

Selecciones

Nº 33. Mayo 2025

UNA PAZ DESARMADA Y DESARMANTE

Por qué fracasan los hombres

La cultura de la arrogancia

Por qué hoy ya no es posible ver
(sólo) la tele

Discurso de León XIV al Colegio
Cardenalicio

y más...

Selecciones

Nº 33. Mayo 2025

UNA PAZ DESARMADA Y DESARMANTE

Por qué fracasan los hombres

La cultura de la arrogancia

Por qué hoy ya no es posible ver
(sólo) la tele

Discurso de León XIV al Colegio
Cardenalicio

y más...

Selecciones

Selecciones es una publicación de la Comisión Episcopal para las Comunicaciones Sociales (CECS).

En sus páginas se **recogen artículos, informaciones y documentos de la actualidad**, que pueden ser útiles y de interés para conocer el mundo en que vivimos y cuestiones que pueden facilitar la misión evangelizadora de la Iglesia.

Puede recibir ***Selecciones*** en su dispositivo móvil suscribiéndose a través de **Whatsapp** y en **Telegram**.

comunicaciones.conferenciaepiscopal.es

Introito

Atropellados por la vida nos plantamos en el número de mayo bien entrado el mes de junio. Sabrán perdonarnos, esperamos. En este número le damos al comienzo a cuestiones del mundo, de la polis, de la organización del común. En tiempos de postdemocracia, al siempre vigente Ratzinger le recogemos un artículo sobre el relativismo en la democracia. Y a partir de esto, algunas perplejidades del tiempo: la edad del voto (opinión a favor y en contra), la medida que define el mundo, y los líos mundiales en la geopolítica.

En el ámbito más de cultura y actualidad, una luz encendemos sobre la cuestión del apagón. Una explicación todavía no dada pero que se va configurando en la cabeza de los que pagan la luz... no tanto en los que la apagan. La arrogancia como traba para la democracia, el cambio del modo en ver pantallas (combinando más de una) y el fracaso de los hombres o, mejor dicho, su borrado.

Y luego en el final más religioso o espiritual, la reinención de la espiritualidad de los jóvenes que no es otra cosa que el regreso al paganismo clásico (griego y romano) y la renovación de las necesarias relaciones interreligiosas. Después algunas palabras de León XIV que va cogiendo color en su pontificado y algo de filosofía tomista.

Esta semana se celebró la entrega de la 55 edición de los premios ¡Bravo!, que entrega la Comisión para las Comunicaciones Sociales y dejaron tres discursos significativos: el de Vicente Corbí, en nombre de todos los premiados sobre la DANA, el de Matías Prats sobre su experiencia

comunicativa y el de Mons. Lorca sobre el valor de la comunicación y en especial del periodismo, Aquí los puedes ver:

- Mons. Lorca, discurso final en la entrega de los premios ¡Bravo!
- Matías Prats, al recoger el premio ¡Bravo! de Televisión
- Vicente Corbí en representación de todos los premiados sobre la DANA

Índice

¿Es el relativismo una condición de la democracia?

Joseph Ratzinger afirma que el Estado no es por sí mismo fuente de verdad y de moral; y que su finalidad no puede consistir en la promoción de una mera libertad, sin conexión con la verdad, si no quiere quedar rebajado, como afirma san Agustín, al nivel de una eficaz banda de ladrones. Y subraya que la Iglesia no debe erigirse en entidad política, si no quiere transformarse en Estado. En *Aula DSI*

"Medir el mundo es definirlo y, justamente, eso es lo que ambicionan los poderosos"

En *Inconmensurable*, el periodista y escritor británico James Vincent apunta como lejos de ser una herramienta pasiva que se limita a registrar lo existente, la metrología tiene el poder de transformar nuestra comprensión de la realidad. Por Daniel Arjona en *El Mundo*

¿Hay que rebajar la edad para votar a los 16 años?

El debate para rebajar la edad de votar en España a los 16 años está bastante avanzado. El Gobierno pretende presentar una ley de Juventud —la primera de la democracia— que incluye esta propuesta. Debería cambiar para ello la LOREG, la ley electoral. Por Olatz Ormaechea Ruis y Carles Feixa en *El País*

Perplejidades geopolíticas

Para ejercer el poder primero hay que tenerlo y fijar un propósito con el que utilizarlo. Hizo falta que Putin invadiese Ucrania para que los dirigentes europeos reconocieran nuestra debilidad. Y solo el vendaval Trump los ha llevado a impulsar una política de rearme que no podrá desarrollarse de la noche a la mañana y cuyo fundamento estratégico está por descubrir. Nuestra desorientación es el coste de nuestra perplejidad. Por Luis de la Corte Ibáñez en *ABC*

El abismo en el Himalaya: India, Pakistán y la espiral del terror

Hay lugares en el planeta donde la geografía se convierte en fatalismo. Cachemira es uno de ellos. Frontera entre tres potencias nucleares —India, Pakistán y China—, esta región ha sido descrita por expertos como el punto más peligroso del mundo. Por Gustavo de Arístegui en *La Razón*

La orquesta del Titanic y el gran apagón

En España, la potencia renovable supone el 64 % del total, con un 25 % de eólica, otro tanto de fotovoltaica y el resto hidráulica, biogás, biomasa, etc. En términos de generación de energía, las renovables proporcionan un 60 %, las nucleares 20 % y los ciclos de gas combinado otro 20 %. Por comparación, ¿qué pasa si la orquesta del Titanic tiene muchos pianos y pocos violines? Por Juan José Gómez Cadenas en *Jot Down*

Cantos de sirena

Desde el mundo contemporáneo no sé si podemos echar de menos la lengua perfecta. Al fin y al cabo es un recurso mítico. Pretende explicar lo que es racionalmente incomprensible. Desearíamos, con toda seguridad, que la lengua que nos queda, aunque insuficiente, no se descompusiese más, que la sociedad y su política no pretendan amarrarnos al mástil para obligarnos a

escuchar un canto que tan solo es el boceto de una caricatura y que denominamos 'cantos de sirena'. Por Jorge Urrutia en *ABC*

Por qué hoy ya no es posible ver (sólo) la tele

Más de la mitad de los espectadores españoles consumen contenido en dos pantallas al mismo tiempo. Los gigantes del 'streaming' han empezado a usar técnicas como el 'background watching' para no perder usuarios... aunque estén distraídos. Por Jose María Robles en *El Mundo*

La cultura de la arrogancia

Ironías aparte, una democracia saludable necesitaría, al menos normativamente, de cierta humildad epistémica. Una disposición a reconocer que podemos estar equivocados, que los otros también tienen razones, y que la verdad rara vez se encuentra en el extremo de nuestras convicciones. Por Javier Martín Merchán en *Ethic*

Por qué fracasan los hombres

Richard Reeves señala tres aspectos en los que los varones de clase baja han sido desplazados estructuralmente: la educación, el trabajo y la familia, lo que genera también una crisis de sentido en ese segmento de la población. De esa grieta emerge una pregunta: ¿qué es un hombre? Por Lucía Martínez Alcalde y Teo Peñarroja en *Nuestro Tiempo*

La América de Donald Trump y el cristianismo

La utilización del cristianismo por parte de Donald Trump y sus seguidores como una seña de identidad de su movimiento MAGA (Make America Great Again) ha abierto una polémica encendida en Estados Unidos. A ella ha contribuido la coincidencia del segundo mandato del presidente con la publicación del libro con el provocador título *Believe: Why Everyone*

Should Be Religious (Creer: Por qué todos deberían ser religiosos). Por Juan Carlos Laviana en *Nueva Revista*

[Del sacerdote a la tarotista, los jóvenes reinventan la espiritualidad: “así es más fácil”](#)

Cientos de miles de jóvenes españoles se relacionan con prácticas espirituales alternativas. Unas prácticas que están viviendo un auge inesperado entre la población menor de 30 años en detrimento de las religiones tradicionales, especialmente el catolicismo. El auge de las cuentas de redes sociales que las promueven es la prueba más visible de este fenómeno. Por Irene Merayo Alba en *El Mundo*

[Diez propuestas para renovar las relaciones interreligiosas](#)

Un compromiso interreligioso digno de ese nombre necesita llegar a una acción práctica concertada. He aquí una lista propuesta de 10 áreas en las que creyentes de todas las tendencias podrían alcanzar un consenso para la acción común. Por Joseph Evans en *Omnes*

[«Rerum digitalium», una relectura con los Papas de la encíclica de León XIII](#)

Han pasado 134 años desde la publicación de la «Rerum Novarum». Releyendo la encíclica del Papa Pecci, que se centraba en las condiciones de las masas trabajadoras, y trasladando esas reflexiones al marco actual, se puede proyectar una especie de «Rerum digitalium», una relectura sobre «lo digital». Por Amadeo Lomonaco en *Vaticannews.va*

[El hombre, persona corporal capaz de Dios](#)

La antropología teológica y filosófica de Tomás de Aquino nos permite darnos cuenta de la complejidad del hombre y de su vocación, tanto en su

doble dimensión espiritual y corporal (física) como en la diferenciación sexual, por una parte, en la armonía de las relaciones de orden natural y de orden sobrenatural, por la otra, y de fundamentar así la inalienable dignidad de toda persona humana, hecha a imagen de Dios. Por Sor Marie de L'assomption, Op, en Aula *DSI*

[Homilía de León XIV con el Colegio Cardenalicio](#)

En la mañana del 9 de mayo, en la Capilla Sixtina, el Santo Padre León XIV presidió como Pontífice su primera Celebración Eucarística con el Colegio Cardenalicio. Publicamos la homilía que el Papa pronunció tras la proclamación del Evangelio. En *Vatican.va*

[Discurso del Santo Padre León XIV al Colegio Cardenalicio](#)

El Papa evoca el deseo que san pablo VI expresó en el inicio de su ministerio petrino en 1963: «Que sobre el mundo entero pase una gran llama de fe y de amor que ilumine a todos los hombres de buena voluntad, allanando los caminos de la colaboración recíproca y que atraiga sobre la humanidad, la abundancia de la benevolencia divina, la fuerza misma de Dios, sin cuya ayuda nada vale ni nada es santo». En *Vatican.va*



¿Es el relativismo una condición de la democracia?

Joseph Ratzinger

Aula Doctrina Social de la Iglesia

Ratzinger se pregunta si en la democracia debe existir un núcleo no relativista. La respuesta es sí, ya que todos aceptan que los derechos humanos no están subordinados al imperativo del pluralismo, lo que significa que un fundamento de verdad resulta imprescindible para la supervivencia de la democracia.

A modo de síntesis, Ratzinger afirma que el Estado no es por sí mismo fuente de verdad y de moral; y que su finalidad no puede consistir en la promoción de una mera libertad, sin conexión con la verdad, si no quiere quedar rebajado, como afirma san Agustín, al nivel de una eficaz banda de ladrones. Y subraya que la Iglesia no debe erigirse en entidad política, si no quiere transformarse en Estado.

Fuente: JOSEPH RATZINGER, libro «VERDAD, VALORES, PODER» (Piedras de toque de la sociedad pluralista)

Tras el hundimiento de los sistemas totalitarios, que han dejado su huella en nuestro siglo, se ha impuesto en gran parte de la tierra la convicción de que, aunque la democracia no crea la sociedad ideal, en la práctica es el único sistema de gobierno adecuado. La democracia consigue la distribución y el control del poder, y ofrece la más alta garantía contra la arbitrariedad y la opresión, y el mejor aval de la libertad individual y el respeto a los derechos humanos. Cuando hablamos en nuestros días de democracia, pensamos ante todo en este bien: la participación de todos en el poder, que es expresión de libertad. Nadie debe ser objeto de dominio ni convertirse en un ser subyugado por otro. Cada cual debe aportar su voluntad al conjunto de la acción política. Solo como cogestores podemos ser ciudadanos realmente libres. El verdadero bien que se persigue con la participación en el poder es, pues, la libertad e igualdad de todos. Pero como el poder no puede ser ejercido diariamente por todos de forma directa, es preciso delegarlo temporalmente. Aunque la delegación del poder se hace durante un plazo determinado, hasta las siguientes elecciones, requiere controles para que siga mandando la voluntad colectiva de los que han delegado el poder y no se independice la voluntad de los que lo ejercen. Muchos se paran al llegar aquí y dicen: cuando esté garantizada la libertad de todos, se habrá alcanzado el fin del Estado.

De ese modo se declara que el fin auténtico de la comunidad consiste en otorgar al individuo la capacidad de disponer de sí mismo. La comunidad no tiene ningún valor intrínseco. Existe únicamente para permitir al individuo que sea él mismo. Pero la libertad individual sin contenido, que aparece como el más alto fin, se anula a sí misma, pues solo puede subsistir en un orden de libertades. Necesita una medida, sin la que se convierte en violencia contra los demás. No sin razón los que persiguen un dominio totalitario provocan una libertad individual desordenada y un estado de lucha de todos contra todos para poder presentarse después con su orden como los verdaderos salvadores de la humanidad. La libertad necesita, pues, un contenido. Lo podemos definir como el aseguramiento de los derechos humanos. De manera más precisa podemos definirlo también como la garantía de la prosperidad de todos y del bien de cada uno. El súbdito, es decir, el que ha delegado el poder, «puede ser libre si se reconoce a sí mismo, es decir, si reconoce su propio bien en el bien común perseguido por los gobernantes».

Estas reflexiones permiten que aparezcan, junto a la idea de libertad, dos nuevos conceptos: lo justo y lo bueno. Aquella y estos, es decir, la libertad como forma de vida democrática y lo justo y lo bueno como contenido suyo, se hallan entre sí en un estado de tensión, que representa el contenido esencial de la lucha actual por la forma legítima de democracia y de política. En primer lugar, hay que decir que pensamos en la libertad, ante todo, como el verdadero bien del hombre. Los demás nos parecen hoy día discutibles, algo de lo que se puede abusar con extremada facilidad. No queremos que el Estado nos imponga una determinada idea de bien. El problema aparece más claro todavía cuando aclaramos el concepto de bien mediante el de verdad. En la actualidad, el respeto a la libertad del individuo parece consistir esencialmente en que el Estado no decida el problema de la verdad. La verdad, también la verdad sobre el bien, no parece algo que se pueda conocer comunitariamente. Es dudosa. El intento de imponer a todos lo que parece verdad a una parte de los ciudadanos se considera avasallamiento de la conciencia. El concepto de verdad es arrinconado en la región de la intolerancia y de lo antidemocrático. La verdad no es un bien público, sino un bien exclusivamente privado, es decir, de ciertos grupos, no de todos. Dicho de otro modo: el concepto moderno de democracia parece estar indisolublemente unido con el relativismo, que se presenta como la verdadera garantía de la libertad, especialmente de la libertad esencial: la religiosa y de conciencia.

A todos nos resultan razonables estas ideas. Sin embargo, si consideramos las cosas con más atención, surge la pregunta sobre si no es preciso que exista un núcleo no relativista también en la democracia. ¿No se ha construido la democracia en última instancia para garantizar los derechos humanos, que son inviolables? ¿No es la garantía y aseguramiento de los derechos del hombre la razón más profunda de la necesidad de la democracia? Los derechos humanos no están sujetos al mandamiento del pluralismo y la tolerancia, sino que son el contenido de la tolerancia y la libertad. Privar a los demás de sus derechos no puede ser un contenido de la justicia ni de la libertad. Eso significa que un núcleo de verdad —a saber, de verdad ética— parece ser irrenunciable precisamente para la democracia. Hoy día preferimos hablar de valores que de verdad para no entrar en conflicto con la idea de tolerancia y el relativismo democrático. Pero la pregunta planteada más arriba no se puede eludir con esa dislocación terminológica, pues los valores derivan su inviolabilidad del hecho de ser verdaderos y corresponder a exigencias

verdaderas de la naturaleza humana. Ahora surge la pregunta con más fuerza todavía: ¿Cómo se pueden fundamentar los valores válidos para la comunidad? O, expresado con el lenguaje de nuestros días: ¿cómo justificar los valores fundamentales que no están sujetos al juego de las mayorías y minorías? ¿Cómo los conocemos? ¿Qué es lo que se sustrae al relativismo? ¿Por qué y cómo? Estas preguntas forman el centro de la actual disputa en que se halla enzarzada la filosofía política en su lucha por la verdadera democracia. Simplificando un poco las cosas se podría decir que hay dos posiciones fundamentales enfrentadas entre sí, las cuales aparecen bajo diversas variantes y a veces coinciden parcialmente la una con la otra. De un lado, la posición relativista radical, que quiere apartar completamente de la política, por considerarlos perjudiciales para la libertad, los conceptos de bien y de verdad. El «derecho natural» es rechazado como sospechoso de connivencia con la metafísica y como perjudicial para mantener consecuentemente el relativismo. Según eso, no hay en última instancia otro principio de la actividad política que la decisión de la mayoría, que en la vida pública ocupa el puesto de la verdad. El derecho solo se puede entender de manera puramente política, es decir, justo es lo que los órganos competentes disponen que es justo. En consecuencia, la democracia no se define atendiendo al contenido, sino de manera puramente formal: como un entramado de reglas que hace posible la formación de mayorías y la transmisión y alternancia del poder. Consistiría esencialmente, pues, en un mecanismo de elección y votación. A esta interpretación se opone la segunda tesis, según la cual la verdad no es un producto de la política (de la mayoría), sino que la precede e ilumina. No es la praxis la que crea la verdad, sino la verdad la que hace posible la praxis correcta. La política es justa y promueve la libertad cuando sirve a un sistema de verdades y derechos que la razón muestra al hombre. Frente al escepticismo explícito de las teorías relativista y positivista, descubrimos ahora una confianza fundamental en la razón, que es capaz de mostrar la verdad.

Se puede atestiguar muy bien lo esencial de ambas posiciones en el proceso contra Jesús, a saber, en la pregunta que Pilato hace al Redentor: «¿Qué es la verdad?» (Jn 18,38). Nada menos que el eminente defensor de la posición rígidamente relativista, el Profesor de Derecho austríaco emigrado a América, Hans Kelsen, ha expuesto inequívocamente su opinión en unas reflexiones sobre el texto evangélico.

Más tarde tendremos que ocuparnos de nuevo de su filosofía política. De momento nos contentaremos con echar una mirada a su modo de interpretar el texto aludido.

La pregunta de Pilato es, a su juicio, expresión del necesario escepticismo del político. De ahí que sea de algún modo también una respuesta: la verdad es inalcanzable. Para percibir que Pilato la entiende así, basta con reparar en que no espera respuesta. En lugar de eso se dirige a la multitud.

Así quedaría sometida, según Kelsen, la decisión del asunto en litigio al voto popular. Kelsen opina que Pilato obra como perfecto demócrata. Como no sabe lo que es justo, confía el problema a la mayoría para que decida con su voto. De ese modo se convierte, según la explicación del científico austríaco, en figura emblemática de la democracia relativista y escéptica, la cual no se apoya ni en los valores ni en la verdad, sino en los procedimientos. El que en el caso de Jesús fuera condenado un hombre justo e inocente no parece inquietar a Kelsen. No hay más verdad que la de la mayoría. Carece de sentido, pues, seguir preguntando por alguna otra distinta de ella. En cierto momento Kelsen llegó a decir que habría que imponer esta certeza relativista con sangre y lágrimas si fuera preciso. Tendríamos que estar tan seguros de ellas como Jesús lo estaba de su verdad.

Muy distinta, y más convincente desde el punto de vista político, es la interpretación del texto que ha dado el gran exegeta Heinrich Schlier. Heinrich Schlier hizo su interpretación en un momento en que el nacionalsocialismo se disponía a tomar el poder en Alemania. La interpretación de Schlier fue un testimonio consciente contra aquella parte de la cristiandad evangélica dispuesta a poner la fe y el pueblo en el mismo plano. Schlier hace observar que Jesús reconoce sin reservas en el proceso el poder judicial del Estado que representa Pilato. Pero también lo limita cuando dice que el poder no le viene a Pilato de sí mismo, sino «de lo alto» (19, 11). Pilato vicia su poder y el del Estado en el momento en que deja de percibirlos como administración fiduciaria de un orden más alto, que pende de la verdad, y lo utiliza en beneficio propio. El gobernador deja de preguntar por la verdad y entiende el poder como puro poder. «Al legitimarse a sí mismo, dio su apoyo al asesinato legal de Jesús».

Este artículo se publicó en [Aula DSI](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



**“Medir el mundo es definirlo y, justamente, eso es lo
que ambicionan los poderosos”**

Daniel Arjona

El Mundo

‘Incommensurable’. De los nilómetros egipcios a la redefinición cuántica del kilo, la historia de la humanidad puede contarse a través de sus intentos de convertir el mundo en cifras. “Es una herramienta esencial para reyes y gobernantes”, dice el ensayista James Vincent

Corría el año 1960 cuando el geólogo Jean de Heinzelin de Braucourt hizo un extraordinario hallazgo a orillas de un lago en sus exploraciones rutinarias por lo que entonces era el Congo Belga. Observando un anodino peroné de babuino de unos 20.000 años de antigüedad, apreció unas extrañas marcas que sólo podían significar una cosa. Lo que sería bautizado posteriormente como el Hueso de Ishango era una de la más antiguas manifestaciones de una incansable obsesión de nuestra especie: la necesidad de medir la realidad.

Ahora, en su ensayo *Incommensurable* (Editorial Alianza) el periodista y escritor británico James Vincent reconstruye la historia cultural, política, técnica y filosófica de la medición. A través de ejemplos que van desde los nilómetros egipcios hasta la redefinición cuántica del kilogramo, Vincent muestra cómo la medición no solo ha sido clave en el desarrollo del conocimiento, sino también en la administración del poder. Hablamos con él sobre listas, pintas, termómetros, algoritmos y la posibilidad de que el mundo siga teniendo algo de místico, incluso medido al milímetro.

Para Vincent, la medición no solo revela el mundo: lo amplía. Lejos de ser una herramienta pasiva que se limita a registrar lo existente, la metrología tiene el poder de transformar nuestra comprensión de la realidad. «La medición, sin duda, añade algo importante a nuestra comprensión del mundo», afirma.

Durante la revolución científica, los astrónomos midieron el movimiento de las estrellas y revelaron así la naturaleza del cosmos heliocéntrico. O pensemos en Antoine Lavoisier, el padre de la química moderna, que midió el peso de los metales antes y después de quemarlos, y formuló con ello la teoría del oxígeno en la combustión, derribando siglos de errores sobre la naturaleza del fuego».

Ahora bien, Vincent no idealiza la medición como si fuera una herramienta neutral o infalible. Advierte de sus límites, especialmente cuando se emplea para reducir la complejidad del mundo a esquemas demasiado rígidos. «Es cierto que la medición puede limitar nuestro conocimiento, sobre todo cuando aplanla la diversidad del mundo en categorías excesivamente simplificadas», alerta, aunque añade que incluso en esos casos hay espacio para el matiz: «Si prestamos atención a cómo se han aplicado esas medidas, podemos complicar de nuevo el panorama y quizá incluso descubrir algo nuevo en el proceso».

Uno de los aspectos más sugerentes del trabajo de James Vincent es su atención a la dimensión política –y, en ocasiones, abiertamente ideológica– de la medición. Frente a la imagen de que los sistemas métricos son logros puramente técnicos promovidos por Estados centralizados, el periodista propone una historia más ambivalente: «Las pruebas históricas sugieren que las medidas estandarizadas no

requieren necesariamente un Estado que las imponga. Pero normalmente sí hace falta algún tipo de estructura de poder para garantizar su equidad».

El autor recurre a un ejemplo remoto pero ilustrativo: la Edad de Bronce. «Encontramos indicios de que los comerciantes ya utilizaban unidades de peso estándar al comerciar entre ellos, sin que ninguna autoridad oficial supervisara esta labor. Sin embargo, sí podemos suponer que esos comerciantes imponían sus estándares de alguna forma; quizá mediante una red informal de rumores que les permitía excluir a los tramposos».

“La medición puede limitar el conocimiento, sobre todo si aplanla la diversidad del mundo en categorías excesivamente simplificadas”

En otras palabras, la medición puede surgir como un acuerdo mutuo, como un lenguaje común para compartir el mundo. Sin embargo, el poder siempre acaba rondando sus márgenes: «Cuando hablamos de unidades estandarizadas, estas son más coherentes y fiables si una sola autoridad tiene el poder de definirlas. Eso ha hecho de la medición una herramienta esencial para gobernantes, reyes, Estados y gobiernos a lo largo de la historia. Y con ello, también un terreno de disputa. En cierto sentido, medir el mundo es definirlo. ¿Y no es eso precisamente lo que ambicionan los poderosos? ¿Y no es, de hecho, una muy buena definición de poder?».

La medición no es solo una cuestión técnica: es también un fenómeno cultural que ha transformado nuestra relación con el mundo y con lo que escapa a nuestra comprensión. A la pregunta de si al medir con mayor precisión hemos perdido parte del sentido profundo de las cosas, el autor de *Incommensurable* responde acudiendo al pensamiento del sociólogo alemán Max Weber, quien habló del «desencantamiento del mundo» para describir cómo la racionalización y la ciencia desplazaron progresivamente lo sobrenatural y lo místico como formas de explicar la realidad. «Weber era ambivalente respecto a este proceso», matiza Vincent. «Señalaba que ofrecía un mayor control sobre el mundo natural, pero también reducía su profundidad y misterio».

En este contexto, la medición aparece como una de las herramientas clave de esa racionalización moderna. «Si uno cree, como yo, que la medición es un

componente vital de la visión científica y racional del mundo, entonces puede decirse que contribuye, sí, a una cierta pérdida de sentido».

Ahora bien, Vincent no cree que haya que culpar a las reglas y las balanzas por la desaparición de lo mágico en la vida cotidiana. Ni mucho menos: «Dejo esa respuesta a tus lectores, pero personalmente creo que lo místico no ha desaparecido del mundo. De hecho, es precisamente nuestra incapacidad para cuantificar verdaderamente lo místico lo que garantiza que nunca lo hará».

La fascinación contemporánea por las listas –esos inventarios obsesivos que ordenan desde libros imprescindibles hasta objetivos personales o tareas del hogar– no es, para el periodista, un capricho moderno, sino una necesidad cognitiva profundamente arraigada. «Las listas ponen el mundo en orden», sostiene. «Son una herramienta vital para la cognición, ya sea que estés organizando las tareas domésticas o intentando comprender la estructura última de la realidad».

“Las medidas estandarizadas no requieren un Estado que las imponga, pero sí alguna estructura de poder que blinde su equidad”

Para justificar su entusiasmo por las listas, Vincent recurre a la historia del pensamiento: «Pensemos en todos los grandes filósofos que fueron hacedores de listas: desde las categorías del ser y del entendimiento de Aristóteles y Kant hasta el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, que está estructurado como una lista de proposiciones numeradas, aunque desde luego no sencillas».

–¿Ofrecen las listas un control real sobre el mundo o solo la ilusión de ese control?

–Se puede argumentar que ese control es ilusorio, claro. Pero entonces lo sería también cualquier empresa intelectual estructurada.

Y añade, con humor, que siempre quedan otras formas de conocimiento: «Uno podría volverse místico y comprender la realidad mediante una experiencia intuitiva y subjetiva. ¡Y por qué no! Todo mi apoyo». Eso sí, incluso los místicos –o quien se encargue de sus asuntos prácticos– necesitan hacer la compra. «Y para eso, ayuda hacer una lista: huevos, pan, leche...», razona. «Creo que es una excelente forma de empezar a entender el universo, si no por otra razón, porque es difícil pensar con el estómago vacío».

Pocas herramientas ilustran mejor el poder transformador de la medición que el termómetro, según James Vincent. «Es uno de mis ejemplos favoritos de cómo la medición puede cambiar nuestra comprensión del mundo», afirma con entusiasmo. Lejos de los modelos digitales actuales, los primeros termómetros eran tubos llenos de líquido que se expandía o contraía según la temperatura. No tenían grados fijos, pero ofrecían comparaciones básicas: algo estaba más caliente o más frío que otra cosa. Aún así, sentaron las bases de una auténtica revolución cognitiva.

Galileo fue uno de los primeros en convertirlos en instrumentos científicos, añadiendo escalas numéricas para facilitar la observación sistemática. En sus cartas con su amigo Giovan Sagredo queda registrada una de esas transformaciones sutiles de la percepción. Sagredo, siguiendo las instrucciones de Galileo, construyó un termómetro y midió la temperatura de manantiales en invierno y verano. Para su sorpresa, en invierno el agua era más fría, «aunque nuestras sensaciones parezcan indicar lo contrario», escribió.

Sagredo decidió confiar en el testimonio del termómetro antes que en sus propios sentidos. Ese momento, aparentemente menor, representa en realidad un cambio radical. «Es un momento sutil, pero tremendamente significativo. Muestra cómo las herramientas de medición pueden imponerse a nuestra comprensión instintiva del mundo». Y es, en definitiva, el comienzo de una nueva forma de pensar: una mentalidad más científica, hija del mismo desencantamiento del que hablaba Weber.

“La medición de la inteligencia es un tema increíblemente complejo y su historia está profundamente entrelazada con el racismo”

¿Y qué ocurre con la inteligencia? Se trata de un concepto escurridizo que tantas veces ha pretendido encerrarse en una cifra y que representa uno de los terrenos más controvertidos de la historia de la medición. «La medición de la inteligencia es un tema increíblemente complejo», advierte Vincent. «Y lo es, entre otras cosas, porque su historia está profundamente entrelazada con el racismo, en particular con esa forma de racismo que busca justificar prejuicios irracionales mediante supuestos medios racionales».

Para Vincent, buena parte de los llamados tests de inteligencia no han buscado comprender al individuo, sino clasificarlo, jerarquizarlo, medirlo en función de estándares sociales más que científicos. «Muchas de esas medidas están más interesadas en asignar valor a los seres humanos que en entenderlos realmente», dice.

¿Qué mide cada test?

Ante un término tan ambiguo y cargado, el autor prefiere volver a la raíz: ¿qué entendemos por inteligencia? ¿Qué pretenden medir esos tests? Y entonces recurre al ejemplo fundacional: Alfred Binet, el psicólogo francés que diseñó el primer test de inteligencia a comienzos del siglo XX. «Binet desarrolló cuestionarios para identificar a niños que necesitaban ayuda adicional en el colegio, y recalcó que los resultados no decían nada definitivo sobre la persona: solo medían la capacidad actual, contextual y mejorable», afirma. «Todos conocemos personas brillantes con malas notas y personas mediocres que destacan académicamente. Tratar de reducir un concepto tan fluido como la inteligencia a un solo número es, irónicamente, bastante estúpido».

Vincent se ríe cuando le recordamos una escena de *Los Simpson* en la que el abuelo Abe declara con vehemencia que «el Sistema Métrico Decimal es obra del diablo». «Quise usar esa frase como epígrafe para el capítulo sobre las guerras culturales de la medición, pero mis editores me dijeron que sería demasiado caro conseguir los derechos a Disney», relata.

“Tratar de reducir un concepto tan fluido como la inteligencia a un solo número es, irónicamente, una idea bastante estúpida”

La anécdota ilustra a la perfección un fenómeno más profundo: la resistencia, a veces visceral, al sistema métrico en ciertos contextos anglosajones. ¿Por qué unas unidades tan racionales y universales generan tanto rechazo? Para Vincent, la respuesta tiene más que ver con la identidad que con la lógica. «Los sistemas de medida son, en el fondo, una forma de entender la realidad», explica. «Y eso puede darles un gran poder en la mente de las personas, como ocurre con el idioma o con otros rasgos culturales».

Muchos países adoptaron el sistema métrico sin mayor conflicto, valorando sus ventajas prácticas por encima del apego simbólico a las viejas unidades, como las millas o las pulgadas. Pero en contextos donde la identidad nacional se percibe amenazada, las medidas pueden convertirse en un campo de batalla: «En el Reino Unido, por ejemplo, muchas personas que votaron a favor del Brexit querían recuperar el sistema imperial. No lo veían como algo obsoleto, sino como una práctica cultural que les había sido arrebatada por un poder extranjero».

Él mismo lo vivió de cerca al acompañar a un grupo de «guerrilleros de la medición» que se dedicaban a arrancar señales en sistema métrico para sustituirlas por otras en medidas imperiales, como refleja en su libro. «Aunque ese comportamiento pueda parecer ridículo, siento cierta simpatía por esa visión. Muchas veces nuestro apego a las unidades antiguas es solo una cuestión de grados».

“La sociedad contemporánea da demasiado poder a la medición. Pensamos que, por haber medido algo, lo hemos comprendido”

Y como buen británico, pone un ejemplo certero: la medición de la cerveza. «Crecí con el sistema métrico, pero me desagradaría pensar que el Reino Unido eliminara la pinta en los pubs. Una pinta es más que una unidad de medida: es parte de la cultura de mi país, un símbolo querido que forma parte de nuestras canciones, relatos e incluso expresiones idiomáticas. Decir que las pintas no importan porque los litros son más racionales me parece absurdo».

Aun así, Vincent no es pesimista. Sabe que, poco a poco, el sistema métrico se irá imponiendo por simple inercia generacional: «Es casi seguro que dominará en las generaciones venideras.

Si medir es también ejercer poder, entonces la era del *big data* y la inteligencia artificial ha multiplicado ese poder hasta niveles inéditos. «Sin duda», responde Vincent cuando le preguntamos si las grandes tecnológicas podrían usar la medición para dominar al resto de la humanidad. «La sociedad contemporánea ha otorgado demasiado poder a la medición. Pensamos que, simplemente por haber medido algo, ya lo hemos comprendido».

“Es absurdo decir que las pintas no importan porque los litros son más racionales: una pinta de ‘lager’ es parte de la cultura inglesa

Incommensurable se ocupa de los algoritmos que gobiernan las grandes plataformas, pero también de nuestras rutinas cotidianas: «Medimos nuestros pasos y nuestro ritmo cardíaco; contamos los *me gusta* en redes sociales; nos centramos en las notas escolares y en los KPI en el trabajo».

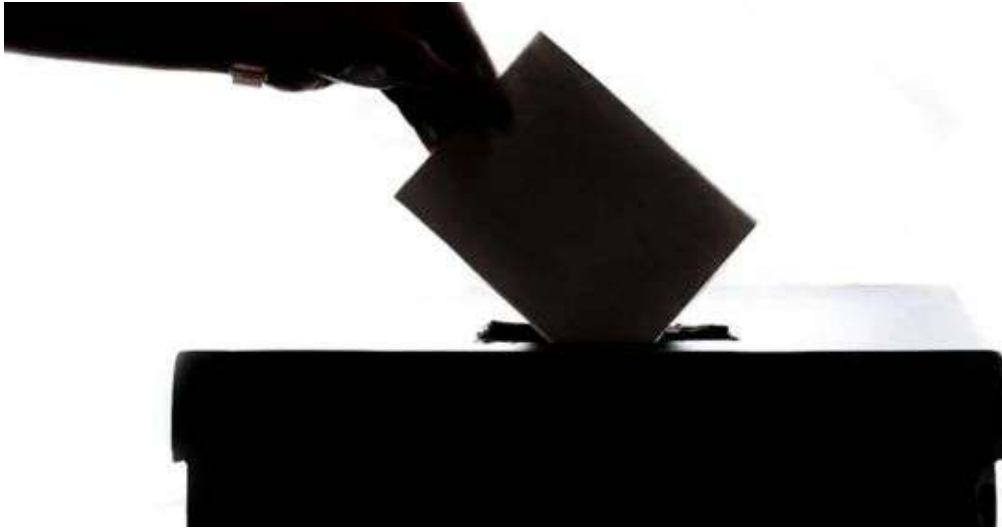
Y lo más preocupante, añade, es que muchas veces esas métricas no se aplican para beneficiar a quienes son medidos, sino a quienes las controlan. «Pienso, por ejemplo, en Amazon y en lo de cerca que vigila a sus empleados, contando meticulosamente cada acción que realizan por minuto y castigando a quienes se quedan atrás», denuncia.

Las herramientas de medición actuales, potenciadas por la IA y la recolección masiva de datos, brindan a las grandes corporaciones nuevas formas de imponer sus valores. «Pero al hacerlo, a menudo nos olvidamos de los seres humanos a los que se asignan esos números. ¿Es esa la forma en que queremos medir el valor de las personas? Espero que no».

No se trata de rechazar la medición –sería absurdo–, sino de aprender a usarla con criterio. «Por supuesto, seguimos necesitando la medición», concluye Vincent. «Pero también la sabiduría para saber cuándo y cómo aplicarla».

Este artículo se publicó en [El Mundo](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



El debate | ¿Hay que rebajar la edad para votar a los 16 años?

Olatz Ormaetxea Ruiz | Carles Feixa

El País

El Gobierno se dispone a presentar un proyecto de ley de juventud que incluye la propuesta de rebajar en dos años la edad para ejercer el derecho al voto bajo la premisa de que así se implica a los jóvenes en la democracia

El debate para rebajar la edad de votar en España a los 16 años [está bastante avanzado](#). El Gobierno pretende presentar una ley de Juventud —la primera de la democracia— que incluye esta propuesta. Debería cambiar para ello la LOREG, la ley electoral. El argumento es que si a los 16 se puede trabajar es lícito que ese grupo de edad pueda decidir a qué se destinan sus impuestos. [La idea está lejos de generar consenso](#). Se ha [debatido y rechazado en el Congreso](#) varias veces, y en 2019 Unidas [Podemos lo incluyó en su programa electoral](#).

La psicóloga Olatz Ormaetxea Ruiz advierte contra el proceso de “adultizar” a los jóvenes y reducir cada vez más el espacio para ser adolescentes. El antropólogo Carles Feixa cree que esta medida es importante [para involucrar a los jóvenes](#) y corregir la actual desproporción en la influencia del voto que disfrutaban las generaciones más mayores.

HAY QUE DAR TIEMPO A LA TRANSICIÓN DE NIÑO A ADULTO

Olatz Ormaetxea Ruiz

¿Debe un cerebro inmaduro tomar decisiones políticas? A los 16 años, el cerebro está en proceso de maduración donde la influenciabilidad y la vulnerabilidad del propio proceso del desarrollo son intrínsecos. Los menores conforman un grupo con rasgos esenciales inamovibles, es un colectivo definido por características comunes de índole biológico donde se asume que el objetivo, desde la mirada adulta, es su protección. Por ello, en la convención sobre los derechos del niño de 1989, se entiende como niño “todo ser humano menor de 18 años de edad”, por ello, ¿si nuestros hijos e hijas votan con 16 años estamos siendo incongruentes?

Adultizar, es decir, hacer tomar decisiones adultas a los menores, o infantilizar, es decir, minimizar sus potencialidades por edad, puede conllevar serias consecuencias a corto y largo plazo con impacto negativo en su desarrollo psicológico y emocional ¿Es nuestra voluntad hacerlo?

Es importante respetar los tiempos y “dar su lugar” al proceso transicional de la etapa de “niño” a la etapa de “adulto” para que el menor pueda desarrollar su propia identidad, que ya de por sí conlleva un cambio de opinión constante y rebelde, con altibajos fruto de la propia búsqueda de identidad ¿Votará lo contrario de lo que opina la familia como ocurre en muchos de los temas que tratamos en casa sólo por la fase que está viviendo? O, por el contrario, ¿estará maduro para ello?

La adolescencia es crucial para el desarrollo de la identidad, además de ser un proceso de cambio permanente único para cada ser humano, donde los factores más influyentes son el entorno familiar, el entorno social y cultural. Es un periodo

de alta complejidad donde la preservación de los derechos de los menores y su cuidado incondicional son fundamentales para el desarrollo del futuro adulto. Como profesional y como madre de un hijo de 16 años, me pregunto que si tengo la responsabilidad en caso de que cometa un delito y debo responder por mi hijo porque aún no es maduro, ¿es suficientemente maduro para que pueda votar? ¿Es fácilmente manipulable a los intereses políticos de los adultos? Estas son las preguntas que debemos hacernos ante una decisión tan relevante y de gran trascendencia.

La adolescencia es una época de cambios rápidos a nivel físico, emocional y social, donde se transita de la infancia al mundo adulto en busca de la independencia y la autonomía de forma progresiva, donde los iguales juegan un papel importante de referencia y donde los adultos deben acompañar desde la seguridad y la contención emocional para que el proceso sea lo más natural posible, sin intereses políticos, sociales ni ideológicos que puedan interferir negativamente en el proceso. En el periodo de pubertad media, que transcurre de los 15 a los 17 años, la mayoría de las niñas han alcanzado la madurez física. Los varones, sin embargo, pueden seguir desarrollándose, por lo que muestran diferencias fácilmente reconocibles. En esta etapa, además de las preocupaciones por los cambios físicos, comienzan a cuestionar los valores de los progenitores y de su cultura para más adelante poder integrar el nuevo aprendizaje, con lo aprendido anteriormente en el núcleo familiar. En esta época de tránsito y de cambio, suelen ser frecuentes los cambios de opinión pendulares y no suelen instaurarse los pensamientos relacionados con el futuro y hasta los 18 o 20 años. Por todo ello, los derechos de los menores consagrados en la Convención sobre los derechos del niño se centran en la protección y el bienestar de los menores, con especial énfasis en el interés superior del menor, donde el derecho a un desarrollo integral y la protección deben ser preservados ante todo. El artículo 19 del Código Penal recoge que “los menores de 18 años no serán responsables criminalmente” con el objetivo de que las medidas de responsabilidad penal sean limitadas para que estén orientadas a la reeducación y reintegración a la sociedad. Debemos dejar que los menores sigan siendo menores y que se ocupen de las responsabilidades asignadas a su etapa de desarrollo sin hiperresponsabilizarles con intereses del mundo adulto. Y esa máxima debería marcar el debate sobre la edad de voto.

Olatz Ormaetxea Ruiz es doctora en Psicología, psicoterapeuta de familia y pareja y psicóloga sanitaria.

DERECHO AL VOTO DESDE LOS... ¿CERO AÑOS?

Carles Feixa

El título de este artículo puede sonar provocador: ¿tiene sentido defender el derecho al voto desde el nacimiento? En realidad, se trata de una propuesta formulada para revertir la creciente desigualdad generacional, inherente a las políticas de bienestar: en sociedades envejecidas como las europeas, las personas jóvenes tienen escaso peso político, porque son pocas y votan menos, lo contrario de la gente mayor, que es mucha y vota más, por lo que las políticas destinadas a los pensionistas se anteponen a las destinadas a la juventud.

Evidentemente, no se trata de que voten los niños o los bebés, sino de rebajar la edad del voto a los 16 años y de que las personas con menores de esa edad a su cargo tengan derecho a doble voto, para reforzar el peso de las políticas de infancia, juventud y familias. Mientras esta última propuesta no ha prosperado, por su difícil encaje legal y práctico, varios países han abierto el debate sobre el voto a los 16, entre ellos España. En 1978, el primer gobierno democrático rebajó la mayoría de edad —y, por tanto, el derecho al voto— de los 21 a los 18 años, una vieja reivindicación del movimiento juvenil antifranquista. Medio siglo después de la muerte de Franco, organizaciones juveniles y el recién creado Ministerio de Juventud e Infancia plantean el derecho al voto a los 16 años, vigente en países como Austria, Bélgica y Malta —en Alemania y Grecia solo para las elecciones europeas— y en países latinoamericanos como Argentina, Brasil o Ecuador, sin que su implementación haya causado mayores problemas. Contra dicha propuesta se utilizan tres tipos de argumentos.

El primero es de tipo neuropsicológico: Antes de los 18 años no se habría completado la maduración cerebral (la poda neuronal) y, desde el punto de vista emocional, se mostraría inestabilidad y vulnerabilidad. Sin embargo, los avances de la neurociencia confirman que el cerebro adolescente es sumamente moldeable y

que su lenta maduración es compatible con un desarrollo precoz del pensamiento hipotético-deductivo que, según Piaget, es la base de la capacidad de raciocinio. Por otra parte, la supuesta inestabilidad ideológica no es exclusiva de la juventud, como demuestran a diario grandes líderes mundiales.

El segundo argumento es de tipo sociológico: los adolescentes estarían en una etapa formativa dependiente de la familia, sin contacto con el mundo “real”, más preocupados por sus necesidades lúdicas inmediatas y, debido a las redes sociales, se mostrarían influenciables y gregarios, lo que les incapacitaría para tomar decisiones. Puede contraargumentarse que ningún grupo social o de edad es ajeno a la manipulación y, sobre todo, que los temas que más preocupan a la adolescencia (como el cambio climático, la escalada bélica o el acceso a la vivienda) afectan al conjunto de la sociedad, y que convendría escuchar la voz de los jóvenes al respecto.

El tercer argumento es de tipo político: los recientes procesos electorales en muchos países indican una creciente derechización de las juventudes, atraídas por los discursos populistas y xenófobos; si se les concediera el voto podrían decantar las elecciones y orientar los gobiernos hacia la extrema derecha. El contraargumento en este caso es que la rebaja de edad política no puede depender de coyunturas electorales, sino de la voluntad de abrir la toma de decisiones a sectores anteriormente marginados, pues los mismos argumentos que se aplican hoy a la juventud sirvieron antes para negar el voto a sectores no propietarios o a las mujeres, y se siguen usando para personas extranjeras no comunitarias, aunque vivan, trabajen y coticen aquí.

La rebaja del voto a los 16 años no debería plantearse como un fin en sí mismo, sino como un medio para repensar el ciclo vital y revertir la desigualdad generacional. Debería ir acompañada por una auténtica educación democrática, que enseñe mediante la práctica y desde la etapa escolar, a debatir entre posiciones enfrentadas, a elegir y tomar decisiones, a argumentar, a distinguir las fake news de la verdad, y a valorar la cultura del consenso. Algo, por cierto, que los adultos que nos gobiernan no siempre son capaces de practicar.

Carles Feixa es catedrático de Antropología Social en la Universidad Pompeu Fabra y coordinador del Informe Juventud en España 2024. @cfeixa

Este artículo se publicó en [El País](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



Perplejidades geopolíticas

Luis de la Corte Ibáñez

ABC

Hace pocos días la prensa económica nos contó que en el informe de resultados del primer trimestre de 2025 la multinacional Booking había incluido una advertencia sobre el creciente impacto de la «incertidumbre geopolítica y macroeconómica» en sus negocios. La noticia debería interesarnos porque cuando una compañía que gestiona millones de reservas turísticas habla de incertidumbre geopolítica, sin duda no está especulando sino reconociendo un síntoma preocupante. Y un hecho contrastado: según el Índice de Incertidumbre Global, elaborado trimestralmente con información aportada por la Unidad de Inteligencia de la revista 'The Economist', la incertidumbre sobre asuntos económicos y políticos ha progresado ininterrumpidamente desde la década de 1990, generando picos coincidentes con diversos acontecimientos de máximo impacto: el 11-S, la crisis financiera de 2008, la invasión de Ucrania en 2022 y, en su última medición, [el regreso de Trump a la](#)

[Casa Blanca](#). Sin embargo, la palabra incertidumbre no abarca todo el rango de impresiones provocadas por los vaivenes de la política y la economía global.

Más que de incertidumbre, tal vez debería hablarse de auténtica perplejidad. Llamamos así a un estado mental que mezcla sensaciones como la sorpresa, la confusión y la extrañeza y cuyo resultado es la incapacidad para tomar decisiones. La perplejidad ante el actual panorama geopolítico nace de un contraste radical entre nuestras expectativas y una realidad internacional traspasada por tres grandes tendencias. La primera es el retorno de la propia geopolítica en su peor sentido: no el que remite a las insoslayables influencias entre geografía y política, sino al despliegue de programas de política exterior dirigidos a dominar territorios que quedan más allá de las fronteras propias o maximizar cotas de influencia económica y política sobre tales espacios. La competición comercial, militar y tecnológica entre Estados Unidos y China es su manifestación más decisiva. La segunda tendencia es una agresividad creciente en la arena internacional. Incluso en el continente europeo la guerra ha dejado de ser un límite (por obra de Putin), Oriente Próximo atraviesa un nuevo periodo de inestabilidad y violencia (Gaza, Líbano, Yemen), que reemplaza al anterior (Siria, Irak, más allá Libia), el terrorismo se extiende por diversas regiones de África y crece el número total de conflictos armados. Al mismo tiempo, cada vez más Estados recurren a modos alternativos de agresión, confrontación y coacción: presión o sabotaje energéticos, guerra económica y cibernética, desinformación, campañas de desestabilización, uso instrumental de la migración. Todo ello sucede (tercera tendencia) en un tiempo de crisis profunda del multilateralismo. Naciones Unidas y otros organismos internacionales se demuestran inoperantes; las alianzas multinacionales se debilitan; los acuerdos de cooperación entre países se vuelven más frágiles, circunstanciales y oportunistas; y los países del llamado [Sur Global](#) actúan con autonomía táctica y rehúyen los alineamientos fijos.

Las principales causas de los cambios citados son ciertos factores sistémicos. Desde finales del siglo XX el poder se ha redistribuido. Diversos Estados anteriormente subdesarrollados progresaron económicamente y se transformaron en verdaderas potencias emergentes: Brasil, Turquía, India, por ejemplo. O la misma China (para luego adquirir la condición de Gran Potencia). Otros impulsores de cambio han sido las innovaciones tecnológicas con impacto estratégico: desde las tecnologías de la información y la comunicación a las militares y desde de la inteligencia artificial a

la computación cuántica. Finalmente, algunas dinámicas geopolíticas están transfiriendo a la esfera internacional algunas de las consecuencias de la evolución social y política de muchos países desarrollados: el descrédito de instituciones y élites políticas, la contracción de las clases medias, la erosión de los consensos cívicos, la rehabilitación de actitudes xenófobas y nacionalismos agresivos, el recurso político al populismo y la polarización, los liderazgos personalistas, incluso cierta fascinación por modelos y formas autoritarias de gobierno.

Sin duda, el momento unipolar sobrevenido tras la caída del Telón de Acero ha quedado atrás. Pero esta nueva era geopolítica resiste los intentos de definición. Algunos opinan que hemos regresado a la bipolaridad y entrado en [una segunda Guerra Fría](#) (EE.UU. contra China). Sin embargo, estos no son los únicos países que hoy tienen capacidad para moldear el entorno internacional conforme a sus intereses particulares. Según otros, inauguramos una nueva etapa multipolar. Aunque se trataría de una multipolaridad asimétrica, marcada por el enorme diferencial de poder que separa a EE.UU. y China de otros Estados influyentes. El sistema internacional transita hacia algún tipo de estructura diferente a la que ha venido regulando las relaciones entre los países en las últimas décadas. La dificultad para definir el momento presente también trae causa del desorden reinante. Ninguna época ha producido un equilibrio perfecto en el sistema internacional, pero es evidente que el modelo de un orden internacional basado en reglas ha entrado en crisis. Ya no hay normas aceptadas por todos ni mecanismos eficaces para articular intereses diversos. El comportamiento de muchos Estados se vuelve menos predecible y cooperativo y la desconfianza, la rivalidad y la inestabilidad aumentan. De ahí que el rearme haya vuelto a ocupar un lugar central en todas las agendas nacionales. Y de ahí también que los europeos, sobre todo los europeos, nos sintamos tan desconcertados.

Con razón dijo [Josep Borrell](#) que Europa tendría que aprender a hablar el lenguaje del poder. Seguramente lo dijo porque sabe que la Unión está atrapada entre la nostalgia normativa, las diferencias de criterio que dividen a sus Estados miembros y la presión geopolítica. Pero para ejercer el poder primero hay que tenerlo y fijar un propósito con el que utilizarlo. Hizo falta que Putin invadiese Ucrania para que los dirigentes europeos reconocieran nuestra debilidad. Y solo el vendaval Trump los ha llevado a impulsar una política de rearme que no podrá desarrollarse de la noche a la mañana y cuyo fundamento estratégico está por descubrir. Nuestra

desorientación es el coste de nuestra perplejidad, de la que nunca se sale por medio de una acción sin rumbo claro. A finales del siglo XII, año 1190, el filósofo cordobés Maimónides, alumbró un hermoso libro llamado ‘Guía de perplejos’. Aunque Maimónides era judío, escribió su mejor obra en árabe y algunas de sus versiones volcadas al castellano cambiaron el título original, sustituyéndolo por el de ‘Guía para descarriados’. Fue un error. Pero es verdad que la perplejidad no resuelta puede apartar del mejor camino a seguir, como le ocurre a los descarriados. También hoy necesitaríamos una guía para perplejos. No una receta, ni un mapa fijo. Pero sí una orientación lúcida que nos ayudase a conducirnos en el incierto y peligroso juego de la geopolítica global, que amenaza con poner fin a nuestra mejor etapa histórica.

Luis de la Corte Ibáñez es profesor del Departamento de Psicología Social y Metodología de la Universidad Autónoma de Madrid

Este artículo se publicó en [ABC](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



El abismo en el Himalaya: India, Pakistán y la espiral del terror

Gustavo de Arístegui

La Razón

El atentado terrorista del 22 de abril de 2025 en el valle de Baisaran ha vuelto a encender la mecha de el polvorín

Hay lugares en el planeta donde la geografía se convierte en fatalismo. Cachemira es uno de ellos. Frontera entre tres potencias nucleares —India, Pakistán y China—, esta región ha sido descrita por expertos como el punto más peligroso del mundo. David Petraeus no exageraba al calificarla así: en sus valles y cumbres se cruzan no solo placas tectónicas, sino tensiones históricas, pasiones religiosas, ambiciones geopolíticas y heridas sin cicatrizar desde 1947. Para la psique colectiva india la existencia misma de Pakistán es fruto de lo que el propio

Gandhi consideró **la mayor tragedia para la India independiente**, la partición que vive en el corazón de los indios como una herida pustulosa y crónica.

El atentado terrorista del 22 de abril de 2025 en el valle de Baisaran ha vuelto a encender la mecha de ese polvorín. Veintiséis personas murieron y al menos diecisiete resultaron heridas cuando un comando armado abrió fuego contra un grupo de turistas en plena temporada alta. Ya no caben calificativos, pues al ponerlos categorizamos al terrorismo: el terrible y menos terrible, y ésta es una de las principales victorias del terror. La autoría fue reivindicada por el Frente de Resistencia (TRF), máscara apenas disimulada del grupo yihadista paquistaní Lashkar-e-Taiba (LeT) y de su primo hermano igualmente barbárico Jaish e Mohamed (JeM). La inteligencia india y occidental no lo dudan: detrás del ataque está el viejo aparato de injerencia desestabilización transfronteriza de Pakistán, con su ejército y el temido servicio de inteligencia militar (esto es una redundancia porque solo hay uno) el ISI, manejando los hilos del terror.

El terrorismo como instrumento de Estado

Pocos países **han hecho del terrorismo una herramienta estructural** de su política exterior y de vecindad con tanta impunidad como Pakistán. Desde los ataques de Mumbai en 2008 (la masacre en los hoteles Taj Palace y Oberoi) hasta el atentado de Pathankot en 2016, el patrón es inequívoco: grupos yihadistas bien armados, entrenados en suelo paquistaní, ejecutan atentados en India con precisión militar. Las comunicaciones interceptadas, las confesiones de detenidos, las pruebas balísticas y la financiación rastreada, apuntan en una misma dirección: el ISI.

El atentado de Baisaran se inserta en esa lógica perversa. **Pakistán niega toda implicación**, como ha hecho históricamente, incluso cuando los autores materiales han sido capturados con pruebas irrefutables. El doble juego de su élite militar es cínico: mientras solicita diálogo, ampara a organizaciones cuya razón de ser es destruir la estabilidad regional.

De la indignación a la represalia: India reacciona

La India de Narendra Modi no es la de hace dos décadas. La doctrina de la contención (la India sigue siendo la única potencia nuclear que tiene prohibido constitucionalmente el primer ataque “first strike” nuclear) ha sido sustituida, en parte, por la del castigo proporcional y visible al terrorismo. Tras el atentado, Nueva Delhi desplegó una ofensiva diplomática y económica de gran calado. La suspensión del Tratado de Aguas del Indo —pieza clave en la seguridad hídrica de Pakistán— no fue una mera amenaza, sino una advertencia estratégica: si el terrorismo usa el agua como vía de infiltración, India puede usarla como instrumento de presión. Se cerró el paso fronterizo de Attari-Wagah, se cancelaron visados, y la India expulsó a diplomáticos pakistaníes. El culmen de la escalada fue inevitable: el cruce de misiles.

6 de mayo: la noche en que los cielos hablaron

El 6 de mayo de 2025, India ejecutó la operación SINDOOR CON **ataques quirúrgicos con sus cazas franceses Rafale** (recuperando con ellos la supremacía aérea que habían perdido pues los MiG 27 indios no eran rival para los F-16 pakistaníes) con misiles guiados SCALP de precisión y bombas inteligentes HAMMER sobre lo que describió como “infraestructura terrorista” en la Cachemira paquistaní y más allá. Al menos nueve objetivos terroristas fueron alcanzados. **Pakistán respondió con artillería y misiles de inmediato** y con su acostumbrada retórica de victimización. Mientras Nueva Delhi hablaba de justicia y defensa propia, Islamabad gritaba “agresión”. La escalada acaba de comenzar, esperemos que ambos sepan cortarla a tiempo.

La verdad se encuentra en los datos. Los blancos eran campamentos bien conocidos de LeT y sus satélites. La precisión fue deliberada la inteligencia militar india los tenía identificados desde hacía años, lo sé de la mejor fuente que no puede ser citada. Sin embargo, el riesgo de escalada fue —y sigue siendo— real. Pakistán elevó el tono, **insinuó represalias nucleares**, y la región entera contuvo el aliento ante el monumental e irresponsable dislate de amenazar con una guerra nuclear que difícilmente sería regional. Si se desencadena el Armagedón nuclear estaríamos, los cálculos están publicados por diversas fuentes, ante decenas de

millones de muertos en las primeras 24 horas de conflicto. Estas bestiales cifras de pérdidas humanas están asumidos y descontados por los manuales de estrategia militar de ambos países.

La belicosidad paquistaní como cortina de humo

No se entiende la política exterior de Pakistán sin considerar su realidad interna. **El país vive desde hace años una tormenta perfecta:** una crisis económica de proporciones bíblicas, protestas masivas reprimidas con brutalidad, y una oposición política que, encarnada en figuras como el ex primer ministro Imran Khan (ex estrella mundial del Cricket) ha sido silenciada por la cárcel o el exilio. El ejército, verdadero poder fáctico, necesita enemigos externos para justificar su control absoluto. Y nadie mejor que India para ese papel.

Como ha señalado la analista Ayesha Siddiqi, “el Estado profundo paquistaní alimenta el conflicto con India para mantener la narrativa de asedio y legitimar su hegemonía interna”. **El terrorismo no es un accidente: es un método.**

VI. Cachemira: entre operaciones antiterroristas y tensión civil

India respondió con una ofensiva de seguridad sin precedentes en su parte de Cachemira: más de 1.500 detenciones, demoliciones selectivas de viviendas usadas por terroristas, al parecer identificados de manera fehaciente. De igual modo se procedió al cierre de madrasas (escuelas coránicas) vinculadas a movimientos terroristas yihadistas y responsables del adoctrinamiento de jóvenes y futuros reclutas de organizaciones terroristas. Igualmente se prohibieron las importaciones desde Pakistán. Estas medidas —duras pero legales— han sido duramente criticadas algunas organizaciones de derechos humanos, que ignoran gravemente las causas subyacentes del conflicto. No es menos cierto que la mayoría de los analistas coinciden en que la pasividad ante el yihadismo solo alienta la escalada terrorista.

El mensaje de Modi fue meridianamente claro: **no se permitirá que Cachemira sea rehén del extremismo** financiado desde el otro lado de la LoC (Línea de control,

pues ninguno de los dos acepta que la LoC sea una frontera).

Entre la disuasión y la guerra limitada

El equilibrio estratégico entre India y Pakistán se fundamenta en **una disuasión mutua de carácter nuclear** (una especie de MAD -mutual assured destruction- regional que jamás ha funcionado, sólo tuvo un efecto disuasorio a nivel global) que en la práctica sería, sin duda, el detonante de **un desastre como la humanidad no ha visto jamás**.

Ambos países tienen arsenales nucleares similares —India posee unas 160 ojivas, Pakistán alrededor de 170, según el SIPRI—, ambos países han evitado la guerra abierta desde 1971 (cuando la India derrotó a Pakistán para lograr la independencia de Bangladesh hasta entonces Pakistán oriental..) Sin embargo, las operaciones “quirúrgicas” y el uso de misiles de precisión ha introducido una nueva dinámica: la guerra limitada, pero de alta muy intensidad, que se sabe cómo empieza, pero no como termina.

Las pruebas balísticas recientes, tanto por parte india como paquistaní, reflejan esta tendencia. Pakistán lanzó el misil Abdali (450 km de alcance), mientras India ensayó variantes de BrahMos. **La frontera, ya de por sí tensa, se militariza aún más**, y el riesgo de una guerra total es escalofriantemente real.

El silencio de China y el eco internacional

Los grandes actores internacionales reaccionan con matices (no olvidemos que **Rusia** y la India tienen unas estrechas relaciones desde la guerra fría que no se han debilitado a pesar del acercamiento a Occidente de la India). **Estados Unidos**, la **Unión Europea** y **Rusia** condenaron firmemente el atentado y respaldaron el derecho de India a defenderse. **China**, sin embargo, ofreció un apoyo implícito a Pakistán, a quién Pekín usa como un elemento central en su guerra por proxy contra la India.

Las consecuencias estratégicas: agua, turismo y economía al límite

El impacto económico de esta crisis es profundo. El turismo en Cachemira —que en 2024 atrajo a 3,5 millones de visitantes— se ha desplomado. El comercio bilateral, ya reducido, se ha paralizado. Y la amenaza sobre [el Tratado de Aguas del Indo](#) coloca a Pakistán ante una potencial catástrofe agrícola y humanitaria. Con un 70% de su agricultura dependiendo del sistema del Indo, la suspensión prolongada del tratado podría tener consecuencias devastadoras. India, por su parte, asume costes reputacionales y humanitarios, pero también refuerza su imagen de actor firme frente al terrorismo.

Conclusión: Cachemira, símbolo de una tragedia regional

La escalada entre India y Pakistán tras el atentado del 22 de abril de 2025 no es un episodio aislado: es el síntoma de **una patología estructural**. Mientras el Estado paquistaní continúe instrumentalizando el terrorismo como vía de presión geopolítica, y mientras su ejército gobierne sometiendo al poder civil al papel de comparsa, la región vivirá atrapada en un ciclo infernal de inestabilidad, atentados, represalias y riesgo real de una guerra como no se ha visto otra desde el final de la Segunda Guerra Mundial.

La comunidad internacional tiene la responsabilidad de actuar. Ya no basta con exhortaciones a la calma: es hora de sancionar la complicidad con el terror. LeT y sus derivados no son grupos marginales, sino brazos armados de un aparato estatal que sigue jugando con fuego en una región nuclearizada.

India ha enviado un mensaje claro: no tolerará más agresiones encubiertas. Pero **el verdadero peligro reside en la imprevisibilidad de Pakistán** que, acorralado por sus propias implosiones internas, podría preferir el caos externo a la reforma y la democratización real imprescindibles e inevitables. Cachemira, una vez más, se convierte en la metáfora dolorosa y escalofriante de una región en la que la paz no ha sido más que breves momentos de enfrentamientos de menor intensidad. La región no ha sabido lo que es la verdadera desde la partición en 1947.

Gustavo de Arístegui, Diplomático

Este artículo se publicó en [La Razón](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



La orquesta del Titanic y el gran apagón

Juan José Gómez Cadenas

Jot Down

En un mundo paralelo al nuestro, el Titanic no puede hundirse por muchos icebergs que se encuentre en su camino. Los ingenieros de ese mundo alternativo han diseñado sistemas de seguridad capaces de detectar y esquivar, o destruir, cualquier obstáculo que se cruce en el camino del trasatlántico. Nada puede detenerlo ni alterar su curso. Con una sola condición. Que la orquesta no deje nunca de tocar. Y que no desafíe.

El 28 de abril, un poco pasado el mediodía, la península ibérica sufrió un apagón “histórico”, uno más de los eventos “históricos” que parecen ser la norma en estos extraños tiempos que nos ha tocado vivir. El país reaccionó con su flema habitual. No faltaron los memes, ni quién aprovechó para irse de cañas. No pocos lo pasaron mal, en particular los viajeros atrapados en el metro o atascados en medio de ninguna parte en las líneas de alta velocidad. Muchos servicios funcionaron

ejemplarmente, desde hospitales a aeropuertos. El chino de mi esquina vendió todas sus cerillas y todas sus linternas. Poco caos y mucho civismo, como suele ser la norma, en este país de gente “muy obediente, hasta en la cama”, como cantaba el grupo Jarcha hace medio siglo.

El 29 de abril, asistimos al circo político y mediático, como también era de esperar. Curiosamente, las teorías de la conspiración, al menos en las primeras horas, no han proliferado. En general, los medios oficiales han dado pocas explicaciones y como era de esperar, el gobierno y su presidente se han enrocado en el *sostenella* y no *enmendalla* que también es un clásico nacional. Entre los *sostenella*, está la negativa a considerar que un sistema eléctrico con exceso de penetración de renovables es frágil y mucho más si las interconexiones a otras redes externas son pequeñas (como es el caso de España). Entre las no *enmendallas*, la negativa a considerar la posibilidad de extender la vida útil del parque nuclear, por no decir (¡anatema!) ampliarlo.

Para entender lo que pasó el 28-A podemos empezar por preguntarnos cómo funciona la red eléctrica. Lo primero, hay que considerar que estamos hablando de corriente alterna (AC). Los electrones que se mueven a lo largo de los cables de tensión, van y vienen con una frecuencia de 50 Hz (es decir, el sentido de la corriente se invierte 50 veces por segundo). La analogía más obvia es un oscilador forzado, es decir un sistema que oscila debido a una fuerza externa periódica.

Todos sabemos lo que es un oscilador. ¿Quién no ha visto, aunque sea en películas, el péndulo de un reloj de pared? El concepto “forzado” suena algo más extraño, pero es inmediato de entender en cuanto lo pensamos. Si el péndulo del reloj no estuviera “forzado” por el mecanismo de cuerda, no tardaría en pararse por culpa de la fricción mecánica (en otro caso habríamos inventado el *perpetuum mobile* hace siglos y la energía sería gratis). El mecanismo de cuerda, por otra parte, obliga al péndulo a oscilar a frecuencia constante, típicamente 1 Hz, o sea, una vez por segundo.

En una red eléctrica de corriente alterna cada generador produce una señal oscilante de voltaje (50 Hz en Europa). Estos generadores están acoplados a través de la red, que los fuerza a mantener una frecuencia común.

Ahora bien, en una red eléctrica, tenemos demanda de energía (cargamos el sistema). Esta demanda actúa como una fuerza externa que perturba la red y que hay que corregir. Cuando hay una gran carga súbita (por ejemplo, una fábrica entre en funcionamiento de repente, dando un exceso de carga, o por el contrario, un problema natural o inducido genera una caída brusca de carga), el sistema puede perder sincronía temporalmente. Si el desacoplamiento se extiende, existe el riesgo de apagones en cascada. El caso extremo, que vivimos el 28-A es que los apagones tumben la red. Y hay que tener en cuenta que los apagones son raros, lo que implica que el sistema es robusto frente a variaciones bruscas de carga.

¿De qué depende esa robustez? Para visualizarlo, empecemos por imaginar una red a la que sólo contribuyen plantas de potencia convencionales, como centrales de carbón (o, mucho más modernas y menos contaminantes, centrales de gas natural) y nucleares. El funcionamiento de estas plantas térmicas es muy sencillo conceptualmente (y un monumento a la ingeniería moderna). En esencia se trata de calentar agua en una caldera gigantesca y hacer pasar el vapor por las aspas de una monstruosa turbina que a su vez mueve un no menos monstruoso rotor en el interior de un imán. Ese rotor gira a una velocidad constante (los célebres 50 Hz), produciendo corriente alterna como consecuencia de su movimiento en el interior de un campo magnético que crea el imán.

Una unidad Siemens de 1000 MW (como las usadas en centrales nucleares o de carbón), tiene un rotor de 12 m, con una masa de unas doscientas cincuenta toneladas que almacena, cuando gira a velocidad nominal una energía cinética brutal, equivalente a unos 500 kg de dinamita. Esa energía cinética proporciona inercia frente a perturbaciones. Es decir, cuando hay una caída súbita de generación, el rotor cede parte de su energía giratoria y de esta manera es posible mantener la frecuencia, al menos momentáneamente. En plata el rotor de una central térmica actúa como un estabilizador pasivo de la red.

Si nuestra red eléctrica está formada sólo por generadores térmicos, la vida de los ingenieros eléctricos que la mantienen se simplifica en tres sentidos. Primero, es “fácil” de sincronizar, ya que todos los rotores giran a la misma frecuencia. Segundo, tiene mucha inercia, ya que todos los rotores contribuyen a ella, con lo cual puede responder robustamente a cargas súbitas y tercero, no es variable, sabemos siempre exactamente la potencia de la que disponemos.

Un modelo posible para una red de este tipo puede ser combinar centrales nucleares (CN) y centrales de gas natural (CGN). Las CN proporcionan una potencia enorme (típicamente 1000 MW por reactor) y pueden servir para cubrir la “demanda de base” de la red (es decir la energía eléctrica que se consume siempre, incluso cuando el sistema está a mínimos). Los CGN son más pequeñas y “fáciles de manejar” (en esencia son mecheros de gas) y son excelentes para seguir las curvas de demanda de energía (que los ingenieros de la red saben predecir con gran precisión). Otra fuente de energía que puede usarse “a demanda”, “encendiéndola” y “apagándola” cuando sea necesario es la hidroeléctrica.

Por otra parte, las redes modernas, en particular en España, incluyen también un alto porcentaje de renovables, como energía fotovoltaica y eólica. Aquí la situación es diferente. Los paneles solares producen corriente continua (DC), lo que exigen utilizar un inversor DC-AC para convertirla a la frecuencia de la red. En cuanto a las turbinas eólicas, su velocidad variable hace necesario una etapa de conversión doble (primero se rectifica a DC y luego se usa un inversor para pasarla a AC de 50 Hz). El uso de inversores, por otra parte, tiene sus ventajas y sus inconvenientes. Por un lado, aquí no hay un rotor enorme girando, así que no pueden aportar inercia a la red. Por otro lado, son controlables y pueden seguir señales de control, lo que a su vez permite un control muy preciso del flujo de potencia.

En consecuencia, una red eléctrica moderna puede combinar renovables (eólica y fotovoltaica), con hidroeléctrica y térmicas (CN y CGN). Por otra parte, si bien es posible montar una red eléctrica usando sólo generadores convencionales, es mucho más difícil montar una red eléctrica que sólo use renovables. Un problema obvio es la variabilidad (no hay sol de noche y el viento sopla cuando quiere). Otro problema es la asincronía entre disponibilidad y demanda (la red suele exigir mucha carga a horas donde la disponibilidad de renovables no es alta, por ejemplo, las 6-7 am en invierno, cuando todavía es de noche y a menudo no sopla mucho viento). El problema contrario también se da, hay veces que el sol brilla y la brisa marina mueve las aspas de los gigantes que son molinos, pero la red no necesita toda esa energía, que es difícil de almacenar si no se dispone de grandes saltos de agua. Por último, una red que solo tiene renovables, carece de inercia y una carga súbita puede desestabilizarla fácilmente (o no tan fácilmente, los inversores son aparatos inteligentes, capaces, hasta cierto punto, de simular inercia).

Queda un detalle por comentar y es cómo nuestra red eléctrica está conectada a otras redes que pueden, en un apuro, compensar variabilidad o proporcionar inercia. Idealmente, España (o mejor dicho, la península ibérica) debería estar muy conectada con Francia y el resto de Europa. Ventajas: aparte de la posibilidad de intercambios (podríamos cambiar energía renovable por nuclear lo que no deja de ser paradójico, según se mire), la inercia de la red “de reserva” hace más robusta la propia red. Por desgracias no es así. En términos eléctricos también somos una isla.

En España, la potencia renovable supone el 64 % del total, con un 25 % de eólica, otro tanto de fotovoltaica y el resto hidráulica, biogás, biomasa, etc. En total hay 85,100 MW de potencia renovable, de los cuales solo se puede almacenar una fracción bastante pequeña, 3,356 MW. En términos de generación de energía, las renovables proporcionan un 60 %, las nucleares 20 % y los ciclos de gas combinado otro 20 %. Por comparación, Francia genera el 64 % de su energía a partir de sus centrales nucleares.

La consecuencia obvia es que el sistema francés tiene más inercia que el español y además se beneficia de conexiones robustas con otros países europeos. Por supuesto, eso no quiere decir que la red española no sea robusta. Es obvio que no tenemos apagones todos los días. Pero la menor inercia del sistema y la escasa conexión exterior la hace susceptible a sufrir una caída como la que experimentamos el 28-A.

¿Qué lecciones pueden aprenderse aquí? Una muy obvia sería no tener demasiada prisa en apagar las CN y valorar la conveniencia de “equilibrar” el sistema (lo que se podría hacer construyendo algunas CN más). El argumento a favor de las CN es que no producen CO₂. Los argumentos en contra son debatibles y hace unos años escribí un libro al respecto (*El ecologista nuclear*), casi a la vez que mi amigo **Manuel Lozano Leyva** escribía otro texto en la misma línea (*Nucleares, ¿por qué no?*). El intento nos convenció de que en España, el debate sobre la energía nuclear es de naturaleza ideológica, no técnica. Esa ideología parece seguir gozando de excelente salud, a juzgar por las recientes declaraciones del presidente del gobierno.

¿Qué “evento” produjo la sobrecarga que tumbó la red? No creo que se sepa todavía y supongo que nos enteraremos a su debido tiempo. Muy probablemente, habría sido evitable si la red hubiera contado con mayor inercia.

Podemos imaginar la red eléctrica como una orquesta en la que los Instrumentos de cuerda (violines, violas) representan los generadores síncronos tradicionales (CN y CGN, por ejemplo), mientras que los pianos y la percusión representan los generadores basados en inversores (solar, eólica). En una orquesta, los violines tienen una sonoridad flexible.

Son muchos tocando a la vez, y si uno se atrasa o adelanta un poco, el grupo corrige de manera natural. Así funcionan los generadores síncronos: su masa giratoria les da inercia y su acoplamiento eléctrico los mantiene en sincronía colectiva. En cambio, el piano y la percusión son distintos: cada golpe es instantáneo y preciso y carecen de flexibilidad natural: si el pianista se atrasa o adelanta, el efecto es inmediato y desastroso. Así funcionan las plantas renovables con inversores: no tienen inercia mecánica y deben seguir activamente el ritmo de la red con control digital.

¿Qué pasa si la orquesta del Titanic tiene muchos pianos y pocos violines? En ese caso, los instrumentos de cuerda ya no pueden amortiguar las pequeñas diferencias tan fácilmente, los pianos requieren sincronización perfecta externa (el director de orquesta tiene que estar muy atento), los pequeños errores se amplifican en lugar de suavizarse y el conjunto se vuelve frágil: la sincronía se puede romper fácilmente y cuando eso ocurre, la orquesta deja de tocar y el barco se hunde.

Este artículo se publicó en [Jot Down](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



Cantos de sirena

Jorge Urrutia

ABC

La literatura clásica es aquella a la que siempre hay que volver. Alguien dijo que los griegos no eran más listos que nosotros, sino que llegaron antes y, por eso, fueron los primeros en tratar los problemas. Regresemos al libro de viajes por excelencia, aquel que inicialmente nos condujo por [el mundo culturalmente primigenio, la Odisea](#). En el canto XII Ulises, perdido entre las islas mediterráneas con su voluntad de regresar a Ítaca, y una vez advertido por la maga Circe del ineludible encuentro frente a la cueva de Escila y el risco de Caribdis, con las temibles sirenas, decide escuchar su canto.

El peligro que corre es conocido pues la voz y la canción (el poema no se refiere a la música) son reputadas, no solo de gran belleza, sino de una beldad enajenadora capaz de arrastrar al navegante. El resultado no puede ser sino la muerte y, por eso,

«la playa está llena de huesos y de cuerpos marchitos con piel agostada». Es irresistible el arrebató porque quien escucha el canto marchará contento con las sirenas pero sin duda hecho un sabio, pues conocerá todo lo que sucede en el amplio universo. He traducido y resumido los versos 187 a 192 del canto XII más literaria que filológicamente para mayor claridad.

De aquellos monstruos femeninos, mujeres-ave en la Antigüedad, mujeres-peze desde la Edad Media, importa la canción, lo que dicen, porque sin duda lo que prometen no es el placer estético, sino el conocimiento. Y esto es muy importante. La tradición, a la vez que conducía las mujeres-pájaro hacia la piscifactoría, ha ocultado la importancia de la palabra, tal vez porque en la cultura hebraicocristiana el verbo está muy determinado y se escribe con mayúscula: el Verbo.

Todos conocemos la invención salvadora que Circe trasmite a Ulises: se debería atar al mástil de la nave, mientras sus marineros tendrían que taparse los oídos con cera y recibir la orden taxativa de no desatarlo. Así el héroe podrá escuchar a las sirenas pero, como no marcha con ellas, no llegará a alcanzar el conocimiento fundamental. Experiencia comparable viven los aventureros al mando de Jasón cuando, según se narra en el canto IV de 'El viaje de los argonautas'; están a punto de entregarse a las sirenas y se salvan porque Orfeo empieza a cantar tan fuerte que –dice Apolonio de Rodas a través de Carlos García Gual– «dominó la voz de las doncellas». García Gual tiene un libro precioso sobre las sirenas y José Manuel Pedrosa publicó un largo y erudito ensayo pero siempre he echado de menos una reflexión sobre la naturaleza de su verbo.

La historia de la filosofía y la historia de la literatura ofrecen numerosas afirmaciones que buscan tender un puente entre lo conocido y lo incognoscible a través de los lenguajes. San Dionisio, el pseudo-areopagita, entendía que el principio de la materia divina sólo era accesible a través de símbolos, lo que es el fundamento de la mística. Y es que sólo la poesía permite entender lo que está más allá de la tumba.

Los poetas románticos fueron los más preocupados por los orígenes y el destino del ser humano, de dónde venimos y a dónde vamos. Goethe le hace decir a Fausto en su primer parlamento: «¿Fue un dios quien escribió estos signos que calman mi íntima inquietud [...] y descubren los poderes de la naturaleza?». Y Alphonse de

Lamartine, en la segunda de sus 'Lamentaciones', afirmaba que, huyendo con su alma por medio de la naturaleza, «j'ai cru trouver un sens à cette langue obscure» (creí encontrar sentido a esta lengua oscura).

Pero serán Charles Baudelaire y Gustavo Adolfo Bécquer quienes definitivamente se referirán al posible conocimiento de la lengua perfecta (tema sobre el que Umberto Eco escribirá un libro, aunque no los cite). El francés, en su poema 'Correspondencias', explica que la naturaleza, esa naturaleza entendible como 'la creación', entrevista por Goethe y Lamartine, es como un templo del que escapan a veces palabras confusas, símbolos que muestran la unidad del mundo y expresan lo infinito. El español asegura, en la Rima I, conocer el himno gigante y extraño que responde a una aurora (¿o a la aurora absoluta y primera?); la función del poeta debería ser transmitirlo, pero resulta imposible, «en vano es luchar que no hay cifra capaz de encerrarlo». De ahí la idea fundamental de que la gran poesía persigue expresar lo inefable, por mucho que se amarre al mástil de lo cotidiano, como en Juan Ramón Jiménez, como en José Ángel Valente, por citar dos ejemplos españoles modernos.

El verbo auroral no podía ser otro que, según el Génesis, aquel que el Dios creador enseñó a Adán y luego borró del mundo en Babel (¿como castigo?, ¿como necesidad mítica de que el discurso no alcance a transmitir la verdad última del mundo?). En Babilonia, la lengua sería ya un parloteo sin comunidad de sentido que se denominó pluralidad. Herder observó que lo importante no era qué se habló después de Babel, sino qué se hablaba antes. Y antes sólo pudo hablarse, deducimos del discurso bíblico con todas sus contradicciones, sino la lengua otorgada por Dios y que, por definición, tenía que ser perfecta. Una lengua perfecta debe comunicar la verdad absoluta, el conocimiento primero y último por lo que, necesariamente, hace inútil la vida. Míticamente, para que la creación continuase, era preciso instaurar la muerte (y, en la Biblia, antes, el pecado), y con ella el desconocimiento de la verdad absoluta. El canto de las sirenas responde a esa lengua prebabélica, pertenece a un discurso que busca mitificar los orígenes y la vida presente.

Las sirenas pronunciaban la lengua perfecta, paralela a la adánica, la palabra idónea para responder a las preguntas mayores, capaz de explicar la existencia. Pero, como he dicho, más allá del conocimiento absoluto no puede continuar la vida. En Babel

podemos suponer que no se castigó a la humanidad, se la dejó vivir aunque fuera en el saber insuficiente.

Desde el mundo contemporáneo no sé si podemos echar de menos la lengua perfecta. Al fin y al cabo es un recurso mítico. Pretende explicar lo que es racionalmente incomprensible. Desearíamos, con toda seguridad, que [la lengua que nos queda](#), aunque insuficiente, no se descompusiese más, que la sociedad y su política no pretendan amarrarnos al mástil para obligarnos a escuchar un canto que tan solo es el boceto de una caricatura y que denominamos ‘cantos de sirena’.

Jorge Urrutia es catedrático emérito de la Universidad Carlos III de Madrid

Este artículo se publicó en [ABC](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



Por qué hoy ya no es posible ver (sólo) la tele

Jose María Robles

El Mundo

Covisionado. Más de la mitad de los espectadores españoles consumen contenido en dos pantallas al mismo tiempo. Los gigantes del 'streaming' han empezado a usar técnicas como el 'background watching' para no perder usuarios... aunque estén distraídos.

Cuando TikTok fue suspendido en Estados Unidos apenas unas horas a finales de enero, el cómico treintañero Michael Longfellow se preguntó en *Saturday Night Live*: «¿Qué hago yo ahora mientras veo cualquier película?». Dividir la atención entre lo que aparece en la pantalla de la televisión y la del ordenador, la tableta o el móvil –por ejemplo, para curiosear en la red social china– es algo tan normal como respirar para las generaciones más jóvenes. Y también para las que no lo son tanto. Según una encuesta de YouGov de 2023, el 91% de los estadounidenses suele consultar su teléfono mientras visualiza otro contenido en casa. En España, más de

la mitad de la población hace lo mismo, de acuerdo con el último informe sobre covisionado de la consultora Barlovento (2022).

Hasta cierto punto es comprensible. Desde la popularización del *hashtag* allá por 2007, cualquier *reality* o *talent show* anima a sus espectadores a interactuar en tiempo real con el programa a través de las redes sociales. *Sálvame* hizo de los rótulos con almohadilla un imán irresistible la década pasada gracias a César Toral, *Escaleta*, su guionista estrella. LaLiga pide desde 2018 la colaboración del público que está en sus domicilios para votar al mejor futbolista de cada partido mediante el escaneo de un código QR. Y un cachito del éxito de *La revuelta* desde su estreno en septiembre de 2024 en La 1 de TVE –y antes, de *La resistencia* en Movistar+– se debe al *back channel*, el canal alternativo que compila las reacciones que se producen tras la cámara y que intensifica la complicidad del público con David Broncano y su tropa mediante la recirculación de comentarios gamberros, memes y otras ocurrencias digitales durante la emisión del espacio.

Las grandes plataformas de *streaming* saben que nos hemos ido acostumbrando a simultanear acciones y que nuestros ojos rara vez se fijan en algo durante mucho tiempo, así que se han puesto manos a la obra para potenciar esta tendencia aun más si cabe. Netflix, por ejemplo, ya estructura algunas de sus series y películas a partir de lo que en el argot se conoce como *background watching* o visionado de fondo, que consiste en incorporar a los diálogos referencias directas a la acción o a los personajes para facilitar el seguimiento de quienes están enfrascados en algo más mientras ven sus productos, ya sea escribir un tuit, fregar los platos o recoger la ropa tendida.

«Varios guionistas que han trabajado para la plataforma me comentaron que una recomendación habitual de la compañía es: ‘Que este personaje anuncie lo que está haciendo para que los espectadores que tengan el programa de fondo puedan seguirlo’», escribió el periodista Will Tavlin a finales del año pasado en la revista *n+1*. Así se entiende por qué *Pulso*, la recién estrenada serie de Netflix sobre médicos de Emergencias que transcurre en diferentes planos temporales y en la que se mencionan numerosos tecnicismos, cuela regularmente pequeños resúmenes.

El uso del 'hashtag' por la telebasura y del código QR en retransmisiones deportivas han consolidado la segunda pantalla

«He oído hablar de *showrunners* que reciben notas de las plataformas que dicen: 'Esto no es suficiente para la segunda pantalla'», denunció la actriz y directora Justine Bateman en *The Hollywood Reporter* ya en 2023. David Harbour, el *sheriff* de *Stranger Things*, se refirió el pasado verano en el pódcast *Miss Me* de la BBC al proceso de «presentación de contenido para la segunda pantalla».

Por supuesto, la incrustación de detalles aclaratorios sobre la trama o quién hizo, hace o va a hacer lo que sea no son un invento actual. La televisión ya usaba subterfugios similares aprendidos de la radio antes de la cacareada edad de oro de las series. Los culebrones de los 90 incluían de vez en cuando estos *recaps* para resituar a la audiencia en historias que se bifurcaban como un jardín borgesiano. O, sin más, para que alguien pudiera retomar el hilo fácilmente en caso de que hubiera dado una cabezada durante la sobremesa.

«Como explicó sin rodeos el CEO de Netflix, Reed Hastings, su gran competidor no es YouTube o HBO, sino dormir: cuando hay una serie o una película que te mueres por ver, terminas quedándote despierto hasta tarde por la noche, de forma que en realidad competimos con el sueño», recordaba Carlos A. Scolari, catedrático del departamento de Comunicación de la Universitat Pompeu Fabra, en su ensayo *La guerra de las plataformas* (Ed. Anagrama, 2022).

Lo novedoso ahora en relación al subrayado enfático tiene que ver, por tanto, con el multimillonario negocio de la atención. Los gigantes del vídeo bajo demanda aspiran a retener al máximo de usuarios, millennials o no, durante el mayor tiempo posible sencillamente porque dicha permanencia se traduce en beneficio. El pulso que mantienen HBO, Disney+, Prime Video, Apple TV, SkyShowTime y la propia Netflix por el favor y, sobre todo, el dinero del público deja poco margen para la lírica. Lo que interesa es lo pecuniario. Se trata de generar ingresos aun a costa de sacrificar en parte la calidad del producto. Una pretensión que, de forma colateral, agrava la adicción de la sociedad multitarea a la doble pantalla.

“Captar la atención del espectador es cada vez más difícil, vivimos en un mundo sobrestimulado”, dice el crítico Alberto Rey

Dicho esto, ¿cómo de preocupante es la estandarización del *background watching*? ¿Pueden sus argucias empobrecer la narrativa audiovisual tal y como la conocemos? ¿Es absurdo o directamente ingenuo pensar en 2025 que alguien va a dedicar atención plena a cualquier programa? ¿Dónde está el equilibrio entre no perder ripio y emplear un electrodoméstico como animal de compañía? ¿Tan indeseable resulta complacer a quienes prefieren ver la televisión de modo informal? ¿Por qué ahora nos escandaliza esta técnica en *El problema de los tres cuerpos* si Christopher Nolan lo emplea sibilinamente en sus películas más intrincadas, de *Tenet* a *Memento*?

«Más que preocupante intuyo que es, de alguna manera, un reto: tener la atención del espectador es cada vez más difícil», contextualiza por correo electrónico Alberto Rey, crítico de televisión de EL MUNDO y escritor. «Así que supongo que es una opción como otra cualquiera –aunque huele a rendición– asumir que ese espectador no está al 100% contigo. Que ahora se *codifique* esa parte del lenguaje audiovisual puede parecer algo chirriante, pero no deja de ser necesario: vivimos en un mundo sobrestimulado y lo que para mí es ruido para otro es música, y viceversa. *Los Bridgerton* es mi serie de fondo mientras trasteo en el iPad; para otros será el contenido al que prestan atención mientras de fondo suena... vete tú a saber qué».

Rey es uno de los españoles que más series ve. Seguramente, él también habrá dejado correr algún episodio mientras mandaba un *whatsapp*, anotaba la lista de la compra o regaba las plantas, aunque eso no le impide reconocer las dificultades que entrañaría ver, entender y disfrutar de *Los Soprano* o *Querer* al mismo tiempo que se realiza una segunda tarea. «No, no sería posible», rechaza. «Como no es posible disfrutar de *Ana Karenina* en pleno concierto de Taylor Swift (aunque, por lo que sea, este ejemplo en concreto me parece una *performance* artística en sí mismo). Ojo: el espectador creo que casi siempre es consciente de ese fenómeno y decide ver *Querer* sin distracciones. O igual eso es lo que yo, que soy optimista por naturaleza, quiero pensar».

Y remacha, lejos del afán aleccionador del tipo *Si bebes, no conduzcas*: «Cada uno elige el nivel de compromiso que establece con una obra audiovisual. Un ejemplo: puedes seguir perfectamente la trama de *Anatomía de una caída* sin prestarle atención a los detalles de la película, incluso no preocuparte por su subtexto. Ahora bien: ¿tiene sentido ver *Sorda* sólo por su trama? Porque en ese caso resulta una película de una simpleza casi insultante. Pero presta atención y verás lo compleja que es... si le haces caso».

‘El Ministerio del Tiempo’ y ‘The Walking Dead’ crearon aplicaciones para retener público durante las pausas publicitarias

Scolari ya reparó hace casi década y media en las posibilidades que planteaba la second screen en una entrada de su blog *Hipermediaciones*. «Sinceramente, no me sorprenden estos movimientos», reconoce por mail el profesor e investigador experto en nuevos medios. «Desde el momento en que los espectadores tuvieron en su mano otra pantalla, no costó mucho desengancharse de la de televisión durante las pausas publicitarias. En ese momento se implementaron aplicaciones para evitar esa ruptura y retener a la audiencia con contenido extra que ampliaba el relato televisivo. Muchas películas o series incorporaron este recurso. En España, una serie innovadora y muy presente en las redes como *El Ministerio del Tiempo* propuso una app que expandía –como si fueran notas históricas a pie de página– los episodios».

El también autor del recién publicado *Sobre la evolución de los medios. Emergencia, adaptación y supervivencia* (Ampersand) observa que el visionado de fondo «es casi un retroceso» respecto a experiencias inmersivas como las que propusieron entonces *El Ministerio del Tiempo* o *The Walking Dead*. «Lo que es evidente es la competencia despiadada por nuestra atención», matiza. «Ha alcanzado una escala impensable hace pocos años. Hay cientos de medios, plataformas y aplicaciones compitiendo por ella, que sigue siendo un recurso limitado».

La máxima *Mostrar, no contar* suele escucharse unas cuantas veces al trimestre en cualquier taller de escritura creativa. Todo juntalettras sabe que este principio

narrativo suele atribuirse al dramaturgo Anton Chéjov. En una carta dirigida a su hermano sobre las claves de lo que hoy llamaríamos *storytelling*, instaba a aprovechar los pequeños detalles para sugerir al lector en lugar de dárselo todo masticadito. De aquella carta, ha quedado otra frase-resumen: «No me digas que la luna está brillando; muéstrame el destello de la luz en los cristales rotos».

La sensación que provoca la apuesta por el *background watching* es la de avanzar en sentido contrario, con alusiones en las tramas que por momentos recuerdan a las que presenta la versión audiodescrita pensada para personas con discapacidad visual. Tavlin señala en su análisis cómo en la comedia nupcial *Un deseo irlandés* aparece incrustado uno de estos paréntesis redundantes. En concreto, cuando la protagonista de la película, Madeline (Lindsay Lohan), le comenta a su amigo James (Ed Speleers) lo siguiente: «Pasamos un día juntos. Admito que fue un día hermoso, lleno de paisajes espectaculares y una lluvia romántica, pero eso no te da derecho a cuestionar mis decisiones. Mañana me caso con Paul».

En su ensayo *Mundofiltro* (Gatopardo, 2024), el periodista y crítico cultural Kyle Chayka adscribe al contenido diseñado específicamente con diálogos ultradetallistas y parafraseos a tutiplén a un nuevo género: el de la televisión ambiente. Es decir, aquella que es agradable de ver, dizque vistosa, y no requiere interacción por parte del espectador. Algo así como el equivalente a la música ambiente que popularizó el compositor Brian Eno –y sus muchos imitadores– con la publicación de su álbum *Music for Airports* (1978). «Cuando escuchas el álbum, éste te da un leve toque de color a tu entorno sensorial sin resultar un estorbo; puedes trabajar mientras lo escuchas, o mantener una conversación o meditar sobre él como obra de arte. Recompensa cualquier forma de atención y se adapta a cualquier propósito», detalla el autor de la columna semanal *Infinite Scroll* en *The New Yorker*.

“Algunos hábitos actuales de visualización y audición van en contra de la tradición de comunicación directa y enfocada”

Como ejemplo de lo que denuncia, y sin salir del catálogo de Netflix, Chayka apunta a la serie *Emily en París* y compara las *instagrameras* peripecias de una publicista de veintipocos años en la capital francesa con algo tan sosaina o

meramente ornamental como un salvapantallas o un rollo de papel pintado. La televisión ambiente incluye una subcategoría: la de las series de confort, que empleamos como botiquín psicológico o salvavidas emocional en momentos de cansancio, ansiedad o necesidad de un buen chute de serotonina, que no todo va a ser bajonazo. Suele ser contenido ya conocido y/o que nos reconforta y distrae, como le pasa a Alberto Rey con *Los Bridgerton*. Y a los millones de espectadores en bucle de *This is Us*, *The Good Place* o *Parks and Recreation*.

Escrutar los hábitos de consumo audiovisual actuales y las estrategias de la narrativa transmedia obliga a prestar un plus de atención al sonido. A lo que oímos y a cómo lo oímos cuando somos absorbidos por la segunda pantalla. «En la industria de la atención se habla de ojos... y se olvidan de que también tenemos oídos», terea Barry Truax, compositor y profesor emérito en la Escuela de Comunicación en la Simon Fraser University. En 1984 publicó el ensayo *Acoustic Communication*, en el que mencionaba el concepto de *background listening* o audición de fondo y donde acuñaba otro tal vez más interesante: el de audición distraída, extensión mediática del primero.

Truax es una eminencia en el campo de la ecología acústica y el paisaje sonoro gracias a su participación en iniciativas que arrancaron en los 60 y 70 como The World Soundscape Project y World Soundscape Project (WSP). Preguntarle a él por el uso de la audición de fondo en la era del *streaming* es como oír a Noé hablar de la lluvia: su sabiduría es torrencial.

«En el entorno de la música clásica occidental, las óperas de los siglos XVI y XVII eran reuniones sociales donde había algo que sucedía sobre el escenario y en las que un virtuoso intentaba captar la atención de los asistentes a las salas de conciertos. En el siglo XIX este virtuoso todavía seguía intentando que la gente se callara y escuchara. De ahí que los compositores crearan piezas cada vez más impresionantes», se remonta por videollamada para poner de manifiesto cómo de arraigado está lo de la disputa por la atención al margen del componente tecnológico.

El compositor pone el acento en dos momentos clave en relación a la audición de fondo. Uno: su implantación a gran escala en las fábricas de Estados Unidos y Gran Bretaña que contribuyeron al esfuerzo bélico durante la Segunda Guerra Mundial,

una vez constatado su efecto en el aumento de la productividad laboral –la banda sonora de los centros comerciales y las tiendas es una maximización contemporánea de este uso. Y dos: la apropiación por parte de los medios digitales de los aspectos narrativos típicos de la oralidad, como repeticiones, rimas o cualquier cosa que suene pegadiza.

«Algunos de los hábitos de escucha y visualización actuales van en contra de nuestra tradición de comunicación directa y enfocada», reconoce. «Pero me resisto a decir que se trata de algo generacional. Sería simplista hablar de la poca capacidad de concentración de la generación TikTok».

En su visionario análisis de 2012, Scolari, que abomina igualmente de los diagnósticos simplistas y no comparte el apocalipsis tecnológico, dejaba claro que no habríamos llegado hasta aquí sin iPhone (2007) ni iPad (2010). Los dos *gadgets* diseñados por Apple y codiciados desde su lanzamiento como fetiches pop reconfiguraron el ecosistema mediático y propiciaron que el contenido audiovisual de calidad llegara a los dispositivos móviles.

«No creo que haya una situación única o un *cliente ideal*», comenta sobre la atomización de los públicos, espacios y experiencias de recepción. «Precisamente el modelo de las grandes plataformas o redes sociales es generar diferentes situaciones de uso o consumo. Ninguna sobreviviría si generara situaciones únicas y excluyentes. Cada usuario o consumidor puede incluso participar en diferentes experiencias de uso y consumo, más o menos focalizadas, a lo largo del día. También esto estaba presente en el viejo ecosistema mediático: hace medio siglo la radio era un medio ambiental –que permitía hacer otras cosas– mientras que la televisión se presentaba como un medio que necesitaba plena atención. Ahora, al haber más medios y contenidos a disposición, la complejidad es mayor».

Gracias a una de las últimas actualizaciones de la red social X es posible superponer su app a otras y así reproducir un vídeo mientras el usuario chequea los resultados del equipo de su hijo o pide una cita para el médico. Bienvenido a la era de la doble pantalla en la segunda pantalla. El efecto cascada definitivo.

Por supuesto, Netflix también lo permite.

DENUNCIA. Will Tavlin recogió en un artículo la queja de guionistas de Netflix sobre las dos pantallas

EJEMPLO. 'Un deseo irlandés' incluye diálogos para público que hace otra cosa mientras la ve

FORMACIÓN. En los talleres de escritura se insiste en lo contrario del 'recap': mostrar, no contar

INVOLUCIÓN. Kyle Chayka define como 'televisión ambiente' a la bonita pero insustancial

RELAX. 'This Is Us' y 'Los Bridgerton', ejemplos de contenido que se consume de fondo

LO NUEVO. WhatsApp, X, Prime Video y Netflix dejan ver vídeos mientras se hace otra cosa en el móvil

Este artículo se publicó en [El Mundo](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



La cultura de la arrogancia

Javier Martín Merchán

Ethic

Una democracia saludable necesitaría, al menos normativamente, de cierta humildad epistémica. Una disposición a reconocer que podemos estar equivocados, que los otros también tienen razones, y que la verdad rara vez se encuentra en el extremo de nuestras convicciones.

La certidumbre es hoy un capital simbólico. Ser categórico, parecer inamovible, proyectar una imagen de convicción férrea frente a los vaivenes del mundo... Son cualidades valoradas tanto en el discurso público como en la esfera privada. Y, sin embargo, este afán de seguridad intelectual encubre una profunda **inseguridad moral**: cuanto menos dispuestos estamos a dudar, más vulnerable se vuelve nuestra relación con la [verdad](#).

No hablo aquí de un problema de **ignorancia**, ojo. La ignorancia es una condición humana permanente, un punto de partida epistemológico. De hecho, puede combatirse con educación y experiencia. El problema al que nos enfrentamos hoy es más profundo: hemos naturalizado la **arrogancia epistémica**; la utilización no de la ignorancia, sino precisamente del conocimiento, como instrumento de reafirmación tribal. Ya lo avanzaba un poco Michael Lynch en una obra reveladora: no queremos saber para comprender, sino para imponer, para ganar. No argumentamos para aproximarnos a la verdad, sino para aplastar al otro, humillarlo y caricaturizar sus ideas.

Nuestra esfera pública, cada vez más fragmentada y ya profundamente digitalizada, recompensa la indignación y el histrionismo antes que la reflexión. La rabia y el **odio**, contagiosos y buenos amigos de la economía de la **inmediatez**, tienen más visibilidad que el matiz y la duda, que exigen tiempo, escucha y contexto. En este ecosistema, la deliberación deja de ser una virtud democrática, y la conversación pública deja de ser conversación para convertirse en una coreografía de monólogos simultáneos. Cada uno se expresa ante los suyos; nadie espera respuesta del otro lado. La verdad, si alguna vez fue un horizonte compartido, ha dejado de serlo.

El saber se ha convertido en una forma de identidad

El saber se ha convertido en una forma de identidad. Ya no creemos en algo porque haya buenas razones para hacerlo, sino porque eso define quiénes somos, a qué grupo pertenecemos, a quién amamos o a quién tememos. Nuestras convicciones, por tanto, ya no están abiertas al escrutinio crítico; más bien son **tótems**, intocables ante el peligro de que su cuestionamiento hiera nuestro ego o nos haga perdernos a nosotros mismos. La fusión entre conocimiento e identidad genera una dinámica perversa: cualquier dato que desafíe nuestras creencias no se percibe ya como una oportunidad de aprendizaje, sino como un ataque personal. El disenso se vuelve ofensivo, y la discrepancia es agresiva. Desaparecen los adversarios políticos, y se abren paso los **enemigos morales**. Polarización afectiva lo llaman también ahora; lo habrá leído usted en mil editoriales.

En este escenario, no sorprende que proliferen figuras públicas que se presentan como infalibles, que hablan de todo con la misma rotundidad y que, más que buscar

la verdad, la encarnan performativamente. Tiene sentido. Porque, en lugar de modelos que encarnen la duda, el escepticismo razonado y la apertura a la pluralidad, admiramos a quienes no vacilan e imponen su certeza como si se tratase de un acto de valentía. Lo que solemos ignorar –esto sí puede ser un problema de ignorancia– es que la valentía intelectual no consiste en no dudar, sino en resistirse a la tentación de convertir la convicción en **dogma**.

Ni que decir tiene que las redes sociales han jugado un papel determinante en esta mutación del **ethos** epistémico. La arquitectura misma de estas plataformas está diseñada para maximizar la atención, no para favorecer la deliberación. Y lo que más **atención** genera es, casi siempre, lo más simple, que suele coincidir con lo más emocional y polarizante. En **Twitter** (ahora **X**) o **Instagram**, quien duda pierde visibilidad, y quien grita obtiene **likes**. El algoritmo no premia al reflexivo, sino al agitador y al simplista. No se trata de una pesimista profecía; hace ya tiempo que vivimos en **cámaras de eco** donde solo escuchamos lo que queremos oír, y donde cualquier vestigio de reflexividad corre el riesgo de ser tildado de tibieza. Si está usted leyendo esto, probablemente le habrán acusado de «veleta» alguna vez. No se preocupe, ya ve, no lo diga muy alto (no lo vuelvan a acusar de tibio), pero cuélguese esa acusación como medalla.

El algoritmo no premia al reflexivo, sino al agitador y al simplista

Tampoco es justo culpar de todo a la tecnología. Las redes no inventaron la cultura de la arrogancia. Si acaso, la amplificaron. Lo que revelan es algo más profundo: una deriva social en la que la autoridad ya no se asocia con el conocimiento acumulado o la experiencia crítica, sino con la capacidad de emitir juicios rápidos y rotundos. Esta lógica ha permeado incluso nuestras instituciones educativas, que muchas veces privilegian la producción de opinión sobre la formación del juicio. Claro, luego nos quejamos de que faltan intelectuales y sobran opinadores. ¿Pero cómo no iba a ser así cuando el eslogan reemplaza al argumento razonado como núcleo de la pedagogía de nuestro tiempo? Saber ha dejado de ser dialogar con lo que nos desafía; ahora es repetir con fluidez lo que ya creemos.

Así que lamento darle estas noticias, pero sí, hemos construido un mundo en el que el desprecio hacia quienes piensan distinto es una forma de **virtud moral**. Se espera que reaccionemos agresivamente, casi de manera automática, a las ideas que no encajan en nuestra visión del mundo. Y, por supuesto, se espera que manifestemos públicamente esa distancia, no sea que alguien cuestione nuestra **pureza ideológica**. Queda así normalizada una curiosa forma de superioridad moral, la que no nace del esfuerzo reflexivo, sino del alineamiento emocional con los nuestros. Porque, claro, es más importante demostrar que se está del lado correcto que tener algo sustantivo que decir. Ya no somos profundos, pero ¿qué más da? Ahora somos performativos.

Ironías aparte, una democracia saludable necesitaría, al menos normativamente, de cierta humildad epistémica. Una disposición a reconocer que podemos estar equivocados, que los otros también tienen razones, y que la verdad rara vez se encuentra en el extremo de nuestras convicciones. Ojo, no se trata de renunciar a las ideas propias ni de caer en un apático relativismo, sino de sostener convicciones con la conciencia de que no son inmunes a la crítica. Pensar democráticamente exige pensar con otros, no solo hablar para los nuestros.

Lo sé, esto que propongo no es fácil. De hecho, ni es fácil, ni popular, ni rentable en términos de visibilidad digital. Pero sería esencial si quisiéramos en algún momento recuperar una esfera pública que no se resigne a ser un **mercado de insultos cruzados**. Requeriría repensar los incentivos de nuestros entornos de debate, nuestras prácticas educativas y la manera en que nos comunicamos cotidianamente. Pero, sobre todo, exigiría que volviésemos a concebir el conocimiento no como un arma que se empuña contra el otro, sino como un espacio compartido de búsqueda, de duda y de reconocimiento mutuo.

¿Qué tal si empezamos por dejar de premiar la arrogancia como si fuera sinónimo de inteligencia? La inteligencia, la de verdad, no grita, no ridiculiza, no caricaturiza y no se refugia en trincheras; duda, pregunta y escucha. ¿Cómo? ¿Dudar? Parece una propuesta anacrónica entre tanta certeza absoluta que nos venden nuestros políticos. Pruébalo. Desde luego, hoy se trata de un pequeño gesto de resistencia.

Javier Martín Merchán es profesor de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales en la [Universidad Pontificia Comillas](#) (ICAI-ICADE)

Este artículo se publicó en [Ethic](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



Por qué fracasan los hombres

Lucía Martínez Alcalde / Teo Peñarroja

Nuestro Tiempo

¿Qué futuro aguarda a los hombres en un mundo pospatriarcal? El investigador **Richard Reeves** sostiene que, si no hacemos algo al respecto, se ensanchará en los próximos años una brecha similar a la que el feminismo intentó paliar, pero en la dirección opuesta, y que afecta de modo especial a los hombres de clase trabajadora. En concreto, **Reeves** señala tres aspectos en los que los varones de clase baja han sido desplazados estructuralmente: la educación, el trabajo y la familia, lo que genera también una crisis de sentido en ese segmento de la población. De esa grieta emerge una pregunta: ¿qué es un hombre?

«No vivimos en una sociedad matriarcal, pero tampoco en una igualitaria. En este nuevo mosaico el hombre, simplemente, no encaja. Ni siquiera está claro qué es ser un hombre», escribe **Juan Soto Ivars** en el prólogo a la edición española de

Hombres, el *best seller* de Richard Reeves (Deusto, 2023). En el contexto pospatriarcal de las naciones occidentales han surgido consecuencias insospechadas. Una de las más siniestras es el machismo de la *manosfera* y el universo *incel*, violento y consciente de sí mismo. La miniserie *Adolescencia* (Netflix, 2025) suscitó un debate a escala global sobre el asunto. Además de poner en el candelero uno de los rincones más oscuros de internet, plantea cuestiones sibilinas acerca de qué significa ser un hombre, un padre, un hijo, del fracaso escolar y la relación entre paternidad y sentido.

El movimiento *incel* lleva al menos una década mostrando las formas más obscenas de canalizar la frustración masculina. En 2014, [Eliot Rodger mató a seis personas en Isla Vista, California](#), después de publicar un manifiesto de 137 páginas en el que expresaba su odio a las mujeres por haberlo rechazado. Otros lo imitaron: [Alek Minassian](#) y [Scott Paul Beierle](#) en 2018, y en 2021 [Jake Davison](#).

Estos crímenes, que se han etiquetado desde *terrorismo machista* hasta apenas locuras transitorias, exigen una profunda reflexión sobre el malestar masculino. Una de las personas que ya había reflexionado sobre sus causas profundas es el investigador Richard V. Reeves (Reino Unido, 1969), de la Brookings Institution, el *think tank* de referencia de la izquierda norteamericana. Llegó a la conclusión de que las razones para esa aflicción no son de tipo individual, sino estructural, y que no afectan a todos por igual. Los hombres y niños de clase trabajadora sufren de forma desproporcionada este malestar. Reeves expuso sus conclusiones en su ensayo *Hombres*.

En los países de la OCDE, las chicas van un año por delante de los chicos en lectura. Los chicos tienen un 50 por ciento más de probabilidades de fracasar en matemáticas, lectura y ciencias-

[Soto Ivars](#) resume así el polémico *quid* de la cuestión: «No se suele hablar de brecha de género en los suicidios, los accidentes laborales mortales o incapacitantes, el sinhogarismo, el fracaso escolar, [...] el reparto de los bienes o el tiempo con los hijos tras un divorcio». ¿Por qué? «Por una parte —abunda Soto Ivars—, está la

vieja caballería masculina [...]. Por otra parte, el temor [...] a hablar públicamente de su discriminación, sus estereotipos, el sexismo que padecen o esas brechas de género que los afectan a ellos».

Los niños no rinden en la escuela

Richard Reeves ha identificado, en concreto, tres brechas de género en ese sentido: la educación, un sector del mercado laboral y los nuevos modelos de familia. Reeves tiene un currículum impecable y tres hijos varones, **George, Bryce y Cameron**, a quienes dedica su libro. Quizá ese dato biográfico ilumine mejor las preocupaciones de este padre que estudió en Oxford, se doctoró en Warwick, investiga en uno de los *think tanks* más influyentes del planeta, colabora en el *New York Times*, el *Washington Post*, el *Wall Street Journal* y *The Atlantic* y al que incluyeron en 2017 en la lista de los pensadores más influyentes del mundo de *Politico Magazine*. Sus campos de estudio, en realidad, son la crisis de la clase media, la movilidad social e intergeneracional y las políticas públicas sobre la familia. Dirige la *Future of the Middle Class Initiative*. Pero cuando su hijo mayor estaba cerca de los veinticinco años irrumpió en su tema de estudio la masculinidad a través del proyecto Boys and Men. «Hasta la fecha, he prestado más atención a las divisiones por clase social y raza —se explica en la primera página—. Pero ahora me preocupan cada vez más las brechas de género, y quizá no en el sentido que cabría esperar. He llegado a la conclusión de que cada vez hay más niños y hombres con dificultades en la escuela, en el trabajo y en la familia. Antes me preocupaba por tres muchachos. Ahora me preocupan millones».

En 1972, Estados Unidos aprobó una ley cuyo objetivo era promover la igualdad de género en la universidad. Entonces, los hombres se licenciaban un 13 por ciento más que las mujeres. En 2019, las graduadas estadounidenses eran un 15 por ciento más que los hombres. Lo que en 1972 se veía como un problema a resolver, en 2019 se celebró como un éxito. A Reeves le preocupa esa paradoja y la estudia en primer lugar: ¿por qué los niños fracasan más en la escuela? Y, por su carácter político y pragmático se pregunta también: ¿cómo podemos evitarlo?

Esa brecha afecta de modo particular, en EE. UU., a los chicos negros y pobres, y se agravó durante la pandemia (en 2020 disminuyeron siete veces más las matrículas de hombres que de mujeres). Reeves asegura que es un problema estructural: el sistema educativo perjudica a los chicos y el mercado laboral a las trabajadoras (que son quienes, mayoritariamente, asumen las tareas de cuidado). Y «el doble negativo no se convierte en un positivo». No es un problema estadounidense. El informe PISA, que sitúa a Finlandia a la cabeza, muestra que son las chicas finlandesas las sobresalientes, mientras que los quinceañeros son igual de mediocres que en cualquier otro país. «En los países de la OCDE, las chicas van un año por delante de los chicos en lectura. Los chicos tienen un 50 por ciento más de probabilidades de fracasar en matemáticas, lectura y ciencias».

La mayor parte de los profesores son profesoras. Tres de cada cuatro en Estados Unidos. [En España son el 98 por ciento en Educación Infantil y el 82 en Primaria](#). El bajo rendimiento escolar está estadísticamente relacionado con una menor expectativa de educación superior. Son dos datos a partir de los que se ha intentado explicar el fracaso de los chicos en la escuela. Reeves admite esas argumentaciones, pero las considera insuficientes. La explicación «mejor y más sencilla» es que el cerebro de los varones se desarrolla más despacio, «especialmente durante los años más críticos de la educación secundaria». Desliza esta pregunta retórica: «Cuando casi uno de cada cuatro niños tiene una “discapacidad del desarrollo”, cabe preguntarse si son las instituciones educativas, y no los niños, las que no funcionan correctamente».

Apoyado en la investigación del neurocientífico **Gokcen Akyurek**, Reeves explica que la capacidad de autorregulación reside principalmente en el córtex prefrontal, que madura dos años antes en las chicas que en los chicos, y en el cerebelo, que alcanza su tamaño completo a los 11 años en las niñas y a los 15 en los niños. Lo resume así: «La respuesta correcta de un adolescente a la pregunta de “¿Por qué no puedes ser más como tu hermana” que tanto se le hace últimamente sería algo así como: “Porque, mamá, hay trayectorias sexualmente dimórficas para la materia gris cortical y subcortical”. (Y vuelve al videojuego)».

Décalcomanie (1966). Magritte anticipó la crisis de sentido de los hombres en obras como esta o como la imagen de apertura, Golconda (1953), que muestran hombres vacíos y uniformados.

Al mirar a la educación superior, Reeves sostiene que la brecha de género se ensancha aún más. En EE. UU., el 57 por ciento de las licenciaturas se conceden a mujeres. No son datos muy diferentes a los de la Universidad de Navarra: en el curso 2023-24 el 60 por ciento de los estudiantes de grado eran mujeres. Es una tendencia mundial. Como dato curioso, las universidades privadas de EE. UU. están empezando a ejercer una discriminación positiva hacia los hombres en sus pruebas de admisión porque han averiguado que «una vez que el número de matriculados es decididamente femenino, menos hombres y, por lo visto, menos mujeres encuentran atractivo el campus», tal y como explicó Jennifer Delahunty, exdecana de admisiones de Kenyon College, [en un artículo en el New York Times](#).

Cuando casi uno de cada cuatro niños tiene una «discapacidad del desarrollo», cabe preguntarse si son las instituciones educativas, y no los niños, las que no funcionan.

Los hombres, según los datos de Reeves, no solo han perdido la ventaja en la educación, sino que la brecha entre ellos y ellas se ensancha. Su propuesta práctica, basada en la evidencia sobre maduración cerebral, es sorprendente: retrasar un año la escolarización de los niños. No todos los expertos están de acuerdo. El filósofo y pedagogo español Gregorio Luri, preguntado por *Nuestro Tiempo*, sostiene que, dado que la diferencia entre niños y niñas no es homogénea, retrasar un año la escolarización no resultaría necesariamente beneficioso para ellos. «Si en lugar de pensar en estructuras neuronales pensamos en operaciones mentales, los chicos no parecen retrasarse en el acceso al pensamiento formal», explica. Sin embargo, Luri recalca, desde su experiencia docente, la dificultad de un planteamiento objetivo. «Parece —y resalto la subjetividad del *parecer*— que los métodos pedagógicos modernos satisfacen más a las chicas que a los chicos. Los chicos piensan que el instituto es cosa de chicas: ellas hacen siempre los deberes, los presentan ordenados, llegan puntuales... Ellas optan por profesiones que tienen que ver con el trato con las personas, mientras que ellos priorizan el trato con las cosas».

El declive de los trabajos de tíos

Precisamente en ese punto entra en juego el análisis reevesiano del mercado laboral. En Estados Unidos, muchos hombres de clase trabajadora están perdiendo sus empleos. Los sectores más masculinizados son aquellos en los que más empleo se destruye, principalmente a causa de la automatización y la deslocalización. En EE. UU., el sector de la producción tiene un 70 por ciento de empleados varones ([en España es el 72 por ciento](#)); el del transporte, un 80 por ciento (77 en España); y nueve de cada diez empleados de la construcción son hombres en ambos países. Sin embargo, los empleos mayoritariamente femeninos (salud, educación y servicios) son los que, hoy por hoy, tienen menor riesgo tanto de automatización como de deslocalización. Las mujeres ocupan el 77 por ciento de los empleos relacionados con la salud, el 69 por ciento en educación y el 56 por ciento en los servicios.

[Un análisis en el *Financial Times*](#) cita al economista jefe del Banco de Inglaterra, **Andy Haldane**, que vaticinó que «los empleos del futuro, altamente cualificados y bien remunerados, pueden requerir aptitudes que se midan mejor por la inteligencia emocional que por el coeficiente intelectual». Eso significa no solo que los empleos masculinos están desapareciendo, sino que los hombres que ocupaban esos puestos tienen dificultades para cambiar a un sector «a prueba de robots».

Los sectores con más presencia masculina son aquellos en los que más empleo se destruye. Los empleos mayoritariamente femeninos (salud, educación y servicios) son los que, hoy por hoy, tienen menor riesgo tanto de automatización como de deslocalización.

«Se ha hecho un esfuerzo encomiable [...] para que más mujeres se incorporen a empleos que requieren competencias STEM —arguye Reeves—. Pero ahora es aún más importante animar a los hombres a incorporarse a lo que yo denomino empleos HEAL (salud, educación, administración y alfabetización, por sus siglas inglesas. En esa lengua, *heal* significa *curar*)». Esa es su propuesta práctica, que resume en un eslogan americanoide, «Men can HEAL», y que consiste en crear cantera en el sistema educativo, ofrecer incentivos económicos y reducir el estigma social que sufren los hombres que trabajan en esos campos. Y el lugar del que aprende esa estrategia es de las políticas públicas con las que se promovió con éxito la incorporación de las mujeres a las ciencias y las ingenierías. «Así como la

infrarrepresentación actual de las mujeres en la ingeniería o en puestos directivos no puede atribuirse de forma plausible a causas biológicas, es igualmente absurdo pensar que el 18 por ciento de trabajadores sociales varones constituya una representación fidedigna del verdadero nivel de interés de los hombres por este tipo de trabajos [...]. Si determinadas profesiones se consideran zonas prohibidas para los hombres, sus opciones se limitan, del mismo modo que para las mujeres en el caso inverso».

Redefinir el papel del padre

La tercera brecha es la familia. La separación de los hombres de las mujeres implica, con muchísima frecuencia, la separación de los padres de los hijos, y esto es perjudicial para hombres, mujeres y niños. La razón de este «déficit de padres», como lo llama *Reeves*, reside en que cada vez existe mayor probabilidad de que los padres no residan con la madre de sus hijos (por separación o por no haberse llegado a casar). Uno de cada tres niños no ve nunca a su padre a los seis años de la separación de sus progenitores, y una proporción similar lo ve una vez al mes o menos.

Estos datos, recogidos en *Hombres*, apuntan al tercer factor que diagnostica *Reeves*: la pérdida del papel de padre. Mientras que el rol de las mujeres se ha ampliado (ya no son solo cuidadoras, también sostienen económicamente el hogar), la función tradicional de padre proveedor no se expande hacia los cuidados. El investigador celebra todos los avances de las mujeres en el mercado laboral, pero denuncia que «la cultura y la política están estancadas en un modelo obsoleto de paternidad, muy alejado de la realidad económica; y esto da lugar a un “déficit de padres”, con hombres cada vez más incapaces de desempeñar la función de sustento económico de la familia y que aún no han dado el paso hacia uno nuevo».

La independencia económica que ha ganado la mujer con su incorporación al mercado laboral (el 41 por ciento de los hogares estadounidenses se sostiene por su trabajo) hace parecer innecesario un hombre al lado. *Reeves* se pregunta cómo impacta esto en los hombres, si su principal misión en el matrimonio y la paternidad ya no es exclusivamente suya.

La unidad entre matrimonio y maternidad se ha disuelto. Alrededor del 40 por ciento de los nacimientos en Estados Unidos se producen fuera del matrimonio, frente al 11 por ciento de 1970. En España, en la actualidad la mitad de los niños nacen de progenitores no casados, frente al 2 por ciento en 1975. El matrimonio no solo «unía a la mujer con el hombre, sino también al hombre con la mujer, y por ende, con los hijos». En esto concuerdan conservadores y progresistas. No hay consenso respecto a si era algo bueno o no. Según el conservador **David Blankenhorn**, la paternidad se ha apoyado con firmeza en dos cimientos: «La coresidencia con los hijos y la alianza parental con la madre». **Reeves** discrepa en que la manera revincular a los padres con sus hijos sea volver a vincular a los padres con el matrimonio. Lo considera «una prescripción poco realista. En lugar de mirar por el retrovisor, necesitamos establecer una nueva base para la paternidad».

¿Su propuesta? Defender que los padres son importantes para los niños, incluso en aspectos distintos a los de las madres, y abogar por una relación más directa padres-hijos, independiente de la relación que tengan los progenitores entre sí.

Pero los expertos que defienden no separar el matrimonio de la paternidad señalan una de las razones fundamentales: que un hijo tenga o no tenga a su padre cerca, involucrado en su vida, depende mucho de si está casado o no. En Estados Unidos, el tiempo que pasan semanalmente los padres casados con sus hijos aumentó de 2003 al curso 2021/22 de 6,8 a 8 horas, [según un informe del Institute for Family Studies \(IFS\)](#). Por otro lado, los padres que no viven en la misma casa que los hijos les dedican 36 minutos a la semana.

El donante feliz (1966). Las mujeres salieron de casa, pero los hombres todavía no han entrado. El papel del padre en el hogar es fuente de sentido y maduración.

Brad Wilcox, sociólogo en la Universidad de Virginia y director del National Marriage Project, lleva años investigando los beneficios del matrimonio. En otro artículo del IFS, reconoce estar de acuerdo con **Reeves** en la necesidad de subrayar que un padre tiene la «obligación moral de ser el mejor padre que pueda ser» con independencia de su estado civil, pero considera quijotesco intentar acomodarse a la «deriva antenupcial de la cultura y construir una nueva norma de paternidad

separada del matrimonio». Wilcox afirma que «los hombres que aceptan la institución del matrimonio son mucho más propensos, en primer lugar, a convertirse en padres, y, en segundo lugar, en padres implicados».

La cultura y la política están estancadas en un modelo obsoleto de paternidad, muy alejado de la realidad económica; y esto da lugar a un «déficit de padres».

Reeves, que tiene tres hijos de dos matrimonios, confiesa que es más difícil ser padre tras una separación. Pero una preocupación que subraya en su blog es que «si tienes que ser un buen marido para ser un buen padre, ¿qué significa para las decenas de millones de padres que no están casados, o que lo estuvieron pero ya no? ¿Cuál es el mensaje que les estamos mandando? Si no somos cuidadosos, el mensaje es: Has fallado. Te vas al banquillo. Ya no importas».

Pero, según Leah Libresco, escritora estadounidense y católica conversa, Reeves subestima a los hombres. «Una cosa es preguntarse cuál es la mejor manera de que un hombre aborde la paternidad, una vez que ha tenido hijos con varias mujeres y no puede ser un esposo completamente fiel para todas ellas, y otra distinta argumentar que deberíamos comenzar a contar historias diferentes a los niños para ofrecerles un ideal más bajo». En ese sentido, admite que los consejos de Reeves funcionan para situaciones pasadas (cómo ayudar a los hombres a hacerlo lo mejor posible en las circunstancias no ideales en las que están fruto de las decisiones tomadas), pero no para formar a jóvenes para hacer y mantener una promesa. En su opinión, disfrazar la realidad y decir que algo está bien, simplemente por no echar más leña al fuego, no soluciona nada: «Los hombres que tienen hijos sin formar una familia para ellos, incluso si permanecen involucrados, realmente han defraudado a sus hijos, a las mujeres con las que hicieron el amor y a sí mismos. Negar la herida no la llena».

Reeves [aclara](#), en un artículo en *Fairer Disputations*, que su defensa de la paternidad desvinculada del matrimonio no pretende menospreciar a una institución que él considera «hermosa, sagrada y preciosa»: «Simplemente trato de decir que la paternidad también es todas esas cosas, incluso fuera del estado de matrimonio». En su libro habla de cómo el matrimonio beneficia también a los hombres en cuanto a mejor salud, nivel de empleo y vínculos sociales. Por otro lado, defiende

que dar un papel más relevante a la figura paterna «proporcionaría a muchos hombres una poderosa fuente adicional de sentido y propósito en sus vidas».

En *Hombres*, Reeves plantea qué tres elementos clave debería tener una agenda política que apoyara el nuevo modelo de paternidad directa que él propone: primero, permisos parentales iguales para ambos progenitores, de seis meses como mínimo, retribuidos convenientemente para que no suponga una carga económica en las familias, intransferibles, y que puedan disfrutarse hasta que el hijo cumpla dieciocho años, sin dar por sentado que «el trabajo principal de la crianza de los hijos ha terminado cuando éstos empiezan a ir a la escuela». En segundo lugar, una reforma en el sistema de manutención de los hijos, que considera que en la actualidad es desfavorable para padres solteros, a los que se ve como «cajeros automáticos ambulantes»: «El pago de la pensión alimenticia se adjudica completamente al margen de los derechos de custodia y visita». Y, por último: oportunidades de empleo favorables a los padres; aunque valora las medidas que facilitan el acceso a guarderías, actividades extraescolares, etcétera, a Reeves le preocupa que «el objetivo de las políticas públicas a menudo parezca consistir en crear familias favorables al trabajo, en lugar de trabajos favorables a la familia»; es necesario repensar el trabajo.

¿Qué es un hombre?

La paternidad moldea la masculinidad. Tanto el padre como la madre son necesarios para los hijos, porque cada uno de ellos aporta algo distintivo en la crianza y educación. Estas dos afirmaciones de Reeves no encuentran fácil acomodo en los círculos progresistas.

Existe algo que podemos llamar *masculinidad* y existen las diferencias biológicas entre el hombre y la mujer, que configuran no solo a nuestros cuerpos (cerebro incluido), sino también a nuestra psicología. Además, la cultura da forma a la manera en que lo biológico se desarrolla y se expresa. Pero rechazar lo biológico por miedo a caer en un determinismo implica cerrar los ojos ante la realidad, y eso, subraya Reeves, tiene consecuencias peligrosas. Según él, «el verdadero debate no es si la biología importa, sino en qué medida importa y cuándo importa».

Plantea estas diferencias entre los sexos no como una dicotomía binaria rígida, sino como distribuciones superpuestas de rasgos, y señala que las mayores diferencias se dan en los extremos de esas distribuciones. Además, subraya la importancia de la cultura y el influjo social. Aunque, en su opinión, la masculinidad está más construida socialmente que la feminidad, por eso «tiende a ser más frágil», también aclara que «decir que el hombre tiene que hacerse no significa que haya un único set de instrucciones. Lo que hace de un hombre un “hombre de verdad” varía enormemente de una cultura a otra». El tercer componente que forja el comportamiento humano es la voluntad, la libertad personal.

El verdadero debate no es si la biología importa, sino en qué medida importa y cuándo importa. La masculinidad está más construida socialmente que la feminidad, por eso tiende a ser más frágil.

Pero ¿qué es un hombre? Reeves aporta datos, cita estudios y expertos. Pero en su libro *Hombres* no hay una definición. En [una conversación con la periodista Christine Emba, del Washington Post](#), en 2023, Reeves reconoció que siempre ha intentado ser descriptivo, y que ante la oportunidad de escribir algo sobre cómo deberían ser los hombres, tuvo sus dudas y, al final, esquivó la pregunta: «Porque, sinceramente, está fuera de mi zona de confort. No hay gráficos que pueda sacar a relucir». Y añadía: «Pero creo que últimamente estoy intentando expresar de forma más prescriptiva algunas de estas reflexiones sobre la masculinidad». Reeves reconocía en esa entrevista el riesgo de hablar en el debate público sobre las «virtudes, ventajas, cosas buenas de ser hombre», «pero también soy muy consciente de que el riesgo de no hacerlo es mucho mayor. Porque sin eso, hay un vacío».

Y ese vacío a veces lo cubren los portavoces de la manosfera, un lugar donde encuentran algo así como un refugio, un sentido de pertenencia, los «hombres perdidos» que se sienten solos, ansiosos, fracasados, sin un sentido en sus vidas, buscando un lugar donde encajar. Ante la falta de referencias, figuras como **Andrew Tate** —conocido por sus vídeos con consejos sobre cómo ser un hombre,

en los que promueve una visión marcada por el desprecio hacia las mujeres—, se elevan en una especie de gurús de la masculinidad.

Pero reducir la masculinidad a unos rasgos negativos y estereotipados no pasa solo en vídeos virales. Reeves denuncia en el libro una publicación que hizo la American Psychological Association (APA) en 2018, una guía sobre cómo trabajar con niños y hombres, que afirma que «la masculinidad tradicional —marcada por el estoicismo, la competitividad, la dominación y la agresividad— es, por lo general, perjudicial». Cuando los críticos se les echaron encima ante este documento, la APA publicó en Twitter que «las directrices apoyan el fomento de los aspectos positivos de la “masculinidad tradicional”, como el valor y el liderazgo, y descartan rasgos como la violencia y el sexismo, al tiempo que señalan que la gran mayoría de los hombres no son violentos». Pero, como saca a relucir Reeves, en verdad no hay nada de eso en las directrices. Ni una sola referencia a los aspectos positivos de la masculinidad. Además, también falla en otro punto: no reconoce ninguna base biológica para la psicología masculina. No se menciona la testosterona en ningún momento. Curiosamente, en los informes equivalentes para niñas y mujeres, se abordan las implicaciones psicológicas de la pubertad, el parto y la menopausia. Según Reeves, tratar a los hombres como páginas en blanco no solo es absurdo sino que puede causar grandes daños.

Christine Emba, en un artículo en el *Washington Post*, critica que en la mayoría de las ocasiones en las que se habla de promover una “masculinidad no tóxica”, las propuestas concretas acaban sonando más bien a una feminidad estereotipada: «Los chicos deberían aprender a ser más sensibles, tranquilos y socialmente hábiles». «A los hombres se les dice constantemente que sean “mejores” y “menos tóxicos”, pero nadie define qué significa exactamente ese “mejores”», añade Emba. La sociedad espera que los hombres sean de una manera determinada. Pero no se está dotando de contenido real esa directriz. O solo desde grupúsculos que no hacen avanzar la conversación. [Un artículo en Verily Magazine](#) apunta un doble estándar: existen muchas maneras distintas de ser mujer pero «una y media» de ser hombre.

«¿Cómo sería crear una visión positiva de la masculinidad?», se pregunta Emba en su reportaje. Responde: «Reconocer la diferencia sin patologizarla. Encontrar

nuevas formas de valorarla y de contar una historia que resulte atractiva para los hombres jóvenes y socialmente beneficiosa, en lugar de ceder terreno a quienes distorsionan la diferencia hasta convertirla en algo feo y destructivo».

Cultivar hombres que sean «aceptables en un baile e inestimables en un naufragio». Este era el objetivo que se propuso **J. F. Roxburgh**, el primer director de la Stowe School, un colegio privado para chicos en Inglaterra, según narra **Reeves**. Hombres capaces de sacrificarse por los demás y con «capacidad para calibrar el comportamiento que uno debe tener para que resulte adecuado a las circunstancias», que saben tratar a las mujeres con respeto y como iguales. «Ser adulto», afirma el investigador, «significa aprender a temprar nuestra propia naturaleza».

Para **Reeves**, la paternidad es la clave para construir el guion para la masculinidad alrededor del dar y de estar pendiente de los demás, dispuesto a sacrificarse por ellos: «La paternidad es una institución primordial, que moldea la masculinidad madura más que ninguna otra», asegura en *Hombres*.

Una idea similar escribe **Mariolina Ceriotti** en *Perfectos imperfectos* (Rialp, 2023): «La plena maduración de la masculinidad requiere que el hombre acceda a la dimensión simbólica de la paternidad: es el paso del centramiento narcisista sobre sí mismo, a la idea de que el hombre es capaz de ‘gastar’ su vida por un crecimiento que dé frutos buenos: hijos, proyectos, ideas que sean enriquecedoras no solo para quien las genera, sino también para el mundo en el que las estamos generando».

En ese proceso de maduración resultan indispensables los modelos. Los padres, por supuesto, pero también otros. El movimiento feminista lo comprendió muy bien y ha ofrecido con éxito a las niñas del siglo XXI referentes femeninos en ambientes típicamente masculinizados. A nadie le sorprenden las biografías para niños de **Marie Curie** o de **Frida Kahlo**, las historias de mujeres científicas, ingenieras, astronautas. En *Hombres*, **Richard Reeves** cuenta que, cuando un hijo suyo tenía seis años, lo llevaron al pediatra y le atendió un hombre. El niño, de camino a casa, preguntó si los chicos también podían ser médicos. La respuesta de su padre tardó años en llegar. En 2024 publicó con un profesor de Primaria, **Jonathan Juravich**, un libro infantil ilustrado con el título *Yes, Boys Can!*, que recoge cincuenta

historias de hombres que triunfaron en profesiones feminizadas: el bailarín **Mikhail Baryshnikov**, el joyero **Arthur George Smith**, el diseñador floral **Gregor Lersch** o hasta de **Walt Whitman**, que además de escritor era enfermero. **Reeves** explica este librito extrañamente chocante de un modo sencillo que sintetiza su visión del asunto: «Podemos hacer más por los niños y hombres sin hacer menos por las mujeres y niñas. Podemos ser apasionados por los derechos de las mujeres y compasivos con las luchas de los niños y hombres». El tiempo dirá si, como **Reeves** espera, son los primeros pasos de un camino que, tal y como él lo entiende, debe recorrer la sociedad en su conjunto.

¿NECESITAN LOS PADRES EL MATRIMONIO?

Richard Reeves no considera que haya que reforzar el matrimonio para reforzar la paternidad. Este fue uno de los puntos que [debatió](#) en la Universidad de Virginia con **Ian Rowe**, investigador del American Enterprise Institute. **Reeves** defendió su apuesta por una «paternidad comprometida, responsable e incondicional: no condicionada a la relación del padre con la madre», porque «los hombres pueden y deben ser buenos esposos y padres, pero no tienen que ser lo primero para ser lo segundo». **Rowe** replicó que «crear la paternidad como institución independiente del matrimonio puede hacer más daño» y que no tiene sentido hablar de «compromiso familiar saludable si descartamos el primer vehículo para ese compromiso», porque **el matrimonio es la institución que fortalece la paternidad**. Según **Reeves**, el camino que se debe emprender es el inverso: potenciar más la paternidad comprometida y responsable conduciría a más matrimonios. «No es el objetivo, pero colateralmente creo que eso es lo que sucedería», declaró.

La idea de que poner el acento en la paternidad puede ayudar al compromiso matrimonial la defendió también en su conversación en [Public Discourse](#) con **Serena Sigillito**, escritora y fundadora de [Fairer Disputations](#): «La clase media alta está modelando una nueva forma de matrimonio que yo llamo el **modelo de crianza de alta inversión**. La crianza es el pegamento del matrimonio en mucha mayor medida que en el pasado. Si eso es cierto, la forma de aumentar el número de

matrimonios es reforzar especialmente la paternidad, porque la maternidad es algo que viene de serie».

Con esto en mente, para **Reeves** el futuro del matrimonio residiría en derivar hacia una especie de contrato de coparentalidad: entender el matrimonio más como «una empresa conjunta» para la formación y crianza de los hijos. **Sigillito** respondía a esto que tomar la paternidad intensiva como modelo para el matrimonio, con ese **enfoque contractual «altamente individualizado»** contrasta con «una visión más orgánica y trascendente del amor y el matrimonio, que exige que se comprometan dos personas de por vida». En el enfoque defendido por **Sigillito**, «los hijos surgen naturalmente del amor mutuo» —y puede que no todos estén perfectamente planeados—. «Hay una sensación de riqueza y plenitud en esa visión», apuntaba, frente a la opción de quien basa la relación en la crianza de los hijos, planeando «cuidadosamente concebir solo tantos niños como pueda permitirse inscribir en las mejores clases de piano y en las ligas de fútbol interregionales».

En un momento de la conversación, **Reeves** y **Sigillito** llegaron a un tema clave: **¿cuál es el papel del Estado respecto a la figura paterna?** Teniendo en cuenta que las ciencias sociales dejan claro que la familia biológica intacta es el mejor lugar para los niños, dijo **Sigillito**, «parece problemático darnos por vencidos y decir que la disociación del matrimonio y la paternidad es inevitable». Asimismo puntualizó que, aunque **Reeves** defina su trabajo como «descriptivo», «es imposible ser puramente descriptivo en la ley, inevitablemente se está animando a las personas hacia un camino u otro».

Reeves se preguntó si entonces el Estado debería ejercer un poder coercitivo para promover una fórmula concreta, a lo que **Sigillito** respondió que, aunque el Estado no debería imponer un guion de vida a todo el mundo, en las leyes —lo admitamos o no— se plasman «determinados compromisos morales», nada es realmente neutral, «así que, si la ley va a inclinarse en un sentido u otro, debería inclinarse a favor del matrimonio». Añadió, además, que no es un tema solo de ley, y que las escuelas, las iglesias y otras organizaciones de la esfera civil deben trabajar para **ofrecer una visión que dignifique a los hombres**.

En esto Reeves le dio la razón y afirmó que «promover una vida de servicio y sacrificio centrada en los demás es absolutamente fundamental para cualquier buena tradición moral». Según él, la masculinidad está más construida socialmente que la feminidad y los hombres tienen que aprender un comportamiento de crianza, que no tiene que ser como el de las madres, pero sí tiene que estar igualmente centrado en los demás.

LA PATERNIDAD PIDE MATRIMONIO

En el ensayo «[El matrimonio, incubadora de la paternidad](#)», María Calvo recopila estudios que recuperan el valor de la paternidad y la relación entre esta y el matrimonio. Algunos de los datos que subraya: diez años tras el divorcio, solo uno de cada diez niños ve a su padre al menos una vez a la semana; tras la separación, en un 90 por ciento de los casos, el padre se desvincula totalmente de la familia; un 31 por ciento de los padres de parejas no casadas y que no viven juntos pierde el contacto con su hijo un año después del nacimiento. «La paternidad es más efectiva y satisfactoria cuando va acompañada y resulta complementada por la maternidad y está enmarcada en el matrimonio —escribe Calvo—. Así como los padres son fundamentales para el bienestar de los hijos, el matrimonio es esencial para el bienestar de los padres».

En su artículo, también cita [investigaciones](#) que establecen «una relación de proporcionalidad directa entre la buena relación madre-padre con la relación padre-hijo» y señala que «la relación con la madre es un predictor de la implicación del padre en la crianza y educación de los hijos». Calvo explica que, en la educación de los hijos, padre y madre deben formar un equipo, ya que [una crianza individualista solo llevaría al fracaso educativo](#): «Todo encuentro entre un hombre y una mujer, entre el padre y la madre, es nutriente y enriquecedor para ambos, cuando estos están dispuestos a abandonar sus corsés mentales, a romper estereotipos del pasado y a crear juntos un espacio de unión y participación en beneficio de ambos y, en consecuencia, de los hijos».

En *Cásate conmigo...* de nuevo (Rialp, 2022), la neuropsiquiatra infantil y terapeuta de parejas Mariolina Ceriotti Migliarese subraya la importancia de otorgar

prioridad a la pareja sobre los hijos, algo que redundará precisamente en el bien de toda la familia y, por tanto, también en el bien de los vástagos: «La seguridad básica de cualquier hijo se fundamenta sobre la estabilidad y sobre el amor de sus padres».

Lejos de entender la paternidad como una institución desligada de otras, **María Calvo** declara en su ensayo los vínculos que teje y el efecto que tiene en ellos: «El papel del padre no puede ser eliminado ni desvalorizado ni ignorado ni tergiversado sin consecuencias negativas graves para el hombre que lo ejerce, para el hijo que lo necesita, para la mujer que lo complementa y, en general, para la familia y la entera sociedad».

A la luz de los datos y los estudios sobre la relevancia de la figura paterna, la aportación de intelectuales e investigadores sociales como **Reeves, Sigillito, Libresco, Rowe, Wilcox o Ceriotti**, entre otros, es una buena noticia. Una conversación de la que también forman parte la maternidad y el matrimonio.

Este artículo se publicó en [Nuestro Tiempo](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



La América de Donald Trump y el cristianismo

Juan Carlos Laviana

Nueva Revista

AVANCE

Ross Douthat: Believe. Why everyone should be religious. Zondervan, 2025

Tras años de apatía religiosa, la creencia vuelve al primer plano de la política estadounidense. El cristianismo parece haberse hecho un hueco en el movimiento MAGA, favorecido por las efusiones del vicepresidente J. D. Vance a las que se han sumado estrategias del propio Donald Trump. En este contexto ha hecho aparición un libro de título explícito: *Believe: Why Everyone Should Be Religious* (Creer: Por qué todos deberían ser religiosos) por parte de uno de los columnistas conservadores más seguidos y considerado «la voz del catolicismo en los medios americanos», Ross Douthat.

Sus tesis renuevan la famosa apuesta de Pascal y proponen actuar y vivir, a la manera que sugirió Ratzinger, como si Dios existiera. Su variación la formula así: «¿Qué cuenta darás de ti mismo si resulta que los creyentes siempre han tenido razón?». La creencia, en *Believe*, no es un salto de fe marcado por la paradoja, la contradicción o la conjetura descabellada; es una cuestión de dominar la investigación y calcular las probabilidades. Se lo reconocen hasta sus críticos, que en el texto vienen representados en la figura de Packer. Este periodista escribió en *The Atlantic* un artículo sobre el libro de Douthat titulado, también contundentemente, *Por qué no me convertiré en creyente*. Su reproche principal viene por que el autor de la obra no hace distinción entre fe e ideología. «En sus columnas, la América contemporánea es decadente, el liberalismo nos ha dejado hambrientos y cualquier renovación depende de la fe; no de las prácticas esotéricas de la *new age*, ni del protestantismo progresista, sino de una religión de tinte tradicional e iliberal». Esta América contemporánea, además, habría visto en su presidente una «especie de figura mítica, por encima de la historia y la política, que lidera mediante un poder espiritual que lo conecta directamente con el pueblo. Desde esta perspectiva, la fe es inseparable del autoritarismo», concluye.

ANÁLISIS

La utilización del cristianismo por parte de Donald Trump y sus seguidores como una seña de identidad de su movimiento MAGA (*Make America Great Again*) ha abierto una polémica encendida en Estados Unidos. A ella ha contribuido la coincidencia del segundo mandato del presidente con la publicación del libro con el provocador título *Believe: Why Everyone Should Be Religious* (Creer: Por qué todos deberían ser religiosos). Su autor, Ross Douthat, uno de los columnistas conservadores más seguidos, está considerado «la voz del catolicismo en los medios americanos».

Muy crítico con Trump, y también con el papado de Francisco, es considerado como el «conservador de los liberales», un pensador independiente, que va por libre, al margen de las consignas del Partido Republicano. Douthat fue formado por sus padres en el protestantismo de Nueva Inglaterra. Pero su pensamiento

racionalista y su interés por los mecanismos del poder político lo llevaron a convertirse al catolicismo.

Columnista especializado en asuntos religiosos y políticos del *New York Times*, llegó a ser director de *The Atlantic*. Es autor de libros de gran repercusión en Estados Unidos, como *To Change the Church*, *Bad Religion*, *Privilege* y *La sociedad decadente: Cómo nos hemos convertido en víctimas de nuestro propio éxito* (Ariel, 2021), su única obra traducida al español hasta ahora.

Probablemente la crítica más dura que haya recibido el nuevo libro de Ross Douthat, en el que defiende la religión con argumentos racionales, haya sido la publicada por George Packer en *The Atlantic*: «[No me convertirá en creyente](#)», ha sentenciado el crítico. Reconoce el periodista que es un blanco difícil. Pese a haber sido criado en una familia de ateos y haber sido un no creyente toda la vida, admite haberse esforzado en «cruzar el río hacia el reino de la fe»: «He leído la Biblia judía y el *Nuevo Testamento*, he asistido a los servicios de la iglesia y del templo, me he sumergido en Kierkegaard y he mirado al cielo en busca de un destello de divinidad. Nada de eso me hizo cambiar».

«El universo sigue siendo aleatorio, vacío, frío —concreta su visión George Packer—. Estamos solos en la oscuridad, nada significa nada hasta que le damos un significado, y la muerte es el final. Estos son hechos incómodos, pero he llegado a aceptarlos e incluso, a veces, a abrazarlos, sin ningún deseo de desencantar a nadie más».

Pese al desacuerdo, Packer es un admirador de Douthat. «Su propio pensamiento, nutrido por una curiosidad innata y una amplia gama de lecturas —escribe—, se ha convertido en el más interesante del panorama de la opinión del *Times*. Lo leo, con admiración y fastidio, religiosamente».

Razones para creer

¿Cuáles son los argumentos de Douthat que tanto rechazo provocan? «Dedica la mayor parte del libro a argumentar que el conocimiento científico hace que la

existencia de Dios sea más probable, en lugar de menos —explica el crítico de *The Atlantic*—. Douthat se dirige al lector contemporáneo bien educado que requiere un trato racional para la religión, y entre sus palabras clave están *razonable, sensato y empírico*. La creencia, en *Believe*, no es un salto de fe marcado por la paradoja, la contradicción o la conjetura descabellada; es una cuestión de dominar la investigación y calcular las probabilidades. Si la química cerebral no ha localizado el sitio exacto de la consciencia, eso no sugiere el alcance de lo que los seres humanos saben: es evidencia de la existencia del alma».

Packer critica que, en la parte final de su libro, Douthat abandone el enfoque racional, lo que deja emerger «el autoritarismo que subyace a la religión». Sostiene que el autor adopta un tono sombrío al preguntar a los lectores qué harán si se equivocan, si resulta que Dios existe y les espera al otro lado para castigarlos por no haber comprendido el mensaje del libro de Douthat».

«¿Qué cuenta darás de ti mismo si resulta que los creyentes siempre han tenido razón?», pregunta, y luego retrata a los no creyentes como «superficiales, perezosos mentales y obsesionados con el estatus, demasiado preocupados por parecer inteligentes en una cena como para ver la verdad evidente».

En su libro, Douthat acusa a «los ateos de tomar el camino fácil, de pretender ser adultos maduros cuando su visión del mundo es irresponsable e infantil [...]». Es la perspectiva religiosa la que te exige cargar con todo el peso del ser humano».

Sostiene Pecker que *Believe* aparece en un momento en que la incredulidad «parece quedarse sin gasolina». El propósito de Douthat, según él, es acelerar ese proceso. «El tiempo del nuevo ateísmo está quedando atrás», escribe; «parece que el misterio, la magia y el encantamiento vuelven al mundo». Aquí el periodista del *Atlantic* le da la razón y asegura que «un gran número de personas en todo Occidente cree que la sociedad liberal y el Estado burocrático están fracasando, no solo en proporcionar beneficios prácticos, sino también en ofrecer sentido y comunidad».

Fe, política y autoritarismo

George Pecker analiza la relación entre la actual política norteamericana y las creencias. «El liberalismo secular no es lo mismo que el ateísmo —escribe—, pero la desilusión con el primero parece estar llevando a la gente moderna a un nuevo periodo de antirracionalismo y misticismo, con una creciente desconfianza en la ciencia establecida y un estancamiento del porcentaje de estadounidenses no creyentes».

Añade, además, el avance de una «tendencia hacia las conversiones de alto perfil por parte de figuras públicas: al cristianismo, en el caso de [Ayaan Hirsi Ali](#), la refugiada atea del islam represivo, o al catolicismo, en el caso del [vicepresidente J. D. Vance](#) y otros».

Pecker recuerda cómo el propio presidente Donald Trump, que no había dado signos explícitos de fe alguna, ha abrazado una religiosidad renovada desde su atentado en julio de 2024. Según declaró en varias ocasiones, «Dios me salvó para hacer grande a Estados Unidos de nuevo», así que «recuperemos la religión». Días antes de que se publicara *Believe*, Trump anunció la creación de un grupo de trabajo del Departamento de Justicia para erradicar el sesgo anticristiano, así como una Oficina de Fe de la Casa Blanca, dirigida por Paula White-Cain, asesora religiosa de Trump, quien ha llegado a afirmar que oponerse a él significa oponerse a Dios.

«Los seguidores más fervientes del presidente —escribe Pecker— lo consideran una especie de figura mítica, por encima de la historia y la política, que lidera mediante un poder espiritual que lo conecta directamente con el pueblo. Desde esta perspectiva, la fe es inseparable del autoritarismo».

La mayor crítica del periodista del *Atlantic* al autor de *Believe* se centra en que no hace distinción entre la fe y las ideologías. «En sus columnas —escribe—, no traza una línea clara entre religión y política: la América contemporánea es decadente, el liberalismo nos ha dejado hambrientos y cualquier renovación depende de la fe; no de las prácticas esotéricas de la *new age*, ni del protestantismo progresista, sino de una religión de tinte tradicional e iliberal». Y concluye que Douthat «ha mantenido durante años un flirteo con el movimiento MAGA, respaldando muchas de sus políticas mientras enmascaraba su antipatía personal por Trump con su antipatía hacia la oposición».

Además de los links incluidos, en este texto se barajan otras referencias como las indicadas a continuación:

My Favorite Argument for the Existence of God, por Ross Douthat en The New York Times.

How Ross Douthat's Proselytizing Falls Short, por George Packer en The Atlantic.

Ross Douthat: «In the intelligentsia, it's Catholicism or nothing», por Freddie Hayward en The New Statement.

AUTOR Juan Carlos Laviana. Periodista, exdirector de «Nueva Revista» y colaborador en varios medios. Es autor del ensayo «Los chicos de la prensa» (Nickel Odeón) y participa habitualmente en libros sobre cine de la editorial Notorious.

Este artículo se publicó en [Nueva Revista](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



Del sacerdote a la tarotista, los jóvenes reinventan la espiritualidad: "Así es más fácil"

Irene Merayo Alba

El Mundo

Neopaganismo. La caída del catolicismo entre los jóvenes no implica el triunfo del ateísmo. Su vacío espiritual es ocupado por prácticas con base científica como la terapia, pero también por la astrología o la manifestación. “Buscan su propio camino y encuentran refugio en estas creencias”, dice una experta

Rebeca S. nació en 2002 y, tras graduarse en Derecho, estudió un máster en Derecho Europeo e Internacional en Hamburgo. Sus padres son católicos practicantes y por eso la matricularon en un colegio del Opus Dei. Sin embargo, la joven fue creciendo y, no sin gran enfado, perdió la fe cristiana y eligió romper con todos los valores que encarna la Iglesia. A pesar de todo, dentro de ella permaneció la necesidad de depender de algo –o alguien– más grande.

Cientos de miles de jóvenes españoles podrían verse reflejados en el cambio de valores de Rebeca, aficionada a las prácticas espirituales alternativas. Unas prácticas que están viviendo un auge inesperado entre la población menor de 30 años en detrimento de las religiones tradicionales, especialmente el catolicismo. El auge de las cuentas de redes sociales que las promueven, mayoritariamente creadas por y para jóvenes y que acumulan cientos de miles de seguidores, es la prueba más visible de este fenómeno. «Lo que me gusta de ese tipo de rituales es que la persona que lo lleva es un guía, no una figura de autoridad», cuenta Rebeca sobre su cambio de referencia espiritual.

«Lo que a mí me ha destrozado de la Iglesia es su sistema jerárquico y lo que me frena a la hora de seguir la religión católica es la doctrina del deber, el prohibicionismo y el castigo como redención».

Los datos sociológicos avalan la tesis de que el nuevo Papa, León XIV, tiene un problema con la pérdida de fe de jóvenes como Rebeca. El pasado abril, el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) desvelaba que sólo el 10% de los jóvenes entre 18 y 24 años se define como católico: un 5,4% es practicante y un 4,4%, no practicante. La fe repunta ligeramente entre los adultos de 25 años con un 16,2% de católicos, ya sean practicantes o no. Y según aumenta la edad, crece el catolicismo de los españoles: en la franja de 65 a 74 años alcanza un tercio del total: el 31%.

Quizá más llamativos son los datos sobre aquello en lo que sí creen los jóvenes. El 68% de los que tienen entre 15 y 29 años, por ejemplo, confía en la existencia del karma, según un estudio de la Fundación SM de 2021. Y el resto de creencias espirituales también rondan una cuarta parte de apoyos: el 28% cree en artes mágicas como la brujería o el chamanismo, el 26% en la predicción del futuro mediante tarot o astrología y el 24% en energías curativas como el reiki o la cristaloterapia.

En definitiva, el abandono del catolicismo no implica el triunfo de la secularización. El gran combate entre religión y ateísmo no es un juego de *suma cero* en el que lo que gana uno lo pierde otro. Ha surgido un tercer actor: el paganismo posmoderno, que cada vez acapara más seguidores.

Sólo el 10% de los jóvenes entre 18 y 24 años se define como católico: un 5,4% es practicante y un 4,4%, no practicante. La fe repunta en edades superiores

La astrología, la numerología o la manifestación son algunas de las prácticas que más se estilan entre los jóvenes y que acaparan miles de reels de Instagram o vídeos de TikTok. Una de sus creadores es Triana Fernández (@tritri_fdez en Instagram), con 86.000 seguidores en esta red y cuyas publicaciones se centran en este tipo de prácticas: acumula vídeos sobre cómo intencionalizar tus cuarzos o combatir las malas energías y los dolores de cabeza. Su explicación del fenómeno es simple: «Los jóvenes de ahora nos creemos muy independientes: que no necesitamos nada, que nosotros mismos resolvemos nuestra ansia... Y, al final, todo se convierte en una pesada carga mental. Para mí siempre ha sido un alivio pensar que hay algo más».

María del Mar Grier, socióloga especializada en nuevas formas de espiritualidad, añade otras tres causas principales para este auge del neopaganismo. En primer lugar, que las nuevas generaciones se han criado bajo un modelo religioso mucho más laxo, por lo que no sienten esa rebeldía contra todas las creencias que sí vivieron sus padres. Como no les ha tocado elegir entre ser fieles seguidores de la Iglesia u oponerse diametralmente a todo lo que ella significa, han buscado su propio camino libremente y han acabado encontrando refugio en este tipo de nuevas prácticas.

Por otra parte está el contexto neoliberal, donde el futuro resulta cada vez más incierto. Grier menciona la famosa *sociedad líquida* del difunto sociólogo Zygmunt Bauman. Pero, a la vez, a los jóvenes se les exige tener un relato claro sobre quiénes son y cuál es el sentido de la vida. «Muchas veces, este sentido les lleva a esas prácticas para un frenar un poco la angustia vital», dice. «No solo tratan de frenar la ansiedad como si fuera una pastilla, sino decir: ‘¿Qué sentido tiene todo esto?’».

Y, como tercer factor, la socióloga destaca la accesibilidad y la cuidada mercadotecnia de estas prácticas, como el tarot o la astrología, más atractivas que el obsoleto ceremonial cristiano para la mayoría de los nuevos creyentes: «Cada vez es más fácil encontrar una clase de yoga o un retiro que se adapte a tus gustos.

Hay quien se va a hacer un retiro de ayahuasca en el monte y quien, en cambio, busca un retiro más espiritual, relacionado con la meditación».

Rebeca, de 22 años, estudió en un colegio del Opus y, tras perder la fe, es aficionada a prácticas espirituales: “Me destrozó la idea del castigo como redención”

Por esto mismo, la escritora feminista Jessa Crispin, autora de *El tarot creativo: una guía moderna para una vida inspirada* (Alpha Decay, 2019), relaciona el neopaganismo con las dinámicas del turbocapitalismo: «La espiritualidad es una especie de forma *encantada* de capitalismo, porque mucho de lo que la gente quiere alcanzar con estas prácticas está relacionado con el dinero: cómo construir una carrera significativa, cómo ganar más dinero...».

Crispin también considera que la espiritualidad se ha *comodificado* hasta convertirse en un mercado más, totalmente alejado de sus ideales originales: «Existe la idea de que la comodidad y la sabiduría vienen a través del dinero. Muchos la reducen a comprar los cristales y los mazos adecuados, pagar retiros espirituales, reunirse con gurús en balnearios y resorts internacionales, tomar clases de yoga con un baño de sonido...».

Andrés Piquer, profesor de Magia, Ritos y Creencias en la Universidad Complutense de Madrid, coincide con Crispin al subrayar la vinculación de algunos de estos movimientos con el feminismo. Es decir, la voluntad de «reescribir el relato» con una lente actualizada. Una de ellas es la *influencer* Triana Fernández, que se autodescribe como «brujita» y es un ejemplo de que muchos jóvenes se rebelan contra una sociedad excesivamente racional y buscan inspiración en figuras del pasado.

«Ahora muchas jóvenes reivindican que las brujas que quemaron los señores en Salem eran mujeres como ellas», dice Piquer. «El relato oficial de las grandes religiones, el del Dios Padre creador con barba, que crea primero al hombre y de su costilla crea a la mujer como cosa secundaria, tal y como aparece en Génesis, a una persona que se siente feminista le chirría... En ciertos contextos no necesitas tanto dar un sentido a tu vida como crear un relato alternativo».

Además, dice Grier, hay un cierto encaje de estas creencias con el tipo de vida actual. Las nuevas espiritualidades no requieren una fidelidad muy fuerte, algo que las religiones tradicionales sí reclamaban durante toda la vida: literalmente, desde el principio (el bautismo) hasta el final (el entierro). A esta tesis se le suma el hecho de que el catolicismo ha apartado de su senda a la mujer y a otros colectivos como las personas LGTBI. «No solo no ha sabido apelar a esa pluralidad, sino que además ha exigido su expulsión de una forma muy autoritaria», dice la experta.

“El relato del Dios Padre creador que hace al hombre y de su costilla crea a la mujer, a una persona feminista le chirría”, afirma un experto en ritos

La *influencer* Triana Fernández no ve tanta diferencia entre estos nuevos tipos de espiritualidad y la religión tradicional –«en el fondo tienen mucho que ver», admite–, pero sí que subraya la gran distinción del dogma, las pautas y requisitos de la religión tradicional, que no existen en las creencias posmodernas. «Espiritualidad no es para nada lo mismo que religión, pero la religión sí es espiritualidad», aclara. Lo mismo explica la psicóloga Patricia Díaz Saco, que trata principalmente a mujeres jóvenes: hasta un 80% de su cartera de pacientes encaja en este perfil. «Cuando se siguen los mandatos de estas creencias o espiritualidades se delega la responsabilidad de lo que yo hago», afirman. «La gente suele ir en piloto automático, así que si delego eso, una cosa menos que tengo que gestionar».

Sin embargo, Crispin ve lagunas en esta lógica tan pragmática: «Para mí, es como buscar un mejor trato con Dios. Quieres divinidad o una noción de infinito, pero no quieres tener que lidiar con su lado oscuro o con el potencial abuso de poder, así que buscas un atajo. Pero sin una estructura general o una base de conocimientos, lo único a lo que puedes hacer referencia con la práctica espiritual es a tu propio ego. Creo que eso puede ser peligroso».

Esa sensación de estar abrumados, de tener demasiadas cosas que resolver, explica que, según la Encuesta Nacional de Salud de 2023, el 35% de los jóvenes entre 18 y 30 años haya recibido atención psicológica en el último año, un aumento del 10% respecto a 2019. Estos datos muestran cómo ha decaído el estigma de ir a terapia, al mismo tiempo que ganan espacio prácticas con respaldo científico como la

meditación: el 30% de los españoles ha practicado meditación en el último año, según un estudio de la *app* Petit BamBou, líder del mercado.

Es decir, las costumbres de los *zetas* –de entre 15 y 30 años– muestran una curiosa paradoja. Por un lado, algunos se han deshecho de rituales como la misa o la confesión por percibirlos como anticuados. Pero, al mismo tiempo, sienten unas necesidades espirituales que acaban supliendo con otras prácticas: algunas testadas médicamente, como la terapia, pero también otras supuestas alternativas como el tarot o el reiki sin ninguna base científica.

“Hay pacientes que llegan a terapia tras gastar mucho dinero en vano: les ofrecen cambios más espectaculares que yo”, dice una psicóloga

Toñi Ramiro, editora de Luciérnaga, el sello espiritual y esotérico de Planeta, apunta que las nuevas generaciones están aceptando cada vez más el tema de la muerte, tratándolo con más naturalidad. Por eso les resulta más sencillo acercarse a según qué prácticas. Y muchos autores de este tipo de libros dan conferencias o hacen talleres, algo que ayuda a difundir su mensaje. Algunos ejemplos son Daniel Ramos Autó, Raúl Ravelo o Félix Torán, autor este último del superventas *La respuesta del Universo*, sobre la Ley de la Atracción.

Ramiro asegura que en la editorial les resulta complicado alcanzar al público más joven con libros que profundizan en estas prácticas. «Llegamos habitualmente a *millennials*», dice en referencia a los lectores de entre 30 y 45 años. «Los *zetas* buscan libros *cuquis*», con ilustraciones de lectura de manos o tarot. Y esos libros sólo «dan pinceladas» de estos ritos, no ahondan en las prácticas.

Además, numerosos expertos apuntan a la pandemia como acelerador de una tendencia que se llevaba gestando desde hace décadas: «Las personas se dieron cuenta de muchas cosas, dejaron de dar por hecho cosas que tomábamos como que nos pertenecían, como salir a la calle, poder ver un amanecer... A partir de ahí, la verdad es que hubo más inquietudes a nivel puramente espiritual», asegura Ramiro. Y añade que en aquel momento se produjo un bum de los libros de autoayuda que se ha consolidado a lo largo del último lustro.

“Los jóvenes necesitan conectar por la saturación de información, la sensación de crisis permanente”, argumenta una socióloga especializada

En su caso, la joven Rebeca S. ya sintió antes esa inquietud y empezó a darse cuenta de la diferencia entre las antiguas creencias y su actual forma de vivir la espiritualidad: «Para mí era casi imposible usar el rezo como meditación por la cantidad de tabúes y barreras en los que se basa. Sin embargo, las prácticas espirituales están basadas en la libertad, nada es imposible. Manifiesta y pide sin límites, rechaza creencias limitantes. En la religión, o por lo menos como me enseñaron a percibirla a mí, puedes pecar de avaricioso, y para pedir, primero tienes que dar las gracias. No desde un lugar de gratitud, sino desde uno de obligación».

Aquí aparece un fenómeno interesante: la fusión entre espiritualidad y psicología. Decíamos que las generaciones jóvenes son las que más acuden a terapia y han eliminado parte del estigma que había en generaciones anteriores. Pero además, muchas veces la terapia se mezcla con ritos espirituales. «*La salvación del alma moderna* (2010), de la socióloga Eva Illouz, ya contaba cómo la expansión de la terapia es una forma de religiosidad moderna», dice Grier.

En el citado libro, Illouz defiende la tesis de que la expansión de la cultura terapéutica en las sociedades occidentales modernas ha sustituido muchas de las funciones que antes cumplía la religión, convirtiéndose así en una forma de religiosidad secular o actualizada. «La religión te pide que dirijas tu atención hacia el exterior, mientras que la espiritualidad contemporánea te da permiso para preocuparte, ante todo, de tu propia comodidad y placer», dice Jessa Crispin, quien ve un mayor hedonismo en estas nuevas prácticas.

El problema es que éstas, en muchas ocasiones, son pseudoterapias: *coaching*, reiki, tarotistas... «Yo he encontrado clientes que llegan después de haber ido a gastarse el dinero y no haber conseguido nada, porque les ofrecen cambios mucho más espectaculares que los que les puedo ofrecer yo, que soy muy realista», dice la psicóloga Patricia Díaz Saco.

Otro factor a tener en cuenta dentro del fenómeno es la estética. Algunos jóvenes admiten que lo que les atrajo –al menos en un primer momento– de este tipo de prácticas fue que eran visualmente agradables, envueltas en ese halo de misterio e ilustraciones altamente atractivas. La *influencer* Fernández también lo valora, pero matiza: «A mí, por pura estética, me atraen las tallas de la Virgen que hay en Montserrat, y sin embargo no practico la religión. Yo creo que la apreciación de la estética es una cosa y que la práctica y la información son otra muy distinta».

“La espiritualidad es una forma ‘encantada’ de capitalismo: muchos logros se consiguen con dinero”, analiza la escritora feminista Jessa Crispin

Pero esto también sucede en la religión católica. «Muchas personas no creyentes sienten que si no se casan por la Iglesia no es una boda de verdad», dice el profesor Piquer. «Esa frase la oímos un montón de veces entre los jóvenes e indica que, de algún modo, esa persona necesita el ritual».

Lejos de ver esta necesidad estética como superficial, Piquer la vincula a la simple experiencia de apreciar el arte. «La experiencia de sentirte a gusto viendo un cuadro, o escuchando un concierto de música, las sensaciones que produce... Es una forma de espiritualidad que no hay que perder de vista», recalca.

Pilar Soler fue comisaria de *La torre invertida. El tarot como forma y símbolo*, una reciente exposición en La Casa Encendida de Madrid que atrajo a decenas de miles de espectadores, principalmente jóvenes y de estética ultramoderna. «El arte refleja un momento y ahora se están buscando componentes simbólicos, como recuperar algún tipo de significado», dice Soler, para quien la crisis mundial hace que los artistas tomen vías más emocionales, irracionales y espirituales para expresarse.

De hecho, Grier concede que en el *bando* religioso existe también un fenómeno de jóvenes creyentes y practicantes que eligen reafirmarse en su catolicismo por el mismo hecho de sentirse minoría. Entran aquí eventos como los retiros de Effetá o los conciertos del grupo Hakuna, que han destacado en los últimos años entre los jóvenes españoles.

Todos ellos, tanto ateos como practicantes, comparten la búsqueda de una sensación de conexión. «La necesitan por la saturación de información, la exigencia creciente, la sensación de crisis permanente, de inestabilidad...», explica Grier. «Estas espiritualidades la ofrecen de una forma mucho más fácil. Y lo hacen más en consonancia con el modo de ser de los jóvenes y con el espíritu de los tiempos. De cualquier manera, vemos un hilo común. Es cada vez más importante darnos cuenta de que va muy vinculado, y en cualquier caso representa esa especie de expansión de un estilo de vida con tintes espirituales».

¿Será esta una nueva moda pasajera? «Bueno, lleva dos décadas siendo moda...», dice Grier, que lleva todo ese tiempo respondiendo la misma pregunta. Sin embargo, la editora de Luciérnaga matiza esta tesis: «Una parte sí va por modas, pero por otro lado los libros más espirituales, más serios, yo creo que han venido para quedarse».

Quizá no haya cambiado tanto lo que buscamos, sino el lenguaje con el que lo pedimos. Donde antes había rezos, ahora hay mantras. Donde se encendía una vela ante un altar, hoy se carga un cuarzo a la luz de la luna. Los nombres han cambiado, los rituales también, pero el deseo sigue siendo el mismo: encontrar un sentido en medio del ruido, algo que nos ate a la tierra o al cielo. Y mientras el mundo se descompone y recompone, los jóvenes, con una vela o con una *app*, siguen eligiendo creer.

Este artículo se publicó en [El Mundo](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



Diez propuestas para renovar las relaciones interreligiosas

Joseph Evans

Omnes

Las relaciones entre religiones exigen mucho más que palabras amables; requieren un compromiso profundo que combine pensamiento, estudio, oración y respeto. Sin un conocimiento sólido de las creencias propias y ajenas el diálogo es imposible.

Las relaciones interreligiosas requieren pensar, estudiar, rezar y amar con ahínco. Una discusión vacía basada en un pensamiento vago, sin un conocimiento real de las creencias propias y ajenas, no es más que palabrería, por muy educada y respetuosa que intente ser. También debemos rezar para que la humanidad se una en una fe compartida agradable a la divinidad. Confiar sólo en los esfuerzos humanos no nos llevará a ninguna parte.

Y entonces, sin amor verdadero, —sabiendo que el amor verdadero puede ser duro —, sólo nos distanciaremos y serviremos al mal, no al bien. Como escribí en un artículo publicado en Adamah Media: *“El diálogo con otros creyentes exige superar prejuicios y barreras culturales y apreciar la dignidad de la otra persona, sea cual sea su credo”*.

El [diálogo religioso](#) nunca debe abandonar la búsqueda de la verdad. El debate basado en un rechazo relativista del sentido de la verdad —todo es de algún modo verdad o nada es realmente verdad— cae rápidamente en el absurdo. Debemos estar convencidos de que se puede encontrar la verdad y trabajar juntos respetuosamente, y de la forma más racional posible, para buscarla.

Aunque nunca proclamemos nuestras creencias en contra de los demás, no debemos tener miedo de sacudir la sensibilidad de los demás. Lo que para mí es un artículo de fe puede resultar chocante para ellos, y la firme convicción de otra persona puede parecerme muy problemática. Deberíamos estar preparados para este choque y estar dispuestos —por ambas partes— a explorar por qué tiene ese efecto. Y del mismo modo, aunque estemos convencidos de la verdad de nuestra religión, debemos estar dispuestos a admitir y descubrir formas concretas en las que podría no vivirse adecuadamente. Toda religión puede tener sus formas desviadas y corruptas.

Pero las relaciones interreligiosas no pueden detenerse ahí. Aparte de la discusión teológica, debemos emprender acciones prácticas. En este artículo quiero profundizar en esta cuestión. ¿Cuáles son las áreas específicas, las cuestiones morales clave, en las que podemos estar de acuerdo y permanecer unidos para promoverlas? Con demasiada frecuencia nos centramos en las diferencias, y cómo éstas suelen ser tan numerosas en los encuentros interreligiosos (el abismo teológico entre el hinduismo y el cristianismo, por ejemplo, puede parecer casi infinito), podemos quedarnos paralizados.

Pero un compromiso interreligioso digno de ese nombre —que quiera ir más allá de una fútil tertulia— necesita llegar a una acción práctica concertada. He aquí una lista propuesta de 10 áreas —si no 10 mandamientos, al menos 10 campos de oportunidad— en las que creyentes de todas las tendencias podrían alcanzar un consenso para la acción común. Cinco se expresan como “noes” y cinco como “síes”.

Por supuesto, estas son mis elecciones, sin duda inspiradas en buena medida por mis propias convicciones cristianas, pero las propongo como áreas en las que creo que podría haber un posible acuerdo entre todos los creyentes religiosos.

No a la esclavitud y la trata de seres humanos

La esclavitud y la [trata de seres humanos](#) prosperan en parte porque los creyentes religiosos no hacen lo suficiente para oponerse a ellas. De hecho, las religiones han tardado demasiado en oponerse a ellas. Pensemos, por ejemplo, que la esclavitud no se abolió definitivamente en la Europa cristiana hasta el siglo XIX.

Incluso puede haber nociones racistas o de otro tipo persistentes en ciertas formas religiosas que consideran a los no adeptos a esa religión, sobre todo si está vinculada a una etnia concreta como ocurre con algunos credos, merecedores de subyugación. La esclavitud podría considerarse un castigo apropiado por no aceptar esa religión. Si este fuera el caso, la convicción tiene que declararse honestamente y permitir que se la cuestione.

Pero, por lo general, los creyentes de todas las religiones coincidirán en sentir horror ante el hecho de que otros seres humanos se vean injustamente privados de libertad. Para que la religión sea una fuerza de bien en el mundo, debe ser una fuerza de libertad. Las religiones pueden entonces unirse para explicar cómo la verdadera libertad no es la licencia para hacer lo que a uno le plazca: hay límites. Del mismo modo que la libertad no justifica el daño físico a los demás o a uno mismo, tampoco justifica el daño moral.

La lucha común para oponerse a la esclavitud y al tráfico de seres humanos que, por desgracia, está tan presente en el mundo contemporáneo, podría ser un buen punto de partida para la acción interreligiosa.

No a la explotación y opresión de las mujeres

Ninguna religión sería capaz de alegrarse de ver a la mitad de la población humana sometida a la explotación y la opresión. Sin duda, las religiones pueden unirse para

decir “basta ya” cuando se trata de la cosificación de la mujer.

Si una religión tiene una justificación para considerar inferiores a las mujeres, debería ponerla sobre la mesa para debatirla, dispuesta a ver si sus argumentos resisten realmente el análisis lógico de los demás. Dicho sin rodeos, si crees que las mujeres son inferiores, al menos ten el valor de decirlo abiertamente y explicar por qué.

Incluso puede haber convicciones que otros vean como prejuicios negativos y tú veas como respeto positivo por un motivo más profundo. Hablando como católico, yo vería la resistencia de mi Iglesia a la ordenación de mujeres como sacerdotes como uno de esos ejemplos, y estaría encantado de defender mi caso, aunque también soy consciente de que aún nos queda mucho camino por recorrer en la apertura de las funciones de liderazgo y responsabilidad a las mujeres.

Pero si esta mentalidad negativa se debe simplemente a fuerzas culturales, o a la fuerza del tiempo, la religión debería tener el valor de luchar contra esta actitud equivocada, ayudando a sus propios fieles a superar sus prejuicios.

Deben cuestionarse prácticas denigrantes como la circuncisión femenina. ¿Pueden las culturas que las practican encontrar una verdadera justificación religiosa o racional? Sospecho que no, aunque estoy dispuesto a escuchar los argumentos a su favor. Sospecho más bien que simplemente han adquirido la fuerza de la costumbre. Pero las costumbres corruptas pueden y deben cambiar.

Y sin duda ha llegado el momento de que los creyentes de todos los credos hagan campaña y trabajen enérgicamente para oponerse juntos a las fuerzas comerciales que promueven la pornografía con fines lucrativos, unidos en la oración y la acción política, educativa e incluso tecnológica. Este es sin duda un problema que está paralizando a muchas personas en el Occidente nominalmente cristiano y sería interesante compararlo con creyentes de otras partes del mundo para discutir posibles formas de cooperación que ayuden a superar esta plaga.

No a la miseria humana y a la pobreza

La enseñanza religiosa puede dar sentido al sufrimiento, explicando cómo la deidad puede hacer uso de él para un fin superior: por ejemplo, como forma de purificación espiritual o para prepararnos para la eternidad.

Pero esto no significa que las religiones sean indiferentes a la miseria humana y, de hecho, diversas formas religiosas —lo sé por el cristianismo, el judaísmo, el islam, el sijismo y el budismo, por nombrar sólo algunas— dan mucha importancia a las obras de misericordia. Entienden que Dios (en el budismo podría ser más un sentido de compasión) se compadece de los seres humanos que sufren y quiere que sus seguidores sean instrumentos de su tierno cuidado hacia ellos.

Como el ateísmo rara vez se apiada de la miseria humana, tanto más incumbe a las religiones hacerlo. Así pues, deberíamos trabajar juntos para superar el sufrimiento en la medida de nuestras posibilidades. Como algunos códigos religiosos pueden aceptarlo de forma fatalista, ésta es otra actitud que podría ponerse sobre la mesa para debatir.

La lucha contra la pobreza es más delicada. Algunos credos parecen incluso justificarla —como el sistema de castas hindú (aunque, de hecho, es rechazado por muchos hindúes)—, pero la mayoría no. De nuevo, en varios sistemas religiosos, sobre todo en el cristianismo, la pobreza puede tener un valor positivo cuando se ve como la renuncia voluntaria a las posesiones materiales para abrirse más a Dios. Y los pobres se consideran objetos particulares del amor divino.

Pero el cristianismo y la mayoría de las demás tradiciones religiosas coinciden en ver la indigencia no elegida como algo malo.

¿Cómo puede la gente elevar su mirada hacia la deidad cuando se ve obligada a revolcarse en una miseria degradante y debe centrarse en cambio en dónde encontrar su próxima comida? Dado que ayudar a alimentar a los hambrientos es el primer paso para que puedan elevar su mirada hacia Dios, todas las tradiciones religiosas se beneficiarían, por tanto, de dar comida (y cobijo y ropa) a quienes lo necesitan.

No a la guerra y a la violencia

La expectativa de que las religiones deben estar en contra de la guerra y la violencia es difícil de defender porque algunas religiones se han extendido precisamente por estos medios y muchos creyentes religiosos han utilizado el nombre de Dios —y lo siguen utilizando hoy en día— para justificar su derramamiento de sangre.

Pero las religiones también pueden evolucionar sin traicionar sus principios esenciales. Mediante un estudio más profundo de sus propios documentos fundacionales y de las mejores expresiones de su práctica vivida, estoy seguro de que muchas religiones descubrirán que la violencia no es fundamental para sus creencias y que podría haber surgido de una interpretación errónea o al menos limitada de las mismas, referidas a ese periodo histórico.

Descubrirán hombres y mujeres santos en su historia que destacaron por su promoción de la paz y que pueden inspirarles a hacer lo mismo hoy. Es sorprendente cómo el cristianismo ha seguido precisamente este camino, aprendiendo que propagar la fe por la espada es una aberración de la verdadera creencia cristiana. Por supuesto, esto no significa necesariamente que todos los cristianos hayan aprendido la lección: véase el actual conflicto entre la Rusia cristiana y Ucrania.

La paz es una estructura compleja y difícil de construir y mantener, pero implica los gestos concretos y locales de buena voluntad de creyentes muy corrientes.

No al aborto

La religión que no defiende la vida inocente —y qué hay más inocente que un niño en el vientre materno o un recién nacido— es una religión muerta. Si no ve a cada ser humano como una criatura querida por la divinidad y, por tanto, que debe ser amada y defendida, ¿qué idea tiene de esa divinidad? ¿Qué clase de ser divino quiere que se mate a sus inocentes criaturas?

Sin embargo, soy consciente de que puede haber diferencias de opinión sobre cuándo comienza realmente la vida en el vientre materno: algunas religiones no creen que haya vida hasta pasados los 40 días. Aunque éste podría ser un tema de

debate permanente, no cabe duda de que podríamos trabajar juntos para defender la vida en el vientre materno a partir de ese momento.

En un momento en que, por la pérdida del sentido de Dios, algunos países occidentales y grupos de presión promueven el aborto como un derecho humano, deberíamos proclamar conjuntamente que la vida humana es un derecho, como voluntad divina. Y esto incluye el derecho a no ser asesinado en el vientre materno.

Una forma de violencia que se está extendiendo en nuestro tiempo es la eutanasia. Aparte de las muchas razones humanas en contra de ella, debería ser fácil para los creyentes religiosos ponerse de acuerdo para oponerse juntos. Sólo la divinidad debe decidir cuándo debe terminar la vida humana.

Sí a la familia

Una convicción que tienen clara las principales religiones del mundo es que el verdadero matrimonio sólo puede ser entre un hombre y una mujer con vistas a tener hijos. Consideran el matrimonio como una unión inquebrantable para toda la vida, al menos como objetivo ideal, ya que algunas permiten el divorcio. Aunque algunas religiones permiten la poligamia, siguen enseñando que la relación matrimonial (y, por tanto, sexual) fundamental debe ser hombre—mujer, y no cualquier otra combinación.

No es sorprendente que sean las familias de personas religiosas las que más crecen. Aquí, nuestra creencia común en la realidad del matrimonio podría llevarnos a una acción común que, de hecho, podría salvar a la humanidad del autoexterminio.

El descenso de las tasas de natalidad en todo el mundo, pero de forma más dramática en lugares como Japón (donde, como es lógico, la práctica religiosa también es muy débil, o no se vive en absoluto o se reduce a mera superstición), nos recuerda lo grave que es la amenaza. La falta de fe suele traducirse en falta de hijos, lo que pone en grave peligro la continuación de la humanidad. Las religiones pueden permanecer unidas para trabajar no sólo por la vida después de la muerte, ¡sino también por la vida antes de ella!

Sí a la influencia religiosa en la vida pública

Las religiones deben alzarse juntas para exigir el derecho a tener voz en la vida social. No deben ser confinadas al templo o la iglesia y negárseles la posibilidad de influir en la política y las prácticas de la nación. En Occidente y en algunos regímenes autoritarios asiáticos a menudo no se reconoce en la práctica este derecho.

Asimismo, debemos permanecer unidos para oponernos a toda forma de prejuicio y discriminación injustos contra las religiones: La islamofobia, el antisemitismo, la persecución de las minorías cristianas, etc., así como la ridiculización social de las convicciones religiosas.

También es hora de que los creyentes se unan para reclamar una mayor integridad en la vida pública. Las religiones pueden cooperar para trabajar por una nueva cultura política verdaderamente inspirada en la honestidad, el servicio público y los valores éticos que enseñan las religiones.

Pero allí donde las religiones tienen voz, deben aprender a contenerse para no abusar de su autoridad. Cuando la religión y la política se mezclan, la pureza de la religión siempre acaba muy manchada.

Así que, si las religiones tienen derecho a hablar y a intentar influir en la vida de la nación para bien, este derecho les impone una mayor responsabilidad de autocontrol. Y los casos en que las religiones no viven esto sólo demuestran lo perjudicial que es cuando sucede.

Sí al cuidado de la creación

La sensibilidad religiosa puede ayudar al creyente a ver el mundo natural y la persona humana como maravillas del creador divino. El cuidado y la defensa del medio ambiente podría ser un buen lugar para iniciar una acción conjunta interreligiosa, como, afortunadamente, parece estar ocurriendo cada vez más, con

un reconocimiento del papel de la humanidad como cumbre y administradora de la creación visible.

Sí al desarrollo integral

Creer en la divinidad implica también valorar la dignidad de su mayor criatura en la tierra, la persona humana. Dios también es glorificado cuando lo es su criatura racional, la que más le refleja.

Por lo tanto, debería ser natural que las religiones promovieran la educación y el desarrollo artístico, intelectual y cultural, y podrían emprenderse muchas y hermosas iniciativas comunes en estos ámbitos. Las religiones que no lo hagan deberían preguntarse si realmente son fieles a sus creencias fundamentales. ¿Estaría contenta su deidad con su negligencia en estas áreas?

Sí a la libertad

Ya me he referido a esto antes, pero todas las religiones deberían defender la libertad, y esto incluye la libertad tanto de ellas mismas como de otros credos para operar dentro de una sociedad civil floreciente.

Esto es algo que deberíamos exigir a la autoridad secular, pero también vivirlo nosotros mismos (como católico, soy consciente de que los cristianos a menudo no lo hemos hecho). Una religión que siente la necesidad de proscribir otras expresiones religiosas para defenderse es una religión muy frágil. Si cree que es verdadera, debería tener los argumentos y la confianza para defender sus creencias sin limitarse a prohibir las de los demás.

Estas 10 áreas podrían abrir campos apasionantes y creativos de acción común y relaciones fructíferas, vividas con frecuencia a un nivel local discreto. Esto sería beneficioso para cada una de las religiones implicadas y también para la sociedad en general.

Este artículo se publicó en [Omnes](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



«Rerum digitalium», una relectura con los Papas de la encíclica de León XIII

Amadeo Lomonaco

Vaticannews.va

Han pasado 134 años desde la publicación de la «[Rerum Novarum](#)», documento promulgado el 15 de mayo de 1891. Con ocasión de aniversarios específicos de este texto, se han publicado también encíclicas de otros Papas. Poco después de su elección, el Papa Prevest subrayó que la Iglesia, apoyándose en la herencia de la doctrina social, está llamada a responder a «otra revolución industrial y a los desarrollos de la inteligencia artificial».

El Papa León XIII, con la encíclica Rerum Novarum, abordó «la cuestión social en el contexto de la primera gran revolución industrial; y hoy la Iglesia ofrece a todos su patrimonio de doctrina social para responder a otra revolución industrial y a los desarrollos de la inteligencia artificial, que traen nuevos desafíos para la defensa de

la dignidad humana, la justicia y el trabajo». [Al reunirse con los cardenales el 10 de mayo](#), el Papa Prevoist explicó con estas palabras la elección de «tomar el nombre de León XIV». El camino indicado es, pues, el de la doctrina social, a seguir incluso en esta época dominada por los desequilibrios económicos y los nuevos desafíos.

La actualidad de la Rerum Novarum

En nuestra época, como en la de finales del siglo XIX, el mundo del trabajo es uno de los pilares que sostienen el tejido social. Releyendo la encíclica del Papa Pecci, que se centraba en las condiciones de las masas trabajadoras, y trasladando esas reflexiones al marco actual, se puede proyectar una especie de «Rerum digitalium», una relectura sobre «lo digital»: siguiendo la estela trazada por León XIII, se pueden, en efecto, considerar la cuestión laboral y los derechos de los trabajadores a la luz de los profundos cambios provocados por las nuevas tecnologías. La encíclica del Papa Pecci, en la que el mensaje cristiano se encuentra con la modernidad, es un texto que habla también a los hombres y a las mujeres de hoy.

[León XIV recibe a los miembros del Colegio Cardenalicio y explica la elección del nombre](#)

La verdadera vida es aquella del mundo venidero

La encíclica Rerum Novarum fue promulgada hace exactamente 134 años, pero su mensaje trasciende las décadas y el umbral del tercer milenio. *«En verdad que no podemos comprender y estimar las cosas temporales, si el alma no se fija plenamente en la otra vida, que es inmortal; quitada la cual, desaparecería inmediatamente toda idea de bien moral, y aun toda la creación se convertiría en un misterio inexplicable para el hombre. Así, pues, lo que conocemos aun por la misma naturaleza es en el cristianismo un dogma, sobre el cual, como sobre su fundamento principal, reposa todo el edificio de la religión, es a saber: que la verdadera vida del hombre comienza con la salida de este mundo».*

Estas palabras dirigidas por el Papa León XIII a los hombres a finales del siglo XIX resuenan también en esta era digital: *«Carecer de riquezas y de todos los bienes, o*

abundar en ellos – escribe el Papa Pecci – nada importa para la eterna felicidad; lo que importa es el uso que de ellos se haga».

La doctrina social de la Iglesia y los tiempos modernos

La tradición de las encíclicas sociales en los tiempos modernos comienza, pues, con la *Rerum Novarum* de León XIII, que atestigua la solicitud de los papas, en diferentes contextos históricos, por las cuestiones sociales y económicas. La encíclica promulgada en 1891 abre la estación de la modernidad de la doctrina social de la Iglesia. El documento de León XIII se sitúa en un contexto en el que el trabajo se concebía como una mercancía. el mundo del trabajo ha cambiado mucho, pero los derechos de los trabajadores siguen necesitando ser salvaguardados. Entre los riesgos asociados a las nuevas tecnologías, y a la inteligencia artificial en particular, están los de nuevas formas de esclavitud y explotación. Junto a las sombras, también hay muchas luces relacionadas con las oportunidades que esta era digital puede ofrecer a toda la familia humana y, en particular, a las nuevas generaciones.

Buscadores de la verdad y la fraternidad

La encíclica *Rerum Novarum* subraya que el factor discriminante es el buen o mal uso de los bienes. Este criterio es igualmente válido para el enfoque actual del uso de las tecnologías digitales. El Papa León XIII también escribe que todos los hombres «están unidos por el vínculo de una santa fraternidad». Vivir la fraternidad significa comprender que «los bienes de la naturaleza y de la gracia son patrimonio común del género humano». Si todos son hijos, añade el Papa Pecci, también son herederos: «Herederos de Dios y coherederos con Jesucristo (Rm 8,17). Este es el ideal de derechos y deberes contenido en el Evangelio». Es el mismo ideal indicado por el Papa Francisco en la encíclica [Fratelli tutti](#): el de una fraternidad humana. Como afirmó León XIV en su encuentro con los cardenales el 10 de mayo, el Evangelio debe impulsarnos a buscar «con corazón sincero la verdad, la justicia, la paz y la fraternidad».

Que el trabajo no debilite al hombre

En la encíclica *Rerum Novarum*, el Papa León XIII se detiene en las difíciles condiciones de trabajo de los obreros de las fábricas.

«Ni la justicia ni la humanidad consienten, pues, el exigir del hombre tanto trabajo que por ello se embote el alma y el cuerpo llegue a debilitarse. En el hombre toda su naturaleza, así como su actividad, está determinada por ciertos límites, fuera de los cuales no se puede pasar. Es verdad que el ejercicio y la práctica afinan la capacidad del trabajo, pero con la condición de que, de cuando en cuando, se cese en el trabajo y se descanse. El trabajo cotidiano no puede prolongarse más allá de lo que toleren las fuerzas». Otro tema de la encíclica de 1891 es el de la educación al ahorro. «Si el obrero recibiere un salario suficiente para sustentarse a sí mismo, a su mujer y a sus hijos, fácil le será, por poco prudente que sea, pensar en un razonable ahorro». Se trata de reflexiones de actualidad que hay que releer incluso en estos tiempos nuestros, marcados a menudo por fronteras no siempre bien delimitadas entre el espacio laboral y el de la vida personal. El tema del ahorro, considerado como un instrumento de apoyo a la familia, es también de gran actualidad y no marginal, porque se trata de dar el justo valor al salario, hoy cada vez más atacado por el consumismo desenfrenado...

El camino de la caridad

El tema central de la encíclica *Rerum Novarum* es el establecimiento de un orden social justo. La parte final indica el camino a seguir: el de la caridad. «Que cada uno cumpla en la parte que le corresponde; y ello muy pronto, porque la tardanza haría más difícil la cura de un mal ya tan grave. Cooperen los gobiernos plenamente con buenas leyes y previsoras ordenanzas; ricos y patronos tengan siempre muy presentes sus deberes; hagan cuanto puedan, dentro de lo justo, los obreros, porque ellos son los interesados». «La Iglesia nunca dejará que falte en modo alguno su acción». «Porque la deseada salvación – escribe el Papa León XII – debe ser principalmente fruto de una gran efusión de la caridad; queremos decir, de la caridad cristiana que es la ley en que se compendia todo el Evangelio». El camino de la caridad es la vía principal incluso en el tercer milenio. En la era digital, junto a

la lógica de los algoritmos, el factor humano sigue siendo indispensable para que la familia humana no descuide el aliento de la solidaridad.

Los Papas y la Rerum Novarum

La Iglesia no cesa de hacer oír su voz sobre las res novae, propias de la época moderna, y exhorta a todos a esforzarse al máximo para afirmar una auténtica civilización que aspire al desarrollo humano integral y a la solidaridad. Un pilar de la doctrina social de la Iglesia estrechamente vinculado a la Rerum Novarum de León XIII es la carta encíclica [Quadragesimo Anno](#) del Papa Pío XI. Promulgada el 15 de mayo de 1931, en el 40 aniversario de la Rerum Novarum, se sitúa en un contexto histórico profundamente marcado por la gran crisis de Wall Street de 1929, que sacudió el mundo industrial no sólo en América. En ella, el texto de León XIII se define como una «magna charta» del orden social. Pío XI enmarca en primer lugar el período de la Rerum Novarum: «a finales del siglo XIX, el planteamiento de un nuevo sistema económico y el desarrollo de la industria – escribe el Pontífice reflexionando acerca de los fenómenos que en parte caracterizan también nuestros tiempos – habían llegado en la mayor parte de las naciones al punto de que se viera a la sociedad humana cada vez más dividida en dos clases: una, ciertamente poco numerosa, que disfrutaba de casi la totalidad de los bienes que tan copiosamente proporcionaban los inventos modernos, mientras la otra, integrada por la ingente multitud de los trabajadores, oprimida por angustiosa miseria». El texto del Papa Ratti advierte contra lo que se denomina un «imperialismo internacional del dinero» y describe los perjuicios de un sistema en el que las finanzas dominan la economía y la economía real. Una situación muy similar a la que vivimos hoy.

Una sorgente in tempi di guerra

En el 50 aniversario de la «Rerum Novarum», Pío XII, en su [radiomensaje de Pentecostés de 1941](#), en una época marcada como hoy por el drama de la guerra, subrayaba, entre otras cosas, que de la carta encíclica de León XIII había brotado «un manantial de espíritu social fuerte, sincero y desinteresado». Un «manantial que, si hoy puede quedar en parte cegado por una avalancha de acontecimientos

diversos más potentes, mañana, removidas las ruinas de este huracán mundial, al iniciarse el trabajo de reconstrucción del nuevo orden social, aspiración digna de Dios y del hombre, infundirá un nuevo y poderoso impulso y una nueva oleada de vida y desarrollo en todo el florecimiento de la cultura humana». La encíclica *Rerum novarum*, acercándose al pueblo, que abrazaba con estima y amor – -añadió Pío XII- penetró en los corazones y en las inteligencias de la clase obrera y les infundió sentimiento cristiano y dignidad civil». En su radiomensaje de Nochebuena de 1942, Pío XII subrayó también que la Iglesia no dudaba en deducir las consecuencias prácticas de la nobleza moral del trabajo.

Estas exigencias comprenden, además de un salario justo, suficiente para las necesidades del obrero y de la familia, la conservación y el perfeccionamiento de un orden social que haga posible una segura, aunque modesta propiedad privada a todas las clases del pueblo; favorezca una formación superior para los hijos de las clases obreras particular-mente dotados de inteligencia y buena voluntad; promueva en las aldeas, en los pueblos, en la provincia, en el pueblo y en la nación el cuidado y la realización práctica del espíritu social que, suavizando las diferencias de intereses y de clases, quita a los obreros el sentimiento del aislamiento con la experiencia confortadora de solidaridad genuinamente humana y cristianamente fraterna.

Recomponer las razones de la justicia

La encíclica de León XIII está guiada ante todo por un principio rector, por una exigencia que sigue siendo actual: la que exhorta a recomponer las razones de la justicia. El 14 de mayo de 1961, Juan XXIII dirigió un discurso a los pueblos del mundo en el que anunciaba una nueva encíclica y recordaba la aportación de la *Rerum novarum*.

El humilde Papa, su sucesor, que os habla, era un muchacho de diez años en 1891, pero recuerda muy bien que en su parroquia y vecindario las palabras iniciales de aquel documento [*Rerum Novarum*](#) (cursábamos entonces los primeros años de latín) eran repetidas en las iglesias y reuniones como el título de una enseñanza no improvisada, desde luego, sino antiquísima, como el Evangelio de Jesús Salvador, y presentada en aquel mes de mayo de 1891 con una luz nueva y más adaptada a las

actuales circunstancias del mundo. Se trataba de cuestiones y situaciones recientes, sobre las cuales cada uno quería exponer su opinión, y muchos erróneamente, provocando peligro de confusión y tentación de desorden social. El Papa León XIII, Pontífice admirable, quiso extraer de los tesoros de la enseñanza secular de la Iglesia la doctrina justa y santa, la verdad que ilumina para dirigir el orden social conforme a las necesidades de su tiempo. Aquella Carta-Encíclica [Rerum Novarum](#), situándose con gran valentía, al mismo tiempo que con claridad y decisión, sobre todo entre las relaciones diferentes de los campesinos y obreros, llamados proletarios, por una parte, y los propietarios y empresarios, por otra, indicaba que era indispensable restablecer las razones de la justicia y equidad en beneficio y provecho de unos y otros, invocando como necesarios tanto la intervención del Estado como la acción honrada y leal de los interesados, trabajadores y empresarios.

Mater et magistra

En el 70 aniversario de la Rerum Novarum, otro documento, promulgado el 15 de mayo de 1961, vuelve sobre temas y cuestiones abordados por León XIII. Se trata de la carta encíclica [Mater et Magistra](#) de Juan XXIII. El Papa Roncalli, recordando ese texto, señala dos palabras clave: comunidad y socialización.

«Una de las notas más características de nuestra época – escribe el Pontífice – es el incremento de las relaciones sociales, o se la progresiva multiplicación de las relaciones de convivencia, con la formación consiguiente de muchas formas de vida y de actividad asociada, que han sido recogidas, la mayoría de las veces, por el derecho público o por el derecho privado». La Iglesia está entonces llamada a colaborar para construir una auténtica comunión. De este modo, el crecimiento económico no debe limitarse a satisfacer las necesidades de los hombres, sino que también debe promover la dignidad humana. Esta cuestión también es crucial hoy: la búsqueda del progreso, que también puede ser promovida por la inteligencia artificial, no puede ignorar la dignidad de los trabajadores.

Octogesima Adveniens

En el 80 aniversario de la Rerum Novarum, se promulgó la Carta Apostólica [Octogesima Adveniens](#) de Pablo VI. El mundo ha cambiado profundamente.

«El crecimiento desmedido de las ciudades – escribe Pablo VI, que en 1967 promulgó la encíclica [Populorum Progressio](#) sobre el desarrollo de los pueblos – acompaña a la expansión industrial, pero sin confundirse con ella. Basada en la investigación tecnológica y en la transformación de la naturaleza, la industrialización prosigue sin cesar su camino, dando prueba de una incesante creatividad. Mientras unas empresas se desarrollan y se concentran, otras mueren o se trasladan, creando nuevos problemas sociales: paro profesional o regional, cambios de empleo y movilidad de personas, adaptación permanente de los trabajadores, disparidad de condiciones en los diversos ramos industriales». Todos ellos son fenómenos que se repiten, aunque con diferencias, incluso en nuestros días.

Una voz profética

Pero, ¿por qué habló el Papa León XIII de cuestiones sociales? ¿Tenía derecho a hacerlo? El domingo 16 de mayo de 1971 -dos días después de la publicación de la Carta Apostólica Octogesima Adveniens- Pablo VI también respondió a estas preguntas en la homilía de la Misa que presidió en la Plaza de San Pedro. La Iglesia y el Papa mismo -subrayó en aquella ocasión el Papa Montini- ya habían denunciado en otras ocasiones los errores sociales, de ideas especialmente, que estaban generando en los nuevos tiempos, los del trabajo industrial precisamente, graves inconvenientes; pero aquella vez la palabra fue más fuerte, más clara, más directa; hoy podemos decir que fue liberadora y profética».

¿Por qué habló el Papa? ¿Tenía derecho? ¿Tenía la competencia? Sí, respondemos, porque tenía el deber. Aquí se trataría de justificar esta intervención de la Iglesia y del Papa en asuntos sociales, que son por naturaleza sus asuntos temporales, asuntos de esta tierra, de los que parece excluirse la competencia de quienes derivan su razón de ser de Cristo, que declaró que su reino no era de este mundo. Pero, bien mirado, para el Papa no se trataba del reino de este mundo, digamos simplemente de la política; se trataba de los hombres que componen este reino, se trataba de los criterios de sabiduría y de justicia que deben inspirarlo; y en este

sentido la voz del Papa, que se hacía abogado de los pobres, obligados a seguir siendo pobres en el proceso generador de la nueva riqueza, de los humildes y de los explotados, no era otra cosa que el eco de la voz de Cristo, quien se hizo centro de todos los afligidos y oprimidos para consolarlos y para redimirlos.

Laborem Exercens y Centesimus Annus

En el 90 aniversario de la Rerum Novarum, se promulga la encíclica **Laborem Exercens** de Juan Pablo II. «Celebramos el 90° aniversario de la Encíclica Rerum Novarum en vísperas de nuevos adelantos en las condiciones tecnológicas, económicas y políticas que, según muchos expertos, influirán en el mundo del trabajo y de la producción no menos de cuanto lo hizo la revolución industrial del siglo pasado».

El 1 de mayo de 1991, en el centenario de la «**Rerum Novarum**», fue promulgada la encíclica **Centesimus Annus** de Juan Pablo II. La del Papa Wojty?a es una «relectura» de la encíclica leoniana. El Pontífice polaco insta a «mirar atrás», a descubrir de nuevo la riqueza de los principios fundamentales formulados en la Rerum Novarum.

Invito a «echar una mirada retrospectiva» a su propio texto, para descubrir nuevamente la riqueza de los principios fundamentales formulados en ella, en orden a la solución de la cuestión obrera. Invito además a «mirar alrededor», a las «cosas nuevas» que nos rodean y en las que, por así decirlo, nos hallamos inmersos, tan diversas de las «cosas nuevas» que caracterizaron el último decenio del siglo pasado. Invito, en fin, a «mirar al futuro», cuando ya se vislumbra el tercer milenio de la era cristiana, cargado de incógnitas, pero también de promesas. Incógnitas y promesas que interpelan nuestra imaginación y creatividad». El 15 de mayo de 1991, al final de la celebración del primer centenario de la Rerum Novarum, Juan Pablo II pronunció estas palabras.

Desde el inicio de su encíclica, el Papa León XIII subrayó el hecho de que, como consecuencia de las nuevas técnicas, la producción de bienes había aumentado rápidamente, y la humanidad se encontró ante una riqueza nunca experimentada en el pasado. Él no rechazaba esta «res nova» como tal; al contrario, veía en ella

una nueva realización de la voluntad de Dios de perfeccionar la obra de su creación mediante el trabajo del hombre y para el bien del hombre. Pero la preocupación del Papa era ver que esta nueva riqueza, en lugar de ser accesible a todo el género humano, se concentraba en realidad en las manos de un pequeño grupo de personas, mientras que la masa del proletariado quedaba excluida de su disfrute y se empobrecía cada vez más.

Caritas in Veritate

En su [encíclica Caritas in Veritate de 2009](#), Benedicto XVI describe varios cambios que afectan al tejido social y laboral.

«El conjunto de los cambios sociales y económicos hace que las organizaciones sindicales tengan mayores dificultades para desarrollar su tarea de representación de los intereses de los trabajadores, también porque los gobiernos, por razones de utilidad económica, limitan a menudo las libertades sindicales o la capacidad de negociación de los sindicatos mismos. Las redes de solidaridad tradicionales se ven obligadas a superar mayores obstáculos. Por tanto, la invitación de la doctrina social de la Iglesia, empezando por la [Rerum novarum](#), a dar vida a asociaciones de trabajadores para defender sus propios derechos ha de ser respetada, hoy más que ayer, dando ante todo una respuesta pronta y de altas miras a la urgencia de establecer nuevas sinergias en el ámbito internacional y local».

«La movilidad laboral, asociada a la desregulación generalizada, ha sido un fenómeno importante, no exento de aspectos positivos porque estimula la producción de nueva riqueza y el intercambio entre culturas diferentes. Sin embargo, cuando la incertidumbre sobre las condiciones de trabajo a causa de la movilidad y la desregulación se hace endémica, surgen formas de inestabilidad psicológica, de dificultad para abrirse caminos coherentes en la vida».

De la Rerum Novarum a la Laudato si'

El 24 de mayo de 2015 fue firmada la [Laudato si'](#), la carta encíclica del Papa Francisco sobre el cuidado de la casa común. Ese año, el cardenal Gualtiero Bassetti

escribió en [un artículo para L'Osservatore Romano](#) que «la importancia de esta encíclica es comparable a la relevancia que tuvo la publicación de la Rerum Novarum en 1891 por el Papa León XIII». «Aquella encíclica del Papa Pecci abrió la mirada materna de la Iglesia sobre un mundo entonces todavía inexplorado para el magisterio pontificio: el de la cuestión obrera». «Con la Rerum Novarum se arrojó luz sobre una fase de transición importantísima: el paso de la sociedad agrícola a la industrial, del campo a la fábrica y, en definitiva, de las notabilidades a la sociedad de masas. Hoy existe una transición ulterior». «La sociedad de masa se ha convertido en una sociedad global cada vez más pulverizada y líquida. En la encíclica de León XIII -subraya el cardenal Bassetti-, las referencias ambientales eran la «fábrica» en la que trabajaban los obreros y el «suelo» ocupado por esa fábrica, mientras que los sujetos que actuaban en ella eran los obreros y los patronos. Hoy, estas realidades han cambiado profundamente. El sistema de producción está en todas partes. Y todos los aspectos de la creación pueden ser potencialmente utilizados y manipulados por las tecnociencias con profundas repercusiones en la vida de todo ser humano».

[Papa Francisco: «Oremos por un mundo con finanzas justas»](#)

El Papa de las cosas nuevas

Las nuevas tecnologías han acompañado a menudo el camino del ministerio petrino a lo largo de los dos mil años de historia de la Iglesia. Estrechando la mirada al pontificado de León XIII, encontramos documentos preciosos. El Papa de la Rerum Novarum es, en particular, el primer Pontífice de la historia inmortalizado por una cámara cinematográfica. Estamos en los albores del cine. En la película, la más antigua que existe en Italia, se ve al Pontífice bendiciendo.

La de León XIII es también la primera voz de un Pontífice grabada y se conserva en los archivos de Radio Vaticano. Se puede escuchar al Papa Pecci leyendo fragmentos de la Carta Encíclica «Humanum Genus» sobre la «Condena del relativismo filosófico y moral de la masonería». La grabación lleva la fecha de publicación de la encíclica, el 20 de abril de 1884. Fue realizada con el fonógrafo de rodillo de cera Edison (patentado en 1877) y entregada posteriormente a Radio Vaticano.

Papa León XIII, primer Pontífice de la historia inmortalizado por una cámara cinematográfica

Vía Rerum Novarum

La ruta de la encíclica promulgada en 1891 también señala el camino hoy y es un puente entre el pasado y el futuro. Si se busca la Via Rerum Novarum en mapas en papel y digitales, las indicaciones coinciden en que conduce a Carpineto Romano. En esta localidad, cuna del Papa León XIII, hay de hecho una carretera que lleva el nombre de la encíclica. Este documento sigue siendo un camino al que miran los Pontífices, la Iglesia y el mundo. Como dijo León XIV en el encuentro con el Colegio Cardenalicio, la familia humana está llamada, a lo largo de este camino, a afrontar «nuevos desafíos en la defensa de la dignidad humana, de la justicia y del trabajo».

Este artículo se publicó en [Vaticannews.va](https://www.vaticannews.va). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



El hombre, persona corporal capaz de Dios

La antropología de santo Tomás de Aquino

Sor Marie de L'assomption, Op

Aul DSI

En relación con la persona humana, la modernidad filosófica comienza de manera sistemática con la definición cartesiana: «Yo, mi alma»¹, que identifica a la persona con una sustancia puramente espiritual cuya esencia es pensar. El cuerpo no es más que una sustancia extensa, que funciona de acuerdo con las leyes de la mecánica, parecida a todos los demás cuerpos del universo, ajena a la constitución de la persona. Es cierto que Descartes afirma siempre la unidad substancial del hombre, definida en el Concilio de Viena², pero la explicación que ofrece de ella —una glándula pineal que une las dos sustancias independientes, espíritu y cuerpo— parece tan débil que incluso su autor se ve obligado a reconocer que hay aquí una idea oscura, algo curioso cuando se ha establecido como principio, como criterio de

verdad, la idea clara y distinta. Sin embargo, él pretendía con ello justificar, mejor de lo que lo hacía la escolástica, la inmortalidad del alma humana, definida en el Concilio V de Letrán³. Inmaterial como el pensamiento, no tenía, en realidad, nada en común con el cuerpo, que ella no vivificaba y del que no recibía nada. Además, no se planteaba el problema de su subsistencia personal tras separarse del cuerpo. La separación más radical de la filosofía y de la teología, erigida como principio metodológico, que conduce a la conciliación proclamada de ambos.

Lamentablemente, la ambición cartesiana de haber fundamentado de manera irrefutable la inmortalidad del alma se desmoronó rápidamente, desde el Hombre máquina de La Mettrie hasta el materialismo científico del siglo XIX, para derrumbarse definitivamente bajo las embestidas de Nietzsche, que acusaba al cristianismo de despreciar el cuerpo en general y la sexualidad en particular. La concepción cartesiana solo ha sobrevivido, excepto la inmortalidad, en las visiones de la persona como pura consciencia de sí⁴ o pura voluntad⁵. En todos los casos se ha perdido o el cuerpo o el alma, y de ahí la dificultad de nuestros contemporáneos para definir la persona humana, que se transforma en un rechazo asumido a nivel jurídico, con todas las consecuencias éticas, legislativas y teológicas que hemos mencionado anteriormente. La crisis actual es, principalmente, una crisis de la persona humana, de su naturaleza, de su lugar, de su dignidad y de su vocación.

En un contexto así, la antropología teológica y filosófica de Tomás de Aquino nos permite darnos cuenta de la complejidad del hombre y de su vocación, tanto en su doble dimensión espiritual y corporal (física) como en la diferenciación sexual, por una parte, en la armonía de las relaciones de orden natural y de orden sobrenatural, por la otra, y de fundamentar así la inalienable dignidad de toda persona humana, hecha a imagen de Dios. Esta afirmación es paradójica en el sentido de que Tomás de Aquino casi siempre habla de la persona humana en referencia a la Trinidad, a Cristo o a los ángeles, nunca por sí sola. Además, si la racionalidad es lo que caracteriza a la persona, según la definición que tomó prestada a Boecio⁶, que permite aplicar sin lugar a dudas este concepto a Dios, al ángel o al hombre, ¿qué lugar queda para el cuerpo en la persona humana? ¿No se convierte en un elemento accidental de la persona, que coloca a la persona humana en el nivel inferior de las sustancias individuales? ¿En qué puede afectarle el orden de la gracia?

En primer lugar veremos lo que, según el Aquinate, caracteriza a la persona humana en relación a las personas divinas y angélicas (1), luego su vocación en cuanto criatura hecha a la imagen de Dios (2) y la manera en que puede alcanzar su finalidad última (3).

1. Lo específico de la persona humana

La definición de Boecio consta de dos elementos constitutivos. En primer lugar, la singularidad, que se realiza principalmente en la sustancia, individuada por sí misma y que confiere individuación a los accidentes. En segundo lugar, la racionalidad, que permite la acción autónoma y el control del propio acto. Los seres racionales ejemplifican de manera más adecuada el concepto de individuo, pues son los individuos quienes realizan las acciones. De ahí que se les reserve el apelativo de «personas».

El término «persona» significa, pues, una cierta naturaleza que implica la racionalidad, con un determinado modo de existir, y el hecho de ser una sustancia individual, lo que conlleva tres consecuencias: la dignidad, que depende de la intelectualidad y del modo de existir que presupone, el hecho de existir por sí misma⁷; la realización acabada, la completitud⁸, y, por último, la incomunicabilidad: «»Persona» hace referencia a algo subsistente en una cierta naturaleza y distinto por esa propiedad»⁹. Esta propiedad distintiva caracteriza la individualidad de la persona y fundamenta su incomunicabilidad. Esta hay que entenderla en el sentido metafísico del término, y constituye el fundamento de su identidad personal, que permite a la persona entrar en relación.

Pero, como explica Tomás, hay dos tipos de nombres: los nombres de las cosas, o de primera intención, que designan un ser real, y los nombres de segunda intención, que designan un objeto de pensamiento que solo puede conocerse a través de un acto de reflexión de la inteligencia sobre sí misma. Luego «persona» es un nombre de una cosa que no remite a una categoría lógica, sino a seres individuales que existen realmente y son sujetos de una naturaleza racional. Siendo analógica, tiene dos significados.

1) En primer lugar, puede designar a la persona en sí, es decir, un sujeto distinto en una naturaleza racional, sea cual sea el modo de individuación y la naturaleza de la sustancia, dejando de lado sus condiciones reales de existencia. Este nombre puede, pues, aplicarse a cualquier tipo de naturaleza, sin tener en cuenta la forma en que un individuo es diferente de los demás en su naturaleza. Pero aquí estamos en el orden abstracto. Lo que estamos definiendo es la noción en general, común a todas las personas, pero se trata de un elemento común lógico, no de una propiedad que exista de verdad y de manera generalizada en las diferentes personas. Porque las personas divinas, angélicas y humanas son todas ellas sustancias individuales de naturaleza racional, pero no lo son todas de la misma manera, no tienen ningún elemento común real, no pertenecen al mismo género. Cuando nos referimos a la animalidad como algo común al mono y al hombre que designa el hecho de ser un ser vivo, estamos determinando una propiedad real presente en ambos: tanto el mono como el hombre son seres vivos sensibles, que tienen ADN o átomos de carbono, como en todas las células. Pero en el caso de la persona, es diferente: la definición es común, porque las personas divinas, angélicas y humanas son todas realmente personas, es decir, sustancias individuales de naturaleza racional, pero no hay una propiedad real que esté presente de manera común, como por ejemplo la racionalidad. Porque la manera diferente en que son sustancias individuales introduce una diferencia ontológica radical entre ellas. La racionalidad solo llega después, como consecuencia de la forma en que son sustancias individuales. Por tanto, lo que estamos definiendo no es la persona real. Una persona real es indefinible, porque es persona por una propiedad incomunicable, distinta de todas las demás. El nombre de cosa define, pues, aquí un concepto común abstracto de esas realidades que son personas reales.

2) El nombre de persona puede tener un segundo significado, el que recibe en las diferentes naturalezas racionales, y que no es lo mismo. En esta ocasión se define la manera en que dicha sustancia individual existe. Pero esta manera depende de la naturaleza de la persona en cuestión. Las personas divinas no existen de la misma manera que las personas angélicas o que las personas humanas y, por tanto, no son sustancias individuales de la misma manera: en cada ocasión hay una forma diferente de ser un individuo distinto en su naturaleza. Por tanto, esta segunda definición es la más cercana a la realidad de lo que es una persona. No define la incomunicabilidad, en qué consiste la propiedad distintiva de cada persona, sino

que define la manera en que esta persona existe en cuanto persona, es decir, como sustancia individual.

De ahí que la verdadera forma de definir a la persona humana sea hacerlo como persona-humana: ¿de qué manera es, pues, la persona humana sustancia individual? En realidad no podemos separar en un hombre lo que él es como persona y lo que él es como persona humana, dado que es persona por el hecho de que es persona-humana, según un modo propio de ser sustancia individual. Lo mismo puede decirse para las demás personas, divinas o angélicas. Para acercarnos lo más posible a la definición de una persona, es necesario, por tanto, observar que es sustancia individual en su naturaleza real. De lo contrario, si queremos diferenciar en una persona humana lo que es como persona (sustancia individual de naturaleza racional) y lo que es como humana (persona corporal), estaremos en el orden lógico, y no en el orden real. Y, por tanto, no podremos extraer ninguna consecuencia real y ninguna consecuencia para el actuar, dado que solo las sustancias actúan. Una persona no existe más allá de la manera en que se realiza como persona, es decir, como sustancia individual realmente existente: el modo de individuación de cada persona no es, por tanto, accesorio, sino indispensable para definir a una persona concreta y sacar las consecuencias de ello en el orden real y en el orden de la actuación.

En el caso de las personas divinas, lo que las distingue es el hecho de que son relaciones subsistentes, estando las propias relaciones fundadas en las procesiones (procedencias) divinas. En ellas, la relación es su personalidad: la persona del Padre se define por su relación de paternidad; la del Hijo, por su relación de filiación; la del Espíritu Santo por su relación de procesión (procedencia) del Padre y del Hijo.

Los ángeles son criaturas incorpóreas, y se les llama formas simples porque no están compuestos de materia y de forma, pero tampoco alcanzan la simplicidad divina porque su esencia no es su *esse*, su ser. Al ser inmateriales, son incorruptibles por naturaleza, pues su forma subsiste por sí misma. Según Tomás, cada ángel difiere de los demás por su especie; dicho de otro modo: no puede haber varios individuos angélicos en una misma especie, la diversidad de los ángeles depende del grado de perfección de su especie. ¿Que constituye entonces su individuación? Lo propio de esta no es la materialidad —a diferencia de la concepción aristotélica, de que se separa claramente—, porque la materialidad no es

sino el modo según el cual se individualizan las realidades compuestas de materia y de forma, sino la incomunicabilidad. Lo que hace incomunicable al individuo material es el hecho de que su forma sea recibida en un sujeto o en una materia que lo individualice. Lo que hace que las formas simples sean incomunicables es que, por naturaleza, no son aptas para ser recibidas en un sujeto, sino que son formas subsistentes en sí mismas. Así, hay tantos ángeles como especies y personas diferentes, y su número, aunque desconocido, supera probablemente todas las cantidades materiales. Esto refleja la perfección del universo, que determina que cuantos más seres perfectos existen, más abundantemente los crea Dios. Al ser sustancias individuales de naturaleza intelectual, el concepto de persona se aplica bien a los ángeles, pero de manera analógica, pues ellos tienen su modo propio de individuación en relación tanto con las personas divinas como con las personas humanas. Determinada por sí misma por el hecho de que no puede ser recibida en ninguna cosa como forma determinable, su forma simple es, así, suficientemente incomunicable.

Por lo que respecta al hombre, ¿qué es lo que caracteriza esta existencia personal y qué es lo que, en ella, es principio de distinción respecto a las otras personas humanas? Si no hay una verdadera *comunidad* sustancial entre los hombres y los ángeles, a *fortiori* con Dios, es imposible concebir la noción de persona como un concepto unívoco, como un género que se realiza de manera única en cada una de sus partes, y dentro del cual se distinguen diferentes tipos de personas, divinas, angélicas y humanas, al igual que las especies son subdivisiones de un género. El término «persona» hace siempre referencia, sin duda, a una sustancia individual de naturaleza intelectual, pero la pregunta es qué tipo de sustancia concreta es, es decir, cómo existe por sí misma de manera individual e incomunicable. ¿Qué significa esto para el hombre?

Tomás no aborda la cuestión por sí misma, sino para definir el estatus del alma separada y, con fines cristológicos, en las cuestiones referentes a la encarnación, para determinar qué asumió el Verbo de Dios en la unidad de su persona, y en las cuestiones relativas a la Redención sobre el tema del estatus de Cristo en el triduo pascual. Niega al alma separada la condición de persona dado que es únicamente una parte de la naturaleza humana¹⁰. Al estar destinada a unirse al cuerpo, no constituye una naturaleza completa en sí misma y, por tanto, no puede responder a la definición de persona, que implica totalidad y completitud. De ahí que la persona

no pueda reducirse a la individualidad, porque presupone una sustancia subsistente individual, existente en sí misma, y no en otro ser o en un todo más perfecto¹¹. Así pues, la naturaleza humana del Verbo encarnado es sustancia individual, pero no existe por sí misma separadamente, sino tan solo en el ser más perfecto al que está unida, el Verbo de Dios; de modo que no es una persona en sentido metafísico, lo cual no constituye una carencia, sino que es signo de su inigualable dignidad, al haber sido asumida por la Persona divina del Verbo y tener, por supuesto, una personalidad humana psicológica completa. Por consiguiente, en sentido estricto, el alma separada no es la sustancia de una naturaleza, sino una parte de la naturaleza, y lo que llamamos «persona» es la composición, y no el alma racional, aunque sea Asistente. De manera que el cuerpo es, y no menos que el alma, necesario para que haya una persona humana. «El hombre toma su ser persona no solo del alma, sino del alma y del cuerpo, dado que él subsiste por ambas»¹². Por tanto, la dignidad inherente a la persona es la de la persona en su totalidad, y no solo la del alma, aunque esta alma sea más digna que el cuerpo por su naturaleza espiritual¹³.

Cuando Tomás de Aquino sostiene, pues, que el alma separada no es una persona, y que hay que considerar al alma como una totalidad de la que el cuerpo forma parte en igualdad de condiciones, sabe que no está solo, pues, según dice, «todos los modernos», es decir, los autores de los siglos XII y XIII, son de esta misma opinión, según la cual el alma, al estar unida al cuerpo tal como la forma está unida a la materia, no es más que una parte de la naturaleza humana y no es, por tanto, una persona; de igual manera todos sostienen que Cristo no fue un hombre entre su muerte y su resurrección, por la separación de su alma y de su cuerpo. Sin embargo, esta unanimidad proclamada es solo fachada. La forma en que se interpretan la naturaleza exacta del alma humana y del cuerpo y de sus relaciones difiere profundamente entre los autores que sostienen o formas de dualismo más o menos marcadas —como Alberto Magno, que defiende una mezcla de dualismo neoplatónico y de hilemorfismo aristotélico, y el conjunto de la escuela franciscana, que defiende una pluralidad de formas substanciales— o formas de materialismo más o menos disfrazadas —como Siger de Brabante—. Solo Tomás de Aquino llega a pensar al mismo tiempo en una unidad substancial real de alma y cuerpo y la inmortalidad del alma separada, pues el problema radicaba precisamente en conciliar las dos. Para ello procede de dos formas: por un lado, muestra, en primer lugar, que el alma es forma substancial única del cuerpo; con esto asegura la unidad

del hombre, pero debe luego asegurar la posibilidad de la subsistencia del alma separada; por otro lado, comienza mostrando que el alma es una sustancia intelectual e inmaterial, y el problema es, entonces, saber cómo es posible una unión substancial con el cuerpo. En todos los casos el análisis de sus acciones es lo que nos permite deducir su naturaleza y la relación que la une al cuerpo. Por consiguiente, hay que comenzar estudiando la acción específica del hombre, que es la intelección, para a continuación considerar la naturaleza del alma intelectual.

Tomás establece que el alma humana es una forma subsistente al demostrar que la intelección es una operación inmaterial, partiendo o de la naturaleza del objeto al que concierne esta operación, o del hecho de que el hombre puede conocer la naturaleza de todos los cuerpos, o incluso del hecho de que, por medio del conocimiento intelectual, el hombre puede conocer una multitud de realidades, es decir, recibir en sí una multitud de formas.

La naturaleza subsistente del alma humana se deduce, pues, de la inmaterialidad de la intelección: dado que el alma humana tiene una operación que le pertenece por derecho propio y en la que el cuerpo no participa intrínsecamente, es subsistente, es decir, existente por sí misma, porque para actuar hay que estar en acto; actuamos de la manera en que somos. Por lo tanto, hay que precisar lo que entendemos por subsistente o existente en sí mismo. En sentido amplio, «que existe por sí mismo puede decirse de algo cuando no está adherido como accidente, o como forma material, incluso si es parte. Pero, propiamente, que subsiste por sí mismo se dice de aquello que no está adherido según lo dicho, y que tampoco es parte»¹⁴. Por eso, estrictamente hablando, las operaciones no se atribuyen a las partes, sino al todo actuando por sus partes. El alma es, pues, subsistente porque tiene una actividad inmaterial, aunque, en sentido estricto, no sea el alma la que entiende, sino que es el hombre el que entiende gracias a su alma. Por lo tanto, el alma no es un individuo propiamente dicho, pero, como tiene una actividad propia, tiene un ser propio que no depende del cuerpo.

Al mismo tiempo, el alma es subsistente siendo forma del cuerpo. De nuevo, es el estudio de las operaciones del hombre lo que nos va a permitir establecerlo: al demostrar que el acto de intelección presupone el cuerpo, santo Tomás deduce la idea de que el principio intelectual no puede estar unido a ella más que en calidad de forma. Aunque la intelección en sí sea un acto inmaterial, es necesario

reconocer que el cuerpo desempeña en ella un papel, pues sin él no podríamos dar cuenta de la unión del alma y el cuerpo. Porque lo que es natural no puede ser vano. Si es natural que el hombre tenga un cuerpo, es porque el cuerpo es necesario para el alma intelectual. Pero esto no puede darse a la inversa, porque son las realidades inferiores las que están al servicio de las superiores. Por lo tanto, el principio intelectual de la naturaleza humana debe necesitar el cuerpo para la actividad que le es propia. Tomás de Aquino recrimina así a Platón, que consideraba que las ideas derivan de formas separadas, que no explique por qué el alma está unida al cuerpo. Definir al hombre como un alma que se sirve de un cuerpo, de manera que la relación entre ambos es como la del piloto y su navío, no se corresponde con la realidad. Porque es el alma la que hace vivir al cuerpo; luego vivir es el ser de los seres vivos. Por consiguiente, es el alma la que da al cuerpo humano el ser en acto, lo que le es propio de forma substancial. El alma es, pues, forma del cuerpo. Si el alma no existiera, no conferiría su especie al cuerpo ni a sus partes. Luego, al morir, cuando el alma se separa del cuerpo, no hablamos ya de cuerpo o de ojo más que de manera equívoca. Además, esto haría de la unión del alma al cuerpo una unión puramente accidental, y la muerte no señalaría ningún cambio sustancial, algo que es evidentemente falso.

Permanece aún el problema de la individuación del alma, que puede formularse así: si admitimos que el alma es forma en sentido aristotélico, entonces es individuada y multiplicada por la materia; pero si retiramos la causa de la individuación, ella desaparecería también y, así, al morir, no quedaría más que una sola alma para toda la humanidad: la naturaleza común del alma. Pero si el alma es individuada por sí misma, ¿en qué sentido necesita el cuerpo para existir?

Tomás responde que el alma solo es individuada por el cuerpo, y que la multiplicidad de cuerpos implica la infusión de una multiplicidad de almas. Por eso las almas no son creadas antes de ser incorporadas, pues esto haría de ellas sustancias completas. Pero resuelve el problema introduciendo una distinción entre el principio y el final de la individuación, lo que le permite fundamentar el carácter propio de cada alma y, al mismo tiempo, garantizar la permanencia de su individuación incluso después de la separación: “Aunque la individuación de las almas dependa del cuerpo en cuanto a su principio, sin embargo, no depende en cuanto a su fin, de modo que, cesando los cuerpos, cese la individuación de las almas. Y la razón de esto es que, como toda perfección se infunde en la materia

según su capacidad, así se infundirá la naturaleza del alma en los diversos cuerpos, no según la misma nobleza y pureza: por lo tanto, tendrá el ser terminado en cada cuerpo según la medida del propio cuerpo. Ahora bien, este ser terminado, aunque se adquiriera para el alma en el cuerpo, sin embargo, no lo adquiere por el cuerpo, ni mediante una dependencia del cuerpo. Por lo tanto, separadas de los cuerpos, aún permanecerá para cada alma su propio ser terminado de acuerdo con las afecciones o disposiciones que la acompañaron, en cuanto que ella fue la perfección de tal cuerpo»¹⁵. Tomás afirma, pues, que el principio de individuación de las almas está del lado del cuerpo, pero no está causado por lo material. La causa de la individuación es Dios, que causa a la vez el ser del alma y el ser de la materia. Así, hay que establecer dos principios en el origen de la individuación del alma humana: el cuerpo como principio material, y Dios como principio eficiente en el sentido de que le confiere su *esse* propio. Esta individuación, aun manteniendo la independencia en el ser del alma, crea, entre ella y el cuerpo, una proporción y una adaptación mutuas que permanecen incluso después de la separación del cuerpo, porque siguen al ser. ¿En qué sentido esta relación con la materia puede permitir la individuación de la forma? En cuanto sujeto primero, va a proporcionar la incomunicabilidad, que es la esencia de la individuación, mientras que la forma en sí es comunicable a varios sujetos.

Una vez establecido que el cuerpo es necesario para que el alma puede ejercer su operación propia, falta por ver, en concreto, dónde se sitúa el rol del cuerpo y en qué consiste. Tomás de Aquino explica que el alma necesita el cuerpo en primer lugar con anterioridad al acto de intelección. Porque obtiene sus ideas de las cosas sensibles por medio de la abstracción. El cuerpo, por tanto, proporciona al alma las imágenes sensibles a partir de las cuales la acción intelectual va a abstraer las naturalezas universales que van a poner en acto el intelecto posible y le van a permitir formar conceptos, según la teoría tomasiana del conocimiento. Tiene también necesidad de él en el momento mismo del acto intelectual. Porque, dado que la inteligencia humana es la facultad de un alma con forma de un cuerpo, su objeto es la naturaleza de las cosas sensibles, que solo existen en individuos constituidos por materia corporal, pues toda potencia es proporcionada a su objeto. De ahí que dichas realidades no puedan ser plenamente conocidas más que si se captan en su existencia singular, y esto es algo que solo las facultades sensibles pueden hacer.

Hay dos señales que ponen de manifiesto esta necesidad: en el caso de desórdenes en la imaginación y la memoria debidos a un problema orgánico, el intelecto se ve obstaculizado o impedido en su funcionamiento. Pero, al no ser ella misma una facultad orgánica, este hecho sería algo inexplicable si su actividad no implicara necesariamente una facultad que a su vez se sirve de un órgano corporal, como son las capacidades sensitivas. Una segunda señal es el hecho de que todos necesitamos servirnos de ejemplos extraídos de imágenes para comprender o hacernos comprender.

La consecuencia que se deriva de esto es que las realidades inmateriales, que no podemos representar en forma de imágenes, solo podemos conocerlas en relación a las realidades materiales, como causas de estas o por comparación con ellas, pero, en cualquier caso, de manera negativa. Y ni siquiera podemos hacerlo sin recurrir a imágenes, aun sabiendo que estas no representan esas realidades.

2. La vocación del hombre a la felicidad en cuanto imagen de Dios

La naturaleza intrínsecamente corporal de la persona humana está, así, vinculada a la debilidad de su inteligencia, que no es capaz de captar directamente lo inteligible, sino que debe acudir a lo sensible¹⁶, algo que sitúa al hombre en el nivel más bajo de las criaturas inteligentes¹⁷. Sin embargo, por el hecho mismo de su naturaleza intelectual, comparte con los ángeles la misma finalidad última, la visión de la esencia divina¹⁸. Tomás hace suya la concepción agustiniana que ve en la creación del hombre a imagen de Dios el fundamento de su capacidad para la gracia, que es a la vez natural e inconfundible¹⁹. El hombre es *capax gratiae*²⁰, *capax Dei*²¹, o incluso *capax beatitudinis*²², no solo porque habría apelado a una vocación sobre natural por un mero decreto de la voluntad divina, independiera de su naturaleza en cuanto tal, sino debido a su intelectualidad, que hace de la visión beatífica la única bienaventuranza posible para los seres dotados de inteligencia. Si bien esta afirmación se apoya en primer lugar en la Revelación que promete esta visión²³, el Aquinate considera que es demostrable por la razón, es decir, partiendo del análisis de su naturaleza humana, y ofrece dos argumentos de ello. En primer lugar, por el hecho mismo de su inmaterialidad, el alma humana, como el ángel, no puede venir

a la existencia más que siendo directamente creada por Dios²⁴. Y, por consiguiente, no puede tener como finalidad última más que a Dios:

La beatitud de cualquier criatura intelectual consiste en su operación más perfecta. Ahora bien, lo que es supremo en toda criatura racional es el entendimiento; por ello es preciso que la beatitud de toda criatura racional consista en la más noble visión del entendimiento [...]. Si, pues, la criatura racional en su visión más perfecta no alcanzase a ver la esencia divina, su beatitud no sería el mismo Dios sino algo por debajo de Dios, lo cual no puede ser ya que la última perfección de cualquier cosa se da cuando alcanza a su principio; Dios mismo ha creado de modo inmediato todas las criaturas racionales, como sostiene la fe verdadera; por eso, es preciso según la fe que toda criatura racional que llega a la beatitud vea a Dios por esencia²⁵.

En segundo lugar, toda criatura racional tiene un apetito intelectual innato de ver la esencia divina²⁶; y mientras no lo consigue, permanece insatisfecha y no puede conocer una verdadera felicidad:

Es imposible que alguien obtenga la beatitud perfecta si no es en la visión de la esencia divina, porque el deseo natural del intelecto es conocer las causas de todos los efectos que conoce, y esto solo puede lograrse conociendo la causa universal de todas las cosas, que no está compuesta de efecto y causa, como las causas segundas. Quitar la posibilidad de la visión humana de la esencia divina es, pues, quitar la beatitud misma²⁷.

La capacidad natural a la gracia se desprende de esta inclinación natural del hombre, inherente a su inteligencia, hacia su finalidad última, la visión de la esencia divina, como una aptitud, un poder receptivo en el orden del ser²⁸, que Tomás concibe como análogo a la relación ontológica entre la materia y la forma, y no como un poder pasivo en el orden de la eficacia o de la operación. Tampoco es, como sostuvo sin oposición el conjunto de la escuela tomista hasta el estudio pionero del padre De Lubac, *Sobrenatural*²⁹, un mero poder obediencial. Este poder se define como un poder pasivo de orden operacional, vinculado a la criatura en sí, y que corresponde a la omnipotencia creadora de Dios; dicho en otros términos: no es un poder vinculado a la naturaleza de un ser, que provenga de su forma

substantial, sino que está vinculado al poder de Dios en el orden del *esse*. Porque al igual que Dios puede hacer existir a cualquier criatura sacándola de la nada, así también una vez que esta criatura existe puede hacer lo que quiera, sin que haya necesariamente un vínculo con su forma, pues toda criatura obedece a su Creador, de ahí el nombre *potentia oboedientiae*³⁰. Tomás distingue cuidadosamente la capacidad natural a la gracia que tiene esta última, y es algo que puede justificarse con dos argumentos. Por una parte, la potencia obediencial no solo no está vinculada a la naturaleza de un ser, sino que está sistemáticamente presentada en oposición al poder pasivo natural³¹. Entra en juego en la acción milagrosa de Dios, que puede incluir bienes naturales o bienes sobrenaturales, o en intervenciones divinas como las revelaciones proféticas, pero nunca se la menciona para hablar de la gracia santificante. Al contrario, la capacidad de la gracia es considerada natural hasta tal punto que santo Tomás afirma que la justificación del pecador por el don de la gracia no es un milagro, pues en todo hombre hay un orden natural para recibir la gracia, y solo hay milagro cuando Dios actúa fuera de las leyes de la naturaleza³². Por otra parte, la potencia obediencial, dado que responde a la omnipotencia divina, infinita como el ser divino, no conoce ni medida ni límite: Dios puede ir más allá de lo que hace. Por el contrario, la capacidad a la gracia de toda naturaleza humana comporta una medida determinada que, incluso en Cristo, no es ilimitada, aunque en él alcanza su máximo nivel. Por tanto, depende de la naturaleza específica de un ser³³.

Tras este debate técnico, en realidad, está el problema fundamental del sentido de la vida humana y de la finalidad del designio divino. Según Tomás, el hombre no puede comprenderse más que en función del proyecto de amor del Dios trinitario que le llama a compartir su vida divina y le da para ello una naturaleza capaz de acoger ese proyecto y de responder libremente a él. Es su vocación en cuanto imagen de Dios. No se trata, pues, de partir de una naturaleza abstractamente considerada para ver después si la gracia se le debe a ella o no (este era el planteamiento de los que defendían la hipótesis de la naturaleza pura, caracterizada por la primacía de la causa eficiente), sino de dar primacía a la causa final, es decir, considerar al hombre desde el punto de vista teológico, la intención original que tuvo Dios al crearlo. ¿Cómo puede alcanzar ese fin?

3. Los medios que tiene el hombre para alcanzar su finalidad definitiva

La gracia, fruto de las misiones divinas del Verbo y del Espíritu Santo, él mismo gracia increada, es lo que hace al hombre partícipe de la vida trinitaria, al permitirle alcanzar la única felicidad posible para una criatura racional³⁴. Por lo tanto, la gracia no es solo ni en primer lugar necesaria por el pecado original y de los pecados personales que derivan de él, sino porque sin ella no se puede alcanzar el fin último. Esta es la razón de que Tomás de Aquino justifique la creación de Adán, como la de los ángeles, en estado de gracia. Esto era necesario para que el hombre poseyera una naturaleza íntegra, el estado de justicia original, en la que su cuerpo estaba completamente sometido a su alma, sus pasiones a su voluntad, y esta a Dios, el cosmos mismo, creado pensando en el hombre y totalmente sometido a él, y también para que fuera proporcionado a la bienaventuranza, a la felicidad³⁵.

Porque la bienaventuranza solo es natural a Dios; por consiguiente, ningún intelecto creado, ya sea angélico o humano, puede obtener por sí mismo, como resultado de la distancia infinita que separa a Dios de toda criatura³⁶. A diferencia de todos los demás seres del universo material, el hombre es, pues, el único incapaz de alcanzar por sus propias fuerzas su fin último, la visión de la esencia divina, es decir, la participación en los intercambios trinitarios, pues está completamente fuera del alcance de sus facultades operativas. Lejos de ser un signo de inferioridad, es, al contrario, señal de su dignidad, porque, según Tomás, la nobleza de un ser no se mide por su autosuficiencia, sino por la grandeza de su fin:

La naturaleza que puede conseguir el bien perfecto es de condición más noble, aunque necesite el auxilio exterior para conseguirlo, que la naturaleza que no puede conseguir el bien perfecto, sino que consigue un bien imperfecto, aunque para su consecución no necesite auxilio exterior [...]. Y por eso, la criatura racional, que puede conseguir el bien perfecto de la bienaventuranza, aunque necesite para ello la ayuda divina, es más perfecta que la criatura irracional, que no es capaz de conseguir un bien así, sino que solo consigue un bien imperfecto con los recursos de su naturaleza³⁷.

Y no se trata de una carencia de la naturaleza, pues se supone que a cada ser se le dan los medios para alcanzar su perfección y lo que le es necesario; la naturaleza le ha dado lo que estaba a su alcance, el libre albedrío, pero solo Dios da a Dios:

Lo mismo que la naturaleza no falla al hombre en lo necesario, no le dio armas ni vestido como a los otros animales, porque le dio razón y manos para conseguir estas cosas; así tampoco le falla al hombre en lo necesario, aunque no le diera un principio con el que pudiera conseguir la bienaventuranza, pues esto era imposible. No obstante, le dio libre albedrío, con el que puede convertirse a Dios, para que le haga bienaventurado. Pues lo que podemos mediante los amigos, de algún modo lo podemos por nosotros mismos, como se dice en el *III Ética*³⁸.

El hombre necesita, pues, toda la estructura de la gracia para poder estar a la altura, tanto en el plano del ser como en el plano de la acción, de la única finalidad que puede alcanzar su naturaleza. Esto implica, en primer lugar, la gracia santificante, un *habitus* entitativo injertado en la sustancia misma del alma, que la diviniza, haciendo posible el don del Espíritu Santo y, por medio de él, la inhabitación trinitaria. Junto con ello se le confieren las virtudes teologales, que son poderes activos de acción que van a perfeccionar el intelecto y la voluntad en vistas a la felicidad que se ha de alcanzar y los hacen proporcionales a ella, capacitándolos para realizar los actos sobrenaturales de la fe, la esperanza y la caridad por medio de los cuales el hombre alcanza y merece su finalidad. Pero con ellas no basta: deben ir acompañadas de virtudes morales sobrenaturales que también hacen que su acción moral esté proporcionada a su fin último.

Aunque la gracia santificante, las virtudes teologales y las virtudes morales infundidas permiten, así, al hombre ser ordenado a la bienaventuranza en el plano del ser y del actuar, necesitan ser completadas por los dones del Espíritu Santo. Porque aunque las primeras son de orden sobrenatural, operan según un modo humano, mientras que las segundas disponen al hombre a actuar según un modo divino, haciéndole dócil para seguir las mociones del Espíritu Santo, sin las cuales no podría existir una vida cristiana auténtica:

Dado que el que es guiado no actúa por sí mismo, el hombre espiritual no solo es instruido por el Espíritu Santo en cuanto a lo que debe hacer, sino que su corazón también es movido por el Espíritu Santo [...]. En efecto, se dice de estas realidades que son movidas por un instinto superior. Por eso decimos de los animales sin razón que no actúan, sino que son actuados, porque son movidos por la naturaleza, y no por su propio movimiento para realizar sus acciones. De la misma manera, el

hombre espiritual está inclinado a hacer algo, no por un movimiento de su propia voluntad, sino por el instinto del Espíritu Santo [...]. Esto no impide que los hombres espirituales actúen por su voluntad y su libre albedrío, porque el Espíritu Santo provoca en ellos el movimiento mismo de la voluntad y del libre albedrío, según este pasaje de la Epístola a los Filipenses 2,13: «Es Dios quien activa el querer y el obrar en nosotros»³⁹.

Esta vida del Espíritu es la que caracteriza al cristiano que vive según el Evangelio: la ley nueva no es ni en primer lugar ni principalmente un conjunto de normas o de preceptos, sino el Espíritu Santo mismo:

Lo principal en la ley del Nuevo Testamento y en lo que está toda su virtud es la gracia del Espíritu Santo, que se da por la fe en Cristo [...]. Tiene, sin embargo, la ley nueva ciertos elementos como dispositivos para recibir la gracia del Espíritu Santo y ordenados al uso de la misma gracia, que son como secundarios en la ley nueva, de los cuales es necesario que sean instruidos los fieles de Cristo, tanto de palabra como por escrito, ya sobre lo que se ha de creer como sobre lo que se ha de obrar. Y así conviene decir que la ley nueva es principalmente ley infusa; secundariamente es ley escrita⁴⁰.

Santo Tomás de Aquino afirma, así, sin equívocos, la necesidad de la gracia y, en el más allá, la de la gloria, para alcanzar la única bienaventuranza que conviene a su naturaleza, y defiende la gratuidad total de la gracia. Pero para justificar esta última, no se siente obligado a defender la posibilidad, ni siquiera hipotética, de una bienaventuranza natural, como harían los teólogos posteriores, que se caracterizaban, al mismo tiempo, por una mentalidad jurídica, el desarrollo de concepciones voluntaristas de la omnipotencia y la libertad divinas, y las polémicas contra Bayo, que alegaba que la gracia se debía a la naturaleza humana antes del pecado original. Para el Aquinate es gratuito lo que no es fruto de un mérito y sobrepasa cualquier naturaleza creada, ya sea angélica o humana:

Por eso se dice en la Carta a los Romanos: «La gracia de Dios es la vida eterna». Y hemos demostrado ya que en esa visión divina consiste la felicidad del hombre, que se llama vida eterna; a la cual decimos que únicamente llegamos por la gracia de Dios, porque tal visión excede todo el poder de la criatura y no es posible llegar a

ella sin un don divino; y todo cuanto le viene a la criatura de este modo se considera como gracia de Dios⁴¹.

Es gratuito lo que resulta de la libre y amorosa voluntad de Dios, que quiere comunicarse por amor. Es un amor desinteresado, que procede de su pura liberalidad⁴², y apropiado por ello al Espíritu Santo, que es la Persona-Don. El orden de la gracia es, pues, gratuito, y difiere profundamente del de la justicia. Tomás distingue cuidadosamente lo que se debe a una naturaleza según su condición y depende de sus principios constitutivos, aún de su estado existencial, y lo que es necesario a causa de su fin, cuya necesidad no entraña ninguna obligación. Por lo tanto, la gracia les es indispensable al hombre y al ángel para alcanzar su finalidad, aun siendo completamente gratuita, pues el Aquinate no equipara ni confunde nunca el orden de la necesidad con el orden de lo debido⁴³.

4. Conclusión

¿Qué podemos concluir de una concepción así de la persona humana y de su vocación? En El realismo *metódico*, Étienne Gilson señalaba que la modernidad filosófica, al hacer del postulado de la idea clara el criterio de la verdad y el punto de partida metodológico de la filosofía, se condenaba no solo a no alcanzar jamás lo real, sino incluso a toparse con contradicciones imposibles de superar, porque lo que se ofrece de entrada como unificado en la realidad aun siendo distinto, se encuentra en el pensamiento abstracto como opuesto, pues las esencias en cuanto tales no son compatibles⁴⁴; así, por definición, la esencia no es el *esse* o la existencia, el individuo no es la sociedad, el alma no es el cuerpo, lo masculino no es lo femenino, lo natural no es lo libre y la naturaleza no es la gracia, por mencionar solo algunos ejemplos que afectan más cerca al hombre. Invitaba al principiante en filosofía a tomar como punto de partida la realidad para aprender de nuevo a pensar yendo más allá del ser y yendo al conocer⁴⁵.

Creo que el método de Tomás de Aquino no solo en el plano filosófico, sino también, principalmente, en el plano teológico donde él recibe la Revelación tal como la Iglesia la da y la transmite, explica el carácter profundamente consolidado de su antropología.

En primer lugar, unidad de alma y cuerpo como constituyentes intrínsecos de la persona humana, hasta tal punto que el alma separada no es persona. La corporeidad marca así al hombre en todo su ser, incluida su dimensión religiosa, desde el doble punto de vista ascendente —el hombre que se dirige a Dios en la oración— y descendente, Dios que se dirige al hombre tal como es y lo salva respetando su naturaleza corporal, de ahí la encarnación y la sacramentalidad de la Iglesia. Se prolonga incluso más allá de la vida terrenal, porque el hombre está llamado a la resurrección y, sin ella, el alma, aun conociendo la felicidad, la bienaventuranza, no ha alcanzado todavía su estado de perfección⁴⁶.

Unidad también entre el estado original del hombre y el estado que siguió a la caída: Tomás no hace de la necesidad del conocimiento sensible para el funcionamiento del intelecto humano o de la vida social una consecuencia del pecado, pero sí explica por qué la muerte es antinatural.

Unidad, por último, de la naturaleza y la gracia: la hipótesis de una naturaleza pura no existe en el Aquinate, y el hombre solo puede encontrar su realización y su plenitud con la gracia y con la gloria, a fortiori desde que su naturaleza ha quedado dañada por el pecado original. Como escribe nuevamente Gilson, no hay más humanismo integral que el cristiano⁴⁷.

En este sentido Tomás de Aquino evita las letales disociaciones de las que durante mucho tiempo se nutrieron la filosofía y la teología modernas, las disociaciones entre el alma y cuerpo, entre naturaleza y gracia, entre filosofía y teología, que llevaron a lo que De Lubac denominaba «la tragedia del humanismo ateo», de la que la muerte proclamada de Dios y después del hombre constituían etapas sucesivas y de la que el transhumanismo y el antiespecismo son las últimas consecuencias. «Porque el hombre no es ni su cuerpo ni su alma»⁴⁸, escribe santo Tomás, sino la unión de ambos. De manera que no es a pesar de su cuerpo, sino en su dimensión sexuada, como hay que contemplar a la persona humana, hecha a imagen de Dios, llamada en Cristo, como hombre y mujer, a participar junto con los ángeles de la comunión trinitaria en la Iglesia: *Finis omnium Ecclesia*. Tomás nos invita, pues, a recuperar una visión integral del hombre, de su origen, de su naturaleza y de su finalidad, por medio de una «vuelta al centro» de la Revelación, pues

[...] en realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (GS 22).

Sor Marie de L'Assomption, OP, Cátedra Santo Tomás de Aquino, Instituto Católico de Toulouse

Bibliografía

1.- R. DESCARTES, «Sexta meditación. Acerca de la existencia de las cosas materiales, y de la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre», en *Meditaciones metafísicas* (Alianza Editorial, Madrid ²2011) 122ss.

2.- Cf. CONCILIO DE VIENA, constitución *Fidei catholicae*, 3.a sesión (6-5-1312): «Además, con aprobación del predicho sagrado Concilio, reprobamos como errónea y enemiga de la verdad de la fe católica toda doctrina o proposición que temerariamente afirme o ponga en duda la sustancia del alma racional o intelectual no es verdaderamente y por sí forma del cuerpo humano; definiendo, para que a todos sea conocida la verdad de la fe sincera y se cierre la entrada a todos los errores, no sea que se infiltren, que quienquiera en adelante pretendiere afirmar, defender o mantener pertinazmente que el alma racional o intelectual no es por sí misma y esencialmente forma del cuerpo humano, ha de ser considerado como hereje» (Dz 902).

3.- Cf. CONCILIO ECUMÉNICO DE LETRÁN V, bula *Apostolici regiminis*, 8.a sesión (19-12-1513): «Comoquiera, pues, que en nuestros días —con dolor lo confesamos— el sembrador de cizaña, aquel antiguo enemigo del género humano, se haya atrevido a sembrar y fomentar por encima del campo del Señor algunos perniciosísimos errores, que fueron siempre desaprobados por los fieles, señaladamente acerca de la naturaleza del alma racional, a saber: que sea mortal o única en todos los hombres; y algunos, filosofando temerariamente, afirmen que ello es verdad por lo menos según la filosofía; deseosos de poner los oportunos remedios contra semejante peste, con aprobación de este sagrado Concilio,

condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el alma intelectual es mortal o única en todos los hombres, y a los que estas cosas pongan en duda, pues ella no solo es verdaderamente por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano como se contiene en el canon del papa Clemente V, de feliz recordación, predecesor nuestro, promulgado en el Concilio (general) de Vienne [n. 481], sino también inmortal y además es multiplicable, se halla multiplicada y tiene que multiplicarse individualmente, conforme a la muchedumbre de los cuerpos en que se infunde» (Dz 1440).

4.- Cf. J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, lib. II, cap. XXVII, §§ 17 y 19 (FCE, México 1956) 325-326: «El sí mismo es esa cosa pensante y consciente (sin que importe de qué substancia esté formada, ya sea espiritual, material, simple o compuesta) que es sensible o consciente del placer o del dolor, que es capaz de felicidad o desgracia, y que, por lo tanto, está preocupada de sí misma, hasta los límites a que alcanza ese su tener conciencia [...]. Esto nos muestra que la identidad personal no consiste en una identidad de substancia, sino, como he dicho, en la identidad de un tener conciencia, de manera que, si Sócrates y el actual alcalde de Quinborough participan en esa identidad, entonces son la misma persona. Pero si el mismo Sócrates, despierto y dormido, no participa en el mismo tener conciencia, entonces, Sócrates despierto y dormido no es la misma persona».

5.- Cf. A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, II (Trotta, Madrid 32009) cap. XIX, X: «¿En qué se basa la identidad de la persona? No en la materia del cuerpo, que es otra al cabo de pocos años. No en su forma, que cambia en conjunto y en cada una de sus partes [...]. Pese a todos los cambios que el tiempo produce en él, algo permanece completamente intacto: es precisamente aquello en lo que, aun después de un largo tiempo, le reconocemos y volvemos a encontrar tal cual al que conocimos en tiempos pasados; y lo mismo ocurre con nosotros; pues, por muy viejos que nos hagamos, en nuestro interior nos sentimos los mismos que éramos de jóvenes y hasta de niños. Eso que sigue siendo invariablemente lo mismo y que no envejece es precisamente el núcleo de nuestro ser, que no se halla en el tiempo. Se supone que la identidad de la persona se basa en la de la conciencia. Pero si con esta se entiende únicamente el recuerdo coherente del curso vital, entonces este no basta [...]. La edad avanzada, la enfermedad, las lesiones cerebrales y la locura pueden robarnos totalmente la memoria. Pero con ello no se ha perdido la identidad de la persona. Esta se basa en la voluntad idéntica y el carácter inmutable de la misma. Es justamente ella la que hace inalterable la

expresión de la mirada. El hombre se encuentra en el corazón, no en la cabeza» (p. 279).

6.- Cf. S. BOECIO, *Sobre la persona y las dos naturalezas. Contra Eutiques y Nestorio*, cap. III: «Diferencia entre naturaleza y persona»: «Si la persona se da tan solo en las sustancias, y estas, racionales, y toda sustancia es naturaleza, y no se da en los universales, sino en los individuos, hemos dado ya con la definición de persona: «Personas es la sustancia individual de la naturaleza racional»»; cf. en C. FERNÁNDEZ (ed.), *Los filósofos medievales. Selección de textos. I: Filosofía patristica. Filosofía árabe y judía* (BAC, Madrid 21996) 557. Esta definición es citada más de un centenar de veces por Tomás de Aquino; cf., por ejemplo, *In I Sent.*, d. 23, c. 1, a. 3, arg. 2; SCG, IV, 38, en *Suma contra gentiles*, II, 813-817; *Sth.* I, q. 29, a. 1, en *Suma*, I, 320; *Sth.* III, q. 2, a. 2, en *ibid.*, V, 67; *De potentia*, q. 9, a. 1, ad 3, etc.

7.- ALEJANDRO DE HALES, *Glosa sobre los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo*, libro I, d. 23, n. 9: «La persona es una hipóstasis que se diferencia por una propiedad perteneciente a la dignidad».

8.- Cf. *Sth.* I, q. 29, a. 3, arg. 2 y ad. 2: «Persona significa lo que en toda naturaleza es perfectísimo, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional» (*Suma*, I, 326).

9.- *In I Sent.*, d. 23, c. 1, a. 3, c: «»Persona» expresa algo completo en la naturaleza intelectual» (*Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, I/2 [EUNSA, Pamplona 2015] 65).

10.- Cf. *In III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2c: «El alma se une al cuerpo como la forma a materia. Por lo que el alma es una parte de la naturaleza humana, y no una cierta naturaleza de suyo. Pero como la noción de parte se opone a la noción de persona - como se ha dicho—, por ello no se puede decir que el alma separada sea persona; porque aunque separada no sea en acto una parte, no obstante tiene la naturaleza Para ser una parte» (*Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, III/1 [EUNSA, Pamplona 2015] 295).

11.- Cf. *Sth.* I, q. 75, a. 4, ad 2: «El alma humana es una determinada sustancia. Y una sustancia universal, sino particular. Por lo tanto, es hipóstasis o persona. Y no ° Puede ser si no es humana. Luego el alma es el hombre, pues la persona humana es «nombre» (*Suma*, I, 676).

12.- *In III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2, ad 2, en *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, IIII/1, 296.

13.- Cf. *In III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2, ad 5: «Aunque el alma tenga una dignidad superior a la del cuerpo, sin embargo se une a él como parte de todo el hombre, el cual, bajo un cierto aspecto, tiene una dignidad superior a la del alma en cuanto es más completo» (*ibid.*, 296).

14.- *Sth.* I, q. 75, a. 4, ad 2, en *Suma*, I, 675.

15.- *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2, ad 6, en *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, I/1 (EUNSA, Pamplona 2002) 318.

16.- Cf. *Sth.* I, q. 75, a. 7, ad 3: «El hecho de que el alma en cierto modo necesite del cuerpo para realizar su operación, pone al descubierto que el alma tiene un grado de intelectualidad inferior al del ángel, que no se une al cuerpo» (*Suma*, I, 681).

17.- Cf. *In II Sent.*, d. 3, c. 3, a. 3, ad 1: «El intelecto humano es el último en el grado de las sustancias intelectuales; por eso hay en él una máxima potencia en orden a las otras sustancias intelectuales, y recibe una luz intelectual de Dios de modo más débil e incluso se asemeja menos a la luz del intelecto divino. Por eso la luz intelectual recibida en él no es suficiente para determinar un conocimiento propio de la cosa, sino por las especies recibidas de las cosas, que han de ser recibidas en él formalmente según su manera peculiar; y por eso no conoce a partir de ellas los particulares que son individuados por la materia, si no hace el intelecto una vuelta reflexiva [per reflexionem quamdam] sobre la imaginación y la sensibilidad, mientras el intelecto aplica a especie universal que abstraigo de los singulares la forma singular guardada en la imaginación» (*Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, II/1 [Eunsa, Pamplona 2015] 199).

18.- Cf. SCG, III, 57: «Todo entendimiento desea naturalmente la visión de la sustancia divina. El deseo natural no puede ser vano. Luego cualquier entendimiento creado puede llegar a la visión de la sustancia divina sin que cuente para ello la inferioridad de naturaleza. De ahí que, en san Mateo, el Señor prometa a los hombres la gloria de los ángeles. «Serán —dice, hablando de los hombres— como los ángeles de Dios en el cielo». Y en el Apocalipsis asegura que hay la misma medida para el hombre y el ángel. Por eso en casi todos los lugares de la Sagrada Escritura se describen los ángeles en forma humana: o total, como los ángeles que aparecieron a Abraham en figura de hombre, o parcial, como en los animales de Ezequiel, de quienes se dice que «debajo de las alas tenían mano de hombre»» (*Suma contra los gentiles*, II, 244).

19.- Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIV, 8,11: «Hemos llegado ya a un punto en la discusión donde intentaremos someter a examen la parte más noble de la mente

humana, por la que se conoce o puede conocer a Dios, para encontrar en ella la imagen divina. Aunque la mente humana no es de la misma naturaleza que Dios, no obstante, la imagen de aquella naturaleza, a la que ninguna naturaleza vence en bondad, se ha de buscar y encontrar en la parte más noble de nuestra naturaleza. Mas se ha de estudiar la mente en sí misma, antes de ser partícipera de Dios, y en ella encontraremos su imagen. Dijimos ya que, aun rota nuestra comunicación con Dios, degradada y deformada, permanecía imagen de Dios. Es su imagen en cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios; y este bien tan excelso no pudiera conseguirlo si no fuera imagen de Dios» (*La Trinidad*, en OCSA V, 662-663).

20.- Cf. *In I Sent.*, d. 41, q. única, a. 3, arg. 2: «Puesto que los hombres solamente son desiguales para recibir la gracia por algunas de sus obras o por obras de los demás, ya que por naturaleza todos tienen la capacidad de la gracia» (*Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, I/2, 562).

21.- Cf. *In III Sent.*, d. 2, q. 2, a. 1, q1a 1, ad 3: «El alma, por su naturaleza, es capaz de Dios» (*ibid.*, III/1, 149).

22.- Cf. *Sth.* III, q. 23, a. 1, c: «La bondad de Dios es infinita, y en virtud de la misma acontece el que admita a las criaturas a participar de sus propios bienes; y especialmente a las criaturas racionales, que, por estar hechas a imagen de Dios, son capaces de la bienaventuranza divina» (*Suma*, V, 233).

23.- SCG, III, 51: «Esta visión inmediata de Dios se nos promete en la Sagrada Escritura, en la primera Carta a los Corintios (13,12): Vemos ahora como en espejo y oscuramente, pero entonces cara a cara [...] Así pues veremos a Dios cara a cara, porque le veremos inmediatamente, tal como cara a cara vemos a un hombre. Y por esta visión nos asemejamos en gran manera a Dios, haciéndonos partícipes de su bienaventuranza, pues Dios entiende por su esencia su propia sustancia, y esta es su felicidad.

Por eso, en la primera Carta de San Juan (3,2), se dice: Y cuando apareciere seremos semejantes a Él y le veremos tal como es [...]. Luego en la mesa de Dios comen y beben quienes gozan de la misma felicidad con que El es feliz, viéndole como Él se ve a sí mismo» (*Suma contra gentiles*, II, 198-199).

24.- *Compendium theologiae*, I, 93: «Siempre que una cosa recibe nuevo ser, es necesario que sea nuevamente formada, porque quien tiene el ser tiene la forma, y ninguna cosa es hecha más que para que sea. Las cosas, pues, que tienen el ser en sí mismas, como las cosas subsistentes, les conviene ser hechas por sí mismas; lo contrario sucede en las cosas accidentales y en las formas materiales, las cuales no

tienen el ser por sí mismas: es así que el alma racional posee el ser en sí misma, porque tiene u operación propia, según se dijo antes; luego el alma racional debe ser producida una manera propia. Como esta alma no está compuesta de materia y de forma, c es que no puede recibir el ser sino por la creación»; cf. en J. I. SARANYANA – RESTREPO (eds.), *Compendio de teología*, I (Rialp, Madrid 1980).

25.- *De veritate*, q. 8, a. 1, c, en *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, I, 429; cf. también *De Regno ad regem Cyprum*, I, 8: «Cualquiera cosa camina al principio de quien su principio ha tenido ser, y la causa del alma racional no es otra cosa sino Dios que la hizo a su semejanza. Luego solo Dios es el que puede aquietar el deseo del hombre, y hacerle bienaventurado, y ser conveniente premio del Rey» (*Del gobierno de los príncipes. Tratado al rey de Chipre* [Madrid 1786] 24).

26.- Cf. SCG, III, 50, 5 y 7: «El deseo natural de las sustancias separadas no puede apaciguarse. [...] El deseo de saber, que está insertado naturalmente en todas las tandas intelectuales, no descansa si, conocidos los efectos, no conocen también sustancia de su causa. [...] Luego el entendimiento de la sustancia separada no se aquieta porque conozca las sustancias creadas, por muy eminentes que sean, sino que todavía tiende con deseo natural a entender la sustancia que es de eminencia infinita. [...] Cuanto más cerca del fin está una cosa, tanto más lo desea; por eso vemos que movimiento natural de los cuerpos se intensifica al llegar al fin. Pero los entendimientos de las sustancias separadas están más cerca del entendimiento divino que el maestro. Luego desean el conocimiento de Dios con mayor intensidad que nosotros. Mas

nosotros, por más que sepamos que Dios-es y las otras cosas que ya se han dicho, no descansamos en el deseo, sino que deseamos ulteriormente conocerle por esencia. Luego con mayor razón lo desearán las sustancias separadas. Por tanto, con el conocimiento mencionado no se aquieta su deseo» (*Suma contra gentiles*, II, 193-194, 195).

27.- *In Evangelium S. Ioannis Commentarium*, I, 1, 11.

28.- Cf. *De malo*, q. 2, a. 12 c: «Es manifiesto que la disposición de la naturaleza racional hacia la gracia es como la de una potencia receptiva, y que tal disposición se sigue de la naturaleza racional en cuanto que aquélla es al modo de esta» (*Cuestiones disputadas sobre el mal* [Eunsa, Pamplona 2015] 146).

29.- Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, nueva edición con la traducción integral al francés de las citas latinas y griegas; edición y prefacio de M. Sales (Lethielleux-Group DDB, París 2010).

30.- Cf. *De potentia*, q. 6, a. 1, ad 8: «Cuanto más elevada es una virtud activa, tanto más puede conducir a un efecto superior: por eso la naturaleza puede hacer oro de la tierra mezclando otros elementos, algo que el arte no puede hacer; de aquí resulta que una realidad está en potencia para ser diferentes cosas según una relación distinta con diferentes agentes, nada impide que una naturaleza creada esté en potencia para cosas que deben ser hechas por el poder divino, que un poder inferior no puede hacer: y este poder se llama poder obediencial, según el cual cualquier criatura obedece al Creador».

31.- Cf. *De veritate*, q. 8, a. 12, ad 4: «La potencia es de dos tipos. La primera es natural, la cual puede ser reducida al acto por medio de un agente natural, y tal potencia en los ángeles está totalmente completa por medio de las formas innatas. Pero según tal potencia nuestro entendimiento posible no está en potencia para conocer cualquier futuro. La segunda potencia es la obediencial, y según ella en la criatura puede ser hecho todo lo que en ella quiere el Creador que se haga, y de esa manera el entendimiento posible está en potencia para conocer cualquier futuro, es decir, en cuanto le puede ser divinamente revelado. Y tal potencia del entendimiento angélico no está totalmente completa mediante las formas innatas» (*Cuestiones disputadas sobre la verdad*, I, 498).

32.- Cf. *In IV Sent*, d. 17, c. 1, a. 5, q1a 1, c: «Este efecto, que procede directamente de Dios y solo mientras esté presente en aquel que lo recibe un orden natural para recibirlo de esta manera y no de otra, no será considerado milagroso. Esto se observa en relación con la infusión del alma racional. Lo mismo puede aplicarse a la justificación del impío; porque hay un orden natural presente en el alma para obtener la rectitud de la justicia; y no puede obtenerla más que directamente de Dios. Por lo tanto, la justificación del impío no es inherentemente milagrosa».

33.- Cf. *In Evangelium S. Ioannis Commentarium*, III, 1, 6: «La capacidad de cualquier naturaleza es finita, porque aunque pueda recibir un bien infinito mediante el conocimiento, el amor y el gozo, lo recibe de manera limitada. Lo propio de cualquier criatura, según su especie y naturaleza, es una capacidad determinada; si bien esto no impide que el poder divino pueda hacer otra criatura con una capacidad mayor, esta ya no sería de la misma naturaleza según la especie; así, si al ternario se le añade una unidad, habrá otra especie de número. Por tanto, cuando a una naturaleza no se le da tanta bondad divina como capacidad natural tiene su especie, parece que se le da según una determinada medida; pero cuando se colma toda la capacidad natural, no parece que se le dé según una medida, porque, aunque haya una medida por parte del que recibe, no hay medida por parte del que da, que

está dispuesto a darlo todo: así, una tinaja que se lleva al río, encuentra allí sin medida el agua a su disposición, pero la tinaja la recibe con una medida, la que determina su propia capacidad. De igual modo, la gracia habitual de Cristo es finita en esencia, pero se dice que no es dada con medida, porque le fue dada hasta donde la naturaleza creada puede recibirla».

34.- Cf. *Sth.* I, q. 43, a. 3, ad 1: «La criatura racional es perfeccionada por el don de la gracia santificante, no solo para hacer un uso libre del don creado, sino para disfrutar de la misma persona divina f. De este modo, la misión invisible se lleva a cabo por el don de la gracia santificante, y, sin embargo, se dice que se da la misma persona divina» (*Suma*, I, 417).

35.- Cf. *In Il Sent*, d. 29, q. 1, a. 1, c: «La necesidad es de dos tipos. Una absoluta, que procede de las primeras causas, como de la material y de la formal, de las que se componen las cosas, como es necesario que todo lo compuesto de contrarios se corrompa, y cosas semejantes. Sin embargo, otra es condicionada por la suposición del fin [...]. Pero esta última necesidad es de dos tipos, a saber, una sin la cual no puede obtenerse el fin buscado, como no puede conservarse la vida sin el alimento; otra, en cambio, sin la que no puede alguien alcanzar fácilmente el fin [...] el hombre necesitaba la gracia antes del pecado, porque en modo alguno habría podido conseguir, sin la gracia, el fin de la vida eterna [...] Por lo tanto, por más que esté íntegra la naturaleza humana, sin embargo el hombre necesita la gracia para conseguir la vida eterna» (*Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, II/2, 307).

36.- Cf. *De veritate*, q. 8, a. 3, ad 12: «Las criaturas racionales pueden conseguir la bondad perfecta, es decir, la bienaventuranza, aunque sin embargo para conseguirla necesitan de más cosas que las naturalezas inferiores para conseguir sus fines. Por tanto aunque sean más nobles, sin embargo no sucede que con sus propias fuerzas naturales puedan alcanzar su fin como las naturalezas inferiores. En efecto, alcanzar por sí mismo la bienaventuranza es propio solamente de Dios» (*Cuestiones disputadas sobre la verdad*, I, 444).

37.- *Sth.*, I-II, q. 5, a. 5, ad 2, en *Suma*, II, 85.

38.- *Ibid.*, ad 1, en *ibid.*

39.- *In epistolam S. Pauli ad Romanos expositio*, VIII, 1, 3.

40.- *Sth.* I-II, q. 106, a. 1, c, en *Suma*, II, 878-879.

41.- *SCG*, III, 52, 7, en *Suma contra gentiles*, II, 201.

42.- Cf. *De veritate*, q. 14, a. 10, ad 2: «La naturaleza humana está ordenada a la beatitud desde el momento mismo de su institución, no como a un fin debido según su naturaleza, sino por la sola liberalidad divina. Por ello, no es menester que los principios de la naturaleza basten para conseguir aquel fin a no ser que hayan sido ayudados por los dones sobreañadidos por la divina liberalidad» (*Cuestiones disputadas sobre la verdad*, I, 826).

43.- «Manifiesta lo que había dicho cuanto a la gracia, en su infusión y predestinación, a cuya razón o modo de ser pertenecen dos cosas —de que ya se habló antes—: la primera de las cuales es que aquello que tiene el ser por gracia no lo tenga el hombre por sí mismo, o de sí mismo, sino de mano de Dios. Y cuanto a esto dice: «por cuanto somos hechura suya», es a saber, que cuanto de bien tenemos, de Dios lo tenemos, no de nosotros mismos. «El nos hizo, no nosotros a nosotros mismos» (Sal 99); «¿por ventura no es El tu padre, que te rescató, que te hizo y te creo?» (Dt 32,6). Continúase inmediatamente con lo anterior, de manera que diga: para que nadie se gloríe, porque hechura suya somos. O puede continuarse con lo que arriba había dicho; pues de pura gracia hemos sido salvos. Lo segundo que entra en razón o concepto de gracia es que no sea por obras precedentes, lo cual se expresa por lo que añade: «criados», ya que crear es de nada hacer algo. De donde cuando alguno, sin méritos anteriores, es justificado, puede decirse creado, como si dijéramos: hecho de nada. Y esta acción, es a saber, creación de justicia, hácese por virtud de Cristo que da al Espíritu Santo. Por eso añade: «en Cristo Jesús», esto es, por Cristo Jesús, según el capítulo último de la Epístola a los Calatas 6,15: «Lo que cuenta no es la circuncisión ni la incircuncisión, sino la nueva criatura», y el salmo 103,30: «Envías a tu Espíritu y los creas»» (*Comentario de la Epístola de san Pablo a los Efesios* [Tradición, México 1978]).

44.- Cf. É. GILSON, *Le réalisme méthodique* (Téqui, París 32022) 52-61; trad. esp.: *El realismo metódico* (Rialp, Madrid 41974).

45.- Cf. E. GILSON, «Cap. 5: Vademécum del realista principiante», en *El realismo metódico*, 41-43: «El primer paso en el camino del realismo es darse cuenta de que siempre se ha sido realista; el segundo, comprender que, por más que se haga para pensar de otro modo, jamás se conseguirá; el tercero, comprobar que los que pretenden pensar de otra manera piensan como realistas tan pronto como se olvidan de que estén desempeñando un papel. Si entonces se preguntan por qué, la conversión está casi terminada [...]. Es preciso comenzar por desconfiar de este término: el pensamiento; porque la diferencia mayor entre el realista y el idealista

está en que este piensa, mientras que el realista conoce. Para el realista, pensar es solo ordenar conocimientos o reflexionar sobre su contenido; jamás se le ocurriría tomar el pensamiento como punto de partida de su reflexión, porque para él no es posible el pensamiento si no hay antes conocimientos. El idealista, por el hecho mismo de proceder del pensamiento a las cosas, no puede saber si lo que toma como punto de partida corresponde o no a un objeto; cuando pregunta al realista como llegar al objeto partiendo del pensamiento, el realista debe contestar inmediatamente que eso es imposible, y que precisamente aquí está la razón principal para no ser idealista, porque el realismo parte del conocimiento, es decir, de un acto del entendimiento que consiste esencialmente en captar un objeto. Así, para el realista, semejante pregunta no plantea un problema insoluble, sino un pseudo-problema, que es muy diferente».

46.- Cf. *Sth.* I-II, q. 4, a. 5, c: «Así, pues, aunque el cuerpo no pertenece a la perfección de la bienaventuranza humana del primer modo, sin embargo, pertenece del segundo. Porque la operación depende de la naturaleza de la cosa, cuanto más perfecta sea el alma en su naturaleza, más perfectamente tendrá su operación, en la que consiste la felicidad.; ad 4: «la separación del cuerpo retarda al alma en dirigirse con toda intención a la visión de la esencia divina. Pues el alma desea disfrutar de Dios de modo que esta misma fruición llegue también al cuerpo por redundancia, en la medida de lo posible. Y por eso, mientras ella disfruta de Dios sin el cuerpo, aunque su apetito descansa en lo que tiene, querría, sin embargo, que su cuerpo llegara a participar de ello» (*Suma*, II, 74-75).

47.- Cf. E. GILSON, *Saint Thomas d'Aquin* (J. Gabalda et Fils, París 1930) 7: «Si quisiéramos resumir en una palabra este primer rasgo distintivo de la moral tomista, diríamos que es un humanismo cristiano, con lo que se quiere dar a entender no que sea el resultado de una combinación de proporciones de humanismo y de cristianismo, sino que atestigua la identidad esencial de un cristianismo en el que todo el humanismo se vería incluido y de un humanismo integral que solo en el cristianismo encontraría su completa satisfacción» (cf. en *El tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino* [EUNSA, Pamplona 2014]).

Este artículo se publicó en [Aula DSI](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



Homilía de la Santa Misa de Su Santidad León XIV con el Colegio Cardenalicio

Vatican.va

A las 11.00 de esta mañana del viernes 9 de mayo, en la Capilla Sixtina, el Santo Padre León XIV presidió como Pontífice su primera Celebración Eucarística con el Colegio Cardenalicio. Publicamos a continuación la homilía que el Papa pronunció tras la proclamación del Evangelio.

Homilía del Santo Padre

Comienzo con unas palabras en inglés, y el resto será en italiano. Quisiera repetir la frase del salmo responsorial: «Canten al Señor un canto nuevo, porque Él hizo maravillas» (*Sal 98,1*). Y en efecto, no sólo conmigo, hermanos míos cardenales, sino con todos nosotros, como lo celebramos esta mañana.

Los invito a reconocer las maravillas que el Señor ha hecho, las bendiciones que el Señor sigue derramando sobre todos nosotros, a través del ministerio de Pedro.

Ustedes me han llamado a cargar esa cruz y a ser bendecido con esa misión. Y sé que puedo contar con todos y cada uno de ustedes para caminar conmigo, mientras continuamos, como Iglesia, como comunidad de amigos de Jesús, como creyentes, anunciando la Buena Nueva y proclamando el Evangelio.

«Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo» (*Mt 16,16*). Con estas palabras Pedro, interrogado por el Maestro junto con los otros discípulos sobre su fe en Él, expresa en síntesis el patrimonio que desde hace dos mil años la Iglesia, a través de la sucesión apostólica, custodia, profundiza y trasmite.

Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios vivo, es decir, el único Salvador y el que nos revela el rostro del Padre.

En Él Dios, para hacerse cercano a los hombres, se ha revelado a nosotros en los ojos confiados de un niño, en la mente inquieta de un joven, en los rasgos maduros de un hombre (cf. [Concilio Vaticano II](#), Const. pastoral *Gaudium et spes*, 22), hasta aparecerse a los suyos, después de la resurrección, con su cuerpo glorioso. Nos ha mostrado así un modelo de humanidad santa que todos podemos imitar, junto con la promesa de un destino eterno que, sin embargo, supera todos nuestros límites y capacidades.

Pedro, en su respuesta, asume ambas cosas: el don de Dios y el camino que se debe recorrer para dejarse transformar, dimensiones inseparables de la salvación, confiadas a la Iglesia para que las anuncie por el bien de la humanidad. Nos las confía a nosotros, elegidos por Él antes de que nos formásemos en el vientre materno (cf. *Jr 1,5*), regenerados en el agua del Bautismo y, más allá de nuestros límites y sin ningún mérito propio, conducidos aquí y desde aquí enviados, para que el Evangelio se anuncie a todas las criaturas (cf. *Mc 16,15*).

Dios, de forma particular, al llamarme a través del voto de ustedes a suceder al primero de los Apóstoles, me confía este tesoro a mí, para que, con su ayuda, sea su fiel administrador (cf. *1 Co 4,2*) en favor de todo el Cuerpo místico de la Iglesia; de modo que esta sea cada vez más la ciudad puesta sobre el monte (cf. *Ap 21,10*), arca de salvación que navega a través de las mareas de la historia, faro que ilumina las

noches del mundo. Y esto no tanto gracias a la magnificencia de sus estructuras y a la grandiosidad de sus construcciones —como los monumentos en los que nos encontramos—, sino por la santidad de sus miembros, de ese «pueblo adquirido para anunciar las maravillas de aquel que los llamó de las tinieblas a su admirable luz» (1 P 2,9).

Con todo, por encima de la conversación en la que Pedro hace su profesión de fe, hay otra pregunta: «¿Qué dice la gente —pregunta Jesús—sobre el Hijo del hombre? ¿Quién dicen que es?» (Mt 16,13). No es una cuestión banal, al contrario, concierne a un aspecto importante de nuestro ministerio: la realidad en la que vivimos, con sus límites y sus potencialidades, sus cuestionamientos y sus convicciones.

«¿Qué dice la gente sobre el Hijo del hombre? ¿Quién dicen que es?» (Mt 16,13). Pensando en la escena sobre la que estamos reflexionando, podremos encontrar dos posibles respuestas a esta pregunta, que delinean otras tantas actitudes.

En primer lugar, está la respuesta del mundo. Mateo señala que la conversación entre Jesús y los suyos acerca de su identidad sucede en la hermosa ciudad de Cesarea de Filipo, rica de palacios lujosos, engarzada en un paraje natural encantador, a las faldas del Hermón, pero también sede de círculos crueles de poder y teatro de traiciones y de infidelidades. Esta imagen nos habla de un mundo que considera a Jesús una persona que carece totalmente de importancia, al máximo un personaje curioso, que puede suscitar asombro con su modo insólito de hablar y de actuar. Y así, cuando su presencia se vuelva molesta por las instancias de honestidad y las exigencias morales que solicita, este mundo no dudará en rechazarlo y eliminarlo.

Hay también otra posible respuesta a la pregunta de Jesús, la de la gente común. Para ellos el Nazareno no es un charlatán, es un hombre recto, un hombre valiente, que habla bien y que dice cosas justas, como otros grandes profetas de la historia de Israel. Por eso lo siguen, al menos hasta donde pueden hacerlo sin demasiados riesgos e inconvenientes. Pero lo consideran sólo un hombre y, por eso, en el momento del peligro, durante la Pasión, también ellos lo abandonan y se van, desilusionados.

Llama la atención la actualidad de estas dos actitudes. Ambas encarnan ideas que podemos encontrar fácilmente —tal vez expresadas con un lenguaje distinto, pero idénticas en la sustancia— en la boca de muchos hombres y mujeres de nuestro tiempo.

Hoy también son muchos los contextos en los que la fe cristiana se retiene un absurdo, algo para personas débiles y poco inteligentes, contextos en los que se prefieren otras seguridades distintas a la que ella propone, como la tecnología, el dinero, el éxito, el poder o el placer.

Hablamos de ambientes en los que no es fácil testimoniar y anunciar el Evangelio y donde se ridiculiza a quien cree, se le obstaculiza y desprecia, o, a lo sumo, se le soporta y compadece. Y, sin embargo, precisamente por esto, son lugares en los que la misión es más urgente, porque la falta de fe lleva a menudo consigo dramas como la pérdida del sentido de la vida, el olvido de la misericordia, la violación de la dignidad de la persona en sus formas más dramáticas, la crisis de la familia y tantas heridas más que acarrearán no poco sufrimiento a nuestra sociedad.

No faltan tampoco los contextos en los que Jesús, aunque apreciado como hombre, es reducido solamente a una especie de líder carismático o a un superhombre, y esto no sólo entre los no creyentes, sino incluso entre muchos bautizados, que de ese modo terminan viviendo, en este ámbito, un ateísmo de hecho.

Este es el mundo que nos ha sido confiado, y en el que, como enseñó muchas veces el Papa Francisco, estamos llamados a dar testimonio de la fe gozosa en Jesús Salvador. Por esto, también para nosotros, es esencial repetir: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16).

Es fundamental hacerlo antes de nada en nuestra relación personal con Él, en el compromiso con un camino de conversión cotidiano. Pero también, como Iglesia, viviendo juntos nuestra pertenencia al Señor y llevando a todos la Buena Noticia (cf. [Concilio Vaticano II](#), Const. dogmática, *Lumen gentium*, 1).

Lo digo ante todo por mí, como Sucesor de Pedro, mientras inicio mi misión de Obispo de la Iglesia que está en Roma, llamada a presidir en la caridad la Iglesia universal, según la célebre expresión de S. Ignacio de Antioquía (cf. *Carta a los*

Romanos, Proemio). Él, conducido en cadenas a esta ciudad, lugar de su inminente sacrificio, escribía a los cristianos que allí se encontraban: «en ese momento seré verdaderamente discípulo de Cristo, cuando el mundo ya no verá más mi cuerpo» (*Carta a los Romanos*, IV, 1). Hacía referencia a ser devorado por las fieras del circo —y así ocurrió—, pero sus palabras evocan en un sentido más general un compromiso irrenunciable para cualquiera que en la Iglesia ejercite un ministerio de autoridad, desaparecer para que permanezca Cristo, hacerse pequeño para que Él sea conocido y glorificado (cf. *Jn* 3,30), gastándose hasta el final para que a nadie falte la oportunidad de conocerlo y amarlo.

Que Dios me conceda esta gracia, hoy y siempre, con la ayuda de la tierna intercesión de María, Madre de la Iglesia.

Este artículo se publicó en [Vatican.va](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



Discurso del Santo Padre León XIV al Colegio Cardenalicio

Vatican.va

Sábado, 10 de mayo de 2025

Muchas gracias, Eminencia:

Antes de sentarnos comencemos con una oración, pidiendo que el Señor siga acompañando el Colegio y a toda la Iglesia con este espíritu y entusiasmo, que es sin embargo de profunda fe. Recemos juntos en latín: *Pater noster... Ave María...*

En la primera parte del encuentro hay un pequeño discurso con las reflexiones que quisiera compartir con ustedes. Pero después habrá una segunda parte, que muchos han solicitado, será una especie de diálogo con el Colegio Cardenalicio en el cual poder escuchar los consejos, las sugerencias, las propuestas concretas, de las cuales que ya se ha hablado en los días anteriores al cónclave.

Hermanos cardenales:

Los saludo y les agradezco a todos por este encuentro y por los días que lo han precedido, dolorosos por la pérdida del Santo Padre Francisco, arduos por las responsabilidades afrontadas juntos y, al mismo tiempo, según la promesa que Jesús mismo nos ha hecho, ricos de gracia y de consolación en el Espíritu (cf. *Jn* 14,25-27).

Ustedes, queridos cardenales, son los más estrechos colaboradores del Papa, y esto me sirve de consuelo al aceptar un yugo que claramente supera no sólo mis fuerzas, sino a las de cualquier otro. Su presencia me recuerda que el Señor, que me ha confiado esta misión, no me deja solo con la carga de esta responsabilidad. Ante todo, sé que cuento siempre, siempre, con su auxilio, el auxilio del Señor, y, por su Gracia y Providencia, con la cercanía de ustedes y de tantos hermanos y hermanas que en el mundo entero creen en Dios, aman a la Iglesia y sostienen con la oración y las buenas obras al Vicario de Cristo.

Mi agradecimiento al Decano del Colegio Cardenalicio, el cardenal Giovanni Battista Re —merece un aplauso, al menos uno, si no más— que, con su sabiduría, fruto de una larga vida y de muchos años de fiel servicio a la Sede Apostólica, nos ha ayudado mucho en este tiempo. También agradezco al Camarlengo de la santa Iglesia romana, el cardenal Kevin Joseph Farrell —creo que está aquí presente—, por el valioso y difícil papel que ha desempeñado durante el tiempo de [la Sede Vacante y la convocación del cónclave](#). Dirijo también mi pensamiento a los hermanos cardenales que, por razones de salud, no han podido estar presentes y, junto con ustedes, me uno a ellos en comunión de afecto y oración.

En este momento, a la vez triste y alegre, envuelto providencialmente en la luz de la Pascua, quisiera que contempláramos juntos el tránsito del recordado Santo Padre Francisco y el cónclave como un acontecimiento pascual, una etapa del largo éxodo a través del cual el Señor sigue guiándonos hacia la plenitud de la vida. En esta perspectiva, confiamos al «Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo» (2 Co 1,3) el alma del Pontífice difunto y también el futuro de la Iglesia.

El Papa, desde san Pedro hasta mí, su indigno sucesor, es un humilde siervo de Dios y de los hermanos, y nada más que esto. Lo han demostrado bien los ejemplos

de muchos de mis predecesores, como el del Papa Francisco mismo, con su estilo de total dedicación al servicio y de sobria esencialidad de vida, de abandono en Dios durante el tiempo de la misión y de serena confianza en el momento del retorno a la Casa del Padre. Recojamos esta valiosa herencia y retomemos el camino, animados por la misma esperanza que nos viene de la fe.

Es el Resucitado, presente en medio de nosotros, quien protege y guía a la Iglesia, y continúa a reavivarla en la esperanza, a través del amor que «ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado» (*Rm* 5,5). A nosotros nos toca ser dóciles oyentes de su voz y ministros fieles de sus designios de salvación, recordando que Dios ama comunicarse, más que en el fragor del trueno o del terremoto, en «el rumor de una brisa suave» (*1 R* 19,12) o, como lo traducen algunos, en una “sutil voz de silencio”. Este es el encuentro importante, que no hay que perder, y hacia el cual hay que educar y acompañar a todo el santo Pueblo de Dios que nos ha sido confiado.

En los días pasados hemos podido ver la belleza y sentir la fuerza de esta inmensa comunidad que, con tanto afecto y devoción, ha despedido y llorado a su Pastor, acompañándolo con la fe y la oración hasta su encuentro definitivo con el Señor. Hemos visto cuál es la verdadera grandeza de la Iglesia, que vive en la variedad de sus miembros, unidos a su única Cabeza, Cristo «Pastor y Guardián» (*1 P* 2,25) de nuestras almas. Ella es el vientre en el que también nosotros fuimos generados y, al mismo tiempo, la grey (cf. *Jn* 21,15-17), el campo (cf. *Mc* 4, 1-20) que se nos ha entregado para que lo cuidemos y lo cultivemos, lo alimentemos con los Sacramentos de salvación y lo fecundemos con la semilla de la Palabra, de manera que, sólido en la concordia y entusiasta en la misión, camine, como una vez los israelitas en el desierto, a la sombra de la nube y a la luz del fuego de Dios (cf. *Ex* 13,21).

Y a este propósito, quisiera que renováramos juntos, hoy, nuestra plena adhesión a ese camino, a la vía que desde hace ya decenios la Iglesia universal está recorriendo tras las huellas del [Concilio Vaticano II](#). El Papa Francisco ha recordado y actualizado magistralmente su contenido en la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, de la que me gustaría destacar algunas notas fundamentales: el regreso al primado de Cristo en el anuncio (cf. n. 11); la conversión misionera de toda la

comunidad cristiana (cf. n. 9); el crecimiento en la colegialidad y en sinodalidad (cf. n. 33); la atención al *sensus fidei* (cf. nn. 119-120), especialmente en sus formas más propias e inclusivas, como la piedad popular (cf. 123); el cuidado amoroso de los débiles y descartados (cf. n. 53); el diálogo valiente y confiado con el mundo contemporáneo en sus diferentes componentes y realidades (cf. n. 84, Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 1-2).

Se trata de los principios del Evangelio que animan e inspiran, desde siempre, la vida y la obra de la Familia de Dios; de los valores a través de los cuales el rostro misericordioso del Padre se ha revelado y continúa a revelarse en el Hijo hecho hombre, esperanza última de todos los que busquen con ánimo sincero la verdad, la justicia, la paz y la fraternidad (cf. Benedicto XVI, Carta enc. *Spe salvi*, 2; Francisco, Bulla *Spes non confundit*, 3).

Precisamente, al sentirme llamado a proseguir este camino, pensé tomar el nombre de León XIV. Hay varias razones, pero la principal es porque el Papa León XIII, con la histórica Encíclica *Rerum novarum*, afrontó la cuestión social en el contexto de la primera gran revolución industrial y hoy la Iglesia ofrece a todos, su patrimonio de doctrina social para responder a otra revolución industrial y a los desarrollos de la inteligencia artificial, que comportan nuevos desafíos en la defensa de la dignidad humana, de la justicia y el trabajo.

Queridos hermanos, quisiera terminar esta primera parte de nuestro encuentro haciendo mío ?y proponiéndoselo también a ustedes? el deseo que san pablo VI, en 1963, expresó en el inicio de su ministerio petrino: «Que sobre el mundo entero pase una gran llama de fe y de amor que ilumine a todos los hombres de buena voluntad, allanando los caminos de la colaboración recíproca y que atraiga sobre la humanidad, la abundancia de la benevolencia divina, la fuerza misma de Dios, sin cuya ayuda nada vale ni nada es santo» (*Primer Mensaje al mundo entero Qui fausto die*, 22 junio 1963).

Que sean también estos nuestros sentimientos y, con la ayuda del Señor, los traduzcamos en oración y compromiso. Gracias.

Este artículo se publicó en [Vatican.va](https://www.vatican.va). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)