excluido del horizonte de la promesa, sino que permanece referido a la persona y a su destino último<sup>3</sup>.

La esperanza cristiana se sitúa así en una tensión fecunda entre ruptura y continuidad, entre pérdida real y promesa de transformación, que impide tanto una absolutización de la muerte como una negación de su carácter límite. La tradición cristiana ha expresado esta espera entre la muerte y la resurrección mediante diversas formulaciones, siempre conscientes del carácter analógico y limitado del lenguaje, sin pretender describir positivamente el modo concreto de la existencia personal en ese intervalo.

### *3.3. El cuerpo tras la muerte: identidad personal y lenguaje teológico*

La afirmación cristiana de la unidad personal del ser humano plantea inevitablemente la cuestión del estatuto del cuerpo tras el fallecimiento. Desde el punto de vista antropológico, la tradición cristiana ha distinguido entre el cuerpo humano como sujeto personal de la vida histórica y el cadáver como realidad corporal privada ya de su principio vital<sup>4</sup>, sin que esta distinción conduzca a una despersonalización del cuerpo tras la muerte. Por ello, el cuerpo del difunto no puede ser considerado una realidad anónima o desvinculada de la persona que ha vivido, y el lenguaje cristiano que lo designa refleja precisamente la tensión entre ruptura real y referencia personal.

---

<sup>3</sup> Ruiz de la Peña (2000) afirma que el cuerpo resucitado es “más propio que nunca”, en cuanto plenamente expresivo del yo personal y definitivamente liberado de la distancia entre el ser y el aparecer. Desde esta perspectiva, la orientación escatológica del cuerpo no remite a una continuidad material ni a una mera conservación biológica, sino a la promesa de una identidad personal finalmente lograda como don creador de Dios (pp. 174-176; 213).

<sup>4</sup> La muerte introduce una ruptura real en la existencia corporal histórica, que tradicionalmente se ha descrito como una separación entre el alma y el cuerpo. En particular, en la antropología de santo Tomás de Aquino (2001), al separarse el alma —forma del cuerpo— lo que permanece ya no es cuerpo humano en sentido propio, sino un cadáver (*Suma de teología*, I, q. 75, a. 4; q. 76, a. 1).

Esta tensión explica la ambigüedad inevitable del lenguaje teológico cuando se refiere al cuerpo tras la muerte. Por una parte, la tradición cristiana ha sido consciente de la ruptura introducida por la muerte y ha evitado identificar sin más el cuerpo muerto con el cuerpo personal en sentido pleno. Por otra, ha mantenido un modo de hablar del "cuerpo del difunto" que preserva la referencia a la identidad personal y a la historia vivida corporalmente. Este lenguaje no pretende resolver una cuestión ontológica en sentido estricto, sino custodiar una verdad antropológica y escatológica fundamental: que la persona que ha muerto no se disuelve en el anonimato ni queda separada sin más de su corporeidad histórica. Se trata de un lenguaje confesante y simbólico, propio de la *lex orandi*, y no de una determinación ontológica del estatuto del cadáver.

La fe cristiana se sitúa, consecuentemente, entre dos reduccionismos opuestos: el biologicista, que disuelve toda referencia personal en la materialidad del cadáver, y el espiritualista, que prescinde del cuerpo como si fuera irrelevante para el destino último del sujeto. Desde esta perspectiva, el cuerpo mortal no es escatológicamente irrelevante, aun cuando ya no subsista como cuerpo vivo, sino que permanece referido a la identidad personal y a su destino último en Dios (Alviar, 2017, pp. 315-317; 329-331).

Desde esta comprensión se hace posible afirmar, sin contradicción, que el cuerpo tras la muerte no es ya cuerpo vivo en sentido pleno y, al mismo tiempo, que no deja de ser el cuerpo de alguien. Esta afirmación, formulada en un registro necesariamente analógico, no pretende describir el modo concreto de la existencia futura, sino salvaguardar la referencia personal del fallecido y su orientación escatológica. En este horizonte se inscribe la atención cristiana al cuerpo del difunto en el ámbito litúrgico, donde la tensión entre ruptura real y promesa de resurrección se expresa de forma simbólica y ritual.

### *3.4. El cuerpo y la esperanza pascual*

El estatuto del cuerpo tras la muerte encuentra una clave interpretativa decisiva en la Pascua de Cristo, donde la corporeidad humana es asumida, transformada y abierta definitivamente a la vida nueva. La encarnación del Hijo de Dios manifiesta que el cuerpo no constituye un obstáculo para la comunión con Dios, sino el ámbito concreto en el que esta comunión se hace posible. Desde esta clave cristológica, el cuerpo humano adquiere

una dignidad que no se pierde ni siquiera ante la experiencia radical de la muerte.

La muerte de Cristo no es presentada en el Nuevo Testamento como una simple interrupción biológica, sino como un acontecimiento personal y relacional, vivido en obediencia filial y en entrega confiada al Padre. El cuerpo de Jesús, entregado hasta la muerte y sepultado, no queda al margen de la acción salvadora de Dios. La fe pascual confiesa que la corporeidad humana, atravesada por la muerte, es transformada y glorificada en la resurrección, inaugurando un modo nuevo de existencia corporal. De este modo, el cuerpo se convierte en lugar decisivo de la continuidad entre muerte y vida, entre historia y esperanza.

Esta comprensión pascual del cuerpo encuentra una formulación clásica en la enseñanza paulina sobre la resurrección. El apóstol de los gentiles rechaza tanto la idea de una simple reanimación del cuerpo histórico como la de una supervivencia puramente espiritual, y habla de una transformación radical de la corporeidad: "se siembra un cuerpo corruptible, resucita incorruptible; se siembra un cuerpo sin gloria, resucita glorioso; se siembra un cuerpo débil, resucita lleno de fortaleza; se siembra un cuerpo animal, resucita espiritual" (1 Cor 15,42-44). La continuidad afirmada por Pablo no se sitúa en el plano de la materialidad biológica, sino en el de la identidad personal asumida y transfigurada por la acción de Dios. La resurrección no sustituye el cuerpo vivido, sino que lo lleva a su cumplimiento en un modo de existencia nuevo, inaugurado en Cristo.

Desde la Pascua de Cristo se comprende que la muerte del creyente no constituye un acontecimiento aislado ni meramente individual, sino una participación en la muerte y resurrección del Señor, que funda la continuidad personal más allá de la muerte (Ruiz de la Peña, 2000, pp. 266-268). En esta perspectiva, el Nuevo Testamento presenta la muerte cristiana como una participación en la Pascua del Señor, de modo que el cuerpo del creyente, aun sometido a la corrupción, queda inscrito en una dinámica de transformación:

¿Es que no sabéis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte? Por el bautismo fuimos sepultados con él en la muerte, para que, lo mismo que Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en una vida nueva (Rom 6,3-4).

La fe en la resurrección de la carne no se funda, por tanto, en una concepción naturalista de la inmortalidad, sino en la comunión con Cristo resucitado, primicia de los que han muerto<sup>5</sup>. A la luz de Cristo, el cuerpo permanece referido a la persona y a su vocación última, aun cuando haya perdido su modo histórico de existencia. La sepultura del cuerpo de Jesús y su glorificación pascual ofrecen así el horizonte interpretativo en el que se sitúa el cuerpo del creyente tras la muerte: un cuerpo entregado, confiado a Dios y orientado a la resurrección. La vida eterna no representa, por tanto, una evasión de la corporeidad, sino su transformación en un modo de existencia nuevo, inaugurado en Cristo y prometido a quienes participan de su Pascua (Castelao, 2013, pp. 271-272). Desde esta perspectiva, el cuerpo ante la muerte no es un vestigio del pasado, sino una realidad abierta al futuro de Dios.

Iluminado por Cristo muerto y resucitado, el cuerpo humano ante la muerte aparece, así, como lugar de una tensión fecunda entre pérdida real y promesa de vida<sup>6</sup>. Todo ello hace evidente que la fe cristiana no pueda expresarse únicamente en formulaciones doctrinales, por precisas que sean. La convicción de que el cuerpo participa de la dignidad de la persona y está llamado a la resurrección exige una traducción ritual y comunitaria, capaz de hacer visible y practicable lo que la Iglesia confiesa.

La liturgia de las exequias se sitúa precisamente en este punto de cruce entre antropología y fe vivida: en ella, el cuerpo del difunto no es solo objeto de reflexión teológica, sino centro del gesto creyente, acompañado, honrado y confiado a Dios en el seno de la comunidad. El análisis de los ritos exequiales permitirá mostrar cómo esta visión cristiana del cuerpo ante la muerte se hace concreta en signos y palabras que custodian su dignidad y sostienen la esperanza pascual.

---

<sup>5</sup> Por este motivo, como señala Rodríguez Morano (2024), la muerte del fiel puede comprenderse como una participación definitiva en la Pascua de Cristo; en este sentido, cabe hablar de la "pascua del cristiano", entendida como el paso con Cristo y en Cristo de este mundo al Padre (pp. 12-13).

<sup>6</sup> Como recuerda Ratzinger (2012), la resurrección cristiana no consiste en el retorno del cuerpo muerto a las condiciones biológicas anteriores, sino en una transformación radical del modo de existir del hombre, inaugurada en Cristo y sostenida exclusivamente por la fidelidad creadora de Dios (pp. 181-183).

#### 4. LA DIGNIDAD DEL CUERPO DEL DIFUNTO EN LOS RITOS DE LAS EXEQUIAS CRISTIANAS

La liturgia de las exequias se comprende como una celebración del misterio pascual<sup>7</sup>, en la que la Iglesia interpreta la muerte de sus hijos a la luz de la muerte y resurrección de Cristo<sup>8</sup>. Así aparece en los *Praenotanda* del Ritual de exequias, cuando afirma lo siguiente:

... la Iglesia, en las exequias de sus hijos, celebra el misterio pascual, para que quienes por el bautismo fueron incorporados a Cristo, muerto y resucitado, pasen también con él a la vida eterna, primero en el alma, que tendrá que purificarse para entrar en el cielo con los santos y elegidos, después en el cuerpo, que deberá aguardar la bienaventurada esperanza del advenimiento de Cristo y la resurrección de los muertos (Ritual de exequias, n. 1).

Esta formulación, centrada en la comunión definitiva con Cristo, no desplaza la atención del cuerpo del difunto, sino que la presupone: precisamente porque la muerte del cristiano se comprende como participación en el misterio pascual, el cuerpo inerte no puede ser tratado como un resto indiferente, sino como portador de una historia sacramental y destinatario de la esperanza de la resurrección. En consecuencia, el lenguaje de la celebración se sitúa en un registro simbólico y confesante de la *lex orandi*, que expresa la fe de la comunidad sin pretender ofrecer una determinación ontológica del estatuto del cuerpo tras la muerte. Desde esta clave pascual se hace inteligible el cuidado litúrgico del cuerpo del difunto, pues, como se indica en los *praenotanda*: “es conveniente honrar los cuerpos de los fieles difuntos, que han sido templos del Espíritu Santo” (Ritual de exequias, n. 3).

Por consiguiente, la liturgia de las exequias constituye un lugar privilegiado en el que la Iglesia expresa de manera simbólica y comunitaria su fe en la dignidad del cuerpo humano y en la esperanza de la resurrección. Así se indica en las *Orientaciones doctrinales y pastorales* del episcopado español del *Ritual de exequias*: “Los ritos exequiales pueden considerarse como

<sup>7</sup> Así se afirma en la Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*: “El rito de las exequias debe expresar más claramente el sentido pascual de la muerte cristiana” (SC 81).

<sup>8</sup> Trojnar (2020) subraya que la reforma posconciliar del *Ordo Exsequiarum* tuvo como finalidad expresar con mayor claridad el carácter pascual de la muerte cristiana y situar la liturgia exequial como lugar privilegiado de proclamación de la esperanza (pp. 185-187).

expresión de la veneración cristiana por el cuerpo" (Ritual de exequias, n. 43). Esta convicción encuentra también una formulación explícita en el derecho de la Iglesia, cuando el canon 1176 del Código de Derecho Canónico afirma que, en las exequias, la Iglesia no solo implora para los difuntos ayuda espiritual, sino que "honra sus cuerpos, y a la vez proporciona a los vivos el consuelo de la esperanza" (Iglesia Católica, 1983, c. 1176 §1).

Por ello, lejos de limitarse a un acompañamiento emocional del duelo, los ritos exequiales articulan una auténtica confesión antropológica y escatológica, en la que el cuerpo del difunto ocupa un lugar central. En ellos, la fe cristiana se hace gesto, palabra y acción, y traduce en lenguaje ritual la convicción de que la muerte no anula la dignidad personal ni rompe definitivamente la comunión con la Iglesia, sino que la sitúa en el horizonte del tránsito pascual.

#### *4.1. El cuerpo del difunto como centro del itinerario ritual*

Desde el inicio de las exequias, el Ritual subraya que la celebración se desarrolla en presencia del cuerpo del difunto, que es acompañado desde la casa hasta la iglesia y, finalmente, hasta el cementerio. El cadáver es tratado ritualmente como el cuerpo de una persona concreta, con nombre propio, cuya historia ha estado entrelazada, de alguna manera, con la de la comunidad cristiana. La liturgia no rodea el cuerpo de discursos abstractos, sino que lo sitúa en el centro de la acción ritual de la Iglesia. Esta centralidad se manifiesta de forma visible cuando el féretro es colocado delante del altar y, si es posible, junto al cirio pascual. El cuerpo del difunto se sitúa así en relación directa con el misterio eucarístico y pascual, subrayando que la muerte del creyente solo puede comprenderse a la luz de la muerte y resurrección de Cristo. De este modo, el cuerpo del difunto se convierte en el lugar donde la Iglesia confiesa su esperanza.

#### *4.2. El cirio pascual: el cuerpo a la luz de la resurrección*

Uno de los signos más elocuentes del itinerario exequial es la colocación del cirio pascual junto al féretro. Este gesto sitúa el cuerpo del difunto en relación directa con el misterio pascual de Cristo y manifiesta de forma visible la fe de la Iglesia en la resurrección de la carne. La liturgia no acompaña al cadáver con una luz genérica o con una multiplicidad de velas, sino con el cirio pascual, signo singular de Cristo resucitado, para confesar que la muerte del

creyente solo puede comprenderse a la luz de la Pascua. El cirio pascual, colocado junto al cuerpo del difunto, hace visible esta orientación escatológica de la corporeidad humana.

El Ritual propone en el formulario común II la siguiente monición:

Junto al cuerpo, ahora sin vida, de nuestro hermano (nuestra hermana) N., encendemos (hemos encendido), oh Cristo Jesús, esta llama, símbolo de tu cuerpo glorioso y resucitado; que el resplandor de esta luz ilumine nuestras tinieblas y alumbre nuestro camino de esperanza, hasta que lleguemos a ti, oh, claridad eterna, que vives y reinas, inmortal y glorioso, por los siglos de los siglos (Ritual de exequias, n. 105).

La liturgia no elude la ruptura que introduce la muerte —“el cuerpo, ahora sin vida”—, pero tampoco la absolutiza. La luz del cirio no anula la oscuridad del duelo, pero la atraviesa, ofreciendo una clave interpretativa que impide que la muerte sea entendida como fracaso definitivo. De este modo, la corporeidad del difunto queda inscrita litúrgicamente en una promesa que no se apoya en la continuidad biológica, sino en la fidelidad de Dios.

#### 4.3. *La procesión: el cuerpo acompañado por la comunidad*

Las procesiones —desde la casa a la iglesia y de la iglesia al cementerio— ocupan un lugar central en el Ritual, puesto que, tal y como se indica en los *praenotanda*, “además de expresar la condición esencialmente nómada y peregrinante de la Iglesia, ponen de manifiesto el carácter de ‘paso’ que tiene para el cristiano la muerte temporal” (Ritual de exequias, n. 29c). Junto a lo anterior, en las procesiones el cuerpo del difunto no es trasladado de manera funcional, sino acompañado por la comunidad cristiana orante. En la monición a las letanías, que pueden realizarse en este momento, encontramos una referencia al cuerpo del difunto, como miembro de la comunidad cristiana:

Unidos en una misma oración, mientras acompañamos al cuerpo de nuestro hermano (nuestra hermana) al lugar de su reposo, invoquemos a los santos, que en la gloria gozan de la comunión celestial, para que acojan a nuestro hermano (nuestra hermana) en el gozo eterno (Ritual de exequias, n. 134).

Las procesiones expresan corporalmente que el difunto no atraviesa solo el umbral de la muerte, sino sostenido por la oración de la Iglesia en su último tránsito<sup>9</sup>.

#### 4.4. *La bendición del sepulcro: el cuerpo en espera*

La oración sobre el sepulcro, dentro de los ritos de la última recomendación y despedida, ofrece una de las formulaciones más claras de la esperanza cristiana de la resurrección del cuerpo del difunto que allí se va a depositar, siempre desde su vinculación con el Misterio Pascual del Señor:

Señor Jesucristo, que al descansar tres días en el sepulcro santificaste la tumba de los que creen en ti, ... [dígnate bendecir esta tumba y] concede a nuestro hermano (nuestra hermana) N. descansar aquí de sus fatigas, durmiendo en la paz de este sepulcro, hasta el día en que tú, que eres la resurrección y la vida, lo (la) resucites y lo (la) ilumines con la contemplación de tu rostro (Ritual de exequias, n. 114).

El sepulcro no es presentado como lugar de aniquilación, sino como espacio de descanso y de espera. El cuerpo inerte reposa en la paz del sepulcro hasta el día de la resurrección; una imagen de hondas resonancias bíblicas (Dn 12,2; 1 Tes 4,14). La bendición del sepulcro subraya que el cuerpo no es abandonado a la nada, sino confiado a Dios.

#### 4.5. *Bautismo y corporeidad: la memoria sacramental del cuerpo*

La referencia al bautismo constituye una de las claves más constantes y densas del Ritual de exequias. Esta referencia no es meramente evocativa ni espiritual, sino profundamente corporal. Las *Orientaciones doctrinales y pastorales del episcopado español* indican que "este rito tiene como finalidad significar y subrayar la relación que se da entre la muerte del cristiano y la Resurrección de Cristo" (Ritual de exequias, n. 72). El cuerpo que la Iglesia acompaña en la muerte es el mismo que fue bañado por el agua del bautismo, ungido con el óleo santo, alimentado con el pan y el vino eucarísticos, marcado con el signo de la salvación y protegido con la im-

<sup>9</sup> Cf. Ritual de exequias, n. 134. Rodríguez Morano (2024) señala que las procesiones exequiales simbolizan la participación personal y comunitaria en el peregrinar cristiano hacia la Jerusalén celeste, en continuidad con el itinerario de la vida bautismal (p. 28).

posición de las manos, y que por ello continúa siendo objeto del cuidado solícito y amoroso de la Iglesia incluso después de la muerte (n. 43). En efecto, la muerte no borra la historia sacramental inscrita en la corporeidad del creyente que comenzó con su incorporación a Cristo en el bautismo. Esta convicción se expresa de manera particularmente elocuente en el formulario común II del Ritual de exequias, cuando el celebrante proclama lo siguiente:

Vamos ahora a rociar el cadáver de nuestro hermano (nuestra hermana) con agua bendita. Así, en este momento en que nos disponemos a sepultar su cuerpo, evocaremos el bautismo, por el que, al inicio de su vida, se incorporó ya simbólicamente a la muerte y resurrección de Cristo. Porque, de la misma forma que Cristo no quedó definitivamente en el sepulcro, así creemos que nuestro hermano (nuestra hermana), a semejanza de Jesús, resucitará a la vida (Ritual de exequias, n. 138).

La aspersión con agua bendita no es un gesto de purificación del cadáver sino una memoria sacramental que reactualiza la pertenencia corporal a Cristo. El gesto afirma que el itinerario cristiano, iniciado en el bautismo, alcanza ahora su umbral definitivo. La muerte aparece así como el momento en el que la incorporación bautismal a la Pascua de Cristo se consuma plenamente. El cuerpo permanece inscrito en la economía de la salvación, a la espera de la resurrección final.

#### *4.6. La incensación: el cuerpo como templo del Espíritu*

Uno de los momentos más explícitos en relación con la dignidad corporal es la incensación del cuerpo del difunto, acompañada de una monición de gran riqueza doctrinal. En el formulario común I encontramos la siguiente, dirigida al propio difunto:

Dios te dio su Espíritu Santo, que consagró tu cuerpo como templo suyo. El incienso con que lo honraremos será símbolo de tu dignidad de templo de Dios y acrecentará en nosotros la esperanza de que este mismo cuerpo, llamado a ser piedra viva del templo eterno de Dios, resucitará gloriosamente como el de Jesucristo (Ritual de exequias, n. 116).

La incensación no es un gesto estético ni una despedida simbólica, sino un acto litúrgico de veneración que reconoce la dignidad del cuerpo humano como morada del Espíritu, así como la convicción de que toda la persona, alma y cuerpo formando una unidad vital, es objeto de la salvación. Esta comprensión remite a una afirmación central del apóstol Pablo: “¿no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que habita en vosotros y habéis recibido de Dios?” (1 Cor 6,19). Desde esta perspectiva se comprende la incensación como un gesto de veneración y no como una simple despedida simbólica. De este modo, la incensación confiesa que el cuerpo del difunto no ha sido un mero soporte biológico de la vida espiritual, sino lugar real de la acción santificadora de Dios, llamado a participar en la transformación pascual.

#### *4.7. Oraciones y moniciones: confesión explícita de la dignidad corporal*

Además de los gestos descritos, numerosas oraciones del Ritual hacen referencia directa a la dignidad del cuerpo del difunto y a la vocación escatológica de la persona. Esta referencia la encontramos, por ejemplo, en la oración colecta del formulario común II dirigida a Dios:

... al cumplir [hoy] el deber humano de dar sepultura al cuerpo de tu siervo (tu sierva) N., te pedimos le des parte en el gozo de tus elegidos y que, libre de las ataduras de la muerte, pueda presentarse ante ti el día de la resurrección (Ritual de exequias, n. 129).

La liturgia no se limita a pedir consuelo, sino que confiesa activamente la fe en la redención integral del ser humano.

#### *4.8. La liturgia exequial como lugar teológico y pedagógico*

Como hemos podido comprobar, la liturgia de las exequias no se limita a acompañar el duelo ni a ofrecer un marco de consuelo emocional, sino que constituye un auténtico lugar teológico<sup>10</sup> en el que la Iglesia confiesa, de forma simbólica y corporal, su fe en la resurrección de la carne. A través de gestos rituales reiterados y de fórmulas cuidadosamente elaboradas, la liturgia articula una comprensión creyente de la muerte que no se expresa

<sup>10</sup> Cf. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 1979, n. 4. En esta línea, el liturgista Martimort (1992) subraya el valor de la celebración litúrgica como “lugar teológico”, en cuanto expresión y enseñanza de la fe de la Iglesia (p. 302).

únicamente en enunciados doctrinales, sino que se hace visible y practicable en la acción litúrgica<sup>11</sup>.

En este sentido, la liturgia no teoriza sobre el cuerpo del difunto, sino que lo sitúa en el centro de la acción ritual. El cadáver no aparece como un elemento secundario o funcional, sino como el sujeto ritualmente reconocido del gesto creyente: es acompañado, honrado y confiado a Dios en el seno de la comunidad. De este modo, la liturgia educa la percepción creyente del cuerpo del difunto y la capacita para ofrecer una respuesta a la banalización contemporánea del morir, manteniendo viva la conciencia de su dignidad personal y de su orientación a la vida definitiva.

Esta función formativa de la liturgia posee también una dimensión educativa frente a las transformaciones culturales que tienden a invisibilizar la muerte y a neutralizar sus signos. Al insistir en la importancia del cuerpo del difunto, en su dignidad bautismal y en su vinculación al misterio pascual, la liturgia exequial mantiene abierta una comprensión integral de la muerte que no reduce la persona a un dato biológico ni la disuelve en un mero recuerdo subjetivo. Desde esta perspectiva, la liturgia exequial se revela como un espacio privilegiado de mediación entre la fe de la Iglesia y la experiencia concreta del morir. En ella, la visión antropológica cristiana del cuerpo ante la muerte se encarna en signos, palabras y acciones que custodian la dignidad corporal y sostienen la esperanza pascual de la comunidad creyente<sup>12</sup>.

## 5. CREMACIÓN, CENIZAS Y ESPERANZA CRISTIANA: CONTINUIDAD Y LÍMITES EN LA VENERACIÓN DEL CUERPO

La creciente difusión de la cremación en el contexto cultural contemporáneo introduce un desafío específico para la liturgia exequial, en cuanto interroga el modo en que la fe de la Iglesia se expresa sobre la resurrección cuando el cuerpo del difunto ya no está presente<sup>13</sup>, poniendo a prueba los límites y

<sup>11</sup> La liturgia exequial participa de la lógica propia de la fe cristiana como esperanza "performativa", en cuanto no se limita a transmitir contenidos doctrinales sobre la muerte, sino que hace operante y visible una esperanza que transforma la experiencia creyente del morir (Benedicto XVI, 2007, n. 2).

<sup>12</sup> Sobre la comprensión de la liturgia como experiencia escatológica mediada simbólicamente, Grillo (2014) afirma que: "l'azione liturgica in quanto tale è una esperienza escatologica" (pp. 712-713).

<sup>13</sup> Ya en 1990, cuando la práctica de la cremación era todavía minoritaria, la Comisión Teológica Internacional advertía que, aunque la cremación no fuese en sí misma con-

posibilidades de la simbolización ritual. Esta práctica, ampliamente aceptada en la Iglesia bajo determinadas condiciones<sup>14</sup>, plantea no solo cuestiones disciplinarias, sino también interrogantes de orden antropológico y simbólico que afectan a la significación del cuerpo del difunto y a su lugar en la celebración litúrgica.

### 5.1. Cremación y fe en la resurrección de la carne

La Instrucción *Ad resurgendum cum Christo*, en continuidad con la tradición cristiana más antigua, recuerda que la Iglesia recomienda insistentemente la sepultura de los cuerpos, ya que la inhumación constituye “la forma más adecuada para expresar la fe y la esperanza en la resurrección corporal” (CDF, 2016, n. 3). Esta preferencia no responde a un criterio doctrinal, sino al valor simbólico privilegiado que la sepultura posee dentro de la tradición ritual cristiana. Al enterrar el cuerpo del difunto, la Iglesia confiesa de manera visible que la salvación prometida por Dios alcanza a la persona entera y pone de relieve “la alta dignidad del cuerpo humano como parte integrante de la persona” (CDF, 2016, n. 3).

Esta preferencia de la Iglesia por la sepultura no implica, por tanto, una valoración negativa de la cremación en sí misma, sino que se funda en la fuerza simbólica propia del gesto de la inhumación, estrechamente vinculado al misterio pascual de Cristo y a la confesión de la resurrección de la carne.

### 5.2. Exequias ante las cenizas: diferenciación ritual y discernimiento teológico

Cuando la cremación ha tenido lugar antes de las exequias, la liturgia se ve obligada a un discernimiento simbólico específico, orientado a expresar la esperanza pascual, teniendo en cuenta la diferencia ritual entre el cuerpo

---

traría a la fe cristiana, su difusión podía oscurecer la confesión de la resurrección de la carne cuando se asociaba a concepciones reductivas del cuerpo o a una comprensión meramente espiritual de la esperanza cristiana (Comisión Teológica Internacional, 1990, n. 6).

<sup>14</sup> En los *praenotanda* se indica que “actualmente no se prohíbe la cremación, con tal de que no suponga desprecio del dogma de la resurrección de los muertos: también la incineración de los cadáveres puede compaginarse con la creencia en la resurrección y ser indicio de fe en el poder de Dios, que es capaz de retornar las cenizas a la vida gloriosa” (Ritual de exequias, n. 35).

del difunto y las cenizas, pero salvaguardando, en ambos casos, la misma veneración y respeto<sup>15</sup>.

La tercera edición en español del Ritual de exequias (2024) introduce una modificación significativa en la celebración de las exequias cuando estas tienen lugar en presencia de la urna con las cenizas del difunto. A diferencia del ritual anterior (1989), que aplicaba a las cenizas los mismos ritos que al cuerpo del difunto —la colocación junto al cirio pascual, la aspersion con agua bendita y la incensación—, el nuevo ritual opta por una diferenciación ritual explícita. De los gestos tradicionales, se conserva únicamente la colocación de la urna junto al cirio pascual, mientras que se omiten la aspersion y la incensación.

Esta modificación no responde a una simplificación accidental ni a un mero ajuste disciplinar, sino a un discernimiento de carácter simbólico. En el documento explicativo que acompaña al ritual se señala que “se han introducido algunos matices, derivados todos ellos del hecho de que el cuerpo ha sido destruido por la cremación, y la urna de las cenizas no tiene el mismo valor simbólico-sacramental”; expresión que ha de entenderse en el marco propio de la simbolización litúrgica y no como una afirmación antropológica u ontológica en sentido estricto. En coherencia con este principio, se afirma que “los ritos de la aspersion y de la incensación, al estar vinculados especialmente al cuerpo del difunto, se omiten” (Navarro Gómez, 2024, p. 55), de modo que la *última recomendación y despedida* ante las cenizas queda reducida a la monición, el silencio y la oración del presidente.

Desde el punto de vista litúrgico, este cambio introduce una clarificación simbólica significativa. La Iglesia mantiene explícitamente la referencia pascual mediante la presencia del cirio pascual junto a la urna (Ritual de exequias, n. 289), confesando que la muerte del cristiano se interpreta a la luz de la Pascua de Cristo. Al mismo tiempo, evita una equiparación plena entre el cadáver y las cenizas, reconociendo que la presencia corporal inmediata del difunto y la presencia mediada de las cenizas no permiten la misma expresividad ritual. La liturgia distingue así entre ambos modos de

---

<sup>15</sup> La Instrucción *Ad resurgendum cum Christo* establece que las cenizas del difunto deben conservarse ordinariamente en un lugar sagrado, con el fin de salvaguardar el respeto debido a los restos humanos y mantenerlos en el ámbito de la oración eclesial (CDF, 2016, n. 5). Así lo pone de manifiesto también la Instrucción pastoral *Un Dios de vivos*, la cual subraya que los signos y la celebración de las exequias deben manifestar siempre el respeto y la veneración debidos al cuerpo del difunto, incluso cuando se opta legítimamente por la cremación (nn. 39-40).

presencia sin negar por ello la referencia personal de las cenizas a la persona difunta.

Al suprimir la aspersión y la incensación (CEE, 1989, pp. 1039, 1043-1044) —gestos que evocan explícitamente el bautismo y la dignidad del cuerpo como templo del Espíritu—, el ritual reconoce que dichos signos están intrínsecamente vinculados al cuerpo como sujeto histórico de la vida sacramental. Las cenizas, aunque remiten real y materialmente al cuerpo personal del difunto, ya no permitirían una simbolización directa de esa historia sacramental. La liturgia evita de este modo una identificación impropia entre el cuerpo del difunto y las cenizas, pero sin caer en una desvalorización de las cenizas ni en una ruptura con la esperanza cristiana, puesto que esta diferenciación ritual únicamente se inscribe en la lógica simbólica propia de la acción litúrgica. La preferencia ritual por la sepultura del cuerpo no responde a una oposición doctrinal a la cremación, sino al reconocimiento de una forma simbólica que, dentro de la tradición cristiana, expresa de manera particularmente elocuente la continuidad entre corporeidad, memoria personal y promesa escatológica.

## 6. CONCLUSIÓN

El recorrido realizado pone de manifiesto que la atención cristiana al cuerpo tras la muerte no constituye una cuestión disciplinar secundaria ni un mero acompañamiento pastoral del duelo, sino un ámbito teológicamente decisivo en el que se entrecruzan la antropología cristiana, la esperanza escatológica y la praxis litúrgica de la Iglesia. En un contexto cultural marcado por la ocultación de la muerte y la gestión técnica del morir, el modo en que la comunidad cristiana trata el cuerpo del difunto se revela como una confesión concreta de fe sobre la persona humana y su destino último.

La fe cristiana afirma la unidad personal del ser humano y la continuidad de su identidad más allá de la muerte, sin desconocer la ruptura real que esta introduce en el modo histórico de existencia corporal. La distinción clásica entre cuerpo humano y cadáver, asumida aquí desde el carácter confesante y simbólico del lenguaje litúrgico, no pretende fijar el estatuto ontológico del cuerpo tras la muerte, sino salvaguardar la referencia personal del difunto y su orientación a la esperanza de la resurrección. En este horizonte, el cuerpo no se convierte en un vestigio del pasado ni en un resto biológico indiferente, sino que permanece inscrito en la promesa de Dios.

La liturgia exequial cristiana aparece como el lugar en el que esta convicción se hace gesto, palabra y acción. En ella, la Iglesia no teoriza sobre el cuerpo del difunto, sino que lo acompaña, lo honra y lo confía a Dios, integrando antropología, memoria sacramental y esperanza pascual en un lenguaje ritual capaz de sostener la fe allí donde la muerte impone el silencio. Precisamente por ello, la liturgia no elimina el drama de la muerte ni lo neutraliza simbólicamente, sino que lo atraviesa con una promesa que no nace de la continuidad biológica, sino de la fidelidad creadora y salvadora de Dios.

La diferenciación ritual introducida en la tercera edición del Ritual de exequias no implica una negación de la dignidad personal del difunto ni de la esperanza cristiana, sino una clarificación simbólica que confirma, en último término, la preferencia teológica de la Iglesia por aquellas formas rituales que expresan de modo más pleno la continuidad entre corporeidad, historia personal y promesa escatológica. En este sentido, el discernimiento litúrgico no empobrece la fe, sino que la protege de reduccionismos y la hace más inteligible y practicable en el contexto cultural contemporáneo. De este modo, la custodia cristiana del cuerpo tras la muerte se revela como una confesión silenciosa pero elocuente de la fe en la resurrección de los muertos. Incluso allí donde la muerte parece imponer la disolución y el olvido, la liturgia exequial mantiene abierta la referencia personal del difunto y orienta la mirada de la comunidad hacia la vida nueva prometida en Cristo, en la que el cuerpo, asumido y transformado, alcanza su plenitud definitiva.

## Referencias

- Alviar, J. J. (2017). *Identidad cristiana y vocación personal*. EUNSA.
- Aquinas, T. (2001). *Suma de teología*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bauman, Z. (2014). *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*. Sequitur.
- Conferencia Episcopal Española. (1989). *Ritual de exequias*. Libros litúrgicos.
- Conferencia Episcopal Española. (1993). *Concilio ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Conferencia Episcopal Española. (2010). *Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Conferencia Episcopal Española. (2021). *Un Dios de vivos. Instrucción pastoral sobre la esperanza cristiana ante la muerte y la celebración de las exequias*. Edice.
- Conferencia Episcopal Española (2024). *Ritual de exequias*. Libros litúrgicos.

- Congregación para la Doctrina de la Fe. (2016). *Ad resurgendum cum Christo. Para resucitar con Cristo. Instrucción acerca de la sepultura de los difuntos y la conservación de las cenizas en caso de cremación*. San Pablo.
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe. (2024). *Declaración Dignitas infinita sobre la dignidad humana*. San Pablo.
- Fernández Castela, P. (2013). Antropología teológica. En A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe: Manual de teología dogmática* (pp. 171-274). Universidad Pontificia Comillas.
- Fernández Castela, P. (2023). La vida temporal y la vida eterna. *Sal Terrae*, 111(1293), 901-913.
- Granados, J. (2016). *Teología de la carne*. Sígueme.
- Greshake, G. (1981). *Más fuertes que la muerte. Lectura esperanzada de los «novísimos»*. Sal Terrae.
- Grillo, A. (2014). L'irruzione dell'eschaton nella liturgia. *Revista Catalana de Teologia*, 39(2), 711-725.
- Han, B. C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Iglesia Católica (1983). *Código de Derecho Canónico*. BAC.
- Kehl, M. (1992). *Escatología*. Sígueme.
- Ladaria, L. F. (1993). *Introducción a la antropología teológica*. Verbo Divino.
- Martimort, A. G. (1992). *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Herder.
- Navarro Gómez, R. (2024). La celebración de las exequias. En CEE (ed.), *Materiales para la presentación de la tercera edición del Ritual de exequias* (pp. 37-55). Libros litúrgicos.
- Ratzinger, J. (2012). *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Herder.
- Rodríguez Morano, J. M. (2024). Teología de las exequias, pascua del cristiano. En CEE (ed.), *Materiales para la presentación de la tercera edición del Ritual de exequias* (pp. 11-36). Libros litúrgicos.
- Ruiz de la Peña, J. L. (1986). *La otra dimensión*. Sal Terrae.
- Ruiz de la Peña, J. L. (2000). *La Pascua de la creación*. BAC.
- Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (1979). *Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología*. Santa Sede.
- Trojnar, W. (2020). The Face of Christian Hope in the Renewed Funeral Rites. *Teologia w Polsce*, 14(1), 185-195. <https://doi.org/10.31743/twp.2020.14.1.09>

# 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.



---

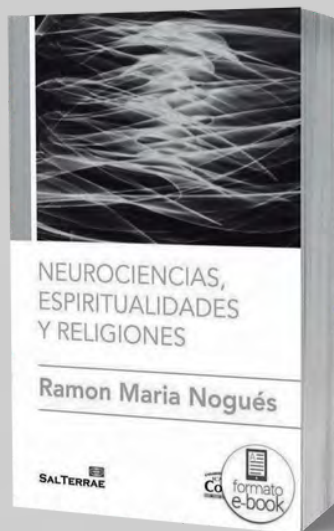
## Neurociencias, espiritualidad y religiones

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**

---

# EL CUERPO ANTE LA MUERTE: SIGNIFICADO ANTROPOLÓGICO Y ESPIRITUAL DEL CADÁVER EN EL ACOMPAÑAMIENTO AL FINAL DE LA VIDA

*At the Threshold of Death: Anthropological and Spiritual  
Perspectives on the Body of the Deceased in End-of-Life Care*

Rosa Ruiz-Aragoneses

Centro de Humanización de la Salud San Camilo

rosaruizformacion@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0003-4495-5637>

---

Recibido: 18 de enero de 2026

Aceptado: 25 de marzo de 2026

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol290.i1468.y2026.005>

RESUMEN: Este estudio analiza el significado antropológico y teológico del cuerpo en el proceso de morir y tras la muerte, con especial atención al modo en que las creencias espirituales influyen en la relación con el cadáver. A partir de la observación de reacciones de familiares ante la enfermedad y el fallecimiento, se plantea si la concepción del cuerpo como parte constitutiva de la identidad personal o como mero soporte material condiciona la forma de acompañar, cuidar y despedir a la persona fallecida. Desde la reflexión antropológica y teológica se revisa la evolución histórica de la relación cuerpo-alma, desde la antropología bíblica unitaria hasta interpretaciones dualistas posteriores. El estudio propone recuperar una comprensión integral de la persona que reconozca el valor simbólico, relacional y espiritual del cuerpo incluso tras la muerte. Desde esta perspectiva, el cuidado del cuerpo enfermo y del cadáver se presenta como una mediación ética y espiritual que humaniza el proceso de morir y favorece la elaboración del duelo.

PALABRAS CLAVE: cadáver, cuerpo, muerte, resurrección, carne, alma, espíritu, cuidados paliativos.

ABSTRACT: This study analyzes the anthropological and theological significance of the body in the process of dying and after death, with a particular focus on how spiritual beliefs influence the relationship with the corpse. Based on observations of family reactions to illness and death, the study examines whether the conception of the body as a constitutive part of personal identity or as a mere material vessel shapes the way we

accompany, care for, and bid farewell to the deceased. Drawing on anthropological and theological reflection, it reviews the historical evolution of the body-soul relationship, from Unitarian biblical anthropology to later dualistic interpretations. The study proposes recovering a holistic understanding of the person that recognizes the symbolic, relational, and spiritual value of the body even after death. From this perspective, the care of the sick body and the corpse is presented as an ethical and spiritual mediation that humanizes the process of dying and facilitates the grieving process.

KEY WORDS: corpse, body, death, resurrection, flesh, soul, spirit, palliative care.

## 1. PREGUNTA INICIAL

Por definición, el final de la vida es —literalmente— vida. Sin embargo, hay un breve espacio, unos segundos a veces, en que advertimos que la misma persona que respiraba ya no respira; quien todavía me miraba, ya no me ve; el que estaba vivo aun con deterioro, dolor y carencia, ahora está muerto. Los segundos que pasan entre un estado y otro en lo que se refiere a la visibilidad del cuerpo, apenas aportan cambio alguno. Sin embargo, se da un punto de inflexión en quienes acompañan. Tal cambio depende del modo en que cada cual concibe la muerte, de las tradiciones culturales en que esté inmerso, de sus creencias y del significado que cada uno da a ese cuerpo en relación con la identidad de la persona fallecida. Pues una cosa es la muerte como hecho orgánico y otra el significado que le otorguemos, personal y socialmente (Lorite, 2011).

En expresión de Enric Benito (2024), como existe el nacimiento, existe el *morimiento*. Lo afirmamos frente a corrientes actuales que niegan la muerte o la relativizan para afirmar lo espiritual de la persona o el paso a *otra vida* (Allix, 2023). Otros llegan a probar con supuestos argumentos científicos que la muerte será algo opcional en pocas décadas (Cordeiro Mateo y Wood, 2018).

Parece que todo lo que rodea a la muerte nos genera cierto malestar o desasosiego, nos confronta con nuestra propia realidad, con nuestro ineludible final y el de aquellos que más nos importan. Esa pérdida anticipada nos genera intranquilidad, por muy sabida que sea. En el mejor de los casos, vamos admitiendo que vivir implica ir muriendo, o al menos, debilitándonos —que es una progresiva muerte— en cierto sentido (Ariès, 2011, p. 26). La muerte no se da en exclusiva con el envejecimiento, pero éste sí acabará antes o después en la muerte, de forma “natural”.

La muerte acecha a la vida de múltiples formas: la enfermedad, el sufrimiento, el fracaso, el envejecimiento, el tener que abandonar y el despedirse no son sólo signos y presagios de muerte, sino que constituyen *realidades de la muerte* dentro de la propia vida. La vida no se extingue de golpe: el hombre tiene que entregarse poco a poco, retazo a retazo (Greshake y Ruiz de la Peña, 1985, p. 101).

Este malestar se ha explicado por dos factores esenciales: sabernos “en un callejón sin salida a donde nos ha llevado el desarrollo de la civilización, con los fracasos de la medicina, por un lado [...] y el analfabetismo emotivo, por otro” (Jomain, 1987, p. 9). Ambos son síntomas de un progresivo proceso de deshumanización que necesita “modelos alternativos de asistencia a los moribundos”. Lorite (2003) llega a afirmar que “la humanización de la muerte ha sido, en definitiva, el proceso de humanización de nuestra especie a través de los rituales” (p. 35). Y podemos añadir un tercer factor: el analfabetismo espiritual o existencial. Si el cultivo de lo espiritual se desvanece en la vida sería raro que no lo hiciera en la muerte, en el modo de morir y de acompañar al que muere. Si vivimos lo espiritual como algo sobrevenido a la vida real y cotidiana, ¿cómo vamos a dar al cuerpo un lugar espiritual en el morir?

“El cuidado de las personas en *proceso de morir* consiste en reconocer la transición de la vida hacia la muerte y en gestionar de manera integral las necesidades físicas, psicosociales y espirituales del paciente durante la fase final de su vida” (Ellershaw y Wilkinson, 2003, p. 15). El acompañamiento real de este morir evidencia que las diferentes dimensiones del paciente no son separables, sino que se entrelazan. Por eso, el objetivo de los cuidados paliativos es prevenir y aliviar el sufrimiento mediante la identificación precoz, la evaluación adecuada, el tratamiento del dolor y de otros problemas físicos, psicológicos, sociales y espirituales (Organización Mundial de la Salud, 2002; Puchalski, 2014). El acompañamiento espiritual paliativo integra, por tanto, el cuidado de la persona en todas sus dimensiones, también en el momento de la muerte (Cobb, 2001).

En lo que al cuerpo se refiere, cuando este final va asociado a algún tipo de enfermedad, se da frecuentemente un enorme deterioro donde la persona se nos muestra en una debilidad de crudeza extrema. No es imprescindible situarnos en escenarios de cuerpos mutilados o violentados; en muchos casos, el parecido físico con la persona que era antes es mínimo. Acompañando estos procesos, rescato diversas reacciones que dan lugar a la pregunta que inicia este breve estudio:

- Antes de morir, ante el deterioro corporal (físico y psíquico), muchas veces las personas más cercanas dicen: “este ya no es mi padre”, “aquí ya no está mi mujer”... Y, en muchas ocasiones, esta convicción proviene de personas espirituales, incluso religiosas. Las razones para vivirlo así serán múltiples. Por un lado, dentro del duelo anticipado que están viviendo antes del fallecimiento, no reconocer en esa corporeidad sufriente a la persona que tanto quieren, puede ser un mecanismo de defensa, una manera de protegernos del inmenso dolor que nos causa su deterioro, su ausencia, su inminente muerte. Por otro lado, ya sea desde una creencia católica confesante, ya sea desde otras espiritualidades de corte dualista, la convicción de que la persona es su alma o esencia y el cuerpo un mero envoltorio, cápsula, vehículo o receptáculo en esta vida, aparece como fundamento teórico para justificar tal separación y no reconocer a la persona amada en ese cuerpo.
- En el fallecimiento, se dan tres posibles reacciones respecto al cuerpo. Algunos expresan su tristeza, se apoyan en otros familiares y amigos que igualmente lloran al difunto y no hay una especial respuesta ante el cuerpo. Son los menos. Otros, abrazan el cuerpo, siguen acariciando a su ser querido, y necesitan horas (lo máximo que permite el sistema socio sanitario actual) antes de poder trasladar el cuerpo y separarse de él. En estos casos ningún deterioro físico parece ocultar a la persona ni la vinculación establecida entre ambos: padres-hijos, parejas, y con enorme naturalidad, nietos-abuelos. Las veces que las familias permiten que los menores se despidan de sus abuelos y abuelas, este contacto cariñoso y natural con el cuerpo fallecido es muy claro, quizá porque en ellos todavía prevalece una vinculación con la persona querida y con la muerte mucho más espontánea, sin un aparato racional y cultural elaborado socialmente. El tercer grupo, mucho menos frecuente en mi experiencia que el anterior, son las personas que se niegan a tocar o mirar al fallecido, a pesar de que el único cambio respecto a las horas o días anteriores es que su ser querido ha expirado, ha dejado de respirar. Por lo demás, es la misma apariencia y deterioro que tenía un segundo antes de expirar.
- *Post mortem*: sea del modo que sea, ninguna familia abandona el cuerpo muerto. Como mucho, delega su cuidado. Todos eligen el modo y ritual que mejor se ajuste a su modo de despedir al ser querido: enterrados o incinerados, esparciendo cenizas en lugares simbólicos, depositándolas en algún cementerio o columbario, guar-

dándolas en casa, enterrando en el lugar que el difunto quería u optando por otro más cercano que facilite los trámites de quienes tienen que llevarlo a cabo. Hay ritos religiosos, despedidas laicas, con velatorio o sin él, vistiendo al difunto con ropas cuidadosamente elegidas previamente o sin poder ser visto.... Es la segunda gran despedida del cuerpo, una vez se despidieron en el momento del fallecimiento para los preparativos sanitarios y legales.

Desde la mera observación, sin un análisis cuantitativo, en todas las reacciones hay personas que se definen como creyentes, agnósticas, ateas, espirituales... Me planteo esta pregunta: ¿influye la concepción que tenemos del cuerpo como parte de la identidad de una persona o mero soporte eventual, para relacionarnos con la enfermedad y la muerte de esa persona? Y más concretamente: ¿influye de algún modo la espiritualidad o las creencias de alguien en cómo atiende el cuerpo de un ser querido en el final de su vida y en su muerte?

Para acercarnos a dichas cuestiones, comenzaremos con una breve mirada sobre el sentido antropológico de la muerte y cómo entender el estatus del cadáver en sí mismo. En un segundo momento, veremos cómo a lo largo de la historia la relación cuerpo/alma sigue siendo un tema recurrente para atender a la persona y su continuidad tras la muerte, centrándonos en el pensamiento judeocristiano. Por último, intentaremos recuperar el valor del cuerpo desde la novedad cristiana y la fe en la resurrección de la carne, apuntando algunas consecuencias que esto conllevaría en el cuidado del cuerpo enfermo y muerto.

## 2. SENTIDO ANTROPOLÓGICO DE LA MUERTE

La muerte genera respuestas culturales muy diversas (Bowker, 1996). Si en las culturas más primitivas la muerte se percibía como algo antinatural e indeseable, como un aniquilamiento total, progresivamente fue abriéndose en creencias y culturas muy distintas a descubrir *algo* de la persona que sobrevivía tras su muerte (p. 52).

¿Podría existir algo más universal que la muerte? Sin embargo, ¡qué increíble gama de variadas respuestas evoca [...] La diversidad de las reacciones culturales es buena medida del impacto universal que tiene la muerte, pero nunca se trata de una reacción desatada al azar, siem-

pre serán reacciones significativas y expresivas (Huntington y Metcalf, 1979, p. 1).

No pretendemos hacer aquí un análisis antropológico comparativo. Nuestra intención es, más bien, visibilizar una mirada antropológica y teológica que entrelaza muerte y vida iluminándose mutuamente, en una relación intrínseca que se refleja en el tratamiento del cuerpo enfermo y muerto (Duch y Mèlich, 2025, p. 323).

La escenificación del hecho de la muerte constituye uno de los registros más explícitos para descifrar el valor de los significados con que una cultura asume la vida: qué es lo que pierde o lo que gana el difunto. Por eso, paradójicamente, la muerte solo tiene sentido de vida (Lorite, 2003, p. 30).

Esto no es incompatible con el rechazo y el ocultamiento de la muerte en buena parte de nuestro mundo actualmente (Esquerda, 2022; Thomas, 1993). No pocos autores afirman que el tabú que en otro tiempo ocupaba la sexualidad como herramienta de coacción social e ideológica, ahora lo detenta la muerte (AAVV, 1986, p. 15; Clément, 2017, p. 105). Si durante siglos el ser humano aprendió a prepararse para la muerte, ahora más bien parece que intentamos protegernos de ella, como si fuera una especie de "fracaso individual" a esquivar (Lorite, 2003, p. 44).

### *2.1. La paradoja de saberse mortal*

En 2019, la Pontificia Comisión Bíblica daba a luz a un nuevo documento llamado *¿Qué es el hombre? (Sal 8,5). Un itinerario de antropología bíblica* (QEH). En él también se afirma cómo el modo en que vivimos la muerte configura la vida y viceversa. "El ser humano, en verdad, está estructuralmente confrontado a la muerte" (QEH, 22), lo que le hace estructural y sustancialmente deteriorable. Lo sabemos, pero no lo aceptamos, nos rebelamos a lo largo de toda nuestra vida con mayor o menor intensidad y lo expresamos igualmente cuando muere aquel a quien amamos:

Sin duda, la muerte es el verdadero problema del ser humano [...] El sufrimiento, anticipación de la muerte, obliga al ser humano a enfrentarse con su propia precariedad y, eliminando toda ilusión, sitúa a cada uno ante un destino marcado por el final. Aunque la tradición religiosa haya argumentado que Dios usa la vara como instrumento para

corregir (Prov 3,11-12; Job 5,17-18; 33,19; Heb 12,7-11; Ap 3,19), sugiriendo así que el dolor puede tener una finalidad benéfica (Prov 13,24; 22,15; 23,13-14; 29,15), prevalece la idea de que la muerte contradice toda intención pedagógica positiva (Job 14,7-10; 17,15-16) (QEH 25).

La vida y la capacidad de sabernos vivos, propia del ser humano, está atravesada por esta paradoja, al menos tanto como el sabernos *seres-para-la-muerte* en expresión heideggeriana (Heidegger, 2025). ¿Cómo es posible que algo que todos sabemos que va a ocurrir a ciencia cierta y que es una condición indispensable de nuestra existencia, sea tan temido y lamentado cuando llega?

En unas culturas, los sistemas de creencia integran la muerte en un diálogo profundo con la vida entre los seres humanos y los espíritus; en otras, se explica como la culminación de un proceso, siendo el triunfo de la muerte la negación de la vida material y, a la vez, la apertura a la vida espiritual en la eternidad del paraíso o el infierno. Y, aún en otras, la muerte es una metamorfosis que culmina en la reintegración al proceso de vida de muchas maneras como, por ejemplo, en una mejor o peor corporeidad o en un renacimiento a través de la descendencia (AAVV, 1986, p. 17).

## 2.2. *El cuerpo muerto como dador de sentido a la muerte*

De un modo u otro, todos tenemos que dar un sentido a la muerte. Para los animales, la muerte acontece, es un dato, "pero no se apropia de ella; en los humanos, la muerte queda envuelta en una respuesta a una interrogación, no es únicamente un suceso, es un proceso de apropiación simbólica" (Lorite, 2003, p. 33), que irremediamente ha de pasar por el cuerpo. Por eso, la aparición de las sepulturas puede leerse como avance cualitativo de la humanización de la muerte, más allá de que se comenzaran a hacer para proteger el cuerpo de los depredadores o por una creencia religiosa. Por eso, afirma Lorite, "la muerte no se opone a la vida, sino al individuo" (p. 34), a partir del momento en que la muerte no representa solo meras transiciones celulares para asegurar la evolución de las especies, sino que se da en un ser nuevo y distinto, único. Si esto es así, el modo en que el ser humano ha ido relacionándose con el cuerpo en la muerte a lo largo de la historia es también una señal inequívoca de cómo fue conceptualizando la identidad de la persona, incluso cuando dejaba de respirar, es decir, frente al cadáver. Si al

morir ya no hay persona, ¿por qué identificar tumbas, por qué honrarlas y acompañarlas con vasijas rituales u objetos personales?

Según Lorite (2003), para ser capaces de esta apropiación simbólica de la muerte se requieren al menos dos condiciones: la fabricación de utensilios y la aparición de la familia humana. Empezar a fabricar objetos significa poder crear algo que no existe en la naturaleza, intervenir intencionalmente para transformar lo que está ante mí. Es decir, a partir de este momento, la relación del ser humano con las cosas no es simple y unívoca puesto que puede descubrir en ellas nuevos significados más allá de lo material:

Aquí hay que situar el fundamento de la humanización de la muerte, de que la muerte no solo sea el hecho del cese de la vida de un individuo, de la pérdida de la presencia de su actividad vital, sino también una forma inmaterial donde ese hecho concreto, morir, se distancia de la corporeidad individual, se convierte en una forma general y se llena de significados que interpretan la vida. Se inicia el diálogo con la muerte (Lorite, 2003, p. 37).

Además, al poder modificar objetos representando y anticipando otros significados, podían prever el futuro como categoría, integrar la temporalidad, la pre-visión, la orientación del presente con una finalidad, incluida la muerte propia. En segundo lugar, aparece la familia cuando se inicia la caza de grandes animales como “planificación sistemática de la muerte” (p. 38), que diferenció la situación vital de hombres y mujeres y con ello dio por finalizada la sociedad recolectora, ya que empieza a reconocerse al hijo a través del varón y no solo de la mujer como ocurría en las sociedades previas. Aparece el linaje como concepto humano, legitimando el tiempo y convirtiendo por primera vez a un muerto en un antepasado (primera apropiación simbólica de la muerte en la historia). Y con el inicio de los asentamientos más o menos estables, se legitima también el espacio, hallando los primeros restos humanos asociados al culto a los muertos. Por último, para garantizar el sistema, la cohesión social deja de ser esencialmente técnica y sexual (como en los animales) y pasa a ser simbólica, elaborando códigos comunes transmitibles a través de mitos, leyendas y ritos y asentándose en la fuerza que dan los lazos afectivos familiares.

Por tanto, el ser humano aprendió a superar simbólicamente la muerte otorgando al muerto un estatus especial que, como antepasado, entremezcla el pasado con el presente (bienhechor) y nos ayuda a dirigirnos hacia la muerte y esperar una eternidad o vida distinta (futuro). Los cementerios cumplen esta función ofreciendo un espacio, que además se convierte en espacio

sagrado, justamente porque allí *duermen* los ancestros. A partir de aquí, podemos decir que el difunto (ya no solo es un muerto) comienza a tener importancia para los vivos, uniéndonos al linaje del que procedemos, y lanzándonos también a una posible esperanza de otra vida tras la muerte. Surge la idea de una especie de juicio final (ya presente en el antiguo Egipto, por ejemplo), la importancia de cómo se vive para que la muerte permita una vida mejor (Ariès, 1977, pp. 111-159). Además, esperar la eternidad como felicidad plena implica descubrir en uno mismo algo inmaterial, que siendo *tú* es distinto de tu organismo y puede *atravesar* la muerte. Cabe preguntarse:

Si en nuestra sociedad prima un vector de progreso que desfonda la relación significativa con el pasado, si el linaje pierde su fuerza identificadora, si el asentamiento es cada vez más provisional y si hay una reconfiguración del espacio socio-afectivo de la familia [...] ¿cuáles son los ejes que estructuran hoy la relación del individuo con la muerte? (Lorite, 2003, p. 41).

### 2.3. Religión, ciencia y muerte

La evolución espiritual de la humanidad desde al animismo al monoteísmo, y el moldeado cultural que el cristianismo aporta en la cultura occidental, hacen de la muerte y de la necesaria relación entre *algo* que pervive en la persona y su cuerpo muerto, una clave esencial de significado. Algo que no debemos confundir con la falsa hipótesis de que el miedo a la muerte es quien origina toda religión, ofreciendo un banal consuelo (Bowker, 1966, pp. 27-65).

A partir del siglo XIX, con los avances de la medicina, la muerte deja de ser algo misterioso y se corporaliza o, mejor dicho, se biologiza:

La inmortalidad del alma empieza a ser sustituida por la aspiración a prolongar la no-muerte [...] La existencia empieza a preceder a la esencia [...]. Y la muerte como límite absoluto que atañe directamente a la esencia humana, a su realidad de ser para la muerte, es remplazada por las muertes de los individuos en sus cuerpos, por un acontecimiento particular que se circunscribe a las deficiencias de un funcionamiento orgánico (Lorite, 2003, p. 31).

También entre el siglo XIX y el XX, el avance de la anatomía patológica permite que, de algún modo, la medicina intervenga en la muerte y pueda

explicar y prevenir enfermedades analizando un cadáver. Ya no se va a los hospitales a morir sino a ser curados. “La medicina pide a la muerte explicaciones sobre la vida” (Lorite, 2003, p. 49). El mismo enfermo ya no verá a la muerte como un misterio doloroso o una pérdida inevitable sino como algo a delimitar y controlar, en la medida que usemos lo mejor posible nuestro cuerpo y protejamos nuestro yo psicologizado hacia el equilibrio y el placer de una vida vivida lo mejor posible.

Si a esto añadimos los cambios establecidos con el cuerpo desde la visión médica, la filosofía y la religión, ¿cómo nos relacionamos hoy con la persona fallecida, con su cuerpo, para integrar mejor la muerte y soportar el dolor que produce la pérdida, otorgando el reconocimiento afectivo y social oportuno al fallecido?

### 3. ESTATUS ANTROPOLÓGICO DEL CADÁVER

#### 3.1. *Ritos de paso*

Siguiendo a Van Gennep (1960), los ritos mortuorios precisan atravesar tres etapas sucesivas: separación, transición y agregación. Éstas son propias de todos los ritos de paso o ritos del umbral de la vida, como un cambio de lugar, posición social o estado, la jubilación, mudarse de casa o casarse. Pitt-Rivers (1986) insistió en este tema al afirmar que los dos ritos de pasaje esenciales en nuestra vida son el bautismo o su equivalente<sup>1</sup>, como entrada de un nuevo miembro a la comunidad de los vivos, y el rito fúnebre que confirme la salida del difunto de esa comunidad:

Se celebran en los puntos de transición de las personas: de un estar a otro, en las sociedades, de una temporada (estación o año) a otra, y en el espacio, al pasar por una frontera, de un territorio a otro. El rito marca el pasaje para establecer un concurso sobre quién es quién y dónde estamos, tanto en el tiempo como en el espacio [...] Uno no puede cambiar su lugar dentro de una sociedad sin salir de ella para volver a entrar de nuevo, con un estatus cambiado (AAVV, 1986, p. 41).

---

<sup>1</sup> Pone como ejemplo la circuncisión judía o el rito de los indios Cubeo de Amazonia, que pintan un jaguar en el trasero del recién nacido.

Curiosamente, ni la iniciación social ni los ritos funerarios se celebran inmediatamente tras el hecho físico, sino cierto tiempo después. La causa no sería solo práctica sino movida por “la necesidad moral de separar, para distinguir el hecho físico, natural, del hecho social, ritual o religioso ... ¡No basta nacer para existir socialmente ni morir para desaparecer!” (Lorite, 2003, p 42).

Más tarde, Víctor Turner (1997) profundizó en la segunda etapa (transición), hablando de ritos liminales, pues en ese momento la persona “no tiene ni los atributos de su pasado ni del estado al cual está por pertenecer [...] Se caracterizan por no estar ni en un sitio ni en otro, y mientras dura el rito no tienen lugar dentro de la sociedad” (Panizo, 2011, p. 23). De ahí que sea tan importante llegar a la agregación para completar el proceso, también en los ritos mortuarios, ya se integre al fallecido en la nada de los muertos, en la descomposición biológica del cadáver, o en la vida más allá de la muerte, según la creencia de fondo.

### 3.2. *Presencia del cuerpo muerto*

Aplicado a nuestro tema, como muy bien explica Panizo (2011) al hablar de “la muerte desatendida”, en el caso de los desaparecidos la falta del cuerpo impide el reconocimiento social de la muerte misma, la realización de los rituales e incluso la dificultad para vivir el duelo (p. 24). Si “la ausencia del cuerpo impide la puesta en práctica de los mecanismos colectivos que permiten lidiar con el dolor de la pérdida del ser querido” (Wright, 2011, p. 15), ¿por qué no considerarlo también cuando prescindimos del cuidado del cuerpo muerto en una situación normalizada de enfermedad, teniendo la posibilidad real de atenderlo? Es decir, podría ocurrir que, a pesar de tener presente el cuerpo no lo reconozcamos como tal, no le demos entidad personal a ese cadáver, no le otorguemos que sea sujeto capaz de cuidados *pre* y *post mortem*, ni en la relación o vínculo personal establecido hasta ese momento, ni en la ritualización social de honrar y despedir a la persona fallecida. Tenemos el recuerdo de la pandemia demasiado cerca aún, aunque parece que queramos olvidarlo: todos tuvimos la experiencia más o menos cercana de no poder acompañar físicamente a un ser querido en sus últimos momentos de vida y de no poder honrar su cuerpo muerto. De alguna forma, el tiempo que pasa desde la certificación médica de la muerte hasta la despedida ritual del fallecido, podría considerarse la etapa liminal en situaciones normalizadas de muerte clínica. Es decir, desde que expira, hasta que se entierra o incinera el cadáver, el cuerpo no está ni vivo ni muerto, y a la vez, está vivo y muerto. Ya Epicuro consideraba que los ritos funerarios

sólo responden a una necesidad social y emocional de ayudar a los vivos a procesar la pérdida, puesto que el alma también se desintegraba de algún modo con el cuerpo (cf. *Carta a Meneceo*, 124-126). De ahí, la importancia de saber qué ideas y creencias conllevan las diferentes reacciones y necesidades afectivas y relacionales de los familiares y amigos con el cuerpo recién muerto. De hecho, el tiempo que cada cultura considera necesario para despedirse del cadáver es muy variado: los toraya de Indonesia mantienen el cadáver en casa varios años (Barley, 2000), pueblos malayos practican unas primeras exequias que solo son definitivas tras un periodo de tiempo repitiendo el ritual (Hertz, 1990) y en España actualmente, la ley marca un máximo de 36 horas antes de concluir los ritos funerarios que cada familia elija. Quizá, si diéramos mayor importancia al cuerpo en la vida y en la muerte de la persona, otorgaríamos tiempo y espacio a este cuidado *pre* y *post mortem* en los hospitales, los domicilios y las residencias. Es más: empezaríamos a recomendarlo y practicarlo incluso cuando los más allegados no sepan cómo actuar al respecto.

Panizo (2011) propone ofrecer objetos sustitutorios para ritualizar el proceso mortuario completo cuando no podemos tener el cuerpo. Y ella misma advierte que, si socialmente no suele hacerse esta sustitución simbólica, es por el profundo significado que el cuerpo tiene en relación con la identidad de la persona, más allá de ser materia o visibilidad aleatoria. El cuerpo y, por ende, el cadáver, es mucho más; los nuevos nombres que otorgamos a ese fallecido lo expresan. Por ejemplo, el paso de cadáver a ancestro que ya comentamos, como realidad amable, conocida y distinta a la vez, que permite a los vivos seguir adelante con su vida y poder *colocar* al muerto en un lugar propio, con otro rol y vínculo (Pitt-Rivers, 1986). Aida Mercedes López (2011) propone, incluso, considerar al cadáver humano como posible sujeto de la ética desde los postulados de Levinás, de manera que la sola presencia del cuerpo inerte pueda reclamar cuidado y relación del *otro*:

Su proximidad o contacto viene desde otro lado, de ser "humanidad" desvalida. Destituido de su ser activo, retirado de sus ocupaciones, pide que el "otro" se ocupe de él sin condiciones [...] El cadáver es la huella expuesta de un sí mismo [...] No se está frente a la nada sino ante la "huella" de una partida que esperanzadamente no va hacia el vacío y que se inscribe en el tiempo del otro (p. 16).

Ciertamente, el cadáver no puede ser sujeto ético, puesto que ya no tiene vida, pero reconocerlo como sujeto de la ética para ser cuidado y reconocido por el otro, podría ser la medida de una fraternidad y sensibilidad humana que engrandece a todos, no solo a quien recibe tal cuidado, como la tradi-

ción judía reconoce al extranjero, al pobre o a la viuda: es su propio desamparo y fragilidad lo que interpela a quien los contempla. Así, sería también con el cadáver, con “la fragilidad y la mendicidad silenciosa del ser caído por causa de la muerte” (López, 2011, p. 19).

### 3.3. *¿Cuidar un cuerpo muerto?*

En este cuidado y en la imprescindible apropiación simbólica del cuerpo muerto, la espiritualidad se torna esencial, atravesando todas las culturas. Llegado el momento final lo que “vemos” es un cadáver y si no podemos distanciarnos de él lo suficiente para “ver” a la persona completa que era, la materialidad inerte lo ocupará todo (Ariès, 2011, p. 194).

Con el transcurrir del siglo XX, nace la higiene y el cuidado para lograr un cuerpo sano, bello y bien nutrido, mientras va desterrándose el cuidado del alma para una eternidad que no sabemos si llegará. Se prefiere la felicidad del aquí y ahora, la construcción de una sociedad del bienestar presente, una apuesta por el permanente crecimiento personal armónico que sí es medible y constatable. Lorite (2003) habla de una “corporeización de la capacidad vital del alma” y “delimitación de las facultades más espirituales”, acogiendo la muerte sin alma, “quizá por primera vez en la historia de la humanidad, como una renuncia inaceptable” (p. 47).

Podríamos pensar que al subrayar la importancia del cuerpo desligándolo de un sustrato espiritual, los cuidados de final de vida atenderían mejor la corporalidad enferma (parte de esa identidad personal) y los ritos o cuidados *postmortem*. Pero no parece que sea así. Pareciera que ver el deterioro físico de la persona que cuidamos agranda la brecha con ese *tú* que queremos ver sano y fuerte de nuevo, como si el sentido global de la persona quedara aniquilado en su organismo enfermo. Desde esta perspectiva, la muerte deja de vivirse como tránsito posible o como separación o cierre de lo vivido y toma una fuerte carga de fracaso del propio proyecto vital. Quizá esto se evidencia en el interés por ocultar al enfermo su pronóstico y diagnóstico o en el empeño del mismo enfermo por vivir su final *como si no lo supiera*, a pesar de asistir en primera persona a los cambios físicos y funcionales que se imponen al final de la vida (Sutar et al., 2022).

Algunas formas de priorizar el cuerpo, lejos de confirmar una visión integral de la persona, vuelven a perpetuar, de otro modo, la separación cuerpo-alma, o mejor, lo material y caduco de la persona con la identidad que pueda permanecer tras la muerte de algún modo. Olvidar una de las dos realidades

es el camino más directo para negar la unidad personal que somos (Gesché, 2014; Esquerda et al., 2023).

#### 4. **CONCEPCIÓN UNITARIA DE LA PERSONA ANTES Y DESPUÉS DE LA MUERTE**

Hablar del ser humano como cuerpo y alma sigue siendo una dicotomía que no expresa la multidimensionalidad de la persona, pero atraviesa toda la historia de la teología y la antropología. Para muchos, desde hace decenios, representa “un nudo del universo”, en palabras de Schopenhauer (Schulte y Ruiz de la Peña, 1985). Lograr una articulación satisfactoria entre lo material e inmaterial del ser humano explicaría cómo somos y permitiría identificar “eso” que nos habita y que desde las más diversas culturas el ser humano busca como “una identidad persistente tras la muerte” (Bowker, 1996, p. 329).

El término “alma”, tan estudiado como no resuelto (Grün y Müller, 2009; Cooper, 2000), no resuelve la integración entre corporeidad y permanencia *post mortem*.

El pensamiento semítico que articula la antropología bíblica expresa su concepción unitaria a partir de distintos órganos del cuerpo y sus funciones. La persona es materialidad (recordemos que en hebreo no hay un término específico para el cuerpo), es garganta, es corazón, es manos, es espíritu... y *lo* es toda ella en cada momento (Westermann, 1978, p. 103; Fernández-Ardanaz, 1987).

Sin duda, la traducción de términos a otras lenguas ha contribuido a distorsionar el significado primero, pues a medida que salimos del universo cultural y simbólico original se adhieren nuevos significados ajenos a la visión global primera (Duch y Mèlich, 2005, p. 63). Wolff habla de “graves malentendidos”, ya desde la traducción de los LXX, que “llevaron equivocadamente a una antropología dicotómica o tricotómica, en la que el cuerpo, el alma y el espíritu se oponen mutuamente” (Wolff, 2017, p. 21). Esta aclaración es muy pertinente para el tema que nos ocupa: la persona es persona entera ya sea nombrada desde su corporeidad o desde funciones internas e inmateriales, que incluye siempre la presencia divina.

#### 4.1. Antropología bíblica unitaria

*Ruah*, *nepēš* y *bāsār* son términos esenciales para la antropología bíblica, teniendo cuenta que van adquiriendo diversos significados según el contexto en que aparecen y el momento histórico en su evolución (Ruiz-Aragoneses, 2025, pp. 146-172).

Al inicio, posiblemente *ruah* fuera una palabra onomatopéyica, reproduciendo el sonido del viento o de la respiración fuerte, como algo externo al ser humano que está en movimiento y que mueve a otros (Wolff, 2017, pp. 53-61). Quizá por eso pudo asociarse a la acción divina (aliento de Yahvé) presente en el ser humano (Albertz y Westermann, 1978, pp. 914-947). A partir de los profetas del exilio, especialmente con Ezequiel, se antropologiza el término, entendiéndose como una capacidad humana recibida (cf. Ez 11,19; 18,31; 36,26), y estrechando la relación de sentido entre *nepēš*, *ruah* y *nešāmāh*. Serán los LXX quienes al traducir el hebreo *ruah* por el griego *pneûma* añadieron una carga de sentido filosófico ajeno al pensamiento hebreo (Kremer, 1998). En la antropología hebrea, la *ruah* es el respirar que proviene de Dios (Fernández-Ardanaz, 1987, p. 287), el vínculo especial entre Dios y el ser humano que le constituye como tal, le vitaliza, le empuja, le transforma y le sostiene.

El *nepēš* toma cuatro significados básicos en el Antiguo Testamento (Westermann, 1978; Harder, 1980): aliento vital (aunque aparece más veces como *nešāmāh* y posteriormente *ruah*), anhelo, alma y vida. Si bien el sentido más primitivo era "garganta", fue evolucionando hasta el judaísmo tardío y comienzos del cristianismo, como el *ser propio* de cada persona. Así la *nepēš* queda unida al sopro divino (*ruah*) y al corazón (*lēb*), expresando la totalidad del deseo personal y la entrega del yo individual, tanto en las relaciones humanas como en el vínculo con Dios. En definitiva, entre los exégetas, hay consenso al afirmar que "la traducción de *alma* acierta con el sentido de *nepēš* solo en muy pocos textos" (Wolff, 2017, p. 25), siendo más acertado traducirlo por *vida* en contraposición a la muerte; es el *ser* de esa persona en su totalidad (Westermann, 1978, p. 124; Sand, 1998, p. 2183). De hecho, en algunos textos primitivos la *nepēš met* es el cadáver tanto de humanos como de animales<sup>2</sup> (Fernández-Ardanaz, 1987, pp. 273-274). Pero con los profetas y la literatura deuteronomista crece el uso paralelo de *nepēš* y *hayya*, llegando a identificarse: el ser humano se convierte en ser viviente (*nepēš hayya*) cuando Dios le insufla su aliento (Gn 2,7). Expresa, por tanto,

<sup>2</sup> Nm 6,6; 5,2; 6,11; 19,11.13; Gn 2,19; 9,10.12.15.

la conciencia de fragilidad vital del ser humano, necesitado de Otro mayor: “¡En Ti mi *nepes̄* está segura!” (Sal 57,2). Tal es así que Wolff afirma: “es un hecho que *nepes̄* representa sobre todo el aspecto del hombre necesitado, ansioso de vida y, por tanto, viviente, en lo que se parece al animal” (p. 43). Y, sin embargo, ha terminado expresando una *parte* privilegiada y superior del ser humano, más que lo propio y personal del mismo. Los LXX traducirán mayoritariamente *nepes̄* como *psyche* (más de 900 veces), pasando al latín como *anima* en la mayoría de casos (Sand, 1998). Quizá no sea casual que a partir de los Macabeos se desarrolle y agudice la contraposición *nepes̄-bāsār*, justo en la época donde se confiesa por primera vez con claridad la fe en la vida después de la muerte.

*Bāsār* también fue evolucionando del sentido más primitivo (la parte corporal blanda, los huesos) a significar a la persona en su dimensión visible, corporal y caduca (Gerleman, 1978, p. 542; Wolff, 2017, pp. 45-51). Como ocurría con *ruah* y *nepes̄*, *bāsār* se utiliza englobando a toda la persona individual bajo su aspecto corporal o, por extensión, *kol-bāsār* (toda carne) refiriéndose a toda la humanidad e incluso a toda la creación. Es la persona necesitada de Dios, como hemos visto con *nepes̄*, pero ahora desde la materialidad más crasa. Pues, si él retirara su espíritu, desaparecería todo hombre (*bāsār*) (Job 34,14-15).

Los LXX lo traducen tanto por *σάρξ* como por *κρέας* y alguna vez por *σῶμα*. Con los profetas postexílicos *bāsār* empieza a expresar la conciencia que el pueblo ha tomado de su propia condición falible y frágil frente al poder de Dios. La literatura sapiencial llegará a unir esta debilidad intrínseca de lo humano con el pecado, en cuanto la persona que vive rechazando a Dios. Visión que permanece en la teología paulina: “no habita en mi carne lo bueno” (Rm 7,5). Pero sería un error “olvidar la mirada antropológica hebrea más primitiva y unitaria que no separa (y menos aún opone) lo corporal y visible (*bāsār*) con lo vital o interior (*nepes̄*)” (Ruiz-Aragoneses, 2025, p. 235).

En definitiva, *bāsār* y *nepes̄* expresan el yo humano desde dos perspectivas, integrando el deseo, la necesidad, la relación, el crecimiento, los afectos... *Ruah* sería la respuesta de Dios sosteniendo al ser humano y dinamizándolo desde su mismo ser. Ahora bien, hay que esperar al judaísmo tardío, con el libro de la Sabiduría y el relato de los Macabeos, para encontrar que este ser humano vivirá tras la muerte: “es preferible morir a manos de hombres con la esperanza que Dios otorga de ser resucitados de nuevo por él” (2Mac 7,14), pues “las almas de los justos están en manos de Dios y no habrá tormento que las toque” (1Mac 3,1). Y, además, esta esperanza de resurrección ya implica en cierto modo al cuerpo mismo: “Por don del Cielo poseo estos

miembros, por sus leyes los desdeño y de El espero recibirlos de nuevo” (2Mac 7,11). Aun así, incluso en la época de Jesús, no es una creencia asentada para todos los judíos (Mt 22,23), siendo este un tema capital para el cristianismo incipiente (Rm 8,11).

#### 4.2. Evolución de la corporeidad e inmaterialidad del ser humano

El encuentro de la antropología bíblica con la filosofía griega reforzó algunas intuiciones compatibles, pero quebró su visión unitaria de la persona y redujo considerablemente el peso de lo corporal como identidad personal.

En la cultura griega, la *psyche* aparece ya en Homero como sinónimo de vida o incluso aliento vital que, por tanto, se pierde al exhalar y morir; es el término *thymos* el que alude más a la vitalidad humana en sus pensamientos, emociones, autoconciencia, pulsiones... (Schulte y Ruiz de la Peña, 1985). Desde aquí, se entiende bien que *psyche* aluda a lo espiritual o intangible del ser humano frente al *sôma*, que para Homero no es el cuerpo tal como lo entendemos hoy, sino el cadáver o ser humano sin vida. Con el paso del tiempo, la *psyche* absorberá el significado que se atribuía a *thymos* en la persona y, desde ahí, *sôma* empezará a expresar la dimensión no espiritual del ser humano vivo (término mucho más limitado que *bāśār*, antropológicamente).

Con el tiempo, se desarrollarán las tesis pitagórica y órfica de la pervivencia o inmortalidad del alma, que transmigra de un cuerpo a otro, sabedora de que “procede de una esfera superior, divina, y ha descendido al cuerpo, donde mora como huésped. Sólo en el sueño y en la hora de la muerte, cuando el cuerpo la deja libre, el alma es plenamente ella misma” (Schulte y Ruiz de la Peña, 1985, p. 21).

Es decir, el pensamiento cristiano en diálogo con la filosofía griega pasa de concebir al ser humano complejo y unitario, en relación constante con el aliento vital de Dios que le sostiene, a comprenderlo como un ente inmaterial e inmortal que vive lo corporal como un medio o mal menor al que desciende y del que se ha de desprender para seguir siendo quien esencialmente es.

Aun así, no podemos obviar otras visiones más integrales de algunos padres de la Iglesia, como Justino, san Ireneo o Tertuliano, reconociendo la materialidad corporal como una dimensión insustituible en la constitución del ser humano (Ruiz-Aragoneses, 2025).

Santo Tomás inicia una nueva síntesis bebiendo de la filosofía aristotélica, con mayor integración de lo corpóreo, concibiendo al ser humano como ser espiritual en "*forma corporis*". Esto le permite recobrar la necesaria integración de las diversas dimensiones del ser humano en cuanto tal: "el alma solo puede alcanzar su perfección corporizándose, pues la meta es la perfección del hombre entero" (Schulte y Ruiz de la Peña, 1985, p. 30).

La visión cristiana de Aristóteles según santo Tomás aporta una concepción integral del ser humano que mantiene el valor de la corporeidad en todo momento, pero abre otro interrogante: ¿cómo mantenemos, entonces, la incorruptibilidad de la persona tras la muerte para dar continuidad escatológica en la resurrección?

El hombre no consta de alma y cuerpo (es decir, no se compone de dos sustancias), sino que el hombre único y entero es totalmente alma y totalmente cuerpo [...] La realidad del cuerpo no es otra cosa que su alma real, en cuanto que ésta sólo puede existir efectivamente manifestándose y representándose en un tiempo y un espacio dados [...] El cuerpo no es simplemente algo distinto del alma, sino la propia alma en su "vivencia externa", en su estado mundo y espacio-temporal (Metz, 1963). La muerte constituye el fin del hombre entero, el único real, la extinción no solo del cuerpo, sino también del alma espiritual, en la medida en que ésta se realiza en lo corpóreo-material [...] El cadáver, que ya no está "informado" por el alma, se descompone poco a poco en sus partes integrantes, mientras que el alma, por ser una forma espiritual y, por tanto, subsistente e indestructible, continúa existiendo, pero no como hombre sino como "algo del hombre" (*pars naturae*). Por eso, separada del cuerpo, el alma se halla en un "estado antinatural" [...] No habría que hablar tanto de su "inmortalidad" cuanto de una cierta *incorruptibilidad* (Greshake y Ruiz de la Peña, 1985, p. 118).

Posiblemente, el influjo de la filosofía cartesiana, identificando el alma con el *cogitans*, puso las bases para psicologizar la dimensión espiritual del ser humano o reducirla a la dinámica conciencia-inconsciente. Sin embargo, el alma como principio unificador del ser o principio espiritual no es equiparable con lo anímico o vertiente más psíquica de la persona (Lombardo, 2011). Desde la antropología bíblica, ya elijamos fórmulas binarias (cuerpo y alma) o ternarias (cuerpo, alma y espíritu), es importante recordar que el ser humano es una criatura y, por tanto, con un principio y un final, tanto en su cuerpo como en su alma. Es decir, en la tradición cristiana, aunque a veces parezca lo contrario, el alma no es inmortal, sino criatura de Dios no sujeta a la cor-

poreidad. Si bien el Concilio Lateranense V definió la inmortalidad del alma (Dz 738/DH 1440), hay que entenderla en cierta unidad corporal para no desvincularla de la identidad personal. Es importante para el tema que nos ocupa, ya que, entonces, fuera de planteamientos claramente dualistas, “el morir o la muerte no desembocan en la terminante y definitiva separación del alma y el cuerpo” (Schulte y Ruiz de la Peña, 1985, p. 65), sino en una nueva unidad personal.

Es el mismo yo que ha muerto el que resucita de entre los muertos. Ahora bien, para que tal identidad sea real, y no meramente verbal, tiene que haber en ese yo algo que sobreviva a la muerte, que sirva de nexos entre las dos formas de existencia, sin lo cual no habría resurrección sino creación de la nada (Ruiz de la Peña, 1983, p. 61).

De nuevo, la misma pregunta: ¿cómo explicar su continuidad tras la muerte cuando vemos como lo corporal se desintegra?, ¿qué es lo que hace que podamos decir que esa persona tal como la conocimos sigue viviendo tras la muerte?

#### 4.3. Continuidad de la identidad personal tras la muerte

Nos sabemos y percibimos cuerpo, justamente desde nuestro yo, lo llamemos como lo llamemos. Seguiremos hablando de “alma” en estas páginas, para mayor claridad, sabiendo que nos referimos a lo no-material del ser humano que le personaliza. Implica afirmar un principio vital unificador que *anima* la dimensión material de cada persona, esa corporeidad que me permite ser yo, *historizar mi yo*, ser en el mundo y con los demás. La mutua relación entonces parece innegable: reacciones psicósomáticas, información corporal previa a cualquier elaboración racional, impulsos interiores que nos posibilitan traspasar límites físicos, pero todo ello en mí, en quién soy de manera primera y última. Parece compatible con la fuerte afirmación de Greshake:

La resurrección del cuerpo tiene lugar en la muerte; es decir, en la muerte no solo se separa del cuerpo un alma para participar de la vida de Dios, sino que el hombre entero y único sufre la pérdida de todas las relaciones experimentables, pero es salvado por Dios como persona única y entera a través de la crisis de la muerte (Greshake y Ruiz de la Peña, 1985, p. 150).

Salir de la dicotomía cuerpo-alma e integrar la huella dinámica de la divinidad (espíritu) en cada ser humano permitiría poner el foco en la continuidad personal tras la muerte sostenidos por Alguien que lo hace posible. Muere el ser humano entero y vivirá entero, lo que no quiere decir, necesariamente, que una parte de sí sea eterna o inmortal, intocable. Gesché propuso hablar de "cuerpo escatológico" y no de "cuerpo resucitado", por ejemplo (2014, p. 240), prescindiendo de la temporalidad tal como la conocemos aquí, y salvando la simultaneidad de muerte y resurrección en el cadáver. Otro camino sería profundizar en el concepto de "estado intermedio" del *holistic dualism* de J. Cooper para explicar la compatibilidad de la muerte corporal y la resurrección en la carne (2000). Sin discutir ahora estos *términos*, sí afirmamos la necesidad de un elemento espiritual como nexo continuador de la identidad entre la muerte y la otra vida, que no prescinde de su *carne*, es decir, de sus experiencias, relaciones, anhelos, sufrimientos y alegrías. No es momento de analizar en estas páginas la cuestión del estado intermedio y la retribución divina inmediata o no tras la muerte, pero, sin duda, es una cuestión que se deriva en gran parte de cómo concebamos al ser humano y su ser esencial corpóreo e inmaterial. Y ese cuerpo que resucita es el mismo que se ha ido deteriorando hasta parecer casi irreconocible en muchas ocasiones, el mismo que cuidamos hasta el final y que honramos o no, cuando ya ha exhalado el último suspiro (Lara Palma, 2025).

Quizá sea el momento de tomar caminos nuevos para hablar del ser humano, más axiológicos que ontológicos, como Ruiz de la Peña, entre otros, planteó hace tiempo: ya hablemos de alma o de espíritu, lo relevante es afirmar que el ser humano no puede reducirse a simple materia, hay algo en él que le empuja y auto trasciende hacia su Creador, otorgándole un valor absoluto en sí mismo (Schulte y Ruiz de la Peña, 1985, pp. 82-83). Tan reduccionista sería prescindir del cuerpo como del alma o del espíritu para considerar a la persona completa y esencial. Esta posición se hace más clara cuando el cuerpo enferma, se deteriora, se paraliza, no cumple las expectativas y, en definitiva, sentimos que no aporta valor alguno a la supuesta esencia inmaterial que *yo soy*. Es comprensible esta negación de la corporeidad al final de la vida hasta el punto de no reconocer la identidad personal en ese cuerpo herido y vulnerado.

En sistemas de creencias dualistas y neognósticas, la persona es alma, chispa divina que por un *pacto* primigenio asume unas condiciones corpóreas e históricas totalmente transitorias e intercambiables con otras vidas, ya se hable de reencarnación, trasmutación, transmigración de almas (*metempsychosis*), etc. Por eso no es indistinto partir de una cosmología y una antropología u otra. Si concibo la realidad como un despliegue de nacimientos y muertes,

evolución e involución de almas que se *encarnan*, aunque solo existe propiamente el Uno, el Absoluto, del que formamos parte sin saberlo y al que volveremos antes o después; entonces, tiene sentido entender también la muerte individual como parte de este devenir kármico hacia la totalidad. En el siglo VI a.C. esta doctrina propia del hinduismo (cada alma es una partícula de Brahma que al encarnarse se individualiza y se olvida de quién es en realidad teniendo que hacer su propio aprendizaje), confluye con el budismo y se asienta en el dualismo de Grecia.

Si el camino de perfeccionamiento y salvación es la progresiva *desencarnación*, liberando al alma para que vuelva al Uno que conforma todo oculto en diversos cuerpos, el anuncio cristiano de un Dios encarnado tuvo que ser, al menos, muy cuestionable, en los círculos de pensamiento de la época. Es entendible así la insistencia permanente de la comunidad cristiana en los Símbolos primitivos de una resurrección de la carne y no del alma (Duch y Mèlich, 2025, pp. 89-92).

Resulta menos entendible que desde espiritualidades como la cristiana, de fuerte impronta corporal (en-carnación) también se conciba a la persona como una separación de cuerpo y alma radical en el momento de la muerte, de manera que lo que formaba parte ineludiblemente de esa identidad personal (cuerpo, alma, espíritu) en una singular conjunción, ahora puede desaparecer y seguir siendo quien era. En este caso, la corporeidad, la carne (Duch y Mèlich, 2025, p. 100). Otra cosa sería entender que la supuesta separación de cuerpo y alma en el cadáver o en el cuerpo enfermo premortem solo significa "el fin de un determinado modo de ser, el paso a una nueva forma de existencia" (Greshake y Ruiz de la Peña, 1985, p. 115).

Ciertamente, la creencia de que la muerte afecta solo al cuerpo, pero no al alma o entidad inmaterial que la configura, está muy extendida en culturas primitivas, en la mitología y en un sentir colectivo actual expresado en películas, obras de arte y literatura. Como si *algo* (sombra, soplo, aliento...) abandonara el cuerpo al morir para seguir viviendo mientras que ese cuerpo es sepultado o incinerado. Por otro lado, en un sistema reencarnatorio como hemos aludido, es comprensible que, antes o después, se llegue a relativizar la muerte como concepto o incluso a negarla, postulado que en el último tiempo ha vuelto a popularizarse, especialmente desde quienes divulgan investigaciones sobre la conciencia y experiencias cercanas a la muerte (ECM). Para ellos, la vida continúa más allá del cuerpo físico, pasando por diversas transiciones o encarnaciones, sin un final real ya que la existencia es continua, inmortal. Se añade, además, que el sufrimiento que acarrear los duelos

y la pérdida podríamos evitarlos en la medida que fuéramos conscientes de esta premisa: la muerte no existe, el cuerpo no es relevante.

Sin embargo, el cuerpo sigue siendo la persona que vemos hasta el final, también cuando ya no puede comunicarse con nosotros de ningún modo, por ejemplo, pues sigue siendo expresión de su alma. En el cuidado de higiene corporal premortem es fácil advertirlo; se convierte aquí en indispensable, un índice de humanización y dignidad, una mediación de cuidado espiritual, sin duda:

Tiene una función de confort [...] Como está directamente ligado a la imagen del cuerpo, contribuye a asegurar el sostén psicológico del enfermo y a darle confianza en sí mismo, si se asegura dentro de un intento de mejorar la estética. Tiene una función social, ya que facilita las relaciones con el entorno. Y es, finalmente, un apoyo para la relación y un medio de comunicación (Jomain, 1987, p. 149).

También solemos cuidar las relaciones amables y cálidas, pues somos conscientes de que amar y ser amado es una necesidad humana que incluye la expresión corporal. Pero cuando la persona expira, ¿qué hacemos?, ¿quién es?, ¿tiene sentido seguir atendiendo su cuerpo muerto desde una vivencia espiritual sólida? Nuestra respuesta es clara:

Visto a la luz de la teología, el cuerpo no es el lugar donde sucede algo sin importancia. Cuerpo no es orín que al fin uno se sacude del hierro del alma; ni rígido andamio que tiene que ser derribado cuando un alma ha ganado ya sus méritos eternos; no. En el cuerpo se ha elaborado nuestra imagen definitiva; y la tierra misma entra demasiado en nuestro ser para que nos podamos entender y amar sin ella. Lo que será consumado en las horas terrenas corporal y dolorosamente ante el rostro oculto de Dios, debe ser ingrediente de nuestra eternidad (Metz, 1969, p. 58).

## 5. **CARO CARDIO SALUTIS: UNA PROPUESTA DESDE LA NOVEDAD CRISTIANA**

El cristianismo, religión de la en-carnación, no ha sabido restituir el valor sagrado del cuerpo, la unión íntima de todas las dimensiones que constituyen a cada persona. Más bien, parece haberse platonizado priorizando el alma como la verdadera identidad de la persona, verdadera imagen y semejanza

divina, donde el cuerpo es mera visibilidad material que tenemos que superar.

El Catecismo de la Iglesia Católica traduce en el n.º 1015 la afirmación de Tertuliano "*caro cardo salutis*" (*De carnis resurrectione*, 8,3) como "la carne es el soporte de la salvación". También es frecuente traducirla como "la carne es el quicio de la salvación". Ya los Padres de la Iglesia, incluso los más cercanos a una visión dualista o neoplatónica, valoraron el ser corporal de la persona, su carne, prefiguración de Jesús, el Hijo de Dios que se haría uno de tantos (Granados, 2012). Karl Rahner (1964) habló de la estructura sacramental en la que se da la relación entre el ser humano y Dios, pues en sí mismo, el ser humano es simbólico, expresa y actualiza visiblemente su significado más profundo. En la misma línea, un autor actual como Adolphe Gesché (2014) llega a hablar de "la invención cristiana del cuerpo", en un intento de recuperar el lugar que la carne tiene en la buena noticia del evangelio, a pesar de que, a lo largo de la historia, la misma tradición cristiana no haya sido siempre capaz de respetarla (Lombardo, 2011). Pues, "la determinante teológica y antropológica cristiana es el cuerpo, no el alma" (Gesché, 2014, p. 244). Dios viene a nosotros en la carne (Jn 1,14) y el cuerpo, esa misma carne, es camino hacia Dios y, por tanto, camino irrenunciable para ser quien somos. Y, en gran parte, puede que sea verdad que hayan sido "las espiritualidades asesinas" (Gesché, 2014, p. 229) y no las propuestas materialistas quienes más han contribuido a gestar una desconfianza atroz ante nuestra propia debilidad y deterioro, que siempre nos lleva hasta la muerte con más temor que esperanza, con más desprecio de nuestro propio cuerpo herido que con la confianza de quien somos hasta el final:

Esa misma extrañeza ante el pensamiento de que nos salvamos por la carne, demuestra lo muy desviados que andamos, debido a una concepción demasiado espiritualista de la Salud [...] ¿Acaso en este desprecio por la carne no nos alejamos hoy de la única fuente de salud, encerrándonos en un espiritualismo estéril, incapaz de sentir la salvación? [...] Pues si los caminos de Dios acaban en la carne, nuestros caminos de carne acaban en Dios (Metz, 1964, p. 53).

Si partimos de la antropología unitaria hebrea, tan ajena a divisiones conceptuales cuerpo-alma, tendríamos que dejar de hablar de lo carnal como opuesto a lo espiritual en cuanto a la persona se refiere. Ciertamente, si el hombre es un ser netamente corporal abierto a Dios y habitado por su Espíritu, la muerte afecta a la persona completa y encuentra verdaderas dificultades para dar razón de lo que allí ocurre (Metz, 1964). La prohibición de tocar a los muertos era un principio de pureza esencial para acercarse a lo

sagrado (Nm 19,11-12) que, según Levinás, no solo expresa el rechazo y el tabú de la muerte, sino que alerta de un riesgo: perder el sentido de vivir y abandonarse al puro disfrute (Levinás, 1977, p 63).

En palabras de Pablo, hablar de un Dios muerto y resucitado es “escándalo para los judíos y necedad para los gentiles” (1Cor 1,23); proclamar la vida tras la muerte hace reír a los atenienses (Hch 17,32), ya impregnados de la cultura helénica, para quien, puestos a elegir, el hombre es un ser espiritual que debe liberarse de las ataduras de su cuerpo. Será la inmortalidad del alma la vía platónica que una parte del cristianismo encontró para integrar sus postulados, a pesar de ver también el peligro que suponía para una antropología judeocristiana que no podía perder la unidad de la persona, como veremos en el siguiente punto.

### *5.1. Sentido creyente de la muerte*

Nos interesa ahora recordar cómo en la tradición bíblica se comprende la muerte y el modo en que esta afecta al cuerpo. Posiblemente, la extendida interpretación de algunos textos bíblicos, afirmando que la muerte es consecuencia del pecado, dificulta en gran manera que, a la vez, se pretenda una visión amable, creyente y esperanzada de la misma. Sin embargo, el ya citado QEH de la Pontificia Comisión Bíblica (2019), niega la oportunidad de tal interpretación comentando el libro de Job:

En los textos sapienciales más antiguos, así como en el conjunto de las tradiciones del Antiguo Testamento, no encontramos ninguna referencia explícita al texto de Gén 3,19 en el que —según una interpretación bastante extendida (basada en Gén 2,17)— la muerte habría hecho su aparición como consecuencia del pecado cometido por el primer hombre. Solo en el texto tardío de Sab 2,24 se recuerda que “por envidia del diablo entró la muerte en el mundo”, sin que esto implique (como ocurrirá en algunas secciones de la teología paulina) una implicación universal en la culpa. Aunque en la Escritura se afirma que “la paga del pecado es la muerte” (Rom 6,23), esto no implica que toda muerte (ni todo sufrimiento) deba considerarse consecuencia de alguna culpa personal (cf. Lc 13,16; Jn 9,2-3) (QEH, 24).

Algo similar ocurriría con la tradición de Qohelet, en la medida que su pesimismo o desesperanza con lo humano se enraíza en pensar que “si el ser humano, aun experimentando múltiples y originales expresiones de vitalidad, en realidad camina hacia la muerte, entonces desaparece toda diferencia con

los demás seres, el mundo se convierte en un sinsentido, para nada sirve la sabiduría o la duración de los días, porque una misma suerte ha marcado a todo viviente con su carácter inevitable (Ecl 2,15-16; 3,19; 8,10.14; 9,2)" (QEH, 26). Quizá por eso, la gran contraargumentación sapiencial aquí es que el ser humano está hecho para la vida, por breve o efímera que pueda ser (cf. QEH, 27) y, por eso mismo, el problema de la muerte es, en último término, el problema del sentido de la vida (Ruiz de la Peña, 1983).

Lo que sigue sin resolver el libro de la Sabiduría es la experiencia de sufrimiento y corruptibilidad humana, pues finalmente vuelve a responsabilizar al diablo de la muerte y sus consecuencias (Sab 2,23), porque "Dios no ha hecho la muerte, ni se complace destruyendo a los vivos. Él todo lo creó para que subsistiera y las criaturas del mundo son saludables: no hay en ellas veneno de muerte, ni el abismo reina en la tierra" (Sab 1,13-14). ¿Cómo entender entonces la muerte dentro de la vida regalada por Dios y llamada, por tanto, a ser cuidada y agradecida? De hecho, en el libro del Deuteronomio, se afirma la total autoridad de Dios diciendo que es él quien da la muerte y la vida (cf. Dt 32,39). Y el libro de la Sabiduría amplía tal potestad tras la muerte:

Las almas de los justos están en las manos de Dios y no les alcanzará tormento alguno. A los ojos de los insensatos pareció que habían muerto; se tuvo por quebranto su salida, y su partida de entre nosotros por completa destrucción; pero ellos están en la paz. Aunque, a juicio de los hombres, hayan sufrido castigos, su esperanza estaba llena de inmortalidad (Sab 3,1-4).

Puede que esté aquí uno de los motivos de esta confusión que, aparentemente, no nos permite integrar la muerte como parte de la vida y menos aún el sufrimiento y deterioro corporal. La Biblia de Jerusalén traduce: "las almas de los justos están en las manos de Dios y no les alcanzará tormento alguno". La Pontificia Comisión Bíblica (2019) prefiere: "la vida de los justos está en manos de Dios, y ningún tormento los alcanzará". El término griego de fondo es *psychai* y no es inocente traducirlo por alma o por vida, ya que un término alude a una dimensión del ser humano y el otro a la persona completa. Más aún: si tomamos esta palabra como la vida completa de la persona que sufre y muere, entonces, donde vemos quebranto, destrucción o castigo, en Dios es paz y "una esperanza llena de inmortalidad" (QEH, 32), como canta el Salmo 16.

Con la llamada de atención de los profetas a quienes creen ser dios y en su intento de consolar a quien sufre (cf. QEH, 33-35), el Nuevo Testamento

cristaliza en las palabras y gestos de Jesús la importancia que tiene la enfermedad y el deterioro humano como lugar de actuación divina. “El ser humano, asustado ante la perspectiva de morir y abatido por sus debilidades, es rescatado amorosamente en la carne” (QEH, 37). Sí, en la carne, en su corporeidad concreta, pues solo desde ahí se hace creíble una buena noticia de vida eterna; solo desde ahí, puede entenderse la presencia de Dios en el dolor humano, en un cuerpo deteriorado y doliente, como acción salvífica creíble. Es “el todo por la parte” (*Adversus Haereses* V 15,3), en palabras de San Ireneo (Ruiz-Aragoneses, 2025, pp. 431-435). Solo desde aquí tiene sentido que, desde el inicio, las primeras comunidades cristianas, hasta hoy, confesaran en el Símbolo de la fe que creían en la resurrección de la carne y no del alma ajena al cuerpo vivido.

Ahora bien, la gran apuesta neotestamentaria por la muerte como parte de la vida, con el sufrimiento, la caducidad y la vulnerabilidad que conlleva no es solo que Jesús pasó su ministerio curando y cuidando de los enfermos en cualquiera de sus formas, sino que él mismo, en primera persona, asumió la misma carne mortal, frágil y sufriente; carne que también le permitió ser cuidado, amar, bailar, comer y beber con sus amigos, acariciar y bendecir, no lo olvidemos. Pues bien, por la encarnación, Dios asume en sí mismo la muerte y sus consecuencias, la hizo suya, la integró en la vida y en el plan amoroso del Padre para con todo lo creado, y así vencerla finalmente (cf. 1 Cor 15,26). El Hijo del Hombre es el Hijo de Dios, sin diferencia, sin negar una parte para afirmar otra:

Cuando Pilato, presentando a Jesús torturado hasta la muerte ante la multitud, exclamó: “He aquí al hombre” (Jn 19,5), atestiguó (sin darse cuenta) el cumplimiento de la Revelación. Efectivamente, la debilidad y la gloria, más que oponerse, están ya unidas en la obra divina de la creación (Sal 8) [...] el verdadero sentido del ser humano. Un sentido que los creyentes asumen en su propia vida, siendo llamados a “reproducir la imagen de su Hijo” con el fin de ser también ellos “glorificados” (Rom 8,29-30) (QEH, 8).

Por eso, como Pablo experimentó en sí mismo, “la ‘debilidad’ (*astheneia*) en sus acepciones de fragilidad, humillación, sacrificio, sufrimiento y derrota, en lugar de ser condenada en cuanto contraria a Dios y al ser humano, es vista desde la fe como un lugar en el que se manifiesta luminosamente el poder vivificante del Señor (1 Cor 4,9-13)” (QEH, 41). ¿Acaso no proclamamos que “llevamos este tesoro en recipientes de barro para que aparezca que una fuerza tan extraordinaria es de Dios y no de nosotros”? (2 Cor 4,7). ¿Acaso no creemos que “llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes el

morir de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo" (2 Cor 4,10-11)? ¿Acaso no es esta preciosa expresión de Pablo un lúcido reconocimiento del cuerpo mortal como lugar por excelencia para experimentar la muerte y la vida? Pues, "nos vemos continuamente entregados a la muerte por causa de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal" (2 Cor 4,11). Pero nos cuesta enormemente aceptarnos así a nosotros y a quienes queremos, llegado el momento.

### 5.2. La resurrección de la carne

Es bien conocida la metáfora paulina de la semilla para reivindicar la resurrección de la carne transformada, de *sōma psychikon* a *sōma pneumatikon* (1 Cor 15,42-44), una corporeidad espiritual transformada. Lo relevante de esta confesión es que el cuerpo, por mucha enfermedad y muerte que atravesase, no desaparece de la identidad personal de cada cual, ni *aquí* ni en el momento escatológico del *allá*, y es el mismo Espíritu de Dios quien lo transforma durante la vida histórica y tras la muerte: "la resurrección no elimina el cuerpo, sino que lo ensalza haciéndolo inmortal y glorioso" (QEH, 44). En una bella expresión de González Faus (1969), comentando a san Ireneo, "el Espíritu es, respecto de la carne, como la bendición que transforma el pan en eucaristía o, el semen depositario de una vida nueva" (p. 63).

Ahora bien, para poder afirmar la fe en la resurrección de la carne, de toda la persona en su corporeidad, es imprescindible que, ya previamente, consideremos con toda verdad la insoluble unidad de la persona en su dimensión material orgánica y en otra inmaterial, pues "el sujeto de la existencia resucitada es el mismo de la existencia mortal, pero transformado. Dentro de la identidad hay que mantener la estructura somática de una y otra forma de existencia" (Ruiz de la Peña, 1983, p. 40). Podemos llamarlo cuerpo y alma, cuerpo y psique o carne y espíritu, según los autores y acentos. Zubiri prefirió hablar del ser humano como inteligencia sentiente (1974), *Gaudium et Spes* 14 confirma cuerpo y alma... Quizá tendríamos que empezar a proclamar nuestra fe no solo en la resurrección de la carne (de toda la persona), sino también en la muerte de la carne (toda la persona igualmente), porque toda ella es la que está llamada a morir y a vivir.

La cuestión religiosa de la trascendencia estriba en saber si esta arquitectura humana de la energía que es el cuerpo humano, y que incuestionablemente debe una muerte a la entropía, es también la base negentrópica a partir de la cual ascenderemos por la escala del amor, a partir de la cual, dicho de otro modo, ingresamos en unos niveles de

conexión y de posibilidad, en esas redes de relaciones y de amor, que en el cristianismo son conocidas como la comunión de los santos y como la vida unitaria y trinitaria de Dios (Bowker, 1996, p. 335).

### 5.3. *Descendimiento y sepulcro vacío*

Quizá, la mayor aportación del cristianismo no es el amor como primer y último mandato, sino concebir el cuerpo y la corporeidad como obra de las manos divinas, y no solo el alma (Metz, 1964). Ambas son igualmente dignas y divinas, y de ahí que esa divina *mezcla* que es la persona sea irreductible a una sola de las dimensiones (Ruiz-Aragoneses, 2025). Si esto es así, el plan divino para cada ser humano se dirige a la persona completa e incluye la muerte como parte de este devenir histórico. Ahora bien, tal plan relacional no se agota en esta historia. La muerte existe y forma parte de la vida que la trasciende o abre la posibilidad de *algo más*, de la resurrección en lenguaje cristiano. Para que esto se dé es necesario haber muerto; y en clave cristiana, será una resurrección de los muertos, de la carne, de la persona completa dando continuidad a su identidad personal. Todo será transformado tras la muerte permaneciendo *en* la muerte y *tras* ella de algún modo. De lo contrario sería imposible creer que esa identidad personal e irreplicable, con nombre y apellidos, puede seguir viviendo. El alma  *sola* no sería ella, como tampoco lo es el  *solo* cuerpo.

Tras la muerte de Jesús, la tradición neotestamentaria testimonia dos cuestiones claras:

- La madre de Jesús y sus amigos más cercanos buscan su cuerpo cuando muere. El “Descendimiento” expresa cuidado y ternura, vínculo. ¿Quién imagina a María diciendo: “ahí ya no está mi hijo, este no es Jesús”? Y, sin embargo, ha muerto, ha expirado, solo está su cadáver.
- El sepulcro vacío se torna un signo esencial de la resurrección y también el principal argumento para acusar a los discípulos de haber robado el cuerpo para divulgar el bulo de su resurrección (Mt 28,11-15). Aun así, la comunidad cristiana no lo ocultó, al contrario. Porque no era indiferente lo que ocurriera con su cuerpo porque también participa de la resurrección. De hecho, será corporalmente, aunque no reconocible en un primer momento, como el Resucitado se aparezca a todos sus amigos.

De alguna manera, cuando alguien muere en su cama, en un hospital, tras un accidente..., hay un momento de “descendimiento” y otro de “sepulcro vacío”: ha muerto. Primero, se nos da la ocasión de experimentar un particular encuentro con el cuerpo de la persona amada: un espacio y un tiempo para poder abrazarlo, tocarlo, honrarlo, despedirlo. Algunas personas optan por no hacerlo y otras sí. En algunos lugares se permite y facilita este momento y en otros se impide. Unas personas desean hacerlo y otras no quieren acercarse. En todo caso, el contacto con el cuerpo moribundo o ya muerto no es indiferente.

Después, el cuerpo también desaparece. Deja de estar en el espacio donde era acompañado. Después dejará de estar en el tanatorio o velorio; y en algunos casos tampoco estará en un espacio concreto cuando se opta por incinerar y desechar esas cenizas o esparcirlas por algún sitio significativo.

El modo en que honramos a los muertos incluye simbólicamente lo que eran inmaterialmente pero también su cuerpo material. No pocos ven en la actual tanatopraxia una respuesta social y antropológica al miedo y rechazo de la muerte, del deterioro, de la caducidad (Lorite, 2023): se oculta el cadáver o se exhibe oportunamente maquillado, simulando un color sano de piel y ropajes habituales o se llega a ofrecer la transformación de los restos mortales en un diamante para toda la vida (Sladogna, 2006, p. 8).

## 6. ALGUNAS CONCLUSIONES PARA SEGUIR PENSANDO

Afrontar el deterioro y la propia finitud de nuestra condición puede ser doloroso y, a menudo, difícil. Pero siempre parece dolernos más cuando enferman o sufren las personas que amamos. No es indiferente pensar que lo que constituye y da dignidad a una persona es su capacidad cognitiva, por ejemplo, o su autonomía; si esto fuera así, se comprende mejor que cuando alguien entra en un estado avanzado de demencia y pierde toda autonomía funcional, pensemos que “esa ya no es mi madre... ahí ya no está mi marido”. La consecuencia inmediata no será solo el proceso de duelo en función del vínculo establecido, sino la relación que se establecerá con ese cuerpo, con ese ser que sigue *ahí*, físicamente. Cuanto más, cuando esa fragilidad personal llega a su máxima expresión con la muerte. Además, si creemos que la persona no es un mero soporte fisiológico, sino que hay una instancia trascendente que la configura y habita —de algún modo—, llamémosle alma, espíritu o supraconciencia, entonces tenemos que elegir cómo situar-

nos frente al cuerpo enfermo y desfigurado, muerto. No en vano, tenemos una palabra para hablar del cuerpo de la persona fallecida: cadáver.

Antropológicamente, hay evidencias de la importancia que el cuidado del cuerpo tiene como identidad de la persona que hemos perdido, tanto en su significación simbólica y social, como para reconfigurar la relación y el vínculo de amor que nos unía. Las sociedades actuales pueden estar perdiendo parte de las creencias y los principios que sostenían tal elaboración simbólica de la muerte y, por tanto, el cuidado y sentido dado al cadáver. Esto podría ser un indicador de deshumanización o al menos una llamada de atención para recobrar el valor de una actitud humana ante la muerte y ante los muertos (Duch y Mèlich, 2025, p. 343).

Ahora bien, ¿puede la tradición católica y su espiritualidad estar contribuyendo a esta disociación personal del cadáver, con un disimulado dualismo cuerpo/alma? Este estudio pretende abrir interrogantes y señalar cuestiones no resueltas observadas en la práctica del cuidado del cuerpo *pre* y *post mortem*. Recuperar el valor cristiano del cuerpo como identidad personal, sin negar un elemento trascendente, requerirá una nueva reflexión antropológica y teológica, especialmente al afirmar la resurrección de la carne. No por un empeño de materializar a la persona, sino por haber descubierto que es la persona íntegra y completa la que vive, la que enferma, la que muere y la que resucita. En todas sus dimensiones. Avanzar en estos caminos podría ayudar enormemente a un acompañamiento más realista y humanizado al final de la vida, favoreciendo el duelo de los familiares, permitiendo honrar a la persona querida hasta el final, e incluyendo unos ritos funerarios más encarnados y unas exequias menos platónicas y más cristianas.

## Referencias

- Albertz, R., y Westermann, C. (1978). Ruah. Espíritu. En E. Jenni y C. Westermann (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (vol. II, pp. 914-947). Cristiandad.
- Allix, S. (2023). *La mort n'existe pas*. Harper Collins.
- Ariès, P. (2011). *El hombre ante la muerte*. Taurus.
- Barley, N. (2000). *Bailando sobre la tumba*. Anagrama.
- Benito, E. (2024). *El niño que se enfadó con la muerte*. HarperCollins Ibérica.
- Clément, O. (2017). *Teopoética del cuerpo*. Sígueme.
- Cobb, M. (2001). *The Dying Soul. Spiritual Care at the End of Life*. Open University Press.

- Cooper, J. (2000). *Body, Soul & Life Everlasting*. Grand Rapids.
- Cordeiro Mateo, J.L. y Wood, D. (2018). *La muerte de la muerte*. Deusto.
- Denzinger, H y Hünermann, P. (2014). *El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei y de las costumbres*. Herder.
- Duch, L. y Mèlich, J.C. (2005). *Escenarios de la corporeidad*. Trotta.
- Ellershaw, J., y Wilkinson, S. (Eds.). (2003). *Care of the dying: A pathway to excellence*. Oxford University Press.
- Esquerda, M. (2022). *Hablar de la muerte para vivir y morir mejor. Cómo evitar dolor y sufrimiento añadido al final de la vida*. Alienta.
- Esquerda, M., López-Tarrida, A., Lorenzo, D. y Bofarull, M. (2023). Determinantes espirituales de la salud, *Razón y Fe*, 287(1461), 23-37. <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1461.y2023.002>
- Fernández-Ardanaz, S. (1987). Evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre. Estudio diacrónico de los principales conceptos antropológicos. *Revista Catalana de Teología* XII/2 (1987), 263-311. <https://www.raco.cat/index.php/RevistaTeologia/article/view/66899/99785>
- Gennep, A. van. (1986). *Los ritos de paso*. Taurus.
- Gerleman, G. (1978). Basar. Carne. En E. Jenni y C. Westermann (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (vol. I, pp. 541-545). Cristiandad.
- Gesché, A. (2014). La invención cristiana del cuerpo. *Franciscanum*, 56(162), 215-255. <https://dx.doi.org/10.21500/01201468.796>
- González Faus, J.I. (1969). *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo*. Herder.
- Granados, J. (2012). *Teología de la carne*. Monte Carmelo.
- Greshake, G. y Ruiz de la Peña, J.L (1985). Muerte y Resurrección. En *Fe cristiana y sociedad moderna* 5, 90-176. SM.
- Grün, A. y Müller, W. (2009). *¿Qué es el alma?: Mi misterio, mi fortaleza*. Verbo Divino.
- Harder, G. (1980). ψυχή. Alma. En L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (vol. I, pp. 93-100). Sígueme.
- Heidegger, M. (2025). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Trotta. (Original 1927)
- Hertz, R. (1990). *La muerte y la mano derecha*. Alianza Editorial mexicana.
- Huntington, R. y Metcalf, P. (1979). *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge University Press.
- Irénée de Lyon. (1969). *Contre les Hérésies. Livre V, t. I-II*. Ed. A. Rousseau, L. Doutreleau y C. Mercier. SC 152-153. Cerf.
- Jomain, C. (1987). *Morir en la ternura. Vivir el último instante*. Ed. Paulinas.

- Kremer, J. (1998). πνεῦμα. En H. Balz y G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (vol. II, pp. 1022-1037). Sígueme.
- Lara Palma, R. O. (2025). La creación como mediación simbólica en la relación Dios-hombre. El ser sacramental del mundo. *Salmanticensis*, 72(1), 29-55.
- Levinás, E. (1977). *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*. Río Piedras.
- Lombardo, P. (2011). El cuerpo sin exclusión. *Cuadernos de Teología*, III(1), 97-111.
- López, A. M. (2011). El cadáver humano como posible "sujeto de la ética". Una aproximación desde el "otro" de Levinás. *Revista Estudios en Ciencias Humanas*, 8. <https://hum.unne.edu.ar/revistas/postgrado/revista8/articulos/lopez-bonilla.pdf>
- Lorite Mena, J. (2003). La muerte en el simbolismo del cuerpo. *Pensamiento*, 59(223), 29-51.
- Metz, J.B. (1964). *Caro cardo salutis*. Para una comprensión cristiana del cuerpo. *Secciones de Teología*, 3(9), 53-58.
- Organización Mundial de la Salud. (2002). *National cancer control programmes: Policies and managerial guidelines*. World Health Organization.
- Panizo, L. (2011). Cuerpos desaparecidos. La ubicación ritual de la muerte desatendida. En Hidalgo, C. (comp). *Etnografías de la muerte* (pp. 17-39). Ciccus.
- Pitt-Rivers, J. (1986). Desde el cadáver hasta el ancestro. En AAVV. *Antropología de la muerte: símbolos y ritos* (pp. 39-54). Servicio central de publicaciones Gobierno Vasco.
- Pontificia Comisión Bíblica. (2019). *¿Qué es el hombre? Un itinerario de antropología bíblica*. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20190930\\_cosa-e-luomo\\_sp.pdf](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20190930_cosa-e-luomo_sp.pdf)
- Puchalski, C. M., Vitillo, R., Hull, S. K., y Reller, N. (2014). Improving the spiritual dimension of whole person care. *JPM*, 17(6), 642-656. <https://doi.org/10.1089/jpm.2014.9427>
- Rahner, K. (1964). Para una teología del símbolo. En *Escritos de Teología* (vol 4, pp. 238-241). Taurus.
- Ruiz-Aragoneses, R. (2025). *Y el Espíritu abrazando a la carne. La unción progresiva del Espíritu Santo en la humanidad de Jesús a partir de la teología de san Ireneo de Lyon*. Tirant lo Blanch.
- Ruiz de la Peña, J.L. (1983). *La muerte: destino humano y esperanza cristiana*. Cátedra de Teología contemporánea. FSM.
- Sand, A. (1998). ψυχή. En H. Balz y G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (vol. II, pp. 2182-2189). Sígueme.

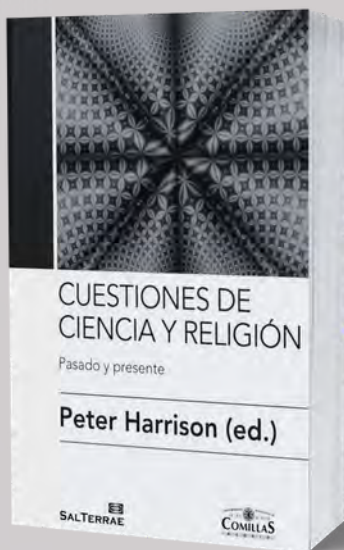
- Schulte, R. y Ruiz de la Peña, J.L. (1985). Cuerpo y alma. En *Fe cristiana y sociedad moderna* 5, 12-88. SM.
- Sladogna, A. (2006). La muerte en los tiempos de la posmodernidad. *Revista digital universitaria*, 7(8), 2-10. [https://www.revista.unam.mx/vol.7/num8/art61/ago\\_art61.pdf](https://www.revista.unam.mx/vol.7/num8/art61/ago_art61.pdf)
- Sutar, R., y Chaudhary, P. (2022). Prognostic disclosure in cancer care: a systematic literature review. *Palliative Care and Social Practice*, 16, 26323524221101077. <https://doi.org/10.1177/26323524221101077>
- Tertuliano. (1844). *De carnis resurrectione*. En J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina* (Vol. 2). Garnier.
- Turner, V. (1990). *La selva de los símbolos*. Siglo XXI.
- Westermann, C. (1978). Nefes. Alma. En E. Jenni y C. Westermann (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (vol. II, pp. 102-133). Cristiandad.
- Wright, P. (2011). Cuerpos desaparecidos. Comentario crítico. En Hidalgo, C. (comp.). *Etnografías de la muerte* (pp. 15-16). Ciccus.
- Wolff, H. W. (2017). *Antropología del Antiguo Testamento*. Sígueme. (Original 1975).
- Zubiri, X. (1974). El hombre y su cuerpo. *Salesianum*, XXXVI(3), 479-486.

# Cuestiones de ciencia y religión

Pasado y presente

Peter Harrison

La relación entre ciencia y religión -y en particular el cristianismo- necesita siempre entenderse a la luz de los avances en ambas áreas del conocimiento y la reflexión humana. Esta serie de ensayos recogidos por Peter Harrison aportan una mirada fresca y contemporánea muy necesaria articulada en tres grandes bloques: Interacciones históricas, La ciencia y la religión contemporánea y Perspectivas filosóficas.



---

## Cuestiones de ciencia y religión

Pasado y presente

Peter Harrison

ISBN: 978-84-293-2672-7

Universidad Pontificia Comillas,  
Sal Terrae, 2017.

---



**SERVICIO DE PUBLICACIONES**

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

---

# ¿OBSTÁCULO TÉCNICO O LUGAR DE PROMESA? LA MUERTE Y EL FUTURO HUMANO ENTRE TRANSHUMANISMO Y ESCATOLOGÍA CRISTIANA

*Technical Obstacle or Place of Promise?  
Death and the Human Future Between  
Transhumanism and Christian Eschatology*

Jorge R. González López

Universidad Pontificia de Salamanca

jrgonzalezlo.teo@upsa.es / <https://orcid.org/0009-0002-5632-0129>

---

Recibido: 12 de diciembre de 2026

Aceptado: 12 de marzo de 2026

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol290.i1468.y2026.006>

RESUMEN: Este artículo examina la tensión entre una concepción de la muerte como obstáculo técnico a eliminar y otra que la entiende como dimensión inherente de la existencia humana, a partir del diálogo entre transhumanismo y pensamiento filosófico-teológico. En primer lugar, se analiza el imaginario transhumanista que concibe la muerte como problema técnico, susceptible de ser superado mediante biotecnología, longevidad radical y *mind uploading*. A continuación, se estudian los presupuestos antropológicos de esta propuesta (identidad personal, reducción informacional del yo, relación con el cuerpo, experiencia del tiempo, vulnerabilidad y desigualdad socioeconómica). Finalmente, se contrasta este horizonte con una lectura cristiana de la muerte como lugar de límite y promesa, articulando la tensión entre “futuro relativo” (proyecto técnico) y “futuro absoluto” (don de Dios) desde la escatología cristiana. El artículo muestra que la forma de imaginar la muerte configura decisivamente la comprensión contemporánea de la vida y de la existencia humana.

PALABRAS CLAVE: transhumanismo, muerte, inmortalidad, longevidad, *mind uploading*, escatología, antropología, identidad personal.

ABSTRACT: This article examines the tension between a conception of death as a technical obstacle to be eliminated and one that understands it as an inherent dimension of human existence, based on the dialogue between transhumanism and philosophical-theological thought. First, it examines the transhumanist imaginary that understands death as a technical problem that can be eventually overcome through biotechnology, ra-

dical life extension and mind uploading. It then analyses the anthropological assumptions of this proposal (personal identity, information reduction of the self, relation to the body, experience of time, vulnerability and socio-economic inequality). Finally, it contrasts this horizon with a Christian reading of death as a place of limit and promise, articulating the tension between “relative future” (technical project) and “absolute future” (gift of God) in light of the resurrection hope. The article argues that contemporary ways of imagining death decisively shape how life and human existence are understood today.

KEYWORDS: transhumanism, death, immortality, longevity, mind uploading, eschatology, anthropology, personal identity.

## 1. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, la muerte ha dejado de ser únicamente un acontecimiento biológico para convertirse en un campo de experimentación simbólica y técnica. Los desarrollos en biotecnología, neurociencia e inteligencia artificial han alimentado la expectativa de poder prolongar indefinidamente la vida humana, atenuar el envejecimiento e incluso preservar la identidad personal en soportes no biológicos. En este contexto, el transhumanismo se presenta como una de las corrientes más influyentes a la hora de reconfigurar el imaginario contemporáneo de la muerte, al reinterpretarla no tanto como límite constitutivo, sino como obstáculo técnico susceptible de ser superado. Esta mutación afecta de manera directa a la comprensión de lo humano, de la temporalidad, del cuerpo y de la esperanza.

El presente artículo se inscribe en este horizonte y propone una lectura del vínculo entre transhumanismo y muerte, en diálogo explícito con otras disciplinas. El enfoque es deliberadamente doble. Por una parte, se adopta una perspectiva filosófica, atenta a los presupuestos antropológicos que sostienen la tecnificación de la muerte: concepción del yo como información, cuerpo reducido a soporte instrumental, reformulación del tiempo biográfico cuando la muerte deja de funcionar como horizonte ineludible. Por otra parte, se asume una perspectiva teológica, anclada en la tradición cristiana, que interpreta la muerte como lugar de verdad sobre la criatura, como límite que remite a la relación con Dios y como umbral de una promesa escatológica de resurrección y vida eterna (Daly, 2005, pp. 70-71; Ancona, 2003, pp. 313-317).

Este enfoque filosófico-teológico se articula, además, en diálogo con tres ámbitos complementarios. En primer lugar, la ética biomédica, que analiza las implicaciones morales de las tecnologías de prolongación de vida, el mejoramiento humano y los proyectos de *no death* asociados a la criónica, la reparación molecular del cerebro o el *mind uploading* (Kyslan, 2019, pp. 74-

78; De Malherbe, 2016, pp. 173-175). En segundo lugar, con la sociología de la cultura tecnocientífica, que estudia cómo la promesa de inmortalidad tecnificada configura nuevas formas de imaginar el cuerpo, la vulnerabilidad y la finitud, así como nuevas desigualdades en el acceso a las tecnologías de prolongación de vida (Mesa Martínez, 2025, pp. 55-56; Auriemma y Nardi, 2025, p. 5). En tercer lugar, con la filosofía de la mente en la medida en que el ideal transhumanista de conservar la identidad en soportes digitales presupone concepciones concretas de la conciencia, del yo y de la continuidad personal que no son neutras desde el punto de vista antropológico (Kaya, 2025, pp. 6-7; Lăcătuș, 2024, pp. 23-28).

La pregunta principal del artículo puede formularse así: ¿la muerte debe ser entendida, en una cultura tecnificada, como obstáculo a eliminar o como aspecto inherente de la vida humana, estructural para la identidad, la biografía y la apertura a la trascendencia? Para ello, se propone un doble movimiento. En primer lugar, se analiza cómo determinados autores transhumanistas configuran un imaginario de la muerte fundamentalmente técnico, en el que el morir aparece como fallo a corregir y la inmortalidad como horizonte plausible de la evolución humana. En este punto, la fábula del “dragón tirano” de Bostrom ocupa un lugar paradigmático, el dramatizar la percepción de la muerte como enemigo al que se estaría moralmente obligado a derrotar mediante la ciencia y la tecnología (Bostrom, 2005b, pp. 273-277). En segundo lugar, se contrasta este imaginario con una lectura antropológica de la muerte que, a partir de categorías filosóficas y teológicas, permite pensar la finitud, la historicidad y la esperanza en clave de promesa, evitando reducir el morir en un mero problema técnico y manteniendo abierto su espesor existencial y escatológico.

## 2. MUERTE TECNIFICABLE

### 2.1. *Fábula del dragón tirano (Bostrom)*

La famosa alegoría de Nick Bostrom, *The fable of the Dragon-Tyrant*, ofrece una puerta de entrada elocuente a la sensibilidad transhumanista frente a la muerte. En la fábula, un enorme dragón devora cada día a miles de personas. La humanidad, incapaz de derrotarlo, organiza su vida en torno a este tributo obligado, mientras filósofos, moralistas y líderes religiosos intentan consolar a las víctimas, justificando el lugar del dragón en el orden del mundo o prometiendo una vida mejor más allá de sus fauces. Solo cuando la

sociedad decide emplear todos sus recursos científicos y tecnológicos para construir un tren blindado que ataque al monstruo, la situación cambia: el dragón es finalmente destruido y la humanidad queda liberada de su tiranía (Bostrom, 2005b, p. 273).

La intención de Bostrom es transparente: el dragón simboliza la muerte, y en particular la muerte ligada al envejecimiento. Quienes se limitan a aceptarla, o a buscar consuelo en promesas de ultratumba, serían defensores de una actitud pasiva ante un mal inmenso. Frente a esta resignación, el relato presenta la investigación científico-técnica como el camino racional para derrotar a ese enemigo secular. La muerte deja de ser un límite constitutivo de la condición humana para convertirse en un problema práctico que pueda resolverse con suficiente ingenio y recursos. En esta clave, el transhumanismo se perfila desde el inicio como una empresa de lucha contra la mortalidad, una "guerra" contra el dragón que devora la vida de todos (Bostrom, 2005b, pp. 273.276; Daly, 2005, pp. 57-58).

Sobre este trasfondo narrativo puede situarse una definición de transhumanismo. Bostrom lo describe como un movimiento intelectual y cultural que afirma la conveniencia de mejorar de modo radical la condición humana mediante la razón aplicada, en particular mediante el desarrollo de tecnologías que permitan eliminar el envejecimiento y potenciar en gran medida las capacidades cognitivas, físicas y psicológicas. Se trata, además, del estudio de las implicaciones, las promesas y los riesgos de estas tecnologías, y de las cuestiones éticas asociadas al uso de medios capaces de superar limitaciones humanas consideradas hasta ahora fundamentales (Bostrom, 2003, p. 4). De este modo, el transhumanismo no se reduce a un programa técnico, sino que constituye una visión global del ser humano y de su destino: el hombre aparece como proyecto abierto cuya evolución debe ser guiada conscientemente por la tecnología, con el objetivo explícito de disminuir su vulnerabilidad, ampliar su poder y derrotar, si fuera posible, a la muerte.

Max More refuerza esta dimensión de cosmovisión al presentar el transhumanismo como una "*eupraxophy*", es decir, una filosofía práctica secular que busca orientar la vida humana sin recurrir a elementos sobrenaturales. Frente al humanismo clásico, que confiaba en la educación, la cultura y las instituciones para favorecer el desarrollo moral y social, el transhumanismo sostiene que solo la intervención tecnológica puede producir un salto cualitativo en la condición humana. La naturaleza humana no es un ideal a preservar, sino un punto de partida provisional susceptible de mejora y superación (More, 2013a, p. 4). La muerte y el envejecimiento, lejos de ser rasgos

ineludibles de la criatura, son defectos corregibles de un “diseño” evolutivo todavía rudimentario.

La conocida *A letter to mother nature* ilustra de manera programática esta convicción. En ese texto, More agradece irónicamente a la “madre naturaleza” lo que ha hecho por la especie humana, pero le reprocha haberla dejando expuesta a la enfermedad, al deterioro y a una muerte que sobreviene precisamente cuando el individuo comienza a adquirir sabiduría. Propone, en consecuencia, “enmendar la constitución humana”, asumiendo el control de la programación genética, ampliando el rango perceptivo, reconfigurando los patrones motivacionales y, sobre todo, negándose a seguir tolerando “la tiranía del envejecimiento y la muerte” (More, 2013b, pp. 449-450). La finitud aparece aquí como una injusticia que debe ser remediada, no como un dato con el que sea necesario reconciliarse.

Aunque el deseo de superar la vulnerabilidad y la muerte se remonta a tradiciones muy anteriores —desde la búsqueda de la inmortalidad de la Epopeya de Gilgamesh hasta la transhumanación dantesca o la exaltación moderna de la autodeterminación en Pico della Mirandola—, el transhumanismo contemporáneo reinterpreta esas aspiraciones en clave tecnocientífica, articulando por primera vez un programa explícito de superación del envejecimiento y de la muerte biológica como horizonte de la evolución humana (Allegra, 2017, p. 53; Huxley, 1959, p. 17; Diéguez, 2020, p. 371).

Bostrom retoma y sistematiza estas intuiciones al fundar en 1998 la *World Transhumanist Association* y al ofrecer tanto una definición de transhumanismo como una reconstrucción de sus antecedentes. En su recorrido histórico cita, por ejemplo, a Condorcet, para quien los progresos de la medicina preventiva y de la organización social permitirían, en principio, erradicar muchas enfermedades y prolongar indefinidamente la vida humana. Recuerda también el deseo de Benjamin Franklin de ser preservado hasta que la ciencia pudiera devolverlo a la vida, anticipando la imaginación criónica, y subraya cómo la teoría evolutiva de Darwin contribuye a percibir la especie humana no como creación acabada, sino como etapa en un proceso susceptible de continuar por vías naturales o artificiales (Bostrom, 2005a, pp. 1-25; Allegra, 2017, pp. 57-59).

A partir de estas premisas, la muerte se presenta, en Bostrom, como un problema de coordinación y de prioridades políticas: mientras se acepten los millones de muertes anuales por envejecimiento como un dato inevitable, los recursos invertidos en combatirla seguirán siendo insuficientes. La fábula del dragón-tirano funciona, en este sentido, como crítica a la resignación

cultural y religiosa frente a la mortalidad, y como llamada a asumir la investigación biotecnológica como deber moral (Bostrom, 2005b, pp. 273-277).

## 2.2. De Grey, SENS, Kurzweil, singularidad

La tesis de Aubrey de Grey sitúa esta llamada en el terreno concreto de la biogerontología. Como director científico de la *SENS<sup>1</sup> Research Foundation*, De Grey sostiene que el envejecimiento puede ser tratado como un conjunto de daños celulares y moleculares acumulados en el organismo que, al igual que otras patologías, son susceptibles de reparación. Frente a la percepción común del envejecimiento como “curso natural” de la vida, De Grey propone considerarlo como un factor tan nocivo como el tabaquismo: acorta la existencia, degrada su calidad en los últimos años y genera un enorme sufrimiento para las personas y su entorno. Desde esta perspectiva, el ser humano aparece como un organismo biológicamente perfectible, cuyo deterioro progresivo no es un destino necesario, sino un desafío (De Grey y Rae, 2007, pp. 3-6.10.25-26.32-45). La verdadera realización de la dignidad humana, sugiere De Grey, exigiría precisamente combatir esta fuente de sufrimiento y muerte (De Grey, 2005, pp. 659.662).

Ray Kurzweil, por su parte, amplía el horizonte con la noción de “singularidad tecnológica”. Según su planteamiento, la convergencia de inteligencia artificial, biotecnología y nanotecnología conducirá, en un futuro relativamente próximo, a un punto en el que las máquinas superarán la inteligencia humana y podrán mejorar sus propios diseños. A partir de ahí, la distinción entre inteligencia biológica y no biológica tendería a difuminarse. El cuerpo humano, frágil y limitado, podría ser modificado, reparado o incluso sustituido por soportes artificiales más eficaces. Kurzweil contempla la posibilidad de que las personas lleguen a vivir en entornos virtuales, habiendo transferido su mente a sistemas informáticos, de modo que el cuerpo orgánico se vuelve opcional (Kurzweil, 2005, pp. 24.26-30.198-199). La muerte, en este escenario, sería más bien el fallo de un soporte técnico reemplazable, no el fin inevitable de la existencia personal (Martínez Díez, 2021, pp. 24-25).

Este breve recorrido permite perfilar con claridad el núcleo de la sensibilidad transhumanista frente a la muerte: la mortalidad no se percibe como aspecto inherente de la vida, sino como obstáculo injusto que debe ser superado. En

---

<sup>1</sup> Strategies for Engineered Negligible Senescence. Organización que sirve de soporte institucional al proyecto de De Grey de tratar el envejecimiento como un problema técnico reparable.

la medida en que la muerte se defina como efecto contingente de procesos biológicos y materiales, se legitima su abordaje como problema técnico. El envejecimiento se convierte en enfermedad potencialmente curable; la vulnerabilidad del cuerpo, en defecto de diseño; la finitud, en frontera que puede ser desplazada indefinidamente. En contraposición, las tradiciones filosóficas y teológicas que interpretan la muerte como parte constitutiva del drama humano —como límite que estructura el tiempo, suscita responsabilidad y abre la pregunta por el sentido— se ven interpeladas por este nuevo imaginario tecnificado. La tensión entre estas dos perspectivas —la muerte como obstáculo a eliminar o como dimensión inherente de la existencia— constituye el eje sobre el que se articulará el análisis posterior.

### 3. PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA INMORTALIDAD TECNIFICADA Y SUS AMBIVALENCIAS

La promesa transhumanista de derrotar la muerte descansa sobre una determinada imagen del ser humano. La finitud, el envejecimiento y la muerte dejan de interpretarse como dimensiones inherentes de la existencia para convertirse en disfunciones que la tecnociencia podría corregir. Esta reconceptualización afecta a la comprensión del yo (reducido a información), del cuerpo (convertido en soporte intercambiable), del tiempo biográfico (sin horizonte de término) y, en último término, a la experiencia misma del deseo, de la felicidad y de la dignidad. Al mismo tiempo, diversos autores han mostrado las ambivalencias de esta “inmortalidad tecnificada”: paradójicamente en una forma de hostilidad a la vida, en nuevas formas de dependencia y en un terreno fértil para desigualdades y procesos de deshumanización.

#### 3.1. *El yo como información y la pseudo-trascendencia tecnológica*

Un primer presupuesto antropológico consiste en la reducción del yo a un conjunto de datos codificables. Desde los modelos del *mind uploading* hasta los proyectos de “copias digitales de la conciencia”, la persona es concebida como la suma de sus contenidos mentales, patrones de comportamiento y memorias, susceptibles a ser extraídos, almacenados y reconfigurados en un soporte distinto del cerebro biológico. Peter Kyslan sintetiza bien este enfoque al citar el “criterio informacional” de Ralph Merckle: una persona estaría realmente muerta solo cuando las estructuras cerebrales que codifican memoria y personalidad hubieran sido destruidas de tal manera que resultara

imposible, incluso en principio, restaurarlas a un estado funcional; mientras exista la posibilidad teórica de reconstruir esos patrones, el sujeto no debería considerarse definitivamente muerto (Kyslan, 2019, p. 78; Merckle, 1994, pp. 16-30).

La muerte se redefine así en términos puramente informacionales: no es la cesación de la vida orgánica, sino la pérdida irreversible de determinada organización de datos. En esta clave, la inmortalidad adopta la forma de una "ciber-inmortalidad": lo que perdura no es el cuerpo, ni siquiera necesariamente el cerebro, sino una estructura organizativa de tipo cibernético e informático (Kyslan, 2019, p. 78). La continuidad de la persona equivaldría a la continuidad de un patrón de información capaz de ser replicado sobre distintos sustratos materiales. Lăcătuș observa que, en este horizonte, las tecnologías de *bio-enhancement* no solo prolongan la vida o mejoran prestaciones cognitivas; tienden también a "rectificar" la propia naturaleza humana e incluso su dimensión teológica, al proponer tecnologías que descifran la conciencia y la descargan en dispositivos digitales. Esta operación constituye una suerte de "pseudo-trascendencia": lo que antes se atribuía a la relación con Dios se traslada ahora a la fusión entre tecnología y naturaleza humana, dando lugar al *homo technologicus* como figura llamada a superar la condición finita (Lăcătuș, 2024, pp. 23.25.28).

En el trasfondo se perfila una tensión religiosa secularizada. Campa muestra que, en el imaginario de la singularidad, la redención y el cumplimiento de la historia ya no proviene de la gracia de un Dios personal, sino de una *imitatio Dei* reinterpretada en clave tecnocientífica: la fe, si se quiere hablar todavía de ella, se desplaza hacia la potencia de las ideas y hacia la capacidad humana de convertirlas en hechos (Campa, 2018, p. 107). El tránsito de la creatura a la auto-creación tecnológica del sujeto implica que la finitud, la limitación y, con ellas, la muerte, se presenten como restos de un orden antiguo que debe ser superado.

### 3.2. *El cuerpo como soporte reemplazable y la devaluación de la corporeidad*

Esta antropología informacional va acompañada de una determinada visión del cuerpo. Malherbe señala que numerosos autores transhumanistas concentran su atención en el cerebro y lo conciben como el lugar de la verdadera identidad, mientras que el cuerpo se reduce a un "robot orgánico" o un mero armazón mecánico (De Malherbe, 2016, pp. 174-175). Autores como Mike Treder (2004, pp. 187-196) fantasean con transferir el cerebro —o una copia digital de su contenido— a un robot, o incluso alojar la conciencia en

un entorno íntegramente virtual, siempre que la interfaz sea capaz de proporcionar experiencias comparables a las que se tiene en la vida cotidiana. Lo decisivo no sería ya el cuerpo concreto que se habita, sino disponer de cualquier interfaz adecuada que permita al “yo” interactuar con la realidad: un cuerpo físico, un tele-robot explorando Marte o un sustrato informático en un mundo simulado (De Malherbe, 2016, pp. 174).

En esta lógica, el cuerpo biológico deviene un recurso sustituible. Kurzweil, retomado por De Malherbe, compara el organismo humano a una casa cuya estructura puede mantenerse indefinidamente si se conocen adecuadamente “los principios biológicos de la vida”, lo que permitiría reparar y actualizar continuamente sus componentes (De Malherbe, 2016, pp. 174; Kurzweil y Grossman, 2005, pp. 265-279). Vincenzo Auriemma y Luisa Nardi han descrito este fenómeno como una “reconstrucción del yo físico”: las tecnologías transhumanistas representan un cambio radical en la concepción del cuerpo, de las capacidades humanas y de las fronteras entre naturaleza y artificio (Auriemma y Nardi, 2025, p. 5). La corporeidad deja de ser el lugar irremplazable de la identidad vivida para transformarse en proyecto de ingeniería abierto.

Juan Arana destaca, desde un ángulo crítico, que esta minusvaloración de la dimensión biológica-corporal no es totalmente nueva —tiene raíces en ciertas tradiciones filosóficas dualistas—, pero resulta llamativa en el contexto contemporáneo, precisamente cuando se había iniciado una rehabilitación de la corporeidad en la reflexión antropológica. En el discurso transhumanista, el cuerpo aparece muchas veces como obstáculo que debe ser superado, más que como dimensión constitutiva del ser humano (Arana-Cañedo-Argüelles, 2024, pp. 454.457). La promesa de liberación frente a la muerte pasa, así, por un proceso de descorporeización progresiva: primero biológica, luego digital.

### *3.3. Tiempo, deseo y biografía sin horizonte de muerte*

Un tercer presupuesto antropológico afecta a la experiencia del tiempo y del deseo. Besnier subraya que el deseo presupone tiempo, incompletud, separación: se alimenta de aquello que falta, de las distancias que se abren entre el sujeto y lo que anhela. La felicidad prometida por el transhumanismo, sin embargo, se concibe como eliminación del riesgo, de la contingencia y de las perturbaciones asociadas al deseo; se imagina como un estado de bienestar sin fisuras en el que desaparecen la aventura y los extravíos de la vida afectiva y relacional (Besnier, 2013, p. 21).

Para Besnier, la metafísica implícita en muchas versiones del transhumanismo es la del “Uno inmóvil”: un ideal de repetición del mismo, sin verdadera alteridad ni acontecimiento. La figura dominante que encarna este horizonte sería la del héroe solitario y desencantado que evoca cierta ciencia ficción (Blade Runner, Matrix, Terminator): personaje sin verdadera historia, sin tareas por cumplir, vagando en un tiempo ilimitado. Desde esta perspectiva, la obsesión por la inmortalidad no aparece como afirmación de la vida, sino como “máscara de una aversión a la vida”: odiar la muerte equivale, en último término, a odiar la vida en cuanto expuesta al azar, a la intensidad, al riesgo (Besnier, 2013, pp. 21-22). Transformar la vida en proyecto perfectamente controlado significa arrastrarla hacia la muerte, congelar la trayectoria del viviente de un destino cerrado.

Mustafa Kaya, al estudiar el paso del *memento mori* estoico a las búsquedas contemporáneas de inmortalidad digital, formula preguntas convergentes: ¿escapar de la muerte añade sentido a la vida o lo diluye?, ¿aumenta la libertad humana o la reduce? La tentativa de abolir la muerte puede producir dependencia: la existencia entera se organiza en torno a la obsesión por escapar del miedo a morir. Cuando la muerte se elimina o se pospone indefinidamente, la intensidad y el significado de la vida corren el riesgo de atenuarse; sin límite, la biografía puede transformarse en una sucesión monótona de repeticiones. Kaya plantea que la cuestión central no es hasta dónde llegará la tecnología, sino qué aspecto de la humanidad se desea preservar: el uso en el umbral de un futuro posthumano, sigue siendo decisivo preguntar qué se entiende por ser humano y qué se desea seguir siendo (Kaya, 2025, pp. 6-7).

En la misma línea, Kyslan advierte que la “pérdida de la muerte” modificará radicalmente quién o qué se considera humano o criatura. La desaparición del horizonte de término no solo alteraría prácticas sociales (duelo, herencia, transmisión intergeneracional), sino que afectaría a la configuración misma de la subjetividad (Kyslan, 2019, p. 79). La vida sin muerte ya no sería la vida humana tal como se ha conocido hasta ahora.

### 3.4. Ambivalencias existenciales: depresión, odio de sí y pulsión de muerte

Besnier ofrece además una lectura psicológica significativa. La obsesión por la inmortalidad, visible en figuras como Kurzweil, Drexler, Warwicko o De Grey, se presenta como síntoma de una “utopía de salida de sí”, propia de sujetos que experimentan su condición como un peso insoportable. El cuerpo, identificado despectivamente como “carne vulnerable”, se convierte

en algo de lo que convendría deshacerse para fusionarse con la máquina o disolverse en la virtualidad (Besnier, 2013, pp. 22-23). El transhumanismo funcionaría como un ansiolítico, ofreciendo una promesa de inmortalidad que, lejos de reconciliar con la vida, corre el riesgo de apagarla, anestesiando el conflicto en lugar de integrarlo.

Desde otro ángulo, Lăcătuș advierte del peligro de deshumanización ligado al uso irracional de las nuevas tecnologías: intervenir en el genoma para activar o desactivar genes, extender la vida o descargar la conciencia en dispositivos digitales puede conducir a un cambio ontológico de la naturaleza humana, con consecuencias que la humanidad nunca ha afrontado antes (Lăcătuș, 2024, pp. 23-29).

Desde este contexto, el discurso transhumanista se mueve en un terreno de "incertidumbre ontológica", donde la continua redefinición de lo humano a partir de su posición en la evolución histórica corre el riesgo de borrar precisamente las diferencias específicas que se pretenden superar. La tesis de una evolución hacia lo posthumano termina siendo problemática, porque implica la desaparición de la humanidad tal como hoy se la entiende; esa interrupción de la evolución, al permitir una elección libre de la dirección del desarrollo, abre problemas graves relacionados con los peligros que afectan al cuerpo y a la sociedad, que son partes integrales de la condición humana (Mesa Martínez, 2025, pp. 55-56).

#### 4. LA MUERTE ENTRE LÍMITE Y PROMESA: UNA LECTURA FILOSÓFICO-TEOLÓGICA

El balance realizado hasta este punto permite afirmar que la tecnificación de la muerte no es un fenómeno meramente técnico, sino un acontecimiento cultural de largo alcance. El intento de neutralizar la finitud reconfigura la comprensión del cuerpo, de la biografía, del deseo y de la alteridad, y conduce a un imaginario de inmortalidad que, en última instancia, descansa en la potencia de la técnica. Sobre este trasfondo, se hace necesario articular una lectura antropológica de la muerte que no niegue la gravedad del morir ni el deseo humano de no perecer, pero que lo sitúe en el horizonte de la promesa cristiana de resurrección y vida eterna.

#### 4.1. *La muerte como lugar verdadero de la criatura*

Desde la perspectiva bíblica y cristiana, la muerte no es un simple accidente que se podría eliminar sin más, sino un lugar privilegiado donde se desvela la verdad de la condición creada. Se puede reafirmar, junto con Justo Domínguez, que el deseo transhumanista de vencer la muerte responde a una aspiración profunda de inmortalidad inscrita en el corazón humano: la célebre confesión de Unamuno —“no quiero morirme, no; no quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre” (Unamuno, 1998, p. 64)— muestra que en el miedo a la muerte se dirimen cuestiones de identidad y de eternidad (Justo Domínguez, 2020, p. 69). Sin embargo, la misma experiencia de la muerte remite al hombre a su finitud: el ser humano no es absoluto, no se da la existencia a sí mismo, vive en un mundo que no controla totalmente.

Desde una perspectiva escatológica, se subraya que la muerte constituye “el corazón de la problematicidad de la existencia”: quiebra los proyectos, separa de las personas y de los bienes que se percibían como realización, y obliga a confrontar la vida entera a su verdad (Ancona, 2003, p. 314). Por ello, la muerte no puede reducirse a un mero final biológico, sino que aparece como evento decisivo para la definición de la existencia: en ella se condensa la dinámica de personalización que ha marcado la biografía, y se ofrece el último acto de libertad y responsabilidad (Ancona, 2003, pp. 315.326-327).

En este sentido, la muerte es límite y, al mismo tiempo, posibilidad. Límite, porque manifiesta con radicalidad que el hombre no es Dios, cuyo tiempo no es infinito, que su cuerpo es vulnerable. Posibilidad, porque obliga a tomar postura ante el sentido de lo vivido, abre la pregunta por lo que permanece y sitúa al sujeto ante el misterio de un futuro que no puede producir por sí mismo. Así, se insiste en que la grandeza humana se juega precisamente en esta tensión: el hombre finito es capaz de infinito y tiene libertad creativa, pero esa grandeza está indisolublemente unida a la fragilidad y a la posibilidad del mal (Justo Domínguez, 2020, p. 70). El proyecto transhumanista, al reducir la muerte a problema técnico y desatender el drama del mal moral y del mal metafísico, vacía de espesor antropológico el morir y escamotea la pregunta por el sentido.

Henriksen expresa esta intuición en términos de teología fundamental: la vida humana es significativa porque es finita, relacional y encarnada. Es finita, no solo en el sentido de limitada en duración, sino que en cuanto situada en un lugar concreto de la historia y en una trama de relaciones que hacen que lo que sucede a cada uno importe para otros. Es relacional, porque la persona solo se comprende en una red de vínculos que son, a la vez don

y tarea. Y es encarnada, porque el cuerpo es el lugar de la experiencia, el medio a través del cual la mente percibe, ama, recuerda y espera. La vulnerabilidad forma parte de este cuadro: permite ser afectado, cambiar, amar y ser amado. Desde aquí, cualquier proyecto que pretenda eliminar la finitud y la vulnerabilidad corre el riesgo de desestructurar el marco en el que la vida puede tener sentido (Henriksen, 2015, pp. 284-285).

En términos paulinos, Kraftchick recuerda que el problema humano no se sitúa primariamente en el plano físico, sino en el espiritual: el ser humano es una unidad psicosomática, y la mortalidad corporal no agota la cuestión de la alienación y del pecado (Kraftchick, 2015, p. 68). Pablo no anhela prolongar indefinidamente la vida terrena, sino “estar con el Señor”; la muerte no es para él el final absoluto, sino el paso hacia una comunión más plena con Dios (cf. Flp 1,22-23; 2 Cor 5,1-10<sup>2</sup>).

En este horizonte, la reflexión de Julián Marías ofrece una articulación filosófica especialmente sugerente de la mortalidad. Para el pensador español, el hombre no es solo “mortal” en el sentido débil de poder morir, sino *mortiturus*: la muerte pertenece a la estructura misma de su vida biográfica, que transcurre entera bajo el telón de fondo de ese desenlace necesario (Marías, 1984, p. 53). La verdadera ilusión no consiste en ignorar la información de que se ha de morir, sino en desconectar esa certeza de la configuración cotidiana de la existencia, de modo que la vida se deslice “como si” la muerte no contara. De ahí que Marías insista en distinguir entre muerte biológica y muerte biográfica: no solo cesa un organismo, sino que se concluye una vida entera, un proyecto personal irreplicable (Marías, 1982, 203-206; Vila-roig-Martín, 2021, pp. 1175-1177). Vida y muerte forman, para Marías, una unidad estructural: entender la vida exige integrar la muerte en su interior, no colocarla desde fuera como simple accidente final (Caballero Bono, 2009, pp. 408-409).

Esta integración permite comprender por qué, en la lectura maresiana, la vida es constitutivamente “futuriza”: un estar siempre proyectado hacia un “voy a ser”, abierto a posibilidades que no se poseen todavía (Marías, 1993, pp. 276-277). La mortalidad no clausura esa apertura, sino que la cualifica: obliga a discernir qué proyectos merecen acompañar al sujeto hasta el límite, qué bienes conservan valor cuando se los mira desde la frontera de la muerte. En este punto, la convergencia con la perspectiva teológica es evidente:

---

<sup>2</sup> Pablo también cuenta con que algunos no morirán. Los que vivan en la parusía de Jesús serán “arrebataos” (1Ts 4,17).

también para la fe cristiana la muerte, asumida en su seriedad, se convierte en lugar donde se verifica la autenticidad de la vida y se purifica el deseo.

#### *4.2. Crítica teológica a la inmortalidad tecnificada: esperanza, proyecto y don*

Sobre este fondo antropológico puede comprenderse con mayor precisión la crítica teológica al sueño de una inmortalidad tecnificada. Campa ha mostrado cómo el transhumanismo elabora una auténtica escatología secular: la vida es elevada a valor absoluto y se busca prolongar indefinidamente mediante el despliegue de las capacidades tecnocientíficas (Campa, 2017, pp. 27-28). Sin embargo, cuando el “yo” se reduce a información y el cuerpo a soporte sustituible, la “vida” que se defiende ya no es necesariamente la vida biográfica y relacional, sino un determinado tipo de funcionamiento cognitivo sostenido artificialmente.

Describiendo este fenómeno como sustitución del credo religioso por un credo tecnológico: la muerte deja de ser un acontecimiento insoslayable para convertirse en algo que, en principio, podría ser neutralizado (Capone y Albert Márquez, 2022, p. 8). Allí donde antes se confiaba en una vida más allá de la muerte, ahora se espera que la técnica haga de la muerte una ilusión. El horizonte escatológico se desplaza del acto libre de Dios al progreso de la ciencia.

Por tanto, se debe subrayar que, aunque tanto la teología cristiana como el pensamiento transhumanista consideran la muerte un enemigo, lo hacen desde lógicas distintas. En la tradición bíblica, la muerte aparece como enemiga porque separa de Dios y rompe la comunión; los relatos en los que Jesús devuelve la vida —la resurrección de Lázaro (Jn 11,1-44), del hijo de la viuda (Lc 7,11-17), de la hija de Jairo (Mc 5, 21-24.35-43; Mt 9,18-26 y Lc 8,40-56)— confirman su carácter hostil. No obstante, la victoria sobre ella no se alcanza por medios técnicos, sino por la muerte y resurrección de Cristo: la muerte es enemiga, pero enemiga derrotada. El último enemigo en ser destruido será la muerte (1 Cor 15,26), pero esta derrota no se identifica con una prolongación indefinida de la vida biológica, sino con la participación en la vida nueva del Resucitado (Daly, 2005, pp. 70-71).

La diferencia de fondo tiene que ver con la fuente y la lógica de la inmortalidad. La inmortalidad transhumanista se concibe como resultado de proyectos humanos de control: mejoramiento genético, criónica, reparación molecular, subida de la mente a soportes digitales. La inmortalidad cristiana, por el contrario, se entiende como don dialogal: la vida eterna es comunión

con el Dios vivo que llama por el nombre a cada uno, no simple prolongación de una conciencia aislada. La salud y la longevidad son bienes que merecen cuidado, y la tradición cristiana ha impulsado la atención a los enfermos y la mejora de las condiciones de vida; pero ambos bienes quedan relativizados por la promesa de una vida más allá de la muerte, de modo que la vejez puede ser percibida también como tiempo de cumplimiento y de preparación para la transfiguración que Dios quiere obrar (Is 65,20; De Malherbe, 2016, pp. 173-175.179).

Diogenes Allen, citado por Daly, insiste en que el cristianismo no propone la vida eterna como mecanismo de compensación frente al miedo a la muerte, sino como superación de la "irrealidad" de una existencia deformada por el pecado. El deseo auténtico de vida eterna no busca escapar de la muerte a cualquier precio, sino acceder a lo verdadero, a una relación no rota con Dios y con los demás (Allen, 2004, pp. 394-396; Daly, 2005, p. 71).

En su obra *La perspectiva cristiana*, Marías ve que la fidelidad al cristianismo pasa por la esperanza en la resurrección de la carne, es decir, en una continuidad personal que incluye la dimensión corporal, y se opone tanto a las formas espirituales de evasión del mundo como a las formas tecnicistas de negación práctica de la trascendencia (Marías, 1999, 80-81.110-112).

El tecnicismo que busca una seguridad absoluta mediante dispositivos de control promete neutralizar la incertidumbre del drama humano, pero solo a costa de ignorar su dimensión más profunda. Cuando la inmortalidad se reduce a prolongación indefinida de una vida biológica o informatizada, queda desligada del amor y de la relación personal, que son, para Marías, el verdadero centro de la existencia. En la misma línea, insiste en que el vínculo entre muerte y felicidad no puede romperse impunemente. La vida humana es futuriza también en el plano de la dicha: la felicidad consiste en un "voy a ser feliz" proyectado hacia el porvenir; si el horizonte de la muerte se cierra en la pura aniquilación, ese proyecto queda desfondado (Marías, 1988, 320-324.328-329.357-358). Desde esta perspectiva, la esperanza en una vida perdurable no es un lujo opcional, sino la condición bajo la cual la felicidad puede tener consistencia. La prolongación técnica del vivir, con una aparente plenitud basada en el conocimiento y el placer, corre el riesgo de producir una larga supervivencia privada de sentido.

Asimismo, Delport formula una crítica en términos de espiritualidad: la inversión sacral en la tecnología convierte a la innovación científica en lugar de experiencia cuasi-salvífica, pero deja en la sombra el núcleo del evangelio, que es la participación en el amor trinitario. Cualquier ética cristiana del

mejoramiento personal —afirma— debería estar gobernada no por la aspiración de invulnerabilidad, sino por el seguimiento de Cristo, por el amor y el cuidado mutuo. La muerte será finalmente vencida no a través de medios técnicos, sino por la participación en el amor de Dios, el único que es más fuerte que la muerte (Delpont, 2023, pp. 14.22; cf. Cant 8,6).

Aquí se muestra la importancia cristológica en la doctrina de las dos voluntades en Cristo según Máximo el Confesor, que constituye una crítica profunda a la “voluntad del poder” transhumanista. En Getsemaní, Jesús no busca evitar la muerte por la fuerza de su voluntad humana, sino que la atraviesa en obediencia al Padre: la salvación no viene de la eliminación de la cruz, sino de la ascensión en el amor (Kornu, 2024, pp. 904-911). Esta escena ofrece el paradigma de una “actividad receptiva” que se distancia tanto del quietismo como del activismo tecnocientífico: el hombre está llamado a actuar, pero también a acoger un don que no puede darse a sí mismo. La tentativa transhumanista de asegurar por sí sola la inmortalidad aparece, así, como una sustitución de la esperanza por el proyecto, del don por el control.

#### *4.3. Muerte, religión y horizonte escatológico: líneas de tensión*

En este punto, diversos autores han mostrado que la tecnificación de la muerte solo se comprende plenamente cuando se la sitúa en un horizonte escatológico. De Malherbe pone en contraste la inmortalidad transhumanista —prolongación indefinida de una vida saludable y en bienestar— con la comprensión cristiana de la inmortalidad como don dialogal de Dios. Mientras que el transhumanismo asimila la felicidad a una vida prolongada en buena salud, sin horizonte *post-mortem*, la fe cristiana afirma una inmortalidad que procede de la llamada personal de Dios, “Dios de los vivos” que conoce a cada uno por su nombre (De Malherbe, 2016, pp. 173-175).

En esta perspectiva, la salud y la longevidad son bienes apreciables y la tradición cristiana ha promovido activamente el cuidado de los enfermos y la mejora de las condiciones de vida; sin embargo, la muerte no desaparece ni se niega: la longevidad puede ser signo de bendición, pero la vejez se percibe también como tiempo de cumplimiento y de apertura a la transfiguración que Dios quiere obrar (Is 65,20; De Malherbe, 2016, pp. 179). La diferencia de fondo con la escatología transhumanista radica en la fuente y el sentido de la inmortalidad: no se trata de un bienestar perpetuo garantizado por la técnica, sino de una vida nueva recibida más allá de la muerte.

Desde otro ángulo, Kyslan recuerda que la creencia religiosa ha funcionado históricamente como una especie de “actitud calmante del instinto confuso” ante la muerte, generando esperanza allí donde la técnica no ofrecía soluciones (Kyslan, 2019, p. 75). El proyecto transhumanista pretende sustituir esa esperanza por una promesa inmanente de “no-muerte” (*no death*), apoyada en criónica, reparación molecular del cerebro y ciber-inmortalidad. En la perspectiva cristiana, en cambio, la muerte permanece como paso ineludible: no puede ser evitada por medios puramente físicos, sino que ha de ser asumida y transformada desde dentro por la acción de Dios, lo que prepara la comprensión pascual de la resurrección como verdadera novedad de vida.

Este desplazamiento de la esperanza se refleja también en la manera de entender el sufrimiento y el límite. La crítica cristológica reciente al “*will-to-power*” transhumanista ha mostrado que la salvación no viene de la eliminación técnica de la cruz, sino de atravesar la muerte en obediencia y amor, según el paradigma de la oración de Jesús en Getsemaní. En esta clave, la libertad no se realiza en el intento de dominar la muerte, sino en la aceptación confiada de un don que excede toda capacidad de autoafirmación (Kornu, 2024, pp. 904-911).

Sin desarrollar todavía en detalle esta respuesta, puede concluirse que la visión transhumanista de la muerte, aun cuando se presenta como afirmación radical de la vida, descansa sobre presupuestos antropológicos que devalúan la corporeidad, diluyen la biografía y tienden a neutralizar el deseo y la alteridad. Las ambivalencias señaladas por la filosofía, la antropología y la teología sugieren que abolir o tecnificar la muerte implica transformar profundamente la vida misma, hasta el punto de poner en cuestión lo que significa seguir hablando de “humano”.

#### *4.4. El futuro tecnificado y futuro absoluto como don*

La tensión entre transhumanismo y teología se puede expresar, finalmente, como contraste entre dos figuras del futuro. Por un lado, el futuro relativo, propio del imaginario tecnocientífico. Que se concibe como prolongación cuantitativa del tiempo de vida, ampliación de capacidades, reducción de riesgos y debilitamiento de la mortandad. Por otro lado, el futuro absoluto, propio de la escatología cristiana, que se entiende como irrupción de un don que transfigura la existencia y recompone la historia más allá de la muerte.

En este punto resulta especialmente sugerente la crítica a la imagen lineal del tiempo que ofrecen Marcos y Pérez Marcos: cuando el futuro se imagina como una “línea” situada delante del sujeto, visible para una supuesta vanguardia de visionarios, deja de ser futuro para convertirse en un presente anticipado. Tal representación no solo empobrece la comprensión del tiempo, sino que ejerce una función coactiva: quien controla la imagen de ese futuro controla también los criterios de lo que se considera progreso, de lo que debe hacerse y de lo que queda descalificado como inmovilismo o retroceso (Marcos y Pérez Marcos, 2019, pp. 35-37). Desde esta perspectiva, buena parte del discurso transhumanista tiende a presentar sus escenarios tecnocientíficos —longevidad radical, singularidad, inmortalidad digital— como futuro “inevitable”, ya visto de antemano, y por ello normativamente vinculante. Sin embargo, el futuro no está dado ni a la vista, sino que se hace: es un campo abierto de posibilidades, no un destino cerrado que se deduce de las preferencias ideológicas de los visionarios. La consecuencia es decisiva para el discernimiento ético: ninguna propuesta antropotécnica puede considerarse buena por el mero hecho de alinearse con un supuesto “futuro” predibujado; ha de ser evaluada por su capacidad real de promover y proteger la vida humana en su integridad, en un universo efectivamente abierto.

Henriksen ha señalado que la extensión de la vida propuesta por el transhumanismo no es necesariamente incompatible con la esperanza cristiana de la vida eterna, pero que puede alterar profundamente la manera en que se experimentan la propia identidad y las relaciones con los demás (Henriksen, 2015, p. 285). Desde la fe, la vida eterna no es, ante todo, un “más tiempo”, sino una forma nueva de vida en participación con el amor infinito de Dios: *finitum capax infiniti*. La finitud no desaparece, sino que es asumida en una relación en la que el ser humano permanece criatura, pero entra en comunión con el Dios eterno.

Así, esta intuición, al describir la muerte como tránsito hacia una condición cualitativamente distinta caracterizada por el “estar con Cristo” (1Tes 4,14-17; Rom 6,8; Ancona, 2003, p. 313). La muerte, en cuanto tal, conserva su dramatismo, fractura vínculos y provoca dolor, pero se interpreta como momento de síntesis en el que la persona se abre a la consumación que solo la gracia pascual puede ofrecer. A la vez, la integridad del sujeto —que es historia, relaciones, cuerpo— exige la resurrección final, en la que la biografía entera se ve integrada y transfigurada (Ancona, 2003, pp. 317.326-327). La plenitud cristiana se sitúa, por tanto, más allá del horizonte del proyecto técnico, y solo puede recibirse como don.

Kaunda y Lee (2025), en su crítica a la "inmortalidad por *mind uploading*", desarrollan con particular claridad esta diferencia entre continuidad técnica y novedad escatológica: recuerdan que la fe cristiana no evita el valle de sombras de muerte, sino que lo atraviesa en la confianza de que la muerte misma ha sido tomada y transformada por el Crucificado. La resurrección no es continuidad mecánica, sino una nueva creación (cf. 2Co 5,17; Gal 6,15): Dios reconstruye la existencia humana en una forma gloriosa, donde el sujeto permanece él mismo, pero plenamente reconciliado, liberado de la destrucción y de la culpa (Kaunda y Lee, 2025, pp. 645-647).

La antropología filosófica de Marías permite precisar aún más este contraste. Si la vida humana es intrínsecamente futuriza, la muerte no puede entenderse como aniquilación absoluta sin desmentir la estructura misma de la existencia. La raíz última de toda aspiración de perduración se encuentra en el amor: el ser humano no desea solo prolongar su propio "yo", sino ver durar a las personas amadas (Marías, 1999, pp. 136-137; Marías, 1988, pp. 345.361-365.370-371). La vida eterna, así entendida, no puede confundirse con cualquier forma de "supervivencia" digital o biológica: remite a un tipo de cumplimiento que ningún artefacto puede garantizar.

En este contexto, el contraste entre las dos escatologías —la transhumanista y la cristiana— pone sobre la mesa preguntas que afectan de lleno al imaginario contemporáneo de la muerte. No se trata únicamente de valorar si la criónica, la reparación molecular del cerebro o la inmortalidad digital son técnicamente factibles; la cuestión es si el tipo de vida que tales proyectos prometen merece ser llamado humano, y si responde realmente al deseo de plenitud inscrito en el corazón de la criatura. La teología, sin minimizar el valor de la ciencia y la legítima aspiración a una vida más sana y justa, recuerda que la muerte, asumida en clave pascual, no es solo límite, sino promesa: lugar donde la criatura se reconoce finita y, justamente por eso, abierta a un futuro absoluto que no se puede fabricar, sino solo recibir.

En una cultura que tiende a considerar la muerte como error corregible y la técnica como lugar de salvación, la articulación entre razón y fe requiere redescubrir el sentido teológico de la finitud. La muerte, vista desde el evangelio, no es divinizada ni romantizada; sigue siendo enemigo y ruptura. Pero es un enemigo vencido, y una ruptura atravesada por la promesa. Entre el rechazo transhumanista de la muerte y la esperanza cristiana de la resurrección se juega, en definitiva, una distinta comprensión de lo que significa ser criatura, del tiempo de vida que se desea prolongar y del futuro que se está construyendo para una humanidad cada vez más tecnificada.

## 5. CONCLUSIÓN: ENTRE LA MUERTE COMO OBSTÁCULO TÉCNICO Y LA MUERTE COMO LUGAR DE SENTIDO

El recorrido realizado permite afirmar que el conflicto entre transhumanismo y tradición cristiana no se juega, en primer término, en la pregunta de si la muerte es un enemigo. Ambos horizontes la perciben como realidad adversa: límite doloroso, ruptura de vínculos, interrupción de proyectos. La divergencia decisiva se sitúa más bien en la forma de interpretar ese enemigo y en los caminos que se proponen para afrontarlo. Para el imaginario transhumanista, la muerte es, ante todo, un problema técnico: el “dragón” al que habría que derrotar mediante la biotecnología, la ingeniería genética, la criónica o el *mind uploading*. Para la fe cristiana, en cambio, la muerte es un enemigo ya vencido en la Pascua de Cristo, cuya fuerza persiste en la historia, pero cuyo desenlace último ha quedado desplazado del terreno de la técnica al ámbito del don.

La tecnificación de la muerte despliega una lógica de control que tiende a reconfigurar la comprensión misma de la vida. Cuando el morir se concibe únicamente como fallo a corregir, la identidad personal se reduce progresivamente a información, el cuerpo se interpreta como soporte intercambiable y el tiempo biográfico se dilata sin horizonte, perdiendo densidad narrativa. El deseo de vivir se transforma en obligación de no morir; la vulnerabilidad deja de ser condición de posibilidad de relación para convertirse en defecto a eliminar. Bajo esta óptica, la promesa de inmortalidad tecnificada corre el riesgo de deslizarse hacia una “mala infinitud”: un tiempo prolongado que no garantiza ni plenitud, ni reconciliación, ni sentido.

La escatología cristiana introduce una gramática distinta. La muerte sigue siendo límite radical, pero límite habitado por la promesa. No se niega su dramatismo ni se disuelve su carácter de ruptura; se afirma, sin embargo, que en el acontecimiento pascual ese límite ha sido atravesado y transformado desde dentro. La vida eterna no consiste en un incremento cuantitativo de tiempo, sino en una cualidad nueva de existencia: participación en la comunión de Dios, donde la biografía se ve recogida, transfigurada y llevada a cumplimiento. El futuro que aquí se anuncia no es producto del proyecto humano, sino fruto de un amor más fuerte que la muerte. La esperanza cristiana no exige de la finitud, sino que la asume y la abre.

En este cruce se sitúa la tensión central que el artículo ha querido subrayar: la diferencia entre un futuro relativo, programable y calculable, fruto de la potencia tecnocientífica, y un futuro absoluto, imprevisible e indisponi-

ble, recibido como don. Ambos imaginarios movilizan recursos racionales y afectivos, configuran prácticas, instituciones y discursos. El primero ofrece estrategias concretas para retrasar el envejecimiento, mitigar el dolor y prolongar la vida; el segundo recuerda que ninguna prolongación temporal puede, por sí sola, colmar el deseo de plenitud, de justicia y de comunión que atraviesa la existencia humana. La cuestión no es solo cuánto tiempo se puede vivir, sino qué tipo de vida se desea prolongar y bajo qué horizonte de sentido.

En una sociedad crecientemente tecnificada, el diálogo entre estos dos modos de pensar la muerte resulta ineludible. No se trata de oponer simplistamente ciencia y fe, ni de demonizar la investigación biomédica, ni de glorificar acríticamente el sufrimiento. Se trata, más bien, de discernir qué concepción de ser humano se consolida cuando la muerte se interpreta exclusivamente como obstáculo técnico y qué se gana —o se pierde— cuando se la reconoce también como lugar de verdad sobre la criatura, como momento en el que se decide el modo de relación con los otros y con el misterio.

En este punto se abren preguntas que no pueden ser clausuradas: ¿Qué imagen de humanidad se está construyendo cuando el ideal de vida se identifica con una consciencia indefinidamente mantenida en soportes biológicos o digitales? ¿qué lugar queda para el cuerpo vulnerable, para el duelo, para la memoria de los que mueren, en un mundo que sueña con abolir la muerte? ¿Qué consecuencias éticas y sociales tendría una inmortalidad selectiva, accesible solo a quienes dispusieran de los medios tecnológicos y económicos necesarios? Y, desde la perspectiva cristiana, ¿cómo hablar de la resurrección como futuro absoluto en un contexto donde el futuro parece quedar confiado por completo al cálculo y a la ingeniería?

La manera de responder a estas cuestiones determinará, en buena medida, la comprensión futura de la muerte y, con ella, la imagen de la vida que una cultura está dispuesta a defender. Entre la muerte convertida en fallo reparable y la muerte acogida como límite habitado por la promesa, se juega no solo un debate teórico, sino el rostro mismo de lo humano en la era de la técnica.

## Referencias

- Allegra, A. (2017). *Visioni transumane: Tecnica, salvezza, ideologia*. Orthotes.
- Allen, D. (2004). Epilogue: Extended life, eternal life: A Christian perspective. En S. G. Post (Ed.), *The fountain of youth: Cultural, scientific and ethical perspectives on a biomedical goal* (pp. 387-396). Oxford University Press.
- Ancona, G. (2003). *Escatología cristiana*. Queriniana.
- Arana-Cañedo-Argüelles, J. (2024). Algunas derivaciones escatológicas del movimiento transhumanista. *Scripta Theologica*, 56(2), 451-466. <https://doi.org/10.15581/006.56.2.451-466>
- Auriemma, V., y Nardi, L. (2025). Dignity, transhuman technologies and the reconstruction of the physical self. *Journal of Sociological Research*, 16(2), 1-16. <https://doi.org/10.5296/jsr.v16i2.22843>
- Besnier, J.-M. (2013). D'un désir mortifère d'immortalité. À propos du transhumanisme. *Cités*, 55(3), 13-23. <https://doi.org/10.3917/cite.055.0013>
- *Biblia de Jerusalén* (Nueva ed. Rev.). (2019). Desclée de Brouwer.
- Bostrom, N. (2003). *The transhumanist FAQ. A general introduction*. Oxford University Press.
- Bostrom, N. (2005a). A history of transhumanist thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1), 1-25.
- Bostrom, N. (2005b). The fable of the dragon tyrant. *Journal of Medical Ethics*, 31(5), 273-277. <https://doi.org/10.1136/jme.2004.009035>
- Caballero Bono, J. L. (2009). Marías a propósito de la muerte y la vida perdurable. En J. L. Cañas y J. M. Burgos (Eds.), *El vuelo del Alción: El pensamiento de Julián Marías* (pp. 405-418). Páginas de Espuma.
- Campa, R. (2017). Una spirale ascendente. Origine e sviluppo della visione escatologica transumanista. *Pedagogia e Vita*, 75(2), 27-40.
- Campa, R. (2018). Il culto della singolarità. *Orbis Idearum*, 6(2), 95-110.
- Capone, N., Albert Márquez, J. J. (2022). Reconsidering the paradigm "death" from transhumanism: Will death remain only and illusion? *Human Review. International Humanities Review / Revista Internacional de Humanidades*, 11(Monográfico), 1-11. <https://doi.org/10.37467/revhuman.v11.4068>
- Daly, T. (2005). Life-extension in transhumanist and Christian perspectives: Consonance and conflict. *Journal of Evolution and Technology*, 14(2), 57-75.
- De Grey, A. D. N. J. (2005). Life extension, human rights, and the rational refinement of repugnance. *Journal of Medical Ethics*, 31(11), 659-663. <https://doi.org/10.1136/jme.2005.011957>
- De Grey, A. D. N. J., Rae, M. (2007). *Ending aging: The rejuvenation breakthroughs that could reverse human aging in our lifetime*. St. Martin's Press.
- De Malherbe, B. (2016). Quelle immortalité ? Un regard théologique. *Gérontologie et société*, 38(151), 171-181. <https://doi.org/10.3917/g1.151.0171>

- Delport, K. M. (2023). Artifice of eternity: transhumanism and theosis. *Stellenbosch Theological Journal*, 9(1), 2-27. <https://doi.org/10.17570/stj.2023.v9n1.at1>
- Diéguez, A. (2020). La función ideológica del transhumanismo y algunos de sus presupuestos. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 63, 367-386. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.05>
- Henriksen, J. (2015). Is a finite life such a bad idea? Transhumanism and theological anthropology. *Dialog*, 54(3), 280-288. <https://doi.org/10.1111/dial.12189>
- Huxley, J. S. (1959). *New bottles for new wine: Essays*. Chatto & Windus.
- Justo Domínguez, E. J. (2020). Vencer a la muerte. Crítica antropológica y teológica del proyecto transhumanista. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 53, 65-80. <https://doi.org/10.5209/asem.70837>
- Kaunda, C. J., Lee, M. (2025). 'Through valley of the shadow of death': Death in-between and betwixt "life after life" in mind uploading immortality. *Religions*, 16(5), 640-651. <https://doi.org/10.3390/rel16050640>
- Kaya, M. (2025). From Stoic memento mori to digital immortality: Modern quests and transhumanist tendencies in the face of death. *Synesis*, 17(3), 1-25.
- Kornu, K. (2024). The pilgrim's progress or regress? The case of transhumanism and deification. *Religions*, 15(8), 904-916. <https://doi.org/10.3390/rel15080904>
- Kraftchick, S. J. (2015). Bodies, selves, and human identity: A conversation between transhumanism and the Apostle Paul. *Theology Today*, 72(1), 47-69. <https://doi.org/10.1177/0040573614563530>
- Kurzweil, R. (2005). *The singularity is near: When humans transcend biology*. Viking.
- Kurzweil, R., y Grossman, T. (2005). *Fantastic voyage: Live long enough to live forever*. Plume.
- Kyslan, P. (2019). Transhumanism and the issue of death. *Ethics & Bioethics*, 9(1-2), 71-80. <https://doi.org/10.2478/ebce-2019-0011>
- Lăcătuș, A. N. (2024). The human life and dignity in a transhumanist context. *Logos Universality Mentality Education Novelty: Philosophy & Humanistic Sciences*, 11(1), 16-36. <https://doi.org/10.18662/lumenphs/11.1Sup1/77>
- Marcos, A. y Pérez Marcos, M. (2019). Cave 2.0: The dualistic roots of transhumanism. *Scientia et Fides*, 7(2), 23-40. <https://doi.org/10.12775/SetF.2019.014>
- Marías, J. (1982). Antropología metafísica. En *Obras: Vol. X* (pp. 11-217). Revista de Occidente.
- Marías, J. (1984). *Breve tratado de la ilusión*. Alianza.
- Marías, J. (1988). *La felicidad humana*. Alianza.

- Marías, J. (1993). *Razón de la filosofía*. Alianza.
- Marías, J. (1999). *La perspectiva cristiana*. Alianza.
- Martínez Díez, F. (2021). *Humanos, sencillamente humanos: Desafíos del transhumanismo*. San Pablo.
- Merckle, R. C. (1994). The molecular repair of the brain. *Cryonics Magazine*, 15(1-2), 16-30.
- Mesa Martínez, F. (2025). Reimaginando la humanidad: Reflexiones sobre el futuro del transhumanismo. *Revista de humanidades y ciencias sociales y multidisciplinaria*, 11(1), 40-62. <https://doi.org/10.58210/r100cs258>
- Monterde-Ferrando, R. (2021). Nostalgia de futuro: El transhumanismo y la libertad trascendental. *Studia Poliana*, 23, 129-150. <https://doi.org/10.15581/013.23.129-150>
- More, M. (2013a). A letter to Mother Nature. En M. More y N. Vita-More (Eds.), *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future* (pp. 449-450). Wiley-Blackwell.
- More, M. (2013b). The philosophy of transhumanism. En M. More y N. Vita-More (Eds.), *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future* (pp. 3-17). Wiley-Blackwell.
- Treder, M. (2004). Emancipation from death. En Immortality Institute (Ed.), *The scientific conquest of death: Essays on infinite lifespans* (pp. 187-196). Libros En Red.
- Unamuno, M. de. (1998). *Del sentimiento trágico de la vida*. Alianza.
- Vilarroig-Martín, J. (2021). Antropología del hombre mortal y morituro. A propósito de la muerte en Julián Marías. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 76(291), 1173-1183. <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i291.y2020.018>

---

# DUELO, PÉRDIDA Y ESPERANZA: UNA REFLEXIÓN DESDE LA PSICOLOGÍA CONTEMPORÁNEA Y LA FE CRISTIANA

*Grief, Loss, and Hope: A Reflection from Contemporary Psychology and Christian Faith*

Saúl Palacios

Universidad de Zaragoza

spalacios@unizar.es — <https://orcid.org/0000-0001-5935-9454>

---

Recibido: 31 de enero de 2026

Aceptado: 14 de mayo de 2026

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol290.i1468.y2026.007>

RESUMEN: El estudio del duelo ha experimentado un notable desarrollo en las últimas décadas, incorporando dimensiones psicológicas, sociales y espirituales. Este artículo propone un análisis interdisciplinar que integra los modelos contemporáneos del duelo con la teología cristiana, entendida en sentido amplio. A partir de una revisión crítica de la literatura reciente, se examinan los principales enfoques psicológicos, incluyendo el modelo de proceso dual, la reconstrucción del significado y el duelo prolongado, y se ponen en diálogo con la esperanza escatológica cristiana. El objetivo es ofrecer una comprensión más amplia del duelo como experiencia psicológica, relacional y espiritual, destacando el papel de la esperanza en los procesos de adaptación.

PALABRAS CLAVE: duelo, pérdida, psicología del duelo, esperanza cristiana, escatología.

ABSTRACT: The study of grief has undergone significant development in recent decades, incorporating psychological, social, and spiritual dimensions. This article offers an interdisciplinary analysis that integrates contemporary models of grief with Christian theology understood in a broad sense. Drawing on a critical review of recent literature, it examines major psychological approaches, including the dual process model, meaning reconstruction, and prolonged grief, and places them in dialogue with Christian eschatological hope. The aim is to provide a broader understanding of grief as a psychological, relational, and spiritual experience, highlighting the role of hope in processes of adaptation.

KEYWORDS: grief, loss, grief psychology, Christian hope, eschatology.

## 1. INTRODUCCIÓN

La muerte es una de las experiencias más universales y, al mismo tiempo, más íntimas que acompaña a la condición humana. Más allá de su carácter biológico, la muerte interpela de forma radical el sentido de la existencia, los vínculos personales, las narrativas culturales y las creencias últimas sobre el destino humano. El duelo, como respuesta a la pérdida, no puede entenderse únicamente como un proceso emocional o adaptativo, sino como una experiencia compleja en la que confluyen dimensiones psicológicas, relacionales, simbólicas y espirituales. La psicología contemporánea ha desarrollado modelos cada vez más sofisticados para comprender sus dinámicas, variaciones y procesos de adaptación. Desde las primeras aproximaciones de Elisabeth Kübler-Ross (1969/1997), que popularizó el modelo de las cinco etapas, hasta los enfoques actuales centrados en la reconstrucción del significado (Neimeyer, 2001), la resiliencia (Bonanno, 2009) y la oscilación adaptativa entre confrontación y restauración (Stroebe y Schut, 1999), la investigación ha mostrado que el duelo no es un proceso lineal, sino un fenómeno dinámico, plural y profundamente contextual.

En las últimas décadas, la psicología del duelo ha evolucionado hacia modelos más complejos y empíricamente fundamentados. Si bien las primeras aproximaciones, como el modelo de etapas de Kübler-Ross, tuvieron un importante valor heurístico, actualmente se consideran insuficientes para explicar la diversidad de trayectorias del duelo. La evidencia reciente confirma que el duelo no sigue un patrón lineal, sino que presenta trayectorias heterogéneas que incluyen procesos de resiliencia, adaptación progresiva y formas de duelo persistente o prolongado, hoy reconocidas en los sistemas diagnósticos internacionales (Heeke et al., 2022). En este sentido, los desarrollos contemporáneos han reforzado el modelo de proceso dual, mostrando que la adaptación implica una oscilación flexible entre la confrontación con la pérdida y la reorganización de la vida cotidiana (Eisma et al., 2022), así como una creciente atención a factores como la soledad, la desconexión social y las condiciones contextuales del duelo (Vedder et al., 2022).

El modelo de tareas del duelo de Worden (2009) ha sido especialmente influyente en la práctica clínica, al proponer que el duelo implica un conjunto de tareas activas que permiten integrar la pérdida en la vida cotidiana. Por su parte, la teoría de la reconstrucción del significado de Neimeyer (2001) subraya que la pérdida desafía los marcos narrativos con los que las personas interpretan su existencia, llevando a las personas a reconfigurar su identidad y su visión del mundo de manera activa. Investigaciones contemporáneas han

mostrado que la construcción de significado se desarrolla en contextos relacionales y familiares concretos, lo que refuerza el carácter situado y sistémico del duelo (Ng, 2021). La investigación reciente sobre resiliencia y crecimiento postraumático (Tedeschi y Calhoun, 2004; Bonanno, 2009) ha mostrado que muchas personas no solo se adaptan a la pérdida, sino que desarrollan nuevas capacidades, vínculos y perspectivas vitales.

Sin embargo, para millones de creyentes alrededor del mundo, el duelo no puede comprenderse únicamente desde categorías psicológicas. La pérdida interpela también la dimensión espiritual, la relación con Dios, la comprensión del sufrimiento y la esperanza en la vida eterna. En el ámbito cristiano la experiencia del duelo se sitúa dentro de una narrativa teológica más amplia: la soberanía de Dios sobre la historia, la presencia consoladora del Espíritu Santo y la promesa de la resurrección. Teólogos como Jürgen Moltmann (1965) han subrayado que la esperanza cristiana no es evasión, sino que es una fuerza transformadora que permite enfrentar el sufrimiento desde la confianza en la fidelidad de Dios. N. T. Wright (2003) ha mostrado que la resurrección cristiana no es un consuelo psicológico, sino que se trata de una afirmación histórica y ontológica sobre el destino último de la creación y de los seres humanos. Teniendo en cuenta esta perspectiva, el duelo no es solo un proceso emocional, sino que también forma parte de un camino espiritual en el que la fe da un mayor sentido a la experiencia de la pérdida.

En esta línea, las aportaciones pastorales de Bautista (2022; 2023) han enriquecido la comprensión cristiana del duelo al subrayar el papel de la comunidad de fe, la esperanza en la resurrección y los grupos de mutua ayuda como espacios de acompañamiento y sanación espiritual. Sus propuestas ofrecen herramientas prácticas para integrar la fe en los procesos de adaptación a la pérdida, complementando la reflexión teológica clásica con una perspectiva aplicada y cercana a la experiencia de los dolientes.

Este trabajo propone un diálogo interdisciplinar entre los principales enfoques psicológicos del duelo y la perspectiva cristiana. De esta manera se tratará de ofrecer una comprensión más completa y humanizadora de la experiencia de la pérdida. La psicología aporta herramientas empíricas y modelos explicativos que ayudan a comprender los procesos emocionales y cognitivos implicados en el duelo. La fe cristiana, por su parte, ofrece un marco espiritual que sostiene, orienta y le da un mayor significado a la experiencia del sufrimiento. La integración de ambas perspectivas permite reconocer el duelo simultáneamente como un proceso psicológico, relacional, espiritual y narrativo.

Además, en un contexto cultural marcado por la medicalización de la muerte, la fragmentación comunitaria y la creciente presencia de discursos tecno-científicos sobre el futuro de la humanidad (Bauman, 1992; Kellehear, 2007), resulta especialmente relevante articular una reflexión que integre la solidez empírica de la psicología con la profundidad espiritual de la fe cristiana. El duelo no es solo un proceso de adaptación emocional, sino también una experiencia que confronta al ser humano con sus límites, sus vínculos y sus creencias más profundas. Este artículo busca contribuir a una comprensión más amplia del duelo, capaz de reconocer tanto la vulnerabilidad humana como la esperanza que emerge de la fe.

## 2. MODELOS CONTEMPORÁNEOS DEL DUELO

La psicología del duelo ha experimentado una evolución significativa desde mediados del siglo XX hasta la actualidad. Los modelos clásicos, centrados en etapas o fases universales, han dado paso a enfoques más flexibles, empíricamente validados y sensibles al contexto cultural, espiritual y relacional del doliente. Esta sección presenta algunos de los principales modelos contemporáneos, destacando su relevancia para un diálogo con la fe cristiana.

### 2.1. *Del modelo de etapas a los enfoques dinámicos*

El modelo de las cinco etapas del duelo propuesto por Elisabeth Kübler-Ross (1969/1997), que incluye negación, ira, negociación, depresión y aceptación, se convirtió en una de las formulaciones más influyentes del siglo XX en torno a la experiencia de la pérdida. Su impacto trascendió el ámbito clínico y penetró profundamente en la cultura popular, la educación sanitaria y la formación de profesionales de la salud. Kübler-Ross contribuyó decisivamente a visibilizar la muerte en sociedades que tendían a ocultarla, y su obra abrió espacios para un diálogo más humano entre pacientes, familias y profesionales. En este sentido, su modelo funcionó como un lenguaje accesible para describir reacciones emocionales frecuentes ante la pérdida, ofreciendo un marco pedagógico útil en contextos de acompañamiento.

Sin embargo, investigaciones posteriores han cuestionado la universalidad y secuencialidad del modelo. Estudios longitudinales como los de Wortman y Silver (1989) y Bonanno (2009) demostraron que las reacciones de duelo no siguen un orden fijo, que muchas personas no experimentan todas las eta-

pas y que la variabilidad individual era mucho mayor de lo que la propuesta original sugería. Además, la evidencia contemporánea indica que el duelo es un proceso dinámico, oscilante y profundamente influido por factores culturales, relacionales y espirituales, lo que limita la aplicabilidad del modelo como teoría explicativa.

Aunque Kübler-Ross no desarrolla una dimensión religiosa explícita, su obra sí abrió la puerta a reflexiones sobre la trascendencia, el sentido y la dimensión espiritual del sufrimiento, elementos que posteriormente serían profundizados por otros enfoques. A pesar de estas limitaciones, el legado de Kübler-Ross sigue siendo significativo. Su modelo continúa ofreciendo un punto de partida útil para la educación y la conversación clínica, siempre que se complemente con enfoques contemporáneos basados en evidencia y, en contextos pastorales, con los recursos espirituales propios de la fe cristiana. En este sentido, su contribución puede entenderse como una puerta de entrada hacia una comprensión más rica, compleja y esperanzada del duelo.

## *2.2. Las tareas del duelo de Worden*

Este modelo destaca por su carácter activo, en contraste con los modelos pasivos o secuenciales. La persona no “pasa por etapas”, sino que participa en su propio proceso de adaptación. Desde la fe cristiana, este enfoque es especialmente compatible con la idea de que el duelo implica un camino espiritual en el que el creyente coopera con la gracia divina, acompañado por la comunidad de fe (Packer, 1993).

El modelo de las tareas del duelo propuesto por William Worden (2009) constituye uno de los enfoques más robustos y ampliamente utilizados en la práctica clínica contemporánea. A diferencia de los modelos secuenciales o basados en etapas, Worden concibe el duelo como un proceso activo en el que la persona participa deliberadamente en su propia adaptación a la pérdida acontecida. Esta orientación ha sido validada empíricamente en diversos contextos y es considerada por la literatura especializada como una de las herramientas más eficaces para la intervención psicológica (Stroebe et al., 2017).

Este modelo identifica cuatro tareas fundamentales:

1. Aceptar la realidad de la pérdida. Reconocer de manera cognitiva que la persona fallecida no volverá.
2. Trabajar las emociones asociadas al duelo, permitiendo la expresión y elaboración del dolor.

3. Adaptarse a un mundo en el que no estará la persona fallecida, llevándose a cabo ajustes externos e internos.
4. Recolocar emocionalmente al fallecido y continuar viviendo, integrando la relación en una nueva narrativa vital sin renunciar al vínculo afectivo existente.

Una de las fortalezas principales del modelo es su flexibilidad. En este modelo, las tareas no requieren un orden rígido ni tampoco un cumplimiento lineal, ya que pueden revisitarse en distintos momentos según las necesidades del doliente. Esta adaptabilidad lo convierte en un marco clínico especialmente útil para abordar la diversidad de trayectorias del duelo.

El enfoque de Worden es compatible con la perspectiva cristiana del duelo. La participación activa del doliente puede interpretarse como parte de la cooperación con la gracia divina en los procesos de sanación interior. Asimismo, la cuarta tarea (recolocar emocionalmente al fallecido) se alinea con la comprensión cristiana de la "continuidad transformada" del vínculo, donde la memoria que se mantiene del ser querido se integra en la esperanza escatológica de la resurrección. La tercera tarea, centrada en la adaptación a un nuevo mundo, también puede enriquecerse con la dimensión comunitaria propia de la fe cristiana, que subraya el acompañamiento mutuo dentro del cuerpo de Cristo (Packer, 1993).

En conjunto, el modelo de Worden ofrece un marco clínico sólido y adaptable que, lejos de contradecir la vivencia espiritual del duelo, puede dialogar con las creencias cristianas, integrando dimensiones emocionales, relacionales y espirituales en un proceso de reconstrucción saludable.

### 2.3. *El modelo de proceso dual*

El Modelo de Proceso Dual del Duelo (*Dual Process Model*), desarrollado por Stroebe y Schut (1999) y ampliado posteriormente (Stroebe et al., 2010), constituye uno de los enfoques más influyentes y empíricamente respaldados en la investigación contemporánea sobre el duelo. Sin embargo, su relevancia no se debe únicamente a su formulación original, sino a su continua actualización en la literatura reciente, que ha reforzado su validez en contextos diversos, incluyendo situaciones de duelo colectivo como la pandemia de COVID-19 (Stroebe, Schut y Boerner, 2017; Eisma y Tamminga, 2020).

A diferencia de los modelos lineales o secuenciales, este modelo propone que la adaptación a la pérdida implica una oscilación dinámica entre dos modos de afrontamiento complementarios:

1. Afrontamiento orientado a la pérdida, centrado en el dolor, la añoranza, la confrontación emocional y la conexión con el fallecido.
2. Afrontamiento orientado a la restauración, que incluye la reorganización de roles, el desarrollo de nuevas rutinas, la resolución de tareas prácticas y la reconstrucción del proyecto vital.

Numerosos estudios han confirmado que esta oscilación no es un signo de inestabilidad emocional, sino que se trata de un mecanismo adaptativo fundamental (Richardson, 2007; Maccallum y Bryant, 2013). Alternar entre ambos polos permite al doliente evitar la sobrecarga emocional que viene asociada a una exposición continua al dolor, al tiempo que previene la evitación crónica que podría obstaculizar la integración de la pérdida. La evidencia sugiere que las personas que mantienen esta flexibilidad oscilatoria presentan mejores indicadores de ajuste psicológico y menor riesgo de duelo prolongado (Stroebe y Schut, 2016; Bryant et al., 2026).

Desde esta perspectiva, el modelo no incorpora explícitamente la dimensión espiritual, ya que se trata de un marco psicológico, pero su estructura resulta especialmente compatible con la vivencia cristiana del duelo. La oscilación entre afrontamiento orientado a la pérdida y afrontamiento orientado a la restauración puede ponerse en diálogo con la tensión escatológica descrita por Moltmann (1965), en la que el creyente vive simultáneamente el dolor presente y la esperanza futura de la resurrección. Así, sin mezclar niveles explicativos distintos, el modelo ofrece un marco que puede ser interpretado desde la fe cristiana como coherente con la legitimidad del lamento y la orientación hacia la esperanza.

Asimismo, el énfasis del modelo en la restauración armoniza con la comprensión cristiana del acompañamiento comunitario y de la vocación personal. La reconstrucción de roles, rutinas y proyectos puede interpretarse como parte del proceso mediante el cual Dios sostiene y reorienta la vida del creyente en medio de la pérdida, frecuentemente a través del apoyo de la comunidad cristiana. En conjunto, el modelo de proceso dual no solo ofrece una explicación psicológica sólida y flexible, sino que también proporciona un marco plenamente compatible con la vivencia cristiana del duelo, integrando dolor, resiliencia y esperanza en un proceso dinámico y profundamente humano.

#### *2.4. La reconstrucción del significado*

La propuesta de Robert Neimeyer (2001) supuso un giro decisivo en la comprensión contemporánea del duelo. Frente a los modelos tradicionales cen-

trados en etapas, tareas o reacciones emocionales universales, Neimeyer introdujo un cambio de paradigma al plantear que el duelo es, ante todo, un proceso de reconstrucción de significado. Según este enfoque, la pérdida no solo provoca dolor emocional, sino que desestabiliza los marcos narrativos con los que las personas interpretan su identidad, sus relaciones y su lugar en el mundo. La muerte de un ser querido obliga al doliente a reinterpretar su historia, redefinir quién es, construir una nueva visión del mundo e integrar la pérdida acontecida en una narrativa vital coherente y habitable.

Investigaciones posteriores han ampliado y consolidado este enfoque. Gillies y Neimeyer (2006) mostraron que la capacidad de generar nuevos significados tras la pérdida es un predictor clave de adaptación saludable, mientras que Neimeyer, Klass y Dennis (2014) subrayaron la importancia de los vínculos continuos y de la elaboración narrativa como procesos centrales en la integración del duelo. En conjunto, esta aproximación al duelo ha desplazado la idea de que se requiera "superar" o "cerrar" la relación con el fallecido. En su lugar, propone un modelo dinámico en el que el doliente reconstruye activamente su mundo de sentido.

La fe cristiana se articula en torno a una gran narrativa, compuesta por creación, caída, redención y nueva creación, que ofrece un marco interpretativo capaz de sostener la reconstrucción del significado en momentos de pérdida (Wright, 2003). En este horizonte, el duelo no se vive únicamente como una crisis psicológica, sino como un proceso espiritual en el que el creyente relea su historia a la luz de la fidelidad de Dios y de la esperanza escatológica. La reconstrucción del significado puede así integrarse en la convicción de que la vida y la muerte encuentran su sentido último en la obra redentora de Cristo y en la promesa de la resurrección.

De este modo, el enfoque de Neimeyer no solo representa un avance teórico y clínico, sino que también conecta de manera profunda con la experiencia vivida por los cristianos con el duelo, permitiendo aunar dolor, memoria, fe y esperanza dentro de una narrativa coherente y transformadora.

### *2.5. Resiliencia y crecimiento postraumático*

La obra de George Bonanno (2009) marcó un punto de inflexión en la psicología del duelo al demostrar, mediante estudios longitudinales y análisis de grandes cohortes, que la respuesta más común ante la pérdida no es la depresión prolongada, sino la resiliencia. Sus investigaciones mostraron que la mayoría de las personas mantienen niveles relativamente estables de funcionamiento

emocional y social tras la muerte de un ser querido, desafiando así la suposición que había hasta el momento en el que el duelo implicaba necesariamente un periodo extenso de sufrimiento intenso. Estudios posteriores han confirmado esta perspectiva, indicando que la resiliencia es un patrón normativo y no excepcional (Mancini y Bonanno, 2009; Bonanno y Mancini, 2012).

Por su parte, Tedeschi y Calhoun (2004) desarrollaron el concepto de crecimiento postraumático, que describe las transformaciones positivas que algunas personas experimentan tras eventos adversos. Entre estas transformaciones, se incluyen una mayor apreciación de la vida, el fortalecimiento de relaciones significativas, el crecimiento espiritual y la redefinición de prioridades vitales. A partir de la propuesta del crecimiento postraumático, trabajos posteriores han consolidado este marco teórico, mostrando que el crecimiento puede coexistir con el dolor y surgir de la vulnerabilidad emocional (Park, 2010; Calhoun y Tedeschi, 2013). Otros estudios han subrayado que la elaboración narrativa y la búsqueda de significado son factores clave que facilitan tanto la resiliencia como el crecimiento (Prati y Pietrantonio, 2009).

La tradición cristiana enfatiza la providencia divina, la acción transformadora del Espíritu Santo y la convicción de que Dios puede obrar redención incluso en medio del sufrimiento (Moltmann, 1974/1993; Packer, 1993). En este marco, la resiliencia, además de ser un recurso psicológico, es una expresión de la confianza que el creyente tiene en Dios y sus promesas. Asimismo, el crecimiento postraumático puede interpretarse como parte del proceso de santificación, en el que el creyente experimenta una maduración espiritual que emerge del encuentro con la fragilidad humana y la esperanza escatológica.

En conjunto, la investigación contemporánea sobre resiliencia y crecimiento postraumático no solo amplía la comprensión científica del duelo, sino que también dialoga profundamente con la experiencia cristiana, integrando dolor, fortaleza y transformación en una visión coherente y esperanzada del proceso de pérdida.

## *2.6. Modelos contemporáneos adicionales*

Los modelos contemporáneos del duelo han ampliado significativamente la comprensión científica del proceso de adaptación a la pérdida, incorporando dimensiones relacionales, neurobiológicas, culturales y contextuales que enriquecen los enfoques clásicos. Entre ellos, la teoría del apego, la neurociencia del duelo, los enfoques culturales y el modelo biopsicosocial ofrecen perspectivas esenciales para una visión integradora del duelo humano.

## Teoría del apego y duelo

La teoría del apego de John Bowlby (1980) sigue siendo un pilar fundamental en la investigación del duelo. Desde esta perspectiva, el duelo se entiende como una respuesta a la ruptura de un vínculo afectivo significativo, lo que activa sistemas biológicos y emocionales orientados a la búsqueda de proximidad. Estudios siguientes han mostrado que los estilos de apego influyen en la intensidad, duración y complejidad del duelo (Shear, 2015; Eisma et al., 2023).

Estudios actuales sugieren que los patrones de apego influyen en los procesos de regulación emocional y en la capacidad de reconstrucción del significado tras la pérdida, lo que refuerza su relevancia clínica (Maccallum y Bryant, 2020). Este enfoque encaja con la amplia visión cristiana, ya que reconoce la importancia de los vínculos afectivos como expresión de la comunión creada por Dios y valora el acompañamiento comunitario como medio de sostén espiritual.

## Neurociencia del duelo

Los avances en neurociencia han permitido identificar correlatos cerebrales del duelo, especialmente en casos de duelo complicado (Statharakos, 2025). Investigaciones como las de O'Connor et al. (2008), O'Connor (2019) y de Goveas et al. (2026) han mostrado activación persistente en regiones asociadas al apego y al sistema de recompensa, lo que explica la dificultad para aceptar la pérdida y la tendencia a la rumiación. Estos hallazgos han favorecido intervenciones más precisas y basadas en evidencia. Desde la fe cristiana, esta dimensión neurobiológica no se percibe como reductiva, sino como parte de la comprensión integral del ser humano creado por Dios, donde cuerpo, mente y espíritu forman una unidad (Green, 2008).

## Enfoques culturales y vínculos continuos

Los enfoques culturales han subrayado que el duelo no se compone únicamente de un proceso individual, sino también incluye componentes sociales y simbólicos. El concepto de "vínculos continuos", introducido por Klass, Silverman y Nickman (1996), muestra que muchas culturas mantienen formas simbólicas de relación con los fallecidos. De esta manera no se considera como una negación de la pérdida, sino como transformación del vínculo (Neimeyer, Klass y Dennis, 2014; Klass y Steffen, 2017).

Este enfoque es plenamente compatible con la visión cristiana de la comunión de los santos, que afirma la continuidad espiritual entre los creyentes vivos y aquellos que ya no están y tenían una relación personal con Cristo. Así, los vínculos continuos pueden entenderse no como negación de la pérdida, sino como expresión de la esperanza escatológica.

### **Modelo biopsicosocial del duelo**

El modelo biopsicosocial, desarrollado por Stroebe, Schut y Stroebe (2007), propone que el duelo es un proceso influido simultáneamente por factores biológicos, psicológicos y sociales. Este enfoque integrador reconoce que la respuesta al duelo depende de la interacción entre vulnerabilidades neurobiológicas, recursos emocionales, estrategias de afrontamiento, redes de apoyo y contexto cultural. Investigaciones recientes han mostrado que los factores sociales, como el apoyo comunitario, la participación religiosa o la calidad de las relaciones, pueden modular la intensidad del sufrimiento y favorecer la adaptación (Burke y Neimeyer, 2013; Stroebe et al., 2017; Carr y Utz, 2020).

Desde la perspectiva cristiana, este modelo resulta coherente con la visión holística del ser humano como unidad creada por Dios, donde la salud espiritual, emocional, corporal y relacional están profundamente interconectadas. La comunidad de fe, la oración, la liturgia y la esperanza escatológica pueden funcionar como recursos biopsicosociales que sostienen al doliente en su proceso de adaptación.

Estos modelos contemporáneos enriquecen la comprensión del duelo y complementan la visión cristiana, integrando dimensiones afectivas, biológicas, espirituales y comunitarias dentro de una narrativa de fe, esperanza y acompañamiento.

### **El Modelo Humanizar de intervención en duelo**

El Modelo Humanizar, desarrollado por Bermejo y Magaña (2014; 2019), es una de las propuestas integradoras más relevantes en el ámbito hispanohablante. Articula dimensiones emocionales, relacionales, espirituales y comunitarias del duelo, ofreciendo un enfoque holístico centrado en la dignidad de la persona y en el acompañamiento como proceso de sanación. Su atención a la dimensión espiritual, entendida como búsqueda de sentido, reconciliación interior y apertura a la trascendencia, se ha desarrollado posteriormente en

las “siete tareas espirituales del duelo” formuladas por Bermejo (2021; 2023), que complementan las tareas psicológicas clásicas y resultan especialmente útiles en contextos pastorales y clínicos.

Desde la perspectiva cristiana, el Modelo Humanizar dialoga de manera natural con la comprensión del duelo como un proceso que integra lamento, memoria y esperanza. Su énfasis en la comunidad como espacio de apoyo y en la integración del legado del fallecido resuena con la visión cristiana del acompañamiento y la esperanza escatológica. Por ello, constituye un puente valioso entre la psicología contemporánea y la práctica pastoral, enriqueciendo la comprensión del duelo en contextos donde la fe desempeña un papel significativo.

### *2.7. Síntesis: un enfoque plural, dinámico y contextual*

La investigación contemporánea sobre el duelo converge en una comprensión plural y dinámica del proceso de adaptación a la pérdida. Lejos de los modelos lineales o universalistas de las aproximaciones pasadas, los enfoques actuales coinciden en que el duelo es no lineal, activo y profundamente contextual. La evidencia empírica muestra que las personas no transitan por etapas fijas, sino que se mueven entre diferentes formas de afrontamiento, experimentan oscilaciones emocionales, reconstruyen significados y, en muchos casos, desarrollan resiliencia o incluso crecimiento postraumático. Esta complejidad refleja que el duelo no es un fenómeno puramente psicológico, sino un proceso que involucra dimensiones neurobiológicas, relacionales, narrativas, culturales y espirituales.

En este marco, el modelo biopsicosocial ofrece una síntesis especialmente útil. Este enfoque reconoce que la experiencia del duelo emerge de la interacción entre factores biológicos (como la activación de sistemas de apego o estrés), psicológicos (regulación emocional, estilos de afrontamiento, reconstrucción de significado) y sociales (apoyo comunitario, rituales, prácticas culturales). La integración de estas dimensiones permite comprender por qué el duelo adopta formas tan diversas y por qué la adaptación depende tanto de los recursos personales como del entorno relacional y espiritual del doliente.

Esta pluralidad de modelos da espacios para la perspectiva cristiana del duelo, que también concibe al ser humano como una unidad integral de cuerpo, mente y espíritu. La fe cristiana aporta una visión teológica del sufrimiento que reconoce la legitimidad del lamento, la importancia de la comunidad de fe como espacio de acompañamiento y la centralidad de la esperanza escatológi-

ca. Mientras que la narrativa bíblica, incluyendo la creación, caída, redención y nueva creación, ofrece un marco mayor para la reconstrucción del significado, la comunión de los santos y la acción del Espíritu Santo proporcionan unos recursos espirituales que pueden favorecer la resiliencia y la transformación.

En esta línea, las aportaciones pastorales de Bautista (2022; 2023) subrayan el valor de la comunidad cristiana, la esperanza en la resurrección y los grupos de mutua ayuda como recursos espirituales que acompañan y sostienen a las personas en duelo. Su enfoque práctico complementa los modelos psicológicos contemporáneos al mostrar cómo la fe puede integrarse en procesos concretos de apoyo, ofreciendo un horizonte de sentido y consuelo que resulta especialmente relevante en contextos eclesiales y clínicos.

En conjunto, un enfoque plural, dinámico y contextual permite articular la riqueza de los modelos contemporáneos con la profundidad espiritual de la tradición cristiana, ofreciendo una comprensión del duelo que es a la vez científicamente sólida y teológicamente esperanzada.

### 3. APORTES DE LA TEOLOGÍA CRISTIANA

La fe cristiana ofrece un marco teológico, espiritual y comunitario que da un significado a la experiencia del duelo de manera única. Mientras que la psicología describe los procesos emocionales, cognitivos y relacionales implicados en la pérdida, la tradición religiosa cristiana aporta una visión escatológica, una comprensión del sufrimiento y una práctica comunitaria que pueden enriquecer y sostener el proceso de adaptación. Esta sección profundiza en los principales aportes de la fe al duelo, integrando referencias bíblicas, teológicas, psicológicas y pastorales.

#### 3.1. *La esperanza escatológica: fundamento de consuelo, identidad y significado*

La esperanza escatológica constituye uno de los aportes más distintivos y transformadores que se observa en la fe cristiana al acompañamiento en el duelo. En la tradición reformada, la resurrección de Cristo no es únicamente un acontecimiento histórico, sino la primicia y garantía de la resurrección futura de los creyentes: "Mas ahora Cristo ha resucitado de los muertos; primicias de los que durmieron es hecho. Porque por cuanto la muerte entró por

un hombre, también por un hombre la resurrección de los muertos. Porque, así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos serán vivificados" (1Cor 15,20-22 Reina-Valera 1960). Esta convicción no funciona como un mecanismo de evasión emocional, sino como una afirmación ontológica que redefine la comprensión de la muerte y sitúa la experiencia del duelo dentro de la historia redentora de Dios. Textos como Juan 11,25 ("Yo soy la resurrección y la vida") o 1 Tesalonicenses 4,13 ("no os entristezcáis como los otros que no tienen esperanza") expresan esta visión en la que el dolor es real, pero no definitivo.

### La resurrección como eje hermenéutico del duelo

N. T. Wright (2003) sostiene que la resurrección cristiana reconfigura la antropología, la escatología y la ética, proporcionando un marco interpretativo que permite releer la pérdida dentro del proyecto de Dios. En el duelo, esta esperanza:

- ofrece un horizonte que da continuidad al amor más allá de la muerte,
- sostiene la identidad del doliente cuando la pérdida amenaza con fragmentarla,
- y permite integrar la ausencia en una narrativa mayor de redención.

Este marco teológico complementa los modelos psicológicos centrados en la reconstrucción narrativa (Neimeyer, 2001), aportando una historia más amplia donde el doliente puede inscribir su propia experiencia.

### La tensión entre el "ya es" y el "no es aún"

Como se ha comentado anteriormente, Moltmann (1965) describe la vida cristiana como una existencia en tensión entre la promesa cumplida y la promesa futura. Estudios recientes en teología pastoral han retomado esta estructura temporal para explicar cómo la esperanza cristiana sostiene emocionalmente a quienes atraviesan pérdidas significativas (Swinton, 2020). En el duelo, esta tensión se expresa en la coexistencia entre:

- el dolor real de la ausencia,
- y la esperanza real de la comunión futura.

Esta estructura temporal se alinea con el Modelo de Proceso Dual (Stroebe y Schut, 1999), donde el doliente oscila entre confrontar la pérdida y orientarse hacia la restauración. La esperanza escatológica no elimina esta oscilación, pero la enmarca, ofreciendo un sentido que sostiene el movimiento entre ambos polos.

### La esperanza como virtud activa

En la tradición religiosa cristiana, la esperanza no es pasividad ni simple expectativa futura, sino una virtud activa que impulsa al creyente a vivir con confianza, responsabilidad y amor en medio del sufrimiento. La esperanza espiritual se asocia con mayor resiliencia, menor sintomatología depresiva y mejor adaptación al duelo (Chen y VanderWeele, 2018). Esta esperanza:

- sostiene emocionalmente al doliente,
- orienta espiritualmente su proceso,
- y favorece la resiliencia y el crecimiento postraumático (Bonanno, 2009; Calhoun y Tedeschi, 2013).

La psicología contemporánea ha mostrado que las creencias religiosas y la esperanza espiritual pueden modular la intensidad del sufrimiento y facilitar la adaptación (Pargament, 1997; Wortmann y Park, 2009; Pargament y Exline, 2021). Desde esta perspectiva, la esperanza escatológica no es un añadido externo, sino un recurso espiritual y existencial que contribuye al bienestar psicológico y a la reconstrucción del significado de la pérdida.

En conjunto, la esperanza escatológica cristiana ofrece un fundamento sólido para el consuelo, la identidad y el sentido en el duelo, integrando el dolor presente con la promesa futura de la vida en Cristo.

### 3.2. El consuelo del Espíritu Santo

La tradición cristiana, especialmente en sus tradiciones protestantes, reconoce en el Espíritu Santo al "Paráclito" (en griego: παράκλητος, y en latín: *paracletus*) prometido por Jesús, término que engloba las funciones de consolador, abogado, guía y acompañante: "Mas el Consolador, el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi nombre, él os enseñará todas las cosas, y os recordará todo lo que yo os he dicho" (Juan 14,26). En el contexto del duelo, esta comprensión adquiere una profundidad singular: el Espíritu no es una idea abstracta, sino la presencia activa de Dios que sostiene, consuela

y transforma al creyente en medio del sufrimiento. Textos como Romanos 8,26 (“el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos indecibles”) o Juan 14,18 (“no os dejaré huérfanos”) expresan esta convicción de que Dios acompaña al doliente en su vulnerabilidad más profunda. La investigación contemporánea en psicología de la religión ha mostrado que la percepción de una presencia divina cercana puede influir significativamente en la regulación emocional y en la experiencia de consuelo durante el duelo (Park y George, 2013; Swinton, 2020).

### El Espíritu como agente de consuelo emocional

La psicología de la religión ha mostrado que la espiritualidad puede desempeñar un papel significativo en la regulación emocional durante el duelo. Trabajos anteriores han demostrado que la espiritualidad cristiana, incluyendo la oración, la meditación bíblica y la participación comunitaria, se asocia con mejores procesos de regulación emocional, mayor resiliencia y una adaptación más favorable al duelo, principalmente a través de mecanismos de construcción de significado y apoyo social (Chen y VanderWeele, 2018; Becker, 2023; Post et al., 2023). Estos hallazgos actualizan y amplían las contribuciones clásicas de Koenig (2012) y Pargament (2007), mostrando que la espiritualidad funciona como un factor protector en contextos de sufrimiento. Desde la perspectiva cristiana, estas prácticas no son meros ejercicios psicológicos, sino espacios donde el Espíritu Santo actúa como fuente de consuelo y paz, acompañando al creyente en su dolor (Swinton, 2020).

### El Espíritu como agente de transformación

La teología cristiana sostiene que el Espíritu Santo no solo consuela, sino que transforma. Durante el duelo, esta transformación puede manifestarse como:

- crecimiento espiritual,
- madurez emocional,
- mayor dependencia de Dios,
- y apertura a nuevas formas de servicio y compasión.

Esta dinámica se alinea con el concepto de crecimiento postraumático (Tedeschi y Calhoun, 2004), que describe cómo la adversidad puede generar

cambios positivos en la identidad, las relaciones, el sentido vital tras la pérdida y la espiritualidad (Almeida et al., 2022; Moore et al., 2022). Desde la fe cristiana, este crecimiento no se atribuye únicamente a recursos internos, sino a la obra del Espíritu que renueva el corazón.

### El Espíritu como garante de la presencia divina

El duelo complicado o prolongado suele estar asociado a sentimientos intensos de soledad, abandono o desconexión interpersonal, factores que incrementan significativamente el malestar psicológico y dificultan la adaptación a la pérdida (Shear, 2015; Upenieks, 2022). En este contexto, la experiencia de la presencia del Espíritu Santo puede contrarrestar la sensación de aislamiento, recordando al creyente que Dios permanece cercano al quebrantado de corazón. La presencia del Espíritu actúa como ancla espiritual, sosteniendo al doliente cuando los recursos emocionales parecen agotarse. La investigación contemporánea sugiere que la espiritualidad puede facilitar la regulación emocional, disminuir la sensación de soledad y ofrecer un sentido de acompañamiento trascendente en contextos de duelo (Lee et al., 2022; Čepulienė y Skruibis, 2022). Asimismo, las narrativas religiosas y espirituales han mostrado su capacidad para generar experiencias de conexión con una realidad trascendente, contribuyendo a la reconstrucción del significado y a la mitigación del aislamiento (Das y Peters, 2022).

En conjunto, el consuelo del Espíritu Santo constituye un aporte central de la fe cristiana al acompañamiento del duelo, integrando consuelo emocional, transformación espiritual y presencia divina en un marco que complementa y enriquece los modelos psicológicos contemporáneos.

### *3.3. La comunidad de fe como red de apoyo relacional, espiritual y ritual*

La tradición cristiana concede un lugar central a la dimensión comunitaria en la experiencia del duelo. La Iglesia es entendida como el cuerpo de Cristo, una comunidad donde cada miembro participa en el cuidado mutuo y en la edificación espiritual. Este marco relacional se expresa en el mandato de “sobrellevar los unos las cargas de los otros” (Gálatas 6,2), que convierte el acompañamiento en el sufrimiento en una responsabilidad compartida.

En el plano emocional y práctico, la comunidad de fe ofrece presencia, escucha, oración intercesora y ayuda cotidiana, elementos que la investi-

gación psicológica identifica como factores protectores clave en el duelo (Stroebe et al., 2007). La cercanía de los hermanos y hermanas en la fe puede mitigar la soledad, sostener la esperanza y facilitar la regulación emocional.

Los rituales cristianos de despedida, aunque más sobrios que en otras tradiciones, cumplen funciones esenciales, tales como: honrar la vida del fallecido, afirmar la esperanza en Cristo, sostener a la familia y reforzar la identidad comunitaria. Estos rituales actúan como prácticas de reconstrucción de significado (Klass et al., 1996), ayudando al doliente a integrar la pérdida en una narrativa espiritual más amplia.

Finalmente, el principio del sacerdocio universal (Lutero, 1520/1966) democratiza el cuidado pastoral. Este principio se traduce en que todos los creyentes son llamados a consolar, acompañar y orar. De este modo, la comunidad de fe se convierte en una red viva de apoyo relacional, espiritual y ritual que sostiene al doliente en cada etapa del proceso.

### *3.4. La soberanía de Dios y el misterio del sufrimiento: una teología para el duelo*

La teología cristiana, especialmente en su tradición reformada, afirma la soberanía de Dios como fundamento para comprender la vida y el sufrimiento. Esta convicción no elimina el dolor, pero ofrece un marco de estabilidad espiritual en medio del duelo. Textos como el Salmo 46,1 (“Dios es nuestro amparo y fortaleza”) o Romanos 8,28 (“todas las cosas cooperan para bien”) expresan la confianza en un Dios que puede sostener a la persona incluso cuando la realidad parece fragmentarse. Desde la psicología de la religión se sugiere que las creencias religiosas que enfatizan el sentido, la confianza y la providencia pueden favorecer la adaptación al sufrimiento, al proporcionar marcos interpretativos estables frente a la incertidumbre (Park y George, 2013; Chen y VanderWeele, 2018).

## **Providencia y confianza**

Autores como Calvino (1559/1998) y Packer (1993) enseñan que la providencia divina implica que Dios gobierna la historia con sabiduría y amor. En el duelo, esta visión puede reducir la sensación de caos, fortalecer la confianza y proporcionar estabilidad emocional. La evidencia empírica reciente respalda esta intuición teológica, mostrando que las creencias en un Dios

providente se asocian con mayor bienestar psicológico y menor angustia existencial, especialmente cuando se integran en procesos de construcción de significado (Park y George, 2013). La fe en un Dios que no abandona permite al doliente descansar en la promesa de Isaías 41,10 ("No temas, porque yo estoy contigo", RV60).

### Dios como compañero en el sufrimiento

La teología cristiana contemporánea, influida por Moltmann (1974/1993) y Barth (1956), subraya que Dios no es autor del mal, sino que se muestra solidario con el sufrimiento humano, especialmente en la cruz de Cristo. Esta perspectiva encuentra un eco significativo en la investigación reciente, que muestra que la percepción de cercanía divina y el apego a Dios pueden actuar como factores protectores frente al malestar psicológico en contextos de pérdida (Bradshaw et al., 2021). Este enfoque evita interpretaciones fatalistas y permite afirmar que Dios está presente en el dolor, no como causa, sino como compañero.

### El sufrimiento como espacio de encuentro

La tradición religiosa cristiana reconoce que el sufrimiento puede convertirse en un espacio de encuentro profundo con Dios. Bonhoeffer (1953/1979) afirma que Cristo se hace especialmente cercano en la debilidad. Pasajes como el Salmo 34,18 expresan esta convicción. La investigación contemporánea ha mostrado que la adversidad puede facilitar procesos de crecimiento espiritual y transformación personal cuando se integra en marcos de significado coherentes (Currier et al., 2006; Park, 2013). En este sentido, el duelo puede abrir un camino hacia una experiencia más profunda de la presencia divina, reforzando tanto la identidad espiritual como la capacidad de afrontamiento.

#### *3.5. La Biblia como marco narrativo para la reconstrucción del significado*

La reconstrucción del significado es uno de los procesos centrales del duelo (Neimeyer, 2001), y la fe cristiana ofrece un marco narrativo robusto para sostenerlo. La Biblia no es solo un conjunto de textos devocionales, sino una gran historia que proporciona un horizonte de sentido capaz de integrar la pérdida dentro de la obra de Dios. Esta narrativa permite al creyente situar

su dolor en un relato mayor donde la muerte no tiene la última palabra y donde Dios permanece cercano al quebrantado de corazón.

En el duelo, los textos bíblicos funcionan como recursos terapéuticos que reconfiguran la identidad del doliente. Pasajes como Juan 11 (Jesús llorando ante la tumba de Lázaro), Romanos 8 (la esperanza en la gloria futura) o Apocalipsis 21 (la promesa de la restauración final) ofrecen consuelo, orientación y un marco interpretativo que sostiene emocional y espiritualmente.

Además, la Biblia influye en todas las áreas de la vida del creyente, incluida la esfera laboral (Palacios, 2022). Textos como Colosenses 3,23 (“hacedlo de corazón, como para el Señor”) recuerdan que el trabajo, la familia y el duelo forman parte de una misma vocación vivida ante Dios. La himnología de grupos protestantes, desde Charles Wesley hasta Fanny Crosby, actúa como “teología cantada”, ayudando a integrar cognitivamente y emocionalmente la pérdida dentro de esta narrativa bíblica (Eskew y McElrath, 1995; Begbie, 2000; Larsen, 2017). En conjunto, las Escrituras se convierten en un marco de significado que acompaña, orienta y transforma al creyente en su camino de duelo.

### *3.6. Síntesis: un marco espiritual que complementa la psicología del duelo*

Los aportes de la fe cristiana configuran un marco espiritual integral que complementa y enriquece la psicología contemporánea del duelo. Mientras los modelos psicológicos describen procesos como la regulación emocional, la oscilación entre pérdida y restauración o la reconstrucción del significado, la tradición cristiana añade una dimensión teológica que amplía el horizonte de comprensión del sufrimiento humano.

La esperanza escatológica transforma la percepción de la muerte al situarla dentro de la promesa de resurrección y nueva creación, ofreciendo un sentido que va más allá del presente dolor. El consuelo del Espíritu Santo actúa como presencia transformadora que sostiene emocional y espiritualmente al doliente, favoreciendo resiliencia y crecimiento. La comunidad de fe, entendida como cuerpo de Cristo, proporciona apoyo relacional, espiritual y ritual, convirtiéndose en un espacio seguro donde compartir cargas y recibir acompañamiento. La soberanía y la providencia de Dios ofrecen estabilidad y confianza en medio de la incertidumbre, evitando interpretaciones fatalistas y afirmando que Dios acompaña en el sufrimiento. Finalmente, la narrativa bíblica proporciona un marco de significado que permite integrar la pérdi-

da dentro de la historia redentora de Dios, apoyada por prácticas como la oración, la lectura bíblica y la himnología cristiana.

Este marco espiritual no sustituye la psicología del duelo, sino que la complementa, ofreciendo recursos de consuelo, identidad y esperanza que responden a la complejidad emocional, relacional y existencial de la experiencia de pérdida.

En conjunto, la integración entre los modelos psicológicos contemporáneos y la perspectiva cristiana del duelo permite comprender la pérdida como un proceso complejo en el que convergen dimensiones emocionales, relacionales y espirituales, sostenidas por la esperanza y el acompañamiento comunitario.

#### 4. CONCLUSIÓN

La revisión realizada muestra que los modelos psicológicos contemporáneos del duelo, incluyendo el modelo de proceso dual, la reconstrucción del significado, la resiliencia y los enfoques relacionales y biopsicosociales, ofrecen una comprensión amplia y empíricamente fundamentada de los procesos de adaptación a la pérdida. Estos marcos permiten reconocer la complejidad emocional, cognitiva y social del duelo, así como la diversidad de trayectorias que pueden experimentar las personas.

Al poner estos modelos en diálogo con la perspectiva cristiana, se evidencia que la fe aporta recursos espirituales y comunitarios que pueden favorecer la integración saludable de la pérdida. La esperanza escatológica, la centralidad de la comunidad de fe, la legitimidad del lamento y la reconstrucción del sentido constituyen elementos que enriquecen la comprensión del duelo desde una visión integral del ser humano. Aportaciones pastorales recientes, como las de Bermejo y Bautista, muestran cómo estos recursos pueden articularse de manera práctica en contextos clínicos y eclesiales.

En conjunto, este enfoque interdisciplinar permite comprender el duelo como un proceso simultáneamente psicológico, relacional y espiritual. Integrar la evidencia empírica con la profundidad teológica contribuye a una visión más humanizadora de la pérdida, capaz de sostener a las personas en su vulnerabilidad y de abrir caminos de esperanza en medio del sufrimiento.

## Referencias

- Almeida, M., Ramos, C., Maciel, L., Basto-Pereira, M. y Leal, I. (2022). Meaning in life, meaning-making and posttraumatic growth in cancer patients: Systematic review and meta-analysis. *Frontiers in Psychology, 13*, 995981. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.995981>
- Barth, K. (1956). *Church dogmatics IV/1: The doctrine of reconciliation*. TyT Clark.
- Bauman, Z. (1992). *Mortality, immortality and other life strategies*. Polity Press.
- Bautista, M. (2022). *Resurrección. Grupos de mutua ayuda para familiares en duelo*. San Pablo.
- Bautista, M. (2023). *El duelo cristiano*. San Pablo.
- Becker, C. B. (2023). Utilizing the spirituality of funeral rituals for post-pandemic grief recovery. *Frontiers in Psychology, 13*, 1040482. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.1040482>
- Begbie, J. (2000). *Theology, music and time*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511840142>
- Bermejo, J. C. (2021). *Las 7 tareas espirituales del duelo* (2a ed.). Desclée De Brouwer.
- Bermejo, J. C., y Magaña, M. (2014). *Modelo Humanizar de intervención en duelo*. Sal Terrae.
- Bonanno, G. A. (2009). *The other side of sadness: What the new science of bereavement tells us about life after loss*. Basic Books.
- Bonanno, G. A., y Mancini, A. D. (2012). Beyond resilience and PTSD: Mapping the heterogeneity of responses to potential trauma. *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy, 4*(1), 74-83. <https://doi.org/10.1037/a0017829>
- Bonhoeffer, D. (1979). *Widerstand und Ergebung [Letters and papers from prison]*. SCM Press. [Obra original publicado en 1953]
- Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss: Vol. 3. Loss, sadness and depression*. Basic Books.
- Bradshaw, M., Ellison, C. G. y Marcum, J. P. (2010). Attachment to God, images of God, and psychological distress in a nationwide sample of Presbyterians. *The International Journal for the Psychology of Religion, 20*(2), 130-147. <https://doi.org/10.1080/10508611003608049>
- Bryant, R. A., Breukelaar, I. A. y Korgaonkar, M. (2026). A neurobiological perspective on prolonged grief disorder. *Trends in Neurosciences, 49*(3), 173-184. <https://doi.org/10.1016/j.tins.2026.01.001>
- Burke, L. A., y Neimeyer, R. A. (2013). Prospective risk factors for complicated grief: A review of the empirical literature. *Death Studies, 37*(6), 483-508.

- Calhoun, L. G., y Tedeschi, R. G. (2013). *Posttraumatic growth in clinical practice*. Routledge.
- Calvino, J. (1998). *Institutes of the Christian religion* (J. T. McNeill, Ed.). Westminster Press. [Obra original publicado en 1559]
- Carr, D., y Utz, R. L. (2020). Families in later life: A decade review of research and theory. *Journal of Marriage and Family*, 82(1), 346-370. <https://doi.org/10.1111/jomf.12609>
- Čepulienė, A. A., y Skruibis, P. (2022). The role of spirituality during suicide bereavement: A qualitative study. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19(14), 8740. <https://doi.org/10.3390/ijerph19148740>
- Chen, Y., y VanderWeele, T. J. (2018). Associations of religious upbringing with subsequent health and well-being from adolescence to young adulthood: An outcome-wide analysis. *American Journal of Epidemiology*, 187(11), 2355-2364. <https://doi.org/10.1093/aje/kwy142>
- Currier, J. M., Holland, J. M. y Neimeyer, R. A. (2006). Sense-making, grief, and the experience of violent loss: Toward a mediational model. *Death Studies*, 30(5), 403-428. <https://doi.org/10.1080/07481180600614351>
- Das, E. y Peters, J. (2022) "They never really leave us": Transcendent narratives about loss resonate with the experience of severe grief. *Human Communication Research*, 48(2), 320-345. <https://doi.org/10.1093/hcr/hqac001>
- Eisma, M. C., Bernemann, K., Aehlig, L., Janshen, A. y Doering, B. K. (2023). Adult attachment and prolonged grief: A systematic review and meta-analysis. *Personality and Individual Differences*, 214, 112315. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2023.112315>
- Eisma, M. C., de Lang, T. A. y Stroebe, M. S. (2022). Restoration-oriented stressors of bereavement. *Anxiety, Stress, y Coping*, 35(3), 339-353. <https://doi.org/10.1080/10615806.2021.1957849>
- Eisma, M. C., y Tamminga, A. (2020). Grief before and during the COVID-19 pandemic: Multiple group comparisons. *Journal of Pain and Symptom Management*, 60(6), e1—e4. <https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2020.10.004>
- Eskew, H., y McElrath, H. T. (1995). *Sing with understanding: An introduction to Christian hymnology*. Church Music Institute.
- Gillies, J., y Neimeyer, R. A. (2006). Loss, grief, and the search for significance: Toward a model of meaning reconstruction in bereavement. *Journal of Constructivist Psychology*, 19(1), 31-65. <https://doi.org/10.1080/10720530500311182>
- Goveas, J. S., Hwang, G., Blair, No. P., Stein, E. A., y Reynolds, C. F. (2026). Prolonged grief disorder in later life: Advancing our understanding of biopsychosocial mechanisms to guide future personalized interventions. *Neuropsychopharmacology*, 1-20. <https://doi.org/10.1038/s41386-026-02329-x>

- Green, J. B. (2008). *Body, soul, and human life: The nature of humanity in the bible*. Baker Academic.
- Kellehear, A. (2007). *A social history of dying*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511481352>
- Klass, D., y Steffen, E.M. (2017). *Continuing bonds in bereavement: New directions for research and practice*. Routledge.
- Klass, D., Silverman, P. R., y Nickman, S. (Eds.). (1996). *Continuing bonds: New understandings of grief*. Taylor y Francis.
- Koenig, H. G. (2012). Religion, spirituality, and health: The research and clinical implications. *ISRN Psychiatry*, 2012(1), 1-33. <https://doi.org/10.5402/2012/278730>
- Kübler-Ross, E. (1997). *On death and dying*. Simon and Schuster. [Obra original publicado en 1969]
- Larsen, T. (2017). *The Oxford handbook of Christmas*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198831464.001.0001>
- Lee, S. A., Gibbons, J. A., y Bottomley, J. S. (2022). Spirituality influences emotion regulation during grief talk: The moderating role of prolonged grief symptomatology. *Journal of Religion and Health*, 61(6), 4923-4933. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01450-z>
- Lutero, M. (1966). *A la nobleza cristiana de la nación alemana*. En *Obras de Martín Lutero*. Concordia. [Obra original publicado en 1520]
- Maccallum, F., y Bryant, R. A. (2013). A cognitive attachment model of prolonged grief: Integrating attachments, memory, and identity. *Clinical Psychology Review*, 33(6), 713-727. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2013.05.001>
- Maccallum, F., y Bryant, R. A. (2020). A network approach to understanding quality of life impairments in prolonged grief disorder. *Journal of Traumatic Stress*, 33(1), 106-115. <https://doi.org/10.1002/jts.22383>
- Magaña, M., y Bermejo, J. C. (2019). *Modelo Humanizar de intervención en duelo*. Sal Terrae.
- Mancini, A. D., y Bonanno, G. A. (2009). Predictors and parameters of resilience to loss: Toward an individual differences model. *Journal of Personality*, 77(6), 1805-1832. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.2009.00601.x>
- Moltmann, J. (1965). *Theology of hope: On the ground and the implications of a Christian eschatology*. SCM Press.
- Moltmann, J. (1993). *The crucified God: The cross of Christ as the foundation and criticism of Christian theology*. SCM Press. [Obra original publicado en 1974]
- Moore, M., Palmer, J. K., Cerel, J., Ruocco, K. (2022). Growth and hope after loss: How TAPS facilitates posttraumatic growth in those grieving military deaths. *Frontiers in Psychology*, 13, 996041. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.996041>

- Neimeyer, R. A. (2001). *Meaning reconstruction and the experience of loss*. American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/10397-000>
- Neimeyer, R. A., Klass, D., y Dennis, M. R. (2014). A social constructionist account of grief: Loss and the narration of meaning. *Death Studies*, 38(8), 485-498. <https://doi.org/10.1080/07481187.2014.913454>
- Ng, C. (2021). Meaning-oriented narrative reconstruction: navigating the complexities of bereaved families. *British Journal of Guidance y Counselling*, 49(6), 804-813. <https://doi.org/10.1080/03069885.2021.1983157>
- O'Connor, M. F. (2019). Grief: A brief history of research on how body, mind, and brain adapt. *Biopsychosocial Science and Medicine*, 81(8), 731-738. <https://doi.org/10.1097/PSY.0000000000000717>
- O'Connor, M. F., Wellisch, D. K., Stanton, A. L., Eisenberger, N. I., Irwin, M. R., y Lieberman, M. D. (2008). Craving love? Enduring grief activates brain's reward center. *NeuroImage*, 42(2), 969-972. <https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2008.04.256>
- Palacios, S. (2022). Importancia de las escrituras en la etica laboral protestante. *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 13, 239-249. <https://doi.org/10.24197/jstr.1.2022.239-249>
- Packer, J. I. (1993). *Concise theology: A guide to historic Christian beliefs*. Tyndale House.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. Guilford Press.
- Pargament, K. I. (2007). *Spiritually integrated psychotherapy: Understanding and addressing the sacred*. Guilford Press.
- Pargament, K. I., y Exline, J. J. (2021). *Working with spiritual struggles in psychotherapy: From research to practice*. Guilford Press.
- Park, C. L. (2010). Making sense of the meaning literature: An integrative review of meaning making and its effects on adjustment to stressful life events. *Psychological Bulletin*, 136(2), 257-301. <https://doi.org/10.1037/a0018301>
- Park, C. L., y George, L. S. (2013). Assessing meaning and meaning making in the context of stressful life events: Measurement tools and approaches. *The Journal of Positive Psychology*, 8(6), 483-504. <https://doi.org/10.1080/17439760.2013.830762>
- Post, E., Vis, J.-A., y Boynton, H. M. (2023). The clinical utility of spirituality and religion in meaning-making theory for suicide loss survivors: A scoping review. *Religions*, 14(1), 73. <https://doi.org/10.3390/rel14010073>
- Prati, G., y Pietrantonio, L. (2009). Optimism, social support, and coping strategies as factors contributing to posttraumatic growth: A meta-analysis. *Journal of Loss and Trauma*, 14(5), 364-388. <https://doi.org/10.1080/15325020902724271>

- Richardson, V. E. (2007). A dual process model of grief counseling: Findings from the changing lives of older couples (CLOC) study. *Journal of Gerontological Social Work*, 48(3-4), 311-329. [https://doi.org/10.1300/j083v48n03\\_03](https://doi.org/10.1300/j083v48n03_03)
- Shear, M. K. (2015). Complicated grief. *New England Journal of Medicine*, 372(2), 153-160. <https://doi.org/10.1056/NEJMc1315618>
- Statharakos, N. (2025). Unraveling the neurobiology of grief: Insights into brain and behavior—narrative review. *Brain Science Advances*, 11(3), BSA-2025. <https://doi.org/10.26599/BSA.2025.905001>
- Stroebe, M., y Schut, H. (1999). The dual process model of coping with bereavement: Rationale and description. *Death Studies*, 23(3), 197-224. <https://doi.org/10.1080/074811899201046>
- Stroebe, M., y Schut, H. (2016). Overload: A missing link in the dual process model? *Omega: Journal of Death and Dying*, 74(1), 96-109. <https://doi.org/10.1177/0030222816666540>
- Stroebe, M., Schut, H., y Boerner, K. (2010). Continuing bonds in adaptation to bereavement: Toward theoretical integration. *Clinical Psychology Review*, 30(2), 259-268. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2009.11.007>
- Stroebe, M., Schut, H., y Boerner, K. (2017). Cautioning health-care professionals: Bereaved persons are misguided through the stages of grief. *Omega: Journal of Death and Dying*, 74(4), 455-473. <https://doi.org/10.1177/0030222817691870>
- Stroebe, M., Schut, H., y Stroebe, W. (2007). Health outcomes of bereavement. *The Lancet*, 370(9603), 1960-1973. [https://doi.org/10.1016/s0140-6736\(07\)61816-9](https://doi.org/10.1016/s0140-6736(07)61816-9)
- Swinton, J. (2020). *Finding Jesus in the storm: The spiritual lives of Christians with mental health challenges*. Eerdmans.
- Tedeschi, R. G., y Calhoun, R. G. (2004). Posttraumatic growth: Conceptual foundations and empirical evidence. *Psychological Inquiry*, 15(1), 1-18. [https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501\\_01](https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501_01)
- Upenieks, L. (2022). With you until the end of the age? A longitudinal study of changes in religiosity and loneliness in later life. *Research on Aging*, 45(3-4), 299-319. <https://doi.org/10.1177/01640275221104720>
- Vedder, A., Boerner, K., Stokes, J. E., Schut, H. A. W., Boelen, P. A. y Stroebe, M. S. (2022). A systematic review of loneliness in bereavement: Current research and future directions. *Current Opinion in Psychology*, 43, 48-64. <https://doi.org/10.1016/j.copsy.2021.06.003>
- Worden, J. W. (2009). *Grief counseling and grief therapy: A handbook for the mental health practitioner* (4th ed.). Springer.
- Wortman, C. B., y Silver, R. C. (1989). The myths of coping with loss. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 57(3), 349-357. <https://doi.org/10.1037//0022-006x.57.3.349>

- Wortmann, J. H., y Park, C. L. (2009). Religion/spirituality and change in meaning after bereavement: Qualitative evidence for the meaning making model. *Journal of Loss and Trauma*, 14(1), 17-34. <https://doi.org/10.1080/15325020802173876>
- Wright, N. T. (2003). *The resurrection of the Son of God*. Fortress Press.

# La curiosidad penúltima

La ciencia, en la estela de las preguntas últimas

Andrew Briggs  
Roger Wagner

La curiosidad es innata al ser humano. La ciencia y la religión nacen de dicha curiosidad, como dos caminos diferentes para alcanzar respuestas. La historia de ambas miradas, la científica y la religiosa, está llena de hilos entrelazados que se pueden rastrear, desde las pinturas rupestres hasta la física cuántica. Ahora, un artista y un científico nos proponen una explicación del largo enredo histórico entre ciencia y religión: la penúltima y última curiosidad.



---

## La curiosidad penúltima

La ciencia, en la estela de las preguntas últimas

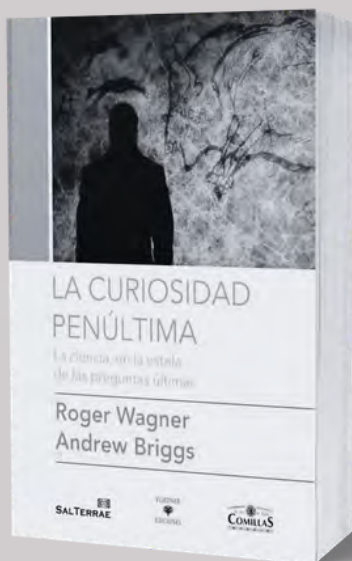
Andrew Briggs

Roger Wagner

ISBN: 978-84-293-2667-3

U. Pontificia Comillas, Sal Terrae, 2017.

---



**SERVICIO DE PUBLICACIONES**

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

# EL DINAMISMO DE LO REAL: LA EMERGENCIA EN LONERGAN Y ZUBIRI<sup>1</sup>

*Dynamism of the Real: Emergence in Lonergan and Zubiri*

Francisco Vicente Galán Vélez

Universidad Iberoamericana Ciudad de México, Departamento de Filosofía  
francisco.galan@ibero.mx / orcid.org/0000-0001-5616-9612

Fernando Esaú Ortiz Santana

Universidad Iberoamericana Ciudad de México, Departamento de Filosofía  
fernando.ortiz08@correo.uia.mx / orcid.org/0000-0002-5144-2023

---

Recibido: 13 de diciembre de 2025

Aceptado: 26 de marzo de 2026

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol290.i1468.y2026.008>

RESUMEN: El artículo analiza las posturas emergentistas de Lonergan y de Zubiri. El emergentismo, especialmente a partir del siglo XX, ha sido una posición filosófica que busca oponerse a las visiones reduccionistas que niegan la aparición de realidades verdaderamente nuevas en el universo. Sin embargo, en el contexto católico del siglo XX —particularmente en el marco de las discusiones sobre la evolución, donde con frecuencia se negaba la acción divina en la aparición del ser humano— parecía razonable recurrir a una intervención divina extrínseca al orden natural para explicar dicho fenómeno. Tomando en cuenta este contexto, el artículo se propone examinar cómo ambos pensadores conciben el dinamismo intrínseco del cosmos material, entendido como el principio que posibilita la emergencia de realidades nuevas y más complejas, sin apelar a causas externas al propio proceso natural.

---

<sup>1</sup> El presente artículo es producto del proyecto: Emergencia y Realidad, financiado por la DINV de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

**PALABRAS CLAVE:** realidades emergentes, emergencia fuerte, Lonergan, Zubiri, reduccionismo, extrinsecismo.

**ABSTRACT:** The article analyzes the emergentist positions of Lonergan and Zubiri. Emergentism, especially since the twentieth century, has been a philosophical position that tries to oppose reductionist perspectives which deny the genuine emergence of new realities in the universe. However, within the Catholic context of the twentieth century—particularly in discussions of evolution, where the divine action in the emergence of the human being was often denied—it became common to invoke an extrinsic divine intervention beyond the natural order to explain such a phenomenon. Assuming this framework, the article aims to examine how both thinkers conceive the intrinsic dynamism of the material cosmos, understood as the principle that makes possible the emergence of new and more complex realities without appealing to external causes or to the natural process itself.

**KEYWORDS:** emergent realities, strong emergence, Lonergan, Zubiri, reductionism, extrinsecism.

## 1. INTRODUCCIÓN

Las posiciones que aceptan la emergencia de realidades nuevas en el universo se sitúan entre dos extremos: el reduccionismo y el dualismo. Entre las posturas reduccionistas, sigue siendo dominante la idea de que lo realmente existente son ciertos componentes elementales de la materia, cuyo estudio correspondería a la física. Dichos componentes se van estructurando de diversos modos y dando lugar a lo que consideramos realidades más “complejas”. Se puede admitir que hay propiedades fenoménicas nuevas que han surgido, pero estas pueden explicarse a partir de las anteriores. Por ello, en el fondo no hay realmente nada nuevo.

Frente a esto, hay posturas que defienden un tipo de emergencia llamada epistemológica. Con esto se alude a que existe una ciencia que estudia ciertas propiedades, y de ellas surgen nuevas que no pueden deducirse ni inferirse desde esa primera ciencia. Por ejemplo, defender que las propiedades mentales no pueden deducirse de la bioquímica. Para algunos no basta con postular esta emergencia sólo en el orden de nuestro conocimiento, sino que es necesario admitir una emergencia metafísica fuerte. En la emergencia metafísica débil, aunque se admite que hay nuevas propiedades, no se considera que haya propiamente una nueva realidad, una nueva totalidad de la que

se prediquen dichas propiedades emergentes. La aparición de la vida celular, del psiquismo, pero sobre todo de la subjetividad humana como una agencia libre, serían genuinas realidades emergentes. En la autoconciencia racional de nosotros, los humanos, podemos notar una autonomía respecto a los componentes elementales. El sujeto humano es una genuina totalidad no reducible a sus partes. Las posturas que defienden la emergencia metafísica fuerte atribuyen estas características mentales a un nuevo tipo de realidad, a un nuevo todo, desde el cual se puede dar una causalidad descendente respecto de los componentes elementales. La discusión se ha vuelto recientemente más álgida con los descubrimientos que van apareciendo en la biología genética y, sobre todo, en las neurociencias, que llevan a los defensores de posturas reduccionistas a afirmar que no existe una subjetividad irreducible a los componentes fisicoquímicos.

Sin embargo, esta discusión del emergentismo frente a las posturas reduccionistas no es la única. También se ha dado, aunque en menor número, una discusión con posturas dualistas extrínsecistas, que afirman que la aparición de muchas entidades no es algo que emerja de los componentes materiales, sino que se debe a la acción de un agente externo al mundo, como sería Dios. Desde el siglo XIX, la doctrina de la evolución se presentó como un desafío al creacionismo. Éste era asociado con un fijismo de las especies, que no veía conexión entre unas y otras, mucho menos con la aparición del ser humano. En una interpretación literal del relato del Génesis, se sostenía que hay un acto directo de Dios en la creación de Adán que no tiene nada que ver con la creación de las otras especies, salvo, por supuesto, que en ambos casos es Dios quien crea. A diferencia de Eva, creada a partir de la costilla de Adán, este, el primer hombre, no lo es. No toma Dios a ningún simio y le infunde un alma espiritual.

La discusión también se dio en el origen de la vida. Las dos posturas que se enfrentaron durante cierto tiempo fueron el vitalismo del siglo XIX, según el cual la vida no procede de ningún material estudiado por la física y la química, y el determinismo mecanicista, según el cual hay leyes que han fijado desde siempre el comportamiento de la materia. Los primeros treinta años del siglo XX trajeron una revolución en la física, con la aparición de la física cuántica y la doctrina del *Big Bang*. Así como las especies evolucionan, las entidades elementales no siempre existieron, ni las leyes que rigen su comportamiento. Estamos, en realidad, en un universo que "evoluciona", pues en él vemos que aumenta la complejidad, un cambio hacia formas de autoorganización de la materia que no parecen reducibles a los componentes elementales actualmente conocidos.

Las posturas extrinsecistas se dieron, sobre todo, entre pensadores cristianos. Desde finales del XIX y, sobre todo, en el XX, algunos sostuvieron que el evolucionismo no era un hecho que pudiera afirmarse. Pensemos en el gran debate en los Estados Unidos, promovido por algunos grupos bautistas y luteranos fundamentalistas, sobre si la evolución debía enseñarse en las escuelas públicas como si fuera un hecho que la ciencia puede sostener, o, por lo menos, no sin que se enseñase también el creacionismo.

Entre los pensadores católicos no hubo explícitamente una oposición tan fuerte. El renacimiento del tomismo dominó en muchos ámbitos intelectuales católicos y, con él, la autoridad de Aristóteles. El estagirita, en este tema, defendía un cierto fijismo, propio de su contexto histórico y de sus veinte años en la Academia. La prioridad del acto sobre la potencia implica que no hay, propiamente dicho, surgimiento de formas nuevas a partir de las antiguas; es decir, una gallina tiene prioridad ontológica sobre el huevo; un ser humano procede de otros seres humanos. Así mismo, como en el protestantismo, algunos pensadores católicos, como Garrigou-Lagrange, rechazaron el evolucionismo por considerarlo anticreacionista y materialista. Sin embargo, en la larga tradición de la hermenéutica bíblica, y en casos como el que se produjo con Galileo, el magisterio eclesiástico ya tenía cierto recelo ante tomar demasiados pasajes bíblicos en sentido literal. Fue así como Pío XII, en la encíclica *Humani Generis*, defendió un sentido en el que podría haber compatibilidad entre la teoría de la evolución y la doctrina católica. Un punto central que defiende la encíclica es que en el origen de la vida humana personal el alma proviene de un acto directo de la creación de Dios:

Por todas estas razones, el Magisterio de la Iglesia no prohíbe el que —según el estado actual de las ciencias y la teología— en las investigaciones y disputas, entre los hombres más competentes de entrambos campos, sea objeto de estudio la doctrina del evolucionismo, en cuanto busca el origen del cuerpo humano en una materia viva preexistente —pero la fe católica manda defender que las almas son creadas inmediatamente por Dios— (Pío XII, 1950, n. 29).

Con todo, en la mayoría de los pensadores católicos de la época —con algunas excepciones, como la de Teilhard de Chardin— no hubo un mayor intento de pensar las consecuencias e implicaciones de la teoría de la evolución en la cosmología filosófica. En este contexto se sitúan las dos propuestas emergentistas que aborda el presente ensayo. Ambas posturas ofrecen una alternativa al dilema entre el reduccionismo y la intervención causal externa al mundo.

Bernard Lonergan, SJ (1904-1984), propiamente un teólogo con una importante producción filosófica, desarrolló la idea que llamó “probabilidad emergente”, con la que pretendía entender la inteligibilidad intrínseca del universo. Xavier Zubiri (1898-1983), filósofo español, con una amplia formación teológica, no empleó sistemáticamente el término “emergencia”, pero en su sistema filosófico original es fundamental la idea del dinamismo intrínseco de la realidad. Nos interesa, en el presente escrito, mostrar cómo ambos, provenientes del contexto católico, buscan evitar el recurso a una causa extramundana. Sin embargo, ambas posturas también nos parecen pertinentes en el contexto del debate filosófico actual, más preocupado por buscar una alternativa a las propuestas reduccionistas; por ello, diremos algo al respecto.

En el primer apartado se presentará la formulación lonerganiana del asunto; en el segundo, la zubiriana. En la tercera parte haremos una comparación en la que enfatizaremos, sobre todo, las semejanzas que nos parecen más significativas.

## 2. LA PROBABILIDAD EMERGENTE DE LONERGAN

Presentaremos las ideas de Lonergan sobre la emergencia en tres momentos: la probabilidad emergente, las cosas y la probabilidad emergente, y la finalidad. En nuestro recuento estamos siguiendo el orden de exposición que encontramos en el libro *Insight: Estudio sobre la comprensión humana* (Lonergan, 1999. El original en inglés es de 1957). Para Lonergan lo ontológico y lo epistemológico están radicalmente entretreídos, y una filosofía que pretende ser sistemática debe recorrer el camino completo. Sin embargo, el orden de los asuntos propuesto en *Insight* es comenzar por la teoría de las operaciones cognoscitivas, por motivos que llamó pedagógicos. Lonergan trata de mostrarle al lector que conocer, en sentido estricto, es un conjunto de operaciones que agrupa, de manera genérica, cómo experimentar, entender y juzgar si lo entendido es correcto o no. En sentido amplio, basta con alguna de esas operaciones; por ejemplo, ver algo, para decir que ya se conoce eso. Y aunque el lector del *Insight* toda su vida se ha hecho preguntas y ha tenido actos de intelección, hay una cierta perplejidad y confusión al señalar qué es entender. Es común creer que entender es una especie de mirada hacia lo que está afuera, y que las ideas son una suerte de fotografías de lo exterior. Y aunque sin imágenes no entendemos, no es lo mismo entender que imaginar. Asunto funda-

mental en el tema que nos ocupa, pues en muchas ocasiones la discusión sobre la emergencia o no de una nueva realidad está fuertemente dominada por imágenes.

### 2.1. *La complementariedad de lo clásico y lo estadístico*

Lonergan dedica ocho de los diez capítulos de la primera parte a mostrar diversas maneras de entender. En los primeros cinco capítulos, los ejemplos se refieren a las intelecciones que encontramos en la física. Lonergan señala que, en la física clásica que surge con Galileo y Newton, la pregunta heurística es: ¿cuál es la naturaleza de...? Se busca entender de manera sistemática un conjunto de datos de la experiencia sensible. Sistemático implica que hay una única intelección para dar cuenta de ese conjunto de datos empíricos, lo cual se formula como una ley. A lo que, desde el punto de vista cognoscitivo, es la intelección sistemática, en la realidad corresponde un esquema recurrente de eventos. El extraño comportamiento del movimiento aparente de Marte fue comprendido sistemáticamente por Kepler, al ratificar el heliocentrismo defendido por Copérnico, pero interpretando el movimiento de Marte alrededor del Sol como elíptico. Si el universo sólo se conociera de manera sistemática, sería una especie de reloj. Por ello, muchos autores modernos asociaron la visión científica del universo con la postura filosófica del determinismo mecanicista. Dame una posición y te diré lo demás (Laplace). Con esta postura se olvida que, si bien la fórmula, la ley encontrada, sistematiza una gran cantidad de datos empíricos, es abstracta, pues deja de lado otros datos. Diríamos que prescinde de la individualidad de este suceso, como si lo realmente existente fuera la ley general.

Sin embargo, en el siglo XX apareció la física cuántica y surgió el principio de incertidumbre de Heisenberg. Las investigaciones estadísticas que se habían desarrollado en el siglo XVII, sobre todo en relación con los juegos de azar, recibieron carta de ciudadanía en la física. ¿Cuál es la probabilidad de que ocurra un determinado evento? Es una pregunta que busca entender algo distinto de "la naturaleza de...". El capítulo 4 del *Insight* trata de mostrar la complementariedad entre las investigaciones clásicas y las estadísticas. La inteligibilidad de la órbita de Marte alrededor del Sol, puede llevar a pensar que este esquema de recurrencia necesariamente fue así siempre, pero no es el caso. No siempre existió Marte. Previamente tuvo que formarse el Sol, como un conjunto de reacciones nucleares recurrentes. Tampoco la formación del Sol era algo que necesariamente tendría que

haber sido así, en el sentido de que desde el *big bang* se pudiera predecir su aparición, ni tampoco es algo que siempre vaya a ser así. Los esquemas de recurrencia tienen una probabilidad de emerger y una probabilidad de desaparecer. Aunque “de suyo un esquema tiende a asegurar su propia perpetuidad” (Lonerган, 1999, p. 165) y tiende a formar “círculos defensivos” para eliminar aspectos negativos de su funcionamiento, la perpetuidad de un esquema no es algo necesario.

El proceso es entonces algo abierto: “Es una sucesión de las realizaciones probables de las posibilidades. Por tanto, no discurre a lo largo de los rieles rígidos fijados por los deterministas, ni es, por otra parte, un pantano ininteligible de eventos meramente azarosos” (Lonerган, 1999, p. 170). En un universo azaroso la probabilidad de que algo surgiera o desapareciera sería exactamente la misma todo el tiempo. Sin embargo, una vez que se producen ciertos esquemas de recurrencia de eventos, estos pueden servir para que se formen otros esquemas de recurrencia, surgiendo así una serie condicionada de esquemas de recurrencia, que hace más probable que puedan surgir ciertos eventos. Por ejemplo, la aparición de los reptiles una vez que hay vida celular en un planeta como la tierra, es más probable que antes de que se formara el Sol. Tenemos así la célebre definición de Lonerган: “La probabilidad emergente es la realización sucesiva de acuerdo con tablas sucesivas de probabilidades de una serie condicionada de esquemas de recurrencia” (Lonerган, 1999, p. 170). La noción de probabilidad emergente pretende describir la inteligibilidad intrínseca del universo, proveniente, sobre todo, de la física que conoce Lonerган. De ella se desprende que hay diversas situaciones en el mundo. Es decir, no hay ni un único esquema de recurrencia de eventos, ni una única posible serie condicionada de esquemas de recurrencia de eventos que englobara el universo entero, porque, como dijimos, el proceso es abierto.

Una consecuencia muy importante de esta idea es que la serie condicionada de esquemas de recurrencia va haciendo que el proceso del mundo sea cada vez más sistemático. No es lo mismo un universo en el que sólo hay hidrógeno y helio que uno en el que se han formado todos los elementos de la tabla periódica, especialmente el carbono, que abre la puerta a la formación de compuestos orgánicos. Podríamos hablar de complejidad. La emergencia de las propiedades celulares y de las de los organismos multicelulares no sería posible sin esta serie de esquemas de recurrencia que precedieron a su aparición.

## 2.2. *¿Emergen también nuevas cosas?*

Dicha sistematización creciente, que de hecho encontramos, nos lleva al segundo punto de la postura lonerganeana: las nuevas cosas que emergen. En el universo se van produciendo géneros diferentes de realidades cada vez más complejas, pues la emergencia de las realidades "superiores" está condicionada por las inferiores, pero no se reduce a ellas. El punto se desarrolla en el capítulo ocho, titulado: "Las cosas". Recordemos que 'cosa' en latín se dice *res*, y que esta noción es fundamental en la idea de realidad. Ya señalamos que Lonergan intenta mostrar que hay diversos modos de entender. En este capítulo se muestra que necesitamos también entender que no solo hay propiedades estudiadas por las ciencias naturales o conjugados explicativos en su terminología, como longitud de onda, espín, cromosoma, axón, etc., sino que también hay cosas que poseen estos conjugados. Hay un modo de entender más bien filosófico que científico, que justo se preocupa de la unidad concreta de lo que realmente existe, del sujeto del cambio de determinadas propiedades y de la totalidad de los aspectos de una realidad concreta.

Pensemos en un organismo unicelular, por ejemplo, una bacteria. Aunque puedo describir el comportamiento de "eso" desde las entidades subatómicas que lo componen y desde los elementos químicos que se forman a partir de dichas entidades, tal descripción dejaría fuera lo más importante que aparece ahora: que hay una unidad, identidad y totalidad de aspectos que la química no podría describir adecuadamente, ni mucho menos la física. A su vez, puedo pensar en el comportamiento de una gatita. La multiplicidad de células que forman, por ejemplo, su corazón o su cerebro puede ser perfectamente descrita desde la bioquímica, pero no me explicaría por qué maúlla cuando me viene a buscar.

Lonergan señala que existen géneros explicativos de cosas. Las entidades subatómicas podrían existir sin formar compuestos químicos. Ya mencionamos la importancia de la formación de las estrellas para la formación del resto de los elementos químicos. El sodio viene a ser así un conjugado químico de conjugados de entidades subatómicas. Cuando se forma una célula, aunque todos sus elementos son químicos, existe un esquema recurrente de eventos que ocurren "dentro" de la célula y que no pueden explicarse propiamente por sus componentes bioquímicos. Y en el caso de la gatita, aunque su mente no implica ningún componente material distinto de las entidades subatómicas, moléculas y macromoléculas, células, tejidos y órganos, su comportamiento no es reducible a ellos. En el caso de quienes escribimos este artículo, así como en el de los lectores, estamos pensando y preguntándonos

si es correcto o no; si es así, si no hay contradicción; si el ejemplo está bien. Pensar, imaginar, afirmar son propiedades o conjugados intencionales. Es claro que no podríamos hacer nada de esto si nuestras neuronas no estuvieran funcionando y por ello intercambiando sodio y potasio, y a su vez cada neurona es una célula en la que hay un metabolismo y un proceso recurrente de reproducción, y a su vez hay miles de bases químicas en los cromosomas y en los genes, y millones de entidades subatómicas. Sin embargo, pretender explicar el sentido de este ensayo a partir de los intercambios de la red neuronal, y ya no digamos desde las entidades subatómicas, es simplemente un contrasentido. Pues hay una unidad, identidad y totalidad superior que ha emergido desde estos componentes inferiores. No se podría dar sin ellos, pero no se reduce a ellos. Lonergan llama conjugados explicativos a las propiedades que las diversas ciencias van sistematizando. Los conjugados o propiedades, explicados por la ciencia, son abstractos y universales, pero la cosa que posee estos conjugados es individual y concreta. Se entenderá entonces por qué dice que somos conjugados (intencionalidad) de conjugados (psiquismo) de conjugados (biología) de conjugados (química) de conjugados (físicos).

De modo que la probabilidad emergente también tiene que ver con las cosas y no sólo con las propiedades. Es más, sólo con las cosas tenemos la emergencia fuerte y, sobre todo, con las cosas de géneros superiores. No es lo mismo la unidad de una montaña en una cordillera, la unidad del plancton, la de una bacteria, a la de la gatita, y a la de cada uno de los que escribimos este artículo. Es como si los agregados o conjugados que se van formando desde los anteriores fueran gozando de una mayor independencia respecto de ellos, por el grado de unidad y totalidad de la nueva realidad. Veremos que este punto posiblemente queda mejor explicado en la idea de sustantividad de Zubiri.

Ya mencionamos que Lonergan no emplea la palabra "complejidad", pero esta parece adecuada. Y es que en este punto está mezclando lo ontológico con lo epistemológico. No solo hay esquemas de recurrencia de ciertos eventos, sino también series condicionadas de dichos esquemas. Sin el funcionamiento de la célula, no podría haber sistemas en el organismo, y sin estos no habría psiquismo, etcétera. Los esquemas de recurrencia anteriores hacen más probable que ocurran los eventos posteriores. La biología explica el comportamiento de la célula de manera sistemática. Dicho comportamiento desde el punto de vista de la química no sería imposible, pero sí una feliz coincidencia; desde el punto de vista de la física, la supercoincidencia rayaría en lo prácticamente ininteligible. No es que haya un nuevo material químico en la célula, no es que haya algo así como "vitanol", lo que hay es una

inteligibilidad, una forma de comportarse que no hay en los elementos por separado. Del mismo modo, diríamos que no hay un nuevo material que se presente en las neuronas que explique la consciencia del animal. Ni tampoco hay ningún material nuevo que se agregue al ser humano. Pero sí hay un nuevo tipo de realidad superior al de los géneros de cosas inferiores, “justo porque intervienen las nuevas intelecciones, la ciencia superior es esencialmente diferente de la inferior” (Lonergan, 1999, p. 318).

Desde una postura reduccionista que considera que lo real es sólo lo extenso, lo que realmente existe son sólo elementos subatómicos, por lo que llamarle “superior” al otro tipo de realidades es sólo una metáfora, pues todo es dominado por el comportamiento de lo elemental. En el reduccionismo sólo habría propiamente una ciencia básica y desde ella podrían deducirse las propiedades de lo “nuevo”. Desde la perspectiva de Lonergan, la descripción de algo como superior o inferior tiene sentido, pues no se produce el comportamiento más complejo o superior sin la aparición, en la historia del universo, de las formas anteriores. El estudio de lo humano implica el estudio del psiquismo, de la bioquímica y de la física, pero no se reduce a ello.

Es importante mencionar que Lonergan considera su planteamiento de los géneros explicativos una suposición heurística que busca comprender la inteligibilidad intrínseca del proceso del mundo. No pretende que estos cinco niveles que menciona hayan tenido que ser así, ni que tengan que seguirse considerando en el futuro como cinco y no nueve o diez. La pretensión es: con los datos científicos, siempre abiertos a nuevas intelecciones, guiar la investigación (heurística) hacia una comprensión de la inteligibilidad inmanente del universo de esos datos. Ese es el requerimiento. “Y no nos libramos de ese requerimiento recurriendo a la sabiduría y a la providencia divinas, pues ese recurso refuerza el rechazo al oscurantismo y procura un nuevo argumento para afirmar un orden inteligible inmanente en el universo visible” (Lonergan, 1999, p. 323). Tampoco cabe, en 1957, apelar a la visión aristotélica de las especies fijas, ni al determinismo mecanicista ni al puro azar.

### *2.3. El dinamismo del universo*

La pretensión de Lonergan no es solamente desde un punto de vista cognoscitivo, en el que hay complementariedad entre las estructuras heurísticas clásicas y estadísticas, sino también desde el punto de vista de la realidad de lo conocido. En efecto, existe esta serie condicionada de esquemas de recurrencia de eventos que nos lleva a formas de realidad más complejas.

Hay, pues, un dinamismo en el universo, no determinista, pero sí con cierta orientación hacia la complejidad. Lonergan llama “finalidad” a este dinamismo y lo trata hasta la segunda parte del *Insight*, en el capítulo 15, en la parte en la que ya estamos en el terreno propiamente metafísico, aunque siempre relacionado con lo cognoscitivo. Si conocer es experimentar, entender y juzgar, lo conocido debe ser isomórfico con dicha estructura dinámica cognoscitiva.

Podemos así notar que lo que llamamos cosas de géneros superiores, por ejemplo, la célula, se debe a que hemos entendido una nueva unidad que supone la sistematización de lo químico y lo físico. Justo porque esta intelección conserva lo aprehendido en lo anterior, Lonergan la llama “punto de vista superior” (*higher viewpoint*). Asimismo, para discernir si este conjunto de células pertenece a la unidad de la gatita o es un organismo invasor con su propia unidad, necesitamos entender concretamente y, para ello, juzgar sobre lo que llamaríamos la actualidad de esto. Por ello, para Lonergan, el dinamismo del proceso cognoscitivo es isomórfico con el dinamismo de la realidad que fundamenta la metafísica adecuada a nuestra capacidad cognoscitiva.

Es más, puesto que la actividad cognoscitiva es de por sí una parte de este universo, resulta que su búsqueda del ser no es sino la instancia particular en la cual la tendencia universal hacia el ser se torna consciente, inteligente y razonable (Lonergan, 1999, pp. 524-25).

La finalidad que postula Lonergan no es algo extrínseco a la inteligibilidad del universo que vamos conociendo en nuestra búsqueda científica y filosófica. Si dijimos que la probabilidad emergente es “la realización sucesiva de acuerdo con tablas sucesivas de probabilidades de una serie condicionada de esquemas de recurrencia” (Lonergan, 1999, p. 170), ahora puede tener sentido la definición de la finalidad que encontramos en el capítulo 15: “la finalidad es una inteligibilidad inmanente, que opera mediante la probabilidad efectiva de la posibilidad” (Lonergan, 1999, p. 529). La finalidad y la probabilidad emergente son dos caras de una misma moneda. La primera alude a la fuente del dinamismo y la segunda describe el proceso mismo (Budenholzer, 2018). Sin embargo, la palabra ‘finalidad’ puede remitir a un agente externo y justo lo que se pretende es mostrar el dinamismo de un proceso intramundano; por ello, en gran parte de la exposición del concepto de finalidad, Lonergan nos dice lo que no es. Encontramos, así, que no es algo determinista que pueda conocerse deductivamente. Tampoco consiste en que el futuro ejerza una cierta atracción sobre el presente. Lo fundamental “es básicamente el aspecto dinámico de lo real [...]. Es negar que este universo sea inerte, estático,

acabado, completo. Es afirmar el movimiento, el devenir, la tensión, la aproximación, el inacabamiento" (Lonergan, 1999, pp. 526-527). Y si Lonergan no le llama simplemente dinamismo, es porque se trata de un dinamismo con cierta orientación. En el universo, de hecho, se va dando esta concatenación de esquemas de recurrencia, que van llevando la potencialidad de la materia a la emergencia de estructuras diferentes y de géneros superiores de cosas. La orientación del dinamismo es lo que Lonergan describe como la realización efectivamente probable de las posibilidades.

### 3. XAVIER ZUBIRI Y EL DAR DE SÍ DE LA REALIDAD MATERIAL

Hablemos ahora de la propuesta del filósofo español Xavier Zubiri. Aunque no abordó el tema de la emergencia con ese nombre, sino como un momento del despliegue de la materia, en varios de sus libros encontramos, sobradamente, los elementos del tema que nos ocupa. Los textos base son: *Sobre la esencia* (1998, SE), *Estructura dinámica de la realidad* (1995, EDR), "Génesis de la realidad humana", capítulo VIII de *Sobre el hombre* (1986, SH) y "Materia elevada: la génesis humana", capítulo VI de la tercera parte de *Espacio, Tiempo, Materia* (2008, ETM)<sup>2</sup>. Estos últimos dos textos, muy semejantes, con variantes ligerísimas e insignificantes, son los más importantes para nuestro tema (Caballero Bono, 1999, p. 347). En ellos se desarrollan las nociones de materia, dar de sí, despliegue y dinamismo de la realidad, que constituyen el marco en el que puede abordarse el tema anunciado. Zubiri nos dirá que *la materia consiste en ser estructuralmente dinámica* (Zubiri, 2008, p. 443). Pero antes de explicar esto, analizaremos la noción de sustantividad que encontramos en SE (1998), pues también resulta clave para entender la propuesta zubiriana.

#### 3.1. Las cosas reales como sustantividades

"Sustantividad" no es lo mismo que "substancia", lo repitió Zubiri durante toda su vida. La diferencia radica en que una substancia es *ad extra* un sujeto al cual se le adhieren momentos que, por ser contingentes, se les considerarán "accidentes"; y *ad intra*, es el núcleo de elementos formales que hacen a una cosa ser lo que es (la esencia). En cambio, una sustantividad es un con-

<sup>2</sup> Los enlistamos en orden cronológico del trabajo zubiriano, aunque éste no corresponde a la fecha de la edición. La primera edición de SE es de 1962, y EDR fue un curso de 1968.

junto de notas concatenadas e interdependientes que, justamente por ello, constituyen un *sistema*. "Nota" no es lo mismo que "accidente", porque este es algo que le viene a un sujeto y, si bien lo determina contingentemente, no es una característica *suya*. No es que las notas emerjan de un sujeto, ni que sean meros agregados, no son elementos "en" un conjunto, porque en ese caso su unidad sería posterior a su constitución como notas; se trata, más bien, de que cada nota sea "del" conjunto. Por ello, no hablamos de un conjunto, sino de un *sistema*. Como cada nota es interdependiente, no hablamos de una simple yuxtaposición, sino de que toda nota es "nota-de". Esto es lo que Zubiri llama "estado constructo" (Zubiri, 1998, p. 290).

Cada nota es un momento constructo del conjunto, lo cual, llevado hasta sus últimas consecuencias, quiere decir que cada cosa es al mismo tiempo sistema y estructura. Esto es todavía más verdadero, como veremos en el siguiente párrafo, cuando tratamos de las notas constitutivas, pues uno de sus estatutos es que son "solidarias", lo que significa que, en su realidad física, no pueden darse sin las demás. Se podría, teóricamente, considerar una nota por separado, por ejemplo, en el ser humano la sensibilidad, y se podría decir que, en su concepto propio, no implica estar unida a la racionalidad. Pero justamente el problema es que esto sólo se puede hacer *teóricamente*, porque "en realidad" las notas no están (ni pueden estar) separadas. "En realidad", esto quiere decir: físicamente y en concreto: "[...] 'esta' sensibilidad en 'este' hombre determinado, no puede darse sin 'esta' razón; son dos notas físicamente solidarias" (Zubiri, 1998, p. 281). Digámoslo más claramente: físicamente, "esta" sensibilidad en "este" individuo está, como momento intrínseco suyo, desde sí misma, determinada a formar unidad con "esta" razón. En este sentido, toda nota (como momento intrínseco suyo) está vertida intrínsecamente a otras; "en realidad", una nota no es una nota sin más, sino una "nota-de" esta o aquella sustantividad.

Notemos que Zubiri llama "nota" a lo que otros llaman propiedades. El filósofo español identifica notas con propiedades cuando estas últimas se consideran del sistema y no se toman aisladamente. Sin embargo, no todas las notas ocupan la misma posición en el sistema. Zubiri las divide en adventicias, constitucionales y constitutivas. Las notas adventicias son aquellas que le vienen a una cosa por su conexión con otras; por ejemplo, un individuo puede ponerse moreno por una larga exposición al sol. Las notas constitucionales son aquellas que no dependen de conexiones con otras cosas, sino que, por el contrario, hacen posibles dichas conexiones. La cosa las posee, en cierto modo, "de suyo", y, sobre todo, configuran cómo está esa cosa en la realidad. Por ejemplo, en el caso del ser humano, tener ojos, tener una determinada estructura orgánica y psíquica, el albinismo, su historicidad. Las

notas constitutivas son notas constitucionales, pero infundadas, que le pertenecen a la cosa, por lo que ya es “de suyo” y, sin ellas, esa realidad dejaría de ser lo que es.

Pues bien, la sustantividad es un sistema de notas con clausura cíclica. Con ello se alude a “[...] las notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres” (Zubiri, 1998, p. 193). La estructura de las notas constitutivas es resultado de la *función* que tienen en un sistema: clausurarlas, es hacerlo algo completo, una totalidad. Y la esencia es el *momento* en que las notas constitutivas logran que 1) el sistema pueda sostenerse en cuanto tal y que, por ello, 2) sea una realidad individual. Notemos que no basta con comprender la totalidad y la diversidad de las notas esenciales de un sistema sustantivo para comprender cabalmente la esencia. Aun cuando consiguiéramos dicha comprensión, quedaría por saber por qué esas notas, y no otras, son las suficientes y necesarias para darles individualidad y el carácter de totalidad a las cosas del mundo. Por ello, si la ciencia es la encargada de descubrir las características de las notas constitutivas, la tarea de la filosofía es saber (o, por lo menos, preguntarse) por qué esas, y no otras, es decir, la suficiencia constitucional. Zubiri está buscando la esencia física de las cosas, aquello que las capacita para sostenerse y ser individuales *físicamente*.

El empleo de la palabra ‘físico’ en Zubiri no se refiere únicamente a lo que estudian las ciencias naturales, sino a la realidad misma del cosmos. “Las esencias son en la línea de la constitución las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero, sus principios (*ἀρχαί*) físicos” (Zubiri, 1998, p. 209). La esencia es también el “principio activo de las cosas” (Zubiri, 1998, p. 179), lo cual, es una concepción emparentada con lo que en la línea filosófica de la India llaman *rasa*, un valor dinámico “en el sentido de fuerte, vigoroso [...] que da la fuerza para que la cosa sea lo que es” (Zubiri, 1998, p. 179). En síntesis, la esencia es el momento interno de la sustantividad en que se encuentran “[...] las notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres” (Zubiri, 1998, p. 193). Y es allí donde se encuentra la materia, pero no como una nota más, sino como algo presente en todas.

### 3.2. La materia como “función”

El lugar de la materia es el subsistema de notas constitutivas, pero no como una nota más, sino como un doble principio de estructuración y actualidad que está presente en cada una de ellas de manera parcial o to-

tal. En ETM (2008), Zubiri nos dice que clásicamente a la materia se la ha entendido de dos formas: la primera, sólo por ser un “material” de algo, aquello “de lo que” una cosa está hecha, por ejemplo: una estatua hecha de mármol; la segunda, como “sujeto” de una configuración, es decir, que la materia es aquello “en que” se configura lo que se va a hacer (Zubiri, 2008, pp. 383-384). Pero estas concepciones de la materia para Zubiri son inexactas en tres aspectos: primero, porque la materia no siempre es aquello de que algo está hecho, sino que “es siempre y formalmente ser aquello de que algo ‘está constituido’” (Zubiri, 2008, p. 385); luego, porque la materia no es un sujeto receptor, sino un sistema que tiene la capacidad de transformarse en otro, además de que la transformación “no transcurre en la superficie de la cosa, sobre su sujeto, sino que afecta a toda la realidad de la cosa” (Zubiri, 2008, p. 386); finalmente, la materia es determinante y no sólo determinable: “Las notas recibidas, incluso las adventicias, no advienen sobre la materia extrínsecamente, sino que es la materia misma la que determina cuando menos el tipo de notas que puede recibir” (Zubiri, 2008, p. 387). De modo que, para Zubiri, materia no designa una cosa, un sujeto o una mera potencia, sino una *función determinante*. Un ejemplo de ello es la función que desempeña una cosa en otra, en el caso de una estatua de mármol, el mármol ha pasado de ser una cosa material a “materia-de” la estatua:

La materia no es una cosa parcial dentro de la cosa material [...] Lo que sucede es que en la estatua, el mármol justamente no es algo “en sí y por sí”, sino tan solo un “momento” de la estatua. Y entonces es claro que el mármol es materia de la estatua no por ser lo que sea en y por sí mismo, sino que es materia por la función que en la estatua desempeña (Zubiri, 2008, pp. 394-395).

Pero el ejemplo del mármol tiene un problema, porque la función vendría dada por el escultor y no por la materia misma. Por lo cual es necesario dejar atrás el ejemplo y conceptuar esa función en sí misma. A lo que nos lleva esto es a comprender que, si el mármol es material de la estatua, es porque “servir de material se funda en tener función de materia y no al revés” (Zubiri, 2008, p. 399). Servir de “material” es tan sólo un modo de ser material, pero no el único ni el más importante. La materia es una “función determinante inmediata de la cosa material en orden a sus cualidades sensibles” (Zubiri, 2008, p. 400), y por ser una función, no es una nota “sino que la materia es *un momento intrínseco y formal* de todas las notas, aun de las no materiales” (Zubiri, 2008, p. 416). Por supuesto, la consecuencia directa de esto es que “toda realidad, sea o no puramente material, nace en

el seno de la materia" (Zubiri, 2008, p. 416). Así, la materia es el principio de estructuración y de actualidad de la realidad material. Y esto mismo le permite distanciarse del "materialismo", que consiste en afirmar que todo lo real está hecho de materia. En cambio, propone el término "materismo", que es "[...] la afirmación de que toda realidad nace en el seno de la materia, en función determinante de la materia, y tiene intrínseca y formalmente en su esencia constitutiva un momento de materia" (Zubiri, 2008, p. 424). Veremos ahora que, para Zubiri, *la materia es más que materia*. Es el problema del dar de sí.

### 3.3. *Respectividad y despliegue de la materia*

Empecemos señalando que dar de sí para Zubiri es algo inherente a la realidad como tal, no sólo a la realidad material. Al dar de sí de la realidad material Zubiri le llama "despliegue". Para comprender qué es el despliegue, debemos explicar previamente el concepto de respectividad. Con este concepto, Zubiri alude a una característica fundamental de las cosas reales que no debe tomarse como una mera relación entre ellas. La respectividad "es una *remisión de la forma y el modo de realidad de cada cosa a sí misma y a otras*" (Zubiri, 1979, p. 14). Puede tratarse de una respectividad constituyente o remitente. La primera es intrínseca a las cosas y consiste en que cada cosa está abierta a sí misma por su carácter de realidad. Sobre esta se funda la segunda, que es la remisión de la forma y el modo de realidad de cada cosa a la forma y el modo de realidad de otra. Ahora bien, la respectividad constituyente implica que la forma y el modo de realidad de cada cosa están abiertos a sí mismos de manera intrínseca y dinámica, esto es, el dar de sí; lo cual significa que a cada cosa le concierne poder desplegarse según su propia y formal estructura real. Y en SH encontramos el siguiente texto, de gran importancia en el asunto que nos ocupa, pues en él explica cómo acontece el despliegue de la realidad material:

La materia al dar de sí no constituye una mera *repetición* o reiteración de las propiedades que ya tenía, sino que al dar de sí, gracias a las potencialidades que intrínseca y formalmente posee por el mero hecho de ser lo que es, lo dado en el dar de sí es una novedad y, por consiguiente, dar de sí es una innovación [...] Ya vimos que hay un dar de sí, una potencialidad de *transformación* de unas propiedades en otras; es el caso de muchos procesos de producción y aniquilación de partículas elementales. Hay otro dar de sí, que es una innovación distinta: es dar de sí por *sistematización*. Las propiedades nuevas aho-

ra son propiedades sistemáticas. Tal es el caso de la vida. Dando de sí por sistematización, la materia se hace viviente (Zubiri, 1986, p. 475).

La materia, además de la transformación y la sistematización que dan lugar a lo vivo, también se despliega como génesis y evolución. Pero hay también un dar de sí peculiar, que da lugar a una transformación cualitativa del sistema completo. Se trata de la aparición de la psique humana, caracterizada por la aprehensión primordial de realidad de la inteligencia sentiente, lo cual marca una diferencia esencial, y no sólo gradual, con la aprehensión estímulo del animal. En el despliegue o emergencia de la psique humana no hay adición de algo externo a la realidad material; la materia da de sí, pero, a diferencia de los despliegues mencionados anteriormente, la materia da de sí, pero no por sí. Zubiri llama "elevación" a este despliegue y, por ello, Diego Gracia le llama "emergentismo por elevación" a esta última posición de Zubiri (Gracia, 2017, pp. 433-472). Se trata de un "hacerle dar a la materia desde sí misma lo que por sí misma no podría hacer" (Zubiri, 1986, p. 476). En la elevación hay un movimiento impelente intrínseco "a la actividad celular, hacia un orden superior" (Zubiri, 1986, p. 479). La psique (término que Zubiri, a diferencia de Lonergan, reserva para el ser humano) es, pues, una evolución *desde* las estructuras celulares animales (aunque no *por* ellas, sino por la Naturaleza), que consiste en "[hacer] trabajar a la célula en el orden de la realidad como tal" (Zubiri, 1986, pp. 468-470).

El resultado de esta producción de la psique por la célula germinal es pues la constitución de la sustantividad humana [...]. Esta estructura superior no consiste pues en una especie de esfuerzo por liberarse de la materia, como si la psique estuviera encarcelada en el cuerpo. Sino que consiste en una estricta elevación desde sí misma: es hacer que la materia misma esté haciendo su propia superación. Es una elevación, no es un evadirse de la materia ni actual ni intentadamente. Ser hombre no consiste en dejar de ser materia ni en que ésta sirva a la psique, sino que consiste en "corporizar" la psique o "psiquizar" el cuerpo. A esta elevación estructural de lo material de la materia es a lo que debe llamarse hominización (Zubiri, 1986, p. 474).

En sus últimos escritos sobre el tema que estamos analizando, Zubiri señala que se trata del poder de elevación del Cosmos mismo. Zubiri compara al Cosmos con "una especie de melodía dinámica que se va haciendo en sus notas" (Zubiri, 1986, p. 466). Y si identificamos al Cosmos con la Naturaleza, tenemos que distinguir dos momentos en ella. Uno es "el momento de sus notas: las cosas naturales. Otro, el momento de su unidad primaria. Esta

unidad no es una magna cosa natural, sino que es lo que debe llamarse, al modo medieval, *natura naturans*, naturaleza naturante” (Zubiri, 1986, p. 466). Es a ella a quien debemos atribuir la elevación.

En el ser humano, el animal de realidades, se hace que “lo que es ‘de suyo’ constituya un ‘suyo’, que actúe por su formal carácter de realidad” (Zubiri, 1986, p. 468). Si la evolución para Zubiri no debe describirse como una mera transformación sino como la constitución de nuevos sistemas con la aparición de lo vivo, en la hominización no sólo hay un grado mayor de sistematización que en el animal, sino que la respectividad es ahora a la realidad en cuanto tal, y no sólo a la realidad del Cosmos. Sin dejar de ser un fragmento del Cosmos, el ser humano es “de suyo” algo a lo que le pertenece este “de suyo”. El ser humano es una persona.

#### 4. UN POSIBLE DIÁLOGO ENTRE ZUBIRI Y LONERGAN

Aunque ambos autores son más o menos contemporáneos, es claro que hay una gran diferencia en el talante y la motivación de los dos pensadores. Lonergan fue un teólogo, que necesitaba clarificar elementos de una filosofía sistemática, para formular los grandes misterios de la fe en su carácter de misterios y no de algo absurdo. El jesuita canadiense profundizó en el tomismo, pero no encontró del todo satisfactorias las formulaciones de su época, que respondían a lo que llamó una mentalidad clasicista, que absolutiza ciertos conceptos de una cultura considerada clásica o normativa. Por ello pretendió dar cabida a una noción empírica de cultura y a la mentalidad o propensión histórica (*historical mindness*). Buscar lo verdaderamente universal de la naturaleza humana, presente en los grandes autores del pasado, pero también operante en las diversas culturas.

Zubiri, por su parte, aspiró a construir una filosofía primera que diera cuenta de lo más radical de la aprehensión de la realidad y de su dinamismo. Para lograrlo, bebió de las grandes intelecciones de pensadores clásicos, pero buscó ir más allá de ellos a partir de la conceptualización de una inteligencia sentiente, de la realidad como formalidad, de la sustantividad como sistema de notas, y de una idea de materia estructuralmente emergente. Lo cual le exigió reelaborar un marco conceptual que permitiera comprender el despliegue intrínseco de la materia en la emergencia de compuestos físico-químicos, de la vida, de la sensibilidad del animal y de la psique humana.

#### 4.1. En la búsqueda de una inteligibilidad intrínseca

Señalamos en la introducción que las posturas emergentistas contemporáneas quieren ser una alternativa a posturas reduccionistas sobre todo fisicalistas, pero en ciertos contextos, como el de Lonergan y Zubiri, también se quería evitar recurrir a la intervención externa de un agente divino para explicar el surgimiento de la vida y especialmente la aparición del ser humano en la faz de la Tierra. Desde SE Zubiri afirma que está haciendo “una metafísica o filosofía primera intramundana” (Zubiri, 1998, p. 210). La cual no se cierra a “una investigación transmundana; pero esta última caería en el vacío si no se apoyara en una filosofía primera intramundana” (Zubiri, 1998, p. 210). En los trabajos posteriores que hemos analizado, hemos visto cómo Zubiri enfatiza el despliegue que es el dar de sí de la realidad material, que va dando lugar a formas superiores de sistematización, como sería la vida, y, después, en la elevación, da lugar a la psique.

Su propuesta de la “naturaleza naturante” no puede considerarse una forma velada de señalar a Dios, no, desde luego, si por Dios entendemos una realidad transmundana. La naturaleza naturante no es un agente externo a las cosas materiales, sino su *principio de producción intrínseco* que opera desde sí mismas, elevándolas y capacitándolas para trabajar en un orden superior.

La naturaleza naturante es la que produce la psique, pero no la produce independientemente de las otras cosas, esto es, no produce la psique solamente en las estructuras celulares, ni tan sólo desde ellas, sino que hace que sean ellas mismas, las estructuras celulares mismas, las que producen la psique. Es una acción de la naturaleza naturante, pero que transcurre intrínsecamente en las naturalezas naturadas, en las estructuras celulares, haciendo que ellas estén estructuralmente llevadas a realizar desde sí mismas las notas psíquicas. En esto es en lo que consiste “hace que haga” (Zubiri, 1986, pp. 466-467).

Con un lenguaje distinto, notamos una idea similar en Lonergan. Para el jesuita canadiense, hay un dinamismo intrínseco de la realidad que va llevando a una creciente sistematización, con la formación de los esquemas de recurrencia de ciertos eventos y, a su vez, a la serie condicionada de esquemas de recurrencia. De ninguna manera debe pensarse que, con la finalidad de Lonergan, se refiera a la acción de Dios. El fundamento de la finalidad está, según él, en la potencia y no en la forma ni en el acto. “Es la indeterminación de ese dinamismo orientado lo que hace que la potencia sea el principio de la tendencia a trascender las limitaciones” (Lonergan, 1999, p. 53). Al final del

apartado 5 del capítulo 15, Lonergan señala que la finalidad no se refiere a causas extrínsecas al ser proporcionado (a nuestra experiencia), como la causa eficiente y final que tratará en los capítulos 19 y 20, dedicados a la metafísica del ser trascendente.

Pero nuestro interés presente no está en tales causas extrínsecas, sino en los constitutivos intrínsecos del ser proporcionado. Por consiguiente, si algún lector busca el paralelo aristotélico de nuestra finalidad, no lo hallará en la *archê hothên hê kinêsis* del Filósofo, ni en su *telos*, sino en su *physis*. Pues la finalidad no es un *principium motus in alio inquantum aliud*; tampoco es *id cuius gratia*; es un *principium motus in eo in quo est* (Lonergan, 1999, pp. 531-32).

#### 4.2. *Lo que emerge en sentido fuerte es un nuevo todo*

En ambos autores lo ontológico y lo epistemológico están entrelazados. En Zubiri la prioridad es claramente metafísica. Lonergan le da más peso a lo epistemológico. Pero en ambos, lo fundamental no es la emergencia de nuevas propiedades, sino la de nuevas realidades.

En el caso de Lonergan, los conjugados explicativos (propiedades científicas) estudiados por la ciencia, son abstractos. Estos se dan en cosas concretas. Por ello, lo fundamental para Lonergan es que existen géneros explicativos de las cosas. No son sólo desde el punto de vista del sentido común, de poner las cosas en relación con nuestros intereses de la vida diaria, sino también desde el punto de vista de poner las cosas en relación unas con otras, de modo que se da realmente esta mayor "complejidad" de unas realidades (cosas) respecto a otras. Sin que, como hemos repetido insistentemente, esto se deba a que haya aparecido algún nuevo tipo de material, sino a una estructuración, que implica los componentes anteriores (inferiores), pero acoplados ahora a una función superior. Lonergan le atribuye gran importancia a lo que se ha llamado emergencia epistemológica. Hay una ciencia "superior" que hace sistemático lo que, desde el punto de vista de la ciencia "inferior", sólo es una mera coincidencia altamente improbable. Por ello, las propiedades "superiores" no pueden ser propiamente deducidas a partir de la ciencia inferior.

En Zubiri, las notas son de una sustantividad, y esta implica siempre la sistematización de todos sus componentes. Son un solo sistema, una sola realidad. La ciencia puede ir estudiando esas notas, pero, como mencionamos, no compete propiamente a las ciencias, sino a la filosofía, tratar de entender cuándo hay

una clausura, cuándo hay suficiencia de aquello como sustantividad. El énfasis principal es metafísico, pero también está presente lo epistemológico.

En este punto queremos mencionar a Martine Nida-Rümelin (2010), quien sostiene que lo verdaderamente sorprendente en la discusión emergentista no es la aparición de propiedades como los *qualia* de la conciencia, sino la aparición de una nueva realidad: un nuevo agente, la gatita Maca, Washoe, la bebé Lucy.

#### 4.3. *¿Cuán especial es el ser humano?*

Como hemos visto, ni Zubiri ni Lonergan tienen dificultad en aceptar la evolución. Para ambos pensadores no se necesita recurrir a una intervención extrínseca de Dios para explicar la hominización. No obstante, Lonergan señala que su visión de la probabilidad emergente discrepa de la de una visión neodarwinista que únicamente se quede en la mera variación aleatoria (Byrne y Budenholzer, 2009). Considerar que en el orden del universo la probabilidad de que surjan determinados eventos es siempre la misma es apelar al azar, y, en el fondo, es renunciar a una explicación (McShane, 1970). Si hay inteligibilidad, no podemos descartar que exista un ser inteligente creador del universo. Pero la argumentación a favor de esta afirmación no consistiría en tomar determinados hechos o sucesos, como si en ellos viéramos que este ser inteligente actúa y no en otros, como sucede, por ejemplo, en algunas teorías del diseño inteligente (Byrne, 2007). El alegato versa sobre la inteligibilidad de todo el universo. Como hemos señalado reiteradamente, Lonergan sostiene que la probabilidad emergente sería una inteligibilidad intrínseca al dinamismo del universo. Un asunto, por tanto, para una discusión filosófica y no teológica, con apoyo de los materiales provenientes de las ciencias naturales. Por ello, en una confrontación con una visión neodarwinista, la conclusión lonerganeana sería más bien negativa: el neodarwinismo no puede justificar la aparición y la complejidad de lo humano únicamente desde la variación aleatoria, ni puede explicar que lo humano no pertenece al mismo género de cosas que la realidad meramente animal.

La afirmación de Pío XII sobre la intervención directa de Dios en la creación de cada alma humana personal no es un argumento filosófico, ni mucho menos científico, pero no es incompatible con la postura lonerganeana, como sí lo sería con un reduccionismo ontológico fiscalista (Crysdale y Ormerod, 2013).

Algo parecido tenemos con Zubiri. Mencionamos que Zubiri define su postura como materismo y no materialismo. Esta última postura sería incompatible con la aceptación de la existencia de Dios. La clave según varios intérpretes de Zubiri para no caer en el materialismo es la diferencia esencial y no meramente gradual entre el ser humano y la aprehensión estímulo del animal (Caballero Bono, 2003; Gracia, 2017; Laín Entralgo, 1994; Pose, 2024). Su consideración de lo físico no equivale al fisicalismo reduccionista, porque, como señalamos, Zubiri no equipara lo físico con lo estudiado por la ciencia física, sino con un principio de producción intrínseco de la realidad intramundana que llama naturaleza naturante, el cual opera desde las cosas materiales. Hemos señalado los cuatro tipos de despliegue mencionados por Zubiri. Fijémonos bien en lo peculiar del último, el de la elevación.

En la transformación, en la sistematización, en la génesis y en la evolución animal, la materia da desde sí misma por sí misma. En la hominización da desde sí misma pero no por sí misma, *sino porque se le hace hacer*. [...] Las potencialidades de elevación son potencialidades de hacerle hacer a la materia desde sí misma *lo que por sí misma no podría hacer*. En nuestro caso es la hominización. Pero así y todo se trata siempre de un dar de sí de la materia. Decíamos antes que la materia siente. Ahora no podemos decir que la materia entiende, sino que la materia hace entender materialmente. La materia da de sí la intelección, pero no por sí misma sino por elevación. Por elevación la materia entiende. La materia elevada, esto es, el hombre entiende (Zubiri, 1986, pp. 475-76. Los énfasis son nuestros).

No se trata, claramente, de una intervención divina externa al Cosmos que rompiera el orden natural (Miñambres, 2014). Lo peculiar no es tampoco la intervención del Cosmos entero, como naturaleza naturante, pues, en cierto sentido, esto sucede en todo despliegue (González, 2025, 1:15:00). Lo especial en la hominización es que, al emerger el animal de realidades que es el ser humano, hay una trascendencia respecto al cosmos mismo. En sentido estricto, señala Zubiri, sólo habría la sustantividad del Cosmos. Las cosas serían sólo rudimentos de sustantividad, fragmentos del Cosmos (Zubiri, 1986, p. 466). En la elevación de la psique humana nos damos cuenta de que vamos más allá de esto.

Porque el hombre se comporta consigo y con las cosas como realidades. Y, por tanto, la realidad de cada hombre, y no sólo sus propiedades y configuraciones, es "su" realidad [...]. El hombre, pues, no es mero fragmento del cosmos. Como toda realidad sustantiva, la humana es intrínseca y formalmente respectiva, pero su "respectivi-

dad" humana no es respectividad de constituir un Todo, esto es, no es respectividad meramente cósmica. Es una respectividad trascósmica. Envuelve orgánicamente una estricta respectividad cósmica, pero, en su íntegra sustantividad, el hombre está en el cosmos trascendiéndolo (Zubiri, 2008, pp. 436-437).

Ellacuría menciona en el texto introductorio de SH (Zubiri, 1986), que la posición de Zubiri fue cambiando respecto a la posición dominante teológica-filosófica de los años 50 de la *Humani Generis*: el alma es creada inmediatamente por Dios y es una substancia incompleta diferente del cuerpo, por lo que puede llegar a subsistir a la muerte. Se trató, dice Ellacuría, de un cambio "drástico" y de una liberación "de lo que pudiéramos llamar presiones dogmáticas" (Zubiri, 1986, p. xvii)<sup>3</sup>. La posición de Zubiri que hemos analizado en nuestro trabajo fue la última. Tenemos énfasis en la unidad sustantiva del ser humano, frente a un cierto dualismo en el planteamiento del alma (Pose, 2024). La afirmación de la unidad del despliegue de la materia y, al mismo tiempo, la postulación de la diferencia esencial y no meramente gradual entre el animal de realidades y el animal de estímulos. Con todo, la afirmación de que es el cosmos entero, la naturaleza naturante, la que produce la elevación, el paso de esencias cerradas a esencias abiertas, no cierra la puerta a la creación de Dios.

Con esto la evolución logra un nuevo tipo de respectividad: "en apertura". [Ya sé que algún lector estará frunciendo el ceño, porque se me ocurre a mí decir que el psiquismo es un producto del Todo. Naturalmente. Sólo que no he dicho lo que es el Todo. Esto es otra cuestión aparte. Pero no es aquí cuestión mía. Aquí estoy haciendo Metafísica intramundana. Y no tengo por qué ocuparme, naturalmente, de esas objeciones que en la frente arrugada de algún lector cruzan mientras está leyendo lo que he escrito. Pero aunque resuelva como quiera esa objeción, siempre será verdad que ese Todo es el que produce el psiquismo humano] (Zubiri, 1995, p. 216).

Esperamos así haber mostrado que las posturas emergentistas de Lonergan y Zubiri no cumplen al pie de la letra con lo señalado por la *Humani Generis*, pero, con todo, Pío XII puede descansar en paz, sin la frente arrugada.

---

<sup>3</sup> Ascorra y Espinoza (2011) señalan la importancia que tuvo el curso de Boismard de 1973 para superar estas "presiones teológicas".

## Referencias

- Ascorra, P., Espinoza, R., (2011). En cuerpo y alma en Zubiri: Un problema filosófico-teológico, *Pensamiento*, 67(254), 1061-1075.
- Budenholzer, F. E. (2018). Emergent probability and contemporary science, *Method: Journal of Lonergan Studies*, 9(2), 1-28.
- Byrne, P. H. (2007). Lonergan, Evolutionary Science, and Intelligent Design. *Revista Portuguesa de Filosofia* 63(4), 893-918.
- Byrne, P., Budenholzer, F. (2009). Bernard Lonergan's transformation of the Darwinian worldview. En L. Caruana (Ed.), *Darwin and Catholicism: The past and present dynamics of a cultural encounter* (pp. 75-91). T y T Clark.
- Caballero Bono, J. L. (2003). *Zubiri y la evolución: Un emergentismo pluralista* (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid). <https://hdl.handle.net/20.500.14352/54906>
- Crysdale, C., Ormerod, N. (2013). *Creator God, Evolving World*. Fortress Press.
- Garrigou-Lagrange, R. (1946). *La síntesis tomista*. Desclée de Brouwer.
- Crysdale, C., Ormerod, N. (2013). *Creator God, evolving world*. Fortress Press.
- Garrigou-Lagrange, R. (1946). *La síntesis tomista*. Desclée de Brouwer.
- González, A. (2025, 14 de mayo). *Metafísica de la emergencia* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=A4vkWy9Aqno&t=1311s>
- Gracia, D. (2017). *El poder de lo real: Leyendo a Zubiri*. Triacastela.
- Laín Entralgo, P. (1994). *Alma, cuerpo, persona*. Círculo de Lectores.
- Lonergan, B. (1999). *Insight: Estudio sobre la comprensión humana* (F. Quijano, Trad.). Universidad Iberoamericana / Sígueme.
- McShane, P. (1970). *Randomness, statistics and emergence*. Gill and MacMillan.
- Miñambres, P. (2014). Aportaciones de la filosofía de Xavier Zubiri al problema teológico de la génesis humana. *Scripta Fulgentina*, 24(47-48), 69-94.
- Nida-Rümelin, M. (2010). What about the emergence of consciousness deserves puzzlement? En A. Corradini y T. O'Connor (Eds.), *Emergence in science and philosophy* (pp. 149-162). Routledge.
- Pío XII. (1950). *Humani generis*. [https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_12081950\\_humani-generis.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html)
- Pose, C. (2024). La evolución de Zubiri hacia el unicismo. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 91, 137-152.
- Prieto López, L. (2008). La evolución del hombre según Xavier Zubiri. *Studia Bioethica*, 1(2-3), 183-190.
- Zubiri, X. (1979). Respectividad de lo real. En *Realitas III—IV: 1976-1979* (pp. 13-43). Labor.

- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1995). *Estructura dinámica de la realidad* (2.ª ed.). Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1998). *Sobre la esencia*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (2008). *Espacio, tiempo, materia* (2.ª ed.). Alianza Editorial.

# La Tecnocracia

Prólogo de Gianfranco Ravasi

Epílogo de Adela Cortina

José Manuel Caamaño

**Tecnocracia: un sistema que deja el Poder en manos de una minoría. Algo así como un gobierno de los “especialistas”, los más formados. Un libro para desmontar falsos mitos, conocer más sobre las respuestas filosóficas tecnócratas o sus aplicaciones en la ingeniería. ¿Es este sistema un medio para conseguir el mayor bien de la humanidad? Epílogo de Adela Cortina y prólogo de Gianfranco Ravasi.**



---

## La Tecnocracia

José Manuel Caamaño

ISBN: 978-84-293-2716-8

Universidad Pontificia Comillas,  
Sal Terrae, 2018.

---



**SERVICIO DE PUBLICACIONES**

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

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

---

# LA ESTRATEGIA COMUNICATIVA DEL PAPA FRANCISCO EN INSTAGRAM: BALANCE DE UNA DÉCADA DE LIDERAZGO ESPIRITUAL EN LA ESFERA DIGITAL

*Pope Francis' Communication Strategy on  
Instagram: Taking Stock of a Decade of  
Spiritual Leadership in the Digital Sphere*

Jonattan Rodríguez Hernández

*Universidad Complutense de Madrid*

jonrodri@ucm.es / <https://orcid.org/0000-0001-8680-5800>

Eglée Ortega Fernández

*Universidad Complutense de Madrid*

egleeort@ucm.es / <https://orcid.org/0000-0001-7103-2403>

---

Recibido: 6 de febrero de 2026

Aceptado: 8 de abril de 2026

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol290.i1468.y2026.009>

**RESUMEN:** La comunicación de la Iglesia católica ha experimentado una profunda transformación en el contexto de la cultura digital, donde las redes sociales se han consolidado como espacios relevantes de mediación religiosa y presencia pública. Este estudio analiza la estrategia comunicativa del papa Francisco en Instagram durante el décimo aniversario de su pontificado, a partir de un corpus de 226 publicaciones y más de 64.000 comentarios (marzo 2023—marzo 2024). Mediante análisis de discurso y técnicas de procesamiento de lenguaje natural (NLP), se examinan los temas predominantes, el tono y los niveles de interacción. Los resultados evidencian una estrategia coherente centrada en valores evangélicos como la paz, la misericordia y la esperanza, con capacidad de generar participación emocional. Instagram se consolida, así, como espacio simbólico clave en el legado comunicativo digital del pontificado.

**PALABRAS CLAVE:** comunicación religiosa, cultura digital, liderazgo espiritual, Iglesia católica, esfera pública digital

**ABSTRACT:** The communication of the Catholic Church has undergone a profound transformation in the context of digital culture, where social networks have been consolidated as relevant spaces for religious mediation and public presence. This study analyzes Pope Francis' communication strategy on Instagram during the tenth anniversary of his pontificate, based on a corpus of 226 publications and more than 64,000 comments (March 2023—March 2024). Using discourse analysis and natural language processing (NLP) techniques, predominant topics, tone, and levels of interaction are examined. The results show a coherent strategy focused on evangelical values such as peace, mercy and hope, with the capacity to generate emotional participation. Instagram is thus consolidated as a key symbolic space in the digital communicative legacy of the pontificate.

**KEYWORDS:** religious communication, digital culture, spiritual leadership, Catholic Church, digital public sphere

## 1. INTRODUCCIÓN

La comunicación de la Iglesia católica ha experimentado una evolución significativa a lo largo de los siglos, adaptándose a los avances tecnológicos y a las transformaciones sociales. Desde los primeros sermones y manuscritos hasta la radio y la televisión en el siglo XX, la Iglesia ha buscado constantemente nuevas formas de llegar a sus fieles (Wiesenberg, 2020).

En la era digital, las plataformas sociales, como Instagram, han emergido como herramientas clave para la difusión de mensajes religiosos, ofreciendo un espacio interactivo donde la institución puede conectar con audiencias globales, especialmente las generaciones más jóvenes. Este entorno digital no solo amplía el alcance de la comunicación eclesial, sino que también permite una mayor inmediatez y personalización en la transmisión de valores y enseñanzas.

El pontificado de Francisco, iniciado en 2013, marcó un punto de inflexión en la estrategia comunicativa del Vaticano, destacándose por su enfoque accesible y su activa presencia en las redes sociales. A través de plataformas como X (antes Twitter) e Instagram, el papa adoptó un estilo comunicativo cercano, caracterizado por mensajes de esperanza, justicia social y cuidado del medio ambiente. En particular, Instagram se consolidó como un canal esencial para su comunicación pastoral, donde las publicaciones no solo transmiten contenido religioso, sino que también reflejan su papel como actor social y político en la esfera pública. La interacción constante con sus seguidores permite reforzar el vínculo con la comunidad digital y generar un espacio de diálogo abierto y participativo (Pérez-Latre, 2019).

La literatura reciente ha señalado que plataformas visuales como Instagram favorecen la construcción de formas específicas de autoridad religiosa, donde la imagen, la cercanía y la interacción directa contribuyen a reforzar la credibilidad y el liderazgo simbólico de figuras religiosas (Febrian, 2024). En este sentido, la presencia del papa en Instagram puede interpretarse no solo como estrategia comunicativa, sino como ejercicio contemporáneo de autoridad pastoral en un entorno mediatizado. En este contexto, el décimo aniversario del papado de Francisco, celebrado en marzo de 2023, representa una oportunidad clave para analizar la evolución de su estrategia comunicativa en Instagram. Este estudio examina 226 publicaciones y más de 64.000 comentarios entre marzo de 2023 y marzo de 2024, utilizando herramientas de procesamiento de lenguaje natural (NLP) y análisis de discurso. Los resultados destacan cómo el papa Francisco no solo emplea Instagram para transmitir mensajes de fe, sino también para abordar desafíos contemporáneos, promoviendo un discurso inclusivo y socialmente comprometido. De esta manera, su presencia en redes sociales no solo refuerza su liderazgo espiritual, sino que también subraya su capacidad para adaptarse a las dinámicas comunicativas del siglo XXI.

Este análisis se sitúa dentro de una línea creciente de investigaciones que exploran la intersección entre religión y cultura digital, ámbito consolidado en trabajos recientes como el *Digital Religion Yearbook* (Campbell, 2023), donde se subraya el papel de las plataformas digitales en la transformación de la experiencia religiosa contemporánea.

Desde una perspectiva temporal, este análisis adquiere un valor añadido como estudio de cierre de una etapa comunicativa singular en la historia reciente de la Iglesia Católica. El periodo analizado corresponde al último ciclo completo de actividad del papa Francisco en Instagram durante su décimo aniversario como pontífice, lo que permite observar con claridad los rasgos definitorios de su estilo comunicativo digital. En este sentido, el trabajo no solo documenta una estrategia concreta de uso de redes sociales, sino que contribuye a la comprensión del legado simbólico, pastoral y comunicativo de un liderazgo que supo integrar tradición religiosa, sensibilidad social y cultura digital en la esfera pública global. En efecto, el fallecimiento de Francisco el 21 de abril de 2025 y la posterior elección de León XIV (mayo de 2025) reubican este estudio como balance de su legado comunicativo digital.

### *1.1. El cambio generacional y los desafíos para la Iglesia católica*

La Iglesia católica ha sido una figura líder en muchas áreas de la sociedad a lo largo de la historia. Con 1.378 millones de fieles, representa en la actualidad el 17,67% de la población mundial (Vatican News, 2023) y su liderazgo se mantuvo constantemente en el centro de la opinión pública. Pese a ello, el porcentaje de católicos cayó un 0,06% con respecto a la última cifra registrada en el año 2021 (Agencia Fides, 2023). En esta línea, la brecha generacional se hace evidente a lo largo de los países. De hecho, en los 16 países con mayor población católica, el porcentaje de miembros de la Generación Z que se identifican como católicos es menor en comparación con los *Boomers*, con una brecha promedio de 16 puntos porcentuales (IPSOS, 2023). El mismo informe de IPSOS (2023) destaca que en casi todos los países donde al menos un tercio de los adultos creen en Dios, la Generación Z es menos propensa a mantener estas creencias en comparación con los *Boomers*.

Por otra parte, en las últimas décadas, el mundo ha visto un aumento en las violaciones de los derechos humanos, particularmente en la libertad religiosa, debido a la consolidación del poder en manos de gobiernos autoritarios y líderes de grupos fundamentalistas. Este fenómeno ha tenido repercusiones significativas a escala global, afectando no solo a las comunidades religiosas, sino también al tejido social de diversas naciones. A medida que estos regímenes y grupos fortalecen su control, las libertades fundamentales de las personas, incluida la libertad de culto, se ven cada vez más amenazadas (ACN, 2023).

### *1.2. Evolución de la comunicación eclesial: de la imprenta a las redes sociales*

La comunicación de la Iglesia evolucionó significativamente a lo largo de los siglos, adaptándose a los avances tecnológicos y los cambios sociales. En los primeros tiempos, la difusión de mensajes se realizaba principalmente a través de sermones, cartas pastorales y manuscritos. Así, desde la academia se apunta a la importancia de la comunicación cara a cara para los grupos religiosos, para mantener estructuras de autenticidad y plausibilidad, especialmente en un mundo pluralista y secular (Wiesenberg, 2020). Pese a ello y con la invención de la imprenta en el siglo XV, la Iglesia pudo distribuir textos religiosos a una audiencia más amplia, incluyendo la Biblia y otros escritos doctrinales.

Esto abrió la posibilidad de celebrar eventos con una gran difusión, presentándose como una herramienta de comunicación efectiva y poderosa a lo largo de la historia de la Iglesia (Cierva et al., 2016). En el siglo XX, la Iglesia comenzó a utilizar los medios de comunicación masiva como la radio y la televisión para llegar a un público global; el Concilio Vaticano II (1962-1965) marcó un punto de inflexión, promoviendo un enfoque más abierto y moderno en la comunicación, alentando el uso de los medios para evangelizar y dialogar con el mundo contemporáneo. Así, el uso general de métodos de comunicación y marketing ha demostrado ser más relevante que cualquier método específico para lograr el crecimiento de la Iglesia (Vokurka et al., 2002). En el contexto español, diversos estudios han abordado la comunicación institucional y religiosa en entornos digitales subrayando la importancia de las redes sociales en la construcción de legitimidad simbólica (Berraquero-Rodríguez et al., 2026; Cristòfol-Rodríguez et al., 2025).

Durante la era digital, la Iglesia adoptó las redes sociales y las plataformas digitales para conectarse con personas de todo el mundo. Este fenómeno se inscribe dentro del campo de estudio de la *digital religion*, que analiza cómo las prácticas religiosas, las formas de autoridad y las dinámicas comunitarias se reconfiguran en entornos digitales (Campbell, 2023). En este marco, las redes sociales no solo actúan como canales de difusión, sino como espacios donde se negocian significados, se construye visibilidad pública y se consolida legitimidad simbólica.

El papa Francisco, en particular, utilizó activamente X (antes Twitter) e Instagram para difundir mensajes de fe, esperanza y solidaridad, adaptando su discurso para resonar con una audiencia diversa y global. De hecho, a raíz de la crisis sociosanitaria generada por el COVID-19, la bendición *Urbi et Orbi* al inicio de la pandemia y el impacto simbólico del contenido, las imágenes y la interacción en la comunicación compartida en las redes sociales fortaleció la conexión emocional con sus seguidores (Pérez Martínez, 2022).

En línea con esa innovación comunicativa, el papa Francisco alentó a los miembros de la Iglesia a "convertirse con valentía en ciudadanos del mundo digital" (Knezovic et al., 2020, p. 47). Es necesario recordar que internet reproduce y fortalece el modelo de diálogo social, al igual que en el mundo físico, "la conversación pública en línea y, sobre todo, el debate ideológico, requiere líderes que puedan ser un punto de referencia para fomentar valores o contradecirlos" (Narbona, 2016, p. 90).

Mullan (2015) concluye que la construcción de una identidad católica en línea es un proceso dinámico y multifacético, influenciado por las interac-

ciones sociales y las herramientas tecnológicas disponibles, subrayando que este fenómeno refleja una adaptación de las tradiciones religiosas a las nuevas realidades comunicativas, sugiriendo que la identidad religiosa en la era digital es tanto una continuación de prácticas históricas como una evolución hacia formas contemporáneas de expresión y comunidad.

Sumado a ello, la comunicación en una organización tan diversa y con múltiples portavoces como la Iglesia Católica presenta un análisis interesante para los investigadores; “el valor mediático de los últimos tres papas ha facilitado la difusión de mensajes y enseñanzas católicas de manera sin precedentes” apunta Pérez-Latre (2019, p. 61), subrayando el impacto internacional de los mensajes y acciones del papa Francisco mucho más allá de la comunidad católica, especialmente gracias a los efectos de su presencia en línea (Vitullo y Mastrofini, 2023).

### *1.3. Instagram como plataforma estratégica para la evangelización*

Instagram es una red social que permite subir imágenes y vídeos de manera permanente al perfil o *feed* de cada usuario y en forma de *stories* con una duración de menos de 24 horas en la aplicación (Ortega et al., 2021). Además, sigue siendo la red donde más se sigue a los *influencers* (IAB Spain, 2024). Los principales informes de IAB Spain (2024), Statista (2022), *The Social Media Family* (2023) destacan a Instagram como la red favorita de los usuarios, solo por detrás de WhatsApp. Además, es la red social preferida para compartir imágenes o vídeos, acumulando casi un 10% más de tráfico que el año 2022 (We Are Social y Meltwater, 2023).

En este contexto, la plataforma de Instagram juega un papel crucial para la comunicación de la Iglesia. A diferencia de Twitter, donde la cuenta institucional se mantiene, pero cambia de titular con cada nuevo pontificado, el perfil de Instagram de Francisco (@franciscus) ofrecía una ventana personal y constante a su comunicación. La frecuencia de las publicaciones en Instagram, casi diarias, permitía una interacción continua y directa con los seguidores, facilitando una comunicación más eficaz y personalizada. En marzo de 2023, el papa Francisco celebró su décimo aniversario como líder de la Iglesia católica; desde su elección en 2013, Francisco impulsó una serie de reformas y adoptó un enfoque pastoral y accesible. Su papado se caracterizó por un fuerte énfasis en la misericordia, la justicia social y el cuidado del medio ambiente (Schuldt et al., 2017).

Myrick y Comfort (2019), en un estudio centrado en Estados Unidos, afirmaron que la influencia del papa Francisco trascendió las divisiones políticas tradicionales en este país. Tanto demócratas como republicanos mostraron cambios en sus actitudes tras la exposición a las noticias sobre el papa y el cambio climático, lo que sugiere que figuras religiosas prominentes podrían desempeñar un papel crucial en la movilización de la opinión pública y en la promoción de acciones relacionadas con desafíos globales como el cambio climático. Además, su uso innovador de las redes sociales, incluyendo Instagram, modernizó la comunicación del Vaticano, jugando un papel crucial en el auge del compromiso social católico y el fortalecimiento de los anclajes culturales (Scardigno *et al.*, 2021).

## 2. METODOLOGÍA

El objetivo de este estudio es analizar la comunicación del papa Francisco en Instagram desde el 13 de marzo de 2023 hasta el 13 de marzo de 2024, coincidiendo el periodo de análisis con el décimo aniversario del papado. Es necesario recordar que Francisco asumió el liderazgo de la Iglesia católica en 2013, en plena era digital. En 2016, para conmemorar su tercer aniversario como papa, inauguró su perfil personal en Instagram con el nombre de usuario @franciscus. Analizar la comunicación durante 365 días es un hito significativo, ya que permitió evaluar cómo evolucionó su comunicación y cómo respondió a los desafíos contemporáneos en ese período. Este año específico también es relevante para observar cualquier cambio en su estrategia comunicativa en relación con eventos recientes y actuales que pueden haber influido en su discurso y en la interacción con los seguidores.

Por su parte, la elección de Instagram como la plataforma principal para este análisis es clave por varias razones: la cuenta de Instagram (@franciscus) estaba directamente asociada a su persona, a diferencia de la cuenta de X (antes Twitter) del Vaticano; la naturaleza visual de Instagram, combinada con la capacidad de incluir texto en las publicaciones, permite una comunicación más rica y multifacética. Las imágenes y los vídeos pueden transmitir mensajes poderosos que complementan y refuerzan el contenido textual; como se ha comentado, Instagram es una de las redes sociales más utilizadas a nivel mundial, con dos mil millones de usuarios activos (We are Social y Meltwater, 2023). En la plataforma de Meta, el perfil del papa Francisco superaba los 9 millones de seguidores en el periodo analizado.

Para realizar este análisis se utilizaron diversas herramientas y procedimientos. En primer lugar, se descargaron un total de 226 publicaciones de la cuenta de Instagram @franciscus, correspondientes al periodo del 13 de marzo de 2023 al 13 de marzo de 2024. Además, se recopilieron más de 64.000 comentarios asociados a estas publicaciones utilizando la herramienta *ExportComments*. Para el procesamiento de los datos, se ha realizado un análisis de discurso aplicado al contenido de las publicaciones, utilizando técnicas de codificación para identificar temas principales, tono y mensajes recurrentes.

Con este enfoque se pueden desglosar y entender las estrategias comunicativas que empleó el papa Francisco en sus publicaciones, evaluando cómo sus mensajes se articulaban con sus seguidores. Para el análisis de los comentarios, se emplearon técnicas de procesamiento de lenguaje natural (NLP) con *Python*, evaluando el sentimiento y el tono, así como clasificando los comentarios en categorías temáticas. Con este procedimiento se interpretaron las reacciones y percepciones del público, ofreciendo una visión detallada de la interacción entre el papa y sus seguidores en Instagram. Se utilizaron herramientas como *Google Colab* y diversas bibliotecas de *Python*.

Para la carga y manipulación de los datos, se utilizó la “biblioteca pandas”. Pandas es una biblioteca fundamental en *Python* para el análisis de datos, ya que permite leer y escribir datos en diversos formatos, como CSV, Excel y SQL, y proporciona estructuras de datos flexibles y eficientes como *DataFrame* y *Series* (Thurner *et al.*, 2017). Así, se ha utilizado para cargar los datos desde un archivo Excel y realizar varias operaciones de limpieza y transformación de datos; esto incluyó la conversión de columnas de texto a cadenas de caracteres y el manejo de valores nulos, asegurando que los datos estuvieran en el formato adecuado para el análisis posterior.

El análisis de sentimiento se realizó utilizando *TextBlob*, una biblioteca de procesamiento de lenguaje natural (NLP) basada en *NLTK* y *Pattern*. *TextBlob* proporciona una API simple para realizar tareas comunes de NLP, como el etiquetado de partes del discurso, la traducción y, en este caso, el análisis de sentimiento (Praveen Gujjar y Prasanna Kumar, 2020). El análisis de sentimiento con *TextBlob* implica calcular la polaridad de cada comentario, que varía entre -1 (muy negativo) y 1 (muy positivo). Esta herramienta permitió determinar el tono general de los comentarios y cuantificar el sentimiento expresado en ellos.

Para la visualización de datos, se emplearon las bibliotecas *matplotlib* y *seaborn*. *Matplotlib* es una biblioteca versátil y ampliamente utilizada para la creación de gráficos en *Python*, que permite generar una amplia variedad de visualizaciones, desde gráficos de líneas hasta histogramas y gráficos de dispersión (Ari y Ustazhanov, 2014). *Seaborn* se construye sobre *matplotlib* y simplifica la creación de gráficos estadísticos al asignar automáticamente valores de datos a atributos visuales, calcular transformaciones y proporcionar leyendas y etiquetas de ejes informativos (Waskom, 2021).

En este análisis, *matplotlib* y *seaborn* se utilizaron para generar gráficos que muestran la distribución de la polaridad del sentimiento, la correlación entre el sentimiento y el número de *likes*, y la frecuencia de palabras en los comentarios. Estas visualizaciones fueron cruciales para interpretar los datos y comunicar los hallazgos de manera efectiva. Para mejorar la calidad del análisis de texto, se consideró el uso de listas de palabras vacías (*stopwords*) en varios idiomas, incluyendo inglés, español y francés. Además, se complementaron algunas visualizaciones con la herramienta Graphext, una plataforma de análisis de *big data* que se utiliza para crear, analizar y contextualizar información de diferentes fuentes digitales (Herrero Solana y Faba Pérez, 2023), incluida la red social Instagram.

### 3. RESULTADOS

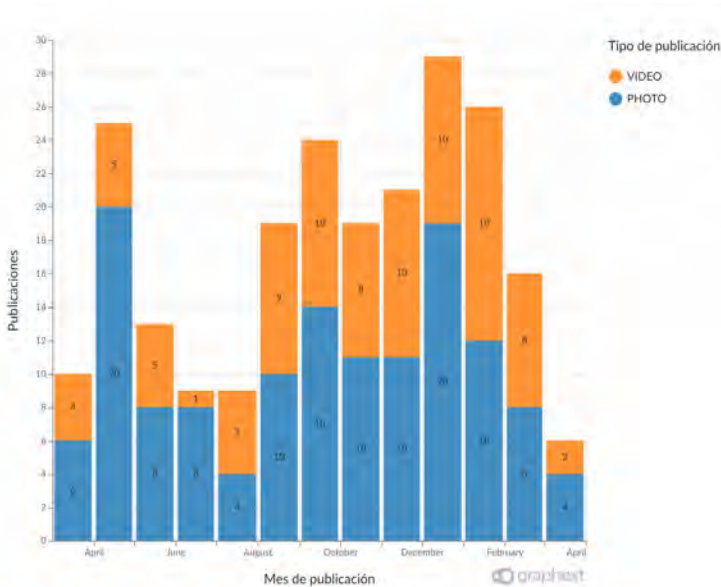
#### 3.1. Publicaciones del perfil @franciscus

El número total de publicaciones en el perfil de Instagram del papa Francisco en el período analizado fue de 226, diferenciando entre fotos y vídeos. Si se observa la Figura 1, los meses de abril y diciembre son los de mayor actividad, con 25 y 30 publicaciones respectivamente, predominando las imágenes sobre los vídeos. Estos meses coinciden con importantes eventos católicos que explican esta mayor actividad. En abril se celebra la Semana Santa y la Pascua, que son periodos clave en el calendario litúrgico cristiano, marcados por numerosas celebraciones y mensajes pastorales.

Del mismo modo, diciembre incluye el Adviento y la Navidad, momentos de gran significado religioso y espiritual. Durante estos periodos, el papa y el Vaticano tienden a comunicarse más intensamente para conectar con los fieles y compartir mensajes de esperanza y reflexión. En contraste, meses como

junio y julio tienen menor actividad, con 9 publicaciones. Se observa, por tanto, que los picos en la actividad de publicaciones subrayan la importancia de eventos católicos en la vida de la Iglesia y la estrategia de comunicación del papa en redes sociales.

FIGURA 1. DISTRIBUCIÓN MENSUAL DE PUBLICACIONES EN EL PERFIL DE INSTAGRAM DEL PAPA FRANCISCO POR TIPO DE CONTENIDO



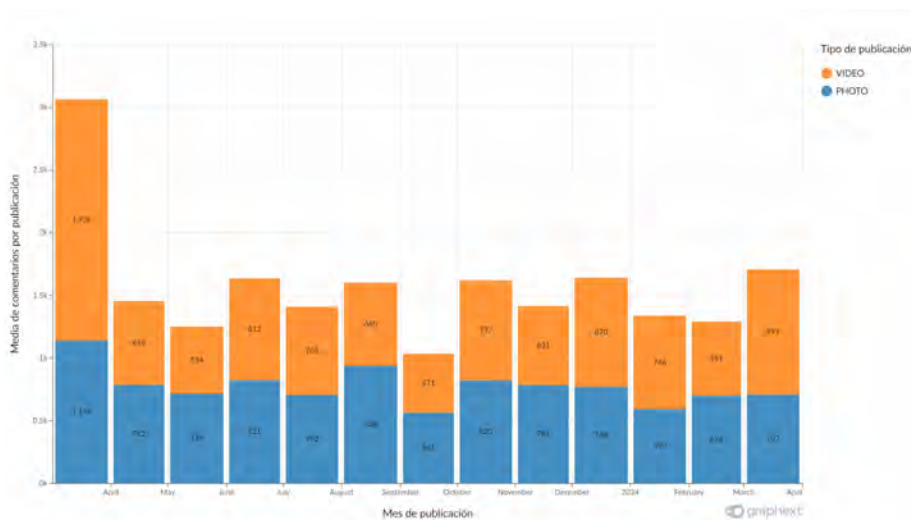
Fuente: elaboración propia

Si se analiza la media de comentarios por publicación (ver Figura 2), se observa que abril destaca significativamente con una media de 3.000 comentarios por publicación, donde los vídeos reciben 1.900 comentarios en promedio y las imágenes 1.140. Este aumento en la interacción está relacionado con la Semana Santa y la Pascua, eventos clave en el calendario católico. Otros meses como julio y agosto también muestran una alta media de comentarios, especialmente en publicaciones de vídeo, con julio alcanzando una media de 812 y agosto 938 comentarios por publicación.

A lo largo del año, se observa una tendencia en la que los vídeos tienden a generar más comentarios en comparación con las imágenes, lo que sugiere que los seguidores del perfil del papa en Instagram interactúan más con

contenido en formato de vídeo. Esta información es valiosa para optimizar la estrategia de contenido, indicando que la producción de videos podría incrementar la interacción y el *engagement*, especialmente en meses clave como abril y diciembre.

FIGURA 2. MEDIA DE COMENTARIOS POR PUBLICACIÓN Y MES EN LAS PUBLICACIONES

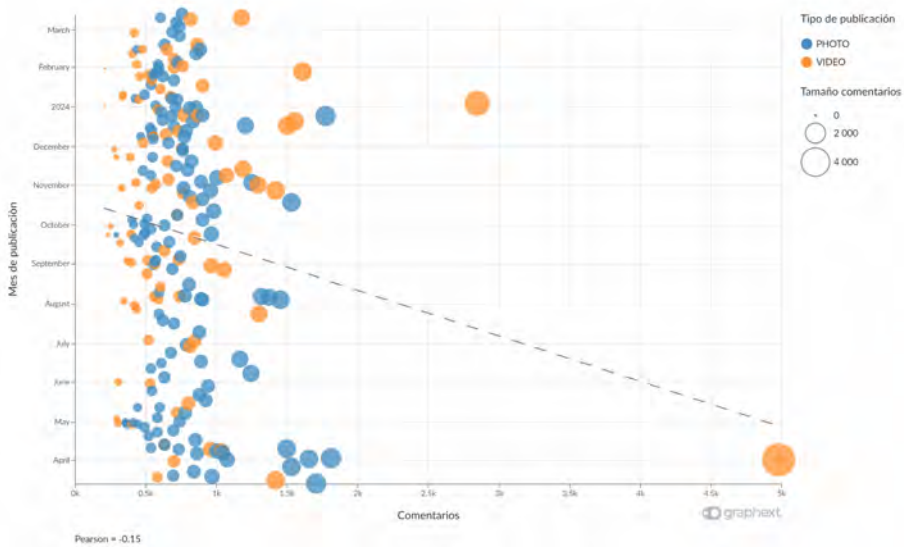


Fuente: elaboración propia

La Figura 3 muestra un *scatterplot* (diagrama de dispersión) de los comentarios recibidos por publicación. Cada punto representa una publicación, con el tamaño del punto indicando el número de comentarios. Se observa que la mayoría de las publicaciones tienen entre 0 y 1.500 comentarios, con dos vídeos destacando significativamente al recibir aproximadamente 4.500 y 5.000 comentarios.

El coeficiente de Pearson de  $-0,15$  indica una ligera relación negativa entre la fecha de publicación y el número de comentarios, proponiendo que, en promedio, las publicaciones más recientes tienden a recibir ligeramente menos comentarios. Así, se resalta la capacidad de ciertos vídeos para generar niveles excepcionalmente altos de *engagement* y propone una variabilidad en la interacción que podría estar influenciada por la relevancia del contenido y eventos específicos.

FIGURA 3. SCATTERPLOT DE COMENTARIOS POR PUBLICACIÓN Y POR TIPO DE CONTENIDO



Fuente: elaboración propia

En esa línea, si se analizan las publicaciones con más comentarios, estas reflejan una fuerte conexión con temas profundamente emotivos y espirituales. De nuevo, los vídeos tienden a generar más interacción, especialmente aquellos que abordan momentos significativos como el bautismo de un niño en el Hospital Gemelli y mensajes de perdón y reconciliación.

Las imágenes también generan un considerable número de comentarios, particularmente aquellas que destacan en fechas clave como el Domingo de Ramos y la víspera de Navidad, con mensajes de esperanza y reflexión sobre la paz y la lucha contra la guerra. La naturaleza emotiva y la relevancia temporal de estos mensajes, centrados en temas de perdón, enfermedad, y la esencia del espíritu navideño, resuenan fuertemente con los seguidores.

TABLA 1. PUBLICACIONES CON MAYOR NÚMERO DE COMENTARIOS

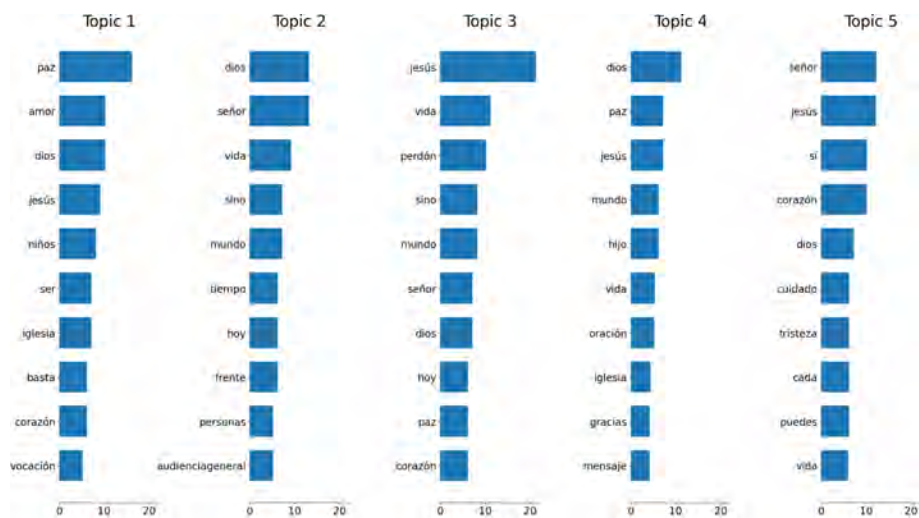
Tipo	Comentarios	Fecha y Hora	Publicación
Vídeo	4.984	31/03/2024	Bautismo del pequeño Miguel Ángel en la unidad de pediatría del Hospital Gemelli de Roma.
Vídeo	2.847	03/01/2024	“Pero, Padre, ¿es verdad que Jesús lo perdona todo?”. - “Todo. Él vino a perdonar, a salvar. Sólo que Jesús quiere tu corazón abierto”. Él nunca se olvida de perdonar: somos nosotros, tantas veces, los que perdemos la capacidad de pedir perdón. Retomemos esta capacidad de pedir perdón. Cada uno de nosotros tiene muchas cosas por las que pedir perdón: cada uno lo piense en su interior, y hoy hable con Jesús de ello. Cuéntale esto a Jesús: “Señor, yo no sé si esto es verdad o no, pero estoy seguro de que Tú no te alejas de mí. Estoy seguro de que Tú me perdonas. Señor, soy un pecador, una pecadora, pero por favor no te alejes”. Esta sería hoy una hermosa oración a Jesús: “Señor, no te alejes de mí”. Gracias.
Imagen	1.816	02/04/2023	Las personas rechazadas y excluidas son iconos vivos de Cristo. Nos recuerdan la locura de su amor, su abandono que nos salva de toda soledad y desolación. Pidamos hoy la gracia de saber amar a Jesús abandonado y saber amar a Jesús en cada persona abandonada. #DomingodeRamos
Imagen	1.775	24/12/2023	Nuestros corazones están esta noche en Belén, donde el Príncipe de la paz aún es rechazado por la lógica perdedora de la guerra, con el rugir de las armas que también hoy le impiden encontrar alojamiento en el mundo. #Navidad
Imagen	1.708	13/03/2023	Gracias por haberme acompañado con vuestras oraciones. Por favor, continuad haciéndolo.

Fuente: elaboración propia



- Tema 1: Incluye palabras como 'amor', 'paz', 'dios', 'jesús', 'niños', indicando un enfoque en el amor, la paz y la espiritualidad, especialmente relacionado con la infancia y la comunidad.
- Tema 2: Dominado por términos como 'señor', 'dios', 'vida', 'mundo', sugiriendo temas de vida cotidiana y presencia divina en el mundo.
- Tema 3: Centrado en palabras como 'jesús', 'vida', 'perdón', 'mundo', lo que sugiere un enfoque en el perdón y la enseñanza de Jesús.
- Tema 4: Con términos como 'dios', 'paz', 'jesús', 'mundo', 'hijo', indicando un énfasis en la paz y la familia en relación con la divinidad.
- Tema 5: Incluye 'señor', 'jesús', 'corazón', 'dios', 'cuidado', lo que propone un enfoque en la relación personal y emocional con Dios y Jesús.

FIGURA 5. TOP 10 PALABRAS POR TEMÁTICA



Fuente. Elaboración propia

### 3.2. Comentarios recibidos en las publicaciones del perfil @franciscus

En total, se publicaron 64.296 comentarios en las 226 publicaciones del perfil del papa Francisco. Los comentarios con más *likes* destacan principalmente la admiración y el respeto de los seguidores hacia él, así como la emoción y el honor asociados con eventos especiales como ser bautizado por el papa Francisco (ver Tabla 2). Se observan diferentes grupos de comentarios:

- Admiración y afecto por el papa Francisco: Comentarios como “Amo o Papa Francisco! Espero que ele esteja bem!” con 697 Me Gusta y “Viva o papa Francisco... muita saúde para o senhor” con 1.285 *likes* reflejan el cariño y el deseo de bienestar de los seguidores hacia el papa.
- Honor de ser bautizado por el papa Francisco: Los comentarios que mencionan el bautismo por el papa, como “Gente pensa bem!!! Ser batizado pelo papa! 🙏🙏🙏❤️” con 1.549 Me Gusta y “Já é uma honra receber o batismo. Imagina ser batizado pelo Santo Papa? 😊🙏🙏🙏” con 502 *likes*, muestran la percepción de este evento como un honor excepcional. Se percibe como la idea de recibir un sacramento tan importante directamente del papa genera una gran admiración y emoción entre los seguidores.
- Salud del papa Francisco: La preocupación por la salud del papa se destaca en comentarios como “Rezo pela saúde do Papa! O rebanho necessita de seu pastor!” con 291 *likes*. Este tipo de comentarios subraya el reconocimiento de su papel vital y la dependencia espiritual que los seguidores sienten hacia él.
- Opiniones políticas: Entre los principales comentarios con más Me Gusta hay opiniones críticas como “Com todo respeito a vossa Santidade... não deveria comentar assuntos políticos do Brasil...” con 183 *likes*. A lo largo del análisis se observa que algunos seguidores tienen reservas sobre la participación del papa en discusiones políticas, especialmente relacionadas con la situación en Brasil.

TABLA 2. TOP 10 COMENTARIOS CON MAYOR NÚMERO DE *LIKES*

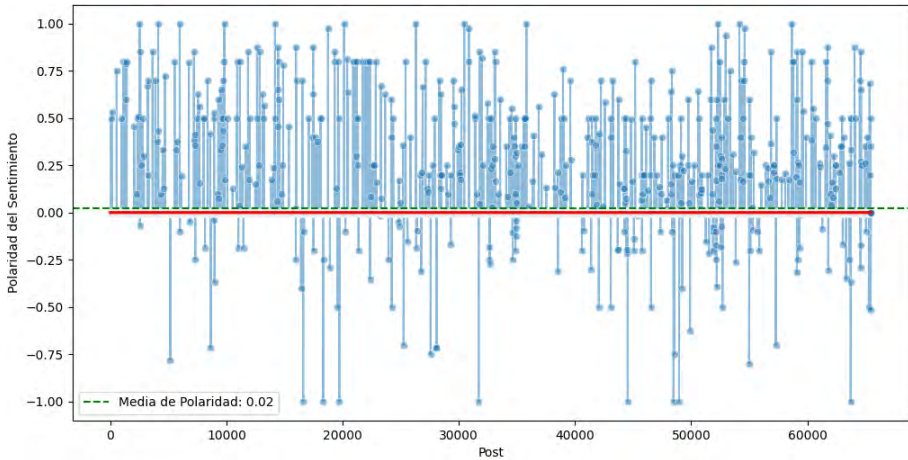
Número de <i>likes</i>	Comentario
1.549	Gente pensa bem!!! Ser batizado pelo papa! 🙌🙌🙌❤️
1.285	Viva o papa Francisco... muita saúde para o senhor
697	Amo o Papa Francisco! Espero que ele esteja bem!
502	Já é uma honra receber o batismo. Imagina ser batizado pelo Santo Papa? 🥰🙌🙌
409	Imagina você crescer e descobrir que quem te batizou foi o Papa. Rapaz, que incrível
403	Que lindo, imagina ser batizada pelo Papa 🥰🙌🙌
291	Rezo pela saúde do Papa! O rebanho necessita de seu pastor!
200	I mean baptized by the Pope wow!!!!
186	Miguel Ángel zerou o jogo aqui na terra hein 🙌
183	Com todo respeito a vossa Santidade... não deveria comentar assuntos políticos do Brasil. As coisas lá são absolutamente fora da normalidade e a pessoa que o senhor defende NÃO É INOCENTE

Fuente: Elaboración propia

Por otra parte, se analizó la polaridad del sentimiento en los comentarios de los seguidores (ver Figura 6), con valores que oscilan entre -1 (muy negativo) y 1 (muy positivo). La mayoría de los comentarios se agrupan alrededor de la polaridad cero, indicando un tono generalmente neutral. La media de polaridad, representada por la línea verde punteada, es de 0.02, lo que sugiere un leve sesgo positivo en los comentarios.

Aunque predominan los sentimientos neutrales, se observa que los comentarios tienden a ser ligeramente positivos con una diversidad de reacciones emocionales a lo largo del tiempo.

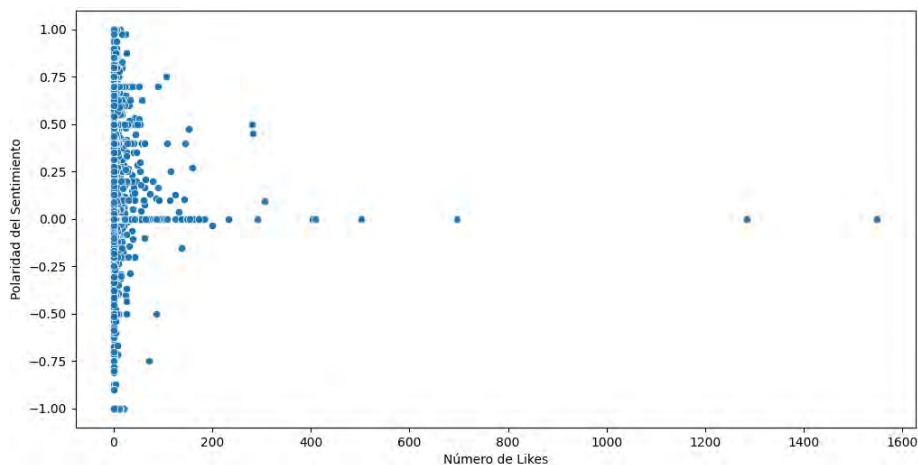
FIGURA 6. ANÁLISIS DE SENTIMIENTO A LO LARGO DE LOS COMENTARIOS



Fuente: Elaboración propia

De la misma manera, se ha analizado la correlación entre la polaridad del sentimiento de los comentarios y el número de *likes* que estos reciben (ver Figura 7). Se observa que la mayoría de los comentarios, independientemente de su polaridad, tienden a recibir pocos *likes*, concentrándose en el rango de 0 a 200. Sin embargo, hay algunos comentarios que destacan con un número significativamente mayor.

La dispersión de la polaridad muestra que tanto los comentarios muy positivos como los muy negativos pueden recibir un alto número de Me Gusta, aunque no parece haber una relación clara entre la polaridad del sentimiento y el número de *likes*. Por ello, se vislumbra que existen otros factores, más allá del sentimiento expresado, que influyen en la cantidad de *likes* que recibe un comentario.

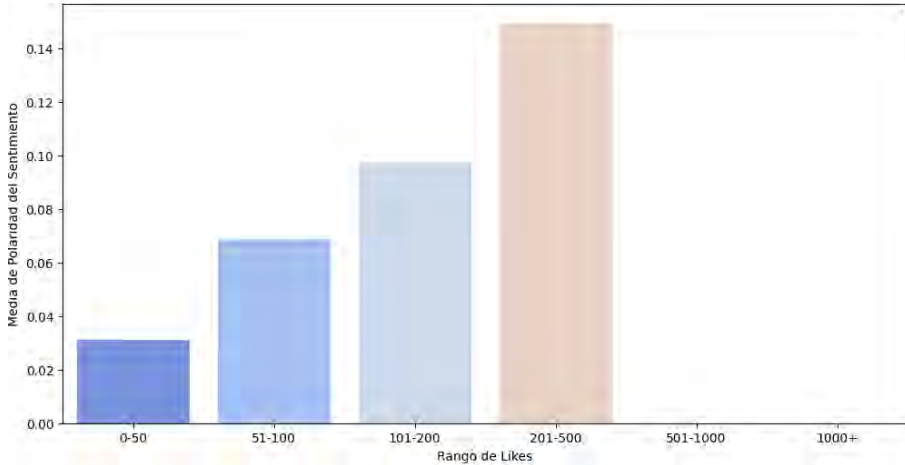
FIGURA 7. CORRELACIÓN ENTRE SENTIMIENTO Y NÚMERO DE *LIKES*

Fuente: Elaboración propia

Igualmente, el análisis de la media de la polaridad del sentimiento de los comentarios por diferentes rangos de *likes* (ver Figura 8) muestra que la polaridad media del sentimiento es más baja (alrededor de 0.03) en los comentarios que reciben entre 0 y 50 *likes*, indicando que estos comentarios tienden a ser más neutrales. A medida que aumenta el rango de Me Gusta, también aumenta la media de polaridad del sentimiento.

Los comentarios que reciben entre 51 y 100 *likes* tienen una polaridad media de aproximadamente 0.07, mientras que aquellos con 101-200 tienen una media de polaridad de alrededor de 0.09. La polaridad media del sentimiento alcanza su valor más alto (0.14) en los comentarios que reciben entre 201 y 500, sugiriendo que los comentarios más populares tienden a ser más positivos.

FIGURA 8. MEDIA DE POLARIDAD DE SENTIMIENTO POR RANGO DE LIKES



Fuente: elaboración propia

El análisis de los comentarios extremadamente positivos y negativos (ver Tabla 3 y 4) revela un panorama contrastante de las interacciones de los usuarios con las publicaciones del papa Francisco. Los comentarios positivos, que incluyen frases como "Happy Anniversary po Pope Francis. God bless you" y "Best. Pope. Ever.", destacan principalmente mensajes de felicitación, gratitud y admiración hacia el papa, con una polaridad de sentimiento que varía desde 0.8 hasta 1.0, indicando un sentimiento muy positivo. Estos comentarios celebran eventos especiales y muestran una alta estima y afecto hacia el líder religioso.

Por otro lado, los comentarios extremadamente negativos, reflejan una fuerte desaprobación y críticas hacia diversas situaciones, incluyendo decisiones políticas y problemas personales. Estos comentarios a menudo expresan frustración, disgusto y rechazo, a veces con un tono agresivo y críticas directas.

TABLA 3. TOP 10 COMENTARIOS CON SENTIMIENTOS MUY POSITIVOS

Número de likes	Comentario	Sentimiento
0	Best. Pope. Ever. 🙏	1.000
0	!HAPPY ANNIVERSARY! FRANCIS 🙌👍	1.000
0	Literally my best friend	1.000
0	Happy Anniversary, Pope Francis!!! 🙏	1.000
0	Your puppy is positive. The puppet prostrates...	1.000
2	God bless you Pope Francis. 🙏🙏 Best wishes for ...	1.000
0	Happy 10yrs anniversary, Papa! ❤️❤️	1.000
0	Perfect 🙏👌❤️	1.000
0	Happy Anniversary to Pope Francis. God bless you...	0.800
0	Happy 10 <sup>th</sup> years Pope ❤️❤️❤️	0.800

Fuente: Elaboración propia

TABLA 4. TOP 10 COMENTARIOS CON SENTIMIENTOS MUY NEGATIVOS

Número de likes	Comentario	Sentimiento
0	GUERRA por decisões políticas... Dinheiro do P...	-1.000
0	E si curato per una bronchite di base infettiv...	-1.000
0	Por Favor sacadme esta horrible y falsa dudaqu...	-1.000
0	Jésus! Idiot! On donne la vie! 🤪	-1.000
0	GUERRA por decisões políticas... Dinheiro do P...	-1.000
0	It says that Evil doesn't exist, that Jesus forgives...	-1.000
0	Evil was calling the age of Pandora.	-1.000
0	Levitic? Call cruel intentions?	-1.000
0	You bring violence to humankind with your refugees...	-1.000
0	Hail god damned fucking satan!!!!	-1.000

Fuente: Elaboración propia

#### 4. CONCLUSIONES Y DISCUSIÓN

El análisis de las publicaciones en la cuenta de Instagram del papa Francisco del período seleccionado, justo antes de su fallecimiento, muestra una variedad de contenido que incluye tanto imágenes como vídeos, con una alta frecuencia de publicaciones durante ciertos meses específicos. Los meses de abril y diciembre destacan por un número elevado de publicaciones, lo que coincide con eventos católicos significativos como la Semana Santa y la Navidad, respectivamente.

Así, la actividad en la cuenta estuvo alineada con el calendario litúrgico de la Iglesia católica, aprovechando estos momentos clave para comunicar mensajes importantes a los seguidores. Esta tendencia podría aprovecharse aún más planificando campañas de comunicación y eventos en línea específicamente diseñados anualmente para los meses analizados. Iniciativas como transmisiones en vivo de ceremonias, mensajes especiales o actividades interactivas pueden potenciar el *engagement* de los seguidores. Esto podría reforzar la conexión de los seguidores con el calendario litúrgico, fomentando el sentido de comunidad y participación en las tradiciones religiosas.

La media de comentarios por publicación muestra que abril y diciembre no solo tienen un mayor número de publicaciones, sino que también generan una mayor interacción en forma de comentarios. Los seguidores del papa estuvieron más comprometidos durante estos meses, cuando dieron una importancia espiritual de las festividades religiosas. El análisis de la correlación entre el tipo de publicación (imágenes y vídeos) y la interacción (número de comentarios) reveló que estos últimos tienden a generar más comentarios.

La naturaleza más dinámica de los vídeos puede captar mejor la atención y provocar una mayor respuesta emocional entre los seguidores. Esto pudo ser utilizado estratégicamente para aumentar la interacción en la cuenta del papa; por ejemplo, se podría haber considerado la publicación de más vídeos durante eventos importantes o anuncios clave para maximizar el alcance.

La nube de palabras y el análisis de temas (LDA) de las publicaciones indican que los mensajes del papa están centrados en temas clave como la paz, el amor, Dios y Jesús, reflejando su enfoque en valores cristianos fundamentales. Estos temas recurrentes muestran la coherencia en su mensaje y su objetivo de difundir enseñanzas y valores religiosos. La consistencia en los temas abordados fortalece la identidad y el propósito de comunicación, asegurando que el mensaje central no se diluya entre diversas publicaciones. Esta estrategia podría ser efectiva para mantener una narrativa clara y enfo-

cada que resuene con los seguidores. Además, se podría explorar la diversificación de temas relacionados, como la justicia social, el medio ambiente, y el bienestar comunitario, para abordar preocupaciones contemporáneas que también son relevantes para la audiencia global.

El análisis de los comentarios en las publicaciones del papa Francisco en Instagram reveló una cierta polarización en las opiniones de sus seguidores. Por un lado, hay una gran cantidad de comentarios extremadamente positivos que destacan el afecto, la admiración y la gratitud hacia el papa, especialmente en momentos significativos como aniversarios y eventos religiosos. Estos comentarios mostraron una alta polaridad positiva, lo que indica un fuerte apoyo y aprecio por su figura y mensajes. Por otro lado, los comentarios extremadamente negativos reflejaron críticas severas y frustración hacia diversas situaciones, muchas de las cuales están relacionadas con aspectos políticos y decisiones controvertidas. Esta diversidad requeriría una estrategia de comunicación inclusiva y abierta al diálogo.

La cuenta oficial del papa podría haberse beneficiado de iniciativas que fomentaran la discusión constructiva y el entendimiento mutuo. Esto podría incluir la publicación de respuestas oficiales a temas polémicos, la organización de sesiones de preguntas y respuestas o la promoción de campañas de educación y sensibilización sobre temas críticos. Al hacerlo, se podría haber transformado la crítica en una oportunidad para el fortalecimiento de la comunidad.

El análisis de frecuencia de palabras y la nube de palabras resaltan temas recurrentes en las publicaciones, como "Dios", "Jesús", "paz" y "amor", lo que refleja la centralidad de estos conceptos en los mensajes del papa. Los análisis de temas mediante LDA revelan que estos conceptos se agrupan en varios temas clave que giran en torno a la espiritualidad, la paz, el amor y la vida cristiana. Además, la correlación entre el sentimiento y el número de *likes* muestra una tendencia interesante: los comentarios más positivos tienden a recibir más *likes*, aunque la correlación general es baja.

Al combinar los análisis de los comentarios y las publicaciones, podemos concluir que la cuenta de Instagram que utilizaba el papa Francisco funcionó como una plataforma altamente efectiva para la comunicación de sus mensajes religiosos y para la interacción con una amplia audiencia global. La alta frecuencia de publicaciones durante eventos religiosos clave y la elevada interacción durante estos periodos destacan la importancia de la sincronización con el calendario litúrgico para maximizar el alcance y el impacto de los mensajes. El análisis de estos elementos permite resaltar cómo la celebridad

de Francisco no se debe a una renovación de la doctrina social de la Iglesia sino a una nueva comprensión personal del liderazgo católico (Vitullo y Mastrofini, 2023).

La cuenta de Instagram del papa Francisco no solo sirvió como un medio para difundir mensajes religiosos y espirituales, sino también como un espacio de interacción donde se reflejan las diversas opiniones y emociones de una audiencia global. La capacidad de generar tanto apoyo como crítica sugiere que la estrategia de comunicación debe seguir siendo inclusiva a las diferentes perspectivas de los seguidores, asegurando así un impacto positivo.

Más allá de los resultados cuantitativos y del análisis discursivo, la observación longitudinal de la actividad del papa Francisco en Instagram permite identificar un modelo de comunicación digital coherente y reconocible, basado en la centralidad del mensaje evangélico, la apelación constante a valores universales como la paz, la misericordia y la justicia social, y una marcada sensibilidad hacia los problemas contemporáneos.

La plataforma se consolida así no solo como un canal de difusión, sino como un espacio simbólico de encuentro, donde la figura del pontífice se proyecta como líder espiritual global capaz de dialogar con audiencias diversas en un entorno caracterizado por la polarización y el ruido informativo. En este sentido, Instagram funciona también como un archivo digital del pontificado, en el que imágenes, textos e interacciones configuran una memoria comunicativa de su liderazgo. El análisis permite interpretar la cuenta de Instagram como parte del legado comunicativo digital del pontificado de Francisco. Este estudio contribuye, por tanto, a comprender cómo la comunicación digital puede reforzar la dimensión pastoral y pública de la Iglesia en el siglo XXI, ofreciendo claves relevantes para futuros liderazgos eclesiales en contextos mediáticos cada vez más híbridos y globalizados.

## AGRADECIMIENTOS

Este artículo nace a través del Convenio Plurianual de la Comunidad de Madrid con la Universidad Complutense de Madrid, en su línea de Estímulo a la Investigación de Jóvenes Doctores, en el marco del V PRICIT (V Plan Regional de Investigación Científica e Innovación Tecnológica). Convocatoria PR/27/21. Título: "Trazabilidad, Transparencia y Acceso a la Información: Estudio y Análisis de las dinámicas y tendencias en el campo". Referencia: PR27/21-017. Duración: septiembre 2022 - diciembre 2024. Financiación de 43.744,22 euros.

## Referencias

- ACN. (2023). *Libertad Religiosa en el Mundo 2023: Resumen Ejecutivo*. <https://bit.ly/3ojS9yG> <https://doi.org/10.18356/9789210022361c001>
- Agencia Fides. (2023). *Estadísticas*. <https://www.fides.org/es/stats>
- Ari, N., Ustazhanov, M. (2014). Matplotlib in Python. En *2014 11th International Conference on Electronics, Computer and Computation (ICECCO)*, (pp. 1-6). <https://doi.org/10.1109/ICECCO.2014.6997585>.
- Berraquero-Rodríguez, D., Cristófol, F. J. (2026). Building faith loyalty: Relationship marketing strategies and brand communities in the Hermandad de la Macarena. *International Visual Culture Review*, 18(1), 121-135. <https://doi.org/10.62161/revvisual.v18.6111>
- Campbell, H. A. (Ed.). (2023). *Digital religion yearbook 2023: Exploring religion and digital media*. Routledge.
- Cierva, Y., Black, J., O'Reilly, C. (2016). Managing communications for large Church events. *Church, Communication and Culture*, 1, 110 - 134. <https://doi.org/10.1080/23753234.2016.1181308>.
- Cristófol Rodríguez, F., Berraquero-Rodríguez, D., Cruz Ruiz, E. (2025). Las hermandades de Semana Santa y el marketing en redes sociales: Una revisión sistemática. *Vivat Academia*, 158, 1-20. <https://doi.org/10.15178/va.2025.158.e1583>.
- Febrian, H. (2024). Visualizing Authority: Rise of the Religious Influencers on the Instagram. *Social Media + Society*, 10(4). <https://doi.org/10.1177/20563051241286850>
- Herrero-Solana, V., Faba-Pérez, C. (2023). European Patent Office (EPO) en Twitter: A content analysis. *World Patent Information*, 74, 102213. <https://doi.org/10.1016/j.wpi.2023.102213>
- IAB Spain. (2024). *Estudio Anual de Redes Sociales 2024: Resumen Ejecutivo*. <https://bit.ly/3pC3Q9r>
- Ipsos. (2023, mayo). *Religión global 2023: Creencias religiosas en el mundo*. Ipsos Global Advisor. <https://bit.ly/3ogfA6G>
- Knezovi , M., Skoko, I., Stipi , D. (2020). Pope Francis' messages for World Communication Day. *South Eastern European Journal of Communication*, 2(2), 47-56. <https://doi.org/10.47960/2712-0457.2020.2.2.47>.
- Mullan, M. (2015). Constructing an identity online: logging-on as “Catholic”. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 4(1), 96-125. <https://doi.org/10.1163/21659214-90000102>
- Myrick, J. G., Comfort, S. E. (2019). The Pope, politics, and climate change: An experimental test of the influence of news about Pope Francis on American climate change attitudes and intentions. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 8(2), 226-245. <https://doi.org/10.1163/21659214-00802003>

- Narbona, J. (2016). Digital leadership, Twitter and Pope Francis. *Church, Communication and Culture*, 1(1), 90 - 109. <https://doi.org/10.1080/23753234.2016.1181307>.
- Ortega Fernández, E., Padilla Castillo, G., Rodríguez Hernández, J. (2021). El audio efímero como comunicación digital innovadora. El caso Clubhouse. *CIC: Cuadernos de Información y Comunicación*, 26, 107-121. <https://doi.org/10.5209/ciyc.75818>
- Pérez-Latre, F. (2019). Los medios, los papas y la comunicación del Vaticano entre Benedicto XVI y Francisco (2007-2017). *Church, Communication and Culture*, 4(1), 61 - 78. <https://doi.org/10.1080/23753234.2019.1566746>.
- Pérez-Martínez, V. (2022). The message of Pope Francis in time of pandemic: Engagement and sentiment on Twitter. *Church, Communication and Culture*, 7(1), 196 - 219. <https://doi.org/10.1080/23753234.2022.2040372>.
- Praveen Gujjar, J., Prasanna Kumar H., R. (2020). Opinion mining for the customer feedback using TextBlob. *International Journal of Computer Science and Engineering*. 6(4), 72-76. <https://doi.org/10.32628/CSEIT206418>.
- Scardigno, R., Papapicco, C., Luccarelli, V., Zagaria, A., Mininni, G., D'Errico, F. (2021). The humble charisma of a white-dressed man in a desert place: Pope Francis' communicative style in the Covid-19 pandemic. *Frontiers in Psychology*, 12, 683259. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.683259>.
- Schuldt, J., Pearson, A., Romero-Canyas, R., Larson-Konar, D. (2017). Brief exposure to Pope Francis heightens moral beliefs about climate change. *Climatic Change*, 141, 167-177. <https://doi.org/10.1007/s10584-016-1893-9>.
- Statista (2022). *Redes sociales con mayor número de usuarios activos a nivel mundial en enero de 2022*. <https://bit.ly/39QMrAy>
- The Social Media Family. (2023). *Informe redes sociales*. <https://bit.ly/3WxXZ0H>
- Vatican News (2023, marzo 4). *Continúa el crecimiento de los católicos en el mundo, 1.378 millones en 2021*. <https://bit.ly/3EDvpcO>
- Vitullo, A. y Mastrofini, F. (2023). Catholic Church's communication in the era of Bergoglio: Balancing tradition and a new leadership. *Religions*, 14(2), 194. <https://doi.org/10.3390/rel14020194>.
- Vokurka, R., Mcdaniel, S., Cooper, N. (2002). Church marketing communication methods. *Services Marketing Quarterly*, 24(1), 17 - 32. [https://doi.org/10.1300/J396v24n01\\_02](https://doi.org/10.1300/J396v24n01_02).
- Waskom, M. (2021). Seaborn: Statistical Data Visualization. *Journal of Open Source Software*, 6(60), 3021. <https://doi.org/10.21105/joss.03021>.
- We Are Social y Meltwater. (2023). *Digital 2023 global overview report*. DataReportal. <https://bit.ly/3MkJZ5b>
- Wiesenberg, M. (2020). Authentic church membership communication in times of religious transformation and mediatisation. *Public Relations Review*, 46(1), 101817. <https://doi.org/10.1016/j.pubrev.2019.101817>

---

# LA FRONTERA DEL PACÍFICO DE LAS INVERSIONES DE LEGADO TRANSNACIONAL

## MOVILIZANDO EL POTENCIAL ECONÓMICO, DIPLOMÁTICO Y ESPIRITUAL DE LA CIENCIA Y EL ASOMBRO DE LA EVOLUCIÓN, EN BENEFICIO DE LA SOSTENIBILIDAD MUNDIAL<sup>1</sup>

Hana Ayala<sup>2</sup>

*Presidenta de Pangea World*

hayala@pangeaworld.com / <https://orcid.org/0000-0001-5000-6804>

---

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol290.i1468.y2026.010>

### 1. INTRODUCCIÓN

El territorio, inexplorado desde el punto de vista económico, pero singularmente unificador, que constituye el tejido evolutivo y ecológico de la Tierra, y el inestimable acervo de conocimientos que forma parte de ese tejido, han sido los ejes centrales de mi trayectoria profesional a lo largo de unos 40 años. Esta travesía de descubrimiento y reflexión, de carácter transnacional, me ha llevado a concluir que es precisamente la valoración del mundo natu-

---

<sup>1</sup> Este artículo está basado y amplía la presentación realizada por la Dra. Hana Ayala en la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación del Gobierno de México, Ciudad de México, 10 de marzo de 2026.

<sup>2</sup> La Dra. Ayala, que anteriormente formó parte del cuerpo docente de la Facultad de Ecología Social de la Universidad de California en Irvine, es fundadora y presidenta de Pangea World (Irvine, California, EE. UU.), [www.pangeaworld.com](http://www.pangeaworld.com)

ral desde la perspectiva de la evolución la que encierra una inmensa energía económica, hasta ahora latente, centrada en la conservación. Esta energía está cobrando gran importancia como fuente inagotable de primacía competitiva en el contexto de la emergente economía global del conocimiento y como incentivo empresarial sin explotar para convertir los viajes por el mundo en un catalizador de legados que abarquen todo el planeta.

Varias premisas originales, contrastadas a nivel internacional, respaldan ahora esta conclusión. He planteado que grupos de países que comparten tesoros de biodiversidad y otras riquezas del patrimonio natural entrelazadas por la historia evolutiva de la Tierra, representan los principales depósitos mundiales de capital de conocimiento natural y podrían moldear la economía del conocimiento de forma tan profunda como los países ricos en petróleo han influido en la economía tradicional (Ayala, 2017).

Es a escalas que trascienden las jurisdicciones nacionales donde estas reservas naturales de capital de conocimiento resultan más valiosas y abundantes y en donde se revela la perspectiva real de las posibilidades futuras. Es a esas escalas, ajenas a las consideraciones políticas, donde las vías evolutivas de la naturaleza, ricas en conocimiento, esperan ser despertadas para redefinir la geografía económica mundial, convertirse en catalizadores de nuevas colaboraciones internacionales, despertar la creatividad artística con un horizonte transnacional y actuar como arterias económicas de la paz (Ayala, 2024a).

Afirmo que en este siglo la escala transnacional actúa como un “Nuevo Mundo”, que se encuentra en gran medida todavía por descubrir y explorar. Esta escala no interfiere en la soberanía de las naciones ni en sus Zonas Económicas Exclusivas (ZEE), que conceden a los estados ribereños derechos soberanos para la exploración, explotación y gestión de los recursos naturales dentro de las 200 millas náuticas de sus costas y que están adquiriendo una importancia sin precedentes ante la creciente demanda de extracción de minerales y metales submarinos, en especial de tierras raras. Esta escala tiene un enorme potencial para servir como antídoto contra las rivalidades geopolíticas mundiales (Ayala, 2025a).

La dimensión transnacional también sustenta mi afirmación de que es en el ámbito del mundo natural —y en su conectividad global— donde se halla la clave para revitalizar y reforzar la visión originaria del Patrimonio Mundial de la UNESCO, aquella de unir a las naciones y promover la conservación y la paz a escala mundial.

Es en la dimensión universal del mundo natural donde las actuales “listas” de estos iconos del patrimonio de la humanidad se quedan

cortas a la hora de trazar de forma proactiva los vínculos que los entrecruzan por todo el planeta y de aunar su prestigio e inspiración para llegar a ser catalizadores de soluciones novedosas a fin de optimizar la interfaz de la sociedad humana con el medio ambiente, hacer que la globalización propicie la apreciación del conocimiento como bien público, tanto en sentido económico como moral, y otras prioridades que garanticen que nuestro camino hacia el futuro sea sostenible y responda a objetivos socialmente deseables. Y es la energía económica latente de esta conectividad global la que hace que esta perspectiva sea tangible y trascendental (Ayala, 2025b).

Como explicaré en los apartados siguientes, Panamá ha desempeñado un papel crucial en las etapas formativas de tan gratificante recorrido profesional. Considero que México se encuentra en una posición privilegiada para poner de manifiesto la magnitud de la oportunidad, ya rigurosamente probada, que ofrece este recorrido. Y traigo a colación aquí dos tesoros culturales checos de valor universal que considero son, respectivamente, emblemáticos de los programas “Patrimonio Mundial” y “Memoria del Mundo” de la UNESCO, al trascender de forma única y proactiva los ámbitos cultural y natural, y ofrecer valiosas lecciones para la consecución de la sostenibilidad global.

## 2. LA GRAN JUGADA DE MÉXICO

### 2.1. *La inclusión del Archipiélago de Revillagigedo en el Corredor Marino del Pacífico Este Tropical*

Entremos en el Pacífico oriental tropical: una región biogeográfica marina dotada de una enorme conectividad biológica y ecológica, y de una biodiversidad excepcional por la convergencia de poderosas corrientes marinas.

Los gobiernos de cuatro países: Colombia, Costa Rica, Ecuador y Panamá, han establecido de forma conjunta el Corredor Marino del Pacífico Este Tropical (CMAR). Un área marina protegida de carácter transfronterizo, que cuenta con cuatro enclaves declarados Patrimonio de la Humanidad: el Parque Nacional Isla del Coco (frente a la costa pacífica de Costa Rica); el Parque Nacional Coiba y su Zona Especial de Protección Marina (en el golfo de Chiriquí, en el Pacífico de Panamá); el Santuario de Fauna y Flora de Malpelo (frente a la costa de Colombia); y las Islas Galápagos (a unos 1000 km del

continente sudamericano, bajo la jurisdicción de Ecuador). En la actualidad, el CMAR cuenta con el respaldo de la Coalición Conectar para Proteger el Pacífico Tropical Oriental, formada por organizaciones filantrópicas, gubernamentales y no gubernamentales, y está en camino de convertirse en la mayor reserva de la biosfera marina transfronteriza del mundo (UNESCO, 2023). Además, el CMAR cuenta con un socio de investigación de renombre mundial: el Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales (STRI)—la misma institución que hace casi 30 años fue mi socio principal en el Plan de Acción que desarrollé para Panamá.

Este santuario sin fronteras no tiene parangón en ninguna otra parte del mundo por la enorme escala a la que la investigación científica de vanguardia y a largo plazo está ampliando las fronteras del conocimiento sobre rutas migratorias cruciales, cunas de endemismo y muchos otros aspectos vitales del mundo natural, al tiempo que canaliza este conocimiento hacia una protección proactiva de un paisaje oceánico extraordinario. Aunque el público puede acceder a los datos de investigación del Pacífico oriental tropical a través de varios portales, existe una enorme brecha entre la apreciación de estos datos en el ámbito académico y el valor potencialmente incalculable de “procesarlos” para convertirlos en hallazgos maravillosos que adquieran un valor económico que estimule las inversiones —no las donaciones— en ciencia básica y que alimenten la creatividad humana al margen de la ciencia.

El compromiso de México de fortalecer el CMAR mediante la inclusión, en 2022, del Archipiélago de Revillagigedo —declarado Patrimonio de la Humanidad en 2016 y conocido como “las Galápagos de México”— no ha recibido la atención internacional que merece. El Archipiélago de Revillagigedo (a menudo simbolizado por la Isla Socorro) complementa a la perfección a los otros cuatro iconos del Patrimonio Mundial del CMAR como pilares de un gigantesco teatro evolutivo. Un equipo de investigación de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) también estableció su potencial como sistema modelo para abordar cuestiones fundamentales relacionadas con el ensamblaje biótico en las islas (García-Navarrete *et al.*, 2023). Las cuatro islas volcánicas que conforman el Archipiélago de Revillagigedo, junto al hábitat marino que las rodea, simbolizan la convergencia de dos regiones biogeográficas marinas muy diferentes y extensas: el Pacífico nororiental, de aguas templadas y muy productivas de la corriente de California que se desplaza hacia el sur, y el Pacífico oriental tropical. Su ubicación en la intersección de la corriente de California con las cálidas aguas de la corriente ecuatorial del norte, que transporta aguas tropicales de oeste a este, sitúa al Archipiélago en una zona de transición compleja, que ha dado lugar a un conjunto único

de procesos biológicos y ecológicos y que ofrece información sobre procesos evolutivos fundamentales (Aguirre-Muñoz *et al.*, 2015; IUCN, 2026).

La inclusión del Archipiélago de Revillagigedo en el CMAR merece ser apreciada como el trampolín para la valoración de este gigantesco teatro evolutivo desde nuevos ángulos que darán forma a un liderazgo empresarial, filantrópico y político a través de puentes transnacionales de conocimiento.

## *2.2. La unión de la Ciencia y las Humanidades en la distinguida trayectoria académica y política de la Dra. Rosaura Ruiz Gutiérrez y en la misión de la Secretaría que ella preside en el Gobierno de México*

La Dra. Ruiz ha sido pionera, tanto en México como internacionalmente, en el estudio de las teorías evolutivas desde las perspectivas científica, histórica y filosófica. La coincidencia entre su distinguida carrera y la oportunidad transformadora que se describe en este artículo se ha visto reforzada por un ímpetu único: su reconocimiento con la Medalla Hana y Francisco Ayala 2025, otorgada por la prestigiosa Universidad Pontificia Comillas en Madrid el 3 de octubre de 2025, en presencia del embajador de México en España Quirino Ordaz Coppel, de León de la Torre Kreis, director de la Casa de América, que acogió un “preludio” a la Medalla el 2 de octubre, así como de otros invitados especiales (Ayala, 2025c; Ruiz Gutiérrez, 2025). Estoy muy agradecida a la Universidad Pontificia Comillas por honrar tanto a mi difunto esposo Francisco José como a mi persona, al asociar nuestros nombres a la Cátedra de Ciencia, Tecnología y Religión y a la Medalla que reconoce aquellos “logros extraordinarios al tender puentes entre disciplinas y naciones, potenciando la contribución intelectual, espiritual y humanitaria de la Ciencia según el espíritu del trabajo de Francisco José Ayala”. El calibre de este reconocimiento queda subrayado por las tres Medallas Ayala inaugurales que fueron otorgadas en 2024 a dos destacados académicos españoles: el antropólogo y filósofo Camilo José Cela Conde y el filósofo Diego Bermejo Pérez, así como por sus ilustres logros al Dr. Robert Hauser, entonces director ejecutivo de la Sociedad Filosófica Americana, fundada por Benjamin Franklin en 1743. Esta institución cuenta con más de 100 premios Nobel entre sus miembros y destaca por ser un espacio incomparable para aunar las ciencias, las artes y las humanidades al servicio de la humanidad.

En adhesión a su definición, la Medalla Ayala se encuentra en una posición única para combinar el prestigio que otorga con el mandato de inspirar nuevos puentes hacia el futuro. Es desde esta perspectiva que, a continuación, voy a detallar la prevista valoración transnacional del potencial económico,

diplomático y espiritual que encierran los aspectos científicos y de asombro de la evolución, empezando con su contexto más amplio.

### 3. EL CONTEXTO GLOBAL: EL ASCENSO Y EL POTENCIAL LATENTE DE LA ECONOMÍA DEL CONOCIMIENTO

El inicio del siglo XXI vino marcado por la rápida transición de la economía mundial hacia una *economía del conocimiento* que pone un énfasis fundamental en el uso de los recursos de la información —tecnologías y procesos, como la computación en la nube—.

Pero ¿existe acaso alguna materia prima, un *mineral* que pueda impulsar esta nueva economía, al igual que el petróleo impulsó la economía industrial?

Sí, lo hay. He afirmado que una vasta reserva de esta materia prima se encuentra embebida en los paisajes terrestres y marinos que albergan selvas tropicales, arrecifes de coral y hábitats de espectacular biodiversidad, así como una historia geológica rica en registros fósiles. Estos extraordinarios entornos naturales son vastos tesoros de conocimiento científico potencial —el *mineral de conocimiento*, la materia prima de la economía del conocimiento—.

Una comparación entre la geografía del mineral de conocimiento y la geografía del petróleo revela una sorprendente diferencia. Independientemente de la distribución mundial, regional o nacional de las reservas de petróleo, la cantidad total de petróleo no es más que la suma de estas reservas. Conectar dos o más reservas no aumenta el volumen ni la calidad del petróleo contenido en ellas.

Por el contrario, el recurso mineral de conocimiento solo puede evaluarse, aprovecharse y valorarse de forma plena en el contexto de las relaciones evolutivas, ecológicas y de otro tipo, que son ajenas a las fronteras políticas y que complementan y mejoran tanto el contenido del conocimiento como el valor de los activos individuales del patrimonio natural conectado. Estas relaciones esculpen el depósito global del mineral de conocimiento como una red infinita de múltiples capas de *filones de conocimiento* sin fronteras. Además, este capital de conocimiento natural multicapa aumenta su volumen y valor cuanto más se explora, extrae y utiliza, duplicando al tiempo su valor como una infinita red de maravillas.

### 3.1. Un precedente

La invitación del gobierno de Panamá del entonces presidente Ernesto Pérez Balladares me brindó la extraordinaria oportunidad de validar este nuevo paradigma económico a escala nacional. Me enorgullece mencionar el resultado de este esfuerzo que sentó un precedente internacional: el *Plan de Acción de Turismo, Conservación e Investigación (TCI) para el desarrollo nacional y el prestigio internacional de la República de Panamá*, que elaboré entre 1998 y 2000 (Ayala, 1999; Ayala, 2000a).

Panamá es una maravilla geológica repleta de fósiles marinos que narran la unión de un vasto archipiélago en lo que hoy es un istmo que divide océanos y una continentes, a lo largo del cual innumerables especies de plantas y animales han migrado y se han entremezclado entre las Américas, dotándolo de una impresionante diversidad botánica y faunística.

Contemplé la ubicación del renombrado Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales (STRI) en Panamá como otro activo inigualable, omitido igualmente en los planes de desarrollo económico de este país. Invité a ejecutivos y expertos del STRI a participar en el diseño del que iba a ser resultado clave de este proyecto nacional: una red pionera de 23 rutas patrimoniales basadas en temas que abarcan Panamá en varias escalas espaciales, interpretan e integran descubrimientos científicos desde ángulos nuevos y variadas disciplinas, y simultáneamente fortalecen los valores económicos, de conservación y de investigación de las riquezas patrimoniales que interconectan.

Así, por ejemplo, la *Ruta de los Tres Océanos* exalta el descubrimiento de que Panamá limita con dos zonas oceanográficas distintas en la costa del Pacífico. En términos ecológicos estas dos zonas representan dos océanos diferentes y, por lo tanto, junto con el Atlántico, dotan al país de tres océanos. La realización simultánea de estudios genéticos comparativos en los tres océanos de Panamá sería de extraordinaria importancia para descifrar la evolución y la adaptación de las especies. Además de su evidente importancia científica y conservacionista, el tema de los tres océanos constituyó una herramienta eficaz para posicionar a Panamá como un destino turístico único a nivel mundial.

Las ideas novedosas y el potencial interpretativo de esta matriz de temas patrimoniales atrajeron la involucración de unos 15 hoteles y proyectos hoteleros de Panamá que aportaron conjuntamente cerca de 5 millones de dólares a la ciencia, la educación y la conservación (Ayala, 2000b).

Fue un honor el haberme ganado el interés del renombrado arquitecto Frank O. Gehry y enriquecer la matriz de la ruta patrimonial y la totalidad de los logros del Plan de Acción con una trilogía de modelos de instalaciones interpretativas de vanguardia diseñadas por Gehry, que unían los contextos patrimoniales del Caribe y el Pacífico de Panamá y que, conforme a mi visión, debían actuar colectivamente como motores de iniciativas nacionales de conservación y mitigación de la pobreza.

La cobertura dada por *Science* (Ayers, 1999), *Scientific American* (Nemecek, 1999), *Hotels* (Miller, 1999), y *Civilization* —la revista de la Biblioteca del Congreso— (Hogrefe, 1999/2000), así como por otros prestigiosos medios de comunicación, incluyendo en Panamá, consolidó la originalidad y la calidad del Plan de Acción TCI, pionero en la fusión de ciencia y maravilla en un proyecto de desarrollo sostenible para una nación.

El Plan fue formalizado por el Decreto Presidencial del 30 de noviembre del 1998. Su legado sigue vivo: más de dos décadas después, mi invitada reunión con entonces presidente Laurentino Cortizo (Redacción Excelencias News Panamá, 2020) resultó, una vez más, en la adopción de mi estrategia TCI por su gobierno a través del nuevo Decreto Presidencial del 28 de septiembre del 2020.

#### 4. PANGEA WORLD

Sin embargo, mi logro en Panamá también me convenció de que el uso de una escala definida por las fronteras de una nación tan solo araña en superficie de lo que realmente significa esta oportunidad.

Fundé Pangea World con la misión de emplear las maravillas de la fábrica evolutiva y ecológica del planeta para reescribir la geografía, la diplomacia y el potencial de conservación de la economía del conocimiento y formular nuevos estándares de sostenibilidad a escala mundial. En este sentido, destaca el evento internacional que organicé en la sede de la costa oeste de las Academias Nacionales de Ciencias, Ingeniería y Medicina de Estados Unidos en febrero de 2014 (UC Irvine, 2014), por determinados aspectos de las presentaciones y debates formales mantenidos para evaluar la aspiración que subyace a la misión de Pangea World y poner en marcha su consecución. En el marco de ese proceso volví a visitar Panamá, donde puse de manifiesto el enorme potencial de esa nación —dada su condición de cruce de caminos sin parangón en la conectividad del mundo natural— para promover canales

de “neutralidad del conocimiento transnacional”, en una sinergia de gran simbolismo con el paradigma de neutralidad del Canal de Panamá (Ayala, 2021).

En todo momento he sido muy consciente de que la viabilidad de la misión de Pangea World depende de su capacidad para demostrar que no representa una plataforma idealista alejada de los retos financieros y logísticos de la ciencia básica. Por ello, he dedicado casi dos décadas de mis escritos académicos y trabajo de investigación en diversas partes del mundo a conceptualizar y perfeccionar un modelo empresarial en el que la calidad, la competitividad y el prestigio crezcan junto con la huella geográfica de la investigación financiada.

En los *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Avise (2008) respaldó la capacidad de este modelo para crear “un archipiélago global de ‘lugares maravillosos’ interconectados, donde el estudio científico y la conservación de la naturaleza sean la motivación explícita y formal para vincular la economía sostenible con la ciencia” (p. 11567).

He denominado a este modelo: Resort Transnacional. Dicho modelo surge de mi observación de que, a nivel global, la valoración actual de los enclaves de los hoteles resort como propiedades inmobiliarias de primera categoría desperdicia el potencial de estos lugares para servir como ventanas a las maravillosas conexiones reveladas por la ciencia entre ecosistemas distantes, formaciones geológicas y otros pilares de la arquitectura de la Tierra. He comprendido que liberar este potencial podría ser tremendamente poderoso. Así, vistas panorámicas exploradas como canales interpretativos y complementadas con exposiciones en constante cambio, podrían incorporar eficazmente una perspectiva mucho más amplia gracias a imágenes por satélite que mediarían una experiencia —*en vivo*— profundamente distinta de las experiencias obtenidas en cualquier “cápsula” de cualquier museo de historia natural en Nueva York, Londres u otro lugar contextualmente anónimo. La oferta de una visión tan profundamente auténtica, exclusiva y de gran alcance de las maravillas sin fronteras del mundo natural dejaría intacto el valor científico y la propiedad intelectual de los descubrimientos, ofreciendo un mecanismo financiero que fomente sistemáticamente una exploración científica abierta y sin límites geográficos.

Esta es la esencia de la estrategia empresarial que constituye el núcleo del modelo de Resort Transnacional. Este modelo no pretende crear otra marca o cadena hotelera. En su lugar, lo he diseñado para que tenga la máxima capacidad de destacar como “inversión transformadora en la economía global

del conocimiento” y “puerta de entrada a legados sin fronteras para el medio ambiente y la humanidad”. Aunque el modelo de Resort Transnacional incluye un componente de hostelería, está orientado a acoger y empoderar a los huéspedes que desean marcar la diferencia en el mundo. La solidez comercial y beneficio social que ofrece este modelo en términos de oportunidades únicas para “inversiones de legado” de gran magnitud y alto perfil han sido examinados en revistas económicas revisadas por pares, como *Journal of the Knowledge Economy* (Ayala, 2020) y *Frontiers in Environmental Economics* (Ayala, 2024b). Además, tal y como se establece en estas publicaciones, el Resort Transnacional ha sido diseñado para dar la bienvenida a pintores, compositores y otros artistas, sirviendo así de terreno propicio para la creatividad artística que ensalce y celebre la complejidad sin fronteras de los sistemas de soporte vital de este planeta, y para sobresalir como cunas de la diplomacia científica.

Es en esta confluencia, cuidadosamente orquestada, donde el modelo de negocio del Resort Transnacional y el modelo económico que valora el tejido evolutivo y ecológico de la Tierra en función de sus enormes reservas de minerales de conocimiento revelan todo su potencial.

#### 4.1. Ejemplos de las credenciales internacionales de la “sinfonía” de los modelos económicos y empresariales de Pangea World

Tuve el honor de recibir, y aceptar, una invitación de las Naciones Unidas, de la Sra. Sylvia Fuhrman, entonces Asistente Secretario General, con el objeto de celebrar un evento en Nueva York en septiembre de 2010, programado para coincidir con la 65ª sesión de la Asamblea General de la ONU, en el que se me invitó a presentar mi trayectoria profesional ante los jefes de Estado y otras personalidades allí presentes<sup>3 4</sup>.

Según el comunicado de prensa de las Naciones Unidas del 17 de septiembre de 2010 (United Nations Department of Public Information, 2010), el nuevo modelo económico de Pangea World “representa una oportunidad sin precedentes para fortificar un banco del conocimiento con valor incalculable para fortalecer y sostener la economía global emergente del conoci-

<sup>3</sup> <https://www.pangeaworld.com/journey/pangea-world-at-united-nations-international-school/>

<sup>4</sup> Carta de invitación de la Sra. Fuhrman, subsecretaria general, a Hana Ayala, fechada el 18 de junio de 2010. <https://www.pangeaworld.com/wp-content/uploads/2022/04/UN-Invitation-to-H.-Ayala.pdf>

miento, tal que podría elevar la conservación de los lugares más exquisitos y vulnerables del planeta en un imperativo económico”.

En su intervención durante ese evento de la ONU y en calidad de Secretario de Asuntos Exteriores de la Academia Nacional de Ciencias de EE. UU., el Dr. Michael Clegg afirmó: “La genialidad del concepto Pangea reside en que presenta un enfoque de la sostenibilidad firmemente basado en un modelo de negocio que proporcionará una fuente de ingresos duradera”.

La fluidez sinérgica de la interrelación entre ambos modelos, que constituye la esencia misma de la misión profesional que he denominado Pangea World, ha sido distinguida por una asociación de gran simbolismo: la asociación con la Villa Tugendhat, obra maestra arquitectónica de Mies van der Rohe, situada en la ciudad checa de Brno y declarada Patrimonio de la Humanidad en 2001, como revolucionaria articulación de conceptos espaciales y estéticos innovadores en un espacio sin restricciones, que produce un cambio fundamental en la relación que las personas tienen con su entorno espacial e incluso con el espacio infinito (ICOMOS, 2001).

El acto de firma celebrado en Villa Tugendhat el 15 de junio de 2017 formalizó un vínculo hondamente simbólico entre la misión de Pangea World de aprovechar los depósitos naturales de conocimiento que *fluyen sin restricciones* en beneficio de la humanidad y el espíritu de la Villa, donde la célebre arquitectura y el diseño de Mies revolucionaron la relación del ser humano con el medio ambiente mediante la ejecución magistral de un espacio que también *fluye libremente*. En palabras del Dr. Federico Mayor Zaragoza, que se leyeron en esa conferencia:

Es muy significativo para mí, como antiguo director general de la UNESCO, que Villa Tugendhat, icono de la misión del Patrimonio Mundial de la UNESCO, se convierta igualmente en un icono de la misión global de Pangea World que valora el conocimiento como salvaguarda económica del patrimonio de la Tierra (Ayala, 2025)<sup>5</sup>.

Es precisamente su especial atención a ese vasto Pacífico, salpicado de islas, como fuente excepcional de esa materia prima del conocimiento que no conoce fronteras, lo que convierte a esta honorable alianza en un elemento central de la iniciativa a la que en lo sucesivo me referiré como el Proyecto.

---

<sup>5</sup> <https://www.pangeaworld.com/journey/new-world-symphony-for-the-21st-century/>

## 5. EL PROYECTO: EXPANDIENDO EL SIGNIFICADO Y PROMESA DEL SIGLO DEL PACÍFICO

Mi dirección del Proyecto se llevaría a cabo en estrecha consulta y coordinación con la Dra. Rosaura Ruiz y su Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación del Gobierno de México, así como con la Oficina de la UNESCO en México. Considero relevante y muy valiosa la participación de la Embajada de la República Checa en México. También preveo la interacción centrada en el Proyecto y que podría formalizarse con el secretario nacional de la Secretaría Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación de Panamá (SENACYT), dado el papel fundamental que han desempeñado Panamá y la SENACYT en la evolución de la misión de Pangea World. Además, tengo la intención de propiciar una alianza estratégica con el Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales, con sede en Panamá, en una fase adecuada del desarrollo del Proyecto.

La identidad del Proyecto como puente entre el Nuevo Mundo transnacional implica un vínculo especial con España. El discurso que pronuncié en la Casa de América de Madrid el 2 de octubre de 2025, sobre el tema de la relevancia internacional del Premio Ayala, concluyó con las siguientes palabras: “que esta Medalla genere para España —un país al que se atribuye la ampliación más trascendental de los límites geográficos en la historia de la humanidad—, una oportunidad profundamente simbólica para que vuelva a expandir los horizontes de nuestro planeta explorando y navegando por políticas que valoren las riquezas del Nuevo Mundo transnacional como el bien público supremo” (Ayala, 2025a). La Universidad Pontificia Comillas, que destaca por fomentar la ciencia y promover el intercambio de conocimientos científicos, al tiempo que se esfuerza por abarcar la realidad completa de la humanidad y del mundo en el que vivimos, dota a esta oportunidad simbólica de una vía de ejecución que el Proyecto pondrá de relieve. Otro de los ejes prioritarios será el fortalecimiento de la relación existente con la Embajada de la República Checa en Madrid, con el objeto de consolidar la perspectiva de significado universal que el Proyecto extraerá de los legados culturales checos, de valor y relevancia universales.

La propuesta del Proyecto abarca dos fases, que se iniciarán de forma consecutiva, pero que estarán reforzadas por vínculos y afinidades mutuas desde el inicio mismo del Proyecto.

5.1. Fase 1: Fusionar y valorar los descubrimientos científicos dentro de unas "esferas de asombro" dinámicas que trasciendan a la ciencia

He considerado conveniente sustituir el término "rutas del patrimonio" por "esferas de asombro", con el fin de eliminar cualquier suposición de que se trata de senderos que hay que recorrer. El término utiliza la palabra "esferas" en sentido figurado, no en el sentido geométrico literal, y hace hincapié en su cualidad dinámica: pueden crecer, influirse mutuamente e interconectarse.

Este enfoque dinámico se hace eco —y lo traslada a un ámbito transnacional— de una consideración clave que influyó en el diseño de la matriz patrimonial del Plan de Acción TCI para Panamá: la consideración de otorgar múltiples niveles de apreciación a las riquezas patrimoniales perfiladas, como ilustra la valoración multifacética de la riqueza natural del Darién, la provincia más oriental de Panamá, que alberga el Parque Nacional Darién, declarado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO. El Darién aporta algunos de los testimonios más antiguos de la *Saga del Istmo*, una "ruta cronológica" que nos trasporta en el tiempo al integrar los registros geológicos y paleontológicos más importantes de Panamá en un relato apasionante y rigurosamente documentado sobre la formación del istmo centroamericano y su culminación con el surgimiento del istmo de Panamá. Al mismo tiempo, el Darién es un componente destacado de la *Ruta de los Santuarios de la Vida*, que abarca y pone de relieve cinco importantes cunas de vida endémica en todo Panamá, dotando así a este conjunto de patrimonio irremplazable de un poder mucho mayor que el que cualquiera de sus partes integrantes podría ejercer para alimentar el orgullo nacional y atraer la atención internacional que merece.

Con un énfasis especial a la incorporación del Archipiélago de Revillagigedo en el portafolio de Patrimonio Mundial de CMAR, el diseño de *esferas de asombro* derivará de la interrelación e interpretación de varios lugares donde la investigación ya ha comenzado a desvelar la riqueza de conocimientos y maravillas que impregnan el Pacífico tropical oriental y su interfaz con el Pacífico nororiental y que colectivamente escenifican un extraordinario abanico de testimonios de la evolución en acción, en contextos tan diferentes como las islas Galápagos y Revillagigedo (que emergieron sobre el nivel del mar hace millones de años) y la isla de Coiba, en Panamá (que se separó del continente por el aumento del nivel del mar hace solo unos 12.000 años).

¡Qué gigantesca oportunidad aguarda ser despertada y aprovechada al convertir las trayectorias evolutivas y ecológicas reveladas por la ciencia

dentro del teatro transnacional del Patrimonio de la Humanidad en esferas de asombro que sean científicamente precisas, intelectualmente audaces, inspiradoras y que susciten nuevas y ambiciosas investigaciones!

México posee un formidable poder intelectual en la UNAM. Veo en esta institución un aliado potencial a largo plazo cuyas aportaciones podrían facilitar la conceptualización de un conjunto piloto de *esferas de asombro*. La participación de la Oficina de la UNESCO en México complementaría estupendamente a la de la UNAM. Yo estaré personalmente involucrada en las consultas con el distinguido asesor científico de Pangea World, el Dr. John Avise.

Una de las mayores revoluciones científicas de finales del siglo XX se desencadenó como consecuencia del trabajo pionero en filogeografía del Dr. Avise. Magistral intérprete y narrador de la ciencia de categoría mundial, en su haber destaca *Evolutionary Pathways in Nature [Las vías evolutivas en la naturaleza]*, un libro que Avise concibió como “una expedición biológica al extraordinario mundo de la naturaleza, visto a través del prisma evolutivo de la filogenia molecular”, lo que permite “una apreciación más profunda de los numerosos tesoros intelectuales y estéticos del mundo biológico” (Avise, 2006). La comparación que hace Avise entre “los tratados científicos mejor orquestados” y “las obras maestras sinfónicas, con una amplia esfera de influencia” (Avise, 2001) es otro testimonio del lirismo de sus descripciones de la ciencia para el mundo no académico.

El Proyecto prestará gran atención a la configuración de ideas transformadoras sobre la maravilla de la evolución. Ideas que sean transformadoras por su potencial para fomentar la apreciación de las perspectivas evolutivas fuera de las ciencias, mostrando cómo la comprensión científica de los procesos naturales puede enriquecer las percepciones estéticas y morales e iluminar el significado de la vida, al tiempo que se afirma que estas cuestiones están y deben permanecer fuera del ámbito de la ciencia.

De gran inspiración serán los novedosos puentes entre ciencia, religión y arte que anclan el monumental legado de Francisco José Ayala (National Science and Technology Medals Foundation, 2001; Templeton Prize, 2010). Ayala dedicó toda su vida a eliminar las contradicciones entre *ciencia y religión*, partiendo de la premisa de que ambas se ocupan de cuestiones distintas, que son como dos ventanas que miran al mismo mundo, pero muestran aspectos diferentes de este; sin embargo, cada una de ellas es esencial para la comprensión humana (Ayala, 2007, 2014). El movimiento de los planetas, la composición de la materia y la atmósfera, así como el origen y las adaptaciones de los organismos, son algunos de los temas centrales de la ciencia; el sentido

y el propósito del mundo y de la vida humana forman parte de la perspectiva que ofrece la religión. De suma relevancia para el Proyecto es el descubrimiento de Ayala de que es en el contexto de la interacción humana con las maravillas de la naturaleza donde los horizontes que se ven a través de esas dos ventanas convergen de manera única. “La ciencia puede inspirar creencias y comportamientos religiosos, ya que respondemos con asombro a la inmensidad del universo, la gloriosa diversidad y las maravillosas adaptaciones de los organismos [...] La religión es a menudo, para los científicos y otras personas, una fuerza motivadora y una fuente de inspiración para investigar el maravilloso mundo y resolver los enigmas que nos plantea” (Ayala, 2016).

Postulo que el gran escenario de *esferas de asombro* podría llegar a ser sumamente influyente a la hora de cuestionar y neutralizar las objeciones de carácter religioso contra la enseñanza y la investigación de la evolución, que están socavando el poder de la ciencia para aumentar el bienestar y el progreso humano en muchas partes del mundo. Este gran escenario ofrecerá una plataforma muy atractiva en la que mostrar que abrazar la ciencia no tiene por qué disminuir o comprometer la fe y, en sentido contrario, que los contenidos científicos más impresionantes pueden influir positivamente en la receptividad de una persona hacia las creencias religiosas, alimentando así la capacidad del Proyecto para llevar a cabo una contribución formidable y de impacto global.

Despertar el asombro para tender puentes entre la ciencia y el arte es otra dimensión del Proyecto que se inspirará en los enfoques visionarios defendidos por Francisco Ayala. La novedosa forma en que Ayala aplicó su exploración y apreciación de la creatividad artística a la evolución subraya su talento como “maestro intérprete” de la evolución. El legendario *Guernica* de Pablo Picasso, elogiado como el cuadro antibelicista más impactante de la historia, el cuadro *Juan de Pareja* del otro gran maestro español Diego Velázquez, y la *Daga de Aurangzeb*, un arma forjada por un artesano musulmán desconocido que se ha convertido en joya de las artes decorativas de la India, figuran entre las obras maestras del arte que Francisco Ayala utilizó en su celebración comparativa de la creatividad humana y la creatividad de la evolución que, aunque carente de intencionalidad y previsión, genera novedades (Ayala, 1970, 1994, 2004).

Es concebible que una combinación azarosa de pigmentos o piedras pudiese dar como resultado un todo ordenado como lo son una obra de arte o un edificio. Pero la probabilidad de que [...] toda la catedral de Santiago haya resultado de la asociación al azar del mármol, los ladrillos y otros materiales, es muy pequeña. Del mismo modo, la

combinación de unidades genéticas que portan la información hereditaria responsable de la formación de un ojo de vertebrado no se habría podido producir jamás tan solo por un proceso al azar como el de la mutación, ni siquiera si consideramos lo más de tres mil millones de años de existencia de la vida en la tierra. La complicada anatomía del ojo, lo mismo que el funcionamiento exacto del riñón es el resultado de un proceso que no es al azar: la selección natural (Ayala, 2015).

El Proyecto utilizará los conocimientos científicos sobre la creatividad evolutiva, que han moldeado de manera tan destacada la maravilla del patrimonio natural del Pacífico y de la Tierra, para inspirar nuevas obras de arte de dimensión transnacional, ya sean pinturas, composiciones musicales u otras creaciones artísticas fruto de la creatividad humana. Los beneficios potenciales para la ciencia y la humanidad son incalculables, como lo demuestra un poderoso precedente: el vínculo que entrelaza los legados atemporales del gran explorador, científico y humanista alemán Alexander von Humboldt y el renombrado pintor paisajista estadounidense Frederic Edwin Church. Sudamérica, y en particular los Andes, moldearon de manera fundamental el visionario concepto científico de Humboldt del establecimiento, a nivel mundial, de zonas de vida basadas en el clima. Sin embargo, no fue hasta la magistral interpretación de este concepto en la obra de Church que la humanidad reconoció plenamente la grandeza de los hallazgos basados en la investigación de Humboldt sobre las conexiones y la unidad del mundo natural (Winthrop, 1859).

Valorados e interpretados en su extraordinario contenido dentro de las *esferas de asombro*, los grupos temáticos transnacionales de descubrimientos científicos a lo largo de los caminos ilimitados de la evolución del Pacífico ofrecerán una nueva y vasta frontera para la confluencia y la armonía entre la apreciación y la protección de la naturaleza basadas en la ciencia y en la fe. También representarán una reserva infinita de inspiración para la creatividad artística que ensalzará y celebrará las complejidades sin fronteras de los sistemas que sustentan la vida en la Tierra.

Esto tendrá importantes repercusiones, mucho más allá del Pacífico, que voy a destacar con una referencia al audaz documento de las Naciones Unidas titulado *Transformar nuestro mundo: La Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible* (Naciones Unidas, 2015). De suma relevancia es el creciente llamamiento para añadir tres dimensiones vitales, pero ausentes, en *La Agenda 2030*: (1) el valor crucial de los procesos evolutivos y las consecuencias de su

deterioro (De Meester *et al.*, 2024); (2) el gran potencial del diálogo entre ciencia y religión (Tatay, 2022); y (3) la gran promesa de la colaboración entre el arte y la ciencia para abordar los retos medioambientales globales (Pater-son *et al.*, 2020).

Al abordar este llamamiento desde una perspectiva única y transnacional, el Proyecto pretende allanar el camino de una manera altamente inspiradora que integre y potencie mutuamente las tres dimensiones.

### 5.2. Fase 2: Abrir una nueva frontera para «inversiones de legado», redefiniendo la sofisticación y el propósito de los viajes por el mundo

Dentro de esta Fase 2 se explicará en detalle —y se ofrecerán soluciones— a la afirmación que expuse anteriormente en este artículo, concretamente, en la sección 2.1: “Aunque el público puede acceder a los datos de investigación del Pacífico oriental tropical a través de varios portales, existe una enorme brecha entre la apreciación de estos datos en el ámbito académico y el valor potencialmente incalculable de procesarlos para convertirlos en hallazgos maravillosos que adquieran un valor económico que estimule las inversiones —no las donaciones— en ciencia básica y que alimenten la creatividad humana al margen de la ciencia”.

El análisis que ofrecí del potencial latente del CMAR en *Frontiers in Environmental Economics* (Ayala, 2025b) pone de manifiesto y aborda otra omisión actual de enormes dimensiones. Cada uno de los sitios del Patrimonio Mundial de esa región marina es una joya de la corona de la promoción turística de su país de origen. Sin embargo, es precisamente en el extraordinario nivel de conectividad natural y la dinámica del singular patrimonio de la región donde se podría alcanzar un estándar de excelencia y un abanico de beneficios totalmente nuevos en relación con los viajes internacionales. Este nivel representa un entorno de crianza único para una red de resorts transnacionales proactiva, planificada de forma magistral para servir como portal excepcional que permitiera interpretar y comprender “contextualmente” las maravillas descubiertas a lo largo de las trayectorias evolutivas y ecológicas de la región y, por lo tanto, ofrecer un anclaje privilegiado para las *inversiones empresariales* en ciencia de vanguardia con poderosas recompensas de legado.

La colaboración que extendió el Corredor Marino del Pacífico Este Tropical hacia el Pacífico nororiental, impulsada por la incorporación del Archipiélago de Revillagigedo, ha reforzado enormemente el potencial comercial que la cartera de resorts transnacionales tendría para acelerar la transformación de la región

en un centro neurálgico de capital de conocimiento natural basado en la ciencia, que promete iluminar e inspirar sin menoscabar su valor para promover el bienestar y el progreso humanos a nivel local, regional y mundial.

Individual y colectivamente, los resorts transnacionales de la prevista cartera del Pacífico tendrán la oportunidad única de nutrir y ser nutridos por las *esferas de asombro*, convirtiéndose en cunas de inspiración y creatividad artística que defenderá y compartirá con el mundo el valor universal de los descubrimientos que desenmascaran las fronteras y que muestran vínculos fluidos e ilimitados. La constante escala transnacional de sus planes maestros los preparará para la administración de legados inigualables en la defensa de la diplomacia científica, la promoción de la armonía entre la ciencia y la fe, y la creación de puentes transnacionales de paz.

El modelo del Resort Transnacional ofrece una oportunidad sin parangón para enriquecer con nuevas dimensiones la filosofía de un espacio que fluye sin restricciones y que en la icónica Villa Tugendhat de Mies van der Rohe alcanzó el rango de patrimonio de valor universal.

¡Qué poderosa alianza se espera establecer con arquitectos mexicanos de renombre mundial! Imagino la participación del talento arquitectónico mexicano en el Proyecto, que se convertirá en el buque insignia del plan maestro del Resort Transnacional en sus componentes arquitectónicos y de diseño. Este paso debe ir precedido de una cuidadosa selección del emplazamiento óptimo en la costa pacífica de México. Aunque el Archipiélago de Revillagigedo está geográficamente aislado —a unos 800 kilómetros al oeste de la ciudad de Manzanillo y 400 kilómetros al sur de Cabo San Lucas—, está relacionado con la costa del Pacífico mexicano a través de la conectividad ecológica, lo que es una consideración importante dado el énfasis central que el plan maestro del Resort Transnacional pone en el acceso contextual.

Este emblemático proyecto arquitectónico albergará un gran potencial para inspirar obras homólogas en los países del CMAR y para distinguir aún más a los arquitectos mexicanos como sus cerebros. El vínculo formalizado de mi misión de Pangea World con el espíritu del Patrimonio Mundial de Villa Tugendhat me permite incorporar al Proyecto —y alinearlo con el quinteto CMAR de enclaves naturales del Patrimonio Mundial, incluido Revillagigedo—, el enclave cultural del Patrimonio Mundial de Villa Tugendhat, y hacerlo de una manera simbólica que promete revitalizar y reforzar la visión originaria de Patrimonio Mundial de la UNESCO, aquella de unir a las naciones y promover la paz mundial, que fomentará el prestigio de las inversiones en el Proyecto. Espero que algún destacado ciudadano mexicano se convierta en inversor pionero.

### 5.3. Epílogo: Una Nueva Sinfonía del Nuevo Mundo para el siglo XXI

La conferencia y el acto de firma que se llevó a cabo en 2017, consolidaron la asociación de Pangea World con Villa Tugendhat en otro contexto altamente simbólico: el del descubrimiento, de significado único, del Nuevo Mundo por parte del destacado compositor checo Antonín Dvořák. Más tarde, en otro evento especial celebrado en California el 28 de octubre de 2018, con motivo del centenario del nacimiento de Checoslovaquia que fue coorganizado por la *Pacific Symphony*, el Consulado General de la República Checa en Los Ángeles y Pangea World, de nuevo se elogió el tema poético de la *Sinfonía del Nuevo Mundo para el siglo XXI*, que sirvió de nexo entre ambos eventos. Este tema aprovecha otro tesoro cultural checo de valor universal, revelando su sinergia única con el legado de la Villa Tugendhat y canalizando esta sinergia hacia el imperativo espiritual del viaje de Pangea World y su instrumento, el Resort Transnacional, tal y como se explica a continuación.

En 1892, Dvořák desembarcó en América, con una noble misión de proporciones históricas, engendrar un descubrimiento y la transformación artística de América. Como declaró Dvořák en una entrevista para el *New York Herald* publicada el 21 de mayo de 1893, “no he venido a América para interpretar a Beethoven o a Wagner ante el público... He venido para descubrir lo que los jóvenes americanos llevan dentro y ayudarles a expresarlo” (citado en Abbott y Seroff, 2009).

La Sinfonía n.º 9 de Dvořák, “Del Nuevo Mundo”, se ha convertido en el símbolo de este descubrimiento. Esta excepcional obra de música clásica es visionaria en su celebración del espíritu de las canciones afroamericanas y los tonos de los nativos americanos. Al mismo tiempo, su mágico lirismo fusiona el despertar de la voz americana con la alegría y la inspiración que Dvořák extrajo de la naturaleza de América, tendiendo así un puente entre la identidad del Nuevo Mundo reflejada en la *Sinfonía* y la tradición checa de integrar el paisaje en la música (Clive, 2016). Dvořák trajo al Nuevo Mundo esta tradición del Viejo Mundo de una manera muy respetuosa y mutuamente enriquecedora que añadió una capa transcontinental de apreciación a los activos naturales de América. Con ello, aumentó el valor para América del descubrimiento que Dvořák hizo de América, a la vez que inmortalizó su *Sinfonía del Nuevo Mundo* como un regalo no sólo para América, sino para el mundo entero (Ayala, 2025a).

La *Sinfonía del Nuevo Mundo* es un elemento destacado de los “Archivos de Antonín Dvořák”, inscritos (en mayo de 2023) en el Registro de la Memoria

del Mundo de la UNESCO, que salvaguarda el patrimonio documental más importante de la humanidad. Este registro es un compendio de “la memoria colectiva documentada de los pueblos del mundo... [que] traza la evolución del pensamiento, los descubrimientos y los logros de la sociedad humana... [y] constituye el legado del pasado a la comunidad mundial del presente y del futuro” (Edmondson, 2002).

La dimensión de “Memoria del Mundo” de la Sinfonía n.º 9 de Dvořák ya está singularmente orientada hacia el futuro. Este poema del descubrimiento se fundió con uno de los triunfos de la ciencia y el ingenio humano del siglo XX cuando, en 1969, una grabación de la *Sinfonía del Nuevo Mundo* acompañó al astronauta estadounidense Neil Armstrong mientras daba los primeros pasos del hombre en la Luna, ampliando las fronteras del Nuevo Mundo más allá de nuestro planeta.

He concebido la misión transnacional de Pangea World en el espíritu de esta obra maestra sinfónica, partiendo de la premisa de que es precisamente la Tierra, libre de fronteras nacionales, la que representa, aquí mismo en nuestro planeta, el Nuevo Mundo en donde aguardan algunas de las mayores oportunidades para la humanidad. Esta premisa constituye el principio fundamental que regirá las inversiones en ciencia de los resorts transnacionales: si bien el conocimiento derivado de los recursos naturales de un país concreto debe compartirse con ese país y beneficiar al mismo, el conocimiento extraído mediante comparaciones y correlaciones realizadas a nivel transnacional debe tratarse como un activo de valor universal destinado a beneficiar a toda la humanidad. Los artistas acogidos por los resorts transnacionales tendrán la oportunidad única de aportar su creatividad y sus perspectivas culturales a la noble tarea de enriquecer y potenciar la relevancia, la difusión y la inspiración a escala mundial de los descubrimientos científicos que trascienden las fronteras. Con representaciones en escenarios del teatro de maravillas sin fronteras, este dúo entre ciencia y arte también invitará y estimulará nuevas profundidades y recompensas en forma de percepciones y reflexiones espirituales.

Basado en el modelo de Resort Transnacional, Pangea World encarna una misión de descubrimiento y potenciación económica de grandes extensiones de riquezas naturales unidas por relaciones de enorme importancia para la conservación y la investigación, que albergan un gran potencial para servir como incubadoras de economías dinámicas del conocimiento que fomenten una mejor gestión y conservación del capital natural global, y se muestren receptivas a incrementar su valor mediante la asociación con legados culturales de importancia internacional.

La confluencia de las inspiraciones que he extraído de la sabiduría de Villa Tugendhat, declarada “Patrimonio de la Humanidad”, y de la inmortalidad de la *Sinfonía del Nuevo Mundo*, incluida en la “Memoria del Mundo”, resuena con fuerza en la aspiración del Proyecto y esta resonancia se plasmará en su propia excelencia.

Elaborado en el marco de la misión de Pangea World, el Proyecto propone convertir la iniciativa de México de reforzar el Corredor Marino del Pacífico Este Tropical —mediante la incorporación del Parque Nacional Revillagigedo, declarado Patrimonio de la Humanidad— en un catalizador de algo mucho mayor: una oportunidad verdaderamente histórica para facilitar la trayectoria del mundo hacia un futuro sostenible. La ejecución cuidadosamente orquestada de las Fases 1 y 2 del Proyecto activará un modelo de inversión sin precedentes en ciencia básica transnacional, que también encarna un replanteamiento radical —en términos de economía pragmática— de la relación entre la evolución, la creatividad y el futuro de la humanidad.

## Referencias

- Abbott, L., y Seroff, D. (2009). *Out of Sight: The Rise of African American Popular Music, 1889-1895*. Jackson, Mississippi: University Press of Mississippi (pp. 273-274).
- Aguirre-Muñoz, A., Méndez-Sánchez, F., Ortiz-Alcaraz, A., Del Mazo-Maza, A., Fueyo-Mac Donald, L., Rhodes-Espinoza, A., Bellot-Rojas, M., Bermúdez-Almada, B., Navarro-Sánchez, M. J., Gallina-Tessaro, M. P., y García-Martínez, S. A. (Eds.). (2015). *Nomination Format for Natural Property “Archipiélago de Revillagigedo” for Inscription on the World Heritage List*, presented to the UNESCO World Heritage Center. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas and Grupo de Ecología y Conservación de Islas, A.C. Ensenada, Baja California, México. 145 pp. + 5 Annexes.
- Avise, J. C. (2001). *Captivating Life: A Naturalist in the Age of Genetics*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Avise, J. C. (2006). *Evolutionary Pathways in Nature: A Phylogenetic Approach*. New York: Cambridge University Press.
- Avise, J. C. (2008). Three ambitious (and rather unorthodox) assignments for the field of biodiversity genetics. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 105(Suppl. 1), 11564-11570. [www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.0801924105](http://www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.0801924105)

- Ayala, F. J. (1970). Teleological explanations in evolutionary biology. *Philosophy of Science*, 37, 1-15.
- Ayala, F. J. (1994). Darwin's revolution. En J. H. Campbell y J. W. Schopf (Eds.), *Creative Evolution?* (Capítulo 1, pp. 1-17). Boston and London: Jones and Bartlett.
- Ayala, F. J. (2004). Design without designer: Darwin's greatest discovery. En W. A. Dembski, y M. Ruse (Eds.), *Debating Design: From Darwin to DNA* (pp. 55-80). New York: Cambridge University Press.
- Ayala, F. J. (2007). *Darwin's Gift to Science and Religion*. Washington, DC: Joseph Henry Press.
- Ayala, F. J. (2014). Evolution and religion. En J. B. Losos et al. (Eds.), *The Princeton Guide to Evolution* (pp. 817-824). Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Ayala, F. J. (2015). *¿De Dónde Vengo? ¿Quién Soy? ¿A Dónde Voy?* Madrid: Alianza Editorial.
- Ayala, F. J. (2016). *Evolution, Explanation, Ethics, and Aesthetics: Towards a Philosophy of Biology*. Amsterdam: Academic Press and Boston: Elsevier (p. 297).
- Ayala, H. (1999). A bridge to the millennium: The ideal and the promise of a heritage-driven economy. En M. S. Ratchford (Ed.), *TCR Strategic Alliance: Tourism-Conservation-Research* (pp. 13-20). Washington, DC: American Association for the Advancement of Science.
- Ayala, H. (2000a). Panama's TCR action plan: Building alliances for a heritage-driven economy. *Cornell Hospitality Quarterly*, 41(1), 108-119. <https://doi.org/10.1177/001088040004100128>
- Ayala, H. (2000b). Surprising partners: Hotel firms and scientists working together to enhance tourism. *Cornell Hospitality Quarterly*, 41(3), 42-57. <https://doi.org/10.1177/001088040004100316>
- Ayala, H. (2017). The economic might of earth's evolution: The epic promise of knowledge. *SAGE Open* (abril-junio), 1-14. <https://doi.org/10.1177/2158244017701975>
- Ayala, H. (2020). Transnational resort: A transformative investment in the global knowledge economy. *Journal of the Knowledge Economy*, 11, 1573-1595. <https://doi.org/10.1007/s13132-019-00621-4>
- Ayala, H. (2021). *For the Benefit of the World: Pairing the Panama Canal with Knowledge Canals of Transcendent Value for the Nation and for Humanity*. Irvine, California: Pangea World. <https://www.pangeaworld.com/wp-content/uploads/2025/08/For-the-Benefit-of-the-World-H.-Ayala-3-2021-v3.pdf>
- Ayala, H. (2024a). Harnessing evolution's gift of borderless wonder to open new economic frontiers for global sustainability: A vision, a roadmap, and a pledge inspired by Francisco J. Ayala's passion for science and art. *Razón y Fe*, 288, 189-216. <https://doi.org/10.14422/ryf.vol288.i1464.y2024.010>

- Ayala, H. (2024b). The transnational frontier of resort master plans: A gateway to borderless legacies for the environment and humanity. *Frontiers in Environmental Economics*, 3, 1229094. <https://doi.org/10.3389/frevc.2024.1229094>
- Ayala, H. (2025a). La relevancia internacional del Premio Ayala (International relevance of the Ayala Award). *Razón y Fe*, 289 (julio - diciembre), 391-396. <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1467.y2025.008>
- Ayala, H. (2025b). The transnational Earth: Evolution meets the World Heritage in model development scenarios for a globally inclusive knowledge economy. *Frontiers in Environmental Economics*, 4(1447583). <https://doi.org/10.3389/frevc.2025.1447583>
- Ayala, H. (2025c). Homenaje a la Dra. Rosaura Ruiz Gutiérrez, académica, política, humanista, galardonada con la Medalla Ayala 2025. *Razón y Fe*, 289 (julio - diciembre), 413-418. <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1467.y2025.010>
- Ayala, H. (2025d). A transnational symphony of science and art for the globalized world: An economic perspective inspired by T. G. Masaryk's transnational humanitarianism. Masaryk University, Brno, Czech Republic. <https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.AYALA1-2025>
- Ayers, T. (1999). Panama applies science to tourism and conservation efforts. *Science*, 284(5419), 1546-1547.
- Clive, M. (2016, 31 octubre). *Dvořák: Symphony No. 9 in E minor, Op. 95, "From The New World."* <https://utahsymphony.org/explore/2016/10/dvorak-symphony-no-9-in-e-minor-op-95-from-the-new-world/>
- De Meester, L., Vázquez-Domínguez, E., Kassen, R., Forest, F., Bellon, M. R., Koskella, B., Scherson, R. A., Colli, L., Hendry, A. P., Crandall, K. A., Faith, D. P., Starger, C. J., Geeta, R., Araki, H., Dulloo, E. M., Souffreau, C., Schroer, S., y Johnson, M. T. J. (2024). A link between evolution and society fostering the UN sustainable development goals. *Evolutionary Applications*, 17(6), e13728. <https://doi.org/10.1111/eva.13728>
- Edmondson, R. (2002). *Memory of the World: General Guidelines to Safeguard Documentary Heritage*. Paris: UNESCO. <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001256/125637e.pdf>
- García-Navarrete, P. G., Escalante, T., Espinosa, D., y Morrone, J. J. (2023). Evolutionary biogeography of the Revillagigedo Archipelago, Mexico. *Journal of Natural History*, 57. <https://doi.org/10.1080/00222933.2023.2203337>
- Hogrefe, J. (1999, Diciembre /2000, Enero). Panama on its own. *Civilization*, pp. 50-55.
- ICOMOS (2001). *Advisory Body Evaluation*. <https://whc.unesco.org/en/list/1052/documents/>
- IUCN. (2016). World Heritage Nomination - IUCN Technical Evaluation. Archipiélago de Revillagigedo (México) R — ID 1510. En *IUCN World Heritage*

- Evaluation* (pp. 83-93). <https://whc.unesco.org/archive/2016/whc16-40com-inf8B2-en.pdf>
- Miller, G. (1999). Panama in transition. *Hotels*, 33(3), 44.
  - National Science and Technology Medals Foundation (2001). *Francisco J. Ayala National Medal of Science*. <https://nationalmedals.org/laureate/francisco-j-ayala/>
  - Nemecek, S. (1999). A plan for Panama. *Scientific American*, 281, 26.
  - Paterson, S. K., Le Tissier, M., Whyte, H., Robinson, L. B., Thielking, K., Ingram, M., y McCord, J. (2020). Examining the potential of art-science collaborations in the Anthropocene: A case study of Catching a Wave. *Frontiers in Marine Science*, 7. <https://doi.org/10.3389/fmars.2020.00340>
  - Redacción Excelencias News Panamá. (2020, 15 de febrero). Panamá se enfoca en el Turismo del patrimonio natural y cultural. <https://www.excelenciaspanama.com/turismo/panama-se-enfoca-en-el-turismo-del-patrimonio-natural-y-cultural>
  - Ruiz Gutiérrez, R. (2025). Discurso de la Dra. Rosaura Gutiérrez en la ceremonia de entrega de la Medalla Ayala 2025. *Razón y Fe*, 289 (julio - diciembre), 419-423. <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1467.y2025.011>
  - Tatay, J. (2022). Images, metaphors, and models in the quest for sustainability: The overlapping geography of scientific and religious insights. En M. Fuller, D. Evers, y A. Runehov (Eds.), *Issues in Science and Theology: Creative Pluralism? Issues in Science and Religion: Publications of the European Society for the Study of Science and Theology* 6 (pp. 199-208). [https://doi.org/10.1007/978-3-031-06277-3\\_18](https://doi.org/10.1007/978-3-031-06277-3_18)
  - Templeton Prize (2010). *Francisco J. Ayala*. <https://www.templetonprize.org/laureate/francisco-j-ayala/>
  - UC Irvine. (2014). "Pangea World unveils transnational model for science research and conservation." University of California, Irvine, Comunicado de Prensa, 11 de febrero. <http://news.uci.edu/press-releases/pangea-world-unveils-transnational-model-for-science-research-and-conservation/>
  - UNESCO. (2023). Transboundary Marine Biosphere Reserve of the Tropical Eastern Pacific of Colombia, Costa Rica, Ecuador, and Panama. <https://www.unesco.org/en/articles/transboundary-marine-biosphere-reserve-tropical-eastern-pacific-colombia-costa-rica-ecuador-and>
  - United Nations. (2015). *Transforming our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*. Resolution 70/1 adopted by the U.N. General Assembly on September 25, 2015.
  - United Nations Department of Public Information. (2010). Study on sustainable wealth creation from natural resources to be launched at United Nations International School, 19 September. Comunicado de prensa (17 de septiembre). <https://www.un.org/press/en/2010/note6277.doc.htm>
  - Winthrop, T. (1859). *A Companion to the Heart of the Andes*. New York: D. Appleton y Company.

---

# THE PACIFIC FRONTIER OF TRANSNATIONAL LEGACY INVESTMENTS

## MOBILIZING THE ECONOMIC, DIPLOMATIC, AND SPIRITUAL POTENTIAL OF THE SCIENCE AND WONDER OF EVOLUTION, TO THE BENEFIT OF GLOBAL SUSTAINABILITY<sup>1</sup>

Hana Ayala<sup>2</sup>

*President of Pangea World*

hayala@pangeaworld.com / <https://orcid.org/0000-0001-5000-6804>

---

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol290.i1468.y2026.010>

### 1. INTRODUCTION

The economically uncharted yet uniquely unifying territory of the earth's evolutionary and ecological fabric and the priceless knowledge resource woven into this fabric have been the central foci of my professional journey spanning some 40 years. This journey of discovery and reflection and of a transnational dimension has led me to conclude that it is the valuation of

---

<sup>1</sup> This article is based and expands on the presentation delivered by Dr. Hana Ayala at the Secretariat of Science, Humanities, Technology, and Innovation of the Government of Mexico, Mexico City, March 10, 2026.

<sup>2</sup> Ayala, formerly on the faculty of the School of Social Ecology at the University of California, Irvine, is the founder and president of Pangea World (Irvine, California, USA); hayala@pangeaworld.com; www.pangeaworld.com

the natural world through the lens of evolution that entails an immense yet dormant conservation-centered economic energy, ever more momentous as an inexhaustible source of competitive strength in the context of the emerging global knowledge economy and untapped as a business incentive for making world travel a catalyst of Earth-spanning legacies.

Several original, internationally vetted premises now solidify this conclusion. I have posited that blocks of countries that share treasure troves of biodiversity and other natural heritage riches woven together by Earth's evolutionary history and representing the world's premier repositories of the natural knowledge capital could shape the knowledge economy as profoundly as oil-rich countries have influenced the traditional economy (Ayala, 2017).

It is on scales that transcend national jurisdictions where these natural reserves of the knowledge capital are most valuable and opulent, denoting a true perception of future possibilities. It is on those politically blind scales where nature's knowledge-rich evolutionary pathways await to be awakened in their capacity to redefine the world's economic geography, become catalysts of novel international collaborations, spark artistic creativity of a transnational horizon, and act as economic arteries of peace (Ayala, 2024a).

I assert that the transnational scale serves as the "New World" of this century, still largely undiscovered and unexplored. This scale does not interfere with nations' sovereignty and with their Exclusive Economic Zones (EEZs) that grant coastal states sovereign rights for exploration, exploitation, and management of natural resources within 200 nautical miles from their coastlines and that are acquiring unprecedented significance in the face of the growing demand for the mining of subsea minerals and metals, rare earths in particular. This scale holds an immense potential to serve as an antidote to global geopolitical rivalries (Ayala, 2025a).

The transnational scale also frames my assertion that it is the realm of the natural world—and its global connectivity—that holds the key to invigorating and further emboldening UNESCO's original World Heritage vision of uniting nations and promoting global conservation and peace.

It is within the universal dimension of the natural world where the current 'lists' of these icons of humankind's heritage fall short of proactively charting the globe-crisscrossing bonds among them and of pooling their statures and inspirations into catalysts of novel solutions to optimizing human society's interface with the environment, to making globalization conducive to the appreciation of knowledge as public good in both economic and moral sense, and to other priorities in

ensuring that our pathway into the future is sustainable and meets socially desirable ends. And it is the dormant economic energy of this global connectivity that makes this perspective tangible and momentous (Ayala, 2025b).

As I will explain in the segments that follow, Panama has played a crucial role in the formative stages of this most rewarding professional journey. I deem Mexico uniquely positioned to showcase the magnitude of the now rigorously tested opportunity yielded by this journey. And I bring in two Czech cultural treasures of universal value that emblemize UNESCO's World Heritage and UNESCO's Memory of the World programs, respectively, and that uniquely and proactively transcend the cultural and natural realms in offering powerful lessons towards the pursuit of global sustainability.

## 2. THE POTENT CARDS HELD BY MEXICO

### *2.1. The inclusion of the Revillagigedo Archipelago in the Eastern Tropical Pacific Marine Corridor*

Let's enter the Eastern Tropical Pacific: a marine biogeographic region endowed with great biological and ecological connectivity and exceptional biodiversity along the convergence of major marine currents.

The governments of four countries—Colombia, Costa Rica, Ecuador, and Panama—have collectively charted the Eastern Tropical Pacific Marine Corridor (CMAR). This transborder marine protected area across the sovereign waters of these four countries features four World Heritage properties: Cocos Island National Park (off the Pacific Coast of Costa Rica); Coiba National Park and its Special Zone of Marine Protection (in the Gulf of Chiriquí in Panama's Pacific); Malpelo Fauna and Flora Sanctuary (off the coast of Colombia); and the Galápagos Islands (some 620 miles from the South American continent, under the jurisdiction of Ecuador). It is now reinforced with the Connect to Protect Eastern Tropical Pacific Coalition of philanthropic, government, and non-governmental organizations and their pledges of technical and financial assistance that will accelerate progress towards strengthening CMAR by creating what will be the world's largest transboundary marine biosphere reserve (UNESCO, 2023). Moreover, CMAR involves a research partner of world renown: the Panama-headquartered Smithsonian Tropical Research Institute (STRI)—the very institution that, almost 30 years ago, was my key ally in the Action Plan that I developed for Panama.

This borderless sanctuary is unmatched anywhere in the world in the enormity of the scale at which vanguard, long-term geared scientific research is advancing the frontiers of knowledge about crucial migratory pathways, cradles of endemism, and many other vital insights into the natural world while systematically channeling this knowledge into a proactive protection of an extraordinary oceanic landscape. While public access to Eastern Tropical Pacific research data is available through several portals, a huge gap exists between the appreciation of these data within academia and the potentially incalculable worth of “processing” these data into revelations of wonder that would acquire economic worth that stimulates investments—not donations—in basic science and that would fuel human creativity outside science.

Mexico’s commitment to strengthen CMAR via the inclusion, in 2022, of the Revillagigedo Archipelago—declared a serial World Heritage site in 2016 and dubbed the “Galápagos of Mexico”—has not received the international attention it merits. The Revillagigedo Archipelago (often symbolized by Socorro Island) superbly complements the other four World Heritage icons of CMAR as pillars of a giant evolutionary theater. A research team from the National Autonomous University of Mexico (UNAM) established its potential to serve as a model system to address fundamental issues regarding biotic assembly on islands (García-Navarrete *et al.*, 2023). The four volcanic islands that form the Revillagigedo Archipelago, together with their surrounding marine habitat, emblemize the convergence of two very different and large marine biogeographic regions: the Northeastern Pacific with the highly productive temperate waters of the California Current moving southward, and the Eastern Tropical Pacific. Their location at the intersection of the California Current with warm waters of the Northern Equatorial Current that transports tropical waters from west to east places the Archipelago in a complex transition zone that has engendered a unique set of biological and ecological processes and that offers insights into fundamental evolutionary patterns and processes (Aguirre-Muñoz *et al.*, 2015; IUCN, 2026).

The inclusion of the Revillagigedo Archipelago in CMAR merits to be appreciated as the springboard for the valuation of this giant evolutionary theater from new angles that will shape business, philanthropic, and political leadership along transnational bridges of knowledge.

2.2. *The union of Science and Humanities in the distinguished academic and political career of Dr. Rosaura Ruiz Gutiérrez and in the mission of the Secretariat she heads in the Government of Mexico*

Dr. Ruiz has pioneered, in Mexico and internationally, the studies of evolutionary theories from the scientific, historical, and philosophical perspectives. The alignment of her distinguished career with the transformative opportunity detailed in this article has been emboldened by a unique impetus: her recognition with the 2025 Hana and Francisco José Ayala Medal, awarded by the prestigious Comillas Pontifical University in Madrid on October 3, 2025, in the presence of Quirino Ordaz Coppel, Ambassador of Mexico to Spain; León de la Torre Kreis, director of the Casa de América that hosted a "prelude" to the Medal on October 2; and of other special invitees (Ayala, 2025c; Ruiz Gutiérrez, 2025). I am deeply grateful to Comillas Pontifical University for honoring my late husband Francisco José and me by associating our names with its Center (*Cátedra*) of Science, Technology, and Religion and with the Medal that recognizes "*extraordinary accomplishments in bridging disciplines and nations to bolster the intellectual, spiritual, and humanitarian contribution of science in the spirit of the work of Francisco José Ayala.*" The caliber of this recognition is underscored by the three inaugural 2024 Ayala Medals that were bestowed upon two prominent Spanish scholars, the anthropologist and philosopher Camilo José Cela Conde and the philosopher Diego Bermejo Pérez, and that honored for his illustrious accomplishments Dr. Robert Hauser, then Chief Executive Officer of the preeminent American Philosophical Society founded by Benjamin Franklin in 1743. This institution counts more than 100 Nobel laureates among its members and excels as an unparalleled venue to bring sciences, arts, and humanities in service to humanity.

In adherence to its definition, the Ayala Medal is in a unique position to combine the prestige it bestows with the mandate to inspire new bridges to the future. It is from this perspective that I will now detail the foreseen transnational valuation of the economic, diplomatic, and spiritual potential inherent in the scientific and wonder aspects of evolution, starting from its broadest context.

### 3. THE GLOBAL CONTEXT: THE ASCEND AND LATENT POTENTIAL OF THE KNOWLEDGE ECONOMY

The onset of the 21<sup>st</sup> century is marked by a rapid transition of the global economy toward a *knowledge economy* that places a core emphasis on the use of information resources—technologies, skills, and processes, such as cloud computing.

But is there a raw material, a *mineral* that can fuel this new economy, just as oil powered the industrial economy?

There is. I have argued that a vast reserve of this raw material is embedded in landscapes and seascapes teeming with rainforests, coral reefs, and other spectacularly biodiverse habitats and harboring geologic history rich in fossil records. These extraordinary natural environments are vast treasuries of potential scientific knowledge, the *knowledge mineral*, the raw material for the knowledge economy.

A comparison between the geography of the knowledge mineral and the geography of oil reveals a striking difference. Whether we look at the global, regional, or national distribution of oil reserves, the overall amount of oil is no more than the sum of these reserves. Connecting two or more reserves does not increase the volume and quality of the oil contained in these reserves.

In contrast, the knowledge-mineral resource can be fully assessed, harnessed, and valued only in the context of evolutionary, ecological, and other relationships that are blind to political borders and that complement and enhance the knowledge content and worth of the individual natural heritage assets they conjoin. These relationships sculpt the global repository of the knowledge mineral as an infinite, multilayered network of *knowledge veins* without borders. Moreover, this multilayered natural knowledge capital increases in volume and value the more it is explored, extracted, and used while simultaneously acquiring an additional value as an infinite web of wonder.

#### 3.1. A precedent

The invitation of the Panamanian Government of then President Ernesto Pérez Balladares presented me with an extraordinary opportunity to validate this new economic paradigm at a national scale. I am proud to mention the result of this effort that set an international precedent: the *Tourism-Conser-*

vation-Research (TCR) Action Plan for national development and international prestige of the Republic of Panama that I developed between 1998 and 2000 (Ayala, 1999; Ayala, 2000a).

Panama is a geological wonderland packed with marine fossils that chronicle the bonding of a vast archipelago into the present-day isthmus that divides oceans and unites continents and along which countless plant and animal species have migrated and intermingled between the Americas, endowing it with breathtaking botanical and faunal diversity.

I viewed the location, in Panama, of the renowned Smithsonian Tropical Research Institute (STRI) as another unmatched asset, also entirely omitted in Panama's economic-development plans. I invited the involvement of STRI's executives and experts in the design of this national project's key outcome: a pioneer network of 23 heritage routes based on themes that span Panama on various spatial scales, interpret and integrate scientific discoveries from new angles and across disciplines, and simultaneously strengthen the economic, conservation, and research values of the heritage riches they interlink.

For example, *The Route of the Three Oceans* exalts the discovery that, on the Pacific side, Panama adjoins two distinctive oceanographic zones. These two zones, in terms of their ecology, represent two different oceans and, thus, paired with the Atlantic, endow the country with three oceans. Comparative genetic studies that would be carried out simultaneously in the three oceans of Panama would be of extraordinary significance for deciphering species evolution and adaptation. Apart from its obvious scientific and conservation importance, the three-oceans theme offered an effective tool for positioning Panama as a distinctive world travel destination.

The novel ideas and interpretive potential of this heritage theme matrix attracted the involvement of some 15 hotels and hotel projects in Panama that jointly contributed close to five million dollars to science, education, and conservation (Ayala, 2000b).

It was an honor to win the interest of the world-renown architect Frank O. Gehry and to enrich the heritage route matrix and the Action Plan's entire achievement with a state-of-the-art trilogy of Gehry-designed models of interpretive facilities that bridged Panama's Caribbean and Pacific heritage contexts and which I envisioned acting collectively as engines of nationwide conservation and poverty-mitigation initiatives.

The coverage by *Science* (Ayers, 1999), *Scientific American* (Nemecek, 1999), *Hotels* (Miller, 1999), *Civilization*—the magazine of the Library of Congress

(Hogrefe, 1999/2000), and other prestigious media cemented the originality and caliber of the TCR Action Plan pioneered fusion of science and wonder into a sustainable development blueprint for a nation.

The Plan was formalized by the Presidential Decree of November 30, 1998. Its legacy remains alive: more than two decades later, my invited meeting with then President Laurentino Cortizo (Redacción Excelencias News Panamá, 2020) resulted in the re-adoption of my TCR strategy by his government via a new Presidential Decree of September 28, 2020.

#### 4. PANGEA WORLD

However, my achievement in Panama also convinced me that using a scale defined by a nation's borders only scratches the surface of this opportunity.

I founded Pangea World with the mission to harness the wonder of Earth's evolutionary and ecological fabric to rewrite the geography, diplomacy, and conservation potential of the knowledge economy and set new standards of sustainability at world scale. An international event I organized in the West coast center of the U.S. National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine in February 2014 (UC Irvine, 2014) merits to be highlighted among the formal presentations and discussions I have held to vet the aspiration behind this mission and to launch its pursuit. Within that process I also revisited Panama, disclosing that nation's tremendous potential—embedded in its quality as an unparalleled crossroads of the natural world's connectivity—to champion canals of "transnational-knowledge neutrality" in a most symbolic synergy with the neutrality paradigm of the Panama Canal (Ayala, 2021).

I have been keenly aware that the viability of Pangea World's mission is conditioned on its capacity to prove that it does not represent an idealistic platform detached from the funding and logistical challenges of basic science. Therefore, I have dedicated almost two decades of my scholarly writing and research work in different parts of the world to conceptualizing and refining a business model in which quality, competitiveness, and prestige grow along with the geographical footprint of the underwritten research.

Writing in the *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Avise (2008) endorsed this model's capacity to yield "a global archipelago of interconnected 'wonder sites' where the

*scientific study and preservation of nature are the explicit and formal motivation for linking sustainable economics with science" (p. 11567).*

I have named this model Transnational Resort. The model has been shaped by my disclosure that, across the world, the existing valuation of resort sites as prime real estate wastes the potential of these places to serve as windows into science-revealed, wonder-packed connections among variously distant ecosystems, geological formations, and other pillars of the earth's architecture. I have realized that unleashing this potential could be immensely powerful. Panoramic views explored as interpretive channels and complemented with ever-changing exhibits that could effectively incorporate an even broader perspective offered by satellite images would mediate an experience—live—profoundly different from experiences gained in a "capsule" of a natural history museum in New York, London, or other contextually anonymous place. The provision of such deeply authentic, uniquely exclusive, and vastly expansive insights into the borderless wonder of the natural world would leave intact the scientific value and intellectual property of the discoveries, thus offering a financial mechanism that systematically encourages the open-ended, geographically unrestrained scientific exploration.

This is the essence of the business strategy that is at the heart of the Transnational Resort model. This model is not intended to deliver another breed or chain of hotels. Rather, I have crafted it for maximum capacity to excel as "transformative investment in the global knowledge economy" and "gateway to borderless legacies for the environment and humanity." While the Transnational Resort model incorporates a hospitality component, it is geared to welcoming and empowering guests keen to make a difference in the world. The business soundness and social benefit that this model offers in terms of unique opportunities for "legacy investments" of formidable magnitude and high profile have already been vetted in peer reviewed economic journals including the *Journal of the Knowledge Economy* (Ayala, 2020) and *Frontiers in Environmental Economics* (Ayala, 2024b). Moreover, as established in these publications, the transnational resorts are master planned to lay out the welcome mat for painters, composers, and other artists, thus serving as nurturing grounds for artistic creativity that extols and celebrates the borderless complexity of this planet's vital support systems and for excelling as wombs of science diplomacy.

It is in their carefully orchestrated confluence that the business model of Transnational Resort, and the economic model that appraises the earth's

evolutionary and ecological fabric for its mega reserves of the *knowledge mineral*, reveal their full potential.

#### 4.1. *Examples of the international credentials of the “symphony” of the economic and business models of Pangea World*

I was honored to receive, and accept, an invitation from the United Nations, from then Assistant Secretary General Sylvia Fuhrman, to hold an event in New York in September 2010, scheduled to coincide with the 65<sup>th</sup> Session of the U.N. General Assembly and inviting me to present my professional journey to the attending heads of state and other dignitaries.<sup>3 4</sup>

According to a U.N. press release of September 17, 2010 (United Nations Department of Public Information, 2010), the new economic model of Pangea World “*represents an unprecedented opportunity to fortify a knowledge bank with incalculable value to strengthen and sustain the emerging global knowledge economy, one that could elevate the conservation of the planet’s most exquisite and vulnerable places into an economic imperative.*”

Addressing that U.N. event as then Foreign Secretary of the U.S. National Academy of Sciences, Dr. Michael Clegg stated: “*The genius of the Pangea concept is that it presents an approach to sustainability that is firmly grounded in a business model that will provide an enduring source of revenue.*”

The mutually reinforcing fluidity of the two models’ interlay, which is the very essence of the professional mission I have named Pangea World, has been enriched with an association of great symbolism: the association with Villa Tugendhat, Mies van der Rohe’s architectural masterpiece located in the Czech city of Brno and declared World Heritage in 2001, as a revolutionary articulation of innovative spatial and aesthetic concepts into space without limits that fundamentally changed the relationship that people had to their spatial surroundings, and even infinite space (ICOMOS, 2001).

A signing act held at Villa Tugendhat on June 15, 2017, formalized a highly symbolic bond between Pangea World’s mission to harness the *free-flowing*

---

<sup>3</sup> <https://www.pangeaworld.com/journey/pangea-world-at-united-nations-international-school/>

<sup>4</sup> Letter of invitation from Mrs. Fuhrman, U.N. Assistant Secretary General, to Hana Ayala, dated June 18, 2010. <https://www.pangeaworld.com/wp-content/uploads/2022/04/UN-Invitation-to-H.-Ayala.pdf>

natural reservoirs of knowledge to benefit humanity and the spirit of the Villa, where Mies' celebrated architecture and design revolutionized the human relationship with the environment via masterful execution of *free-flowing* space. In the words of Dr. Federico Mayor Zaragoza that were read at that conference:

It is deeply meaningful to me, as UNESCO's former Director General, that Villa Tugendhat, an icon of UNESCO's World Heritage mission, will become an icon of Pangea World's global mission that values knowledge as the economic safeguard of the earth's heritage (Ayala, 2025d).<sup>5</sup>

It is its special focus on the vast island-dotted Pacific as an exceptional reservoir of the borderless raw material of knowledge that makes this honorific alliance central to the initiative that I will hereinafter refer to as the Project.

## 5. THE PROJECT: EXPANDING THE MEANING AND PROMISE OF THE PACIFIC CENTURY

My guidance of the Project would unfold in close consultation and coordination with Dr. Rosaura Ruiz and her Secretariat of Science, Humanities, Technology, and Innovation of the Government of Mexico, and with the UNESCO Office in Mexico. I deem most relevant and valuable the involvement of the Embassy of the Czech Republic in Mexico. I also envision the Project-centered interaction that could be formalized with the National Secretary of Panama's National Secretariat of Science, Technology, and Innovation (SENACYT), given the pivotal role that Panama and SENACYT have played in the evolution of my Pangea World mission. Moreover, I intend to mediate a strategic alliance with the Panama-headquartered Smithsonian Tropical Research Institute (STRI) at an appropriate stage of the Project's development.

The Project's identity as a bridge across the transnational New World entails a special link with Spain. The address that I delivered in the Casa de América in Madrid on October 2, 2025, on the subject of the Ayala Medal's international relevance, concluded with the following words:

---

<sup>5</sup> <https://www.pangeaworld.com/journey/new-world-symphony-for-the-21st-century/>

May this Medal engender a profound symbolic opportunity for Spain—a country credited with the most transcendental amplification of geographical limits in the history of humanity—to expand our planet’s horizons again by exploring and navigating policies that value the locally-elusive riches of the transnational New World as the ultimate public good (Ayala, 2025a).

The Comillas Pontifical University, which excels in nurturing science and promoting exchange of scientific knowledge while striving to encompass the full reality of humankind and the world we live in endows this symbolic opportunity with an execution path that the Project will highlight. Another priority task will be the strengthening of the existing relationship with the Embassy of the Czech Republic in Madrid, with the goal of consolidating the perspective of universal significance that the Project will draw from the Czech cultural legacies of universal value and importance.

The Project’s proposal encompasses two phases, to be initiated consecutively but with built-in mutually reinforcing links and affinities starting from the very onset of the Project.

### *5.1. Phase 1: Coalescing and valuing scientific discoveries within dynamic “spheres of wonder” that transcend science*

I have deemed it desirable to replace the term “heritage routes” with “spheres of wonder,” to eliminate any assumption that these are trails to be traveled. The term uses the word “spheres” figuratively, not in the literal geometric sense, and with emphasis on their dynamic quality: they can grow, influence each other, and interconnect.

This dynamic approach echoes—and takes to a transnational level—a key consideration that navigated the design of the heritage matrix of the TCR Action Plan for Panama: the consideration to bestow multiple layers of appreciation on the profiled heritage riches, as illustrated by the multilayered valuation of the natural wealth of the Darién, the easternmost province of Panama that harbors the Darién National Park, a UNESCO World Heritage Site. The Darién contributes some of the oldest testimonies to the *Saga of the Isthmus*, a “chronological route” that journeys back in time as it integrates the most important geological and paleontological records across Panama into a thrilling, rigorously researched account of the making of the Central American isthmus and its completion with the rise of the Isthmus

of Panama. At the same time, the Darién is a prominent component of the *Route of the Sanctuaries of Life* that encompasses and illuminates five major cradles of endemic life across Panama, thus endowing this collective pool of irreplaceable heritage with much greater power than any of its component parts could command to fuel national pride and to draw the international attention it deserves.

With a special emphasis on the inclusion of the Revillagigedo Archipelago in the World Heritage portfolio of CMAR, the design of the *spheres of wonder* will derive from the interrelation and interpretation of various locations where research has already begun lifting the curtain on the bounty of knowledge and wonder that pervades the Eastern Tropical Pacific and its interface with Northeastern Pacific and that collectively stage an extraordinary spectrum of testimonies to evolution in action in contexts as different as are the Galápagos Islands and Revillagigedo (that surfaced above sea level millions of years ago) and Panama's Coiba Island (that separated from the mainland by rising sea levels only some 12,000 years ago).

What a giant opportunity awaits to be awakened and seized by processing the evolutionary and ecological trajectories revealed by science within the transnational World Heritage theater into *spheres of wonder* that are scientifically accurate, intellectually audacious, awe inspiring, and bold new research ambitions igniting!

Mexico holds a formidable intellectual power in UNAM. I see in this institution a potential long-term ally whose expertise could facilitate the conceptualization of a pilot set of *spheres of wonder*. The participation of the UNESCO Office in Mexico would superbly complement UNAM's. I will be personally involved, in consultations with Pangea's Distinguished Science Adviser Dr. John Avise.

Avise's pioneer work in phylogeography ignited one of the major scientific revolutions in the late 20<sup>th</sup> century. He is a skillful interpreter and narrator of world class science, as underscored by *Evolutionary Pathways in Nature*, a book he conceived as a "*biological expedition into the remarkable world of nature, as viewed through the evolutionary prism of molecular phylogeny*" that permits "*a deeper appreciation of the many intellectual and aesthetic treasures of the biological world*" (Avise, 2006). Avise's comparison of "*the best-orchestrated of scientific treatises*" to "*symphonic masterpieces, with a wide sphere of influence*" (Avise, 2001) provides another testimony to the lyricism of his portrayals of science for the non-academic world.

The Project will give utmost attention to shaping transformative insights into the wonder of evolution. Insights that are transformative in their potential to foster the appreciation of evolutionary perspectives outside the sciences, by showcasing how scientific understanding of natural processes may enrich esthetic and moral perceptions and illuminate the significance of life while affirming that these matters are and ought to remain outside science's scope.

Great inspiration will be drawn from the novel bridges between science, religion, and art that anchor the monumental legacy of Francisco José Ayala (National Science and Technology Medals Foundation, 2001; Templeton Prize, 2010). It was Ayala's life-long effort to eliminate contradictions between *science* and *religion* on the premise that they concern different matters, that they are like two windows looking at the same world but showing different aspects of that world; yet each is essential to human understanding (Ayala, 2007, 2014). The movement of planets, the composition of matter and the atmosphere, and the origin and adaptations of organisms are among the foci of science; the meaning and purpose of the world and of human life are components of the view afforded through the window of religion. Of utmost relevance to the Project is Ayala's finding that it is in the context of the human interface with natural wonders where the horizons seen through these two windows uniquely converge. "*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 [...] 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*" (Ayala, 2016).

I posit that the grand stage of *spheres of wonder* could become highly influential in challenging and neutralizing faith-motivated objections to teaching and research in evolution that are undermining the power of science to drive human welfare and human progress in many parts of the world. It will deliver an ever more engaging platform on which to demonstrate that embracing science need not lessen or compromise faith and, in the other direction, that awe-inspiring scientific content can positively influence a person's receptivity to religious belief, thus nurturing the Project's capacity to make a formidable, globally impactful contribution.

Engaging wonder to bridge science and art is another dimension of the Project that will draw inspiration from the visionary approaches championed

by Francisco Ayala. The novel form in which Ayala applied his exploration and appreciation of artistic creativity to evolution underscores his talent as “master interpreter” of evolution. Pablo Picasso’ legendary *Guernica*, praised as the most powerful anti-war painting in history, the painting *Juan de Pareja* by another great Spanish master Diego Velázquez, and the *Dagger of Aurangzeb*, a weapon shaped by an unknown Muslim craftsman into a treasure of Indian decorative arts, are among the art masterpieces that Francisco Ayala used in his comparative celebration of human creativity and the creativity of evolution that, although lacking intentionality and foresight, generates novelties (Ayala, 1970, 1994, 2004).

It is conceivable that a random combination of pigments or stones could result in an ordered whole such as a work of art or a building, But the probability that [...] the entire cathedral of Santiago resulted from a random association of marble, bricks, and other materials is very small. In the same way, the combination of genetic units that carries the hereditary information responsible for the formation of the vertebrate eye could have never been produced by a random process like mutation, not even if we allow for the three billion years plus during which life has existed on the earth. The complicated anatomy of the eye like the exact functioning of the kidney are the result of a nonrandom process—natural selection (Ayala, 2015).

The Project will use the science-mediated insights into evolutionary creativity that has so prominently molded the wonder of the Pacific’s and the earth’s natural heritage to inspire new works of art of transnational dimension, be it paintings, musical compositions, or other artistic progenies of human creativity. The potential benefits to science and to humanity are incalculable, as evidenced by a powerful precedent: the bond that intertwines the timeless legacies of the great German explorer, scientist, and humanist Alexander von Humboldt and the renowned American landscape painter Frederic Edwin Church. South America—the Andes, in particular—shaped in a fundamental way Humboldt’s visionary scientific concept of a climate-based delineation of life zones across the globe. But it was not until their masterful interpretation by Church’s artwork that mankind fully recognized the grandeur of Humboldt’s research-based revelations of the natural world’s connections and unity (Winthrop, 1859).

Valued and interpreted in their wonder content within the *spheres of wonder*, the themed transnational clusters of scientific discoveries along the Pacific’s borderless paths of evolution will offer a vast new frontier for the confluence and harmony of science-based and faith-based appreciation and

guardianship of nature. They will also represent an infinite reservoir of inspiration for artistic creativity that would extoll and celebrate the borderless complexities of earth's life-support systems.

This will carry powerful implications, far beyond the Pacific, that I will highlight with reference to a bold document of the United Nations titled *Transforming our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development* (United Nations, 2015). Of utmost relevance is the growing call to integrate three vital yet missing dimensions into *The 2030 Agenda*: (1) the crucial value of evolutionary processes and the consequences of their impairment (De Meester *et al.*, 2024); (2) the great potential of the dialogue between science and religion (Tatay, 2022); and (3) the great promise of the art-science collaborations to tackle global environmental challenges (Paterson *et al.*, 2020).

By addressing this call from an original and transnational perspective, the Project seeks to chart the course in a highly inspirational fashion that integrates and mutually reinforces all three dimensions.

### *5.2. Phase 2: Opening a new frontier for "legacy investments" that redefine the sophistication and purpose of world travel*

It is within this Phase 2 that the full meaning, and solutions, will be provided for the statement that I articulate earlier in this document, in the section 2.1.: "While public access to Eastern Tropical Pacific research data is available through several portals, a huge gap exists between the appreciation of these data within academia and the potentially incalculable worth of 'processing' these data into revelations of wonder that would acquire economic worth that stimulates investments—not donations—in basic science and that would fuel human creativity outside science."

The analysis of CMAR's latent potential that I offer in *Frontiers in Environmental Economics* (Ayala, 2025b) discloses and addresses another current omission of formidable dimensions. Each one of that marine region's World Heritage sites is a crown jewel of its home country's tourism promotion. However, it is at the level of the extraordinary natural connectivity and dynamics of the region's singular heritage cache where an entirely new measure of excellence and spectrum of benefit related to world travel could be attained. This level represents a unique nurturing environment for a proactive network of transnational resorts, master planned to serve as an exceptional portal that would permit to interpret and appreciate "contextually" the marvels disclosed along the region's evolutionary and ecological trajec-

tories and, thus, offer a privileged anchorage for *business investments* in vanguard science with mighty legacy rewards.

The collaboration that extended the Eastern Tropical Pacific Marine Corridor towards the Northeastern Pacific on the wings of the inclusion of the Revillagigedo Archipelago has immensely emboldened the business incentive that the Transnational Resort portfolio would hold to accelerate the region's transformation into a powerhouse of science-mapped natural knowledge capital that promises to enlighten and inspire without depreciating in its value to advance human welfare and human progress—locally, regionally, and globally.

Individually and collectively, the transnational resorts of the envisioned Pacific portfolio will have the unique opportunity to nurture and be nurtured by the *spheres of wonder*, thus serving as cradles of artistic inspiration and creativity that will advocate and share with the world the universal value of discoveries that unmask borders-blind, free-flowing linkages and relationships. The consistently transnational scales of their master plans will prime them for stewardship of unmatched legacies in championing science diplomacy, promoting harmony of science and faith, and instigating transnational bridges of peace.

The Transnational Resort model offers an unparalleled opportunity to enrich with new dimensions the philosophy of a free-flowing space that Mies van der Rohe's iconic Villa Tugendhat transformed into heritage of universal value.

What a powerful alliance waits to be established with the world renown of Mexican architects! I envision the Project's engagement of Mexican architectural talent for what will become the flagship refinement of the Transnational Resort master plan in its architectural and design components. This step ought to be preceded by a careful selection of an optimum site on Mexico's Pacific coast. While the Revillagigedo Archipelago is geographically isolated—about 800 kilometers (500 miles) west of the city of Manzanillo and 400 kilometers (250 miles) south of Cabo San Lucas—it relates to Mexico's Pacific coast through ecological connectivity, which is an important consideration given the core emphasis that the Transnational Resort master plan places on contextual access.

This flagship architectural blueprint will hold a great potential to inspire counterparts across CMAR countries and to further distinguish Mexican architects as masterminds of these counterparts.

The formalized link of my Pangea World mission with the World Heritage spirit of Villa Tugendhat allows me to bring into the Project—and to align with the CMAR quintet of World Heritage natural sites, inclusive of Revillagigedo—the World Heritage cultural site of Villa Tugendhat, and to do so in a most symbolic fashion that promises to invigorate and further embolden UNESCO's original World Heritage vision of uniting nations and promoting global peace and that will foment the prestige of the investments in the Project.

May a prominent Mexican national become the trailblazing investor.

### *5.3. Epilogue: A New World Symphony for the 21<sup>st</sup> century*

The 2017 conference and signing act anchored the association of Pangea World with Villa Tugendhat in another highly symbolic context—that of the uniquely meaningful discovery of the New World by the preeminent Czech composer Antonín Dvořák. A sequel—a special event held in California on October 28, 2018, marking the 100<sup>th</sup> anniversary of the birth of Czechoslovakia, and co-organized by the Pacific Symphony, Consulate General of the Czech Republic in Los Angeles, and Pangea World<sup>6</sup>—further illuminated the poetic theme of *New World Symphony for the 21<sup>st</sup> century* that bonded both events. This theme harnesses another Czech cultural treasure of universal value, disclosing its unique synergy with the Villa Tugendhat legacy and channeling this synergy into the spiritual imperative of the Pangea World journey and its Transnational Resort instrument, as explained below.

In 1892, Dvořák landed in America, with a noble mission of historic proportion, for it engendered an artistic discovery and transformation of America. As Dvořák stated in an interview for the *New York Herald* published on May 21, 1893, “*I did not come to America to interpret Beethoven or Wagner for the public [...] I came to discover what young Americans had in them and to help them express it*” (quoted in Abbott & Seroff, 2009).

Dvořák's *Symphony No. 9 From the New World* has become the icon of this discovery. This exceptional piece of classical music is visionary in its celebration of the spirit of Afro-American songs and Native American tones. At the same time, its magical lyricism fuses the awakening of the American voice

---

<sup>6</sup> <https://www.pangeaworld.com/journey/bridges-of-awakenings-from-czech-lands-to-america-and-beyond/>

with the joy and inspiration that Dvořák drew from America's nature, thus bridging the Symphony's New World identity with the Czech tradition of integrating landscape into music (Clive, 2016). Dvořák brought into the New World this Old-World tradition in a most respectful and mutually enriching fashion that added a transcontinental layer of appreciation to America's natural assets. This augmented the value to America of Dvořák's discovery of America while immortalizing his *Symphony from the New World* as a gift not only to America but to the entire world (Ayala, 2025a).

The *Symphony from the New World* is a prominent component of the "Archives of Antonín Dvořák," inscribed (in May 2023) in the UNESCO Memory of the World Register that safeguards the most important documentary heritage of humanity. The register is a compendium of "the documented, collective memory of the peoples of the world...[that] charts the evolution of thought, discovery, and achievement of human society...[and] is the legacy of the past to the world community of the present and the future" (Edmondson, 2002).

The "Memory of the World" dimension of Dvořák's Symphony No. 9 is already uniquely aligned with the future. This poem of discovery became one with a 20<sup>th</sup> century triumph of science and human ingenuity when, in 1969, a recording of the *Symphony from the New World* accompanied U.S. Astronaut Neil Armstrong as he took man's first steps on the moon, expanding the frontiers of the New World beyond our world.

I have conceived Pangea World's transnational mission in the spirit of this symphonic masterpiece and on the premise that it is the earth devoid of national borders that represents, right here on earth, the New World where some of humankind's greatest opportunities await. This premise frames the central principle that will govern the science investments from transnational resorts: while the knowledge derived from natural resources of a particular country ought to be shared with and benefit that country, the knowledge mobilized via comparisons and correlations at a transnational level ought to be treated as an asset of universal value and destined to benefit all of humanity. The artists hosted by transnational resorts will have the singular opportunity to lend their creativity and cultural perspectives to the noble task of further enriching and augmenting the global relevance, exposure, and inspiration of borders-transcending scientific discoveries. Performed on a stage set in a theater of wonder without walls, this science-art duet will also invite and stimulate new depths and rewards of spiritual insights and reflections.

Powered by the Transnational Resort model, Pangea World stands for a mission of economic discovery and economic empowerment of large realms of natural riches welded by relationships of great conservation importance and research worth, harboring a major potential to serve as incubators of dynamic knowledge economies that foster better management and conservation of global natural capital, and receptive to further growth in value through association with cultural legacies of international significance.

The confluence of the inspirations that I have drawn from the “World Heritage” wisdom of Villa Tugendhat and from the “Memory of the World” immortality of the *Symphony from the New World* resonates in a powerful way with the Project’s aspiration—and this resonance will be channeled into the Project’s preeminence.

Crafted under the auspices of Pangea World’s mission, the Project offers to translate Mexico’s move to strengthen the Eastern Tropical Pacific Marine Corridor via the incorporation of the Revillagigedo National Park of the World Heritage stature into a catalyst of something much larger: a truly historic opportunity to facilitate the world’s journey towards a sustainable future. A carefully orchestrated pursuit of the Project’s Phase 1 and Phase 2 will activate an unprecedented investment model in transnational basic science that also embodies radical re-thinking—in terms of hard-nosed economics—of the relationship between evolution, creativity, and the future of humanity.

## References

- Abbott, L., & Seroff, D. (2009). *Out of Sight: The Rise of African American Popular Music, 1889-1895*. Jackson, Mississippi: University Press of Mississippi (pp. 273-274).
- Aguirre-Muñoz, A., Méndez-Sánchez, F., Ortiz-Alcaraz, A., Del Mazo-Maza, A., Fueyo-Mac Donald, L., Rhodes-Espinoza, A., Bellot-Rojas, M., Bermúdez-Almada, B., Navarro-Sánchez, M. J., Gallina-Tessaro, M. P., & García-Martínez, S. A. (Eds.). (2015). *Nomination Format for Natural Property “Archipiélago de Revillagigedo” for Inscription on the World Heritage List*, presented to the UNESCO World Heritage Center. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas and Grupo de Ecología y Conservación de Islas, A.C. Ensenada, Baja California, México. 145 pp. + 5 Annexes.
- Avise, J. C. (2001). *Captivating Life: A Naturalist in the Age of Genetics*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

- Avise, J. C. (2006). *Evolutionary Pathways in Nature: A Phylogenetic Approach*. New York: Cambridge University Press.
- Avise, J. C. (2008). Three ambitious (and rather unorthodox) assignments for the field of biodiversity genetics. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 105(Suppl. 1), 11564-11570. [www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.0801924105](http://www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.0801924105)
- Ayala, F. J. (1970). Teleological explanations in evolutionary biology. *Philosophy of Science*, 37, 1-15.
- Ayala, F. J. (1994). Darwin's revolution. In J. H. Campbell & J. W. Schopf (Eds.), *Creative Evolution?* (Chapter 1, pp. 1-17). Boston and London: Jones and Bartlett.
- Ayala, F. J. (2004). Design without designer: Darwin's greatest discovery. In W. A. Dembski, & M. Ruse (Eds.), *Debating Design: From Darwin to DNA* (pp. 55-80). New York: Cambridge University Press.
- Ayala, F. J. (2007). *Darwin's Gift to Science and Religion*. Washington, DC: Joseph Henry Press.
- Ayala, F. J. (2014). Evolution and religion. In J. B. Losos et al. (Eds.), *The Princeton Guide to Evolution* (pp. 817-824). Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Ayala, F. J. (2015). *¿De Dónde Vengo? ¿Quién Soy? ¿A Dónde Voy?* Madrid: Alianza Editorial.
- Ayala, F. J. (2016). *Evolution, Explanation, Ethics, and Aesthetics: Towards a Philosophy of Biology*. Amsterdam: Academic Press and Boston: Elsevier (p. 297).
- Ayala, H. (1999). A bridge to the millennium: The ideal and the promise of a heritage-driven economy. In M. S. Ratchford (Ed.), *TCR Strategic Alliance: Tourism-Conservation-Research* (pp. 13-20). Washington, DC: American Association for the Advancement of Science.
- Ayala, H. (2000a). Panama's TCR action plan: Building alliances for a heritage-driven economy. *Cornell Hospitality Quarterly*, 41(1), 108-119. <https://doi.org/10.1177/001088040004100128>
- Ayala, H. (2000b). Surprising partners: Hotel firms and scientists working together to enhance tourism. *Cornell Hospitality Quarterly*, 41(3), 42-57. <https://doi.org/10.1177/001088040004100316>
- Ayala, H. (2017). The economic might of earth's evolution: The epic promise of knowledge. *SAGE Open* (April-June), 1-14. <https://doi.org/10.1177/2158244017701975>
- Ayala, H. (2020). Transnational resort: A transformative investment in the global knowledge economy. *Journal of the Knowledge Economy*, 11, 1573-1595. <https://doi.org/10.1007/s13132-019-00621-4>

- Ayala, H. (2021). *For the Benefit of the World: Pairing the Panama Canal with Knowledge Canals of Transcendent Value for the Nation and for Humanity*. Irvine, California: Pangea World. <https://www.pangeaworld.com/wp-content/uploads/2025/08/For-the-Benefit-of-the-World-H.-Ayala-3-2021-v3.pdf>
- Ayala, H. (2024a). Harnessing evolution's gift of borderless wonder to open new economic frontiers for global sustainability: A vision, a roadmap, and a pledge inspired by Francisco J. Ayala's passion for science and art. *Razón y Fe*, 288, 189-216. <https://doi.org/10.14422/ryf.vol288.i1464.y2024.010>
- Ayala, H. (2024b). The transnational frontier of resort master plans: A gateway to borderless legacies for the environment and humanity. *Frontiers in Environmental Economics*, 3, 1229094. <https://doi.org/10.3389/frevc.2024.1229094>
- Ayala, H. (2025a). La relevancia internacional del Premio Ayala (International relevance of the Ayala Award). *Razón y Fe*, 289 (julio - diciembre), 391-396. <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1467.y2025.008>
- Ayala, H. (2025b). The transnational Earth: Evolution meets the World Heritage in model development scenarios for a globally inclusive knowledge economy. *Frontiers in Environmental Economics*, 4(1447583). <https://doi.org/10.3389/frevc.2025.1447583>
- Ayala, H. (2025c). Homenaje a la Dra. Rosaura Ruiz Gutiérrez, académica, política, humanista, galardonada con la Medalla Ayala 2025. *Razón y Fe*, 289 (July-December), 413-418. <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1467.y2025.010>
- Ayala, H. (2025d). A transnational symphony of science and art for the globalized world: An economic perspective inspired by T. G. Masaryk's transnational humanitarianism. Masaryk University, Brno, Czech Republic. <https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.AYALA1-2025>
- Ayers, T. (1999). Panama applies science to tourism and conservation efforts. *Science*, 284(5419), 1546-1547.
- Clive, M. (2016, 31 October). *Dvořák: Symphony No. 9 in E minor, Op. 95, "From The New World."* <https://utahsymphony.org/explore/2016/10/dvorak-symphony-no-9-in-e-minor-op-95-from-the-new-world/>
- De Meester, L., Vázquez-Domínguez, E., Kassen, R., Forest, F., Bellon, M. R., Koskella, B., Scherson, R. A., Colli, L., Hendry, A. P., Crandall, K. A., Faith, D. P., Starger, C. J., Geeta, R., Araki, H., Dulloo, E. M., Souffreau, C., Schroer, S., & Johnson, M. T. J. (2024). A link between evolution and society fostering the UN sustainable development goals. *Evolutionary Applications*, 17(6), e13728. <https://doi.org/10.1111/eva.13728>
- Edmondson, R. (2002). *Memory of the World: General Guidelines to Safeguard Documentary Heritage*. Paris: UNESCO. <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001256/125637e.pdf>

- García-Navarrete, P. G., Escalante, T., Espinosa, D., & Morrone, J. J. (2023). Evolutionary biogeography of the Revillagigedo Archipelago, Mexico. *Journal of Natural History*, 57. <https://doi.org/10.1080/00222933.2023.2203337>
- Hogrefe, J. (1999, December/2000, January). Panama on its own. *Civilization*, pp. 50-55.
- ICOMOS (2001). *Advisory Body Evaluation*. <https://whc.unesco.org/en/list/1052/documents/>
- IUCN. (2016). World Heritage Nomination - IUCN Technical Evaluation. Archipiélago de Revillagigedo (México) R — ID 1510. In *IUCN World Heritage Evaluation* (pp. 83-93). <https://whc.unesco.org/archive/2016/whc16-40com-inf8B2-en.pdf>
- Miller, G. (1999). Panama in transition. *Hotels*, 33(3), 44.
- National Science and Technology Medals Foundation (2001). *Francisco J. Ayala National Medal of Science*. <https://nationalmedals.org/laureate/francisco-j-ayala/>
- Nemecek, S. (1999). A plan for Panama. *Scientific American*, 281, 26.
- Paterson, S. K., Le Tissier, M., Whyte, H., Robinson, L. B., Thielking, K., Ingram, M., & McCord, J. (2020). Examining the potential of art-science collaborations in the Anthropocene: A case study of Catching a Wave. *Frontiers in Marine Science*, 7. <https://doi.org/10.3389/fmars.2020.00340>
- Redacción Excelencias News Panamá. (2020, 15 de febrero). Panamá se enfoca en el Turismo del patrimonio natural y cultural. <https://www.excelenciaspanama.com/turismo/panama-se-enfoca-en-el-turismo-del-patrimonio-natural-y-cultural>
- Ruiz Gutiérrez, R. (2025). Discurso de la Dra. Rosaura Gutiérrez en la ceremonia de entrega de la Medalla Ayala 2025. *Razón y Fe*, 289 (July-December), 419-423. <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1467.y2025.011>
- Tatay, J. (2022). Images, metaphors, and models in the quest for sustainability: The overlapping geography of scientific and religious insights. In M. Fuller, D. Evers, & A. Runehov (Eds.), *Issues in Science and Theology: Creative Pluralism?* Issues in Science and Religion: Publications of the European Society for the Study of Science and Theology 6 (pp. 199-208). [https://doi.org/10.1007/978-3-031-06277-3\\_18](https://doi.org/10.1007/978-3-031-06277-3_18)
- Templeton Prize (2010). *Francisco J. Ayala*. <https://www.templetonprize.org/laureate/francisco-j-ayala/>
- UC Irvine. (2014). "Pangea World unveils transnational model for science research and conservation." University of California, Irvine, Press Release, February 11. <http://news.uci.edu/press-releases/pangea-world-unveils-transnational-model-for-science-research-and-conservation/>
- UNESCO. (2023). Transboundary Marine Biosphere Reserve of the Tropical Eastern Pacific of Colombia, Costa Rica, Ecuador, and Panama. <https://www.>

- unesco.org/en/articles/transboundary-marine-biosphere-reserve-tropical-eastern-pacific-colombia-costa-rica-ecuador-and
- United Nations Department of Public Information. (2010). Study on sustainable wealth creation from natural resources to be launched at United Nations International School, 19 September. Press Release (September 17). <https://www.un.org/press/en/2010/note6277.doc.htm>
  - United Nations. (2015). *Transforming our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*. Resolution 70/1 adopted by the U.N. General Assembly on September 25, 2015.
  - Winthrop, T. (1859). *A Companion to the Heart of the Andes*. New York: D. Appleton & Company.

## Recensiones

RODRÍGUEZ MARUGÁN, Isidro y VILARROIG MARTÍN, Jaime (eds.): ***La muerte, desdicha fuerte. Estudios de antropología filosófica en torno al problema de la muerte***, Dykinson, Madrid 2025, 456 pp. ISBN: 979-13-7006-909-4.

El volumen editado por Isidro Rodríguez Marugán y Jaime Vilarroig Martín reúne numerosas contribuciones que exploran el tema de la muerte desde múltiples perspectivas. La división temática ilustra cómo se aborda el tema desde diferentes puntos de vista y sensibilidades, facilitando así la lectura: primero, "Fenomenología y hermenéutica de la muerte", seguido de "Filosofía española ante la muerte", "Filosofía y el enigma de la muerte", "Tanatoética y ciencias de la salud" y, finalmente, "Arte, muerte y cultura".

En el trabajo de Enrique Bonete Perales, se subraya significativamente el papel que desempeña la "mortalidad" en la constitución del ser humano: escribe que "El desarrollo de la 'animalidad' meramente instintiva y la entrada gradual en la 'humanidad' reflexiva se producen, en mi opinión, por el impulso que origina en nuestro cerebro la profunda conciencia de nuestra propia vulnerabilidad y mortalidad" (p. 168). Mediante lo que el autor denomina el "Principio de mortalidad", es posible interpretar gran parte de la historia de la metafísica: tanto la conciencia del paso del tiempo como el reconocimiento de la aniquilación humana "provocaron el impulso intelectual de filósofos relevantes en la construcción de diversos conceptos ontológicos" (p. 169), hasta tal punto que puede afirmarse que la raíz del pensamiento griego se desarrolló a partir de la conciencia de estas realidades fundamentales. El autor añade entonces una aclaración importante: todo esto no significa que la muerte sea el único tema de la filosofía, ni siquiera el principal. La filosofía es, ante todo, una meditación sobre la vida, pero, al mismo tiempo, "no es posible pensar en la vida a menos que esté incluida en ese contenido reflexivo del Principio de Mortalidad, que ilumina el final ineludible al que todos nos enfrentamos tarde o temprano" (p. 171).

José V. Bonet-Sánchez, inspirándose en algunas tesis de Tugendhat y Nagel, pretende referirse a "la propia muerte" en primera persona, como corresponde a un análisis filosófico. La muerte puede representarse mediante la metáfora de la cancelación de la conciencia, sin embargo, en todos estos casos es como estar "viendo" la escena, pensando en ella: no puedo estrictamente "no-estar" en ella absolutamente. Si esto no



es un malentendido, esta cancelación de la conciencia es, en realidad, el primer objeto de temor. Sin embargo, si la propia muerte no puede representarse realmente, “¿qué puede significar ‘pensar en’ ella o vivir en relación con ella?”. Ciertamente no significa pensar en ella todo el tiempo. Lo que sí se puede decir, sin embargo, es algo muy relevante con respecto al significado que la vida puede adquirir en relación con la muerte: “la propia muerte tiene un valor individualizador y singularizador”. El autor aclara esta afirmación y explicita su significado al recordar cómo “la muerte unifica y da forma final a ese conjunto plural y disperso de actividades, preocupaciones, objetivos, intereses y supuestos con los que nos involucramos en nuestra vida; todo lo cual puede adquirir una importancia secundaria” (p. 245).

El tema del libro también se analiza desde una perspectiva artística y cultural: el ensayo de Albert Moya Ruiz aborda el tema de la “muerte del arte”, célebremente teorizado por Hegel, aclarando su significado preciso y describiendo sus repercusiones en el campo antropológico y las diferentes interpretaciones que se han ofrecido. Según Hegel, no hay nada más bello que el arte clásico, pero con la llegada del cristianismo, la forma artística ya no es capaz de expresar adecuadamente lo absoluto: esto conduce a un proceso de “disolución” del arte en favor de modos de comprensión más adecuados. Por lo tanto, como señala el autor del texto, “el diagnóstico hegeliano del carácter pasado del arte no implica en ningún caso su desaparición, sino más bien su superación en términos de su capacidad para expresar lo absoluto” (p. 371). El arte toma un giro subjetivista y autorreferencial, perdiendo así la función comunitaria que antes desempeñaba. Por un lado, se orientará hacia las formas de “arte para”. El arte por el arte como un fin en sí mismo. Por otro lado, algunos comentaristas han señalado que el diagnóstico de Hegel se refiere a su mundo y su época, y por lo tanto no debe entenderse como automáticamente aplicable al nuestro, en el que, en cambio, el arte parece estar recuperando su función social (véanse las pp. 376-377).

Estas perspectivas, junto con las diversas voces que se alternan a lo largo del volumen, permiten al lector sumergirse en un examen matizado y analítico de un tema crucial, al que no siempre se le presta la debida atención en los estudios especializados. Los editores del volumen, I. Rodríguez Marugán y J. Vilarroig Martín, junto con sus colaboradores, han arrojado más luz sobre este tema, de la que podemos beneficiarnos provechosamente.

Nicolò TARQUINI

nicolotarquini@virgilio.it

Pontificia Università Lateranense

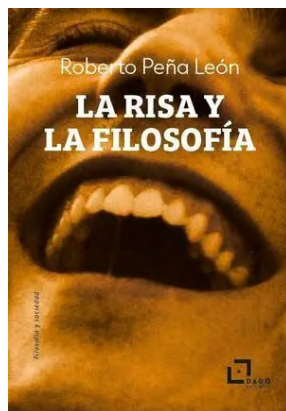
PEÑA LEÓN, Roberto: *La risa y la filosofía*. Dado Ediciones, Madrid 2024, 226 pp. ISBN: 978-84-12-85173-1.

Es lugar común de todo estudio sobre la risa decir que se ha estudiado poco. Esta afirmación, más que demostrar una realidad histórica sobre el trabajo de los pensadores, apunta a la naturaleza misteriosa de la risa; a pesar de haber sido una experiencia común a todos los miembros de nuestra especie desde el principio de los tiempos, aún hoy nos quedamos estupefactos ante su origen y, sobre todo, ante sus deliciosos efectos.

Así sucede, como era de esperar, en *La risa y la filosofía* de Roberto Peña León, un libro que nos ofrece tres acercamientos en una sola obra. Inspirado por el dramaturgo italiano Dario Fo, Peña León busca defender la máxima de que al poder no le gusta la risa, a la vez que ofrece una panorámica sucinta de hallazgos científicos recientes sobre la carga y un recorrido por la historia de la filosofía occidental.

La primera parte del libro está dedicada a la ciencia del humor y destacan dos aportaciones. A través del comentario de publicaciones científicas, Peña León argumenta que no es enteramente cierto que el ser humano sea el único animal que ríe, puesto que la risa es precursora del habla, elemento de juego y herramienta de cohesión social y, como tal, la compartimos con algunos simios. También incorpora una distinción sugerente, aunque no del todo satisfactoria. Inspirado por el neurólogo francés Guillaume Duchene, distingue entre la risa verdadera, la propia del juego infantil, y la impostada del adulto que se origina con el lenguaje, la cultura y la abstracción (p. 45); de lo que se seguiría la imposibilidad de la risa genuina ante un chiste o una obra literaria cómica en la madurez, a pesar de que nos indican claramente lo contrario la experiencia y el propio Peña León con su admiración explícita de Dario Fo como humorista.

El recorrido por la historia de la filosofía ocupa la segunda parte del libro y está dividido en los periodos habituales: Edad Antigua, Media, Moderna y Contemporánea. Desde el comienzo de esta segunda sección se aprecia con claridad, tanto en el estilo jocoso de escritura como en la argumentación en sí misma, un enfoque abiertamente materialista y, en parte antirreligioso. No hace un simple recorrido histórico; hay una clara hoja de ruta que consiste en defender el materialismo, considerado segundón en la historia y por tanto revolucionario, frente al idealismo históricamente canónico y vinculado al poder (p. 64). También se desvela claramente un prejuicio antirreligioso, concretamente anti-judeocristiano, que merma la calidad general de la argumentación; entre otros muchos ejemplos, se califica el medievo cristiano como agelasta en su totalidad, con poco más que comentarios brevísimos y muy matizables a la Biblia —en uno se sugiere que es Yahvé quien dejó embarazada a Sara (p. 84)—, una referencia indirecta sobre Basilio de Cesarea (p. 7), y dos menciones a San Benito y Santo Tomás que se interpretan como prohibiciones totales de la risa cuando más bien invitan a la moderación (p. 87). Debido a estos presupuestos intelectuales, el recorrido considera que la Antigüedad y más aún el Medievo son épocas oscuras para la risa, frente a la edad de oro del Renacimiento. Para el autor, el mundo contemporáneo también es sombrío y lúgubre, pero no por falta de interés en el fenómeno —es cuando más estudios se han publicado— sino porque la risa se aleja de la filosofía y pasa a ser prerrogativa de la psicología.



Aunque en estas dos primeras partes ya se apunta claramente la tesis del libro, es en la tercera cuando Peña León expone con claridad su visión de la risa. Se inspira fundamentalmente en la teoría del carnaval de Mikhail Bakhtin, la carcajada según Michel Onfray, como celebración de la inmanencia y la materialidad frente a cualquier transcendentalismo, y la fusión de alma y cuerpo que ofrece Spinoza. Comienza apuntando certeramente que el principal problema de las teorías de la risa es su confusión de la parte con el todo: un aspecto de la risa se toma de modelo, sin ver que no hay una, sino muchas risas, dependiendo del cómo, el por qué y, sobre todo, de quién. Acierta también al hablar de la risa como instrumento esencial para afianzar los lazos sociales, capaz de vincular a los que comparten la carcajada y excluir del grupo a las víctimas del humor, pero yerra al extender la risa Duchenne, o risa genuina, a toda forma de humor popular, pues en último término se considera auténtica y aconsejable por el mero hecho de vincularse a la gente común y estar alejada del poder político y las élites intelectuales, no porque tenga unas características especiales. Aquí entra en una evidente contradicción que admite no poder resolver (p. 195): al tiempo que se declara que la risa de humillación es aprendida y nunca deja de ser una mueca forzada, se defiende la existencia de una risa verdadera de resistencia dirigida contra el poder, cuando tal risa, en tanto que expresada contra alguien, es inevitablemente excluyente, además de estar basada en una idea, por mucho que use lo corporal, lo vulgar y lo común para llegar a ella.

El libro se cierra con sendos anexos dedicados a Dario Fo y la revista *El Jueves*, para el autor ejemplos paradigmáticos de esa risa de resistencia. Aquí habría sido conveniente afinar entre sátira y comedia, puesto que ambos casos son ejemplos de lo primero; su humor suele ser crítico con un objetivo sociopolítico concreto y busca de forma deliberada algo más que provocar placer.

*La risa y la filosofía*, pues, defiende una visión de la risa anclada en una ideología concreta y cae en el pecado que critica: hacer de un ejemplo la norma. Como argumentaba certeramente el filósofo Simon Critchley en *On Humour* (2002), el humor sólo tiene éxito dentro de un grupo que comparte normas, costumbres o puntos de vista, sea una familia o todo un país. La risa nos atrae y nos encandila porque es un reflejo peculiar de lo que somos, pero estudiarla con rigurosidad exige una mayor distancia con lo propio.

Por todo lo anterior, *La risa y la filosofía* es un libro interesante que además se lee con facilidad. Sin embargo, el sesgo ideológico de sus páginas afecta significativamente a la calidad del resultado. El humor es un fenómeno muy complejo y tomar partido de antemano no ayuda a desenredar la madeja. La risa no es patrimonio de nadie y como herramienta de poder, gracias a su fuerte vínculo con la socialización, se puede usar en cualquier dirección, a favor y en contra de oprimidos y de poderosos, de cristianos y de ateos.

A pesar de sus deficiencias, recomendaría la lectura de *La risa y la filosofía* a cualquier persona interesada en el humor y el pensamiento por el recorrido histórico-científico que ofrece y el apunte de algunos factores esenciales para entender el fenómeno del humor como es el vínculo social. No es un libro exhaustivo, puesto que, pese a las apariencias, se ha reflexionado mucho sobre la risa en el total de la historia de la filosofía y la ciencia y el fenómeno es en sí mismo inabarcable, pero puede servir de primer acercamiento. También puede ser una lectura estimulante para cualquier cristiano dispuesto a enfrentarse a los argumentos que, erróneamente, colocan la fe en las antípodas del humor.

Isabel BERZAL AYUSO  
iberzala@gmail.com

MORENO, Javier: *La belleza del accidente. Contingencia e incertidumbre en la sociedad, la cultura y la tecnología contemporáneas*, Akal, 2026, 306 pp. ISBN: 978-84-460-5776-5.

Javier Moreno integra una profunda vocación científica y otra literaria. Con estudios matemáticos y de filología comparada, el tema y la prosa, el fondo y la forma trabajan juntos en una misma dirección. Y, de este modo, en el libro propone una colección amplia de reflexiones que, aunque pueden leerse aparentemente sueltas, guardan una íntima relación respecto al asunto sobre el que ensayan. A saber, que la tecnología, cuya pretensión es abarcarlo todo, preverlo todo, controlarlo todo encuentra siempre resistencia en el propio mundo, pues el error, la contingencia, el azar, la incertidumbre no desaparecen ni quedan regularmente integrados.

Después de su trabajo más antropológico, en una línea similar, este texto hace una crítica francamente novedosa en estos ambientes. No se centra en la libertad, como resquicio de lo imprevisible, siempre capaz de alterar cualquier intento totalizador, sino en algo mucho más material, común y vulgar, pues así es como el autor comprende el mundo de lo real, aun sin confesar en ningún momento algún tipo de energía y vitalidad en todo él. La cuestión decisiva es esa y, por lo tanto, la cultura digital queda reflejada como aquella que pretende silenciar este hecho lo máximo posible, acallando su presencia permanente y constante en todo ámbito. Lo cual resulta particularmente incómodo para sus ideales y comprensión matematizante, sistemática y ordenadora. En resumen, una pretensión humana desmedida, cuyo rastro se pierde en los albores de la humanidad y sus textos clásicos, pero que sigue presente de forma trágica en nuestros tiempos.

Junto a esto, se da un fenómeno aún más paradójico, pues no siempre la tecnología consigue bajar el volumen de esta indeterminación y contingencia cósmica, sino que produce, dentro de su ámbito y campo propio, nuevas situaciones donde vuelve a aparecer, como nunca ante en la historia, este azar y este error universalmente presente. Una situación que, en la prosa de nuestro autor, suela a música celestial y desconcertante y que confirma con alegría su propia tesis inicial. Ocurra lo que ocurra, haga el ser humano lo que haga, tecnologue la realidad que tecnologue, el error permanecerá a nuestro lado enseñándonos esa cara del mundo que negamos a aceptar que sea parte del juego.

Un libro estructurado con un amplio índice donde el autor parece haber ido agrupando sus breves reflexiones entre el análisis, la denuncia y la contemplación de la belleza del accidente y la necesidad de lo que no está, ni puede estar, anticipado o disponible para cualquiera en cualquier momento previo. En ocasiones se detiene más en traer a la memoria un relato, un acontecimiento o un momento de esta corta historia tecnológica digital, y en otras se deja llevar apologeticamente por el ímpetu que le mueve a defender el error con mucha pasión.



Ligado a lo anterior aparece una afirmación de calado antropológico muy interesante: el ser humano necesita estos espacios de indisponibilidad. En continuidad con el resto de la obra, se reivindica aquí nuevamente la opacidad frente a la transparencia, lo privado e íntimo frente a la continua exposición social y pública, o el silencio propio de aquello que es incommunicable. Es en este punto donde, a mi juicio, la belleza que reclama valientemente y con fina certeza se hace más presente, pues la incertidumbre, el accidente y el error del que comúnmente habla parecen ser más bien zonas oscuras y tristes de una realidad más muerta que vida, y al introducir el calor humano en la reflexión se hace notar que sólo una vida mayor e inmensamente generosa puede en verdad ocupar ese lugar tan misterioso y llamativo en todo lugar al mismo tiempo. Es decir, diría que su reflexión se aproxima mucho a lo que ciertos ensayos proponen como misterio, como presencia excesiva y, por ello mismo, imposible de abarcar y comprender absolutamente con la misma medida con la que mido todo lo demás.

Javier Moreno acierta en este diagnóstico: no todo en lo real puede ser considerado del mismo modo, no todo es objeto al modo como los objetos se dejan usar y poseer. Su alegato de esta otra relación esencial abre, tanto en el ser humano, como en sus relaciones, como en el propio mundo una brecha por la que a un tiempo se cuele y aparece lo singular humano, lo más valioso. Y lo hace sin salirse del mundo del análisis del paradigma tecnológico dominante, con sus discursos y relatos públicos, y sin rebajarse, como tantas veces ocurre, a miradas y expresiones romantizantes, calurosas en exceso o poéticas en sentido cutre. Aquí hay reflexión y análisis, y una constante referencia hermenéutica a un tema común. De hecho, para el autor es de lo más normal y habitual, y casi sorprende que el ser humano no se dé cuenta, absorto como está en su propia lógica de posesión y dominio, de semejante desproporción y desmesura.

Por lo demás, es un gusto leer un texto donde esté todo tan integrado, donde se busque el interrogante con sentido y la duda tenga una pretensión luminosa relacionada con la belleza, y no con la censura, la clausura, el malestar. Se nota en el autor esa mirada bondadosa y, en la crítica, el sano optimismo de quien acepta que no todo puede estar en las propias manos y se atreve a describir un futuro donde siga estando presente lo naturalmente humano, lo genuinamente mundano, lo gozosamente real. La cantidad de referencias y datos que maneja ayudan a la apertura y a una comprensión holística de sus tesis fundamentales. Además, considero que es una perspectiva verdaderamente original que tiene una gran validez, aunque quizá se puede expresar, como he dejado entrever en este pequeño comentario, de un modo más personal, vital y dialogante. Tampoco creo que deba hacerse un canto alegre de toda contingencia, error o fatalidad, pues sería abrir una puerta muy amplia para legitimar el mal y conformarse con que pase cualquier cosa. Algo que creo que está lejos de la intención del autor, pero el riesgo es real.

José Fernando JUAN SANTOS  
jose.fernando.juan@gmail.com  
Colegios Marianistas

BARA BANCEL, Silvia: ***Saber a Dios. Beguinas, maestras y místicas de la Edad Media***, Verbo Divino, Colección Aletheia, Estella 2026, 276 pp. ISBN: 9788410632479.

Con este libro el lector tiene entre las manos la obra más rigurosa que se ha publicado en español sobre las beguinas. Unas mujeres fascinantes cuya vida y obra ha despertado muchas incógnitas para todos y muchas esperanzas para las mujeres teólogas que han encontrado en ellas referencias para otras formas de vida femenina comprometida con el mundo en la Iglesia.

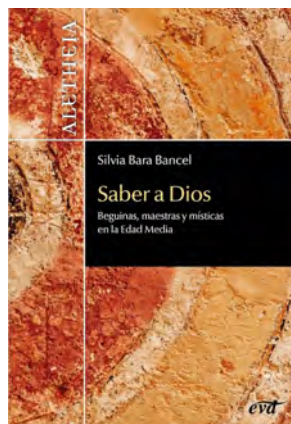
El trabajo de Silvia comienza por presentar el título, *Saber a Dios*, que recoge la ambigüedad de referirse al conocimiento como sabiduría y al sabor, como forma de conocer gustando, saboreando. Pues esto es, la obra de Silvia es una obra para saborear los textos que ella ha recogido o traducido en muchos casos, las fuentes escritas de las beguinas.

Al leerlos las imaginas, porque ya Silvia nos ha introducido en el capítulo previo en su forma de vida, en sus cualidades, en sus compromisos y dificultades. Así, cuando llegan los textos sabes de qué hablan, qué cuentan, qué interpretan. Sí, interpretar, porque suenan a música del corazón que el Espíritu hace posible a través del compromiso y la fidelidad de estas mujeres a pesar de las dificultades a las que se enfrentaron.

En contexto de la Iglesia medieval los beguinatos, nos dice Silvia, surgen del profundo deseo de Dios y de pobreza evangélica que muchas mujeres se decidieron a vivir, aunque esto las colocase en los "fluctuantes márgenes de la Iglesia". Apoyadas por las recién fundadas órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, y en medio de un ambiente milenarista por las hambrunas y catástrofes, las beguinas supieron encontrar el "verdadero amor". Como mujeres laicas comprometidas con el mundo supieron hacer posible la pobreza evangélica en el cuidado de los más necesitados, su formación, su vida espiritual y su autonomía económica en comunidades.

Cuenta nuestra autora que las beguinas tenían como inspiración su propio nombre, "buen fuego": que ilumina a los que están lejos y calienta a los que están cerca. Para ello estas mujeres cuidaban su formación a través de los sermones o la lectura de la palabra, los momentos de oración (*lectio, meditatio* y *contemplatio*). Las comunidades se formaban alrededor de una "madre espiritual" a la que prometían obediencia y que administraba la vida de la comunidad. Todo esto colocó a las beguinas en los márgenes de una Iglesia regida por un clero en muchos casos muy preocupado por los asuntos terrenales, que probablemente se sintiera cuestionado por el modo vida que estas mujeres escogieron.

Aunque nacieron con la bendición de la Iglesia, su independencia, su autoridad y su libertad interior terminó generando malestar entre el clero. Así en el siglo siguiente, el siglo XIV, comienzan a ser consideradas sospechosas de herejía, el culmen de este proceso fue la condena a morir en la hoguera de Margarita Porete en 1310. Las "Clementinas", obra del papa Clemente V como revisión de los decretos del Concilio de Viena, las condenaba, pero como se publicaron después de la muerte del papa, se especula que la condena a las beguinas no estaba en los decretos conciliares, sino que se añadiría después. En cualquier



caso, la publicación de las Clementinas fue un momento difícil para las beguinas, aunque no en todos los lugares igual, porque hubo lugares en los que las beguinas permanecieron en su estado de vida. Estos lugares fueron Francia y Bélgica, donde las autoridades civiles las protegieron. Aunque se tendió a su progresiva institucionalización, muchas se hicieron dominicas o agustinas o carmelitas.

Esta triste historia que más tuvo que ver con potestad eclesiástica que como vida evangélica, es iluminada por el trabajo de Silvia que nos ofrece como decíamos los textos fontales de este gran movimiento femenino para que podamos “saborearlos” en el segundo capítulo. Una gozada para el paladar espiritual.

Continúa nuestra autora presentándonos a Matilde de Magdeburgo a través de su libro. *La luz que fluye de la divinidad* es una obra de carácter didáctico que describe la experiencia mística de su autora, su relación asidua con el Espíritu Santo. De sus escritos se deduce que Matilde era una mujer con los conocimientos propios de las mujeres de alta burguesía o alta sociedad, mujeres que eran instruidas en la lectura, la escritura, la música, la retórica y la poesía, profundamente tocada por el Espíritu.

Los dos capítulos siguientes ofrecerán la fecundidad poética de la mística medieval. A través de textos e imágenes Silvia nos permite saborear la profunda experiencia de Dios de estas mujeres y de su entorno cultural. La “gracia del beso”, “el camino de amor hacia Dios” son expresiones usadas para describir la relación íntima con Dios, la pasión con la que el deseo de Dios abrasa el alma, una amante que pierde el sentido ante el Amado. De la mano del Cantar de los cantares las beguinas y algunos de sus coetáneos expresan libremente sus experiencias místicas.

En la obra de Matilde de Magdeburgo las visiones de Dios autorizan su obra literaria, puesto que proceden de Dios. Ella sabe que una mujer no puede hablar de las cosas de Dios, algo reservado a los clérigos, sin embargo, ella se siente invitada por Dios a hacerlo. Matilde enseña que Dios es accesible, que sale al encuentro del ser humano, porque Dios es amor, un amor trinitario que “fluye y se hace fecundo” dando lugar a la creación. Y porque Dios es así, es por lo que el alma humana no se saciará con nada que no sea el amor de Dios. Haciendo uso de las metáforas del amor cortés, Matilde expresa que ese amor no está vetado a nadie, cualquiera, hasta una simple criada puede ser tocada por el amor del Rey. Y presenta una corte celestial descrita como lugar de gozo, danza, y amor íntimo con Dios, como ella misma ha experimentado.

Termina este *Saber a Dios* con el estudio de la mística renana, que nacerá de la relación entre estas grandes mujeres y sus acompañantes espirituales, dominicos de alta formación teológica como el Maestro Eckart y sus discípulos, Juan Tauler y Enrique Suso. La amistad espiritual entre monjas y frailes es presentada como contexto para presentar una imagen femenina poco relacionada con el recelo o la amenaza, al contrario. Destaca nuestra autora la relación entre Enrique Suso y su hija espiritual Elsbeth Stagel.

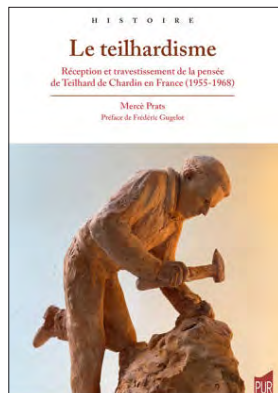
La conclusión final es la valoración de todo lo narrado, lo leído, lo saboreado, un “sin porqué” procedente de Dios que dota de autoridad y sentido la vida de unas mujeres que vivieron con autenticidad una relación con Dios que las llevó a su forma de vida desde la libertad interior. Las beguinas fueron lo que fueron porque se sintieron autorizadas y respaldadas por quien las amaba en su corazón y por los varones, fundamentalmente dominicos y teólogos, que las acompañaron en su respuesta evangélica al amor de Dios.

Carmen PICÓ GUZMÁN  
carmenpguzman28@gmail.com

PRATS, Mercè: ***Le teilhardisme. Réception et travestissement de la pensée de Teilhard de Chardin en France (1955-1968)***. Presses Universitaires de Rennes, colección Historia 2025, 470 pp. ISBN: 979-10-413-0070-9.

Poco después del fallecimiento de Pierre Teilhard de Chardin, el 10 de abril de 1955 (domingo de Pascua), surgieron las polémicas en la prensa y en actos públicos en Francia. Los llamados “amigos” de Teilhard, que habían seguido y leído los textos de sus ensayos, mult copiados y distribuidos clandestinamente desde los años 30, manifiestan encendidos elogios en la prensa de izquierda cultural.

Por otra parte, los grupos católicos integristas franceses repartieron panfletos y también organizaron actos que eran contrarios a las ideas (claramente tendenciosas y manipuladas) de Teilhard. Esto provoca que entre 1955 y 1968 se consolidara lo que podría definirse como un paradigma cultural en Francia al que se ha dado en llamar el *teilhardismo*.



Este volumen que presentamos es un compendio de la extensa y prolija tesis doctoral en la Universidad de Reims de la profesora catalana afincada en Francia, Mercè Prats. En 2022, Prats publicó *Une parole attendue*, un detallado estudio sobre la difusión clandestina de los escritos de Pierre Teilhard de Chardin. Y en 2023 salió a la luz una nueva *Biografía de Pierre Teilhard de Chardin*.

Las tesis fundamentales de este estudio, que sintetiza su tesis doctoral en Historia, exige —para el lector no francés— situarla en el contexto de los llamados “Treinta Gloriosos” en Europa (los años posteriores a la Guerra Mundial, 1943-1973, caracterizados por el auge económico); y también conviene situarla —para que la entiendan bien los lectores no franceses— en el contexto de la guerra cultural del “modernismo” francés, entre católicos progresistas e integristas previos al Concilio Vaticano II.

En la historia del catolicismo (sobre todo en Francia) el término ‘modernismo’ sirve para referirse a la tendencia en un cierto pensamiento intelectual católico a considerar a la Iglesia y a sus dogmas tanto de fe como de moral como instituciones meramente humanas influidas por su contexto histórico y cultural; por esto mismo no serían verdades reveladas de carácter infalible y podrían ser revisadas y reformadas.

Por tanto, este voluminoso y bien documentado libro de Mercè Prats, fruto de muchos años de investigación para su tesis doctoral en Reims, no es una nueva biografía del paleontólogo jesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Es una historia del *teilhardismo* nacida con la muerte del jesuita, que adquirió una magnitud inesperada en el momento de la publicación del libro principal *El fenómeno humano*. Una mezcla inseparable de ciencia y espiritualidad, la obra fue un éxito excepcional y dio alas al *teilhardismo*. Si la palabra se usó inicialmente como un insulto, ahora ha entrado rápidamente en el lenguaje cotidiano.

El texto de *Le teilhardisme* se estructura en cuatro grandes capítulos, que coinciden con las etapas en el desarrollo de este debate centrado en Francia a favor y en contra de las ideas de Teilhard y postula que los detractores muestran una caricatura de las ideas reales del jesuita paleontólogo interdisciplinar.

El primer capítulo (“La mort de Teilhard, l’avenir d’une oeuvre (1955-1956)”, pp. 19-110), describe con gran detalle y con muchas referencias bibliográficas poco conocidas, los ecos del combate intelectual expresado en cartas (muchas de ellas inéditas) y la prensa de la época sobre los ensayos que se conocían entonces multicopiados de Pierre Teilhard de Chardin. Es sorprendente —por ser poco conocido— la cantidad de textos que muestran que el debate pasional sobre Teilhard ocupó mucho espacio en el catolicismo francés.

Prats resalta el papel determinante en estos años iniciales de la que fuera secretaria de Teilhard en París, Jeanne Marie Mortier, y su actividad para salvar los manuscritos de Teilhard.

Un aspecto extensamente descrito por la profesora Prats es el debate promovido por la publicación de *Phénomène humaine* (en castellano se tradujo como *El Fenómeno humano*, Taurus, 1957), cuya primera edición se anunció para noviembre de 1955, pero que por diversos problemas de censura no apareció en las librerías hasta fin de año de 1956.

La segunda parte de este extenso estudio, (“Teilhardiens et teilhardismes (1956-1962)”, pp. 109-250) lo identifica la autora como “l’épanouissement du teilhardisme” (que podríamos traducir como la floración o florecimiento, el desarrollo, del *teilhardismo*). Aunque muchos rechazan este “ismo” como inapropiado, en la literatura de esta época ya se utiliza con prodigalidad, como otro “ismo”, en la sociedad francesa del existencialismo, del dadaísmo, y tantos otros.

Por parte de los intelectuales marxistas, hay una política de mano tendida hacia el *teilhardismo*, como puente con la sociedad moderna. El *teilhardismo*, en esta fase incipiente, conoce muy diversas ramificaciones. Las publicaciones, los coloquios y los encuentros de debate se amontonan, pese al golpe que supuso por parte de las autoridades romanas, del famoso *Monitum* de 1962, del que se habla extensamente.

El tercer momento de la construcción ideológica del *teilhardismo* se desarrolla a partir del *Monitum* de 1962. En el volumen de Prats ocupa cerca de 70 páginas y se titula “Teilhard défendu, Teilhard débattu, Teilhard source d’inspiration (1962-1965)” (pp. 251-318).

Tal vez sea el momento de relatar brevemente el papel del Cardenal Henri de Lubac en la reconstrucción del verdadero *teilhardismo*. En los diez años posteriores al fallecimiento de Teilhard, tanto por parte de los católicos progresistas como de los conservadores, se había ido deformando la doctrina del jesuita científico interdisciplinar.

Tras la muerte de Teilhard en 1955, y sobre todo durante el Concilio Vaticano II, el Padre Henri de Lubac trabajó intensamente sobre la obra de Teilhard. Ciertamente, tras la muerte de Teilhard, sus dos obras importantes *El Fenómeno humano* y el *Medio divino* no tardaron a publicarse en Francia (una en 1955 y otra en 1957) y después en castellano; pero estas publicaciones eran posibles por el mero hecho de que Jeanne Mortier, colaboradora y Secretaria de Teilhard, fue elegida por éste la heredera de aquella parte de su obra inédita que fue llamada “no científica”.

La cuarta etapa del desarrollo del *teilhardismo* es etiquetada por Mercè Prats como “Du débat à la mémoire (1965-1968)” (pp. 319-416) y se inicia con la celebración de los diez años del fallecimiento de Teilhard. Con la inauguración oficial de la Fundación Teilhard de Chardin, la antigua secretaria de Teilhard, Jeanne Marie Mortier, está satisfecha al haber conseguido institucionalizar el legado intelectual del jesuita científico interdisciplinar.

La actualidad teilhardiana se desplaza a Vezelay (antigua abadía donde tuvieron lugar varios encuentros de los seguidores de Teilhard) con una sesión sobre *Science et Christ*, el

tema del volumen publicado por Éditions du Seuil en 1965. Este año 1965 (recordando los diez años de la muerte de Teilhard) celebra dos actos paralelos. Uno, organizado por la Compañía de Jesús (y que supone la reconciliación con la institución) y otro impulsado por los Amigos de Teilhard. La normalización está en marcha.

El extenso volumen de Mercè Prats finaliza con unas páginas de conclusiones (pp. 417-419) y una extensa bibliografía (pp. 421-447) seguida de un índice de nombres citados.

En definitiva, un estudio científico serio y objetivo que supone un paso importante en el conocimiento y la evolución de la interpretación del pensamiento científico, filosófico, religioso, espiritual e interdisciplinar de Pierre Teilhard de Chardin.

Leandro SEQUEIROS SJ

lsequiros42@gmail.com

Asociación Interdisciplinar José de Acosta

ANTIÑOLO, Guillermo: ***La revolución del genoma femenino. Por una atención médica personalizada para mejorar la salud, el envejecimiento y el bienestar de la mujer.*** Planeta 2025, 224 pp. ISBN: 978-84-08-29960-8.

Puede resultar sorprendente que, en una sociedad que lleva décadas reivindicando la igualdad de género, encontremos un libro dedicado íntegramente a reivindicar la diferencia: hombres y mujeres no somos iguales ni genética, ni hormonal, ni cultural, ni psicológica, ni afectivamente. Y esto es lo que encontramos en este libro, un alegato a la diferencia, una llamada al #Me-Too genómico que lleve a los avances biomédicos a “reconocer y corregir las disparidades de género en la atención sanitaria” (p. 39).

Guillermo Antiñolo, ginecólogo y varón que lleva toda su vida profesional trabajando con y para mujeres, escribe este libro eminentemente divulgativo en su formato y explícitamente dirigido a mujeres para poner de manifiesto la necesidad de iniciar una revolución en el modo de hacer, pensar, investigar y ejercer la medicina, revolución a la que se nos invita a todos y, especialmente a todas, a participar. Es la *revolución genómica* que presenta en los capítulos que constituyen la primera parte de una suerte de tríptico que vertebra el hilo conductor de esta obra.

El centro del tríptico argumental de este libro resulta ser un giro en el guion: aunque sea la revolución genómica la que da nombre a esta obra, rápidamente se percibirá que se cede todo el protagonismo a otro ámbito más evidente: la *revolución de la terapia hormonal*. Los estrógenos vendrían a responder a buena parte de las preguntas sobre las diferencias de género que se dan, no sólo en el ámbito sexual y reproductivo, sino también en otros ámbitos como la cardiología, la salud mental, la dermatología, la reumatología, etc. Es así como el autor llama a un abordaje de la menopausia más holístico, en el que la terapia hormonal sustitutiva (THS) se convierte en clave de bóveda sobre la que sostener la salud y el bienestar de toda mujer postmenopáusica. De hecho, sorprende la comparativa que se



hace de la ausente estrategia en el abordaje de la menopausia respecto a la exitosa estrategia para afrontar el envejecimiento, que ha dispuesto acciones para minimizarlo, retrasarlo y enlentecerlo como la dieta, el control del colesterol o la tensión arterial. En esta ocasión, la THS —en todas las mujeres que no presenten contraindicaciones— tiene en su mano la prevención y mejora de alteraciones tan diversas como los problemas del sueño, el envejecimiento de la piel, el riesgo cardiovascular o incluso las capacidades cognitivas. No elude el autor las controversias que la ciencia lleva décadas debatiendo en torno a la medicalización del proceso natural de la menopausia o incluso de los posibles riesgos de la THS, y presenta su apuesta firme por ella, dentro de un abordaje mucho más amplio que implique a todo tipo de especialistas conocedores de la realidad femenina.

Es de agradecer encontrar quien dé voz a la silenciosa y legítima aspiración de, al menos, la mitad de la sociedad: una atención sanitaria integral que no sólo sea reactiva a los procesos patológicos, sino que sea proactiva ante el malestar provocado por los signos de envejecimiento derivados del descenso de los niveles estrogénicos. De momento, quizás sólo tenga eco en un selecto colectivo de mujeres que, en nuestro contexto social y político, pueden recurrir a la medicina privada. Cuando esa atención holística sea una realidad en la sanidad pública y llegue a la gran mayoría de esa mitad de la población, entonces sí, esta revolución habrá merecido la pena.

La tercera parte del tríptico es una ventana al futuro, presentando los signos ya en el presente de lo que es y será la medicina personalizada y de precisión. La revolución del genoma femenino es posible y ya está aquí, sostenida en tantos avances de la ciencia, de la técnica y de la cultura de género. La revolución genómica y de la terapia hormonal se abren paso entre otras tantas revoluciones en el ámbito científico-técnico. Así, por ejemplo, se habla de la *revolución digital* que nace de la aplicación del *big data* en las investigaciones biomédicas que tienen en cuenta las diferencias de género y su gran potencial para multiplicar la medicina de precisión. Pero los avances no suelen venir solos, y lo que podría suponer un gran beneficio para las mujeres puede convertirse también en el origen de una nueva discriminación por la misma infrarrepresentación en los análisis de datos.

Del mismo modo, la inteligencia artificial se presenta como una verdadera *revolución de la atención médica* que atraviesa desde las tareas administrativas hasta los más complejos sistemas diagnósticos, terapéuticos e incluso aquello que parece más específicamente humano: la toma de decisiones clínicas. Pero también aquí aparece la alargada sombra de los muchos y no menores riesgos éticos en torno a la privacidad, la seguridad, la confidencialidad, la equidad, la transparencia o la responsabilidad.

Se trata, por tanto, de un libro de divulgación que piensa en femenino para un mundo médico bastante masculinizado, quizás no tanto por los profesionales que hoy lo ejercen sino por el paradigma que lo estructura desde la investigación hasta la atención sanitaria. Es la voz de la ginecología que se dirige al resto de especialidades médicas para reivindicar la diferencia de género y el derecho a una atención que tenga en cuenta la especificidad de la mujer, mientras alerta del riesgo de no hacerlo.

Porque, ciertamente, otra Medicina es posible: más femenina, más equitativa, en la que el paradigma del curar vaya cediendo el paso al cuidado integral de la persona, de esta persona, sea hombre o mujer, diferente a cualquier otro hombre y mujer en sus necesidades, pero igual en su derecho a la salud y el bienestar.

M. Carmen MASSÉ GARCÍA  
mcmasse@comillas.edu  
Universidad Pontificia Comillas

VILARROIG, Jaime: ***Más allá de lo humano. Crítica al transhumanismo como soteriología científica y secular***, CEU Ediciones, 2025, 95 pp. ISBN: 978-84-19976-60-4.

El profesor Jaime Vilarroig Martín, especialista en Antropología filosófica y autor de numerosos trabajos en los que se ocupa tanto de distintos autores (Luis Vives, Francisco Vitoria, Unamuno, Ortega, Marías, Trias...) como de ideas en disputa (los mitos, las virtudes, la dignidad...), realiza en *Más allá de lo humano* una crítica implacable a uno de los temas de nuestro tiempo: el transhumanismo, peligroso y controvertido concepto que supone una profundización en ese mito del hombre nuevo tan exhaustivamente estudiado por pensadores como Dalmacio Negro. El ensayo, para lograr semejante propósito, se divide en siete capítulos cuyo contenido losharemos a continuación.

El apartado inicial, tal como pide el trato con una idea no exenta de coloraturas y matices, concentra sus esfuerzos en perfilar una definición del transhumanismo. Aunque resulta difícil circunscribir a un par de oraciones un concepto al que sus promotores han dotado de rasgos a veces contradictorios entre sí, Vilarroig propone entender al transhumanista como alguien que "pretende trascender la humanidad para crear algo mejor que el ser humano, valiéndose para ello de la ciencia y técnica actuales. No solo quiere reparar lo dañado, sino mejorar lo presente. Trascendida la naturaleza humana, habríamos llegado al posthumano" (p. 18). El resto del capítulo, por lo demás, pasa revista a cómo algunos de sus ideólogos definen sus propios proyectos (FM-2030, Nick Bostrom y Raymond Kurzweil, principalmente) Todos ellos, diferencias al margen, fundan sus esperanzas en el poderío de la tecnología y, más concretamente, en los cuatro jinetes con los que esperan provocar el apocalipsis de la naturaleza humana tal como la conocemos: la nanociencia, la biotecnología, la informática y las ciencias cognitivas.

Sentadas las bases conceptuales, el segundo capítulo traza una genealogía filosófica del transhumanismo, rastreando sus precedentes a través del surgimiento de tres nociones: 1. La inexistencia de una naturaleza humana; 2. La necesidad de superar el ser humano; 3. La idea de que la tecnología nos transmutará. Entre los integrantes del primer grupo figuran desde los sofistas de la antigua Grecia hasta Heidegger y los existencialistas como Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir, cuya negación de una naturaleza humana sirvió para sentar las bases de la ideología de género. No faltan por el camino conspicuos representantes del humanismo renacentista como Pico della Mirandola con su imagen proteica del hombre, Hume con su imposibilidad de conocer las esencias de las cosas o Carlos Darwin con su visión en continuo cambio de las especies. En cuanto a quienes militan en la idea de que es forzoso superar al ser humano, cabe citar a Nietzsche con su concepto del superhombre, a Carlos Marx con su determinismo economicista según el cual un cambio en los medios de producción dará lugar a un cambio en el espíritu del hombre o, más recientemente, Peter Sloterdijk, quien propone alterar nuestra especie mediante un uso consciente de la técnica. Finalmente, entre aquellos



que creen devotamente en las posibilidades transformadoras de la tecnología, el profesor Vilarroig se detiene especialmente en Juan David García Bacca, quien hablaba —tomando prestado su léxico de la teología— de la transubstanciación del ser humano mediante la técnica.

El tercer capítulo, al igual que harán los dos siguientes, examina una de las ideas-fuerza que animan los desvelos de los transhumanistas: la posibilidad de conquistar la inmortalidad, ambición en la que el hombre de ciencias corre parejas con el visionario. Vilarroig, así, recoge en una primera sección las aportaciones procedentes del laboratorio, como la investigación sobre los telómeros, los intentos —todavía poco satisfactorios— de crioconservación, la incorporación de extensiones u órganos robóticos a nuestro cuerpo o, ya desde la ladera de la ciencia vecina a la ficción, la posibilidad de depositar nuestras conciencias en la web. El resto del capítulo, acto seguido, se dedica a desmentir la posibilidad de alcanzar esa inmortalidad y, en el caso de que semejante logro fuera posible, a desmontar el atractivo que algunos ven en tal condición. En cuanto a los argumentos que ponen en duda la solidez de tal ambición, uno de los más sencillos es que, por mucho que pudiera prolongarse la vida, sería difícil evitar el fallecimiento a causa de una enfermedad o de un accidente. Si a ello le sumamos la inevitabilidad de la entropía en todo sistema, el olímpico ensueño termina de derrumbarse. La indeseabilidad de la inmortalidad, finalmente, se muestra en gran medida a través del sentido común: ¿merecería realmente la pena una vida en la que, sin tocar el resto de las cosas, prolongásemos nuestra existencia hasta el infinitito, alcanzando niveles de decadencia y envejecimiento insospechados? La vida es digna de ser vivida cuando se ajusta a unos límites razonables a nuestra escala.

Otro de los sueños húmedos de los ideólogos del transhumanismo, al que se dedica el cuarto capítulo, es el de la invulnerabilidad, que no es otra cosa que la elevación al absurdo de la natural pretensión de toda criatura viviente de minimizar —e incluso evitar— el sufrimiento. El primer asunto al que pasa revista aquí el filósofo es la limitación del propio concepto de invulnerabilidad: si tal condición es meramente biológica (esto es, la supresión del malestar físico), quien la defiende debería repasar el ABC de la antropología filosófica: el hombre es un ser espiritual, histórico, y su dolor nunca es el mero padecimiento corpóreo. Y si, a causa de la pobreza de esa visión fiscalista, se quisiera llegar más lejos y suprimir otro tipo de sufrimientos psíquicos y espirituales, se derrocaría con ello toda grandeza humana, inexplicable sin la lidia constante y cotidiana con la adversidad.

A continuación, el capítulo recoge una serie de argumentos, tanto inesenciales como esenciales, sobre la invulnerabilidad del hombre. Los primeros —muchas veces argüidos por parte de los críticos con el transhumanismo— no apuntan a la substancia del problema y descuidan la categoría por haber batallado demasiado a favor de la anécdota. Me limitaré a citar uno de los ejemplos que ofrece Vilarroig: el argumento de que, una vez abolido el sufrimiento, se acentuaría la brecha entre ricos invulnerables y pobres vulnerables no parece muy sólido porque, de hecho, ya existen grandes divisiones en la humanidad no menos relevantes. Por lo que concierne a los argumentos de mayor envergadura filosófica, lo primero que se rechaza es la posibilidad *de facto* de tal invulnerabilidad y, en segundo término, la idea de que semejante estado —como ocurría

con la inmortalidad— pudiera ser de algún modo deseable. Sin la posibilidad de ser heridos, de padecer, resulta inconcebible el amor y todo lo que ello acarrea.

La última de las ideas-fuerza del transhumanismo que aborda Vilarroig es la de la posibilidad de ser mejorados como especie; o, dicho más claramente, de optimizar la naturaleza humana. En este caso, los transhumanistas se apoyan, sobre todo, en la genética, la farmacología y la robótica, mezclando indiscriminadamente correcciones lógicas de defectos como la miopía con utópicas quimeras. El profesor de la Universidad CEU Cardenal Herrera se sirve, en este caso, del arsenal de argumentos proporcionados por tres pensadores: Habermas, que considera que la elección por parte de los padres puede traducirse en que los hijos, entre otras cosas, se perciban menos; Fukuyama, que apuesta por defender la idea de naturaleza humana en tanto que única vía para sostener los derechos humanos; o Sandel, que entiende la vida —los hijos— como un don y no como un capricho de los padres. Al final, barajando las opiniones de estos y otros pensadores, Vilarroig apunta que, incluso en la sociedad ideal en la que no se diesen desigualdades, “el paraíso transhumanista, en esta versión, sería el más espantoso infierno de la homogeneidad: todos perfectos y todos grisáceamente iguales” (p. 74).

Concluido este tríptico de críticas a las principales ideas del transhumanismo, el séptimo capítulo se consagra a poner de manifiesto el carácter religioso de esta ideología. En efecto, a pesar del militante ateísmo de muchos de sus promotores, el transhumanismo no es sino otra religión secular que, como sus hermanas mayores, invierte los valores católicos: “mientras que los cristianos predicán la humanización de Dios, los transhumanistas esperan la deificación del hombre” (p. 80). No faltan en estas filosofías, por lo demás, elementos comunes a toda religión como el sacrificio (se sacrifica el hombre en su estado actual), sus profetas (que sueñan un futuro robótico y utópico), su carácter salvífico, o la concepción del posthumano a imagen y semejanza de un dios.

Finalmente, Vilarroig dedica su último capítulo a rebatir varias de las falacias más comunes entre los transhumanistas, que me limitaré a mencionar aquí: la del imperativo tecnológico, la de erigir lo accesorio en esencial, la de apelar a la novedad o al pueblo, la del hombre de paja o la del falso dilema; argucias, todas ellas, empleadas por sofistas de aquí y acullá desde tiempos inmemoriales. Tras este escaso centenar de páginas, queda claro que el posthumanismo, por muy honrada que sea la voluntad de sus promotores, arrastra todas las sombras de las grandes ideologías del siglo pasado y, al igual que ellas, recordando de nuevo a Gómez Dávila, ignora que una sociedad ideal sería el cementerio de toda grandeza humana.

Carla María JUÁREZ PINTO

car.juarezpinto@uchceu.es

Universidad CEU Cardenal Herrera

D'ANDREA, Bruno Nicolás: ***En el único Cristo somos uno. Espiritualidad agustiniana en el corazón de la vida***, Paulinas, Madrid 2025, 294 pp. ISBN: 978-84-19-40856-3.

El primer año de pontificado del papa León XIV ha devuelto al horizonte eclesial la figura de Agustín, peregrino del corazón, testigo de una interioridad habitada. En un tiempo fragmentado por las polaridades, en el que a la vez se reactivan las búsquedas por el sentido, la voz de Agustín vuelve a hacerse cercana y motivadora. No como memoria de lo que fue fraguado en un tiempo, sino como experiencia viva que sigue revisitando la intemperie que habitamos. También él conoció la inquietud, el deseo desordenado y, sobre todo, la búsqueda tenaz de una verdad que no se deja poseer. Quizá por eso continúan resultando tan actuales sus propuestas.

En ese contexto, la propuesta de Bruno Nicolás D'Andrea se ofrece como una invitación a detenernos, a descender, a escuchar el murmullo del corazón y los clamores de la historia, porque no estamos ante un libro pensado únicamente para comprender una espiritualidad, sino ante una mediación que permite dejarnos alcanzar por ella.

*En el único Cristo somos uno*, lema adoptado por León al inicio de su pontificado (*In illo uno unum*) atraviesa la obra como un hilo silencioso que la sostiene desde dentro. D'Andrea, conocedor profundo de la tradición agustiniana y hermano en ese mismo camino, heredero de esta forma de mirar, nos conduce con claridad y hondura a descubrir que la unidad que anhelamos no se construye desde fuera, sino que brota en lo más hondo, allí donde Dios ya habita.

Su escritura busca situarse al lado del lector. Hay en ella una discreción fecunda: acompaña más que explica, porque lo que está en juego no es únicamente una articulación teológica, que el autor lleva a cabo con precisión, sino una experiencia que toca la vida y la atraviesa.

En medio de un mundo en el que la diversidad cultural, social, y religiosa, convive con la dificultad de sostenerla sin convertirla en fractura, el libro recuerda que la comunión no se impone. El autor se pregunta: "¿En qué sentido podemos *compartir las diferencias* entre quienes hacemos un camino juntos siendo distintos en tantos aspectos?" (p. 208). El camino que propone no es uniformar la diversidad, sino descubrir ese lugar donde ya estamos esencialmente unidos. Ese lugar no es otro que la interioridad, entendida no como repliegue defensivo, sino como espacio de verdad.

La tradición agustiniana, tal como aquí se despliega, invita a descender. No para huir, sino para encontrar. En ese retorno, la interioridad se revela como camino de unifica-



ción. Entrar dentro no significa aislarse, sino ensancharse; dejar que la vida se pueble de rostros y de vínculos que nos constituyen.

D'Andrea lo expresa con claridad: la experiencia interior, cuando es verdadera, se abre inevitablemente a los otros. No se repliega, sino que desborda, no aísla: genera comunión. Como un río silencioso, la vida interior encuentra su verdad cuando desemboca en el mar de la fraternidad. De ahí que la vivencia de la comunidad ocupe un lugar decisivo en la propuesta del libro. No una comunidad idealizada, sino concreta, atravesada por límites, tensiones y aprendizajes que se convierte en el lugar de verificación de la vida espiritual. D'Andrea recoge seis valores en clave agustiniana necesarios en las idas y venidas de toda vida en común: *la generosidad, la responsabilidad, el buen humor, la veracidad, tolerancia y paciencia, la comprensión.*

En el centro de todo aparece el amor, como núcleo que unifica la existencia. La referencia al *ordo amoris* agustiniano atraviesa el texto con naturalidad. El ser humano no se define tanto por lo que hace como por aquello que ama. Y cuando el amor se desordena, también se desordena la vida entera. Muchos de los conflictos que atravesamos, personales, sociales, eclesiales, nacen de ese desajuste del corazón. Cuando el yo ocupa el centro que no le corresponde, cuando vivimos auto-centrados, cuando el otro deja de ser prójimo para convertirse en amenaza, el tejido de lo humano se resquebraja.

El libro, del que cabe destacar su rica e internacional bibliografía, contiene, además, la capacidad de descender a la vida concreta. En ese contexto, la inquietud agustiniana deja de percibirse como un problema para revelarse como una posibilidad. El deseo humano, incluso herido o confundido, conserva una dirección profunda. También el ritmo del texto acompaña este itinerario. Todo parece dispuesto para respetar el tiempo interior del lector. Es un libro que puede leerse de forma continua, pero que invita también a detenerse en cada capítulo indistintamente y dejarlo reposar. De sus páginas emerge una espiritualidad encarnada, profundamente humana, capaz de dialogar con las heridas y las búsquedas de nuestro tiempo. No propone huir del mundo, sino habitarlo de otra manera, con una mirada reconciliada y una mayor hondura; siguiendo la guía de Agustín que nos invita a aprender a vencer los miedos con la ayuda de los amigos (p. 147).

En una cultura marcada por el individualismo, la ansiedad y la fragilidad de los vínculos, la propuesta agustiniana que D'Andrea actualiza adquiere una fuerza particular. Volver al corazón, aprender la comunión —en la difícil y apasionante tarea de vivir juntos en las diferencias— y dejarnos conducir *alegres y humildes* por la verdad y la hospitalidad del amor, como caminos concretos de humanización.

*En el único Cristo somos uno* es un libro que acompaña con sabiduría, que invita a reconciliar los fragmentos dispersos de la propia existencia y a reconocer el valor de una vida compartida, y nos deja entrever que quizá el camino no consista tanto en alcanzar algo que nos falta, cuanto en dejarnos encontrar por Aquél que ya habita discretamente en *el corazón de la vida.*

Mariola LÓPEZ VILLANUEVA

mdlopez@uloyola.es

Facultad de Teología. Universidad Loyola Andalucía

BEAUCHAMP, Tom L. y CHILDRESS, James F.: *Principios de ética biomédica* (8.ª ed.). Universidad Pontificia Comillas, 2024, 695 pp. ISBN: 978-84-7399-162-9.

Es un acontecimiento editorial para la bioética en habla hispana esta apuesta por ofrecer una traducción actualizada del famoso libro *Principles of Biomedical Ethics*, de Tom L. Beauchamp y James F. Childress, que vio la luz por primera vez en 1979. El hito se lo debemos a la valiosa colección editorial “Cátedra de Bioética” perteneciente a las Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas y hoy dirigida por Rafael Amo Usanos.

En concreto, se ha editado en español la 8ª edición inglesa de 2019 gracias a la traducción del profesor Erick Valdés, de la Universidad del Desarrollo (Chile). El profesor Valdés ofrece un estudio introductorio que enmarca la contribución de la obra para la bioética contemporánea, incluyendo una respuesta apologética a los críticos del *principalismo*. Precisamente, entre las virtudes del proyecto bioético de Beauchamp y Childress se encuentra su honesto diálogo con sus colegas, edición tras edición, tratando de responder a las críticas así como matizando y ampliando sus propios planteamientos.



La obra, en su 4ª edición inglesa de 1994, ya había sido traducida al español en 1999 por Teresa Gracia García-Miguel, F. Javier Júdez Gutiérrez y Lydia Feito Grande; una versión que publicó la editorial Masson, S. A., especializada en ciencias de la salud. Entonces, ¿por qué una nueva traducción? Al comparar las ediciones 4ª y 8ª, los propios autores dicen: “Si bien [...] hemos mantenido y perfeccionado su marco general, el libro ha cambiado significativamente desde entonces” (p. 10). La anterior edición castellana tenía 522 páginas, mientras que la nueva versión roza las 700.

Se trata de una edición cuidada y limpia en estilo, con el aparato crítico al término de cada capítulo. Son de agradecer también los lúcidos comentarios de clarificación que el traductor realiza en algunas páginas en nota a pie. No resulta práctico, empero, ubicar el único Índice en las páginas 57-59, en lugar de al principio o al final. De igual modo, llama la atención que el precio de venta al público en España se eleve hasta los casi 80 €. Esto lo convierte en una preciada joya —sin ironía— para cualquier biblioteca de bioética, ciencias de la salud y humanidades.

Los autores del libro son dos filósofos estadounidenses, especializados en bioética, que se conocieron en la Universidad de Yale al estudiar juntos el antiguo posgrado de *Bachelor in Divinity* —hoy *Master in Divinity*. Por un lado, el recientemente fallecido T. L. Beauchamp (1939 - 2025), de tradición metodista, fue profesor durante muchos años en el Instituto Kennedy de Ética perteneciente a la Universidad de Georgetown, de la Compañía de Jesús. Por el otro lado, el profesor J. F. Childress (1940), de tradición cuáquera, ha sido profesor en el Departamento de Estudios Religiosos de la Universidad

de Virginia, aunque algunos años trabajó también en el Instituto Kennedy. De la colaboración conjunta en este Instituto a mediados de los años 70 nació este libro (p. 9).

Muchos especialistas, de diversa sensibilidad, han considerado *Principios de ética biomédica* como el libro de bioética más influyente desde la aparición de la disciplina. Por ejemplo, J. Savulescu lo ha llamado la “biblia de la bioética”, H. T. Engelhardt ha dicho que se trata de “una obra cuya ausencia haría inimaginable la bioética contemporánea” y E. Pellegrino lo consideró “un texto canónico para todos los bioeticistas del mundo” (pp. 13-14).

Su éxito se debe a la propuesta de operar ante los desafíos y dilemas ético-médicos con cuatro principios morales muy intuitivos: *respeto por la autonomía, no maleficencia, beneficencia y justicia*. Además, tales principios coinciden —reducidos a tres— con los expuestos en el Informe Belmont (1978), redactado por una Comisión gubernamental de EE. UU. para regular la investigación biomédica con seres humanos. Beauchamp trabajó en dicho Informe.

El objetivo del libro de Beauchamp y Childress es presentar los cuatro principios como parte de una moral común universal, la cual sería aceptada por todo agente moral, independientemente de sus ideales religiosos y éticos. Desde estas directrices generales, se haría posible una deliberación moral lo más aterrizada posible ante los diversos problemas que puedan aparecer en la práctica clínica y biomédica. Para ello, proponen un método que requiere de una interacción entre los cuatro principios, su especificación concreta en reglas y el ejercicio de ponderación.

El libro se compone de tres partes. La Parte I —*Fundamentos morales*— está dedicada a presentar su paradigma ético basado en normas universales (cap. 1), poniéndolo en relación con el cultivo de la virtud (cap. 2) y con la pregunta sobre el estatus moral (cap. 3). El centro de la propuesta del libro está en la Parte II —*Principios morales*—, donde se desarrolla con detalle la naturaleza de cada uno de los cuatro principios y algunas problemáticas bioéticas asociadas a cada uno de ellos (caps. 4-7); se añade, además, una reflexión sobre cómo tales principios se aplican en la clínica a los desafíos de la veracidad, la privacidad, la confidencialidad y la fidelidad (cap. 8). Por último, la Parte III —*Teoría y método*—, como una suerte de apéndice de la Parte I, se ocupa del diálogo con el utilitarismo, el deontologismo, la teoría de los derechos y de la virtud (cap. 9), y concluye con una justificación más analítica de su idea de moral universal común (cap. 10).

Por lo tanto, la obra tiene mucho de manual o tratado. Su valía escolar reside en la riquísima panorámica que ofrece sobre la bioética, tanto a nivel teórico-fundamental, como a nivel especial: cuestiones de bioética clínica, bioética de la investigación y de bioética social. Todo se desarrolla de una manera organizada, con una argumentación analítica y una información detallada. Sin embargo, si presumimos que la bioética teórica ha de estar bien enraizada filosóficamente, al lector filósofo le costará encontrar un planteamiento con solidez filosófica y armonía interna. La ética filosófica no sólo precisa del análisis empírico, la clasificación de ideas y la claridad en la exposición o el diálogo con tradiciones filosóficas. Cuando se aborda una amplitud de problemas, aparentemente dispersos, sobre la vida humana, la salud y la convivencia social y ecoló-

gica, la bioética debe pretender una coherencia conceptual lo más radical y sistemática posible.

Los autores no esconden que renuncian a “una justificación sistemática de normas morales fundamentales” (p. 574). Lo que no les libra de ir asumiendo argumentos y propuestas éticas —solidarios de compromisos ontológicos— de aquí y de allá, que ellos mismos van incorporando con una finalidad pragmática y deconstructiva. Por ejemplo: toman como punto de partida de la moral los deberes *prima facie* de W. D. Ross, pero prescinden de su jerarquía; niegan que exista un principio moral más esencial que otro, pero en la práctica hacen primar repetidamente el respeto por la autonomía sobre la no maleficencia; usan las críticas del utilitarismo a la teoría del doble efecto y a la distinción “matar”/“dejar morir”, pero dicen no asumir los presupuestos utilitaristas en general; son sensibles a la no discriminación entre seres humanos, pero cargan fuertemente las tintas en destruir la validez ética del concepto de dignidad humana; e incluso valoran la segunda formulación del imperativo categórico de I. Kant, pero excluyen el concepto de “dignidad”; entre otros.

Quizá la falta de coherencia filosófica se deba a una fobia o rechazo a la metafísica. Pero ¿es posible que una fundamentación seria de la ética escape totalmente de la metafísica? ¿O, alejado totalmente de ella, se acaba admitiendo una mezcla de presupuestos metafísicos, según para qué cosas, ausentes de profundidad y conexión intrínseca? No en vano —como expone el traductor en su introducción— el principialismo ha sido tachado de “ecléctico y asistemático” (p. 25) e ineficaz por la ausencia de una jerarquía entre los principios (p. 32). Y lo cierto es que una propuesta ética normativa que aspire a ser una guía para la praxis de los profesionales de la salud, las políticas sanitarias, así como para la autocomprensión de nuestra vida y salud de un modo complejo debería asentarse en unas bases más rigurosas filosóficamente. En última instancia, en la práctica el eclecticismo conduce a guiarse por preferencias arbitrarias o no suficientemente justificadas. A pesar de la destreza filosófica de Beauchamp y Childress, y su esfuerzo por huir del relativismo acudiendo la *moral común*, su resultado para una bioética fundamental no parece satisfactorio, puesto que la tentación del subjetivismo se asoma de forma recurrente.

En cualquier caso, *Principios de ética biomédica* seguirá siendo un texto de referencia debido a la eficacia de la deliberación principialista en el contexto clínico. Más de cuarenta años de historia de la bioética están vinculados a esta obra. Quien cargue sobre sí la responsabilidad de edificar otros fundamentos para la bioética forzosamente tendrá que discutir con Beauchamp y Childress.

Tomás J. MARÍN MENA  
tjmarin@uloyola.es  
Universidad Loyola Andalucía

REYERO GARCÍA, David y SÁNCHEZ-ROJO, Alberto (eds.): *La educación en la era digital. Desafíos teóricos y antropológicos*, Encuentro, 2025, 248 pp. ISBN: 978-84-1339-235-6.

El libro cumple aquello que el título promete. Una revisión, en dos partes, de la situación de la educación, en sentido muy amplio, y la alteración que la tecnología ha provocado en su práctica habitual. El punto de vista escogido, con una marcada presencia a lo largo de todo el texto, se podría resumir en dos aspectos: énfasis en la crítica a las pedagogías “innovacionistas” que han arrasado con el sistema clásico y con la especial relación educativa, y la llamada a una recuperación de un humanismo valioso acorde al cambio del paradigma tecnológico y social. Estas dos claves están continuamente reflejadas como dos caras de la misma moneda, de tal modo que el innegable cambio de paradigma que supone la tecnología y la revolución social hace imprescindible, a juicio de los autores, la revisión de asuntos de mayor calado referentes a la antropología, es decir, a la idea y práctica de aquello que es el ser humano.



Estructurado en dos partes, en total son ocho artículos, escritos por profesores de universidad, cuya lectura puede ser independiente. Como detalle, añadir que ningún artículo está firmado por una sola persona. De esta manera, en la primera parte, referida a “Tecnología e innovación”, se cuestiona con fuerza este marco educativo en el que lo nuevo es bueno por sí mismo, y se propone una lectura profundamente crítica de sus consecuencias. Sin cerrarse a la necesidad de la renovación y vitalidad de un buen sistema educativo, el asunto está en la sustitución, en estos modelos, del profesor y su acción educativa por otros elementos y factores ajenos a la misma. En segundo lugar, un tema candente y muy actual: formación universitaria e inteligencia artificial. En él se defiende una idea de universidad cercana a Ortega y Newman y se hace alusión a las muchas posibilidades que ofrecen las herramientas de la revolución digital, sin obviar las malas prácticas que anulan el espíritu crítico, el esfuerzo y la conversación profunda. En continuidad, un tercer artículo muy interesante trata sobre la formación de la conciencia humana, y se demanda una mayor atención a la sabiduría y las relaciones interpersonales intencionalmente educativas en los tiempos del predominio de lo técnico, lo instrumental y lo superficial. Y cerrando el bloque, una “pedagogía del error”, bellamente escrita, cuya cara más propositiva y provocadora está curiosamente en la recuperación de la verdad para la educación, para la formación humana, para todo diálogo posible con la realidad.

El segundo bloque pretende poner en jaque otras de las palabras cliché del buenismo pedagógico: la diversidad e inclusión. Bajo la pregunta sobre lo que está pasando y se esconde detrás de estas categorías, se analiza primero a qué nos referimos cuando hablamos de bienestar, mostrando así que es un concepto necesariamente integral que requiere hablar de la persona entera y no de forma fragmentada. Desde esta perspectiva, aunque en muchos casos sea imprescindible la actuación reparadora debido al impacto de la tecnología y la desconfiguración de lo humano, la llamada principal se hace para

prevenir. Y conviene recordar que la prevención está en el origen mismo de la escuela popular moderna, fundada cristianamente hace más de 400 años. En segundo lugar, se hace una revisión crítica de las llamadas pedagogías comunitarias y sociales. Freire, Dussel, y muchos de sus discípulos modernos, alzan la voz aquí contra ciertas injusticias sociales y exigiendo otro tipo de relaciones que sean humanamente más liberadoras y constructivas. Aquello que quedó en los márgenes de toda realidad digna se establece como el punto de revisión de todo lo demás, de modo que estas nuevas relaciones responsables y vinculantes se convierten en fuente de nuevo saber y transformación social. Visiones alternativas de la educación que cuestionan los paradigmas dominantes y clásicos por ineficientes humanamente. El tercer artículo de este bloque recupera el valor de la familia como institucionalmente esencial para la sociedad. Está escrito por un matrimonio desde la experiencia de ser familia de acogida y resulta muy interesante en lo personal y testimonial, haciendo prevalecer argumentos sólidos y universalmente válidos de la mano de la lectura de los textos de Recaltati, un prestigioso psicoanalista italiano con varios títulos sugerentes traducidos al español. Desde una contemplación breve del padre, la madre y el hijo en sus relaciones y singularidad, pasa a mostrar cómo la familia en su acogida y servicio al hijo, algo propio de toda familia, ofrece en la sociedad algo que sólo la familia es capaz de realizar en el mundo, porque no se trata aisladamente de cubrir necesidades y ofrecer posibilidades, sino de una relación constituyente que es psicológica y espiritualmente imprescindible. Sólo en el seno de las relaciones familiares puede el ser humano llegar a descubrirse y desarrollarse plenamente conforme a su dignidad original. Y cerrando el bloque y el libro, se ofrece un capítulo dedicado a las prácticas restaurativas y la mediación familiar, en el que tienen eco, en el enfoque humanista que está presente en toda la obra, Esquirol y su "La escuela del alma". Culmina de este modo mostrando cómo la realidad es dinámica y en ella suceden continuamente conflictos que no niegan dialécticamente o nihilistamente la realidad, sino que la llaman a la superación, la conversión y el avance. En lugar de encontrar, en los inevitables desencuentros y sufrimientos, una puerta cerrada a una relación plena, se aboga por la experiencia del reencuentro, el diálogo cordial y empático, y la acogida del otro en tanto que otro con su realidad frágil y vulnerable. Todo pasa, en estos escenarios, por una lectura del perdón y la reconciliación que reintegre a las personas en el espacio común que habitaban para seguir haciendo camino.

Retomando las claves iniciales, el lector encontrará, junto a la denuncia y el inconformismo propio de quien aspira a una humanidad plena en todos los sentidos, horizontes prácticos para su realización. Sin negar la complejidad de la situación actual y el notable impacto de la tecnología, la cuestión humana sigue siendo la decisiva, el criterio fundamental por el que todo lo demás encuentra sentido. Y muy especialmente en lo relativo a la educación, la formación de la persona y su entrada en la sociedad y el mundo hasta encontrar un lugar conforme a su dignidad incuestionable.

José Fernando JUAN SANTOS  
jose.fernando.juan@gmail.com  
Colegios Marianistas

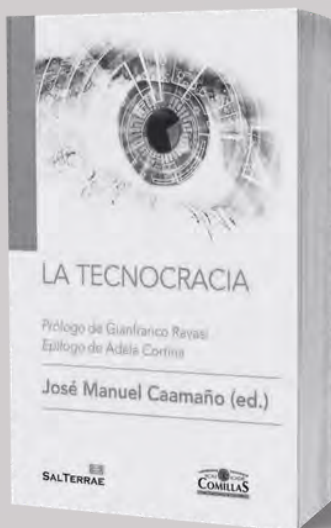
# La Tecno**cr**acia

Prólogo de Gianfranco Ravasi

Epílogo de Adela Cortina

José Manuel Caamaño

**Tecnocracia: un sistema que deja el Poder en manos de una minoría. Algo así como un gobierno de los “especialistas”, los más formados. Un libro para desmontar falsos mitos, conocer más sobre las respuestas filosóficas tecnócratas o sus aplicaciones en la ingeniería. ¿Es este sistema un medio para conseguir el mayor bien de la humanidad? Epílogo de Adela Cortina y prólogo de Gianfranco Ravasi.**



---

## La Tecno**cr**acia

José Manuel Caamaño

ISBN: 978-84-293-2716-8

Universidad Pontificia Comillas,  
Sal Terrae, 2018.



**SERVICIO DE PUBLICACIONES**

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

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

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

[www.revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe](http://www.revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe)  
**@RazonFe**

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

