

Selecciones

Nº 43. Marzo 2026

PONEOS EN CAMINO

Tu cara tendrá copyright

La soledad, otra pandemia silenciosa

Quo vadis, humanitas?

Los Santos Lugares de la Pasión de Cristo

y más...



Selecciones

Nº 43. Marzo 2026

PONEOS EN CAMINO

Tu cara tendrá copyright

La soledad, otra pandemia silenciosa

Quo vadis, humanitas?

Los Santos Lugares de la Pasión de Cristo

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

Nos salen muchos artículos de tendencias en esta primavera que nos explican algunas de las cosas que están en la calle y, por tanto, que también tienen que estar en estas Selecciones que hacemos cada mes.

El mundo digital empieza a dar señales de agotar (no de agotarse) a las personas que las usan, incluso a quienes las usan para ligar (o liar), y además, la decisión de darte la propiedad sobre tu cara como identificador. El burka va a necesitar mucha reflexión y muchas ideas antes de que nos lo impongan o nos impongan quitarlo: se empieza por ahí. las explicaciones del rebrote católico ya se miran desde sus consecuencias electorales. La empatía ha empezado a ser comprendida como limitación y pecado, alguien te quiere cardo y, emparentado con eso, pero al otro lado, la soledad como pandemia. Y después de esta ensaladilla rusa, una pregunta ¿a dónde vas, humanidad?

Después de los entrantes, el plato principal: algo sobre Habermas y Ratzinger que explicaron el mundo desde presupuestos distintos pero que fueron capaces de encontrarse y hablar.

Para los postres hemos dejado también algo contundente. Para dar emoción a nuestra vida hemos puesto el texto de "Cor ad cor loquitur", con afán de insistir en que no va contra nadie, no señala a nadie y busca apoyar a todos; una llamada a la comunión y luego algunos artículos sobre la Semana Santa que está al caer y los Santos lugares. Me he encontrado también con un texto similar al que cierra el primer párrafo, pero con el título en latín: Quo

vadis, humanitas? que evidentemente están relacionados. Este es de la Comisión Teológica Internacional.

Y ya, para los perezosos que prefieren escuchar a leer, tres cuestiones, la [conferencia de Monseñor Luis Arguello \(Arzobispo de Valladolid\) sobre la dignidad de la persona](#), en la sede de la Insigne Cofradía Penitencial de Nuestro Padre Jesús Nazareno de Valladolid.

El reportaje de Rome Reports que cuenta [¿Cómo se organiza un viaje papal y por qué es tan complejo?](#) (ya sabes que todo lo relacionado con el viaje apostólico de León XIV a España en [conelpapa.es](#))

Por último, la conferencia de María Solano Altaba ["Amigos de Lolo, de la verdad y la esperanza"](#) en el encuentro anual de los responsables de comunicación de las diócesis españolas. Tuvo lugar en Jaén, y se centró en la figura del [Beato Manuel Lozano Garrido, Lolo](#).

Índice

[El cansancio de ligar como quien pide comida rápida](#)

Las apps de citas han cambiado nuestra forma de relacionarnos. El primer estudio sobre percepción social del amor, que acaba de difundir el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), señala que el 82% de los españoles conoce las aplicaciones para ligar y que un 25% se ha abierto un perfil en ellas. Por Enrique Alpañés en *El País*

[Prohibir el burka en España](#)

No sólo Francia ha prohibido el velo integral. Posteriormente, también lo han hecho otros países europeos, Bélgica, Países Bajos, Dinamarca, Austria y Suiza, con modelos de relación Iglesia-Estado bastante dispares entre sí y alejados a su vez de la laicidad francesa. La seguridad, el funcionamiento de los servicios públicos, la integración o la cohesión social... han motivado el veto de vestimentas que oculten el rostro en la vía pública o en ciertos espacios administrativos. Por Víctor J. Vázquez en *El Mundo*

[Tu cara tendrá copyright: La ley pionera que va a blindar nuestros datos biométricos](#)

La futura Ley de Propiedad Intelectual danesa reconocerá la voz, el rostro y el cuerpo de sus ciudadanos como creaciones culturales para protegerlos de los montajes hechos con IA. Por Jose María Robles en *El Mundo*

La dulzura del león

En una llamativa voltereta cultural, una nueva corriente intenta arrojar la empatía al sótano tenebroso de todos los males. Tres autores norteamericanos han publicado recientemente ensayos que la describen como un pecado dañino o una emoción tóxica y suicida. Durante la última década, su descrédito ha avanzado en paralelo al auge del odio. Por Irene Vallejo en *El País*

El catolicismo importa más que en 1980

El catolicismo es hoy más importante para entender la política que lo que era en 1980. No deja a nadie indiferente. Los católicos lo interpretan como una confirmación del mundo y del tiempo en el que viven. Los no católicos lo consideran una exageración: ¿cómo va a ser la religión más relevante ahora? Por Luis Miller en *El Mundo*

La soledad, otra pandemia silenciosa: No es bueno que el hombre esté solo

En España, en apenas medio siglo, el número de personas que viven solas se ha multiplicado por ocho. No es una impresión: estudios de la Fundación ONCE y del Observatorio Demográfico del CEU alertan de millones de españoles que reconocen sentirse solos. Se apuntan causas culturales, sociológicas e incluso económicas. Pero todas parecen converger en un mismo epicentro: el debilitamiento de la familia. Por Javier Lozano en *Misión*

¿A dónde vas, humanidad?

La vertiginosa aceleración tecnológica y los hitos de la ciencia contemporánea despiertan un asombro justificado ante las capacidades de la humanidad. Somos testigos de un desarrollo que exige un discernimiento ético y espiritual urgente para dilucidar en qué medida nos hallamos ante un

progreso verdadero o frente a un retroceso imparable. Por Javier M^a Prades López en *ABC*

[Entrevista In Memoriam: Jürgen Habermas \(1929-2026\): el último filósofo de la modernidad](#)

La filosofía no es sólo una ciencia entre otras: articula nuestra comprensión de nosotros mismos respondiendo a los nuevos conocimientos y a las nuevas situaciones de la vida, en la medida en que estos perturban y amplían nuestra comprensión anterior del mundo y de nosotros mismos. en *El Grand Continent*

[Joseph Ratzinger/Benedicto XVI y el diagnóstico de nuestro tiempo. Una aproximación teológico-jurídica](#)

La influencia personal ejercida por el joven profesor Joseph Ratzinger en la metodología y en el debate doctrinal del Concilio Vaticano II, aunque discreta, resultó determinante para el formato teológico y canónico del Concilio. Ahora es cuando se la conoce en todo su significado histórico. Vendrá luego su aportación teológica al Magisterio de la Iglesia a lo largo del pontificado de San Juan Pablo II, favorecida por la cercanía personal y la relación fluida y cordial con el Papa. Por Antonio María Rouco Varela en *Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas*

[‘Cor ad cor loquitur’, el corazón habla al corazón](#)

La Comisión para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española ha publicado una nota doctrinal sobre el papel de las emociones en el acto de la fe. Esta reflexión está motivada por los diversos signos de un «renacer de la fe cristiana» en la sociedad, así como el surgimiento de «diversas iniciativas de primer anuncio» suscitadas por el Espíritu Santo y que facilitan el encuentro con Cristo. En *Conferencia Episcopal Española*

[Quo vadis, humanitas?](#)

Pensar la antropología cristiana ante algunos escenarios futuros de la humanidad. El objetivo del documento no es tan solo el de discernir las consecuencias antropológicas de los descubrimientos tecnocientíficos y, en consecuencia, las opciones éticas de las personas y de las sociedades actuales. El documento se orienta en positivo hacia una propuesta teológica y pastoral de la vida humana entendida como vocación. Por la Comisión Teológica Internacional en *Vatican.va*

[Una especial llamada a la comunión](#)

La presencia del Papa en España y su encuentro con instituciones diversas de la sociedad española, en Madrid, Barcelona, Las Palmas y Tenerife será también una oportunidad para un nuevo diálogo entre Iglesia y sociedad que ensanche la mirada respecto a nuestros problemas locales y los abra a la universalidad. Por Luis Argüello García en *L'Osservatore Romano*

[Semana Santa en España: origen, historia, comidas, y mucho más](#)

La Semana Santa en España como a nivel mundial se encuentra con la última semana de Cuaresma del calendario católico, y es una de las mayores expresiones de la religión en España. Está ubicada entre el Domingo de Ramos y el Domingo de Resurrección. En *Hablemos de culturas*

[Los Santos Lugares de la Pasión de Cristo: de historias, mitos y peleas por cada piedra](#)

Jerusalén es el epicentro de la Semana Santa. Allí discurrió la pasión de Cristo, y cada año ve cómo se recrea ese bucle de dolor y esperanza en los llamados Santos Lugares, un recorrido que se apiña en un puñado de calles donde todo se superpone, una mezcla de evangelios, tradición oral y arqueología que apasiona incluso sin necesidad de fe. Por Carmen Rengel en *Huffingtonpost*



El cansancio de ligar como quien pide comida rápida

Enrique Alpañés

El País

El 25% de los españoles ya tiene un perfil en una aplicación de citas, pero cada vez más usuarios muestran su hastío frente a un modelo con dinámicas tóxicas

Decía el escritor y columnista José Luis Alvite que las citas son la envoltura social de lo que no es más que un instinto. Su frase no ha perdido vigencia, pero en los últimos años se le ha añadido una nueva capa al viejo arte del cortejo; una tecnológica, lúdica y capitalista que convierte el proceso de conocer a alguien en algo emocionante y adictivo. Hasta que deja de serlo. Las *apps* de citas han cambiado nuestra forma de relacionarnos. El primer estudio sobre percepción social del amor, que acaba de difundir el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), señala que el 82% de los españoles conoce

las aplicaciones para ligar y que un 25% se ha abierto un perfil en ellas. El estudio *Cómo las parejas se conocen y permanecen juntas*, de la Universidad de Stanford, mostraba cifras aún más contundentes: más del 60% de las parejas actuales se conocen en línea, lo que marca un cambio radical respecto al pasado. Esto tiene un efecto eminentemente positivo: hoy en día es más fácil conocer a alguien y no se necesita la intermediación de amigos o salir a una discoteca para hacerlo. Pero este cambio tiene efectos colaterales y riesgos cada vez más evidentes.

Cuando en 2008 se empezaron a popularizar las primeras redes sociales, había cierto optimismo por parte de periodistas, sociólogos y políticos. Twitter iba a convertirse en un ágora pública, un contrapoder capaz de derrocar las dictaduras. Facebook era un lugar amable donde conectar con viejos amigos del instituto (antes de que esos viejos amigos del instituto se volvieran feroces antivacunas, fascistas, terraplanistas o una combinación de todo lo anterior). Hoy los gobiernos de medio mundo empiezan a poner coto a los desmanes de las plataformas, limitando su acceso a los menores e intentando controlar la desinformación y los discursos de odio. El viraje en la percepción social de estas plataformas ha sido total.

Las aplicaciones para ligar surgieron un poco más tarde. Grindr fue la primera, en 2009, pero era más minoritaria al estar dirigida a hombres que tienen sexo con hombres. El verdadero punto de inflexión llegó en 2013 con Tinder, a la que siguieron Bumble y Hinge. Para entonces, el público ya estaba más familiarizado con las dinámicas de las plataformas sociales, era menos naïf. Quizá por ello adoptó las aplicaciones con un mayor escepticismo.

También hubo, desde el principio, mayores críticas y análisis de estas herramientas. Hay una ingente cantidad de literatura, ensayos y artículos científicos que hablan sobre los riesgos de estas plataformas y muchas personas que han ayudado a construir una teoría crítica de las nuevas formas de ligar. Una de ellas es Marita Alonso.

“Las redes y las apps de citas dominan la forma en que nos vinculamos; un ecosistema relacional donde reina la hiperconexión y la soledad, el individualismo y la pérdida de comunidad”, señala Alonso a raíz de esta reflexión. “En el caso de las apps, la crítica es más obvia por el mero hecho de que, si el objetivo fuera crear relaciones sólidas, serían un éxito como red social, pero un fracaso como negocio, porque entrarías, encontrarías a alguien y te borrarías la cuenta. Estas apps se benefician más de la desconexión que de la conexión”.

Marita Alonso es periodista, si lee usted frecuentemente EL PAÍS, seguramente le suene su nombre. Sus artículos suelen colarse entre lo más visto con frecuencia. Tiene Alonso una capacidad especial para hacer un análisis sociológico a partir de un detalle menor como la longitud de los calcetines, la verborrea ética o el consumo de carne. Es como una socióloga de la frivolidad, combina en sus temas las tendencias sociales, los estudios académicos y las anécdotas divertidas. Y de entre todos los temas aparentemente pequeños (“que son los que de verdad te cuentan el mundo”) el que más le llama la atención es el amor. Por eso escribió, en 2017, *Antimanual de autodestrucción amorosa*. Por eso ha vuelto a tratar el tema en el recientemente publicado *La Venus del smartphone*.

Entre la publicación de uno y otro, tiene la sensación de que las tendencias se han exagerado, que las dinámicas tóxicas han ido a más y que la gente está más curtida, más desencantada. Las cifras parecen darle la razón. Según un estudio de YouGov en Reino Unido, más del 40% de usuarios dicen sentirse cansados o frustrados con el uso de *apps* de citas. El informe Online Nation 2024 de Ofcom muestra que su uso disminuyó significativamente entre 2023 y 2024, con una caída de casi el 16% en el uso de las 10 aplicaciones de citas más populares.

Los motivos son variados y sería precipitado señalarlos de forma rotunda, señala la experta. Pero hay pistas. “En *El banquete*, de Platón, se dice que cuando hay escasez es cuando emerge el deseo. En el mundo de las citas sucede lo contrario. Hay tanta gente que no sientes ya deseo, solo hastío”. Abrir Tinder y deslizar a izquierda o derecha puede acabar siendo monótono. Ver selfis en el

espejo del gimnasio, fotos en resorts vagamente exóticos, atardeceres en la playa. Leer las biografías de gente que se define como sincebollista, muy fan de las croquetas, amigo de mis amigos; que tiene aficiones como viajar, ir a la playa o ver series.

Se llama sobrecarga de elección y es algo similar a lo que nos sucede ante el menú de Netflix o de HBO al ver un carrusel infinito de series y películas. En el año 2000, dos científicos del comportamiento lo explicaron con un experimento. En un supermercado pusieron 24 tipos de mermeladas en un estante. La gente miraba mucho (el 60% lo hacía), pero compraba poco (solo el 3%). Cuando redujeron las opciones a solo seis tipos de mermeladas, las tornas cambiaron. Paró menos gente (un 40%), pero compró mucha más (un 30%). Las personas no somos botes de mermelada ni series de terror ambientadas en los años ochenta, pero los perfiles sonrientes que aparecen en las apps tampoco son exactamente personas. Se produce al verlos una cierta desconexión, despojamos a los avatares de su naturaleza humana. Por eso en este ecosistema se normalizan actitudes que difícilmente se dan en el mundo físico, como el *ghosting*, el *breadcrumbing*, el *zombieing*...

Puede que todos estos anglicismos suenen innecesariamente modernos, pero más allá de las cuestiones lingüísticas son palabras importantes. “Se ha empezado a crear un léxico emocional muy rico e interesante, porque lo que no se nombra no existe y está muy bien que pongamos nombre a nuestras experiencias. Así podemos compartirlas y sentirnos identificadas en las de otras personas”, apunta Alonso. Muchos de estos neologismos nombran actitudes que han existido siempre. “Por ejemplo, el *ghosting* es el nuevo, ‘se fue a por tabaco y no volvió’”. Pero hay otras que han surgido o se han reforzado en el entorno de internet, con la sobreabundancia de citas tan normalizada gracias a las *apps*. Como explica la socióloga Eva Illouz, el sexo casual “debilita las reglas de la reciprocidad” y despoja al compañero de cama de su singularidad, así podrá ser rápidamente descartado y sustituido. Las posibilidades de repetir son tan inciertas que nadie se ocupa demasiado del otro. Ahora conseguir una cita puede ser tan mecánico y eficiente como pedir comida a domicilio. Y tenemos la misma responsabilidad emocional con el ligue que con el repartidor.

Un mundo de solteros exigentes

En Estados Unidos, el 41% de las mujeres y el 50% de los hombres de entre 25 y 34 años eran solteros en 2023, un porcentaje que dobla los datos de hace 50 años. La tendencia se observa en todo el mundo. Entre 2010 y 2022, la proporción de personas que viven solas (una definición imperfecta de la soltería, pero cuyos datos son más fáciles de encontrar) aumentó en 26 de los 30 países de la OCDE. En España, según el Censo de Población y Viviendas, había 660.000 personas viviendo solas en 1970, un 1,9% de la población. En el censo de 2025 había cinco millones y medio de hogares unipersonales, lo que representa el 27% de las casas. La tendencia es clara y sostenida en el tiempo. Cada nueva generación tiene menos probabilidades de estar casada o cohabitar con una pareja que las generaciones anteriores de la misma edad.

Esta crisis no solo afecta a las parejas estables y monógamas. Los jóvenes socializan menos, salen con menos personas y comienzan a tener relaciones sexuales más tarde que antes. En general tienen menos sexo. Se da la paradoja de que ahora que el sexo es más fácil de conseguir de lo que ha sido nunca en la historia, tenemos mucho menos. Los índices de actividad sexual han caído a su nivel más bajo desde hace 30 años. La tendencia es aún más acusada entre las nuevas generaciones, según reflejan cifras del Pew Research Center de 2020. Como dice la antropóloga Helen Fisher, “los mileniales son los nuevos victorianos” de la austeridad sexual.

No parece el mejor escenario económico para las grandes plataformas del sexo y el amor. Pero los números dicen otra cosa. En 2022, el mercado de las apps de citas estaba valorado en casi 8.000 millones de dólares, y la previsión es que roce los 14.500 millones de dólares para 2030. Es un pastel grande y hay pocos comensales. “El mercado de las apps de citas está controlado básicamente por tres empresas: Match Group, Bumble Inc y Grindr tienen el oligopolio del amor”, explica Inma Benedito, periodista económica y usuaria de estas aplicaciones. Puede que el usuario medio vea muchas más aplicaciones en la

tienda de su móvil. Cambia el nombre, cambia la interfaz, pero el dinero va al mismo sitio. “Las personas de a pie pueden tener la percepción de que Tinder y Hinge son completamente diferentes, por ejemplo, pero ambas están bajo el paraguas de Match Group, que también es propietaria de OkCupid o Meetic”.

Benedito contó sus experiencias conjugando lo personal y lo sociológico en el libro *Too match*. Este diario de fracasos amorosos surgió de la plataforma Substack donde la autora narraba sus citas, desde el humor y la autoparodia. Pasó por casi todas. “Las diferencias tanto en el mecanismo como en la interfaz de todas estas apps son absolutamente intencionales”, explica. Pero superficiales. “Los mecanismos, interfaces y, si me apuras, algoritmos pueden ser diferentes, pero eso es solo el envoltorio. Debajo de todo eso hay un producto, y somos nosotras. En ese sentido, me temo que, por mucho que vayamos de una *app* a otra, somos los que estamos y estamos los que somos”.

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

[Volver al índice](#)



Prohibir el burka en España

Víctor J. Vázquez

El Mundo

La ocultación del rostro en el espacio público contradice presupuestos básicos de la convivencia democrática, pero no tengo claro que en España esta práctica esté extendida ni que exista un riesgo cierto de segmentación de la esfera pública

«NADIE PUEDE, en el espacio público, llevar una vestimenta destinada a ocultar su rostro». Con estos términos el legislador francés estableció la primera prohibición europea del velo integral. El fundamento jurídico de la norma, a diferencia de la que años antes vetó el uso del velo en las escuelas, no fue la laicidad republicana. *Laico* es, en último término, un adjetivo que se predica del Estado, imponiendo una obligación de neutralidad a las

instituciones, pero, como advirtió el *Conseil d'État*, este principio no se proyecta sobre el ciudadano como una carga para su libertad religiosa.

La ley, no obstante, encontró justificación mediante una triada de conceptos. La seguridad, la igualdad y la dignidad de las mujeres y, finalmente, las exigencias de la convivencia cívica, *le vivre ensemble*. La República, se dijo, no puede vivirse con el rostro velado. Y la República, podríamos añadir, es, desde esta lógica, una vivencia obligada en un determinado umbral.

Pero no sólo Francia ha prohibido el velo integral. Posteriormente, también lo han hecho otros países europeos, Bélgica, Países Bajos, Dinamarca, Austria y Suiza, con modelos de relación Iglesia-Estado bastante dispares entre sí y alejados a su vez de la laicidad francesa. El fundamento de estas prohibiciones, justificado con una retórica más pragmática y menos existencial que la de la gala, no es ajeno a su eje argumental. La seguridad, el funcionamiento de los servicios públicos, la integración o la cohesión social... han motivado el veto de vestimentas que oculten el rostro en la vía pública o en ciertos espacios administrativos.

Se trata, en todos los casos, de normas formalmente neutrales, en tanto prohíben cualquier prenda que oculte el rostro, aunque materialmente tengan su razón de ser en impedir una práctica, la del uso del burka o el niqab, que ciertas mujeres entienden prescrito por su religión musulmana.

El velo integral, años después de la singular prohibición francesa, se ha convertido en una cuestión europea. Todos los países parecen obligados a encarar democráticamente este debate en algún momento, si bien la respuesta – permitir, prohibir y con qué alcance– no será común. El Tribunal Europeo de Derechos Humanos, quien ha avalado la prohibición del velo integral a la luz del Convenio, ha reiterado que, en la gestión del pluralismo religioso, los Estados han de disfrutar de un amplio margen de decisión, pues son también distintas su historia, sociología y circunstancias.

Como es sabido, el burka y el niqab han entrado en nuestro debate parlamentario a través de tres proposiciones de ley: una ya rechazada, de Vox, y dos pendientes, registradas por Junts y el PP. Todas ellas, más allá de matices, prevén la prohibición del velo integral en la vía pública, por lo que parece posible que haya mayoría parlamentaria para hacer efectiva esa interdicción.

No obstante, la prohibición plantea un interrogante constitucional previo, si consideramos que el uso de esas prendas es una manifestación de la libertad religiosa. De hecho, tanto admirados colegas como el propio Gobierno han sostenido que la Constitución no permite esta prohibición. El uso voluntario del burka o el niqab, en su opinión, está amparado por la libertad religiosa y el legislador carecería de competencia para vetarlo.

No comparto esta interpretación de forma tan concluyente. Estoy de acuerdo, como afirma el profesor Miguel Presno, en que no se puede imponer una particular interpretación moral de la dignidad a los actos ajenos. Exigir a una mujer, por su propia dignidad e igualdad, que no vele su rostro significaría asumir que ese mismo título es válido para, por ejemplo, ilegalizar la opción de los religiosos que hacen profesión solemne y son reclusos en clausura. Enjuiciar desde un parámetro emancipador muchas prácticas confesionales puede conducir, de hecho, a que no fuera reconocible el derecho a la libertad religiosa ni la propia autonomía personal. La frontera entre el legítimo paternalismo del Estado, presente en tantos ámbitos, y un iliberal perfeccionismo moral no es, de todas formas, algo siempre fácil de trazar, como demuestran, particularmente, otros debates sobre la soberanía de las mujeres sobre su propio cuerpo. Vivimos, como explica el filósofo Macario Alemany, rodeados de exponentes de un paternalismo jurídico que aceptamos y que consideramos necesario.

Pero, al margen de la dignidad, el concepto de espacio público tiene en esta discusión una dimensión que no creo que pueda ser soslayada. No se trata ya de que en ciertas dependencias, como colegios u hospitales, o en los medios de transporte, los elementos clásicos del orden público puedan justificar –como creo que pueden– la prohibición de velarse el rostro. Lo relevante es que, en

una sociedad democrática, la idea de espacio público es una ficción necesaria para el concepto de ciudadanía. Como salvaguarda de ese ámbito físico de integración social creo que el Estado puede considerar la pertinencia de exigir no vivirlo de forma oculta. Podríamos decir que la noción de orden público posee aquí una dimensión moral o social que nos recuerda algo demasiado a menudo pasado por alto: que hay otros presupuestos de la democracia que pueden necesitar tutela, más allá de los derechos.

Es determinante, no obstante, que cualquier regulación restrictiva sea formalmente neutral, es decir, que no denote el prejuicio del legislador hacia una religión en sí misma considerada, sino que sean las exigencias cívicas inherentes a la participación en el espacio público las que fundamenten la norma. A mi juicio, el vínculo trazado entre inmigración, islam y burka, junto a las apelaciones a la identidad esencial de la nación que Vox hacía en la exposición de motivos de su proposición de ley, se aleja de la neutralidad en los propósitos que es exigible al legislador.

Que prohibir el velo integral sea una opción no significa que sea una medida necesaria u oportuna. Si, según dicen los pocos estudios disponibles, el uso del velo integral en España es muy residual, y considerando la posibilidad de que ciertas interdicciones puedan ser a la postre el origen de profecías autocumplidas, entiendo que haya razones para ser prudentes y para que desde los poderes públicos se afronten estas prácticas de sumisión y discriminación al margen de instrumentos coercitivos.

CONVIENE aquí también considerar que en nuestra actual experiencia constitucional la cuestión religiosa no ha significado, como tal, un factor de desestabilización. La fórmula del artículo 16 de la Constitución, con todas sus ambigüedades, ha sido exitosa para la integración de nuestras querellas históricas, y la nación española se ha definido políticamente haciendo abstracción de la religión. Ha sido también algo característico de nuestro debate parlamentario, cuando ha versado sobre cuestiones de específica dimensión moral, que éste haya discurrido en términos de razón pública. Es decir, sin

apelaciones a dogmas religiosos sino a razones seculares desde cualquiera de las posturas en liza.

La plasticidad de nuestro modelo de laicidad y una comprensión –digamos– benevolente del hecho religioso también han contribuido hasta ahora, con menos dramatismo que en países vecinos, a la integración de un pluralismo religioso inédito en el momento en que se gestó la Constitución. Dicho de otra forma, con cierto equipaje de costumbres y creencias, ser español ha resultado más fácil que, por ejemplo, ser francés.

La ocultación del rostro en el espacio público, como he señalado, contradice presupuestos básicos de la convivencia democrática, pero no tengo tan claro que ahora mismo en España esta práctica esté verdaderamente extendida ni que exista un riesgo cierto de segmentación de la esfera pública. En cualquier caso, las razones que se esgriman para defender la necesidad o no de una prohibición tienen que plantearse, con un mínimo respeto al ideal deliberativo y con conciencia de la entidad de la cuestión, en el lugar apropiado para ello, que se llama Parlamento.

Víctor J. Vázquez es profesor titular de Derecho Constitucional en la Universidad de Sevilla. Ha publicado libros sobre neutralidad institucional y libertad de expresión, como *La libertad del artista. Censuras, límites y cancelaciones* (Athenaica)

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

[Volver al índice](#)



Tu cara tendrá copyright: La ley pionera que va a blindar nuestros datos biométricos

Jose María Robles

El Mundo

La futura Ley de Propiedad Intelectual danesa reconocerá la voz, el rostro y el cuerpo de sus ciudadanos como creaciones culturales para protegerlos de los montajes hechos con IA

La OCU danesa ideó en 2014 una ocurrente campaña para concienciar a la población de los riesgos que conlleva regalar datos personales en el entorno online. La organización que vela por los derechos de los consumidores del país nórdico (Forbrugerrådet Tænk) alquiló una panadería de Copenhague, instaló dentro varias cámaras ocultas y puso a despachar a una dependienta que no cobraba a los clientes por el género. En su lugar, les proponía un trueque.

Una hogaza a cambio de echar un vistazo a los cinco últimos mensajes recibidos en el móvil.

Media docena de magdalenas por el número de teléfono de un familiar.

Un rollito de canela si el comprador accedía a revelar dónde y con quién había pasado la tarde anterior.

El experimento pretendía visibilizar cómo en el mundo digital nos comportamos mucho más despreocupadamente que en el real en relación a información tan valiosa como la relativa a la red de contactos, las rutinas que implican geolocalización o los eventos especiales que acaban en el carrete de fotos del móvil.

La reacción de la mayoría de los clientes fue la misma: «*Nej, tak*» (No, gracias). Preferían volverse a casa con las manos vacías antes que entregar siquiera unas migajas de intimidad a aquella dependienta tan preguntona. Una actitud que contrasta con la que tal vez habrían mostrado si emporios tecnológicos como Meta (Instagram, WhatsApp, Facebook) o Alphabet (Google, Gmail, YouTube) se la hubieran pedido para acceder a sus servicios.

Forbrugerrådet Tænk recogió gracias a aquella campaña más de 10.000 firmas de ciudadanos que reclamaban una mayor protección frente a las grandes plataformas de Silicon Valley. Y la panadería de atrezo se convirtió en una referencia icónica para quienes trabajan en defensa de la seguridad y la privacidad en la Red.

Ahora Dinamarca vuelve a ser noticia por rebelarse contra el *Big Tech*. Esta vez, de la mano del Ministerio de Cultura y en el contexto del desarrollo hiperacelerado de la inteligencia artificial generativa (IAGen), que hace que resulte más sencillo que nunca crear vídeos, imágenes o audios falsos pero de apariencia creíble y, en bastantes ocasiones, con propósitos vejatorios. 2026, sin embargo, no es 2014. Preparar un montaje digital y ponerlo en circulación

cuesta hoy tan poco esfuerzo como –valga de nuevo el símil– ir a comprar el pan. Y su impacto ya no se circunscribe al perímetro de las redes sociales.

Lo resumía en estas páginas días atrás Margaret Mitchell, ex codirectora del departamento de Ética de Google. «Está aumentando un riesgo singular: la creciente dificultad para distinguir entre realidad y ficción. La IA generativa ha simplificado la creación de contenido que parece auténtico sin serlo. La falta de estándares de divulgación o marcas de agua impide saber si algo fue generado por IA y, de hecho, gran parte del público ni siquiera lo desea», subrayaba.

Coincidiendo con su presidencia de turno de la UE, Dinamarca decidió el pasado verano reformar la Ley de Propiedad Intelectual (*Ophavsretsloven*) para poner coto a las ultrasuplantaciones. Preocupado no sólo por la difusión masiva de fotos y clips con contenido sexualmente explícito, discursos difamatorios contra cualquier minoría, noticias falsas y declaraciones políticas manipuladas, sino también por el aumento de ciberataques que utilizan ingeniería social y tecnología punta para robar información personal o financiera, el ministro Jakob Engel-Schmidt se puso manos a la obra para sacar adelante una normativa pionera en Europa: la que sitúa lo relativo a la protección de la identidad biométrica en el marco de los derechos de autor. En virtud de ella, la voz, el rostro y la apariencia física de cada danés tendrán la consideración jurídico-económica (*copyright*) de un libro o una película.

Tras incorporar diferentes enmiendas, la nueva ley iba a entrar en vigor el próximo 31 de marzo. La convocatoria anticipada de elecciones presidenciales anunciada hace un par de semanas obligó a suspender de momento su aplicación. En cualquier caso, y dado que el borrador había recibido un apoyo multipartidista unánime, lo lógico sería que el ejecutivo entrante lo retomase a pesar de tener que presentarlo de nuevo ante el Parlamento.

Copenhague aspira a convertir este blindaje en un estándar europeo. «Estamos enviando un mensaje inequívoco: todo el mundo tiene derecho a su propio cuerpo», declaró el titular de Cultura en la presentación del borrador. «Los

seres humanos pueden ser introducidos en una máquina fotocopidora y utilizados indebidamente para todo tipo de propósitos, y no estoy dispuesto».

El enfoque danés se sustancia en varias cuestiones clave. Por ejemplo, la introducción de apartados específicos para el público en general (artículo 73-a) que restringen el uso no autorizado de la imagen o la voz de otra persona en montajes generados con IA. O la disposición separada para artistas o intérpretes (artículo 65-a) que extiende el amparo de sus obras frente a copias o manipulaciones sin autorización a los 50 años posteriores a su muerte.

El Estatuto de la Reina Ana (Inglaterra, 1710) está considerado el primer *copyright* moderno. Fue pionero en reconocer el derecho exclusivo del autor –y no del impresor– sobre sus obras, dándole cobertura legal y alumbrando el concepto de dominio público (el libre uso al cabo de un tiempo estipulado). Desde entonces, los derechos de autor han sido el parapeto que ha protegido de la rapiña a las más altas manifestaciones de la creatividad humana: novelas, cuadros, partituras...

La IAGen ha hecho saltar por los aires este esquema. En los *reels* de Instagram cualquiera puede toparse estos días con Cristiano Ronaldo y Leo Messi en una secuela disparatada de *Jurassic Park*. A Donald Trump haciendo el *moonwalk* de Michael Jackson con la misma chaqueta de lentejuelas que el rey del pop y a Chiquito de la Calzada con las mallas de Spiderjarl. A Russell Crowe, Brad Pitt y Mel Gibson paseando en *motorino* por Roma vestidos como en *Gladiator*, *Troya* y *Braveheart*. Y Pedro Sánchez y Alberto Núñez Feijóo se dan unos cuantos mamporros en un ring calcado al de *Pressing Catch*.

El mencionado artículo 73 de la ley danesa marca una excepción para las reproducciones que sean «una expresión de caricatura, sátira, parodia, pastiche, crítica al poder, crítica social, etc», a menos que la imitación constituya desinformación que pueda perjudicar gravemente los derechos o intereses de terceros.

Al dejar de hablar de privacidad para hacerlo de propiedad, Dinamarca abre una vía paralela en dicha tradición y adopta un enfoque singular por empoderador y coercitivo. Según sus impulsores, la normativa facilitará el emprendimiento de acciones legales contra las dichas ultrasuplantaciones. Así, los ciudadanos tendrán derecho a exigir la eliminación del material infractor en la plataforma tecnológica que lo albergue. En caso de no hacerlo con prontitud tras ser notificadas, dichas plataformas podrían enfrentarse a severas multas por parte del organismo regulador danés y a la exigencia de elevadas compensaciones económicas por parte de los usuarios afectados.

«Estamos dispuestos a tomar medidas adicionales», dejó claro Engel-Schmidt en verano. En caso de que las megacorporaciones tecnológicas se pusieran de perfil, el asunto podría incluso llegar a la Comisión Europea. «Por eso creo que se lo tomarán en serio», vaticinó el ministro.

Los tecnólogos daneses habían observado que las solicitudes de retirada de contenido en Instagram y TikTok rara vez se ejecutan. La justicia que demanda el ciudadano común suele terminar en el limbo. «Algunos proveedores fomentan activamente la generación de *deepfakes*; otros, pasivamente, la permiten», admite el profesor Anders Søgaard, experto en Procesamiento del Lenguaje Natural de la Universidad de Copenhague.

«Creemos que esta protección nos brindará mejores condiciones para hacer valer los derechos de los usuarios», concuerda Thomas Heldrup, responsable de Protección y Cumplimiento de Contenido de la Alianza Danesa por los Derechos.

La reforma de la *Ophavsretsloven* podría verse como un puerto refugio frente a las deficiencias de la Ley de Servicios Digitales (DSA, por sus siglas en inglés), aprobada por la UE en 2022 y criticada por demasiada vaga. También como un cortafuegos casi desesperado frente a la tecnología empleada con fines espurios.

Siendo grave, el *vishing* o fraude telefónico con voz clonada parece rudimentario al lado de los prodigios que puede obrar la IA generativa. A la

consultora Arup le estafaron hace un año 25 millones de dólares después de que un empleado de su departamento de Contabilidad creyera que estaba hablando por videollamada con un alto directivo, y no con su copia digital. El fabricante de coches Ferrari estuvo a punto de sufrir un timo similar, frustrado in extremis cuando un empleado formuló al falso directivo una pregunta que sólo el de carne y hueso sabía responder.

Lo que viene es aun más peliagudo. A mediados de 2023, la startup Worldcoin –cofundada por Sam Altman, el padre de ChatGPT– logró que miles de jóvenes de todo el mundo se dejaran escanear el iris a cambio de unos *tokens* valorados en torno a los 100 euros. La Agencia Española de Protección de Datos se vio obligada entonces a advertir a Worldcoin.

«Lo que plantean los daneses es extraordinariamente interesante. Hay que ir hacia una mayor regulación de la identidad digital y hacia una mayor protección de nuestra imagen», reconoce Ricard Martínez, profesor de Derecho Constitucional de la Universitat de València y director de la cátedra de Privacidad y Transformación Digital. «Corremos un riesgo sistémico al permitir que grandes corporaciones controlen aspectos de nuestra personalidad que han necesitado del poder coactivo y normativo del Estado y sus instituciones para garantizar las libertades de todos. Corremos el riesgo de convertir la democracia en una lucha de *deepfakes* y manipulaciones *goebbelsianas*. Me alinee con los Estados que están empezando a poner límites. La aplicación de esta ley debería ser inmediata y urgente».

Martínez explica que hemos llegado a la situación actual después de una serie de carambolas. Primero, los operadores de las redes sociales nos convencieron para que les cediésemos alegremente nuestros datos para categorizar usuarios (*profiling*) y realizar estudios de mercado. Después, parte de esa información acabó generando un negocio millonario para dichos operadores –el de la publicidad personalizada– ante el que los reguladores no actuaron. Por último, el nulo esfuerzo programador para asignar a las imágenes una identidad rastreable y el sprint de la IAGen han provocado el aluvión de ultrasuplantaciones. «Son 20 años de un problema mal resuelto», resume.

Borja Adsuara, abogado experto en Derecho Digital, considera que la ley danesa está «mal enfocada» y alega que el derecho al honor, a la intimidad y a la propia imagen están suficientemente salvaguardados en España por el artículo 18 de la Constitución, la Ley Orgánica 1/1982 y el Código Penal. «Tu imagen no es una creación tuya, por mucho que seas un artista y te maquilles para construir un personaje», aclara. «Hay cosas que yo creía que estaban claras desde el Derecho Romano. Pero si le damos personalidad jurídica al Mar Menor y derechos a los animales...».

La estrategia danesa también comporta riesgos o podría tener consecuencias imprevistas. Los derechos al honor y a la intimidad personal y familiar son inalienables, pero los derechos de imagen sí se pueden explotar económicamente, como hacen los futbolistas o las modelos. Para evitar que le sucediera como a Scarlett Johansson, víctima de *deepfakes* porno y del descaro de OpenAI –dotó a ChatGPT de una modulación muy parecida a la suya como sistema operativo en la película *Her*–, Matthew McConaughey ha acudido a la Oficina de Patentes y Marcas de EEUU (USPTO). Allí ha sido el primer intérprete en registrar su voz, su imagen y la frase («*Alright, alright, alright*») que lo catapultó a la fama. McConaughey no es un odiador algorítmico; de hecho es inversor de ElevenLabs, una compañía-catálogo que pone al alcance voces de personalidades con todas las garantías legales.

Mucho peor le ha ido a su colega danés Mads Mikkelsen. El Departamento de Seguridad Nacional estadounidense posteó en su cuenta en X el pasado diciembre el baile borracho del actor en la película *Otra ronda* para celebrar el éxito de sus redadas contra inmigrantes sin papeles. El estudio Zentropa exigió la retirada del clip, enfatizando que el uso no autorizado de la escena de su filme violaba la Ley sobre Propiedad Intelectual. Seguridad Nacional notificó en otro comentario que seguiría publicando «sobre Mads» hasta que mejorase «el ambiente», en la línea de los mensajes del presidente Trump en Truth Social.

Pero el *shitposting* institucional es harina de otro costal... o de otra panadería.

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

[Volver al índice](#)



La dulzura del león

Irene Vallejo

El País

Durante la última década, el descrédito de la empatía y la compasión ha avanzado en paralelo al auge del odio

Supongamos que, ante las matanzas, sufrimientos e injusticias mundiales, alguien siente un irrefrenable pálpito de tristeza. Muchos le dirían que no entiende las reglas del juego ni la lógica de la dura y despiadada realidad que habitamos. Tacharán a esa persona de ingenua, sentimental o narcisista en pose de bondad. Le recordarán que la solución es fácil: los bobos apenados y los insensatos benevolentes pueden hospedar en su propia casa a quien reclama ayuda o refugio. La compasión gozó en ocasiones de buena reputación, pero su aura se desvanece hoy ante nuestros ojos.

En una llamativa voltereta cultural, una nueva corriente intenta arrojar la empatía al sótano tenebroso de todos los males. Tres autores norteamericanos han publicado recientemente ensayos que la describen como un pecado dañino o una emoción tóxica y suicida. Durante la última década, su descrédito ha avanzado en paralelo al auge del odio. Fogosos, los partidarios del puñetazo en la mesa nos explican cosas: los derechos humanos son decadentes; no dejes para mañana a quien puedas deportar hoy; la diversidad no es divertida; la paz es un delirio de biempensantes; la justicia social, coartada para envidiosos; las ayudas públicas, nidos de parásitos. En resumen, el buenismo está cavando nuestra tumba.

La palabra empatía proviene del léxico médico griego. Siglos después, los intelectuales ilustrados le dieron nuevo significado, el nuestro: la capacidad para entrar en la piel de otra persona y explorar sus pensamientos, impregnarnos de sus pasiones y resonar con sus angustias. Entre los antiguos existió una idea similar, la simpatía cósmica. El filósofo estoico Posidonio hizo famosa la imagen de un universo cuyas partes, quieran o no, conscientes o ignorantes, existen como miembros de un gran organismo común. No somos un archipiélago sino un gran continente vivo. El emperador romano Marco Aurelio, desde la cima del poder, escribió: “Nacemos para colaborar”. Hoy, el hombre más rico del planeta afirma que preocuparse por los demás se ha desbocado hasta el punto de rozar lo autodestructivo. Nuestro derroche de empatía —sostiene— está conduciendo al suicidio de la civilización. Necesitamos que nos salven de nuestra amabilidad.

La vieja sabiduría enseñaba a sentir como propio el dolor de otros, incluso de los distintos, extranjeros o herejes. ¿Quién es nuestro prójimo?, preguntaron a Jesús. Contestó con la parábola del buen samaritano, ese forastero infiel que cuidó de un judío herido, pese a la enemistad entre sus pueblos. También el romano Aulo Gelio, a su manera, ofreció una respuesta en forma de fábula. Cierta día en el Circo Máximo, ante los ojos de todos, temblaba de miedo un esclavo condenado a ser pasto de las fieras. Inesperadamente, el león más enorme se le acercó moviendo la cola manso y alegre, como los perros

zalameros, y lamió sus manos. Entonces el desdichado, llamado Androcles, abrazó al animal. El público, boquiabierto, rompió en un clamor. Llamado ante el César, Androcles relató una peripecia asombrosa. Años atrás había huido de su amo, procónsul en África, a causa de sus azotes injustos y diarios. Se refugió en una cueva solitaria, donde al rato vio aparecer a un león que cojeaba, dirigirse hacia él, levantar una pata y extenderla como si pidiera ayuda. Atónito y conmovido, Androcles le arrancó una enorme espina que tenía clavada, extrajo el pus y curó la herida. Convivieron durante tres años hasta que el esclavo fugitivo fue capturado y condenado a muerte. Quiso el azar que entre las fieras que iban a devorarlo estuviera su viejo colega de clandestinidad, que le devolvió el favor. Por petición unánime, los dos amigos fueron indultados y vivieron juntos en Roma, donde la gente prendía flores en la melena del animal, diciendo: “Ese es el león que dio hospedaje al hombre, ese es el hombre que curó al león”.

Cabe preguntarse si, en un cambio del péndulo histórico, tras censurar los cuentos tradicionales, demasiado crueles para la sensibilidad infantil, ahora llega el turno de eliminar las tramas que enseñan a nuestros niños empatía descontrolada. Para los autores que la tildan de pecaminosa, tóxica y suicida — Joe Rigney, Allie Beth Stuckey, Gad Saad—, los peligros son gravísimos. Permitir, en nombre del buen corazón, que la sociedad sufra un chantaje emocional. Capitular ante quienquiera que se presente como víctima. Tomar, rehenes del sentimiento, malas decisiones. Elegir la cómoda opción de ser amables en lugar de firmes. Y, lo peor de todo, dejar que nos manipulen para apoyar políticas colectivas de protección a los frágiles, en su opinión nocivas y despilfarradoras.

Ya advertían las máximas del oráculo de Delfos que nada es bueno en demasía. Todos los rasgos de carácter, incluso los más prestigiosos, pueden volverse asfixiantes, desde el amor a los hijos al afán de tener razón en las tribunas de opinión. Las profesiones que exigen una zambullida en el sufrimiento humano, como la medicina, la enfermería o el trabajo social, requieren herramientas mentales y apoyo para no anegarse y mantenerse capaces de ayudar. Pero hay un salto inmenso entre intentar ejercer mejor la empatía y considerarla una

amenaza total. Estos libros, preocupados por su abuso, no parecen inquietarse por su ausencia. Como si lo alarmante no fuese la avaricia, la arrogancia y la violencia, sino nuestra excesiva compasión. Como si los Androcles contemporáneos estuvieran amenazados por los animales lesionados, pero no por los señores procónsules que azotan —o bombardean— a diario.

La pensadora alemana Edith Stein, como Marco Aurelio, creía que “estamos en la tierra al servicio del prójimo”. En su tesis doctoral, dedicada a *El problema de la empatía*, afirmó que solo a través de los demás podemos expandir las fronteras que limitan nuestro conocimiento del mundo. A la vez, reconocía que ponerse en lugar de otra persona requiere autoconocimiento y humildad: no intentar suplantarla con tu propia memoria y tus deseos, sino entender que cada ser humano es un todo y un centro de gravedad en sí mismo. La vida de Edith —judía, filósofa, feminista, monja carmelita y santa— persiguió esa huidiza sabiduría. Primera doctora en Filosofía en Alemania, reclamó que las mujeres pudieran ser profesoras universitarias. Se convirtió al catolicismo al tiempo que denunciaba el feroz antisemitismo europeo. Enseñó, escribió y, por admiración a santa Teresa, ingresó en la orden del Carmelo. Edith y su hermana fueron arrestadas en 1942 por la Gestapo y llevadas con otros religiosos a dos campos de concentración en los Países Bajos. En el campo de Westerbork coincidió con otra gran mística judía del siglo XX, Etty Hillesum. Esta última registró en su *Diario* la estampa de aquella monja con una estrella amarilla que rezaba ante el lúgubre frontal de los barracones. Finalmente enviaron a Edith a Auschwitz, donde fue conducida a un barracón “para ducharse”.

Ciertos magnates prometen hoy un futuro resplandeciente en Marte, escoltados por robots y cohetes, cuando la Tierra quede desahuciada. Mientras tanto, rechazan encarnizadamente los avances cotidianos para las personas a su alrededor: insignificancias como mejores condiciones laborales o servicios públicos bien financiados. El dorado porvenir de la especie tiene más glamour que las necesidades de los habitantes de intemperies. El cometido de salvarnos a todos les despierta pasión, pero escasa compasión. Tal vez ahí encontremos la

verdadera paradoja de la empatía: puede ser fácil amar a la humanidad, lo difícil es amar al prójimo.

Irene Vallejo es filóloga y escritora, Premio Nacional de Ensayo de 2020 por *El infinito en un junco* (Siruela).

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

[Volver al índice](#)



El catolicismo importa más que en 1980

Luis Miller

El Mundo

Hay menos vocaciones y menor implicación eclesial, pero definirse como católico en una encuesta tiene hoy más capacidad explicativa sobre el voto que hace medio siglo. Y ese es el dato políticamente relevante

DESDE QUE ESPAÑA entró en la neurosis política en la que seguimos instalados, me gusta animar cenas y eventos con la siguiente afirmación: el catolicismo es hoy más importante para entender la política que lo que era en 1980. No deja a nadie indiferente. Los católicos –que, como veremos, también tienden a ser políticamente conservadores– lo interpretan como una confirmación del mundo y del tiempo en el que viven. Los no católicos –mayoritariamente progresistas– lo consideran una exageración: ¿cómo va a ser

la religión más relevante ahora, después de décadas de intensa secularización y pérdida de influencia social de la Iglesia? Ambos tienen, en parte, razón. Y precisamente por eso la frase necesita una aclaración. Es lo que me propongo en esta tribuna: explicar el sentido –paradójico, pero real– en el que el catolicismo ha vuelto a ser central para entender la política española.

En 1980, el 55% de los católicos votaba a partidos conservadores (UCD y AP). Esa proporción cayó durante las décadas siguientes y en 2001 estaba ya por debajo del 50% entre quienes optaban por la derecha (PP). En la actualidad, en cambio, según datos del CIS, el 64% de los católicos –casi dos de cada tres– vota a la derecha (PP y Vox). Durante bastante tiempo, la caída paulatina del peso social del catolicismo vino acompañada de una menor vinculación entre identidad religiosa y comportamiento político. Pero en la primera década del siglo XXI esa tendencia se revirtió y el alineamiento volvió a intensificarse.

Lo mismo ocurre entre los no creyentes. En 1980, el 70% votaba a la izquierda (PSOE y PCE); esa proporción descendió hasta el 63% en 2001 (PSOE e IU), pero ha vuelto a situarse cerca del 70% en la actualidad (PSOE y Sumar/Podemos). Si ampliamos la mirada a los últimos 50 años, el resultado es paradójico: el porcentaje de católicos ha pasado de superar el 80% en la Transición a quedarse en poco más de la mitad hoy. Sin embargo, pueden distinguirse dos fases muy claras: una primera en la que se produjo un desacoplamiento entre ser católico y votar a la derecha; y una segunda, ya en este siglo, en la que esa asociación vuelve a intensificarse y adquiere mayor nitidez ideológica.

Conviene responder a la primera objeción habitual a mi argumento. Se me dice que ser católico hoy no significa lo mismo que en 1980: que entonces la identidad estaba mucho más vinculada a la práctica y que ahora es, en gran medida, nominal o cultural. Pero los datos no muestran una ruptura tan radical. En 1980, el 23% de los católicos acudía a misa casi todos los domingos y algo más de la mitad lo hacía varias veces al año. Hoy asiste regularmente en torno al 19%, mientras que aproximadamente la mitad declara no hacerlo casi nunca. La práctica ha descendido, sí, pero no hasta el punto de convertir la

identidad es irrelevante. En cualquier caso, mi análisis se refiere a la identidad, no a la práctica. Hay menos vocaciones y menor implicación eclesial, pero definirse como católico en una encuesta tiene hoy más capacidad explicativa sobre el voto que hace medio siglo. Y ese es el dato políticamente relevante.

Si entendemos la religiosidad como identidad, España era ya en 1980 uno de los países europeos donde la relación entre identidad religiosa y voto era más intensa, y –lo que resulta más significativo– sigue siéndolo hoy. Los datos de la Encuesta Europea de Valores y de la Encuesta Social Europea muestran que a comienzos de los años 80 esa asociación era elevada en España, pero también en países como Francia o Dinamarca. En la mayoría de ellos fue debilitándose con el tiempo, a medida que la secularización avanzaba y los sistemas de partidos se reconfiguraban. En España ocurrió algo distinto: tras una primera fase de desacoplamiento, en las dos últimas décadas la vinculación entre religiosidad e intención de voto se ha reforzado.

La religión predice posiciones culturales y morales. Ahí se aglutina la polarización

Hoy, entre los grandes países de la Unión Europea, solo Polonia presenta un nivel comparable de asociación entre identidad religiosa y voto. En el centro de Europa esa conexión se ha vuelto marginal. En otras latitudes –Israel, Turquía o algunos países balcánicos como Croacia– la intensidad es similar. España no converge con Francia o Alemania; converge con sociedades donde la identidad religiosa sigue estructurando el conflicto político de manera visible.

Para entender mejor este proceso, el caso más iluminador es Estados Unidos. Allí, numerosos estudios han mostrado que la polarización política está estrechamente ligada al creciente alineamiento entre religión y voto. Hace 50 años, los católicos tendían a votar algo más demócrata y los protestantes, algo más republicano. Con el tiempo, esa diferencia entre católicos prácticamente desapareció, pero se intensificó el sesgo republicano entre los protestantes, especialmente entre los evangélicos. Según datos del Pew Research Center, si observamos a los cristianos en su conjunto, la brecha entre demócratas y

republicanos ronda los 13 puntos: una división real, pero no extrema. Para encontrar una fractura intensa hay que fijarse en los evangélicos, donde la diferencia supera los 40 puntos. Lo relevante es que el catolicismo español se comporta hoy, electoralmente, de forma más cercana a los evangélicos estadounidenses –uno de los grupos más polarizados de su sistema político– que al conjunto del cristianismo en Estados Unidos.

El caso estadounidense también ayuda a interpretar lo que ocurre aquí. Allí no solo aumentó la polarización ideológica, sino que se produjo una superposición progresiva de identidades: política, religiosa, cultural e incluso sexual –los no heterosexuales son más propensos a votar progresista–. Las fronteras entre unas y otras se alinearon hasta hacerse casi coincidentes. En España está sucediendo algo parecido.

En muchas cuestiones con un trasfondo moral –desde la inmigración hasta el feminismo o el aborto–, las divisiones entre votantes de izquierda y derecha alcanzan diferencias de alrededor de 50 puntos en el grado de apoyo a estas políticas. Es la distancia entre un apoyo masivo y una oposición también masiva, entre visiones del país difícilmente reconciliables. La religión importa políticamente no solo por la fe, sino porque predice posiciones en estas cuestiones culturales y morales. Y es ahí donde hoy se concentra la polarización.

LAS IDENTIDADES en la España actual vienen en paquetes. Si votas a la derecha, es más probable que te declares católico, defiendas mayores restricciones migratorias, quieras que el aborto esté más regulado, priorices el crecimiento económico sobre la transición climática, consideres que el feminismo ha ido demasiado lejos o reclames más inversión en defensa. Si votas a la izquierda, lo habitual es que sostengas la posición contraria en la mayoría de estos asuntos, además de que apuestes por una mayor intervención del Estado en la economía, por ejemplo, mediante la limitación del precio de los alquileres. Hay excepciones, por supuesto. Pero cuando se observa el comportamiento medio, la división en bloques aparece con nitidez. Cuando las

identidades se alinean de este modo, pasar de un bloque ideológico a otro implica, en parte, cambiar de comunidad política y cultural.

Hacer política en una sociedad ideológica y culturalmente polarizada es mucho más difícil. El recurso fácil a apelar al consenso apenas funciona cuando quedan tan pocos asuntos compartidos. Pero eso no significa que la cooperación sea imposible. Esa fue, precisamente, la lección de la Transición. Entonces las diferencias eran profundas y visibles, incluso más dramáticas que las actuales (de una forma incluso más dramática que ahora). Durante décadas nos convencimos de que la democracia consistía en desplazarse hacia el centro hasta difuminar las posiciones ideológicas. Fue, probablemente, una excepción histórica más que la norma. Esa etapa ha terminado y conviene asumirlo. Vamos a necesitar una nueva transición: no un cambio de régimen, sino un período de reconocimiento explícito de nuestras diferencias, una transición de la democracia a la democracia: aprender a convivir con diferencias más visibles y menos negociables.

Luis Miller es sociólogo y científico del CSIC y autor de *Polarizados. La política que nos divide* (Deusto, 2023)

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

[Volver al índice](#)



La soledad, otra pandemia silenciosa: No es bueno que el hombre esté solo

Javier Lozano

Misión

Hace apenas unos meses, los telediarios abrían con una noticia estremecedora: el cuerpo de **Antonio** apareció en su casa de Valencia... quince años después de su muerte. Quince años sin que nadie lo echara en falta. Casi al mismo tiempo, llegaban imágenes desde Japón de ancianos que robaban en supermercados con un objetivo insólito: entrar en la cárcel para no morir solos. Y, mientras tanto, crece el fenómeno de los *hikikomori*, jóvenes que se encierran durante meses –a veces años– en sus habitaciones, desconectados por completo del mundo. Historias distintas con el mismo trasfondo: la soledad convertida en un drama silencioso. Un problema sistémico y global del que tampoco escapa España.

En España, en apenas medio siglo, el número de personas que viven solas se ha multiplicado por ocho. No es una impresión: estudios de la Fundación ONCE y del Observatorio Demográfico del CEU alertan de millones de españoles que reconocen sentirse solos. Se apuntan causas culturales, sociológicas e incluso económicas. Pero todas parecen converger en un mismo epicentro: el debilitamiento de la familia. **Alejandro Macarrón**, coordinador del Observatorio Demográfico del CEU, lo resume sin rodeos: el desplome de la natalidad y la creciente desestructuración familiar están dejando a millones de personas sin la red afectiva más básica.

Vínculos destruidos

Muchos niños crecen sin apenas vínculos: no tienen hermanos ni primos con quienes tejer complicidades. Muchos adolescentes se refugian en las realidades virtuales y desconocen la amistad verdadera. Las elevadas tasas de divorcio dejan tras de sí legiones de adultos solitarios y vulnerables.

Al mismo tiempo, la cultura antifamilia y antinatalista ha exaltado la figura del single: personas que rehúyen compromisos estables, priorizan su autorrealización y descartan apostar por un proyecto de familia. El resultado es una cadena que se rompe por todos sus eslabones. Miles de mayores pasan días enteros sin hablar con nadie, ya sea en sus propias casas o en residencias donde, aunque estén atendidos y con otras personas, se sienten afectivamente solos.

“No hay conciencia suficiente de este problema. La corrección política no va al núcleo duro del asunto y se queda únicamente en la soledad percibida, cuando el verdadero problema es la soledad en el hogar: la mayoría ya no se casa, muchos matrimonios se divorcian y la gente no tiene niños. Ahí está la clave, pero decir esto es incómodo hoy en día”, señala Macarrón.

Problema de salud pública

La ruptura de los vínculos familiares y la falta de niños está generando individuos más aislados. “El divorcio es un mal social tremendo”, recalca. Si la mitad de las personas no se casa y a eso le sumas que la mitad de los matrimonios se divorcia, esto se traduce en proyectos de familia y de vidas frustrados y, por tanto, en un colapso social, porque el matrimonio ofrece estabilidad en la relación y en la crianza de los hijos. Sin matrimonios no hay niños y sin niños no hay sociedad.

La soledad, además, tiene graves efectos en la salud. Existe una correlación entre el aumento de la soledad y los casos de ansiedad, depresión y de suicidio, males que en España están registrando datos históricos. Y en los niños y jóvenes existe mayor probabilidad de desarrollar patologías en la edad adulta como las anteriormente citadas, además de trastornos de personalidad. Por su parte, en las personas mayores hay evidencias de mayores tasas de demencia o Alzheimer cuanto más solos están. Pero, además, la soledad provoca un mayor riesgo de enfermedades cardiovasculares y de diabetes. Un estudio asegura incluso que la soledad es de cara a la salud equivalente a fumar 15 cigarrillos al día.

La necesaria alteridad

Para comprender este drama social hay que mirar primero a las personas. El psicólogo **Emmanuel Rodríguez de Vera**, cofundador de [Psicólogos Protego](#), señala a Misión que la soledad es una percepción que, aunque sea difícil de cuantificar, es real, como también lo es el dolor. “Igual que necesitamos comer y dormir, necesitamos la alteridad, vivir con otros, para sobrevivir”.

La pirámide de Maslow, del psicólogo **Abraham Maslow**, ha calado en la modernidad de tal manera que ha influido poderosamente en la inversión del orden de preferencias del ser humano. En la base coloca las necesidades fisiológicas, después unas necesidades más sociales o formativas y en la cúspide sitúa lo que él llama la autorrealización. “Ahora tenemos la percepción de que la meta de una persona es autorrealizarse desplazando el lugar que ocupa el otro,

cuando en realidad la realización de la persona pasa por estar en contacto con ese otro”, explica Rodríguez de Vera.

¿Qué ocurre cuando uno sacrifica tener cónyuge e hijos y descubre que esta “autorrealización” no le ha llenado? Se genera frustración, vacío y heridas profundas que muchos -arrastran el resto de su vida. Y, como consecuencia, más soledad.

La tentación para muchos –añade– es huir de esa soledad buscando sucedáneos, como relaciones superficiales o incluso la compañía de mascotas. En España ya hay más perros que niños menores de 14 años. Pero es en las redes sociales donde este reemplazo se da con más claridad: “Los likes o los mensajes generan una sensación parecida al afecto, nos hacen sentir acompañados y pueden darnos cierto alivio, pero esto no sacia la necesidad de entrar en contacto con el otro”, añade.

Este psicólogo incide en que buscar algún momento de soledad con la finalidad de descansar o recuperar fuerzas es algo bueno. “¿Cómo sé que es bueno? Porque esos momentos de soledad te dan fuerza y te llevan a volver al encuentro con el otro”, comenta. Por el contrario, si la soledad se centra en buscarse y encerrarse únicamente en uno mismo, o para huir de una situación que no le gusta, esto es algo que acaba dañando a la persona.

Una apuesta segura

Este experto insiste en que la clave para vencer la soledad pasa por el encuentro con el otro, pero muchas veces existe miedo o recelo a este encuentro, pues “no sólo nos da cariño, también nos interpela o nos pone nerviosos. Pero es precisamente esa alteridad lo que nos hace crecer, porque nos pone en la realidad y nos ayuda a saber quiénes somos”.

Para romper la soledad es condición necesaria “experimentar la comunión con el otro, compartir la vulnerabilidad de nuestro día a día, no hace falta que sean los secretos ocultos de nuestro corazón, pero sólo así, compartiendo, es como

nos dejamos conocer”, añade. Alguien puede ser aparentemente muy sociable y sentirse inmensamente solo, y otro puede parecer que no tiene grandes habilidades sociales, pero sí tiene alguien con quien compartir quién es y cómo es. Y como dice la Escritura, “quien tiene un amigo tiene un tesoro”.

El antídoto

El lugar por excelencia en el que se comparte esta vulnerabilidad es la familia. Es en el hogar donde uno se quita el escudo con el que sale al mundo. Llega a casa y descansa, no sólo físicamente, sino también psicológicamente, y así comparte lo que tiene y no se siente solo.

Por ello, Rodríguez de Vera advierte de que el verdadero antídoto contra la soledad son los vínculos auténticos y la familia, y que para sanar la soledad urge recuperar estos grandes bienes que se han perdido. “Debemos enseñar a los jóvenes la belleza de la vida familiar, mostrársela como una vocación, porque la familia nuclear y la familia extensa es lo que más combate la soledad, además de cultivar los vínculos comunitarios y sociales”, agrega.

El ejemplo de familias con niños caminando por la calle y viviendo con normalidad su día a día es una excelente vacuna para acabar con esta epidemia. “Que el mundo vea que son felices, que la realización está en darse al otro y que el amor existe arrastrará a miles, pues mucha gente herida, engañada y que no conocía esta verdad dirá: ‘Yo quiero esto para mí’”, afirma.

Por su parte, Alejandro Macarrón apuesta por que este ejemplo vaya calando y así ponga los cimientos de una sociedad profamilia, lo que presionará a los gobernantes a replantearse las políticas y leyes que nos han traído hasta aquí. “Nos jugamos el futuro y la felicidad de mucha gente”, concluye.

La soledad del corazón

La soledad no es únicamente una percepción de la persona o de aislamiento con respecto al mundo en el que vivimos. Hay una soledad más dura aún, pues se puede producir incluso estando rodeado de gente. Se trata de la soledad del corazón, propiciada por un vacío existencial que tiene su fuente en la falta de una trascendencia que llene el corazón.

El hombre –explica a Misión el psicólogo Emmanuel Rodríguez de Vera– está hecho para amar y darse al otro, y “cuando no vive esa vocación de entrega, se siente vacío porque no ha hecho aquello que lo completa”. Esto genera una insatisfacción permanente que puede llegar a hundir a la persona. “Es una dimensión trascendente que va más allá de lo natural y para la que la psicología o la medicina no tienen respuesta. Y el que mejor lo expresa es san Agustín: ‘Nos has hecho para ti, Señor, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti’”, señala.

En su opinión, el hombre tiene una “necesidad de plenitud” y hay aspectos, situaciones o relaciones en la vida que parecen acercarse, pero que “cuando se acaban nos ponen de manifiesto que no nos han llenado y que hay algo que nos falta”. Ese algo es la “alteridad”, es decir, la fe, que para los católicos es “un encuentro con Otro, que es Dios”. Esta relación da sentido a esta vida, que es una preparación de lo que “se manifestará de la manera más plena en el Cielo, en la relación definitiva con Dios”. Este psicólogo incide en que “cuando uno descubre en esta vida que existe este Otro que supera todas tus necesidades naturales, de repente dejas de estar solo, porque has descubierto el gran secreto, una alteridad que va más allá de la muerte”. Por eso, “la fe destruye la soledad de una manera radical. Con ella ya no existe la soledad del corazón”.

La comunidad, fuente de vida

“En soledad no se puede ser persona porque la persona por definición es un ser hecho para relacionarse, para tener un encuentro profundo con sus semejantes”, asegura Antonio Sastre, codirector del máster en

Acompañamiento Integral de la Universidad Francisco de Vitoria. Esto se traslada a todas las áreas de la persona, incluyendo la vivencia de la fe.

Como bien explica Sastre, la fe no se la da uno a sí mismo, se recibe de otros. Por eso, hace falta vivirla también con otros. Además, para que esa fe crezca hace falta compartirla con otros hermanos porque, como dice san Pablo, “la fe es un combate y si vamos solos, somos carne de cañón. Necesitamos hermanos que cuando tú flojeas, ellos te sostengan, recen por ti y te den una palabra de ánimo”.

El padre Luis Melchor, párroco de Santa Teresa de Jesús en Tres Cantos (Madrid), incide en esta misma línea: “Cristo, para empezar su ministerio, convoca a la Iglesia: reúne a los 12 apóstoles y crea con ellos una familia con quienes estar, rezar y descansar, y a quienes enviar, con quienes hacer misión, de modo que esto forma parte de la naturaleza de la Iglesia”.

No todos estamos llamados a formar parte de un mismo carisma, pero sí a vivir nuestra fe con otros creyentes, y así lo dice san Pablo a los romanos: “Nuestro cuerpo, en su unidad, posee muchos miembros, y no desempeñan todos la misma función; así también nosotros, siendo muchos, no formamos más que un solo cuerpo en Cristo, siendo cada uno por su parte los unos miembros de los otros”.

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

[Volver al índice](#)



¿A dónde vas, humanidad?

Javier M.^a Prades López

ABC

La vertiginosa aceleración tecnológica y los hitos de la ciencia contemporánea despiertan un asombro justificado ante las capacidades de la humanidad. Sin embargo, esa admiración convive con un sentimiento de incertidumbre no menos profundo. La fragilidad a la que estamos expuestos se hizo patente durante la pandemia, en la crisis ecológico-ambiental o ante los conflictos bélicos que presenciamos. Somos testigos de un desarrollo que exige un discernimiento ético y espiritual urgente para dilucidar en qué medida nos hallamos ante un progreso verdadero o frente a un retroceso imparable.

A mediados del siglo XX, Martin Heidegger formuló una paradoja que hoy cobra una vigencia casi profética: «Ninguna época ha sabido tanto y tan diversas cosas del hombre como la actual; pero tampoco ninguna época ha

sabido menos qué es el hombre que la actual». El filósofo alemán no se limitaba a constatar un inconveniente, sino que veía en esta paradoja una oportunidad para pensar lo humano en todas sus dimensiones. A la misma tarea somos convocados en este primer tercio del siglo XXI.

El desarrollo tecnocientífico ha dado alas a propuestas de «humanidad aumentada» que no se detienen ante la frontera de lo biológico o lo social. Tendencias culturales y filosóficas como el transhumanismo y el poshumanismo dominan ya el imaginario colectivo global. Los transhumanistas consideran que el hombre puede emplear la tecnología para superar por completo sus límites físicos, especialmente el envejecimiento y la propia muerte. Es una visión antropocéntrica unilateral y, en cierto modo, ingenuamente optimista, que bordea la presunción. Por su parte, el poshumanismo es más sombrío: critica el humanismo tradicional hasta rechazar la existencia de una forma humana que merezca ser custodiada en cuanto tal. Al enfatizar la cibernética y desdibujar la frontera entre lo humano y la máquina, el poshumanismo se muestra pesimista sobre nuestra condición concreta.

Estas corrientes reflejan de algún modo una aspiración inconfundiblemente «humana»: el deseo de ir más allá, de alcanzar una plenitud intuita pero no poseída. Solo los humanos somos conscientes de nuestra finitud y, por ello, somos los únicos capaces de confrontarla con lo infinito, por muy distintas respuestas que se ofrezcan a esta tensión insoslayable, como bien sabía Kierkegaard. Pero ambas obligan a preguntarse si este afán por alcanzar algo «sobrehumano» no desembocará, más bien, en lo «inhumano». El asunto no reside en el anhelo de superación, que todos compartimos, sino en la pretensión de llevar a cabo el imperativo nietzscheano: «Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado».

Sin duda, hoy disponemos de recursos que modifican la comprensión de nosotros mismos. A diferencia de otros saltos tecnocientíficos, ya no se trata de meros instrumentos supuestamente neutrales que se pueden usar bien o mal. La convergencia NBIC constituye un «entorno de vida» que moldea y altera

nuestras relaciones fundamentales: con la naturaleza, creando la ilusión de que dejaremos de depender de las leyes físicas y biológicas; con los demás, sustituyendo el calor de la comunidad viva por una conexión global, fría e impersonal; con uno mismo, reduciendo la identidad humana a un conjunto de datos optimizables; con Dios, eclipsando el misterio humano y divino bajo el deslumbramiento de la auto fundamentación tecnológica. A medida que delegamos el [conocimiento en la IA](#), se debilita el saber crítico y es frecuente excluir del canon del conocimiento todo aquello que el algoritmo no pueda procesar a gran velocidad, como los porqués filosóficos o religiosos.

También están a la vista las oportunidades. La teología contemporánea invita a acompañar el desarrollo desde un humanismo que lo convierta en verdadero progreso. Entre otros, un paso decisivo es recuperar la memoria (anamnesis) de la vida personal y social, que desciende hasta esa irreductible y misteriosa profundidad de la conciencia en la que se distiende el tiempo: pasado, presente y futuro, frente al instante efímero y omniabarcante de la red, sin raíces ni futuro. En la Urban Age, donde media humanidad vive en megalópolis hiperconectadas, propone además cuidar las tradiciones vivas de las familias y los pueblos para que no sean sustituidas por una conexión anónima en la infósfera global.

La Comisión Teológica Internacional en su reciente documento 'Quo vadis humanitas?' reivindica la apertura típicamente humana hacia el infinito a través del diálogo con los otros, y con el Otro, es decir, con Dios. Dante acertó a describir el proceso cuando reconoció un «transhumanar» inefable, prometido en el cielo a los que crecen aquí en la experiencia de la gracia. Mientras vivimos, se anticipa esa promesa en el intercambio de «llamada y respuesta» entre Dios y el hombre, en el que la existencia aparece como un don recibido y una tarea que nos vuelve protagonistas de la aventura intransferible que es cada vida personal y comunitaria.

Desde esta perspectiva, la CTI llama a colaborar con los representantes de los saberes, de las ciencias y las artes, en un esfuerzo común para plasmar una humanidad integral. Hace unas semanas, en un foro con líderes del sector

informático a nivel mundial en el que tuve el honor de participar, uno de los expertos de la revolución digital nos lanzó una pregunta estimulante a los teólogos: «¿Cómo pueden ustedes comunicar lo que están diciéndonos aquí y ayudar a los ejecutivos de las grandes tecnológicas a descubrir esta riqueza de la experiencia humana?». No rechazó la propuesta cristiana; se preguntó cómo hacerla llegar a los centros de poder tecnológico y económico. A sesenta años de la clausura del Concilio Vaticano II, la teología propone este trabajo interdisciplinar para el bien común.

El mundo no necesita precisamente un salto cualitativo hacia lo poshumano, sino un desarrollo integral y solidario, de todo el ser humano y para todos los seres humanos. Solo así podremos vivir según esa «estatura infinita» que sostiene y alienta nuestra preciosa finitud. Dante, de nuevo, nos indica el camino, como hizo Ulises con sus compañeros: «Pensad en vuestra naturaleza. No fuisteis hechos para vivir como los brutos, sino para alcanzar virtud y conocimiento».

Javier M.^a Prades López es teólogo en la Universidad San Dámaso

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

[Volver al índice](#)



Entrevista In Memoriam

Jürgen Habermas (1929-2026): el último filósofo de la modernidad

Daniel Steinmetz-Jenkins

El Grand Continent

El filósofo alemán más traducido del mundo acaba de fallecer en Starnberg, en Baviera.

Hoy publicamos la versión inédita de una de sus últimas grandes entrevistas — una defensa sin ilusiones de la Ilustración y de Europa—.

In memoriam.

El título de su libro, *Auch eine Geschichte der Philosophie* (literalmente, «También una historia de la filosofía»), despierta inmediatamente la curiosidad, sobre todo en cuanto a lo que puede significar ese «también». ¿Por qué eligió este título?

A primera vista, se trata simplemente de un gesto de modestia. Toda historia revela la perspectiva de su autor. ¡Necesito incluso la totalidad del primer volumen de la traducción inglesa en tres tomos para explicar mi perspectiva! Sin embargo, si se analiza más de cerca, mi enfoque de la historia de la filosofía occidental es totalmente distintivo —y quiero *también* llamar la atención sobre este punto—.

Quiero mostrar que «nuestra» comprensión moderna de la razón y la autonomía es *el resultado de procesos de aprendizaje*. Con este proyecto, me opongo implícitamente a un desmantelamiento filosófico superficial de todo lo que, desde la reflexión de Hegel sobre la Ilustración, se denomina la autocomprensión crítica de la modernidad. Porque esta se encuentra hoy en peligro.

¿Por qué?

Estamos asistiendo, y no sólo en Alemania, a una profusión de estudios, **incluso entre mis colegas de las ciencias sociales**, que dan por sentado el fin de la modernidad con cierta indiferencia —o incluso cierta dureza—.

Y, en efecto, existen numerosos indicios empíricos de que no sólo están amenazados los grandes logros políticos de la modernidad, sino también de que el estado de ánimo intelectual se vuelve, en general, contra los propios motivos de la Ilustración de los que el Occidente político había sacado hasta ahora su fuerza. Lo que más me llama la atención en estos rechazos, con un simple encogimiento de hombros, de toda una época, es la insensibilidad ante el hecho de que esta forma moderna de pensar se ha llevado a cabo de manera autocrítica desde el principio.

Un legado intelectual de este tipo, cuyo propio modo de transmisión implica una autotransformación, no puede ser indiferentemente dejado de lado, descartado y olvidado como un período pasado de la historia humana. Pero hoy resulta igualmente insuficiente limitarse a insistir una vez más en una tradición que en su día se afirmó contra todo lo que era pura tradición. Por eso emprendo la ambiciosa tarea de demostrar, a través de una filosofía de la historia, que nuestros conceptos autoritarios de razón y autonomía son el producto de largos procesos de aprendizaje. Si esto puede demostrarse, entonces estos conceptos poseen una resistencia muy diferente.

Lo que hemos adquirido mediante el aprendizaje sólo puede, en el mejor de los casos, ser superado por un aprendizaje posterior. Mientras no sea así, lo aprendido puede, como mucho, ser reprimido, pero no olvidado por completo. Al estar reprimido, no desaparece, sino que permanece activo como resistencia.

No es casualidad que mi libro concluya con capítulos dedicados a las condiciones de posibilidad de la investigación cooperativa y a las prácticas de la moralidad racional y la democracia constitucional. Dado que son el resultado de largos procesos de aprendizaje filosófico, tales logros pueden, en el peor de los casos, ser suprimidos, pero no sin dejar huellas en la historia a las que las generaciones futuras podrán volver.

Me opongo implícitamente a un desmantelamiento filosófico superficial de todo lo que, desde la reflexión de Hegel sobre la Ilustración, se denomina la autocomprensión crítica de la modernidad. Porque esta se encuentra hoy en peligro.

JÜRGEN HABERMAS

Usted adopta en la historia de la filosofía una posición más hegeliana de lo que sin duda había hecho nunca, al destacar una continuidad de preocupaciones desde los presocráticos hasta el siglo XIX. ¿Por qué este

énfasis en la continuidad en lugar de en la ruptura —o al menos en la discontinuidad discursiva—?

Yo no veo las cosas así.

La impresión —que quizás tiene usted— de que mi exposición sigue la lógica interna de los problemas planteados de manera convencional se debe quizás al hecho de que me esfuerzo por sacar a la luz los procesos de aprendizaje. Ahora bien, a través de estos procesos de aprendizaje, la filosofía responde a los retos que se le plantean de manera más o menos contingente. Tal y como yo la concibo, la tarea pública de la filosofía es elucidar y mejorar reflexivamente el tipo de comprensión cotidiana del mundo y de nosotros mismos a la que siempre nos enfrentamos en nuestro mundo vivido (*Lebenswelt*).

Esto es lo que significa la expectativa que se tiene de la filosofía: contribuir a «una mejor comprensión del mundo». La filosofía logra esto a la luz de los mejores conocimientos disponibles en la sociedad sobre el mundo. En su interpretación, se siente especialmente desafiada por los nuevos avances del conocimiento o por cambios históricos sorprendentes que devalúan o amplían la comprensión actual de uno mismo.

Entre los ejemplos contemporáneos se incluyen el papel de los descubrimientos biogenéticos en la medicina reproductiva, el papel de los procesos de inteligencia artificial en el mundo laboral o los cambios geopolíticos más profundos a raíz del declive de la superpotencia. El papel de la filosofía es ayudar a explicar lo que los descubrimientos revolucionarios o los cambios históricos significan en cada caso para nosotros como seres humanos, contemporáneos e individuos. En cualquier caso, la filosofía se distingue de la ciencia en sentido estricto por esta referencia reflexiva a la comprensión individual y colectiva de uno mismo y del mundo que se da en la sociedad.

La filosofía es, sin duda, también una forma de pensamiento científico —y su modo de elaborar una comprensión de uno mismo iluminada por la ciencia requiere asimismo un enfoque científico para tratar los conocimientos

científicos relevantes para el mundo vivido o para hacer frente a los cambios políticos invasivos—. Sin embargo, sería fácil confundir este papel particular de la filosofía con la ciencia en general, ya que la actividad científica se desarrolló en gran parte en el marco institucional de la filosofía hasta que surgió la ciencia natural moderna y adquirió su independencia.

Pero, en mi opinión, la filosofía se distingue *como tal* por su modo de elaborar una comprensión general de uno mismo en relación con todo lo que afecta al trasfondo de nuestro mundo vivido orientador.

En este sentido, la filosofía no es sólo una ciencia entre otras: articula nuestra comprensión de nosotros mismos respondiendo a los nuevos conocimientos y a las nuevas situaciones de la vida, en la medida en que estos perturban y amplían nuestra comprensión anterior del mundo y de nosotros mismos.

Así es como explico el inicio de la filosofía y, más ampliamente, la aparición de esas visiones del mundo axiales que caracterizo brevemente y comparo en el primer volumen de mi obra.

Estas visiones del mundo pueden vincularse al intento de explicar las disonancias cognitivas que debieron surgir cuando la comprensión mítica del mundo y el pensamiento mágico ya no podían explicar las sofisticadas observaciones cosmológicas, los experimentos médicos o las consideraciones matemáticas de las civilizaciones avanzadas de la Antigüedad. A lo largo de su historia, y sobre todo desde el advenimiento de la ciencia moderna, la filosofía ha respondido de manera similar al aumento de los conocimientos sobre los acontecimientos del mundo y, en un sentido más amplio, a los choques sufridos por nuestra comprensión de nosotros mismos.

La tarea pública de la filosofía es elucidar y mejorar reflexivamente la comprensión cotidiana del mundo y de nosotros mismos.

JÜRGEN HABERMAS

Pero más allá de su función interpretativa, ¿no tiene la filosofía también verdaderos objetos científicos y no produce sus propios conocimientos?

Sí, en este sentido, el campo de investigación propio de la filosofía comprende naturalmente las condiciones de la percepción y de todo conocimiento posible en general, así como el análisis de las condiciones de la acción y de la comprensión lingüística.

Sin embargo, su verdadero tema es más general: una elucidación guiada metódicamente de la comprensión general del mundo y de nosotros mismos, en la que nosotros y nuestros contemporáneos debemos apoyarnos siempre para orientarnos en el mundo vivido. La filosofía estudia generalmente la socialización comunicativa de los sujetos capaces de actuar como condiciones de posibilidad de la comprensión de sí mismo y del mundo propio del mundo vivido. Pero una historia de la filosofía también debe abordar los cambios que su papel sufre dentro de su propia sociedad. Su función más manifiesta es aportar contribuciones críticas a la legitimación de la forma respectiva de poder político. En nuestras sociedades occidentales modernas, sigue siendo una voz influyente en los debates sobre cuestiones constitucionales fundamentales.

El libro vincula el poder de la razón moderna con el desarrollo de las primeras religiones y las visiones antiguas del mundo.

A primera vista, puede parecer sorprendente que haga del discurso sobre la fe y el saber el tema de una historia de la filosofía occidental. Pero hay varias razones para ello. Karl Jaspers me convenció en primer lugar cuando sostuvo que la filosofía occidental pertenece a las visiones del mundo que surgieron durante lo que él denomina la «edad axial» (*Achsenzeit*), es decir, hacia mediados del primer milenio antes de nuestra era, en el marco de las cinco o seis civilizaciones más avanzadas de la época.

Por eso, antes de presentar la historia de la filosofía en sentido estricto, propuse primero una breve comparación de los orígenes del judaísmo, el budismo, el confucianismo y el taoísmo, así como de la filosofía griega clásica hasta Platón.

Por un lado, esto al menos pone en perspectiva la historia de la filosofía occidental. Porque, a pesar de los ambiciosos discursos interculturales suscitados por ocasiones particulares, seguimos careciendo de una comparación suficientemente sistemática de las trayectorias históricas de las grandes tradiciones mencionadas, que se extienden hasta los discursos políticos contemporáneos. Los intereses conflictivos y las amenazas potenciales son una cosa. Pero las justificaciones que se les aportan constituyen la única moneda con la que los problemas acuciantes que deben negociarse en una sociedad mundial económicamente integrada pueden resolverse de manera cooperativa.

En nuestro contexto, el examen de la era axial nos recuerda además que la filosofía occidental moderna también surge de la combinación de dos visiones del mundo axiales con estructuras muy opuestas.

La combinación del platonismo y las enseñanzas del cristianismo primitivo, que tuvo lugar bajo el Imperio romano, influyó en la filosofía occidental durante mil quinientos años. Me interesan especialmente las consecuencias decisivas que tuvo el legado bíblico al determinar el curso del desarrollo. Por un lado, moldeó los supuestos ontológicos de la ciencia natural moderna a través del nominalismo; por otro, determinó la historia del derecho natural europeo a través de la recepción del derecho romano.

Hoy, considero especialmente importante recordar cómo el desarrollo hacia el derecho natural racional moderno, acelerado por las guerras de religión, ya condujo a la idea kantiana de una «condición general del derecho» (*allgemeiner Rechtszustand*) vinculante para todos los Estados. Según esta idea, un sistema de leyes universales y estrictamente vinculantes, válido a escala mundial, debería garantizar que los ciudadanos de todos los países disfruten, en principio, de los mismos derechos individuales. El concepto actual de derechos humanos refleja los principios de la teoría moral de Kant: la universalidad, el carácter individualista y la validez vinculante de las normas justificadas.

Sin embargo, el contexto histórico, político y social en el que esta idea abstracta puede hacerse realidad fue tomado en serio por primera vez por Hegel y los

grandes pensadores que le sucedieron, aunque en un sentido profundamente crítico. Feuerbach, Marx, Kierkegaard y los pragmatistas estadounidenses fueron los primeros en comprometerse simultáneamente con Kant y Hegel y su legado religioso, preparando así el terreno para la filosofía contemporánea.

Nunca he creído en la idea ingenua del fin de la historia.

JÜRGEN HABERMAS

¿Pero no surgieron enfoques filosóficos totalmente diferentes a raíz de Hume?

Por supuesto. Y por eso, por cierto, mi construcción de la historia de la filosofía se basa en el debate entre Kant y Hume.

El resultado de este debate determina también la forma en que se entiende la tarea de la filosofía en general y el tipo de filosofía que se desea practicar.

¿Es la filosofía una ciencia particular —una de las muchas disciplinas que utiliza sus herramientas de análisis conceptual para estudiar su propio objeto claramente delimitado—?. ¿O bien, más que una ciencia en sentido estricto, no es su función esencialmente la de un intérprete que se esfuerza por elucidar metódicamente la comprensión de uno mismo y del mundo en un momento dado a la luz de lo que se conoce del mundo?

Con Hume y Kant, estas dos vías de la filosofía moderna no divergen, naturalmente, de forma tan clara como para que los pensadores puedan asignarse siempre fácilmente a una u otra —y ciertamente no tan claramente como para que ambas partes no aprendan constantemente unas de otras. No obstante, es posible distinguir una comprensión estrecha, científicamente limitada, de la pretensión interpretativa más amplia de un discurso de la modernidad. Este último sigue la línea trazada por el idealismo alemán. Independientemente de los intercambios entre estas dos corrientes, esta

distinción puede hacerse sin juicio de valor. En su propio trabajo, sin embargo, se tiende a alinearse con uno u otro lado.

Su crítica de la «racionalidad científica», formulada a finales de la década de 1960, la presenta como una ideología que legitima las sociedades capitalistas al reducir la racionalidad a la resolución de problemas, la política a la administración y el cambio social a la eficacia. En su libro, el científicismo funciona como una respuesta a la pérdida de la seguridad metafísica, comparable al literalismo de los cristianos fundamentalistas. Por otro lado, el falibilismo, como concepto claramente científico, define un núcleo esencial de su enfoque. ¿Cómo describiría su actitud hacia el conocimiento y la ciencia? ¿Ha cambiado esta actitud?

Nunca he criticado la racionalidad científica como tal. La filosofía también debe hacer uso de esta racionalidad. Tanto ayer como hoy, mis reservas nunca se han dirigido contra el esclarecimiento científico —y mucho menos contra las ciencias en sí mismas—, sino contra el «científicismo» (Szientismus), que busca construir una «visión del mundo» sobre la base de los resultados de sentido común de las diversas ciencias.

Esta tendencia era más evidente en el positivismo lógico del Círculo de Viena, que volvió a cobrar influencia tras la Segunda Guerra Mundial gracias a los conocidos emigrados en Estados Unidos. Independientemente de su importante labor filosófica, es esta intención la que siempre me ha parecido engañosa. La idea de una «cosmovisión científica» pasa por alto la necesidad de conectarse con una comprensión de uno mismo y del mundo que la filosofía encuentra siempre ya en el mundo vivido. Pues incluso en la alusión a la naturaleza holística de una «imagen» del mundo en su conjunto contenida en el concepto de «cosmovisión», se refleja algo del carácter de esa comprensión de fondo ya presente y encontrada en «nuestro» mundo vivido —que nunca es plenamente objetivable y a través de la cual una persona se relaciona con algo en el mundo—.

El cientificismo no busca explicitar y, si es necesario, corregir el sentido común *como tal* mediante interpretaciones filosóficas, sino sustituirlo por una visión del mundo construida científicamente.

En la década de 1960, critiqué sobre todo las consecuencias políticas de esta idea, a saber, la desposesión de los ciudadanos de los Estados democráticos por parte de políticos que querían utilizar tal adoctrinamiento para promover un régimen tecnocrático supuestamente inevitable. En la América de Elon Musk, esto vuelve a resultar familiar...

En la concepción de su historia de la filosofía, ¿en qué medida le ha influido Theodor W. Adorno, quien suponía que el contenido teológico se transformaría y migraría de algún modo al ámbito de lo secular?

Adorno se interesaba por las transformaciones que sufren los contenidos teológicos una vez que migran al ámbito secular y, es cierto, esta idea siempre me ha conmovido.

Ya fue determinante para mí cuando exploré la apropiación de los motivos teológicos en este sentido *transformador* en *El discurso filosófico de la modernidad*. En mi historia de la filosofía, sin embargo, quería trazar las etapas por las que el desarrollo mencionado del derecho natural cristiano hacia el derecho natural racional moderno conduce a una justificación discursiva de los derechos fundamentales y los derechos humanos. De este modo, la filosofía puede proporcionar una justificación razonable de los principios constitucionales del Estado de derecho democrático frente al creciente potencial de extremismo de derecha actual. Así, la filosofía puede aportar al Estado constitucional un apoyo de un orden totalmente distinto al de la visión jurídica positivista, que, en definitiva, fundamenta la pretensión de validez de una constitución no en la fuerza de las buenas razones, sino únicamente en la expresión de la voluntad del legislador.

La idea de que la historia del mundo fuera un matadero no es un hecho fundado en la naturaleza humana.

JÜRGEN HABERMAS

Adorno no sólo creía que el mito ya contenía la Ilustración; también parecía sugerir que la propia Ilustración se asemeja a un mito. ¿Está de acuerdo?

Adorno siguió a Horkheimer en esta línea de pensamiento en la *Dialéctica de la razón*, y no fue hasta la *Dialéctica negativa* cuando esta fue sustituida por una interpretación estrictamente adorniana. Peter Gordon lo ha explicado recientemente con gran claridad.

El punto de partida de Adorno es la idea de que el todo es falso (*das Ganze ist das Unwahre*). Pero entonces la dialéctica negativa muestra cómo, desde el interior de ese «todo falso» y en el resplandor de su violencia, podemos, no obstante, asegurarnos de retener fragmentos de felicidad. Aunque concebida en términos totalmente seculares, la radicalidad de esta idea delata su origen teológico. He intentado explicar por qué no puedo seguir esta idea en mi larga conversación con Stefan Müller-Doohm y Roman Yos, que acaba de publicarse en inglés.

Max Weber es bien conocido por su distinción entre hechos y valores, o entre ciencia y política. Según Weber, la ciencia puede producir conocimientos universales, pero no puede crear sentido. El sentido sólo puede surgir de la interpretación de los hechos a través de los valores. Si seguimos a Weber en esto, abandonamos el ámbito de la verdad universal y, al mismo tiempo, nos enfrentamos a «visiones del mundo racionalmente incompatibles». A diferencia de Weber, usted no comparte la visión pesimista de la historia que se deriva de su argumento.

La perspectiva de Max Weber es la de un sociólogo e historiador que ve la historia como un campo de batalla de sistemas de creencias rivales.

Hoy, la propia historia corrobora esta perspectiva, como lo demuestran ejemplos evidentes como el renovado conflicto entre las potencias nucleares

que son la India y Pakistán. Por otra parte, Weber no tuvo que enfrentarse al contraejemplo que constituye el establecimiento de un orden internacional basado en los derechos humanos.

El hecho de que las Naciones Unidas surgieran de los horrores de la Segunda Guerra Mundial puede explicar por qué este sistema jurídico es reconocido por 193 Estados. En nuestro contexto, sin embargo, lo interesante es el hecho general de que las normas pueden pretender tener primacía sobre los valores particulares de sus diversos destinatarios, siempre que la validez de dichas normas se base en su reconocimiento general. Dicho consentimiento puede basarse en compromisos y, por lo tanto, en el acuerdo contingente de intereses diferentes. Sin embargo, se trata de una base frágil, ya que los intereses pueden cambiar en cualquier momento.

Por esta razón, la validez de las normas jurídicas debe basarse, en principio, en razones de peso que resulten convincentes para todos sus destinatarios. Max Weber no reconoce la racionalidad que las normas reconocidas pueden reivindicar frente a las simples orientaciones de valor.

Por consiguiente, la cuestión de si será posible domesticar el belicismo de las grandes potencias sigue siendo, por el momento, una cuestión política abierta. La idea de que la historia del mundo fuera un matadero no es un hecho fundamentado en la naturaleza humana.

Los orígenes de la teoría crítica residen en el marxismo, el psicoanálisis y la crítica del poder, de la ideología y de la dominación. Estas ideas están menos presentes en su libro, aunque hayan desempeñado un papel fundamental en sus trabajos anteriores. ¿Cómo sitúa este trabajo en relación con la teoría crítica en sentido amplio?

En el prefacio de mi libro, también mencioné el ensayo de 1937 de Horkheimer y Marcuse, «Filosofía y teoría crítica» (Philosophie und Kritische Theorie), publicado en la Zeitschrift für Sozialforschung, que puede considerarse el documento fundacional de la Teoría Crítica. Sigo en deuda con esta fuente por

las hipótesis teóricas sociales fundamentales que han constituido el trasfondo de mi historia de la filosofía tal y como he intentado esbozarla.

Pero estas hipótesis en sí mismas no son el tema del libro.

Por otra parte, si me preguntan qué ha sido de la conexión con la tradición del marxismo occidental, recordaré que la investigación de la Teoría crítica se centró desde sus inicios en explicar la estabilidad del capitalismo a pesar de todas sus crisis. Y en lo que respecta a mi implicación en la política cotidiana de Alemania Occidental, debo confesar que, como hombre de izquierdas, me preocupaba principalmente la lucha por liberalizar la mentalidad política de una población que, inicialmente, seguía profundamente apegada al régimen nazi.

En cuanto al desarrollo capitalista, una transformación revolucionaria del orden económico liberal establecido desde el final de la Segunda Guerra Mundial ya no era, en cualquier caso, viable en las condiciones de la competencia sistémica con el régimen soviético. Desde el final de la Guerra Fría, la presión para una reforma radical del régimen del neocapitalismo mundial sólo podría haber venido, en el mejor de los casos, desde el interior de las democracias capitalistas. A partir del período de la posguerra, mi propio interés se orientó hacia las reformas del Estado del bienestar que, de haber sido lo suficientemente radicales, podrían haber cambiado las democracias capitalistas hasta hacerlas irreconocibles.

Sin embargo, a la sombra de una superpotencia en declive, asistimos actualmente al surgimiento de nuevos frentes con la infiltración de la extrema derecha en las democracias liberales, tanto a nivel nacional como mundial. En Estados Unidos, los grandes grupos mediáticos parecen estar aliándose para establecer un régimen económico libertario, autoritario y dirigido de forma tecnocrática. En la actualidad, nos conformaríamos con que nuestras democracias capitalistas pudieran defenderse del populismo de derecha, pero, al parecer, ni siquiera eso es ya posible sin amplias reformas del capitalismo.

*El estado de ánimo intelectual se vuelve, en general, contra los propios motivos de la
Ilustración de los que el Occidente político había sacado hasta ahora su fuerza.*

JÜRGEN HABERMAS

¿Dónde sitúa usted su libro en su propio proceso de aprendizaje intelectual como filósofo, pensador político e intelectual en la esfera pública?

La perseverancia que exige esta ocupación en mi vejez ha creado cierta distancia entre mí y las teorías individuales a las que había contribuido anteriormente —como las cuestiones fundamentales de la teoría social, la filosofía del lenguaje, la teoría moral y jurídica, y la teoría democrática—.

En este proceso, he tomado conciencia de lo que la filosofía en general puede —y debería— lograr.

Por último, me ha resultado sorprendentemente interesante conocer las circunstancias difíciles y a menudo políticamente complicadas en las que muchos de nuestros autores clásicos crearon sus obras, sobre todo en comparación con las circunstancias relativamente sin obstáculos que yo he conocido desde el final de la guerra. Es sorprendente ver cuántos de ellos llevaron una segunda vida pública marcada por las luchas —además de su vida como autores—.

Usted ha vivido una larga vida en la que ha sido testigo de la división de Alemania tras la Segunda Guerra Mundial, de su reunificación y del fin de la Guerra Fría, así como de su ascenso al rango de primera potencia político-económica liberal del continente europeo. ¿Podría haber imaginado los cambios actuales como una posibilidad en la década de 1990, en una época en la que muchos abrazaban una filosofía de la historia que sugería el advenimiento de su fin?

Nunca creí en la idea ingenua del fin de la historia.

Sin embargo, la abrupta ruptura actual con la historia del ascenso continuo de Alemania bajo la protección de Estados Unidos me ha tomado por sorpresa. Para mí, sin embargo, esto no significa una ruptura con una «filosofía de la historia» en el sentido habitual en que se entiende —el de una historia que progresaría hacia un objetivo—.

Al fin y al cabo, se trata de otra cuestión distinta a la que aborda este libro, que consiste en buscar el impulso de los procesos de aprendizaje alentadores en los que podemos apoyarnos, plenamente conscientes de las contingencias históricas —procesos de aprendizaje con los que sería prudente intentar retomar el contacto hoy—. La decisión de Trump de dar la espalda a la tradición política de Occidente ha dejado, evidentemente, a Alemania, y a Europa en su conjunto, en una situación bastante difícil.

Me preocupaba la lucha por liberalizar la mentalidad política de una población que, en un principio, seguía profundamente apegada al régimen nazi.

JÜRGEN HABERMAS

Al igual que en Estados Unidos, la democracia liberal en Alemania parece hoy asediada. Alternativa para Alemania (AfD) parece haber entrado en la corriente dominante, como lo demuestra recientemente la creciente voluntad de los Demócratas Cristianos de cooperar con ella, especialmente en materia de políticas antiinmigración. ¿Le sorprende este crecimiento de la AfD?

Sí, el crecimiento continuo de un partido cuyos dirigentes están tan estrechamente vinculados a ideas fascistas —tan estrechamente que ni siquiera el partido de Marine Le Pen en Francia quiere tener nada que ver con ellos— es alarmante, sobre todo porque aún no hemos encontrado una explicación plausible a su constante crecimiento.

Si esta evolución se debe, en esencia, a que muchos votantes se sienten abrumados por la complejidad de los problemas a los que se enfrentan los gobiernos nacionales, lo que les lleva a buscar soluciones sencillas en marcos nacionales familiares, entonces no veo una salida políticamente defendible a la situación en la que nos encontramos.

Tras la deserción de Estados Unidos y la desintegración política de Occidente, la Unión Europea no tiene más remedio que cambiar de rumbo respecto a su tímida política del *statu quo* y desarrollar una capacidad de actuar *colectivamente* en la política mundial. En primer lugar, la urgente necesidad de desarrollar una política de defensa europea común apunta hacia una integración europea reforzada. En un mundo sumido en fracturas geopolíticas, ¿cómo podrían los Estados europeos —incluso Alemania por sí sola— ser tomados en serio políticamente de otro modo? Por otra parte, el nuevo canciller, Friedrich Merz, sigue viviendo en el mundo de Wolfgang Schäuble y continúa considerando la cuestión europea únicamente desde la perspectiva de la política económica alemana.

Ante los cambios geopolíticos mundiales, no creo que el nuevo Gobierno alemán tenga la envergadura necesaria para hacer frente a los extraordinarios retos a los que se enfrenta.

Y parece poco probable que Europa sea capaz de escapar de la vorágine de la superpotencia en declive —y de los riesgos asociados a ella—.

Créditos. Esta entrevista es la versión íntegra de una entrevista publicada en The Nation el 7 de julio de 2025.

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

[Volver al índice](#)



Joseph Ratzinger/Benedicto XVI y el diagnóstico de nuestro tiempo. Una aproximación teológico-jurídica

Antonio M.^a Rouco Varela

Real Academia de Ciencias Morales y Políticas

I. INTRODUCCIÓN

1. El concepto «Nuestro Tiempo»

«Diagnosticar el tiempo» es tarea intelectual que presupone criterios de análisis y valoración de los acontecimientos que configuran la trama humana que los teje en toda su complejidad social, económica, política, cultural y espiritual: la propia de «lo humano». Es decir, presupone una metodología de la ciencia histórica siempre y cuando el diagnóstico se refiera al pasado. Y, valga la pregunta, ¿también cuando se refiera al presente? Desde que las ciencias

empíricas del hombre —la sociología, psicología, teorías generales de la política y del derecho y, muy específicamente, la ciencia de la información, etc.— han irrumpido en el campo científico del conocimiento del ser humano y de su realidad, «hic et nunc», parecería obvio contestar negativamente a la pregunta que acabamos de formular. Sin embargo, desde que en el mismo periodo histórico, marcado por el pensamiento personalista y existencialista, aparece y se desarrolla lo que se va a llamar la «Zeit-Geschichte» o historia contemporánea, hay que afirmar no solo la legitimidad científica de «historiar» el presente sino además la necesidad intelectual, profundamente humana, de hacerlo, por muy paradójico que parezca a primera vista. No hay que olvidar que el conocimiento del «tiempo», como condicionante esencial de la existencia humana «sicut talis», presupone lo que Robert Spaeman en su opúsculo «Das unsterbliche Gerücht: Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne» («El Rumor que nunca muere. La pregunta sobre Dios y el engaño de la Modernidad») explicaba con una nada común finura metafísica: «El futurum exactum es inseparable del presente. Decir de un acontecimiento del presente, que vendrá un momento en que no haya sido nunca, quiere decir que en realidad también no es ahora. En este sentido todo lo real es eterno... La inevitabilidad del "Futurum exactum" implica la inevitabilidad de tener que pensar en "un lugar" donde se guarda para siempre todo lo que acontece»¹. «Historiar» el presente exige conocer su contexto o marco existencial, o lo que es lo mismo, «su sitio en la vida» que viene del pasado —al menos, del pasado más próximo— y que se abre al futuro presagiándolo e, incluso, prefigurándolo. Conocer el tiempo, conocer «nuestro tiempo», postula su conocimiento en la integridad de su trasfondo histórico-humano que incluye su contenido o dimensión espiritual².

«Nuestro tiempo», el más inmediato, el de «la Pandemia Covid19», se ha estudiado y se está estudiando desde las perspectivas científicas más diversas, sobre todo, desde aquellas a las que atañe directamente la amenazadora patología que ha puesto a toda la humanidad en una situación de extraordinaria y gravísima peligrosidad para la salud y la vida de las personas y de toda la sociedad. La Medicina, la Biología, la Psicología, la Sociología, las Ciencias de la Economía, de la Política y del Derecho... se ven reclamadas con urgencia. Sin

excluir la perspectiva religiosa, la de la Teología, que no falta³. Ahora bien, «nuestro tiempo» implica un ámbito de realidad y de significado humano que va más allá de la cronología inmediata de la aparición y desarrollo de «la pandemia 19» y de la experiencia personal y colectiva que la ha acompañado. «Nuestro tiempo» podría identificarse razonablemente con las tres décadas de la transición del siglo XX a las dos primeras del siglo XXI. La hipótesis de que «el Mayo del 68» señalase el inicio de un nuevo capítulo de la historia contemporánea, al menos de la referida a lo que hemos conocido como «el mundo libre», posee una base de probabilidad científica más que suficiente para ese encuadre cronológico de lo que podemos llamar y reconocer como «nuestro tiempo». Máxime si, además, no olvidamos que en ese mismo mes de Mayo de 1968 se producía en el corazón de la Europa comunista detrás del «Telón de acero», en Praga, un movimiento universitario juvenil de signo contrario al «Mayo parisino» aunque en forma cualitativamente más expuesta a un tipo de represión policial que no conocía un «mínimum» de seguridad jurídica. Avanzado el mes de agosto, las tropas del Pacto de Varsovia ahogaban con violencia militar y política implacable la conocida como «Primavera de Praga». El 16 de enero del año siguiente, Jan Palach, estudiante de «la Universidad Carolina» se prendía fuego públicamente autoinmolándose en defensa de la libertad. Los datos hablan, pues, un lenguaje suficientemente inequívoco para poder acotar un nuevo periodo histórico: el de ese medio siglo que va de 1968 hasta hoy. Susceptible de ser considerado historiográficamente como «nuestro tiempo», como un tiempo histórico que se mantiene vivo y que perdura en el presente.

2. Joseph Ratzinger/Benedicto XVI: testigo privilegiado de «nuestro tiempo»

Como guía para acercarnos al conocimiento de la actualidad que estamos viviendo con sólida base informativa y seriedad intelectual, en todo su trasfondo histórico-espiritual, hemos elegido a Joseph Ratzinger/Benedicto XVI. Catedrático de Teología Católica en Bonn (1959-1963), Münster (1963-1966), Tubinga (1966-1969) y, finalmente, Ratisbona (1969-1977); desde el 1 de marzo de 1977 hasta el 28 de febrero de 1982, Arzobispo de Múnich

(München und Freising); Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe desde esa fecha hasta el 19 de abril de 2005, en el que es elegido Papa, llamándose Benedicto XVI. Su Pontificado se extiende hasta el 28 de febrero de 2013, día en el que se hace efectiva su renuncia, anunciada con anterioridad el 11 del mismo mes.

Las fuentes documentales, tan variadas y complejas en un mundo informatizado al máximo, son imprescindibles para investigar responsablemente la historia contemporánea, pero no menos importantes desde el punto de vista historiográfico son los testimonios vivos de las personas que la han protagonizado en sus momentos y en sus aspectos más trascendentales. Es el caso, para el periodo histórico que hemos tipificado como «nuestro tiempo», de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI. Si hubiera alguna duda al respecto, la despeja brillantemente la amplísima y minuciosa biografía de Peter Seewald publicada en otoño del 2020 (un libro de 1150 páginas). Periodista, primero, del «Der Spiegel», luego, del «Süddeutsche Zeitung»; y, en la actualidad, publicista de reconocido prestigio en los medios intelectuales y literarios de la República Federal de Alemania⁴.

En la base de las escuetas referencias a los cargos académicos y eclesiales que jalonan su vida, la biografía de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI devela una trayectoria existencial caracterizada por una entrega incondicional y temprana (desde los años de la niñez) al servicio de la Iglesia y a la realización de su misión en el mundo y en la sociedad. Entrega y compromiso de un hombre de profunda vida espiritual, conjugada con los rasgos de una personalidad afable, bondadosa, humilde y sencilla, que ha irradiado siempre una admirable paz interior, aún en las coyunturas más difíciles. Los años de seminarista menor en Traunstein, en la Baviera alta de los Alpes, son los de la primera experiencia de estar con la Iglesia cueste lo que cueste. Él y sus compañeros del Seminario Menor, que frecuentan las clases del «Gymnasium» (Instituto de enseñanzas medias) de esa hermosa localidad bávara, sufren la burla de sus compañeros en la calle y en las aulas y, lo que más les duele, son puestos en «la picota» por varios de sus profesores. Fueron los primeros tiempos del régimen nacionalsocialista en los que los católicos de Baviera se levantaron contra la

retirada del crucifijo en las escuelas ordenada por las autoridades «nazis». Vendrán luego los dos años de servicio militar cuando apenas había cumplido los 17 años. Después de dos meses de internamiento en un campo de concentración norteamericano, vuelta al Seminario; ahora, al Seminario Mayor de Frisinga (Freising) en condiciones materiales de extrema penuria, sin que menguase por ello la ilusión purificada y serena de la búsqueda de la verdad a través del estudio intelectualmente apasionado de la Teología —la ciencia de la razón teológica— que pronto podrá culminar en la Facultad de Teología de la Universidad de Múnich. Al finalizar los semestres ordinarios da sus primeros pasos como autor de un opúsculo primerizo, dedicado al estudio de la verdad en el «De Veritate» de Santo Tomás de Aquino, premiado por la Facultad. Su tesis doctoral sobre «Casa y Pueblo de Dios en San Agustín» y, seguidamente, su voluminoso escrito sobre la Teología de la Historia en San Buenaventura para la «habilitación», de cara a la docencia universitaria, pondrán un brillante colofón a su carrera en la Universidad de Múnich. Apenas concluida, recibe la llamada para la Cátedra de Teología Fundamental (semestre de verano de 1959) de la Universidad de Bonn, todavía medio en ruinas. Las escaseces materiales y académicas de todo orden se compensaban con el ambiente de franca y noble camaradería entre los profesores de las más dispares Facultades. Él mismo cuenta cómo un colega comentaba que había dos Facultades en la Universidad que se ocupaban de algo que no existía: ¡Dios! En contraste, por cierto, con la cohesión interna de un profesorado convencido de que el cultivo universitario de la ciencia no admite exclusiones gnoseológicas. En su paso a Bonn publica su primera obra teológica: «La Fraternidad cristiana». Su lectura se populariza pronto y se traduce a los principales idiomas europeos. Todavía hoy es leída con interés. Su actividad universitaria le lleva desde Bonn hasta Ratisbona, pasando por Münster y Tübingen. Se caracteriza por una dedicación exclusiva a la docencia y a la investigación con participación intensa en el debate intelectual y cultural de esas primeras décadas de la postguerra, tan vivo en la Iglesia y en la nueva sociedad de Alemania y de la Europa Occidental. Por una parte, asume sin vacilación alguna, el existencialismo y neo-marxismo (el de la Escuela de Frankfurt, sobre todo) como reto filosófico para su Teología y, por otra, la teoría histórico-crítica en la interpretación de la Sagrada Escritura como revulsivo intelectual, extraordinariamente inquietante, para la

metodología de la ciencia teológica. Su «obra» oral y escrita refleja un pensamiento teológico que no se aparta ni un ápice de la fe de la Iglesia. Guardini, Josef Pieper, H. Urs v. Balthasar, Rahner, Congar, Danielou, Martin Buber, Paul Hacker, Gottlieb Söhngen, Olegario González de Cardedal y otros muy ilustres pensadores y escritores formaron el círculo más apreciado de sus autores y amigos.

La influencia personal ejercida por el joven profesor Joseph Ratzinger en la metodología y en el debate doctrinal del Concilio Vaticano II, aunque discreta, resultó determinante para el formato teológico y canónico del Concilio. Ahora es cuando se la conoce en todo su significado histórico. Escogido como su asistente personal por el Cardenal Joseph Frings, Arzobispo de Colonia (diócesis a la que pertenecía y pertenece la ciudad de Bonn) siendo un jovencísimo Catedrático, devendrá desde el primer momento de la asamblea conciliar el que le prepara y redacta al Cardenal todas sus intervenciones. Su primer efecto fue el de que el discurso de este en la primera sesión —octubre a diciembre de 1962— da el vuelco a la organización de la tarea conciliar y a la programación de su temática tal como habían sido fijadas por la Comisión Central Preparatoria. Se trataba, sin embargo, de un giro doctrinal y pastoral en sintonía con el lema de su convocante, San Juan XXIII: el «aggiornamento». El Papa buscaba una puesta al día de la doctrina de la fe y del servicio pastoral de la Iglesia «ad intra» y «ad extra» de ella misma, es decir, al mundo: a aquel mundo que estaba saliendo todavía de la catástrofe de la II Guerra Mundial. Como el mismo Ratzinger atestigua, su inicial entusiasmo conciliar de «perito» oficial del Concilio fue conteniéndose progresivamente en sus dos últimas fases. Le preocupaba, en especial, la forma teológica de cómo se estaba enfocando el tema de la relación de la Iglesia con el mundo. Temía que una interpretación superficial de la Constitución Pastoral sobre «la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo», «Gaudium et Spes», aprobada en la última sesión conciliar, de diciembre de 1965, podría producir un excesivo optimismo en la concepción de lo que significa y en lo que consiste «el progreso» del hombre y de la familia humana en su «iter histórico», con el riesgo de la pérdida del horizonte escatológico, esencial para la concepción verdaderamente cristiana de la vida.

Vendrá luego su aportación teológica al Magisterio de la Iglesia a lo largo del pontificado de San Juan Pablo II, favorecida por la cercanía personal y la relación fluida y cordial con el Papa. El gran Magisterio del Papa polaco resulta inexplicable sin la colaboración intensa y constante de su Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. El «ductus» intelectual de la extraordinaria trilogía de las encíclicas sobre las tres Personas de la Santísima Trinidad del inicio de su Pontificado, las encíclicas sociales —muy destacadamente «la Centessimus Annus»—, la encíclica sobre el fundamento de la Teología Moral «Veritatis Splendor», la encíclica que estudia la relación fe y razón (Fides et Ratio) y la «Evangelium Vitae» —por citar las más notables— delatan la influencia del pensamiento teológico del Prefecto para la Doctrina de la Fe inequívocamente. Elegido Sucesor de Pedro y Pastor de la Iglesia Universal, completa el Magisterio de su antecesor con sendas encíclicas dedicadas a las virtudes teologales de la caridad («Deus Caritas est») y de la esperanza («Spe Salvi»), a las que añade en el año 2009 una original encíclica de doctrina social sobre el desarrollo de los pueblos, terminada y publicada en el contexto de la crisis económico-financiera del año 2008. En coherencia intelectual y existencial admirable con toda su trayectoria académica y pastoral de profesor, de Arzobispo de Múnich, de Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y de Papa, no se arredra Benedicto XVI a la hora del juicio y de la acción en asuntos y en momentos que tradicionalmente se denominan como «temporales» o «mixtos»: los referidos al mundo de las realidades económicas, sociales, políticas y culturales de su tiempo. Lo hace siempre a la luz de la fe con aplicación sistemática del principio metodológico del diálogo «fe y razón» y siempre con el reconocimiento doctrinal de la autonomía propia de las instituciones civiles.

De joven catedrático en Bonn (la recién estrenada capital de la República Federal de Alemania) se posiciona claramente a favor de la tesis de Konrad Adenauer sobre la necesidad de orientar la política exterior del nuevo Estado hacia una estrecha alianza con las democracias occidentales vencedoras —sobre todo, con los Estados Unidos de América— que conlleva la opción por la Alianza Atlántica, en oposición poco menos que frontal con la postura del

Partido Socialista de Alemania (el «SPD»), liderado por un político muy estimado por su integridad personal y su resistencia indoblegable al régimen nazi: Schumacher. El objetivo de la unidad alemana, que implicaba la integración de las cuatro zonas en las que se había repartido su territorio después de la capitulación, resultaba ilusorio al negarse la Unión Soviética a la celebración de un «referéndum» en su territorio, libre y sin injerencias de las autoridades de ocupación. Con la farsa pseudodemocrática de las elecciones celebradas en los Estados del Centro y Este de Europa bajo su ocupación militar y dominio policial y político, los soviéticos habían demostrado el nulo interés, más aún, el radical desacuerdo con la misma posibilidad del renacimiento de una Alemania libre, unida y democrática. El profesor Ratzinger valoraba igualmente como un acierto de K. Adenauer —de enorme trascendencia histórica— el haberse apartado en su política de reconstrucción nacional de la concepción «bismarkiana» de la unidad alemana (la de la «Kleine Deutsche Lösung») de inspiración y fundamento cultural predominantemente prusiano y luterano-liberal. Ratzinger mantendrá siempre con invariable firmeza su aprecio por la fórmula de la democracia libre y social con fundamentos éticos, enraizados en la tradición cristiana de Europa, que había adoptado la Ley Fundamental de Bonn de 1949. Esa experiencia primera de la democracia de la joven República Federal de Alemania lo acompañará a lo largo y a lo ancho de su actuación universitaria y de su presencia en los más diversos foros públicos de la sociedad y de la Iglesia en todos los continentes. Su estima por el modelo de «la economía social de mercado» («die soziale Marktwirtschaft») y del Estado libre y social y democrático de derecho («der freie, soziale, demokratische Rechtsstaat») se manifestará siempre con mayor o menor explicitud, incluso en los años de su Magisterio Pontificio. Es el modelo constitucional que preside desde la primera hora de su existencia histórica a la nueva Alemania libre, la Alemania de la República de Bonn⁵.

Un lema y una confesión personal, desvelada en el ocaso de sus años de Papa emérito, resumen excelentemente la historia de su biografía —por tantos títulos excepcional— de testigo singularísimo de nuestro tiempo. El lema de su escudo episcopal: «Mitarbeiter der Wahrheit» —«cooperator veritatis»: «cooperador de la verdad»—. Una confesión: al preguntarle Peter Seewald en «Últimas

Conversaciones» «¿Cuál sería para Ud. "a posteriori" el hilo conductor, el rasgo definitivo de su Pontificado?» «Diría que "el año de la Fe" expresa bien esto: un nuevo estímulo para creer, una vida desde el centro, desde lo dinámico, redescubrir a Dios, redescubrirlo en Cristo, o sea, encontrar de nuevo la centralidad de la fe». Y le confirma, además, que desde el principio de su Pontificado había tenido claro «el propósito positivo de colocar de nuevo en el centro el tema: "Dios y la fe"»⁶.

3. Las Fuentes

Nuestra aproximación —obviamente esquemática— al conocimiento del diagnóstico de «nuestro tiempo» de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI se basa en la lectura de sus grandes libros-entrevista: «Rapporto sulla Fede» con Vittorio Messori (1985); con Peter Seewald, «Salz der Erde» (1996), «Gott und die Welt» (2000), «Licht der Welt» (2016), «Letzte Gespräche» (2016). A los que hay que sumar la entrevista muy corta, «Letzte Fragen an Benedikt XVI», con la que Peter Seewald culmina su monumental biografía del 2020. Completamos esa lectura con la de algunas de sus más significativas conferencias, discursos y coloquios mantenidos antes y después de su Pontificado: la conferencia conclusiva de las jornadas de estudio sobre la encíclica «Fides et Ratio» con el título «Fe, Verdad y Cultura», organizadas por la Facultad de Teología de San Dámaso de Madrid en febrero del año 2000; el coloquio con Jürgen Habermas sobre «Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion» celebrado el 19 de enero de 2004 en la Academia Católica de Baviera en Múnich; la alocución y discurso respectivamente del campo de concentración de Auschwitz-Birkenau (2006) y de la Universidad de Ratisbona (2006); el dirigido a la Universidad Sapienza de Roma no leído y sí publicado (2008); el del encuentro con el mundo de la cultura en el «Colegio de los Bernardinos» en París (2008); el de las Naciones Unidas (2008); el de Westminster-Hall a los representantes de la sociedad británica (2010); el del «Bundestag» en Berlín (2011). Entre los textos más directamente destinados al Magisterio interno de la Iglesia hemos elegido la encíclica «Caritas in Veritate» —«Sobre el desarrollo humano integral en la Caridad y en la Verdad»— del 29 de julio de 2009. También aprovecha mucho la lectura de su discurso a la 61.^a

Asamblea General de la Conferencia Episcopal Italiana sobre «la emergencia educativa» del 2010 y de su artículo sobre «La Iglesia y el escándalo del abuso sexual» publicado en la revista mensual del clero alemán, «Klerusblatt», en febrero de 2019. Estimamos que nuestra selección de los textos está en consonancia con la naturaleza del tema escogido, inseparable del género literario del relato de la historia contemporánea que conjuga al mismo tiempo información y discernimiento crítico. Sin ocultar el hecho de que su obra escrita haya alcanzado ya los 22 volúmenes en la edición proyectada de sus Obras completas que comprenden tanto su tiempo de profesor, de Cardenal, de Arzobispo de Múnich y de Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe como el de autor privado en sus años de pontificado, que no incluye todo su amplísimo y denso magisterio pontificio.

II. «NUESTRO TIEMPO»: UN TIEMPO DE CRISIS

En la lectura de J. Ratzinger/Benedicto XVI aparecen la palabra y la categoría «crisis» como el criterio transversal de interpretación y valoración de nuestro tiempo. La crisis de pensamiento, de valores, de comportamiento y estilos de vida sería un hecho comprobable en la observación y análisis de «la sociedad postsecular» («die postsäkulare Gesellschaft»), que diría Jürgen Habermas, y que se ha ido globalizando imparablemente desde su centro ideológicamente más influyente, el mundo euroamericano, para alcanzar luego a todo el antiguo dominio europeo de la Unión Soviética y a los demás continentes. Apuntando especialmente a la comunidad política, el Cardenal Ratzinger en su «diálogo con Habermas» en la Academia Católica de Múnich (enero de 2004) mantiene la tesis de que «lo que sostiene al mundo», «los fundamentos morales prepolíticos» («el derecho natural»)⁷, se encuentran radicalmente cuestionados: ¡en crisis! A la pregunta de Peter Seewald en la entrevista de 2010, «Licht der Welt» («Luz del Mundo»): «¿Podemos salvar todavía este planeta por nuestras propias fuerzas?». Contestaba: «De cualquier manera por sus propias fuerzas el hombre no puede dominar la historia. Que el hombre está amenazado, que se amenaza a sí mismo y amenaza el mundo se hace hoy de algún modo visible a través de sus pruebas científicas. Solo puede ser salvado si en su corazón crecen

las fuerzas morales; fuerzas que solo pueden provenir del encuentro con Dios»⁸.

1. ¿Inicio, síntoma o causa de la crisis? El Mayo del 68

Nuestra generación ha sido testigo y sujeto «paciente» y, en no pocos casos, también agente activo de lo que ocurrió en Mayo de 1968 a lo largo de toda la geografía universitaria del mundo occidental. Con un doble epicentro: el de la Universidad de Berkeley en California y la Sorbona de París y con un mismo vínculo ideológico: «la teoría crítica» de los profesores de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, sobre todo) con domicilios y encargos universitarios, oscilantes entre los Estados Unidos de América y la República Federal de Alemania. Los universitarios de aquella hora histórica siendo estudiantes, doctorandos, jóvenes profesores asistentes, catedráticos... la recordamos con una memoria que seguramente no ha perdido la fuerte impresión de cómo la hemos vivido y protagonizado desde nuestra presencia en una Universidad española o extranjera, o en la una y en la otra alternativamente. ¿Se trataba de una crisis universitaria más, no infrecuentes en la década de «los sesenta» en las Universidades españolas y también en las europeas? ¿O de una verdadera revuelta, inicialmente universitaria, que pronto alcanzaría a otros sectores de población de las grandes urbes sin distinción de barrios y distritos como había sucedido en París y que se tradujo en una huelga general que paralizó a toda Francia? La situación política cambia drásticamente solo cuando las divisiones del ejército francés estacionadas en la antigua zona francesa de ocupación del sureste de Alemania (Baden-Württemberg), se ponen en marcha hacia la capital por orden del Presidente de la República, General De Gaulle. Es el fin de la tentación revolucionaria. ¿Hay que hablar, por lo tanto, de «el Mayo del 68» como principio, síntoma o causa de una crisis política, cultural, moral y espiritual que continua e, incluso, se agrava en el actual escenario de la sociedad globalizada? Una sociedad que rebasa las fronteras del mundo occidental de la segunda mitad del siglo XX en el trance del paso al siglo XXI. ¿O se trata solo de un síntoma de un movimiento más profundo de mutación de los paradigmas de reforma y renovación política, cultural, moral e,

incluso, de conversión religiosa que tiene lugar en la Europa de la postguerra, al menos, en la Europa libre?

Cuando Peter Seewald pregunta a Benedicto XVI, ya Emérito, en sus «últimas conversaciones», por su artículo «Los nuevos paganos y la Iglesia» («Die neuen Heiden und die Kirche»), publicado en la revista cultural más famosa y más abierta del catolicismo alemán de la primera mitad del siglo XX, «Hochland», en 1958, —el último año de su docencia en Frisinga— el Papa evoca su experiencia de joven coadjutor de una parroquia en la elegante urbanización del nuevo «Múnich», Bogenhausen: la Iglesia se llenaba, chicos y chicas participaban activamente en sus actividades formativas; pero reaccionaban remitiéndose a la opinión escéptica de sus familias: «Pero papá dice— era habitual oír en aquel entonces— que no tengo por qué tomar esto tan en serio. Se podía percibir que, aun cuando institucionalmente todo seguía existiendo, el mundo real se había alejado ya un gran medida de la Iglesia». El artículo había causado sensación y disgusto en colegas tanto de Frisinga como de Bonn. Estuvo a punto de costarle su nombramiento como catedrático de Teología Fundamental. Su Arzobispo, el Cardenal Wendel, sin embargo, no le negó la licencia para su traslado a Bonn⁹. Ese pronto llenarse de las Iglesias, terminada la guerra, en los territorios de administración «aliada» tapaba una no insignificante dosis de hipocresía. Rememorando el final de sus años de Seminario y los primeros de su sacerdocio le relataba a su interlocutor: «Vivir de nuevo en libertad, en un eón en el que la Iglesia podía comenzar de nuevo y era solicitada y buscada, eso fue hermoso de ver. Simultáneamente fuimos testigos de cómo antiguos nazis de repente se sometían a la Iglesia. Por ejemplo, uno de nuestros antiguos profesores de francés, un nazi terrible, lleno de odio hacia los católicos, fue a visitar al Párroco en Haslach y le llevó un ramo de flores, y otras historias por el estilo...»¹⁰. Con la mirada retrospectiva de sus años universitarios el ya Cardenal Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe rememora su vivencia del «68» en Tubinga: una de las Universidades más agitadas por «el seísmo político-cultural» que sacudió entonces a la Alemania de Bonn. Alude a panfletos blasfemos del verano del 69, pensados, escritos y divulgados por docentes y alumnos de la Facultad Protestante de Teología, no sin connivencias con los de la Facultad Católica. En ellos se

encontraban, por ejemplo, el título: «El Señor Jesús, partisano». Seguían frases como estas: «¿Qué otra cosa puede ser la Cruz de Cristo sino expresión sadomasoquista de ensalzamiento del dolor?» o «el Nuevo Testamento es un documento cruel, una gran superchería de masas». «Inspirándose en la crítica marxista a la religión, se recriminaba a la Iglesia ser cómplice de la explotación capitalista de los pobres...» Su esfuerzo coligado con el del colega protestante, Prof. Wickert, para conseguir de los alumnos que se distanciaran de aquellas octavillas blasfemas fracasa. «No» fue la respuesta. Ni siquiera «el grito del Prof. Wickert para que desapareciera de entre nosotros aquel "Maldito sea Jesús" fue escuchado»¹¹. La ocupación de aulas, la retirada de los micrófonos a los profesores, la constante algarada... era lo habitual no solo en Tubinga, sino también en otras universidades alemanas. Hubo respuesta del profesorado universitario. Ante el clima de agresión instalado y poco menos que tolerado por las autoridades políticas y universitarias, acobardadas, se crea la asociación «Freiheit der Wissenschaft» («Libertad de la Ciencia») a iniciativa del Prof. Hans Maier de Múnich, a la que se adhirió el Prof. Ratzinger desde Tubinga¹². «La década de 1960 fue una época especialmente movida», — comenta y pregunta al Papa Peter Seewald—: «la guerra de Vietnam, el movimiento "hippie", la "Beatlemania", la revolución sexual... ¿Eran conscientes los padres conciliares de todos estos fenómenos?» La respuesta de Benedicto XVI refleja nítidamente su juicio sobre el significado «epocal» del «68»: «Creo que tales desarrollos se fueron preparando durante la primera mitad de los años sesenta, pero solo estallaron en todo su dramatismo en la segunda mitad de esa década. En cualquier caso, durante el Concilio no dominaban la escena mundial. Su gran estallido se produjo en el año 68»¹³.

¿Se trataba quizá de un retorno a un nuevo mundo pagano, tan cultivado por el Nacionalsocialismo? El propio entrevistador, en su libro autobiográfico, publicado en el año 2002 con el título muy revelador «Grüss Gott: Als ich begann, wieder an Gott zu denken» («Dios te bendiga —la fórmula popular de saludo en Baviera— cuando yo comencé a pensar de nuevo en Dios»), contando la historia de sus años de universitario rebelde, anotaba: «Que una nueva ola pagana pudiera irrumpir para acabar con lo que "los nazis" habían dejado —de tradiciones cristianas—, parecía, sin embargo, impensable»¹⁴. Lo cual no

impedía que la llamada «revolución» sexual, política, cultural,... se presentase en la rebelión universitaria «del 68» no solo como «anti Iglesia», sino también como radical anticultura; confusamente influida por las nuevas versiones del comunismo-leninismo y adornada con un estilo de vida desenfadadamente existencialista, entre rebelde y desesperado, que no se privó del recurso a la violencia terrorista. En la Alemania libre: la Banda «Bader-Meinhof». En Italia: «las «Brigate Rosse». La ETA y el IRA en España e Irlanda con significados políticamente más complejos. Benedicto XVI le reconoce a Peter Seewald en sus conversaciones últimas que nunca fue existencialista en su pensamiento, y menos «a lo Heidegger». Aunque sí había leído a Sartre en sus años de Tubinga. Era imprescindible hacerlo, dice: «Su filosofía la escribió fundamentalmente en cafés. Eso hace que sea menos profunda, pero más penetrante, más realista. Tradujo a lo concreto el existencialismo de Heidegger. En él se ven con mayor claridad las alternativas». En el mundo universitario de Tubinga y en el clima intelectual y existencial, tan agitado y atormentado en el que se movían estudiantes y profesores del «Mittelbau» (Profesores asistentes...), resultaba inexcusable su lectura¹⁵.

Para Benedicto XVI era evidente: con «el 68» se abre un capítulo nuevo en la historia de la segunda mitad del siglo XX. Un capítulo «crítico» —¿quizá frustrado?— que dejaba atrás aquel esperanzado e ilusionado impulso de la Europa libre, concluida la II Guerra Mundial: de la Europa que se esforzaba por la recuperación de los grandes valores universales de su gran tradición cristiana e ilustrada: la recuperación de la libertad, de formas políticas, auténticamente democráticas, de conversión moral... En una palabra: ¿había que considerar como fracasado el proyecto europeo de la edificación de una nueva comunidad política, unida en el respeto incondicional de la dignidad de la persona humana y de la paz? En el horizonte histórico próximo se divisaba la crecida de una corriente de crisis moral del hombre —crisis espiritual y religiosa— que, en opinión del Cardenal Ratzinger, ni la caída del Muro de Berlín, el 9 de noviembre de 1989, ni el derrumbe de la Unión Soviética en la coyuntura histórica del tránsito del siglo XX al siglo XXI habían logrado detener y mucho menos revertir. Incluso su propagación a un mundo definitivamente globalizado se hizo imparable. Leyendo a Joseph

Ratzinger/Benedicto XVI, e interpretándolo correctamente, resulta intelectualmente inevitable el tener que reconocer que «nuestro tiempo» es un tiempo de crisis, de una triple crisis: moral, antropológica y religiosa.

2. La crisis de la moral

En el «Informe sobre la Fe», en 1985, el Cardenal Ratzinger constata cómo uno de los efectos moralmente más graves de «la revolución del "68"» es el que «en la cultura del mundo desarrollado se ha destruido, en primer lugar, el vínculo entre sexualidad y matrimonio indisoluble. Separado del matrimonio, el sexo ha quedado fuera de órbita y se ha encontrado privado de puntos de referencia: se ha convertido en una especie de mina flotante, en un problema y al mismo tiempo, en un poder omnipresente»¹⁶. En 2019, en la revista del clero alemán, «Klerusblatt», publica el artículo «La Iglesia y el escándalo del abuso sexual» («Die Kirche und der Skandal des sexuellen Missbrauchs») que descubre cómo el proceso de degradación de la moral sexual ha llevado al escándalo de los abusos, haciendo memoria histórica de cómo se originó y se desarrolló espiritual y culturalmente en la sociedad y en la Iglesia de la segunda mitad del siglo XX. Escribe: «Trato de mostrar cómo en "los años 60" ha tenido lugar un tremendo acontecimiento que en su magnitud apenas había ocurrido nunca a lo largo de la historia. Se puede decir, que en los veinte años entre 1960 y 1980 las reglas hasta entonces vigentes en las cuestiones de sexualidad se desintegraron completamente, surgiendo una situación de vacío de norma (de "anomia"), que se ha tratado de parar» sin éxito. «Entre las libertades que la Revolución de 1968 quiso conquistar, se encontraba la libertad sexual total, que no admitía ya ninguna norma. La predisposición para la violencia, que caracterizó esos años, está estrechamente unida a esta quiebra del alma... A la fisonomía de la Revolución del "68" pertenece también el que se considerase permitida la pedofilia y se la diagnosticase como conveniente»¹⁷.

En el «Informe sobre la Fe» había ya advertido certeramente como «consumada la separación entre sexualidad y matrimonio, la sexualidad se ha separado también de la procreación. El movimiento ha terminado por desandar el camino en sentido inverso, es decir, procreación sin sexualidad. De aquí

proviene los experimentos cada vez más impresionantes de la tecnología médica —de los cuales está llena la actualidad—, y en los que precisamente la procreación es independiente de la sexualidad». El proceso de desconexión de la naturaleza de la sexualidad-matrimonio-procreación condujo primero, inexorablemente, al intento y, luego, a la praxis consolidada técnico-biológicamente de «transformar al hombre y manipularlo como se hace con cualquier "cosa": un simple producto planificado a voluntad». De aquí se ha seguido inmediatamente que «el aborto provocado, gratuito, y socialmente garantizado se transforma en otro "derecho", en otra forma de "liberación"». Y, no mucho más tarde, que la eutanasia, el poner fin a la vida supuestamente no "digna de ser vivida" ("des Leben unwertes Leben" de las legislaciones nacionalsocialistas), volviese a adquirir carta de naturaleza moral. La problemática de la moral sexual y su crisis no dejará de estar presente en toda la serie de conversaciones del Cardenal Ratzinger/Benedicto XVI con Peter Seewald desde 1996 («Salz der Erde/Sal de la Tierra») hasta las últimas ("Die letzten Gespräche") de 2016, siendo Papa Emérito¹⁸.

La perspectiva de Benedicto XVI respecto al hecho de la crisis moral no quedaba circunscrita solamente al campo de la moral sexual. La detecta también en el ámbito de la moral socio-económica, de la moral político-jurídica y de la moral cultural. Más aún, le preocupa extraordinariamente a lo largo de toda la trayectoria de su vida de sacerdote, profesor y Cardenal, como «el negativo» de la experiencia del éxito de una economía y de un orden social y político que, sirviéndose de sendas fórmulas de economía política y de política de Estado, había logrado que la Alemania de la República Federal de Bonn hubiera podido salir rápidamente de la ruina total en la que el régimen criminal del Nacionalsocialismo había sumido al pueblo alemán y a su milenaria tradición cultural, impregnada de humanismo cristiano. Estas fórmulas fueron: la economía social de mercado y el Estado libre, social y democrático de derecho. ¿Quién no recuerda el «deutsches Wirtschaftswunder» (el milagro económico alemán) de los años cincuenta en contraste clamoroso con lo que estaba sucediendo en la Alemania del Este (localizada en el territorio histórico de la antigua Prusia)? La imposición política, económica y social del marxismo leninismo en su más ruda aplicación estalinista había supuesto para su

población una implacable tiranía cultural y política y carencias económicas endémicas. Ratzinger se declarará expresamente, ya en el ocaso de la vida, como un «Adenaueriano»¹⁹. El seguimiento de la problemática económica, social, cultural y política de «nuestro tiempo» se constituirá, sin duda alguna, en una de las constantes más destacables de su actividad académica, intelectual y pasional. Se involucra en sus años de cátedra universitaria en Bonn y, muy intensamente, en Münster y Tubinga en el debate sobre «la Teología Política» abierto por Johann B. Metz en innegable conexión con el pensamiento de Ernst Bloch. Ante el peligro larvado de manipulación teórica —e innegablemente práctica— del sentido o, lo que es lo mismo, del significado de la redención y de la salvación del hombre por Cristo, hace suyo el pensamiento del P. H. de Lubac sobre las responsabilidades sociales del «Catolicismo». La opción sistemática por la idea neo-marxista de «libertad» de los llamados teólogos de la Liberación y su difusión en los años sesenta y setenta lo mueve a tomar posición personal en los años ochenta cuando la discusión intelectual del problema se convierte en un gran debate pastoral que alcanza a toda la Iglesia. Siendo Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, interviene en él con aportaciones personales, independientemente de las dos «Instrucciones» publicadas por su Dicasterio sobre la materia como documentos del Magisterio pontificio. La valoración pastoral de lo que estaba sucediendo se la deja clara a Vittorio Messori en 1985: «En Occidente, el mito marxista ha perdido su fascinación entre los jóvenes y entre los obreros. Ahora se trata de exportarlo al Tercer Mundo por obra de los intelectuales que viven fuera de los países dominados por el "socialismo real". En efecto, solamente donde el marxismo-leninismo no está en el poder se encuentran algunos que tomen en serio su ilusionaria "verdad científica"»²⁰. Valoración que no excluye, antes al contrario, que alerta de la gravedad moral del estado de sudesarrollo y de pobreza en que se encuentran una buena parte de los países del hemisferio sur. Su problemática ocupará un lugar de permanente atención en todo su tiempo de responsable de la Congregación para la Doctrina de la Fe y en los años de su pontificado: una atención tenaz y operante. Su expresión doctrinal, más sistemáticamente elaborada, se encuentra en la encíclica «Caritas in Veritate». Hecha pública en 2009, en el segundo año de la gravísima crisis económico-financiera provocada por la quiebra de la Banca Norteamericana «Lehman Brothers», representa una

continuidad teológicamente creativa del secular Magisterio Pontificio en materia de doctrina social de la Iglesia: «Es necesario — advierte— corregir las disfunciones, a veces graves, que causan nuevas divisiones entre los pueblos y en su interior, de modo que la redistribución de la riqueza no comporte una redistribución de la pobreza, e incluso la acentúe, como podría hacernos temer también una mala gestión de la situación actual» (CV 42). Por ello, «se ha de evitar —insiste— que el empleo de recursos financieros esté motivado por la especulación y ceda a la tentación de buscar únicamente un beneficio inmediato, en vez de la sostenibilidad de la empresa a largo plazo, su propio servicio a la economía real y la promoción, en modo adecuado y oportuno, de iniciativas económicas también en los países necesitados de desarrollo» (CV 40). La relación mercado-sociedad civil-estado debe ser aclarada, iluminada y presidida por la primacía de la moral, sin perder de vista la realidad económica concreta de la economía de mercado a la luz del imperativo de la justicia conmutativa; pero también sin postergar las exigencias de la justicia distributiva y de la justicia social. «La justicia afecta a todas las fases de la actividad económica». Es más, su desarrollo ha de configurarse de acuerdo con «las formas internas de solidaridad y confianza recíprocas». «Esto consentirá vivir y orientar la globalización de la humanidad en términos de relacionalidad, comunión y participación» (CV 35, 37, 40, 41).

La crisis de la moral socio-económica concurre, por otra parte, con la de la moral socio-política que se muestra en una erosión creciente y continua de los fundamentos de la sociedad libre y del Estado democrático tal como nacen y se desarrollan ética y jurídicamente después de la experiencia de la II Guerra Mundial. El Cardenal Ratzinger llamará pronto la atención sobre el peligro de que se diluyan aquellos presupuestos éticos de los que vive el Estado libre y secular de derecho a los que se refería el conocido «dictum» de Ernst-Wolfgang Böckenförde: «El Estado libre y secularizado vive de presupuestos, que él no puede garantizarse a sí mismo»²¹. El cuestionamiento teórico y práctico del derecho a la vida de toda persona humana desde su nacimiento hasta su muerte natural, intrínsecamente vinculado al respeto a su integridad y a su identidad biológica, psicológica, familiar, cultural y religiosa —derecho connatural a su dignidad inviolable— socaba bienes prepolíticos de cuya aceptación individual y

social depende la supervivencia del matrimonio y de la familia, células básicas del cuerpo social, y, consiguientemente, la misma viabilidad de la comunidad política. Si el Estado no es capaz de garantizar constitucionalmente este derecho fundamental, no será posible la convivencia y la cooperación de sus ciudadanos en la construcción libre, pacífica y solidaria del bien común con el fin último de la realización plena de la persona humana; ni siquiera quedará garantizada la mera co-existencia ciudadana. La doctrina política de los llamados «nuevos derechos» propugnada por los promotores de «la ideología de género» conduce inexorablemente a la conclusión ecológica-moral a la que llega el Papa Benedicto XVI en la encíclica «Caritas in Veritate»: «Si no se respeta el derecho a la vida y a la muerte natural, si se hace artificial la concepción, la gestación y el nacimiento del hombre, si se sacrifican embriones humanos a la investigación, la conciencia común acaba perdiendo el concepto de ecología humana y con ello de la ecología ambiental... El libro de la naturaleza es uno e indivisible, tanto en lo que concierne al ambiente como a la vida, la sexualidad, el matrimonio, la familia, las relaciones sociales, en una palabra, al desarrollo humano integral... Es una grave antinomia de la mentalidad y de la praxis actual, que envilece a la persona, trastorna el ambiente y daña a la sociedad». (CV 51). Dos años más tarde, en el discurso ante el «Bundestag» en Berlín (22.IX.2011), el Papa recordaba «que en las cuestiones fundamentales del derecho, en las cuales está en juego la dignidad del hombre y de la humanidad, es evidente que el principio de la mayoría, no basta» y que en una situación política donde esos fundamentos están en juego toda persona responsable tiene que buscar otros criterios para su actuación en la vida pública, criterios «suprapositivos», que incluyen los de la resistencia activa, tal como la habían practicado, aún a costa de sus vidas, por ejemplo, los líderes de la oposición al régimen nacionalsocialista en su patria, Alemania²².

Esta crisis de la moral socio-política, verificable en los más variados contextos de vida y de conducta personal y social, no sería explicable sin la crisis doctrinal, puesta de manifiesto en un sector muy notable de teólogos moralistas católicos, procedentes del mundo euroamericano y de sus Facultades de Teología. Se cuestionaban la concepción metodológica de la teología moral

católica y, además, sus principios básicos. Al abandonar la verdad natural y revelada como fuente del conocimiento teológico para establecer el fundamento de la moral —aclara el Cardenal Ratzinger a Vittorio Messori—«se ha llegado a la llamada "moral de fines" o —como se prefiere decir en los Estados Unidos, donde, sobre todo, se ha elaborado y difundido— de "las consecuencias", al consecuencialismo: nada es en sí bueno o malo; la bondad de un acto depende únicamente de su fin y de sus consecuencias previsibles y calculables... algunos moralistas han tratado de suavizar el "consecuencialismo" con el proporcionalismo: el obrar moral depende de la valoración y de la actitud que se adopte entre la proporción de los bienes que están en juego». En el artículo ya mencionado sobre «la Iglesia y el escándalo de la pedofilia» de 2019 subrayará de nuevo: que «la crisis de la fundamentación y exposición de la moral católica alcanzó a finales de los años ochenta y en los años noventa (del pasado siglo) formas dramáticas»²³.

En el trasfondo ideológico y existencial de esta crisis moral el Cardenal Ratzinger detectaba un factor teórico de una influencia todavía mayor: la confrontación de dos conceptos de conciencia, «el paulino» de la ley inscrita en el corazón del hombre y el actual, según el cual, «la conciencia aparece como expresión del carácter absoluto del sujeto, sobre el que no puede haber, en el campo moral, ninguna instancia superior. Lo bueno como tal no es cognoscible. El Dios único no es cognoscible. En lo que afecta a lo moral y a la religión, la última instancia es el sujeto. Esto es lógico, si la verdad como tal es inaccesible. Así, en el concepto moderno de conciencia, está la canonización del relativismo, de la imposibilidad de normas morales y religiosas comunes...» En la homilía de la Eucaristía, que inauguró el Cónclave en el que sería elegido Papa, acuñaría la expresión «dictadura del relativismo» para definir la mentalidad dominante que venía rigiendo la opinión pública y el discurso cultural y político de las sociedades occidentales de fin de siglo y de fin de milenio²⁴.

3. La crisis antropológica: la crisis del hombre

El contexto de la crisis de la moral resulta, pues, determinado por una nueva edición conceptual de la idea de «superhombre» —la idea-clave de las ideologías totalitarias del siglo xx— que se infiltra progresivamente en el pensamiento y en el mundo cultural y político de las sociedades contemporáneas después del «Mayo del 68». Lo que Martin Kriele identificaba en los años 80 como «liberación por "el socialismo sin dominación"» («herrschaftsfreier Sozialismus») y «liberación por el progresismo "liberal"» («liberaler Progressismus»)²⁵ escondía una concepción autosuficiente del hombre a la que el Cardenal Ratzinger se había referido con frecuencia en sus publicaciones de sus años universitarios y de los de Arzobispo y Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En su discurso ante «el Bundestag» —citado anteriormente—, ya como Papa, encontraremos un sagaz análisis de su fundamento teórico: «el concepto positivista de la naturaleza y de la razón...La visión positivista del mundo es en su conjunto una parte grandiosa del conocimiento humano y de la capacidad humana, a la cual en modo alguno debemos renunciar en ningún caso. Pero ella misma no es en su totalidad una cultura que se corresponda y sea suficiente al ser del hombre en toda su amplitud». Y, añade, «debemos escuchar el lenguaje de la naturaleza y responder a él coherentemente. Sin embargo, quisiera afrontar seriamente un punto que —me parece— se ha olvidado tanto hoy como ayer: hay también una ecología del hombre... También el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo. El hombre no es solamente una libertad que él se crea por sí solo. El hombre no se crea a sí mismo. Es espíritu y voluntad, pero también naturaleza, y su voluntad es justa cuando él respeta a la naturaleza, la escucha, y cuando se acepta como lo que es, y admite que no se ha creado a sí mismo. Así, y solo de esta manera, se realiza la verdadera libertad del hombre»²⁶.

El dominio cultural que esta concepción positivista de la naturaleza y de la razón ha ejercido sobre la opinión pública, la sociedad, la política y el Estado continúa vigoroso. Ni «la caída del Muro de Berlín» y del «Telón de acero» en 1989/90, ni el ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001 a las Torres Gemelas de Nueva York —a los que nos hemos referido con anterioridad— habrían logrado neutralizarlo. Antes al contrario, el crecimiento del «poder del

hombre» sobre las fuerzas físicas y químicas de la naturaleza y su capacidad de control manipulador de la biología y la psicología humanas habría ido cada vez a más: ¡a un ritmo vertiginoso! Con lo que se hace inequívoca la pregunta por quién y por cuáles instancias se va a decidir su uso y, sobre todo, con qué criterios, puesto que está en juego el bien del hombre y el futuro de la humanidad. ¿Estará garantizado su uso responsable si se fía todo a una concepción del hombre que se considera dotado de una libertad moralmente autosuficiente, omnipotente?

El análisis que el profesor Ratzinger, luego Cardenal y Papa Benedicto XVI, hace de la raíz intelectual/espiritual del problema se concreta finalmente en la tesis de que en el fondo de la concepción positivista de la naturaleza y del hombre opera la renuncia a conocer y a reconocer «la Verdad» en toda su realidad, grandeza y trascendencia. En la Conferencia de Madrid de 2000, en el diálogo con J. Habermas de Múnich en el 2004, en la lección de Ratisbona y en su discurso dirigido a la Universidad Sapienza de Roma analiza con discernimiento crítico el éxito cultural postmoderno de ese positivismo antropológico que renuncia a la verdad y que, en su materialismo de fondo, sobrepasa tanto la concepción cristiana del hombre como la de la Ilustración idealista. Éxito que explica la victoria cultural del principio pragmático de que lo que importa es el día a día de la vida en este mundo. Interesa menos —o sencillamente no interesa— el preguntarse «si el hombre puede conocer la verdad, las verdades fundamentales sobre sí mismo, sobre su origen, y sobre su futuro, o si vive en una penumbra que no es posible esclarecer y tiene que recluirse a la postre, en la cuestión de lo útil»²⁷. La opción social y cultural por la prioridad absoluta de lo útil en la concepción de «lo humano» representa, consecuentemente, «el sitio en la vida» en el cual se impone el nuevo «canon metodológico» que determina lo que es ciencia y lo que no lo es. Solamente los procesos de conocimiento de la realidad empírica, su «verificabilidad» y aplicación tecnológica lo son. Solo son ciencia las ciencias de la naturaleza y las experimentales del hombre. ¿La búsqueda intelectual clásica y típica de la filosofía respecto a las fundamentales cuestiones del ser y del destino del hombre no es ciencia? Y ¿tampoco es ciencia la teología? «El giro lingüístico» dado por una poderosa corriente de la filosofía contemporánea —se afirma—

sería suficiente para acreditar la cualidad científica de la filosofía, aunque al precio de seguir admitiendo la limitación de su horizonte gnoseológico al conocimiento de realidades que se suponen al alcance del hombre y de su historia. Si la ciencia se cierra al conocimiento trascendente, al conocimiento metafísico de la verdad, queda censurado el horizonte intelectual de la razón y su apertura innata al conocimiento de la verdad en plenitud. El diálogo con la fe resulta imposible. Pero no solo con la fe —piensa el Cardenal Ratzinger— sino también con el conocimiento en profundidad de la historia y del presente de las culturas y de las religiones de la humanidad²⁸.

¿Puede el hombre, hoy, afrontar su futuro apoyándose únicamente en la autoconciencia de que puede hacer uso de su inmenso «poder» remitiéndose única e inapelablemente al primado subjetivo de su conciencia? «Ante tal reducción aparentemente iluminadora del pensamiento humano surge sin más la pregunta: ¿qué es propiamente lo que nos aprovecha? Y ¿para qué nos aprovecha? ¿Para qué existimos nosotros mismos? El observador profundo verá en esta moderna actitud fundamental una falsa humildad y, al mismo tiempo, una falsa soberbia: la falsa humildad que niega al hombre la capacidad de la verdad, y la falsa soberbia, con la que se sitúa sobre las cosas, sobre la verdad misma, en cuanto erige en meta de su pensamiento la ampliación de su poder, el dominio sobre las cosas». Ante tal reducción de lo humano se hace ineludible aludir a la cuestión de Dios, a la crítica u ocultamiento de la pregunta por Él: «De hecho, si se deja de hablar de Dios y del hombre, del pecado y de la gracia, de la muerte y la vida eterna, entonces todo grito y todo ruido que haya será solo un intento inútil para hacer olvidar el enmudecerse de lo propiamente humano»²⁹. La crisis del hombre en la forma como se ha planteado desde la encrucijada histórica del «68» —y se continúa planteando en la actualidad— implicaba inevitablemente la cuestión de la fe en Dios.

4. La crisis religiosa-Crisis de la fe en Dios

En el juicio que Joseph Ratzinger/Benedicto XVI hace del significado histórico del «68» para «nuestro tiempo», resalta la crisis de la fe en Dios como razón

última que explica la crisis en todas sus dimensiones. La crisis de «nuestro tiempo» vendría a ser, en último término, una crisis religiosa.

Lo que en los primeros años de la segunda postguerra mundial en el Occidente libre parecía un retorno popular masivo a la práctica religiosa («las Iglesias se llenaban», recuerda Benedicto XVI de su experiencia pastoral de joven coadjutor en Múnich³⁰) iba a desvelarse poco a poco —como hemos visto— en los años sesenta y setenta como muy frágil. La fe se resentía. La marca ideológica más característica de «los totalitarismos» marxista-leninista y nacionalsocialista de la primera mitad del siglo xx, el ateísmo teórico y práctico, que pervivía indiscutible y militante en la Europa dominada por la Unión Soviética (que incluía la persecución a la Iglesia Católica; la «Iglesia del silencio» la llamará Pío XII), se estaba haciendo también crecientemente presente en las sociedades democráticas occidentales. San Juan Pablo II admitía en su discurso sobre la situación de Europa en el acto europeísta del 9. XI.1982 en la Catedral de Santiago de Compostela que: no era posible «silenciar el estado de crisis en el que se encuentra —Europa— al asomarse el tercer milenio de la era cristiana... En el plano civil, Europa se encuentra dividida... La vida civil se encuentra marcada por las consecuencias ideológicas secularizadas que van desde la negación de Dios o la limitación de la libertad religiosa a la preponderante importancia atribuida al éxito económico...» Consecuencias que implicaban un ateísmo práctico³¹. ¿Podía esperarse que la caída del «Muro de Berlín», siete años más tarde, en 1989, acaecida también en un 9 de noviembre, contribuyese a iniciar un proceso de superación de la corriente de pensamiento y de vida caracterizada por el ateísmo? No sería así. El Cardenal Ratzinger reconocerá en su entrevista de 1996 con Peter Seewald que la expresión «crisis de Dios», formulada por su antiguo colega de la universidad de Münster, Johann Metz, aunque suene «un tanto extraña», expresa bien que el grado de «ausencia de Dios —en nuestro tiempo— sea tan fuerte que el hombre entre moralmente en barrena y tengamos entre nosotros la destrucción del mundo, el apocalipsis, el caos»³².

La crisis de la fe en Dios se acentúa en las dos primeras décadas del siglo XXI en un doble sentido: de ateísmo militante y de reducción y remisión de la vida y

actividad religiosas a la esfera de lo privado; a lo sumo, al ámbito de la familia. El silencio de Dios se convierte en lo único «políticamente correcto». El Papa Benedicto XVI aludirá a ello en sendos discursos ante las Naciones Unidas en abril de 2008 y ante la Cámara de los Comunes en Londres en septiembre de 2010 con una clara defensa del derecho a la libertad religiosa en el espacio de la vida pública. En París, en el Colegio de los Bernardinos, el 12. IX.2010, en un lugar histórico que respiraba la cultura monástica en la que y de la que habían vivido tantos jóvenes en el pasado europeo, se preguntaba rodeado de destacadas figuras de la cultura francesa: «¿Es esta —la experiencia monástica— una experiencia que representa todavía algo para nosotros o nos encontramos solo con un mundo ya pasado?»³³.

La hartura existencial provocada por el estilo hedonista de vida tan peculiar de las sociedades del bienestar de la segunda mitad del siglo XX apenas había suscitado poco más que una difusa nostalgia de lo religioso. Cuando Peter Seewald pregunta al Cardenal Ratzinger en 1996 si «se puede observar que lo puramente científico, la visión racionalista y materialista del mundo, que tanto ha marcado este siglo, se va agotando y va desapareciendo ¿volverá el hombre del tercer milenio a aceptar mitos en su vida?», contesta: «En esa evocación de los mitos precristianos, por el hecho de que no se busquen en el cristianismo, por encontrarlo demasiado racional e incluso, demasiado gastado, son evidentes, ante todo, un deseo de huir de las exigencias del cristianismo y de recibir el máximo apoyo posible de las energías de la religión, pero dando el mínimo de sí mismos, y eludiendo cualquier compromiso personal». Sin embargo, como «la religión, como su propio nombre indica, no puede estar sin una ligadura», esa sentimental añoranza de una existencia más espiritual no supone ninguna predisposición seria para el retorno de la fe en Dios en el nuevo siglo y en el nuevo milenio³⁴.

Si el sentimentalismo vagamente trascendente a «la New Age» no aportaba ninguna solución de «la crisis de Dios», infinitamente menos aún los fundamentalismos religiosos, sobre todo, los que se disponen a recurrir a la fanática violencia terrorista para imponer la fe en Dios. El caso del fundamentalismo musulmán se haría trágicamente constatable en el atentado de las Torres

Geme- las de Nueva York, el 11 de septiembre de 2001. Al que sucede, sin solución de continuidad hasta el presente, una serie continua de ataques de máxima violencia criminal cometidos en toda la geografía del planeta, sin exceptuar a los propios países de religión oficial musulmana. Es este «el sitio en la vida» de la ya famosa y debatida lección del Papa Benedicto XVI pronunciada en la Uni- versidad de Ratisbona, el 11 de septiembre de 2006. El Papa aprovecha la ocasión para interrogarse «sobre la racionalidad de la fe», sobre la relación fe y razón, sobre la relación religión y razón. Una pregunta que solo por sí misma avalaba la legitimidad universitaria de las dos Facultades de Teología en el conjunto de «la Universitas Scientiarum», «aunque no todos podemos compartir la fe, a cuya correlación con la razón común se dedican los teólogos... En el conjunto de la Universidad estaba fuera de discusión que, incluso ante un escepticismo radical, seguía siendo necesario y razonable interrogarse sobre Dios por medio de la razón y que esto debía hacerse en el contexto de la tradición cristiana»³⁵. La tesis de la legitimidad universitaria de la pregunta por la fe en Dios y su racionalidad le sirve a Benedicto XVI para refutar y rechazar simultáneamente el uso de la violencia fundamentalista de la religión como había sido practicada y justificada por actores y tiempos radicales del Islam y para someter a crítica a «una razón moderna» que se autolimita científicamente, al negarse a abordar el conocimiento de las realidades trascendentes que califica como «no científicas». De este modo, «el hombre mismo sufriría una reducción, pues los interrogantes propiamente humanos, es decir, de dónde viene y a dónde va, los interrogantes de la religión y de la ética», quedarían sin contestar y, consiguientemente, «el ethos y la religión pierden su poder de crear una comunidad y se convierten en un asunto personal». En esta hora histórica de la humanidad urgía curar «las patologías que amenazan a la religión y a la razón»: «No actuar según la razón, no actuar con el logos es contrario a la naturaleza humana», aclaraba Manuel II, Emperador del tiempo de la decadencia bizantina, a su interlocutor persa. El diálogo entre ambos le proporciona al Papa Benedicto XVI el punto dialéctico de partida para aclarar en esa lección universitaria de Ratisbona el problema de la relación entre «razón y religión», entre «razón y fe». Si «no actuar según la razón» en cosas de religión va en contra de la verdad más profunda del hombre, no menos contraria a la esencia de lo humano será «la aversión a los

interrogantes fundamentales de su razón». La razón —el hombre— sufrirían una gran pérdida. La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, no resignándose a la negación de su grandeza, debería ser «el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo». El Papa concluye su lección con la invitación a sus interlocutores a abrirse «a este gran logos, a esta amplitud de la razón». Así quedaría despejada intelectual, cultural y existencialmente la puerta para la salida de la crisis religiosa en su versión contemporánea. Quedarían sanadas las actuales «patologías de la religión» y las «patologías de la razón»³⁶.

CONCLUSIÓN

Los diagnósticos sobre el estado de salud de las personas y de las sociedades se componen siempre —y en primer lugar— de un informe sobre las patologías que sufren; pero, igualmente, de las indicaciones de las terapias recomendadas para su curación. La concisa lectura de J. Ratzinger/Benedicto XVI, que hemos ofrecido en el presente artículo, se ha quedado en la primera parte de un sucinto diagnóstico de «nuestro tiempo»: en señalar las patologías. Sería muy interesante y conveniente completarla con una segunda lectura que nos informase de las terapias de sanación y de recuperación de su salud moral y espiritual que J. Ratzinger/Benedicto XVI propone y encarece.

Por el Académico de Número Emmo. y Rvdmo. Sr. Cardenal Antonio M.^a Rouco Varela. Sesión del día 20 de abril de 2021.

Notas

¹ «Das futurum exactum ist von Präsens unzertrennlich. Von einem Ereignis der Gegenwart sagen, es werde einmal nicht mehr gewesen sein, heisst sagen, dass es in Wirklichkeit auch jetzt nicht ist. In diesem Sinn ist alles Wirkliche ewig... Die Unvermeidlichkeit des Futurum exactum impliziert die Unvermeidlichkeit, einen «Ort» zu denken, wo alles, was geschieht, für immer

aufgehoben ist»: Robert Spaemann, *Das Unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007, 35. Cfr. F. W. Graf, *Zeitgeschichte*, RGG⁴, Bd 81, 1819/1822; Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*¹⁰. *Die Macht*⁷, Mainz-Paderborn 1986; Julián Marías, *Entre dos siglos*, Madrid 2002; Benigno Pendás, *La sociedad menos injusta*, Madrid 2019; Joseph Pieper, *Überlieferung*, Kevelaer 2015; Olegario González de Cardedal, *Dios en la Ciudad*, Salamanca 2013.

² Cfr. H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1990; Joseph Pieper *Über das Ende der Zeit*, Kevelaer 2014; Dalmacio Negro, *La Tradición de la libertad*, Madrid 2019; Julián Marías, *España Inteligible*, Madrid 2002.

³ Juan A. Martínez Camino (ed.), *La fe en tiempos de pandemia*, Madrid 2021.

⁴ Peter Seewald, *Benedicto XVI. Ein Leben*, München 2020.

⁵ Benedikt XVI, *Letzte Gespräche mit Peter Seewald*, München 2016, 125-141. En la traducción española: *Benedicto XVI, Últimas Conversaciones*, Bilbao 2016, 136-155.

⁶ «Was würden Sie im Nachhinein als die Klammer, das Kennzeichen Ihres Pontifikats betrachten? Ich würde sagen, dass das «Jahr des Glaubens» dies gut zum Ausdruck bringt: eine Neuermutung zum Glauben, ein Leben von der Mitte, vom Dynamischen her, Gott wieder entdecken, in Christus wieder entdecken, also die Zentralität des Glaubens wiederzufinden» con 219; «Es gab vor allen den positiven Vorsatz, dass ich das Thema Gott und Glaube ins Zentrum stellen wollte»: Peter SEEWALD, *Letzte Gespräche*, 262. *Últimas Conversaciones*, 281, 235.

⁷ Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg-Basel-Wien 2005, 39-56. Cfr. Jürgen HABERMAS, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main 2001.

⁸ «Aus eigener Kraft kann der Mensch ohnedies die Geschichte nicht bewältigen. Dass der Mensch gefährdet ist und sich und die Welt gefährdet, wird heute gleichsam auch durch wissenschaftliche Belege sichtbar. er kann nur gerettet werden, wenn in seinem Herzen die moralischen Kräfte wachsen; Kräfte, die nur aus der Begegnung mit Gott kommen können»: Peter Seewald, «Licht der Welt», en: Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, Bd 13/2. Im

Gespräch mit der Zeit, Freiburg-Basel-Wien 2016, 985. En la traducción española: Luz del Mundo, Barcelona 2010, 191.

⁹ «"Aber der Vati sagt", hiess es dann, "das brauchst du nicht so ernst zu nehmen". Es war zu spüren, dass institutionell zwar alles noch da war, aber sich die reale Welt schon weitgehend von der Kirche wegbewegt hatte»: Letzte Gespräche, 112; Últimas conversaciones, 122.

¹⁰ «Nun wieder in der Freiheit zu leben, ein Aon, in dem die Kirche neu aufbrechen kann und sie gefragt und auch gesucht ist, war schön zu sehen. Gleichzeitig erlebte man, wie sich die Alt-Nazis plötzlich zur Kirche buckelten. Zum Beispiel einer unserer ehemaligen Lehrer in Französisch, ein fürchterlicher Nazi und Katholikenhasser, der kam nun zum Pfarrer In Haslach und hat einen Blumenstrauss gebracht, und solche Geschichte...»: Letzte Gespräche, 95; Últimas conversaciones, 104:

¹¹ «"Wast ist denn das Kreuz Jesu anderes als der Ausdruck sado-masochistischer Schmerzverherrlichung?" Und das Neue Testament ist ein Dokument der Unmenschlichkeit, ein gross angelegter Massenbetrug!... Im Geist marxistischer Religionskritik wurde der Kirche Mitschuld an der kapitalistischen Ausbeutung der Armen vorgeworfen... Der leidenschaftliche Appell von Professor Wickert: 'Das 'Verflucht sei Jesus!' muss aus unserer Mitte verschwinden» verhallte unbeantwortet»: Joseph Ratzinger, Gesammelte Schriften, Bd. 13/1, 278. En la traducción española: La sal de la Tierra, Madrid 2005, 84.

¹² Letzte Gespräche, 186; Últimas Conversaciones, 202.

¹³ «Die 60er Jahre waren eine besonders bewegte Zeit. Da war der Krieg in Vietnam, die Hippie-Bewegung, Beatlemania, die sexuelle Revolution... Haben die Konzilväter diese Dinge überhaupt wahrgenommen?... Ich denke, diese Entwicklungen haben sich zwar in der ersten Hälfte der 60er Jahre angebahnt, aber erst in der zweiten Hälfte ist die Dramatik ganz in Erscheinung getreten. Es war jedenfalls während des Konzils noch nicht so, dass sie die Weltszene beherrscht hätten. Der gross Durchbruch ist '68»: Letzte Gespräche, 161; Últimas Conversaciones, 175.

¹⁴ Peter Seewald, Grüss Gott. Als ich begann, wieder an Gott zu denken, Stuttgart-München 2002, 73: «Dass eine neue heidnische Welle hereinbrechen

könnte, um kaputt zu mache, was die Nazis übrig gelassen hatten, galt freilich als undenkbar».

¹⁵ «Sartre war jemand, den man lesen musste. Er hat ja seine Philosophie hauptsächlich im Café geschrieben. Dadurch ist sie weniger tief, aber eindringlicher, realistischer. Er hat den Existentialismus von Heidegger ins Konkrete übersetzt. Da sieht man die Alternativen viel deutlicher. Pieper hatte das sehr gut herausgearbeitet»: Letzte Gespräche, 179; cfr. también p. 101; Últimas Conversaciones, 194-195, con 111.

¹⁶ «Osserva dunque: «Nella cultura del mondo "svilupato" è stato spezzato innanzitutto il legame tra sessualità e matrimonio. Separato dal matrimonio, il sesso è restato senza una collocazione, si è trovato privo di punti di riferimento: è divenuto una sorta di mina vagante, un problema e insieme un potere onnipotente»: Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger, Rapporto sulla fede, Milano 1985, 84. En la traducción española, Informe sobre la fe, Madrid 2015, 82.

¹⁷ «Ich versuche zu zeigen, dass in den 60er Jahren ein ungeheuerlicher Vorgang geschehen ist, wie es ihn in dieser Grössernordnung in der Geschichte wohl kaum je gegeben hat. Man kann sagen, dass in den 20 Jahren von 1960-1980 die bisher geltenden Maßstäbe in Fragen Sexualität vollkommen weggebrochen sind und eine Normlosigkeit entstanden ist, die man inzwischen abzufangen sich bemüht hat...Zu den Freiheiten, die die Revolution von 1968 erkämpfen wollte, gehörte auch diese völlige sexuelle Freiheit, die keine Normen mehr zuließ. Die Gewaltbereitschaft, die diese Jahre kennzeichnete, ist mit diesem seelischen Zusammenbruch eng verbunden... Zu der Physiognomie der 68er Revolution gehörte, daß nun auch Pädophilie als erlaubt und als angemessen diagnostiziert wurde.»: Klerusblatt, <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-04/papst-benedikt-xvi-wortlaut-aufsatz-missbrauch-theologie.html>. El artículo fue publicado con ocasión del encuentro de los Presidentes de las Conferencias Episcopales de todo el mundo, convocado por el Papa Francisco los días 21-24 de febrero de 2019 en Roma.

¹⁸ «Compiuta la separazione tra sessualità e matrimonio, la sessualità è stata separata anche dalla procreazione. Il movimento ha finito però coll'andare pure nel senso inverso: procreazioni cioè, senza sessualità. Da qui conseguono gli

esperimenti sempre più impressionanti -dei quali è piena l'attualità- di tecnologia, d'ingegneria medica, dove la procreazione è appunto indipendente dalla sessualità. La manipolazione biologica sta procedendo allo scardinamento dell'uomo dalla natura (il cui concetto stesso è contestato). Si tenta di trasformare l'uomo, di manipolarlo come sin fa per ogni altra «cosa»: nient'altro che un prodotto pianificato a piacimento»... «Ecco dunque che l'aborto procurato, gratuito, socialmente garantito, si trasforma in un altro «diritto», in un'altra forma di "liberazione"»: Rapporto Sulla Fede, 84-85-86; Informe sobre la fe, 82-84.

¹⁹ «Ich bin nach wie vor ein überzeugter Adenauerianer»: Letzte Gespräche, 141; Últimas Conversaciones, 154.

²⁰ «Osserva, continuando su questa linea: "In Occidente il mito marxista ha perso fascino tra i giovani e tra gli stessi lavoratori; si tenta allora di esportarlo nel Terzo Mondo da parte di intellettuali che vivono però al di fuori dei Paesi dominati dal "socialismo reale". Infatti, solo dove il marxismo-leninismo non è al potere c'è ancora qualcuno che prende sul serio le sue illusorie «verità scientifiche»: Rapporto Sulla fede, 199-200; Informe sobre la fe, 198.

²¹ «Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann»: Ernst-Wolfgang Böckenforde, Kirche und Christliche Glaube in den Herausforderungen der Zeit, Berlin 2007, 229. Cfr. Rapporto Sulla fede, 199-200; Informe sobre la fe, 198.

²² «In einem Großteil der rechtlich zu regelnden Materien kann die Mehrheit ein genügendes Kriterium sein. Aber daß in den Grundfragen des Rechts, in denen es um die Würde des Menschen und der Menschheit geht, das Mehrheitsprinzip nicht ausreicht, ist offenkundig»: Benedicto XVI, <https://www.bundes-tag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/rede-250244>. Cfr. H. Prinz Zu Löwnstein, Deutsche Geschichte, Berlin 1976, 599 ss; Eduard Picker, Menschenwürde und Menschenleben, Stuttgart 2002, 25 ss; «Was ist Wahrheit»? Joseph Ratzingers Einsprüche gegen den Relativismus, in: Hans-Gregor Nissing, Was ist Wahrheit, München 2011, 9-32.

²³ «E allora, si è giunti alla cosiddetta "morale dei fini" —o, come si preferisce dire negli Stati Uniti dove è soprattutto elaborata e diffusa—, delle "conseguenze", il "consequenzialismo": niente è in sé buono o cattivo, la bontà di un atto dipende unicamente dal suo fine e dalle sue conseguenze prevedibili

e calcolabili. Resisi conto però degli inconvenienti di un tale sistema, alcuni moralisti hanno cercato di ammorbidire il "conseguenzialismo" nel "proporzionalismo": l'agire morale dipende dalla valutazione e dal confronto fatti dall'uomo tra la proporzione dei beni che sono in gioco»: Rapporto Sulla fede, 91; Informe sobre la fe, 89; «Die Krise der Begründung und Darstellung der katholischen Moral erreichte in den ausgehenden 80er und in den 90er Jahren dramatische Formen»: Klerusblatt, <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-04/papst-benedikt-xvi-wortlaut-aufsatz-missbrauch-theologie.html>.

²⁴ Joseph Ratzinger, «Fe, Verdad y Cultura», Jornadas sobre la Encíclica «Fides et ratio», Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 16. II. 2000, <https://alfayomega.es/1-las-palabras-la-palabra-y-la-verdad/>

²⁵ Martin Kriele, Befreiung und politische Aufklärung, Plädoyer für die Würde des Menschen, Freiburg-Basel-Wien 19862, 143 ss., 187ss.

²⁶ «Das positivistische Konzept von Natur und Vernunft, die positivistische Weltansicht als Ganze ist ein großartiger Teil menschlichen Erkennens und menschlichen Könnens, auf die wir keinesfalls verzichten dürfen. Aber es ist nicht selbst als Ganzes eine dem Menschsein in seiner Weite entsprechende und genügende Kultur... Wir müssen auf die Sprache der Natur hören und entsprechend antworten. Ich möchte aber nachdrücklich einen Punkt ansprechen, der nach wie vor – wie mir scheint – ausgeklammert wird: Es gibt auch eine Ökologie des Menschen... Auch der Mensch hat eine Natur, die er achten muß und die er nicht beliebig manipulieren kann. Der Mensch ist nicht nur sich selbst machende Freiheit. Der Mensch macht sich nicht selbst. Er ist Geist und Wille, aber er ist auch Natur, und sein Wille ist dann recht, wenn er auf die Natur achtet, sie hört und sich annimmt als der, der er ist und der sich nicht selbst gemacht hat. Gerade so und nur so vollzieht sich wahre menschliche Freiheit»: Ansprache von Papst Benedikt XVI. Berliner Reichstagsgebäude, 22.IX.2011, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html. La traducción española en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html.

²⁷ J. Ratzinger, «Fe, Verdad y Cultura». Jornadas sobre la Encíclica «Fides et ratio», Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 16. II. 2000, <https://alfayomega.es/1-las-palabras-la-palabra-y-la-verdad/>.

²⁸ J. Ratzinger, «Fe, Verdad y Cultura». Jornadas sobre la Encíclica «Fides et ratio», Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 16. II. 2000, <https://alfayomega.es/1-las-palabras-la-palabra-y-la-verdad/>.

²⁹ J. Ratzinger, «Fe, Verdad y Cultura». Jornadas sobre la Encíclica «Fides et ratio», Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 16. II. 2000, <https://alfayomega.es/1-las-palabras-la-palabra-y-la-verdad/>.

³⁰ Cfr. Letzte Gespräche, 95-96; 112-114; Últimas Conversaciones, 103-105, 122-124.

³¹ Conferencia Episcopal Española, Juan Pablo II en España, Madrid 1983, 241-242.

³² «Dass eben die Abwesenheit Gottes - Metz hat in einer etwas merkwürdigen Formulierung von "Gotteskrise" gesprochen so stark wird, dass der Mensch ins moralische Trudeln kommt und dass Weltzerstörung, Apokalypse, Untergang vor uns steht»: Salz der Erde, 405; Sal de la Tierra, 239-240.

³³ Encuentro con el mundo de la cultura en el Collège des Bernardins. Discurso del Santo Padre Benedicto XVI, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html. Cfr. Gerardo del Pozo Abejón-Ignacio Serrada Sotil (eds.), El Cristianismo y Ateísmo en el Siglo xxi, Madrid 2015; Karl Gabriel-Christoph Horn (Hg), Sekularität und Moderne, Freiburg-München 2016; Guillaume Cuchet, Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement, Paris 2018.

³⁴ «Im Augenblick ist zu beobachten, wie sich das rein wissenschaftliche, das rational-materialistische Weltbild, das dieses Jahrhundert so geprägt hat, zunehmend verbraucht und abgelöst wird. Wird nun der Mensch des dritten Jahrtausends wieder den Mythos in sein Leben miteinbeziehen müssen?... In dieser Beschwörung vorchristlicher Mythen, in dem Umstand, dass man nicht mehr im Christentum selbst sucht – das einem schon zu rational und eben auch zu verbraucht erscheint-, ist vor allen Dingen ein Ausweichen vor dem Anspruch des Christlichen und ein Versuch zu erkennen, möglichst wenig

von sich selbst geben zu müssen, möglichst wenig Bindung eingehen zu müssen... Religion, das Wort selber sagt es schon, ohne Bindung gibt es nicht»: Salz der Erde, 416-417; Sal de la Tierra, 253-254.

³⁵ «Es war klar, daß auch sie, indem sie nach der Vernunft des Glaubens fragen, eine Arbeit tun, die notwendig zum Ganzen der Universitas scientiarum gehört, auch wenn nicht alle den Glauben teilen konnten, um dessen Zuordnung zur gemeinsamen Vernunft sich die Theologen mühen... Daß es auch solch radikaler Skepsis gegenüber notwendig und vernünftig bleibt, mit der Vernunft nach Gott zu fragen und es im Zusammenhang der Überlieferung des christlichen Glaubens zu tun, war im Ganzen der Universität unbestritten»: Ansprache von Papst Benedikt XVI. Aula Magna der Universität Regensburg. 12.IX.2006. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html; Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html.

³⁶ «Aber wir müssen mehr sagen: Wenn dies allein die ganze Wissenschaft ist, dann wird der Mensch selbst dabei verkürzt. Denn die eigentlich menschlichen Fragen, die nach unserem Woher und Wohin, die Fragen der Religion und des Ethos können dann nicht im Raum der gemeinsamen, von der so verstandenen „Wissenschaft« umschriebenen Vernunft Platz finden und müssen ins Subjektive verlegt werden. Das Subjekt entscheidet mit seinen Erfahrungen, was ihm religiös tragbar erscheint, und das subjektive „Gewissen« wird zur letztlich einzigen ethischen Instanz. So aber verlieren Ethos und Religion ihre gemeinschaftsbildende Kraft und verfallen der Beliebigkeit. Dieser Zustand ist für die Menschheit gefährlich: Wir sehen es an den uns bedrohenden Pathologien der Religion und der Vernunft, die notwendig ausbrechen müssen, wo die Vernunft so verengt wird, daß ihr die Fragen der Religion und des Ethos nicht mehr zugehören...Der Westen ist seit langem von dieser Abneigung gegen die grundlegenden Fragen seiner Vernunft bedroht und könnte damit einen großen Schaden erleiden. Mut zur Weite der Vernunft, nicht Absage an ihre Größe – das ist das Programm, mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Theologie in den Disput der

Gegenwart ein- tritt. „Nicht vernunftgemäß, nicht mit dem Logos handeln ist dem Wesen Gottes zuwider«, hat Manuel II. von seinem christlichen Gottesbild her zu seinem persischen Gesprächspartner gesagt. In diesen großen Logos, in diese Weite der Vernunft laden wir beim Dialog der Kulturen unsere Gesprächspartner ein. Sie selber immer wieder zu finden, ist die große Aufgabe der Universität»: Ansprache von Papst Benedikt XVI. Aula Magna der Universität Regensburg. 12. IX.2006.
https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html;
Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona.
https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html.

Este artículo se publicó en [Real Academia de Ciencias Morales y Políticas](#). [Vatican.va](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



‘Cor ad cor loquitur’, el corazón habla al corazón

Nota doctrinal sobre el papel de las emociones en el acto de la fe

Conferencia Episcopal Española

La Comisión para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española ha publicado una **nota doctrinal sobre el papel de las emociones en el acto de la fe** que lleva por título *Cor ad cor loquitur* —el corazón habla al corazón—, en referencia al lema cardenalicio del «recién declarado doctor de la Iglesia, san Juan Enrique Newman». En él se encierra el tema central de la nota doctrinal, que la vida espiritual y el encuentro con Dios «afecta a **la persona en el conjunto de sus dimensiones: afectiva, intelectual y volitiva**». Esta nota fue aprobada por la Comisión Permanente en su última reunión, celebrada los días 24 y 25 de febrero en Madrid.

Esta reflexión está motivada por los diversos signos de un «renacer de la fe cristiana» en la sociedad, así como el surgimiento de «diversas iniciativas de primer anuncio» suscitadas por el Espíritu Santo y que facilitan el encuentro con Cristo. La Iglesia valora su «creatividad» y reconoce «una llamada que anima a recuperar la importancia de los sentimientos y a integrarlos, sin menoscabo de la razón, en la vida cristiana». De esta forma, los obispos de esta Comisión ofrecen esta nota doctrinal para «ayudar al discernimiento y acompañar en la maduración de estas experiencias apostólicas para que puedan crecer y prestar un mejor servicio a tantas personas que se acercan a la Iglesia».

‘Cor ad cor loquitur’, el corazón habla al corazón

Nota doctrinal sobre el papel de las emociones en el acto de la fe

1. *Cor ad cor loquitur* fue el lema cardenalicio escogido por el recién declarado doctor de la Iglesia, san Juan Enrique Newman, inspirándose en san Francisco de Sales, quien definía la vida espiritual como un encuentro con Dios “de corazón a corazón”¹, un movimiento del corazón de Dios al corazón del hombre y, a la inversa, del corazón del hombre al corazón de Dios; un intercambio incesante que afecta a la persona en el conjunto de sus dimensiones: afectiva, intelectual y volitiva². El mismo Jesús, cuando le preguntan por el mandamiento principal de la Ley, dice: «Amarás al señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente» (Mt 22,37). La fe implica a toda la existencia humana, pues es la entrega del hombre “entero” a Dios como respuesta obediente y libre a la revelación (Rom 1,5; 16,26)³. Es Dios el que toma la iniciativa de salir al encuentro del hombre, y adelanta su gracia para que, con el auxilio interior del Espíritu Santo, el corazón del ser humano se oriente y se dirija hacia Dios, permitiéndole entrar en comunión íntima con él⁴. Junto a los aspectos fiduciales (confianza en Dios) se dan en la fe elementos cognoscitivos (adhesión a Dios, confesión de fe) y también emociones y sentimientos (gozo espiritual, amor o paz, entre otros).

2. Los Obispos de la Comisión para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española ofrecemos estas reflexiones acerca de la integralidad de la experiencia de fe, que es fruto del encuentro con el auténtico rostro de Jesucristo encarnado: «Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado no creado, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación, bajó del cielo, y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre» (*Credo niceno-constantinopolitano*).

Motivación pastoral de esta reflexión

3. En los últimos años se aprecian signos que indican un renacer de la fe cristiana, especialmente entre los jóvenes españoles de la llamada “generación Z”, aquellos nativos digitales nacidos entre mediados de los 90 y la primera década del 2000. La Iglesia valora la creatividad de las diversas iniciativas de primer anuncio que el Espíritu Santo ha suscitado en muchos movimientos y asociaciones eclesiales para facilitar a tantas personas el encuentro con Cristo o la revitalización de su fe. Estos nuevos métodos o herramientas de evangelización representan un soplo de aire fresco para la Iglesia, que, como Madre, vuelve una y otra vez a «ponerse en camino para rescatar a los hombres del desierto y conducirlos al lugar de la vida, hacia la amistad con el Hijo de Dios, hacia aquel que nos da la vida, y la vida en plenitud»⁵.

La Iglesia valora la creatividad de las diversas iniciativas de primer anuncio que el Espíritu Santo ha suscitado en muchos movimientos y asociaciones eclesiales para facilitar a tantas personas el encuentro con Cristo o la revitalización de su fe.

4. En todos estos métodos, en mayor o menor grado, tienen un peso importante las emociones y los sentimientos, que provocan un primer “impacto” en la persona y conducen a la conversión y a la adhesión a Cristo. A ello le ha de seguir la configuración de la vida de los cristianos con el Señor, el discipulado en la Iglesia y al apostolado como testigos de Cristo muerto y resucitado en medio del mundo. Sin embargo, no son pocos, incluso entre los

promotores de estas experiencias, que han advertido del riesgo de un reduccionismo “emotivista” de la fe, que lleva a muchas personas a convertirse en consumidores de experiencias de impacto y buscadores insaciables de la complacencia del sentimiento espiritual. El anuncio de Cristo no busca de modo directo provocar sentimientos, sino testimoniar un acontecimiento que ha transformado la historia y es capaz de transformar la existencia de todo ser humano ocupando el centro de su vida: que «tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). Este es el gran impacto que renueva la mente y el pensamiento, amplía el horizonte de la libertad, ofrece un nuevo sentido a la vida y, en función de ello, da una nueva consistencia al obrar de las personas.

5. En determinados momentos de la historia de la Iglesia la balanza se ha inclinado hacia el asentimiento intelectual a unas verdades reveladas o al compromiso y a la acción, con incidencia en la vida espiritual de los fieles, la reflexión teológica, la catequesis o el apostolado. En nuestros días, en cambio, la experiencia de fe se centra en el universo emocional y sentimental de la persona, lo que podría interpretarse como uno de los “signos de los tiempos” o una llamada que anima a recuperar la importancia de los sentimientos y a integrarlos, sin menoscabo de la razón, en la vida cristiana. Al mismo tiempo, advertimos la necesidad de regular y discernir las emociones porque pueden ser un obstáculo para el crecimiento espiritual.

6. Valorando positivamente todo lo que de bueno están aportando estos métodos de primer anuncio en el contexto de una sociedad fuertemente secularizada, los obispos de esta Comisión, como pastores del pueblo de Dios, ofrecemos esta *Nota* con el fin de ayudar al discernimiento y acompañar en la maduración de estas experiencias apostólicas para que puedan crecer y prestar un mejor servicio a tantas personas que se acercan a la Iglesia —como la mujer samaritana— buscando «un surtidor de agua que salta hasta la vida eterna» (Jn 4,14).

Creer con el corazón

a) La absolutización de lo emotivo en la postmodernidad

7. Expertos y analistas de nuestro tiempo vienen advirtiéndolo que en la llamada cultura postmoderna se ha producido una absolutización de la afectividad, reduciéndola a los sentimientos y a las emociones, e incluso se ha llegado a sostener su irracionalidad, lo que ha sido denominado como “emotivismo”⁶, es decir, la reducción de la afectividad a la emoción. El hombre postmoderno rechaza el objetivismo racionalista para convertirse en un sujeto emotivo, que pasa del “pienso luego existo” al “siento luego existo”, del “logos” a la “emoción”. Pero los sentimientos y las emociones, si bien son parte del mundo afectivo, no son capaces de abarcarlo en su totalidad.

8. El hombre “emotivista” se experimenta fragmentado, porque las emociones por sí mismas son inconexas y no le pueden ofrecer una visión holística de la realidad. Se percibe desorientado, porque se deja arrastrar por las emociones a cada momento sin ningún horizonte y se identifica con ellas⁷; y vive en la inmediatez y la inconstancia absolutizando el instante (en tanto que perdura la emoción). Aplicado a la vida espiritual, el “emotivista religioso” hace depender la fe de la intensidad de la emoción, reduciéndola a la medida del sentimiento⁸ y a lo placentero que pueda resultar, lo que se refuerza cuando se trata de experiencias compartidas. Es importante no confundir estas vivencias con el arrobamiento místico o la experiencia del gozo espiritual que acompaña en los santos la revelación privada. Ya en el año 2003 la Conferencia Episcopal Española advertía en el *Directorio de pastoral familiar de la Iglesia en España* de que «esta concepción (meramente “emotivista”) debilita profundamente la capacidad del hombre para construir su propia existencia, porque otorga la dirección de su vida al estado de ánimo del momento, y se vuelve incapaz de dar razón del mismo. Este primado operativo del impulso emocional en el interior del hombre, sin otra dirección que su misma intensidad, trae consigo un profundo temor al futuro y a todo compromiso perdurable»⁹.

Resulta determinante encontrar un equilibrio dentro de la vida espiritual entre los aspectos intelectivos, volitivos y sentimentales. Los sentimientos no pueden desligarse ni de la verdad ni del bien.

9. Conviene tener presente que las emociones y los sentimientos tienen un papel importante en la vida humana y espiritual. El cuerpo humano y las emociones son partes integrales de la vida psíquica y espiritual del ser humano. Las emociones no pueden ignorarse ni trivializarse porque son intrínsecas a nuestra existencia. Ahora bien, resulta determinante encontrar un equilibrio dentro de la vida espiritual entre los aspectos intelectivos, volitivos y sentimentales. Los sentimientos no pueden desligarse ni de la verdad ni del bien. A este respecto, el papa Francisco afirmaba en la encíclica *Lumen fidei* (2013):

La fe sin verdad no salva, no da seguridad a nuestros pasos. Se queda en una bella fábula, proyección de nuestros deseos de felicidad, algo que nos satisface únicamente en la medida en que queramos hacernos una ilusión. O bien se reduce a un sentimiento hermoso, que consuela y entusiasma, pero dependiendo de los cambios en nuestro estado de ánimo o de la situación de los tiempos, e incapaz de dar continuidad al camino de la vida¹⁰.

10. Por otra parte, el “emotivista” resulta más fácilmente manipulable. Muchos discursos sociales y políticos actuales apelan con frecuencia a las emociones (miedo, esperanza, indignación) con el fin de generar determinados comportamientos y adhesiones. También en la vida espiritual existe el peligro de pretender suscitar algunos comportamientos mediante un “bombardeo emocional”, lo cual podría considerarse una forma de “abuso espiritual”. Tal abuso puede manifestarse en forma “presión emocional del grupo”, que hace que los individuos se vean obligados a “sentir” lo mismo que los demás para no automarginarse de la experiencia. E incluso a través de la utilización de falsas experiencias sobrenaturales o místicas (“falso misticismo”¹¹), que desvirtúan una auténtica visión de Dios, como medios para ejercer dominio sobre las

conciencias anulando la autonomía de las personas o para cometer otro tipo de abusos, lo que debe ser considerado de especial gravedad moral¹².

b) La importancia de los sentimientos en la vida espiritual

11. Los sentimientos juegan un papel importante en la vida humana y espiritual, y son fundamentales en la vida interior de toda persona humana. La fe cristiana, arraigada en la encarnación, no los puede ni dejar de lado ni ignorar. Dios nos alcanza también en nuestro sentir, en nuestra subjetividad, en nuestra intimidad, en nuestra emocionalidad. Lo afectivo constituye un campo fundamental en la vida espiritual, en la relación con Dios y con los demás, en la maduración creyente de la persona. Sin embargo, los sentimientos no pueden determinar toda o casi toda la vida cristiana, pues, en ocasiones, la misma ausencia de sentimientos es parte del itinerario espiritual.

12. Los métodos de evangelización, a los que nos hemos referido, ayudan a descubrir la importancia del aspecto emotivo de la vida cristiana. Por influjo de la modernidad ilustrada, se dio una tendencia a subrayar los aspectos intelectuales o éticos de la fe, considerando los sentimientos como algo marginal en la experiencia de fe. La piedad popular y algunas prácticas espirituales alimentaron una espiritualidad más vinculada a los sentimientos, a la imaginación y al corazón.

13. El reto será siempre facilitar el encuentro con Dios sin abusar de las emociones, al mismo tiempo que sin menospreciar la fuerza de la fe para suscitarlas. Sería contradecir la misma Palabra de Dios, que tiene muy en cuenta la dimensión afectiva de la relación entre Dios y el ser humano.

14. El Antiguo Testamento describe el amor de Dios hacia su pueblo en múltiples pasajes, como el de una madre que se apiada del hijo de sus entrañas (cf. Is 49,14-15), como el de un padre que toma entre sus brazos a su hijo pequeño y cuida de él (cf. Os 11,1.3-4) o como el de un amado que graba a la amada como un sello en su corazón (cf. Cant 2,2; 6,2; 8,6). Este amor exige por

parte del hombre la respuesta de un corazón nuevo, de un corazón de carne (cf. Ez 36,26).

15. En el Nuevo Testamento, el Verbo encarnado asume también los sentimientos de la condición humana. En muchos pasajes vemos cómo Jesús se compadeció de aquellos que andaban como ovejas sin pastor (cf. Mt 9,36), experimentó la angustia y la tristeza en el Huerto de los Olivos (cf. Lc 22,39-44; Mt 26,37), lloró por Jerusalén (cf. Lc 19,41-44) y por la pérdida de su amigo Lázaro (cf. Jn 11,35), amó a los discípulos y los llamó amigos (cf. Jn 13,23; 15,15), miró con ira y se sintió dolido ante la dureza del corazón de los demás (cf. Mc 3,5) o por ver el Templo transformado en un mercado (cf. Mt 21,12-13; Mc 11,15-18; Jn 2,13-22), etc¹³. Como dirá san Agustín, él asumió también los sentimientos humanos para redimirlos: «tomó estos afectos de la humana flaqueza, lo mismo que la carne de la debilidad humana (...), de suerte que, si a alguno le aconteciere contristarse y dolerse en las tentaciones humanas, no se juzgase por esto ajeno a su gracia»¹⁴. Como recuerda el Concilio Vaticano II, «realmente, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado (...), él manifiesta plenamente el hombre al propio hombre (...), pues en él la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida, (...) ha sido elevada a una dignidad sin igual»¹⁵. No es de extrañar que san Pablo recomendase a los filipenses: «Tened entre vosotros los sentimientos propios de Cristo Jesús» (Flp 2,5). Negar, por tanto, las emociones en el acto de fe, sería renegar de la condición humana, que ha sido asumida por el Verbo encarnado, el Hombre perfecto (cf. Ef 4,13), el mismo que «trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre»¹⁶, y por eso puede sanar de su desorden a la afectividad humana, iluminarla y elevarla. Como dirá la encíclica *Dilexit nos* (2024), «el Hijo eterno de Dios, que me trasciende sin límites, quiso amarme con un corazón humano. Sus sentimientos se vuelven sacramento de un amor infinito y definitivo»¹⁷.

Negar, por tanto, las emociones en el acto de fe, sería renegar de la condición humana, que ha sido asumida por el Verbo encarnado, el Hombre perfecto (cf.

Ef 4,13), el mismo que «trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre».

c) Recuperar el corazón

16. La afectividad, dimensión esencial del ser humano, junto con la razón y la voluntad, integra las emociones y los sentimientos en la verdad del ser humano, creado «a imagen y semejanza de Dios» (Gn 1,26), profundamente amado en la realidad de su existencia. Por ser una dimensión fundamental de la persona, no puede quedar excluida del acto de fe, ya que Dios sale al encuentro de cada hombre y de cada mujer en la integridad de su ser, y les habla de corazón a corazón. Pues el corazón es el centro de la persona, el lugar de las decisiones, de la verdad, del encuentro y de la Alianza, que solo puede ser sondeado y conocido por el Espíritu de Dios¹⁸.

17. El magisterio de los pontífices más recientes está impregnado de una llamada a la recuperación del corazón en la vida cristiana. Ya Pío XII en la encíclica *Haurietis aquas* (1956), sobre la devoción al Corazón de Cristo, alertaba del peligro del naturalismo y del sentimentalismo, y presentaba el Corazón del Verbo encarnado como signo y símbolo del triple amor con que ama Cristo: el amor divino (como Dios), el amor espiritual humano (la caridad de su voluntad humana) y el amor sensible (afectos y emociones)¹⁹. De esta forma, se invitaba a los fieles a alcanzar la armonía del amor en Cristo. Posteriormente, son significativas las encíclicas de Juan Pablo II *Redemptor hominis* (1979) al volver sobre la dimensión humana del misterio de la Redención y, especialmente, *Dives in misericordia* (1980) dedicada al amor misericordioso de Dios. Por su parte, Benedicto XVI hizo referencia en varias de sus encíclicas a esta cuestión, de manera peculiar en *Deus caritas est* (2005), pero también en *Spe salvi* (2007) y *Lumen fidei* (2013), escrita entre Benedicto XVI y Francisco, a la que ya se ha hecho referencia. Más recientemente el papa Francisco, en su encíclica *Dilexit nos* (2024) nos propuso recuperar la importancia del corazón en la vida cristiana, pues —como dice san Pablo— «si profesas con tus labios que Jesús es Señor, y crees con tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás

salvo» (Rom 10,9). En el corazón es «donde cada persona hace su síntesis; allí donde los seres concretos tienen la fuente y la raíz de todas las demás potencias, convicciones, pasiones, elecciones»²⁰. Todo se unifica en el corazón, que es «el núcleo de cada ser humano, su centro más íntimo; no solo el núcleo del alma, sino de toda la persona en su identidad única que es anímica y corpórea (...) Es la sede del amor con la totalidad de sus componentes espirituales, anímicos y también físicos»²¹.

18. Desde el corazón, en el que se integran las dimensiones afectiva y corporal, la racional e intelectual, así como la volitiva y el compromiso²², la experiencia de fe se convierte en un acontecimiento totalizante, que permite afirmar al creyente: «Encontré al amor de mi alma. Lo abracé y no lo solté» (Cant 3,4). Se trata de un hecho que siempre desborda y trasciende, y hace gustar de antemano el gozo y la luz de la vida eterna.

19. La afectividad, como dimensión humana fundamental en armonía con la razón y la voluntad, supera al mero sentimentalismo y libera a la fe de las redes del subjetivismo y del emotivismo. El amor auténtico siempre conduce a la verdad. Como afirmaba el papa Benedicto XVI:

Sin la verdad, la caridad cae en mero sentimentalismo. El amor se convierte en un envoltorio vacío que se rellena arbitrariamente (...), es presa de las emociones y las opiniones contingentes de los sujetos (...). La verdad libera a la caridad de la estrechez de una emotividad que la priva de contenidos relacionales y sociales, así como de un fideísmo que mutila su horizonte humano y universal. En la verdad, la caridad refleja la dimensión personal y al mismo tiempo pública de la fe en el Dios bíblico, que es a la vez “Agapé” y “Lógos”: Caridad y Verdad, Amor y Palabra²³.

20. Creer con el corazón es el mejor antídoto contra los dos grandes enemigos de la vida espiritual apuntados por el papa Francisco: el neo-gnosticismo y el neo-pelagianismo. El primero concibe la salvación como algo puramente interior, cerrando al sujeto en la inmanencia de su propia razón o sentimientos. El pelagianismo, por su parte, acentúa el carácter radicalmente autónomo del

individuo, que pretende alcanzar la salvación por sus propias fuerzas. Esto se traduce, entre otras cosas, en una autocomplacencia por los frutos alcanzados, en la obsesión por la ley y en la ostentación en el cuidado de la liturgia, de la doctrina y del prestigio de la Iglesia²⁴.

Criterios teológico-pastorales para el discernimiento

21. A la luz de lo expuesto, ofrecemos unos criterios que pueden ayudar a enriquecer la experiencia de fe de las nuevas iniciativas de evangelización surgidas recientemente en el ámbito del primer anuncio:

a) Por Cristo, al Padre, en el Espíritu

22. La vida cristiana comienza «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19), tal y como sucede en el sacramento del bautismo. Es la fe trinitaria que la Iglesia transmite la que ha de ser profesada no solo con los labios, sino pasándola por el corazón y por la razón.

23. Toda la vida de fe está impregnada por la Santísima Trinidad: la oración está dirigida al Padre, por el Hijo, en el Espíritu; la liturgia es eminentemente trinitaria, «por Cristo, con él y en él, a ti Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos»; la comunidad eclesial está llamada a reflejar la comunión de las Personas divinas; y el destino del cristiano es trinitario, la plena unidad con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, y con todo el género humano. Por ello es importante que la oración cristiana no pierda su identidad trinitaria²⁵, y que el primer anuncio, así como los procesos de discipulado, presenten a Jesucristo, al que conocemos por la acción del Espíritu, que nos revela el rostro del Padre. Solo de esta manera se puede experimentar la plenitud del amor de Dios: «porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» (Rom 5,5).

b) Dimensión personal

24. Como decía el papa Benedicto XVI, «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva»²⁶. La fe, ciertamente, no se reduce al asentimiento teórico a determinados dogmas, sino que es un acto por el que toda la persona se entrega libremente a Dios, que se nos revela y se nos entrega en Cristo. También el *Catecismo de la Iglesia Católica* recordaba que «no creemos en fórmulas, sino en las realidades que estas expresan y que la fe nos permite “tocar”»²⁷.

La fe, ciertamente, no se reduce al asentimiento teórico a determinados dogmas, sino que es un acto por el que toda la persona se entrega libremente a Dios, que se nos revela y se nos entrega en Cristo.

25. Puesto que Dios sale al encuentro del hombre en su totalidad, en este encuentro intervienen también los sentimientos, propios de la dimensión afectiva del ser humano. Invitamos, por ello, a aprender a discernir los sentimientos en la vida espiritual a partir de los grandes maestros de espiritualidad. El mismo san Ignacio de Loyola animaba a discernir entre estados de consolación y desolación del alma, o a situarse en la santa indiferencia ante una elección de vida, con el deseo de servir a Dios como fin primero y principal al que todo se subordina²⁸. Otros, como santa Teresa de Jesús o san Juan de la Cruz, vivirán la purificación de los sentidos en las “noches del espíritu” o tendrán que enfrentarse, como santa Teresa de Lisieux o santa Teresa de Calcuta, a largos periodos de oscuridad espiritual.

26. De todo ello, se deduce que se ha de ser precavido ante los sentimientos y las emociones que simplemente proporcionan bienestar al sujeto. Cristo, por el contrario, llama a cargar con la cruz y a seguirlo. A una fe basada solo en sentimientos agradables y positivos le repugna la cruz. No se puede entender la vida cristiana sin compartir la cruz y completar en nuestra carne los sufrimientos de Cristo (cf. Col 1,24).

c) Dimensión objetiva de la fe

27. El encuentro con Cristo conlleva la aceptación de la verdad de su persona y su mensaje. En el diálogo con Marta, tras la muerte de Lázaro, Jesús le dice: «Yo soy la resurrección y la vida: el que cree en mí, aunque haya muerto vivirá; y el que está vivo y cree en mí, no morirá para siempre. ¿Crees esto?» (Jn 11,26). Y Marta le contesta: «Sí, Señor: yo creo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, el que tenía que venir al mundo» (Jn 11,27). No hay encuentro con Cristo sin profesión de fe, si solo se tiene en cuenta el aspecto subjetivo, pero no se profundiza en el contenido de la fe y en la doctrina. La formación es el medio primordial que permite integrar la verdad en el amor. Si el acto de fe como adhesión personal a Cristo pierde su profunda unidad con la verdad salvadora que nos ha traído, se transforma en un acto vacío y ciego.

28. La vivencia emocional de la fe se ha de asentar en la verdad objetiva del *kerygma*, cuyo contenido se encuentra en la Palabra de Dios transmitida e interpretada por la Iglesia. Todo ello invita a apostar con determinación por una formación integral y continua, que incluya todas las dimensiones de la persona (intelectual, afectiva, relacional y espiritual)²⁹. Resulta particularmente oportuno iniciar itinerarios catecumenales y procesos formativos de discipulado y acompañamiento en la maduración de la fe con aquellos que han realizado una primera conversión al Señor.

d) Dimensión eclesial

29. Por la misma lógica de la encarnación, el encuentro con Dios es siempre mediado. Jesucristo, el mediador de la salvación, sigue saliendo al encuentro del ser humano a través de la proclamación de la Palabra, la celebración de los sacramentos y el servicio a los hermanos en la Iglesia. No es posible una experiencia ni un conocimiento de Dios directos ni de manera individualista. Nadie se ha hecho cristiano a sí mismo, ni es creyente por sí solo. Creemos gracias a que alguien nos habló del Señor y nos transmitió la fe de la Iglesia en el ámbito de la familia, de una parroquia, de un grupo o un movimiento

eclesial. La misma profesión de fe es un acto personal y eclesial simultáneo, de forma que cuando el cristiano dice “creo”, al mismo tiempo, dice “creemos”, como atestigua el símbolo de Nicea en su versión griega, resaltando así la dimensión eclesial del acto de fe.

30. Este “creemos” no significa uniformidad. La imagen paulina del cuerpo de Cristo es muy elocuente para expresar la unidad en la necesaria diversidad. Todos, aunque distintos, somos miembros del único cuerpo, cuya cabeza es Cristo (cf. 1 Cor 12,12; Ef 1,18); de tal manera que la diversidad no es contraria a la unidad del cuerpo, sino que la enriquece: «hay diversidad de carismas, pero un mismo Espíritu; hay diversidad de ministerios, pero un mismo Señor» (1 Cor 12,4-5). Una auténtica vivencia eclesial de la fe no absolutiza el carisma del propio grupo, sino que lo pone al servicio de la unidad de la Iglesia; y no excluye otros carismas, sino que aprecia la riqueza que aporta al conjunto. Igual se puede decir de los métodos evangelizadores: ninguno ha de considerarse como absoluto, y se ha de admitir que lo que sirve para unos, no ha de ser necesariamente válido o útil para otros.

31. Es importante valorar la capacidad que tienen estas nuevas iniciativas evangelizadoras para integrar en la vida comunitaria. Como afirma el Concilio Vaticano II, «estos carismas, tantos los extraordinarios como los ordinarios y comunes, hay que recibirlos con agradecimiento y alegría, pues son muy útiles y apropiados a las necesidades de la Iglesia». Ahora bien, «el juicio de su autenticidad y la regulación de su ejercicio pertenece a los que dirigen la Iglesia. A ellos compete sobre todo no apagar el Espíritu, sino examinarlo todo y quedarse con los buenos (cf. 1 Tes 5,12.19-21)»³⁰. Será, por tanto, un signo de eclesialidad que estos nuevos métodos sean sometidos al discernimiento de la autoridad de los obispos y los órganos diocesanos competentes.

32. Los frutos de los nuevos métodos de evangelización, por tanto, pueden medirse por su capacidad de integrar en la comunidad y de despertar la pregunta por la propia vocación y misión en la Iglesia y en el mundo (“¿para quién soy yo?”). Es decir, por su capacidad de generar y acompañar las diversas

vocaciones que el Espíritu ha suscitado en el cuerpo de la Iglesia (cf. 1 Cor 12,11).

Los frutos de los nuevos métodos de evangelización, por tanto, pueden medirse por su capacidad de integrar en la comunidad y de despertar la pregunta por la propia vocación y misión en la Iglesia y en el mundo (“¿para quién soy yo?”).

e) Dimensión ética y caritativa

33. El verdadero encuentro con Cristo no solo transforma la interioridad del creyente, sino que lo impulsa al compromiso concreto con la Iglesia y el mundo. La fe no puede quedarse en una experiencia meramente emocional, sino que se traduce en la caridad hacia los más pobres, en el testimonio y el servicio que transfiguran el mundo haciendo presentes en él los valores del Reino. Si no somos capaces de “tocar la carne de los últimos”, no estamos siendo fieles al Evangelio³¹. El corazón cristiano es un “corazón que ve” dónde hay necesidad de amor y actúa en consecuencia³².

34. Son numerosos los textos de la Palabra de Dios que iluminan esta dimensión de la fe. Entre ellos, estos de los apóstoles Juan y Santiago: «Si alguno dice: “Amo a Dios”, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (1 Jn 4,20-21). «Así es también la fe: si no tiene obras, está muerta por dentro» (Sant 2,17). Por eso, el compromiso con la Iglesia y con el mundo, sea en el ámbito familiar, laboral, en la sociedad, en la vida pública, con los más pobres y los enfermos, en la defensa de la dignidad humana, la promoción de la paz o el cuidado de la creación, se convierte en criterio de discernimiento para valorar la autenticidad de la fe y de estas nuevas iniciativas eclesiales.

f) Dimensión celebrativa

35. El creyente, además, ha de cuidar la dimensión celebrativa del acto de fe con una liturgia viva en la que festeje comunitariamente la gratuidad del encuentro con Cristo, que hace que la vida del creyente, alentada por la oración, se convierta, por la misericordia de Dios, en un «sacrificio vivo, santo, agradable a Dios» (Rom 12,1).

36. Las iniciativas de evangelización han de cuidar de no fomentar una oración “espiritualista” desencarnada o unas celebraciones litúrgicas intimistas y efectistas. Se corre el peligro de reducir la liturgia a un mero “devocionalismo” que potencia el subjetivismo sentimental frente a lo comunitario, objetivo y sacramental³³. En algunos ambientes se detecta un recurso excesivo a elementos de tipo emotivo, incluyendo prácticas de culto a la Eucaristía fuera de la misa que desvirtúan y descontextualizan el sentido propio de la adoración al Santísimo Sacramento. La adoración eucarística, sea de forma privada o pública, prolonga e intensifica lo acontecido en la celebración litúrgica, pues adoramos a aquel que hemos recibido³⁴. Esta relación intrínseca invita a cuidar la dimensión comunitaria de la adoración eucarística, ya que la relación personal con Jesús sacramentado pone al fiel en comunión con toda la Iglesia, al hacerle tomar conciencia de su pertenencia al Cuerpo de Cristo³⁵. El sentido netamente eclesial de la adoración eucarística implica el respeto y la fidelidad a las normas litúrgicas³⁶, que evitará el subjetivismo y la arbitrariedad de formas del culto eucarístico así como el uso de elementos extraños a lo dispuesto en el Ritual. Todo ello plantea el reto de garantizar, tanto a los fieles como a los ministros ordenados, una buena formación litúrgica que ayude a situar la celebración de la Eucaristía, especialmente la dominical, en el centro de la vida personal, comunitaria y eclesial³⁷.

37. La belleza de la liturgia no es meramente formal, sino la belleza profunda que procede del encuentro sacramental con el misterio de Dios. Por eso, la liturgia ha de ser mistagógica, ayudándonos, a través de palabras y gestos, a conducirnos a Dios, a maravillarnos ante él y a adentrarnos en su belleza.

Exhortamos a abrazar la fe en la totalidad de sus dimensiones, reconociendo y valorando la importancia de las emociones y los sentimientos en el marco de una sana

afectividad en la experiencia creyente, lo que permitirá el encuentro transformador con Cristo “de corazón a corazón”.

Con corazón de pastores

38. Con auténtico corazón de pastores, los obispos de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española exhortamos a abrazar la fe en la totalidad de sus dimensiones, reconociendo y valorando la importancia de las emociones y los sentimientos en el marco de una sana afectividad en la experiencia creyente, lo que permitirá el encuentro transformador con Cristo “de corazón a corazón”.

39. Invitamos a contemplar a la Virgen María, en quien se realiza de manera perfecta el acto de fe. Ella acogió el anuncio del ángel Gabriel y le dio su asentimiento diciendo: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38). Y, porque ha creído, todas las generaciones hasta nuestros días la proclaman bienaventurada (cf. Lc 1,45.)

Esta nota doctrinal fue aprobada por los obispos miembros de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe en su reunión CCLXV del 20 de febrero de 2026.

Presidente: Mons. D. Francisco Conesa Ferrer, obispo de Solsona

Vicepresidente: Mons. D. Ramón Valdivia Giménez, obispo auxiliar de Sevilla y Administrador Apostólico de Cádiz y Ceuta

Miembros:

Mons. D. Ernesto Brotóns Tena, obispo de Plasencia

Mons. D. Daniel Palau Valero, obispo de Lérida

Mons. D. Eloy Alberto Santiago Santiago, obispo de San Cristóbal de La Laguna (Tenerife)

Mons. D. José María Yanguas Sanz, obispo de Cuenca
Mons. D. Francisco Javier Martínez, arzobispo emérito de Granada
Mons. D. Jesús E. Catalá Ibáñez, obispo emérito de Málaga
Mons. D. Demetrio Fernández González, obispo emérito de Córdoba
Mons. D. Adolfo González Montes, obispo emérito de Almería
Mons. D. Luis Quinteiro Fiuza, obispo emérito de Tui-Vigo
Mons. D. Javier Salinas Viñals, obispo auxiliar emérito de Valencia

Secretario: Rvdo. D. Rafael Vázquez Jiménez

La Comisión Permanente de la CEE autorizó su publicación en la CCLXXII reunión celebrada en los días 24 y 25 de febrero de 2026.

Notas

¹ Cf. Francisco de Sales, *Tratado del Amor de Dios*, libro X, 3 y 9.

² Cf. Juan Enrique Newman, *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento* (Madrid: Encuentro 2010).

³ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 142-143.

⁴ Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, n. 5.

⁵ Benedicto XVI, Carta Porta fidei (2011), n. 2.

⁶ Cf. Alasdair MacIntyre, «Emotivismo: contenido social y contexto social», en Id. *Tras la virtud* (Barcelona: Austral 2013) 40-55.

⁷ Cf. Zygmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (Madrid: Fondo de Cultura Económica de España 2005).

⁸ Cf. Juan José Pérez-Soba, «Conversación junto al pozo. Cómo hablar de fidelidad al emotivista postmoderno», *Scripta Theologica* 52 (2020) 170-173.

⁹ Conferencia Episcopal Española, *Directorio de pastoral familiar de la Iglesia en España* (Madrid: Edice 2003), n. 19.

¹⁰ Francisco, Encíclica *Lumen fidei* (2013), n. 24.

¹¹ Cf. Cf. Pío XII, Encíclica *Haurietis aquas* (1956), n. 28; Francisco, *Dilexit nos* (2024), n. 86.

¹² Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, *Normas para proceder en el discernimiento de presuntos fenómenos sobrenaturales* (2024), art. 16; Folio para la Audiencia con el Santo Padre: “*Falso misticismo y abuso espiritual*” (2024).

¹³ Completan estos textos el capítulo II de la encíclica del papa Francisco *Dilexit nos* (2024), en el que se hace referencia a los gestos y palabras de amor de Jesús en los Evangelios, reflejos del Corazón de Cristo (cf. nn. 32-47).

¹⁴ Agustín de Hipona, *Enarr. in Ps.* 87, 3.

¹⁵ Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 22.

¹⁶ *Ibid.*, n. 22.

¹⁷ Francisco, *Dilexit nos* (2024), n. 60.

¹⁸ Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, n. 2563.

¹⁹ Cf. Pío XII, Encíclica *Haurietis aquas* (1956), nn. 3, 15-16.

²⁰ Francisco, Encíclica *Dilexit nos* (2024), n. 9.

²¹ *Ibid.*, n. 21.

²² El magisterio de Juan Pablo II ha sido muy rico en el campo de la afectividad. Desarrolla con profundidad la comprensión del amor humano revalorizando el cuerpo desde el trasfondo de una antropología teológica inspirada en la Palabra de Dios (pueden verse las 129 catequesis centradas en la teología del cuerpo impartidas por Juan Pablo II en las audiencias de los miércoles entre septiembre de 1979 y noviembre de 1984).

²³ Benedicto XVI, Encíclica *Caritas in veritate* (2009), n. 3.

²⁴ Cf. Francisco, Exhortación apostólica *Gaudete et exsultate* (2018), nn. 36, 57; Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Placuit Deo* (2018), nn. 3-4.

²⁵ Cf. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, «*Mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo*» (Sal 42,3). *Orientaciones doctrinales sobre la oración cristiana* (2019), nn. 21-38.

²⁶ Benedicto XVI, Encíclica *Deus caritas est* (2005), n. 1

²⁷ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 170.

- ²⁸ Cf. Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, n. 169.
- ²⁹ Cf. XVI Asamblea del Sínodo de los Obispos, *Documento final* (2024), n. 143.
- ³⁰ Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, n. 12.
- ³¹ Cf. León XIV, Exhortación apostólica *Dilexi te* (2025), n. 48.
- ³² Cf. Benedicto XVI, Encíclica *Deus caritas est* (2005), n. 31.
- ³³ Cf. Francisco, Carta apostólica *Desiderio desideravi* (2022), n. 28.
- ³⁴ Cf. Juan Pablo II, Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (2003) n. 25; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum* (2004), n. 134; Benedicto XVI, Exhortación apostólica *Sacramentum caritatis* (2007), n. 66.
- ³⁵ Benedicto XVI, Exhortación apostólica *Sacramentum caritatis* (2007), n. 68.
- ³⁶ Cf. Sagrada Congregación para el Culto Divino, *Ritual Romano. Ritual de la sagrada Comunión y del culto al Misterio eucarístico fuera de la Misa* (1973), nn. 82-100.
- ³⁷ Cf. Francisco, Carta apostólica *Desiderio desideravi* (2022), nn. 34-47.

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

[Volver al índice](#)



Quo vadis, humanitas?

Pensar la antropología cristiana ante algunos escenarios futuros de la humanidad

Vatican.va

Nota preliminar

Introducción

1. El método del documento en el 60º aniversario de *Gaudium et spes*
2. La estructura del documento: categorías fundamentales
3. El enfoque del documento: una confrontación con los desafíos del trans y posthumanismo
4. Discernimiento y dimensión kerigmática de la teología: la vocación integral del ser humano

Capítulo I: EL DESARROLLO: HUMANISMO Y POSTHUMANISMO

1. El discernimiento del Magisterio sobre desarrollo y tecnología
2. Algunas consecuencias antropológicas del desarrollo tecnológico reciente
 - 2.1. La relación con el entorno natural
 - 2.2. La relación con los demás en el mundo digital
 - 2.3. La comprensión de sí mismo: conciencia y corporeidad
 - 2.4. La relación con Dios
3. El impacto cultural de las revoluciones tecnológicas: para un discernimiento crítico

Capítulo II: LA VIDA COMO VOCACIÓN: LA PERSONA HUMANA COMO ACTOR EN LA HISTORIA

1. La dimensión histórica de la experiencia humana: el tiempo y el espacio
 - 1.1. Vivir el tiempo con un sano sentido histórico
 - 1.2. Habitar el espacio: del espacio propio a los "umbrales"
2. Relaciones y sentido de pertenencia: la intersubjetividad
3. Vocación integral a la realización en el amor

Capítulo III: EL DON DE LA VIDA Y DE LA COMUNIÓN ANTE DIFERENTES ESCENARIOS SOBRE EL FUTURO DE LO HUMANO

1. La identidad personal: un don y una tarea
 - 1.1. La tarea de llegar a ser uno mismo: don, amor, libertad
 - 1.2. La complejidad de la identidad
2. El don de la vida y de la comunión ante el transhumanismo y el posthumanismo
 - 2.1. Plasmar la propia identidad a partir del cuerpo recibido
 - 2.2. Ser un don para los demás
 - 2.3. La trascendencia del don de Dios que nos abre a un horizonte infinito
3. La posición singular del ser humano en el cosmos

Capítulo IV: LA HUMANIDAD AFIRMADA, SALVADA Y ELEVADA

1. Las "tensiones polares" de la condición creatural
2. La experiencia humana en el drama del pecado y de la gracia

- 2.1. La ruptura de las relaciones constitutivas de la identidad humana
- 2.2. La salvación a través de la humanidad de Cristo
3. La nueva humanidad en el Espíritu de Jesucristo, el Hijo de Dios

Conclusión: EL DON DE LA DIVINIZACIÓN COMO HUMANIZACIÓN VERDADERA

1. La Madre plenamente humana
2. El desafío de los pobres

Nota preliminar

La Comisión Teológica Internacional no es un grupo de personas que se reúne únicamente para redactar un texto, sino más bien un espacio de libre intercambio y discusión que posee la riqueza de la mirada de una variedad de personas procedentes de contextos muy diversos. A lo largo de su décimo quinquenio, la Comisión Teológica Internacional ha podido profundizar en un estudio sobre la antropología cristiana ante los desafíos culturales contemporáneos, inspirado por la conmemoración del LX aniversario de la promulgación de la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965-2025) del *Concilio Ecuménico Vaticano II*. El trabajo ha sido conducido por una Subcomisión especial, presidida por el Rev. Javier M^a Prades López y compuesta por los siguientes miembros: Rev. Alberto Cozzi, P. Simon Francis Gaine, O.P., Rev. Carlos María Galli, Prof. Reinhard Huetter, Rev. Víctor Ronald La Barrera Villarreal, Prof.^a Isabell Naumann, I.S.S.M., M. Josée Ngalula, R.S.A., P. Bernard Pottier, S.J.

Las discusiones generales sobre este tema han tenido lugar tanto en los diversos encuentros de la Subcomisión como en las Sesiones Plenarias de la Comisión, a lo largo de los años 2022-2025, bajo la coordinación del secretario general, Mons. Piero Coda. El texto fue sometido a votación *en forma específica* y aprobado por unanimidad por los miembros de la *Comisión Teológica Internacional* durante la sesión plenaria de 2025. El documento fue presentado

posteriormente para su aprobación al presidente de la Comisión, S.E. Cardenal Víctor Manuel Fernández, Prefecto del Dicasterio para la Doctrina de la Fe, quien, después de haber recibido la aprobación del Santo Padre León XIV, autorizó su publicación el 9 de febrero de 2026.

INTRODUCCIÓN

1. La reciente aceleración del desarrollo tecnológico y los avances de la ciencia han vuelto a despertar el asombro ante las grandes potencialidades de la humanidad y la percepción de su grandeza. Sin embargo, no disminuye por ello el desconcierto ante su fragilidad, ya que está sometida a la muerte y a la enfermedad – como demostró la pandemia del Covid-19 –, y se ve tentada a resignarse frente a un mal aparentemente inevitable: guerras y conflictos, desigualdades e indiferencia. No desaparece la innegable ambivalencia de esa grandeza y esa fragilidad.

Se deben evitar los intentos de simplificar esta ambivalencia escogiendo una de las dos partes: no se puede censurar la fragilidad y los límites naturales, para exaltar únicamente la grandeza y la fuerza, a causa quizá de una confianza ciega en los resultados de la investigación tecnológica y de los descubrimientos científicos; pero tampoco debemos resignarnos ante los límites y fragilidades de la vida, olvidando las potencialidades inscritas en nuestra naturaleza inteligente y espiritual. Dado que a cada uno se nos encomienda la tarea de dar forma a nuestra identidad de manera responsable es necesario no simplificar lo humano.

2. Ser una persona humana, dotada de una dignidad infinita, no es algo que nosotros hayamos construido o adquirido, sino que es fruto de un regalo gratuito que nos precede.[1] No es un don que hayamos recibido sencillamente en el pasado, sino que sigue siendo un don en cada circunstancia de nuestra existencia, para siempre, y se convierte en una tarea intransferible. Apropiarse de este don y dar forma a la propia identidad es la aventura de la vida: una tarea que se debe asumir en libertad desde dentro de las relaciones en las que nos

conocemos a nosotros mismos, a los demás y a la realidad. Así podemos ofrecer nuestra contribución original y única a la historia humana, respondiendo a nuestra vocación. El don es acogido en un “nosotros”, en una comunidad a la que cada persona pertenece y en la que crece.

3. La experiencia religiosa, en particular la fe cristiana, proponen habitar sin simplificaciones esta ambivalencia entre la grandeza y el límite de lo humano, interpretándola a la luz de la relación originaria y fundante con Dios. En el Salmo 8, el orante se pregunta en un diálogo emocionado con Dios: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano, para mirar por él?» (Sal 8,5). Responde alabando la grandeza que Dios le ha conferido en su creación: «Lo hiciste poco inferior a los ángeles, lo coronaste de gloria y dignidad; le diste el mando sobre las obras de tus manos. Todo lo sometiste bajo sus pies» (Sal 8,6-7).[2] El misterio pascual de Jesucristo arroja su luz definitiva sobre esta paradoja, gracias al cual tanto el límite, la finitud y la caducidad, como el desorden que ha introducido el pecado, se superan por obra de la gracia, mediante el don de la filiación divina, que nos hace partícipes de la vida del Resucitado, según el designio del Padre y gracias a la renovación de todas las cosas en el Espíritu.

4. El Papa Francisco ha retomado la pregunta del Salmo 8, subrayando que la respuesta de la antropología bíblica se centra en los elementos fundamentales de la relación libre y responsable con la creación, con los demás y con Dios. Pero ha constatado también cómo «hoy nos damos cuenta de que los grandes principios y los conceptos fundamentales de la antropología se ponen a menudo en tela de juicio, incluso sobre la base de una mayor conciencia de la complejidad de la condición humana y requieren una profundización adicional».[3] El Papa León XIV ha justificado la elección de su nombre recordando que «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».[4]

5. La reflexión sobre la antropología a la luz de la revelación está llamada a interpretar las complejas condiciones de un mundo inmerso en un cambio tan profundo que se ha definido como “epocal”. La comprensión de lo que es el ser humano había alcanzado unos resultados bien definidos en la historia del pensamiento (en particular en la tradición de Occidente). Podía parecer que la reflexión ulterior se debería limitar a esclarecer tan solo algunos aspectos particulares del obrar humano. Sin embargo, hoy se comprende que estamos implicados en una exploración nueva del misterio del ser humano en cuanto tal, en su identidad. Los desafíos actuales nos obligan a salir de las seguridades adquiridas, y pueden suscitar temores, a menudo no infundados. La reflexión sobre lo humano en diferentes áreas de la vida personal y social parece orientarse hacia un más allá de lo humano, planteando interrogantes incluso sobre lo que es específico de la naturaleza humana.

1. El método del documento en el 60º aniversario de *Gaudium et spes*

6. La razón iluminada por la fe debe comparar los nuevos horizontes antropológicos con las exigencias perennes de la condición humana: «el discernimiento debe distinguir cuidadosamente entre los elementos compatibles con el Evangelio y aquellos que le son contrarios, entre las contribuciones positivas y los aspectos ideológicos, pero la comprensión más precisa del mundo que resulte no podrá dejar de impulsar una apreciación mayor y más profunda de Cristo el Señor y del Evangelio, puesto que Cristo es el Salvador el mundo».[5]

7. Este discernimiento se inspira en la conmemoración del 60º aniversario de la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965-2025). Este aniversario orienta el documento hacia una nueva reflexión vinculada a la antropología personal y social que propone tanto la Constitución como el Magisterio posterior que ha recibido y desarrollado su enseñanza. Hay que subrayar la naturaleza singular de *Gaudium et spes*, al ser una Constitución conciliar con un valor magisterial específico, que considera con atención cuál es la condición de la humanidad en el mundo de hoy. Por primera vez en la historia, un documento de este nivel propone de forma sistemática una visión del ser humano iluminada por el

misterio de Cristo. Siguiendo sus huellas, hay que proponer hoy la antropología cristiana en un diálogo abierto y crítico con las instancias más recientes de las culturas y de la experiencia humana. Precisamente por la referencia a *Gaudium et spes*, se sitúa en el centro del documento al ser humano «todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad»,^[6] con el fin de promover un humanismo integral y solidario «que pueda animar un nuevo orden social, económico y político, fundado sobre la dignidad y la libertad de toda persona humana, que se actúa en la paz, la justicia y la solidaridad».^[7]

2. La estructura del documento: categorías fundamentales

8. Para desarrollar adecuadamente la tarea de discernimiento crítico ante los escenarios más significativos que afectan al futuro de la humanidad, el documento propone cuatro categorías fundamentales en cada uno de sus capítulos. Se comienza por la noción de *desarrollo*, que está en la base de muchas novedades tecnológicas y sociales del momento. La exigencia de garantizar un desarrollo humano integral lleva después a reflexionar sobre la categoría de vocación, como clave de comprensión antropológica que, a su vez, remite a la cuestión de la identidad humana, tanto a nivel personal como social. Finalmente, se profundiza en la condición dramática – es decir, histórica y libre – que caracteriza la identidad humana, entendida como vocación, y su diálogo con los nuevos desafíos tecnocientíficos.

9. Al reflexionar sobre el *desarrollo*, se reconoce, por una parte, la condición histórico-temporal de una humanidad que ha crecido como nunca en su historia, triplicando la población en los últimos 70 años. Por otra parte, esta orientación permite un examen crítico de las condiciones concretas de vida de los individuos y de los pueblos según avanza el siglo XXI, marcado por el crecimiento exponencial de los recursos tecnocientíficos y su impacto en la vida de la humanidad. El desarrollo actual oscila en una tensión entre el esfuerzo por mejorar concretamente las condiciones de vida de los pueblos y los sueños de llevar a cabo incluso una sustitución de lo humano.

10. La segunda categoría es la de *vocación integral*, tomada de *Gaudium et spes*, ya que, a partir del análisis de las condiciones concretas de tiempo, espacio e intersubjetividad que caracterizan la experiencia humana común, la antropología cristiana se presenta como constitutivamente relacional y responsorial y, por ello mismo, responsable.

11. La tercera noción, la de *identidad*, no había sido profundizada explícitamente en documentos anteriores.[8] La cuestión de la identidad humana se impone como un signo de nuestros tiempos precisamente por las dimensiones que ha alcanzado el progreso tecnocientífico, que hoy parece permitir intervenciones sobre la naturaleza humana hasta hace poco impensables, y llegan al punto de alentar la pretensión de una autodeterminación absoluta en los individuos y las sociedades.[9]

12. La cuarta palabra clave del documento remite a la *condición dramática* del proceso de realización de la identidad humana. El camino de descubrimiento, maduración y cumplimiento de la identidad es complejo: pasa a través de las circunstancias históricas concretas en las que cada persona y cada pueblo se ponen en juego libremente y se exponen también a riesgos, a caídas y sufrimientos. La búsqueda humana de la identidad no es una cuestión definida de antemano que se aplica luego de modo deductivo. La revelación del Dios trinitario abre el horizonte de una reciprocidad asimétrica en el encuentro de las libertades divina y humana (según las categorías bíblicas de alianza y esponsalidad). En esta reciprocidad, la libertad y el amor de Dios son «absolutos», en cuanto originarios e incondicionados; la libertad humana, en cambio, es suscitada y es responsorial: es llamada a decidirse por el verdadero bien, según la voluntad de Dios. Cada persona desarrolla la humanidad que Dios le ha dado, y así significa algo nuevo e indeducible. La identidad propia de cada uno tiene que ser (re)descubierta y siempre debe verificarse personalmente, gracias al diálogo con el Dios vivo, en el contexto de las diversas circunstancias de una humanidad situada, donde se experimentan las tensiones que el Papa Francisco ha denominado «tensiones bipolares».[10]

3. El enfoque del documento: una confrontación con los desafíos del transhumanismo y el posthumanismo

13. La condición dramática del proceso histórico de humanización – que ha sido redimido y llevado a cumplimiento gratuito en Cristo – se despliega en la conciencia que cada ser humano tiene de su *propia finitud en el ineludible encuentro con lo infinito*. [11] Los seres humanos son las únicas criaturas que saben que son finitas y, por tanto, deben afrontar este hecho. Es posible considerar las diferentes opciones que se abren ante cada ser humano: cabe intentar absolutizar la finitud; se puede intentar escapar de la finitud mediante un infinito ficticio; se puede buscar una especie de compromiso con la finitud; o se puede habitar la tensión entre finitud e infinito con la esperanza de alcanzar un cumplimiento recibido como don.

Estas cuatro posibilidades atestiguan de distintas maneras que los seres humanos no pueden encontrar satisfacción en la condición finita, sino que se ven remitidos a lo «otro de toda finitud», a lo «incondicionado». Al menos, deben concebir lo opuesto a lo finito, incluso aunque estuvieran convencidos de que no hay nada verdaderamente infinito, incondicionado o absoluto. Y precisamente porque son conscientes de su finitud, los seres humanos desean ardientemente trascender todo lo que es finito. Ciertamente pueden incluso desesperarse a causa de su propia finitud insuperable. Sin embargo, una mirada atenta descubre que las formas de desesperación no son sino intentos humanos de superar la tensión entre finitud e infinito, ya sea porque huyen de la finitud o porque la absolutizan. Este análisis nos hace conscientes, por un parte, de que hay tensiones que pertenecen a la experiencia humana de todos los tiempos, y, por otra, nos invita a considerar qué formas nuevas adquieren en las corrientes de pensamiento tan influyentes en las sociedades contemporáneas como son el *transhumanismo* y el *posthumanismo*.

14. El *transhumanismo* y el *posthumanismo*, aunque están correlacionados y a veces se consideran idénticos (debido a que sus respectivas definiciones son todavía fluidas), representan perspectivas diferentes en la comprensión de la naturaleza humana y del futuro de la humanidad.

El *transhumanismo* es un movimiento filosófico que actúa a partir de la convicción de que el ser humano puede y debe emplear los recursos de la ciencia y la tecnología para superar los límites físicos y biológicos de la condición humana, en particular el envejecimiento e incluso la muerte. De este modo configura su propia evolución y busca maximizar su potencial, hasta llegar a rediseñar al ser humano y hacerlo apto para ir más allá. Con su énfasis programático en el incremento de las capacidades humanas individuales, desarrolla una perspectiva netamente antropocéntrica, a partir de una visión ideológica e ingenuamente acrítica del progreso científico-tecnológico.[12]

El *transhumanismo* imagina un futuro en el que los seres humanos perfeccionarán la forma biológica que caracteriza actualmente la naturaleza humana, para alcanzar el objetivo de una inmortalidad individual sustentada por la tecnología. La dimensión utópica de búsqueda de una inmortalidad inmanente permite interpretar el *transhumanismo* como expresión existencial de una presunción a la vez ingenua y prepotente.

15. El *posthumanismo* en sentido estricto critica el humanismo tradicional, cuestionando las características específicas de los seres humanos, así como la existencia de una «forma humana» que merezca ser custodiada como tal por ser portadora de un significado universalmente válido. Enfatiza lo «híbrido» (cyborg) hasta deconstruir al sujeto humano y vuelve totalmente fluida la frontera entre lo humano y la máquina,[13] rechazando el antropocentrismo característico del *transhumanismo*. [14] En última instancia, el *posthumanismo* en sentido estricto se puede comprender como una expresión existencial de fuga de la realidad, a partir de una radical devaluación de lo humano.

16. La inteligencia de la fe cristiana impulsa a buscar una síntesis de las tensiones profundas que caracterizan al ser humano – y que hoy se replantean de forma inédita y desafiante por el *transhumanismo* y el *posthumanismo* – en Cristo redentor, muerto y resucitado, sin crear alternativas u oposiciones entre ellas o en cada una de ellas. Es lo que sucede a menudo en las contraposiciones del debate actual entre «identidad dada» e «identidad construida», entre

«naturaleza» y «cultura», entre «dimensión comunitaria/social» y «dimensión individual/personal», o entre la pertenencia a una «cultura histórica concreta» y la pertenencia a la «humanidad universal». Una mirada cristiana y teológica sobre la condición dramática del proceso histórico de humanización, a partir de la polaridad entre finito e infinito, considera que esa condición es salvada y llevada a su cumplimiento en Jesucristo, y no se resuelve en ninguna forma de sustitución o supresión de lo humano.

4. Discernimiento y dimensión kerigmática de la teología: la vocación integral del ser humano

17. El objetivo del documento no es tan solo el de discernir las consecuencias antropológicas de los descubrimientos tecnocientíficos y, en consecuencia, las opciones éticas de las personas y de las sociedades actuales. Implica también una propuesta profética a la luz del Evangelio.[15] La naturaleza teórico-práctica de la teología pone en relación el anuncio de la fe (*kerygma*) y la educación con una visión de lo humano, dialogando con el progreso de las ciencias, del que se puede integrar todo lo que sea bueno (cf. 1 Tes 5, 21) y superar aquello que, por el contrario, aparezca como un límite o penalice el cumplimiento definitivo de cada persona y de toda la humanidad.

18. El documento se orienta en positivo hacia una propuesta teológica y pastoral de la vida humana entendida como *vocación*. En su nivel más profundo, toda experiencia personal y social es fruto de una llamada de otro (de Otro), desde la perspectiva de un don que precede y hace posible la respuesta, según una dinámica de corresponsabilidad hacia los demás y hacia Dios. Esta comprensión teórico-práctica de lo humano es la que la comunidad eclesial desea ofrecer a todos.

19. En resumen, lo que está en juego es dilucidar en un mundo en desarrollo la cuestión de la identidad humana, individual y colectiva, a la luz de la vocación en Cristo, es decir, la reafirmación de la «vocación integral del hombre».[16] Esta vocación se inserta en el contexto de un «antropocentrismo situado»,[17] esto es, de una visión del mundo que, por un lado, sostiene el valor peculiar y

central del ser humano en el maravilloso concierto de todos los seres y, por otro lado, reconoce que la vida humana es incomprensible e insostenible sin las demás criaturas. En este mundo, la vocación en Cristo es primera, precede y fundamenta la respuesta del cristiano, de modo que las ilusiones o las desilusiones del camino no desmienten la identidad filial a la que somos llamados en Cristo por el don del Espíritu.

20. El análisis fenomenológico y la valoración crítica de las distintas dimensiones de la cultura se iluminan gracias a la esperanza cristiana, fundada en la certeza de fe en el destino bueno de cada persona en Jesucristo, hasta alcanzar la plenitud de la vida resucitada. Este es el horizonte para cualquier transformación que la persona pueda desear ya sea para sí misma o para los demás en el camino histórico de la familia humana. Esta mirada positiva reposa, en particular, en la figura de la Virgen María, cuya respuesta a la llamada divina refleja toda la belleza de la vida en Cristo, sin cerrarse en sí misma ni en sus propios proyectos, sino abierta a la voluntad fiel del Señor de la historia y de todas las cosas.

Capítulo I

EL DESARROLLO: HUMANISMO Y POSTHUMANISMO

21. Comenzamos por la noción de “desarrollo”, que está presente en el debate sobre los cambios actuales y que alude a problemas humanos y sociales muy distintos entre sí. El capítulo ofrece un contexto para interpretar el alcance de los modos con los que las ciencias, la técnica y las culturas conciben hoy el “desarrollo” de la persona individual, de las sociedades y del mundo global. Es una categoría que orienta hacia ese futuro de la humanidad que muchos observadores consideran hoy en una situación de riesgo y para cuya defensa se apela insistentemente a la contribución de todos los actores sociales. Precisamente por eso, surge con fuerza una misma pregunta en tantos ambientes sociales, culturales y políticos: ¿hacia dónde vamos como humanidad? *Quo vadis, humanitas?*[18]

22. En cualquier acepción en que se la considere, la categoría de “desarrollo” implica una comprensión axiológica y antropológica a partir de la cual se puede juzgar si un ideal cualquiera conlleva progreso o retroceso. Para facilitar el discernimiento de esos retos, empezamos con una presentación sintética de la doctrina magisterial sobre el “desarrollo” desde el Concilio Vaticano II. En los textos del Magisterio emerge la preocupación por un “desarrollo integral” de la humanidad, que respete su dignidad e identidad auténticas, así como su fin último, el cual remite a un misterio de comunión plena con el Dios Trinidad y entre nosotros. Este equilibrio puede verse afectado por dos tentaciones: en primer lugar, el sueño de realizar mediante la tecnología un salto evolutivo que transforme la condición humana tal y como la conocemos; se trataría de potenciarla mediante los prodigios de la ciencia y de la técnica, casi al modo de una autogeneración que permita inventarse y “crearse” a sí mismos más allá de las condiciones y limitaciones de la naturaleza humana. En segundo lugar, esos sueños se apoyan en una visión individualista del sujeto y de su destino, confiando solo en las innovaciones científicas, con la esperanza de que puedan mejorar el bienestar individual, aunque en realidad las fuertes repercusiones de las leyes anónimas del mercado y del beneficio a menudo condicionan negativamente la existencia de las personas concretas y su futuro. El resultado es que se ponen en peligro la experiencia común de la humanidad y los vínculos de fraternidad, así como el espacio de libertad real para aquellas personas que gozan de pocas posibilidades o de ninguna.

23. La aceleración desencadenada por los descubrimientos científicos y tecnológicos, en un marco de condiciones económicas y constelaciones políticas favorables, requiere que se verifique el sentido y la dirección de este “desarrollo”, al compararlo con otras categorías como “progreso” o “evolución” en lugar de “retroceso” o “declive”. Además, es necesario compararlo con las propuestas de mejorar lo humano que llegan hasta la búsqueda de un “superhombre”. [19] Hay que preguntarse si ese sueño de acceder a una fase sobrehumana no desembocará más bien en una condición “deshumana”. Ahora bien, hay que reconocer por otro lado que el deseo de “ir más allá”, de superarse a sí mismo y de superar la condición actual para ser plenamente humanos, expresa una tensión constitutiva de la naturaleza humana. Podemos distinguir,

por tanto, entre un significado positivo de la “superación”, en el que se reconoce la apertura a un “más allá” de la naturaleza humana, y un significado negativo, en el caso de que la idea de superación implique sustituir o suprimir lo humano.

24. La acepción correcta de este “ir más allá” propio de lo humano se encuentra en el “*trans-humanar*” expresado por Dante en el primer Canto del Paraíso,[20] así como en otras formas de experiencia de la “divinización” que se entienden como el efecto de la unión íntima con Dios por gracia y no como el producto de técnicas humanas más o menos elaboradas: «Sólo gracias a ese encuentro – o reencuentro – con el amor de Dios, que se convierte en feliz amistad, somos rescatados de nuestra conciencia aislada y de la autorreferencialidad. Llegamos a ser plenamente humanos cuando somos más que humanos, cuando le permitimos a Dios que nos lleve más allá de nosotros mismos para alcanzar nuestro ser más verdadero».[21] En este nivel de la reflexión será posible medir la profunda distancia que existe entre el sueño de “ser como dioses” (cf. Gen 3, 4) propio de un cierto *transhumanismo* o *posthumanismo* y el don de la “divinización” entendido como participación de la vida divina en la humanidad transfigurada de los hijos de Dios en Cristo.[22]

1. El discernimiento del Magisterio sobre desarrollo y tecnología

25. *El progreso como desarrollo histórico confiado a la humanidad.* A partir de la exigencia de leer los “signos de los tiempos”,[23] que ya había planteado Juan XXIII, y tomando conciencia del impacto global de las transformaciones tecnológicas que influyen en la sociedad, la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II insertaba el desarrollo de la técnica en aquel dinamismo de progreso que permite que la humanidad se realice en la historia: «con su trabajo y con su ingenio en perfeccionar su vida; pero en nuestros días, gracias a la ciencia y la técnica, ha logrado dilatar y sigue dilatando el campo de su dominio sobre casi toda la naturaleza».[24] Sin embargo, la intensidad con la que el desarrollo permite al ser humano procurarse cosas que en otro tiempo consideraba lejos de sus posibilidades, no deja de suscitar preguntas: «Ante este gigantesco esfuerzo que afecta ya a todo el género humano, surgen entre los

hombres muchas preguntas. ¿Qué sentido y valor tiene esa actividad? ¿Cuál es el uso que hay que hacer de todas estas cosas? ¿A qué fin deben tender los esfuerzos de individuos y colectividades?».[25]

26. *La necesidad de un “desarrollo integral”*. Pablo VI retoma esas preguntas, y reconoce que la valiosa contribución del progreso tecnológico es necesaria para el crecimiento económico y el desarrollo humano. Al mismo tiempo, advierte del riesgo de que la persona humana deje de ser la autora del progreso: «No basta promover la técnica para que la tierra sea humanamente más habitable. [...] Economía y técnica no tienen sentido si no es por el hombre, a quien deben servir. Y el hombre no es verdaderamente hombre sino en la medida en que, dueño de sus propias acciones y juez de su valor, se convierte él mismo en autor de su propio progreso, en conformidad con la naturaleza que le ha dado su Creador y de la cual asume libremente las posibilidades y las exigencias».[26] De esta preocupación nace un criterio fundamental: si la tecnología es parte de la actividad característica de la humanidad, en vías de realización en la historia, es necesario vigilar para garantizar un “desarrollo integral y solidario”, es decir, promover «a todos los hombres y a todo el hombre»,[27] que evite una exaltación de la técnica como una forma dominante de vida, como un modo absorbente de existir, sin que se plantee realmente la cuestión de su significado. [28]

27. *Desarrollo tecnológico y desarrollo moral: por un humanismo integral*. Juan Pablo II explicita la necesidad de que el desarrollo se centre en la persona humana sin perder su dimensión moral, y se hace eco de la inquietud extendida de que el desarrollo tecnológico pueda escapar al control: «El hombre actual parece estar siempre amenazado por lo que produce, es decir, por el resultado del trabajo de sus manos y más aún por el trabajo de su entendimiento».[29] La cuestión esencial que emerge se refiere a la calidad “humana” de tal desarrollo: «¿Este progreso, cuyo autor y fautor es el hombre, hace la vida del hombre sobre la tierra, en todos sus aspectos, «más humana»?; ¿la hace más «digna del hombre»?».[30] Lo que garantiza el dinamismo positivo del desarrollo tecnológico es la atención a su dimensión ética, es decir, la atención a la persona, a su dignidad irrenunciable y a su responsabilidad. La finalidad del

desarrollo no se puede confiar a leyes o mecanismos anónimos, regulados solo por la capacidad de las innovaciones científicas y tecnológicas. El desarrollo debe tener siempre un horizonte personal y social, acorde con el bien común y el fin último de la persona.[31]

28. *Las capacidades técnicas y la tentación de crearse a sí mismos.* Benedicto XVI advierte sobre el sueño de “crearse a sí mismo”, sin tener en cuenta el don que nos precede: «El desarrollo de la persona se degrada cuando ésta pretende ser la única creadora de sí misma».[32] Algo semejante sucede con el desarrollo de los pueblos, que degenera si la humanidad considera que puede “recrearse” valiéndose solo de los prodigios de la tecnología. Al mismo tiempo, acoge el valor positivo de los progresos tecnológicos, que corresponden a una verdadera vocación que proviene de Dios.[33] Precisamente de aquí deriva, sin embargo, la ambivalencia de la técnica: «El desarrollo tecnológico puede alentar la idea de la autosuficiencia de la técnica, cuando el hombre se pregunta sólo por el *cómo*, en vez de considerar los *porqués* que lo impulsan a actuar».[34] Cuando el ser humano cede a una visión meramente funcional de la técnica, puede ver en ella el instrumento de una libertad incondicionada que le permite prescindir de los límites que la vida y las cosas llevan en sí, fantaseando con la idea de una autonomía absoluta que lo autoriza a crearse o recrearse a sí mismo. En la realidad ya no resuena el misterio de la creación que debe ser respetado, sino que todo se reduce al puro “hecho”, como fruto del azar o de alguna necesidad, para ser explotado según los intereses de las potencias de turno.

29. El poder de la tecnocracia y la sostenibilidad ambiental del desarrollo. Francisco denuncia los efectos devastadores que se derivan de las formas de “tecnocracia” en las que el ser humano «está desnudo y expuesto frente a su propio poder, que sigue creciendo, sin tener los elementos para controlarlo».[35] Falta una ética sólida, una cultura y una espiritualidad que realmente le pongan un límite y la contengan dentro del dominio lúcido de sí mismo. En el origen de esta situación problemática se halla la tendencia a plantear la metodología y los objetivos de la tecnociencia según un paradigma de poder que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad. En el *paradigma tecnocrático* se manifiesta una concepción del sujeto que posee el

objeto según una lógica de dominio y transformación para su propio uso y consumo. Es como si el sujeto se encontrara frente a una realidad informe, de la que puede disponer por completo para manipularla. La intervención del ser humano sobre la naturaleza ya no se limita a acompañar y favorecer las posibilidades que ofrecen las cosas: «ahora lo que interesa es extraer todo lo posible de las cosas por la imposición de la mano humana, que tiende a ignorar u olvidar la realidad misma de lo que tiene delante. Por eso, el ser humano y las cosas han dejado de tenderse amigablemente la mano para pasar a estar enfrentados. De aquí se pasa fácilmente a la idea de un crecimiento infinito o ilimitado».[36] Esta preocupación por las potenciales consecuencias va acompañada, sin embargo, por el asombro ante la belleza de los resultados del desarrollo tecnológico: «La tecnociencia [...] es capaz de producir lo bello y de hacer “saltar” al ser humano inmerso en el mundo material al ámbito de la belleza. ¿Se puede negar la belleza de un avión, o de algunos rascacielos? ».[37]

30. León XIV ha expresado en varias ocasiones su apertura crítica hacia las posibilidades de la tecnología, subrayando la importancia de promover un modelo de desarrollo tecnológico que esté al servicio de la persona y del bien común, y advirtiendo sobre las consecuencias “nocivas” de un progreso incontrolado. Tomando nota del desafío que constituye el “nuevo humanismo digital”, omnipresente e irreversible, invita a que sepamos habitarlo de modo justo: «La ciencia y la tecnología influyen en la forma en que nosotros vivimos en el mundo, afectando incluso al modo de entendernos a nosotros mismos, de relacionarnos con Dios y los unos con los otros. Pero nada de lo que proviene del hombre y su creatividad debe utilizarse para socavar la dignidad de los demás. [...] Frente a los cambios culturales a lo largo de la historia, la Iglesia nunca se ha mantenido pasiva; siempre ha tratado de iluminar cada época con la luz y la esperanza de Cristo, discerniendo el bien del mal y lo que era bueno de lo que debía cambiarse, transformarse y purificarse».[38]

2. Algunas consecuencias antropológicas del reciente desarrollo tecnológico

31. El discernimiento magisterial sobre el desarrollo y sobre sus ambivalencias reconoce el valor positivo de las innovaciones tecnológicas porque constituyen

un gran recurso para la humanidad en muchos aspectos de la civilización y de la cultura, cuando se emplean bien. Por ello, a muchos les parece que bastaría con distinguir entre aplicaciones buenas y positivas frente a aplicaciones nocivas y peligrosas, suponiendo que la tecnología no es más que un instrumento en nuestras manos. Sin embargo, el Papa León XIV advierte de que la reciente aceleración del desarrollo tecnológico en ámbitos particulares como el de la comunicación, la gestión de datos y la inteligencia artificial, las biotecnologías y la robótica, hace más complejo y delicado el discernimiento: «La humanidad se encuentra en una encrucijada ante el inmenso potencial generado por la revolución digital liderada por la Inteligencia Artificial. El impacto de esta revolución es de gran alcance, transformando campos como la educación, el trabajo, el arte, la asistencia sanitaria, la administración, el ámbito militar y la comunicación. Este cambio de época exige responsabilidad y discernimiento para asegurar que la IA se desarrolle y utilice para el bien común, construyendo puentes de diálogo y promoviendo la fraternidad, y garantizando que sirva a los intereses de la humanidad en su conjunto. [...] Por lo tanto, el desarrollo de estos avances tecnológicos debe ir de la mano del respeto a los valores humanos y sociales, la capacidad de juzgar con conciencia tranquila y el crecimiento en la responsabilidad humana. No es casualidad que esta era de profunda innovación haya impulsado a muchos a reflexionar sobre lo que significa ser humanos y sobre el papel de la humanidad en el mundo».[39]

32. La relación con los instrumentos tecnológicos es compleja, ya que la relación entre el instrumento tecnológico y el sujeto que lo utiliza implica una circularidad de la que se sigue un *condicionamiento recíproco*. Quien se sirve del instrumento tecnológico se ve *condicionado, en cierta medida, por las posibilidades que el instrumento pone a su disposición* y puede imaginar cómo organiza su vida de un modo diferente. Por ejemplo, la construcción de autopistas y rutas de alta velocidad favorece una distribución del trabajo que permite llegar a espacios más lejanos y facilita desplazamientos rápidos que favorecen intercambios, contactos y actividades con distancias impensables hasta ahora. De ahí se sigue una movilidad mayor y una organización diferente de la vida laboral y familiar. Este dinamismo tiene mayor impacto sobre los sujetos cuando se pasa de los instrumentos tecnológicos que potencian la velocidad de desplazamiento

(automóvil, tren, avión) a las “tecnologías intelectuales”, que pretenden potenciar el conocimiento, es decir, lo que pensamos y cómo lo pensamos (tecnología digital, redes sociales, inteligencia artificial).

33. Dado que son instrumentos que están más *conectados con la comprensión de nosotros mismos* y se utilizan para expresarse en las diversas formas de comunicación social, así como para modelar las identidades personales o colectivas y para cultivar las relaciones con los demás, se deriva de ello que la transformación es más íntima. La tecnología digital no es tan solo un instrumento, sino que constituye un verdadero entorno de vida, con su propio modo de estructurar las actividades y las relaciones humanas. Este desarrollo tecnológico tiene fuertes repercusiones en la autocomprensión del sujeto, que se reflejan en nuevas posibilidades cognitivas y comunicativas. La era digital inaugura un nuevo horizonte de sentido para pensar sobre nosotros y comunicarnos. Cambia igualmente la noción de lo que es universal, que en vez de remitir a la idea de una naturaleza común alude a lo que se comparte en la conexión global.[40] Examinemos algunas implicaciones antropológicas en relación con estos fenómenos emergentes, analizándolas a partir de las cuatro relaciones fundamentales en las que se expresa la persona humana: con el entorno, con los demás, con uno mismo y con Dios.[41]

2.1. La relación con el entorno natural

34. *La relación con el entorno* se ve modificada por la realidad sintética o artificial que impregna los ámbitos vitales, desde el alimento (conservación de alimentos; organismos genéticamente modificados) hasta la forma de habitar el espacio (urbanización) y las transformaciones del cuerpo (biotecnologías). La expansión del mundo artificial, con materiales que no se encuentran en la naturaleza como son el plástico, el acero o el hormigón, hace más fluida e indeterminada la relación con la naturaleza y sus leyes, y puede crear la ilusión de que solo la libertad humana, basada en el poder de transformación de la técnica, ofrece la relación correcta con el mundo real.[42] De este modo, la relación misma entre naturaleza y cultura se transforma y se hace más compleja: no es la naturaleza con sus leyes y sus límites la que regula y dirige el

desarrollo, entendido como la tensión hacia la superación de las condiciones de vida desfavorables, sino que más bien lo hace la potencia de la tecnología con sus recursos “ilimitados”. En el mismo sentido, se difunde a menudo una mentalidad guiada por la lógica económica del máximo beneficio, según la cual la naturaleza debe ser corregida, modificada y transformada con el objetivo de alcanzar una productividad cada vez mayor. Se intensifica entonces la explotación sin medida de los recursos de la tierra, promoviendo, por ejemplo, la decisión de deforestar vastas áreas para el cultivo intensivo, y se termina por empobrecer la tierra. Una consecuencia trágica es la «deuda ecológica», particularmente entre el Norte y el Sur».[43] Una lógica similar guía los proyectos de urbanización salvaje e ilegal que desfiguran ecosistemas enteros, así como las políticas de extracción de materiales necesarios para los productos tecnológicos, que contaminan áreas naturales enteras.[44] En resumen, lo artificial relativiza lo “natural” como referencia normativa para el actuar humano, y causa en amplias regiones de la tierra – especialmente en el Sur del mundo – fenómenos de empobrecimiento del entorno natural, que se ve depredado, y situaciones de empobrecimiento en la vida de poblaciones enteras, provocando situaciones de gran injusticia social.[45]

2.2. La relación con los demás en el mundo digital

35. La relación con los demás se ha visto revolucionada en la era digital a causa de las transformaciones radicales de la comunicación (medios de comunicación de masas) y de la información (*big data*). Alcanzan niveles de universalidad, inmediatez e implicación sin precedentes, y se difunde la conciencia de pertenecer a una única gran familia humana. Sin embargo, un sujeto “en red” puede sentirse a menudo como un punto insignificante dentro de un flujo de información ingobernable y, por tanto, desestabilizador, que empuja a elaborar la propia identidad dentro de vínculos virtuales (contactos) sin tiempo ni lugar. Esta inmensa masa de datos en la que estamos sumergidos, que siempre son revisables y por tanto fluidos, incrementa la percepción de la complejidad de lo real, y genera fenómenos de ansiedad, de inseguridad y de miedo.

36. En este contexto de complejidad creciente, los progresos de la inteligencia artificial ofrecen un procedimiento de gestión de datos, organizados sobre una base estadística, y de elaboración de soluciones eficaces basadas en algoritmos que no siempre son controlables por la persona individual, y a veces ni siquiera por las empresas o los Estados (los algoritmos de algunos sistemas no han sido comunicados a ninguna autoridad). Las finalidades del desarrollo se gestionan entonces de forma autónoma por el sistema. Emerge el poder de la inteligencia artificial, capaz de gestionar una enorme cantidad de datos, de identificar correlaciones y proponer decisiones basadas en inferencias no disponibles para el cálculo humano.

37. La IA se refiere, de hecho, a un amplio campo de investigaciones y aplicaciones que tienen implicaciones distintas en la vida de las personas, tanto a nivel laboral como familiar y social.[46] Sin entrar en el análisis de las diferentes formas de IA, es útil aclarar la distinción entre la IA *en sentido estricto*, con sus múltiples aplicaciones, y la IA *general* (IAG).[47] Esta distinción resalta dos modos diferentes de concebir la inteligencia artificial y de imaginar su significado y su uso. La IA en sentido estricto ofrece una elaboración rápida de grandes cantidades de datos mediante algoritmos que procesan operaciones complejas de análisis y de cálculo de probabilidades, incluyendo los sistemas de inteligencia artificial que generan autónomamente datos de entrenamiento y perfeccionan sus procesos internos. Su uso se extiende a contextos civiles (individuales y empresariales) y militares en muchas partes del mundo.[48]

38. La IAG indica una tecnología futura, omnipresente, capaz de sustituir todos los aspectos computacionales y operativos de la inteligencia humana gracias a una altísima velocidad de cálculo, que será posible mediante el desarrollo futuro de procesadores cuánticos. En la medida en que los aspectos más propios de la inteligencia humana fueran debilitados o abandonados conscientemente, la IAG podría tener consecuencias profundas que corren el riesgo de escapar al control de la razón humana. Algunos plantean que se le pudiera pedir a la IA gestionar los problemas generados por ella misma, según una dinámica que llegaría a ser irreversible. Y presentan este círculo vicioso como un proceso casi

necesario, similar a los procesos naturales, como un destino que llevaría a su extrema consecuencia lo que el propio ser humano habría causado en el origen.

39. En el marco de la antropología fundamental, hay que preguntarse si se puede comprender de manera exhaustiva al ser humano solo como *homo faber* y *homo technologicus* apoyado, a nivel individual y colectivo, por una IA que satura y determina de modo sutil todos los aspectos de la vida. El resultado es un mundo “hiperconectado”, con una creciente aceleración de dinamismos económicos, políticos, sociales o militares, que corren el riesgo de volverse incontrolables y, por tanto, ingobernables. En un mundo así, el propio actuar humano se convierte en material que se analiza y formatea en función de unos intereses del poder o del mercado que no son siempre transparentes. Aumenta el control social y el riesgo de manipulación.

40. A nivel aplicativo, la IA *en sentido estricto* plantea problemas sobre la fiabilidad de los datos y sobre los criterios con los que los programadores los procesan para ponerlos a disposición de los usuarios. No está claro qué prejuicios o qué sistemas de poder condicionan el trabajo. En particular, surgen serias dudas respecto a los procesos automatizados de toma de decisiones, basados en la IA, cuando afectan a ámbitos delicados de la vida humana, como son las decisiones sobre prestar o no cuidados médicos, conceder préstamos o hipotecas, garantizar seguros, o también sobre la instrucción de causas penales en los tribunales o la evaluación de la conducta de los presos y las posibles reincidencias con vistas a reducciones de condena, o sobre las decisiones para un ataque militar o para intervenciones de las fuerzas del orden.[49]

41. En cuanto a la IAG, la carrera para cerrar cada vez más la brecha entre la automejora de los sistemas de IA y el logro de una IAG es muy intensa. Aunque el objetivo aún está lejos, se persigue con mucha determinación, pero a veces sin la prudencia derivada del reconocimiento sabio de que el bien requiere siempre un límite y una proporción adecuados. Tanto si es un sueño lejano como si es una innovación próxima, esta forma de IA *general* estimula la búsqueda de una comprensión más profunda de la naturaleza de la inteligencia humana, de su singularidad entre los seres vivos, de su carácter insustituible,

especialmente respecto a su responsabilidad moral y su apertura intrínseca a la trascendencia. Un tipo de saber y de cálculo que prescinda de una inteligencia encarnada en un cuerpo y situada, así como de un tipo de conocimiento relacional y transmitido de generación en generación a través de procesos educativos que se juegan en la identidad y en el sentido que se debe dar al propio destino y al propio papel en el mundo, constituye una amenaza para el verdadero bien de la humanidad. Sin embargo, sobre este tipo de conocimiento sin cuerpo, ni límites, ni vínculos, ni sentido moral se basan los sueños del *transhumanismo*, que llega incluso, en el *posthumanismo*, a imaginar un salto evolutivo. Tal imaginación replantea con fuerza la pregunta sobre el fin último del progreso tecnológico.[50]

42. En este contexto se comprende que la *comunicación interpersonal* ha sufrido profundos cambios en la *sociedad de la comunicación de masas* (radio, televisión, internet, redes sociales), especialmente en los últimos tiempos. No faltan ventajas en este desarrollo tecnocientífico como son, por ejemplo, una ciudadanía activa o una información más directa y participada a nivel social y político. Pero a menudo se crean contactos sin vínculos, relaciones funcionales sin solidaridad real, en un mercado infinito de noticias y datos personales, no siempre verificables y muchas veces manipulados. No siempre se da una comunicación con plena transparencia. La ubicuidad de los medios de comunicación social, que se han vuelto tan indispensables que hacen impensable la existencia de la familia humana sin ellos, impone una mayor vigilancia sobre los condicionamientos culturales y económicos. No se trata de medios neutrales: «Muchas veces, tendencias de este tipo, que enfatizan la naturaleza estrictamente técnica de estos medios, favorecen de hecho su subordinación a los intereses económicos, al dominio de los mercados, sin olvidar el deseo de imponer parámetros culturales en función de proyectos de carácter ideológico y político».[51] Su influencia en la dimensión ético-cultural de la globalización interpela a la antropología.[52]

43. En muchos entornos de la “infosfera” se percibe una insistencia para obtener un reconocimiento, al compartir continuamente pensamientos y emociones en la red que deben ser «reconocidos por otros». Aun dentro de la

justa exigencia humana de reconocimiento, este fenómeno excesivo es un síntoma de incertidumbre de la identidad.[53] Precisamente el hecho de que la identidad se debe «inventar» sin instancias objetivas exteriores (naturaleza, valores culturales, roles sociales, costumbres compartidas), indica que es más débil: invoca el reconocimiento, pero lo debe contratar, atraer, conquistar, incluso gritando o falseando la realidad. El yo hoy se debate en la esperanza de ser reconocido por alguien y, sin embargo, lo hace a menudo afirmando sus propios derechos individuales *contra* el otro, *desafiando* al otro. Esto aumenta los conflictos sociales, que a menudo se convierten en conflictos identitarios. La crisis actual de las democracias occidentales no es comprensible sin tener en cuenta este cansancio creciente frente al reconocimiento compartido de lo que nos une como seres humanos. Un contexto semejante deja libre el camino a los líderes políticos que toman decisiones importantes basadas únicamente en su voluntad.

44. Un ámbito social delicado y sintomático de las posibles implicaciones éticas y culturales de las redes sociales es el constituido por el mundo infantil y juvenil: «La *web* y las redes sociales han creado una nueva manera de comunicarse y de vincularse, y “son una plaza en la que los jóvenes pasan mucho tiempo y se encuentran fácilmente”». [54] En positivo, tales medios ofrecen oportunidades nuevas de diálogo, son a menudo fuente de información independiente que protege a las personas más vulnerables y denuncia violaciones de los derechos humanos. Pero también presentan límites y serios riesgos: «“el ambiente digital también es un territorio de soledad, manipulación, explotación y violencia, hasta llegar al caso extremo del *dark web*. [...] Nuevas formas de violencia se difunden mediante los *social media*, por ejemplo, el ciberacoso; la *web* también es un canal de difusión de la pornografía y de explotación de las personas para fines sexuales o mediante el juego de azar”». [55]

45. Las nuevas formas de comunicación social tienen un fuerte impacto en el debate político ya que, por un lado se pueden experimentar modalidades de democracia directa, en las que cada ciudadano puede expresar y dar a conocer su opinión, pero por otro lado se pueden generar fuertes polarizaciones entre

grupos que piensan de manera diferente y se enfrentan de modo conflictivo y violento, tratándose como enemigos solo porque piensan de forma distinta. El propio intercambio social sufre una “tribalización” que fragmenta la sociedad en grupos de opinión homologados por los “likes”. El debate político corre el riesgo de no basarse ya en argumentaciones compartidas, sino más bien en bandos contrapuestos en una lógica de poder impulsada por los grupos de presión. Con frecuencia falta ese “dialogo social” que construye con paciencia el consenso desde abajo, a partir de un mundo común y de vínculos solidarios: «Estos circuitos cerrados facilitan la difusión de informaciones y noticias falsas, fomentando prejuicios y odios. La proliferación de las *fake news* es expresión de una cultura que ha perdido el sentido de la verdad y somete los hechos a intereses particulares».[56]

2.3. La comprensión de sí mismo: conciencia y corporeidad

46. La revolución de la información (“infosfera”) cambia el modo de ejercer el conocimiento: ya no se trata de elaborar teorías para interpretar los datos y encontrar soluciones a los problemas, sino más bien de establecer correlaciones entre los datos y calcular el porcentaje de éxito. El riesgo es que se tienda a superar el saber crítico, mientras que la delegación de algunas operaciones como el cálculo, el razonamiento o la traducción podría disminuir la agilidad mental y la creatividad del individuo. Pero el peligro mayor es el de reducir el horizonte del conocimiento humano, delimitándolo a aquellas formas de saber que corresponden a lo que la IA puede procesar, con una fuerte repercusión en el ámbito educativo (en escuelas y universidades).[57] Pueden quedar excluidas, por considerarse no pertinentes, las preguntas por el sentido y las cuestiones éticas, pero también las cuestiones filosóficas (ontológicas) y teológicas. De este modo, la IA podría decidir de hecho qué es lo que está permitido saber, relegando las demás cuestiones al ámbito subjetivo o a cuestiones de gusto. La propia autoconciencia puede llegar a ser considerada como una serie de informaciones que deben transferirse a soportes digitales más resistentes que la carne humana y organizarse según algoritmos, mientras que la percepción sensorial se ve potenciada por la revolución digital (cíborgs, neurociencia, internet), que pone a disposición imágenes, sonidos y situaciones en directo,

creando emociones fuertes en un sistema de comunicación inmediata y, por tanto, sin mediaciones de sentido que permitan comprender y argumentar.

47. El desarrollo de las biotecnologías, de las neurociencias y el mapeo del ADN, unido a los progresos en el ámbito farmacológico y de la robótica (ciborgs), cambia también la percepción del cuerpo y de su significado. Deben valorarse los evidentes beneficios para la salud y el bienestar de amplios sectores de la población. Las campañas de prevención, los diagnósticos precoces, el cálculo de riesgos de diversas terapias o de los efectos secundarios de los fármacos en el organismo han mejorado mucho las posibilidades de intervención de la medicina y, por ende, la salud pública. Pero no se pueden ignorar las tendencias que reducen el cuerpo a material biológico que se puede potenciar, transformar o remodelar a placer, con el sueño de alcanzar condiciones de existencia capaces de evitar el dolor, el envejecimiento y la muerte. Sobre todo en Occidente, los progresos de la cirugía estética, sumados a la farmacología (tratamientos hormonales, sustancias que potencian las emociones o la concentración), ofrecen herramientas que cambian profundamente la relación con la propia corporeidad y, por tanto, con la realidad y con los demás. De ello se deriva un difundido “culto al cuerpo”, que tiende a la búsqueda convulsiva de una figura perfecta, que se mantenga siempre en forma, joven y bella. Una vez modificado, no raras veces con un frenesí incesante, el cuerpo se convierte en un cuerpo-objeto en el que la persona-sujeto se refleja, creando una relación tal que la persona ya no es su cuerpo, sino que “posee” un cuerpo, a partir del cual intenta encontrar una identidad “prestada”. En esta dinámica, ya no es necesario aceptar el propio cuerpo para realizar la propia identidad; se puede transformar según los gustos del momento. Se crea así una situación curiosa: se busca, se cultiva y se exalta un cuerpo ideal, mientras que no se ama verdaderamente el cuerpo real, porque es fuente de límites, fatigas y envejecimiento. Se desea un cuerpo perfecto, mientras se sueña con escapar del cuerpo concreto y de sus límites.[58]

2.4. La relación con Dios

48. Las tecnologías digitales ofrecen muchas oportunidades a las religiones que movilizan los recursos de la comunicación digital al servicio de su misión. La red es hoy un “lugar” donde se pueden encontrar muchas propuestas positivas de vida religiosa y de vida cristiana, que facilitan el conocimiento y la información en modalidades inimaginables hasta hace poco. Bastaría evocar como “explotó” la comunicación religiosa durante la pandemia del Covid-19. [59] Por otra parte, existe el riesgo de que una variedad muy amplia de religiones digitales llene la red como si fuera un gigantesco “mercado religioso”, que ofrece una elección a la carta según los intereses individuales. Se trata de ofertas religiosas sin vínculos reales ni pertenencia comunitaria, más cercanas a los gustos emotivos de los individuos que a una experiencia compartida. También se puede dudar del carácter auténticamente eclesial de ciertas formas de comunicación cristiana en las redes sociales, especialmente cuando se emplean para alimentar polémicas, crear divisiones e incluso destruir la buena fama de otras personas. Además, algunas de estas nuevas prácticas espirituales en línea acaban por producir una metamorfosis en el modo de creer, ya que la tecnología digital tiene un influjo muy fuerte en el imaginario religioso. Con frecuencia, el resultado es un nuevo paradigma que redefine las identidades religiosas: la tecnología llega incluso a actuar como guía espiritual y mediadora de lo sagrado. En efecto, los devotos de algunas religiones y los buscadores espirituales a menudo depositan una confianza indiscriminada en los motores de búsqueda en línea, haciendo superfluas las mediaciones humanas de lo sagrado, sustituidas por lo digital. Los casos extremos llegan a las peticiones de bendiciones y de exorcismos virtuales, al espiritismo digital y a las “falsas religiones” tridimensionales.

49. Esta confianza en un mundo gobernado por las máquinas, que no solo pone a disposición recursos religiosos, sino también la recepción directa de propuestas sobre el sentido de la vida y el acceso a lo divino por parte de la tecnología digital no está lejos de la lógica *transhumanista* y *posthumanista*: la religión digital se presenta como si tuviera incluso el poder de crear un “Dios a su imagen y semejanza” para proponerlo a una humanidad que deposita una confianza total en la tecnología. El “Dios vivo” puede ser sustituido por un “Dios virtual” con la pretensión de “salvar” a la humanidad basándose en

prestaciones tecnológicas puestas a disposición de las aspiraciones espirituales del ser humano.[60]

50. En resumen, estas transformaciones influyen en la relación con el Misterio del origen y del fin último de la vida humana. Cuando el ser humano reduce la naturaleza creada (persona, cosmos) a materia que se puede transformar, deja de manifestar la gloria del Creador, y lo sustituye. Lo mismo sucede cuando la tarea de dar sentido a la existencia e indicar el fin último viene a identificarse con la implementación de las potencialidades tecnológicas. En este contexto, las tradiciones religiosas y espirituales tienen algo esencial e irrenunciable que aportar por lo que se refiere a la sabiduría de la vida en relación con Dios.[61]

3. El impacto cultural de las revoluciones tecnológicas: para un discernimiento crítico

51. El impacto de la transformación antropológica vinculada al desarrollo científico y tecnológico deja huellas sin duda en el imaginario social de la cultura de masas, pero alcanza su expresión más fuerte en los movimientos del *transhumanismo* y del *posthumanismo*. El estudio de los mitos elaborados por la cultura de masas respecto al futuro de la humanidad (ciencia ficción, distopías) y el análisis crítico de los principios fundacionales de los movimientos transhumanista y posthumanista desvelan el significado y el alcance de los cambios antropológicos en curso.

52. El imaginario social se expresa en el cine, en las obras de ficción, en las series televisivas, así como en las novelas, en las creaciones artísticas y en la música. Revela una percepción aguda de las esperanzas y los riesgos vinculados a posibles mundos futuros. El cine imaginó escenarios futuros relacionados con epidemias y catástrofes planetarias mucho antes de haber tenido que atravesar la pandemia del Covid-19. Las distopías han sugerido el tema de no pocas de las películas y novelas más importantes desde el siglo XX, ejerciendo un influjo significativo sobre estas modalidades de cultura popular. Estas creaciones artísticas dan un cauce a la percepción de que hay un proceso inevitable de desarrollo tecnológico cuyo impacto será relevante en la vida de las personas y

en el destino de la humanidad, siendo conscientes de los riesgos que conlleva. En consecuencia, se manifiesta a menudo el miedo ante las incógnitas que acompañan a una evolución de las máquinas o de los dispositivos tecnológicos no controlable, y que podría llevar a constituir subjetividades autónomas tanto en la determinación del futuro como en el dominio del planeta.

53. Las películas y las novelas de ciencia ficción ayudan a tomar conciencia de muchas cuestiones difíciles sobre la identidad y el destino de la humanidad que se percibe que están en juego. Se preguntan si el afecto mantendrá algún valor y qué vínculos serán posibles; o bien qué poderes fácticos guiarán el progreso. Se imaginan escenarios sombríos, en los que se impondrán formas nuevas de explotación de los más débiles, tal vez reduciéndolos a material humano para experimentos peligrosos. También suscita preocupación el tipo de estructura social que puede prevalecer, porque crea incertidumbre la posibilidad de que sea elitista y desigual, homologadora y enemiga de las libertades individuales, o por el contrario sea abierta y plural, democrática y participativa; o que haya una oligarquía tecnocrática dominante en lugar de una organización política basada en la dignidad humana y el bien común. Por fin, se mira con preocupación el impacto ambiental del progreso: ¿qué contaminación produce, qué recursos energéticos quedarán disponibles y a qué precio? ¿Qué calidad de vida será posible? A través de estas preguntas – muy frecuentes – aparece una marcada ambivalencia entre la confianza indiscutida en la tecnología y en sus posibilidades de autocorregirse, por un lado, o, por el otro, la desconfianza sobre su uso correcto, con la sospecha de que los intereses ocultos de algunos grupos de poder puedan llevarnos a un desenlace devastador.

54. Precisamente los movimientos del *transhumanismo* y del *posthumanismo* son los que hoy prestan el marco conceptual y narrativo en el que emerge con mayor fuerza este imaginario sobre el futuro de la humanidad. Estas formas de interpretar y proyectar culturalmente las capacidades de la tecnología, con su carga más o menos ideológica, empujan el imaginario colectivo, con la pretensión de ofrecer un mayor rigor teórico y una previsión realista sobre el futuro de la humanidad. Se trata, en definitiva, de proponer una visión nueva de la realidad que comporta una nueva antropología. Ambos pueden

considerarse como “sistemas” de pensamiento que promueven una cruzada a favor de la ciencia y sus progresos, a la luz del eslogan: «todo lo que la tecnología puede hacer, se debe hacer para mejorar la condición humana». Se trataría de preparar una nueva fase, inédita, de la historia humana.

55. Lo que se vislumbra como trasfondo de la propuesta de estos movimientos es la asunción, sin límites ni cautelas, del concepto de *human enhancement*. Es una noción en primer lugar de carácter biomédico, presente en el ámbito de las biotecnologías. Se puede definir como el conjunto de las tecnologías biomédicas, genéticas, farmacológicas y cibernéticas orientadas a mejorar las capacidades físicas, cognitivas o sensoriales del ser humano, más allá de los niveles considerados normales o medios. Entre sus campos de aplicación se suelen señalar la introducción de prótesis avanzadas para potenciar el rendimiento humano corporal o mental, incluso mediante aparatos tecnológicos y electrónicos insertados en el cuerpo humano; el empleo de técnicas de fecundación humana artificial; el uso de fármacos que mejoran las capacidades físicas y cognitivas del ser humano en el ámbito del deporte, del trabajo físico o mental, o de la actividad militar. Ahora bien, precisamente esta propuesta del *human enhancement* empuja a iniciar una reflexión crítica sobre el *transhumanismo* en la medida en que invita a plantear la pregunta: «¿hasta qué punto es lícito aumentar las condiciones de vida, mejorar el rendimiento, superar los límites, manteniendo como fin el bien del ser humano?». Ya en el ámbito del *human enhancement* emerge de suyo la constatación de que, para ser auténticamente humano, todo deseo de mejorar la condición humana debe mantener un equilibrio entre lo técnicamente posible y lo sensato humanamente.

56. A partir de estas reflexiones se comprende la importancia de poner en el centro la cuestión antropológica, preguntándose no tanto cómo ir “más allá de los límites de lo humano”, sino más bien qué es lo que hace “auténticamente humana” nuestra existencia. A la luz de esta cuestión antropológica de fondo, es posible elaborar criterios para un discernimiento crítico de la antropología subyacente a estos movimientos filosóficos y culturales.

57. Un primer elemento problemático es el juicio negativo sobre la condición humana tal y como es, en definitiva, sobre su identidad. De ahí deriva el sueño de reinventarla, un sueño motivado por la insatisfacción ante lo que se da en la condición humana tal cual es, incluyendo sus límites y defectos. Es necesario preguntarse, sin embargo, si el “resentimiento” hacia la vida real es un buen punto de partida para progresar y no es, más bien, una tentación de rebelión o de fuga de la realidad. No se alude aquí a la lucha necesaria para cambiar las condiciones y estructuras injustas, sino al rechazo de la naturaleza de las cosas y de sí mismo. En particular, hay que advertir sobre una percepción fundamentalmente negativa de la corporeidad, que se puede ver más como un obstáculo que como una dimensión integrante de la identidad humana.

58. El segundo aspecto, vinculado al primero, es el sueño de un perfeccionismo individualista y elitista. Parece que el ser humano concreto solo puede existir o ser aceptado bajo la condición de que “llegue a ser más perfecto”.^[62] Tanto es así que cabría preguntarse si la condición humana actual tiene todavía derecho a existir o si los seres humanos particulares se han vuelto “superfluos”. Algunas teorías hipertecnológicas parecen cuestionar el principio básico heredado del humanismo: «actúa de modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana en la tierra. Actúa de modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la posibilidad futura de esa vida».^[63] Este principio puede llegar a ser considerado incluso como una limitación inútil y dañosa para el progreso tecnológico.

59. Un tercer factor es el impacto social de esta visión de lo humano. Se puede llegar a afirmar de hecho la separación entre una forma de humanidad superior, dotada de instrumentos que la potencian hasta la inmortalidad, y una humanidad primitiva, pretecnológica y destinada en última instancia a la extinción. No es evidente con qué criterios se establecerá la diferencia sobre la condición que puede alcanzar la humanidad: la riqueza, la cultura, la herencia, la falta de escrúpulos al hacer experimentos o al inventarse a sí mismo. Tampoco resulta claro quién debe asumir el poder de esas decisiones. En tal perspectiva corren el riesgo de desaparecer los vínculos entre las personas, así como la pertenencia a un pueblo y a una cultura que permiten evaluar el bien

común. Aún más, si se considera que muchas de las estructuras sociales y políticas nacen del hecho de compartir necesidades y de la organización de instituciones y vínculos capaces de afrontar estos desafíos (hospitales, escuelas, cárceles y centros reeducativos), es fácil imaginar la dificultad de los *transhumanistas* y *posthumanistas* para aclarar qué será del mundo social y político en el que vivimos. Las transformaciones ya no están vinculadas al reconocimiento de unos y otros desde una lógica de fraternidad y solidaridad, y sus consecuencias negativas se reflejan en primer lugar en la idea de familia. Se deja de hablar de procreación como comunicación de la vida, y no se muestra interés por los nuevos nacimientos. Solo se consideran en la lógica de una programación de la vida de otros “cachorros” humanos, perfectos a nivel genético. Ahora bien, la dimensión generativa del amor conyugal o el apoyo afectivo de las familias terminan por desaparecer del horizonte.

60. En último lugar, tampoco se debe olvidar la mirada prevalentemente negativa sobre la experiencia religiosa. Se presenta con frecuencia como una postura resignada y fatalista, que sacraliza la condición humana actual con dogmas y preceptos que inhiben la investigación y el progreso. Las “visiones sacralizadoras” que subrayan el valor del cuerpo o de la naturaleza en cuanto expresiones de la creación de Dios impedirían la libre investigación. La idea de que la vida biológica es un don, que debe ser tratado con respeto, implicaría la prohibición de experimentos y mutaciones perfeccionadores, bloqueando el progreso. Deja de estar claro qué es lo que se entiende por identidad personal si se reduce a la persona a un haz de sensaciones, o a proyectos optimizados, a una suerte de experiencia subjetiva potenciada y a una habilidad cognitiva aumentada, mientras lo corpóreo se reduce a material biológico imperfecto o, en cualquier caso, susceptible de ser potenciado.

61. La antropología cristiana identifica en estas tendencias filosóficas y culturales actuales no pocos rasgos de esa mentalidad que Francisco ha descrito como una forma de “neognosticismo”. Se trata de modos de pensamiento y actitudes que deben entenderse en un sentido análogo a las formas antiguas de gnosticismo. Ese tipo de enfoque, cuando considera lo humano y su salvación, busca liberarlo de toda dependencia y límite, separándolo del cuerpo, del

cosmos, de la comunidad y de la historia.[64] Este «presenta una salvación meramente interior, encerrada en el subjetivismo, [...] Se pretende, de esta forma, liberar a la persona del cuerpo y del cosmos material, en los cuales ya no se descubren las huellas de la mano providente del Creador, sino que ve sólo una realidad sin sentido, ajena de la identidad última de la persona, y manipulable de acuerdo con los intereses del hombre».[65]

62. La mentalidad que se expresa en los movimientos *transhumanista* y *posthumanista* pierde de vista el carácter integral del ser humano y, en particular, su identidad y vocación según el designio de Dios, para exaltar algunas dimensiones a expensas de otras. Queda clara la pregunta antropológica de fondo: ¿se trata de propuestas que transforman o, por el contrario, que deforman la esencia de lo humano? ¿Se llegará a alcanzar un ser humano excepcional o se llegará a formas de excepción frente a lo auténticamente humano? Según la visión cristiana, el ser humano se define por una forma específica que garantiza su unidad e integridad, tanto en referencia a su identidad, como a su actuar – mediante el que se convierte en sí mismo – y al fin último en el que encuentra su cumplimiento. En el orden individual, el alma inmortal da forma, es decir, unifica y organiza la materia en un cuerpo vivo, confiriendo al ser humano una trascendencia que el *post-* y el *transhumanismo* no pueden ni alcanzar ni superar. Lo que unifica y guía el desarrollo personal no emerge, sin embargo, solo de la naturaleza y del cosmos, sino que se da también a partir de las relaciones, en las que se anticipa la identidad personal en las expectativas de otros y, de modo originario y fundante, en el diálogo libre con Dios. Por eso Pablo recomienda: «no os amoldéis a este mundo, sino transformaos por la renovación de la mente» (Rom 12, 2), «hasta que Cristo se forme en vosotros» (Gál 4, 19; cf. también Fil 3, 10-11 y Fil 2, 6-11). La forma de lo humano encuentra en Cristo, muerto y resucitado, su medida y su cumplimiento, y abre a un humanismo integral en el que cada persona puede realizarse más allá de sí misma, en virtud del don sin medida del Espíritu Santo. Esta participación en la “vida eterna” en Cristo comienza en nuestra existencia terrena y se consuma – como profesa la fe de la Iglesia – «en la resurrección de la carne y en la vida del mundo futuro».

La asunción al cielo, en cuerpo y alma, de la Bienaventurada Virgen María es un signo de que todos estamos llamados a participar de pleno derecho como personas humanas en la gloria de Cristo a la derecha de Dios Padre.

Capítulo II

LA VIDA COMO VOCACIÓN: LA PERSONA HUMANA COMO ACTOR EN LA HISTORIA

63. La perspectiva de una transformación antropológica de cuño *transhumanista*, lo mismo que los sueños del *posthumanismo*, pueden parecer una exageración lejana de la condición real de la humanidad, una posibilidad remota. La pandemia del Covid-19 ha reducido mucho la confianza en un progreso tecnológico ilimitado y se comprende que la humanidad necesita, ante todo, una solidaridad que cuide de todos y en la que los pueblos puedan vivir en paz. Sin embargo, las aspiraciones de progreso del *transhumanismo*, especialmente cuando incentivan el movimiento hacia el *posthumanismo*, al ejercer un fuerte impacto en el imaginario común, corren el riesgo de actuar como una suerte de distracción de masas frente a los problemas más urgentes de la humanidad: desvían recursos y energías de las luchas cotidianas en favor del bien posible para tanta parte de la humanidad sufriente, por un lado, y, por el otro, favorecen distorsiones en la percepción de las condiciones reales de la experiencia.

64. Es necesario, pues, recordar algunas dimensiones fundamentales de la experiencia humana que se pueden ver comprometidas o ensombrecidas por una cierta comprensión del progreso tecnológico. Comenzamos por dos dimensiones constitutivas: la dimensión histórica de la experiencia humana, que requiere saber habitar el tiempo y el espacio; y la dimensión intersubjetiva, que pone en juego el sentido de pertenencia a una familia, a una comunidad, a un pueblo y a la humanidad entera, en la que somos «todos hermanos». Cerraremos el capítulo colocando estas dimensiones de la experiencia humana en el marco de la propuesta completa de la vida como vocación integral, en línea con las recientes indicaciones del Magisterio conciliar y pontificio.

1. La dimensión histórica de la experiencia humana: el tiempo y el espacio

65. Nos situamos en el contexto de la dimensión histórico-temporal que es constitutiva de la experiencia humana. La conciencia histórica es un factor fundamental de la construcción de la identidad, tanto de la persona como de los pueblos, y se capta en su diferencia, pero también en su conexión. El ser humano es un sujeto histórico y cultural, capaz de transformar la naturaleza, de cultivar su humanidad y de dar un significado a la historia. La noción de historia entendida como el proceso temporal en camino hacia un futuro prometido y esperado es una valiosa herencia del judaísmo y del cristianismo. A la luz de la revelación, la teología cristiana ha reflexionado sobre el significado antropológico y salvífico del tiempo personal y de la historia de la humanidad. La conciencia histórica es un elemento constitutivo de la fe cristiana, que encuentra al Dios que salva en el camino histórico de un pueblo. Por este motivo, la revelación muestra también el valor misterioso e indeleble del presente, entendido como momento privilegiado e irrepetible del anticipo de lo eterno en el tiempo. Del mismo modo, adquiere una dimensión crítica frente a las distintas reducciones en la comprensión del tiempo, del presente y de la memoria, así como de la escatología.

66. Los pueblos son sujetos de las culturas y de sus historias particulares, que gravitan más o menos sobre la historia del mundo.[66] Por ello, la familia humana, que es el sujeto de la historia universal, se presenta como una unidad plural extendida en el espacio y en el tiempo. La historia tiene un sentido propio porque los acontecimientos son signos que encarnan significados y valores con los cuales las personas se realizan y se expresan. Esta estructura simbólica o «sacramental» de los acontecimientos históricos invita a buscar su sentido no solo considerando su origen o sus causas próximas, sino también su fin último. La historia se realiza mediante procesos que transforman las condiciones de la experiencia y se convierten en acontecimientos públicos con efectos más generales. Precisamente los procesos históricos experimentan hoy una evidente aceleración y universalización:[67] la colectividad humana corre hacia un destino común, en el que se va plasmando una interdependencia cada vez mayor entre las historias nacionales y la historia mundial. Este

entrelazamiento exige articular bien el valor de las culturas locales, con sus procesos y tiempos, y el sentido de la fraternidad universal.[68]

1.1. Vivir el tiempo con un sano sentido histórico

67. Para los seres humanos, la historia es una dimensión indispensable de su ser y de su actuar. Asumen el tiempo mediante una interioridad inteligente y espiritual, articulando las dimensiones del fluir del tiempo en la distensión del alma, llegando de ese modo a tener experiencia de la realidad.[69] La memoria, en cuanto es la recuperación del pasado en el presente, y es el horizonte de la esperanza para siempre, abierto al futuro, ofrece el marco para descubrir el significado de la vida y dar un impulso a la iniciativa humana que ensanche los horizontes del actuar.

68. Una primera repercusión del reciente desarrollo tecnológico afecta precisamente a la experiencia del tiempo.[70] Hoy se advierte una pérdida del sentido de la historia y una reducción de la experiencia al instante fugaz, con una concentración ambigua en el hoy. La cultura digital tiende a disolver la «cultura anamnésica» de la historia y a transformar la cultura viva de la memoria y de la esperanza en un tipo de cultura postmoderna basada en un presente cerrado en sí mismo.

La organización de la información en la red se orienta a recoger y ordenar inmensas cantidades de datos basados en el cálculo de probabilidades, más que a buscar hipótesis de comprensión o explicación. La pregunta misma sobre el fundamento de la experiencia, sobre sus causas explicativas o sobre un significado fundante, se consideran una cuestión superada por el análisis de las conexiones entre datos. En lugar de los recuerdos vivos y de las tradiciones forjadas por los recuerdos, se impone la elaboración de los datos disponibles por medio de la informatización, usando datos que se pueden recuperar en cualquier momento. Ahora bien, el ordenador no recuerda y se limita a almacenar datos. La consecuencia puede ser que se liquide la conciencia del tiempo y se transpongan los diferentes tiempos en el espacio de una contemporaneidad indefinida, desembocando en lo que se ha descrito como

una «especialización del mundo». Mediante la tecnología se pretende superar la potencia del tiempo (fugaz y a la vez abierto a lo eterno) y hacer contemporáneos todos los tiempos. Sin embargo, un presente que ya no conoce el pasado tampoco tiene futuro. Y la falta de una finalidad que abra a la eternidad se convierte en un «mal infinito».

69. Se debilita la confianza en la capacidad de cada persona para interpretar y modelar el mundo. Esa interpretación se escapa de la comprensión práctica y del control social, dejándola en manos de enormes burocracias sobrecargadas de información gracias a complejos sistemas tecnológicos interdependientes e ingobernables, lo que hace que, a menudo, el individuo se sienta asediado y amenazado. La dependencia completa de estos sistemas complejos y sofisticados, sobre los cuales no tiene influencia el individuo, crea sensaciones de impotencia y empuja a encerrarse en horizontes de sentido y de vida limitados y protegidos.[71] La realidad se reduce a una conexión, que permite entrar en una red de contactos y encuentros caracterizados por la agilidad, la velocidad y las reacciones inmediatas, más que por la reflexividad y el espíritu crítico. En este escenario los relatos universales y las historias fundadas en opciones duraderas interesan menos que las identificaciones ligeras y pluridimensionales.

70. No sorprende que la cultura (post)moderna tienda a cultivar el olvido del ser, de la memoria y del destino eterno. En ese panorama, el ser humano es cada vez menos su propia memoria y cada vez más su propio experimento ilimitado.[72] Entre los motivos de esta «amnesia cultural», se puede señalar lo que recoge el relato bíblico: el ser humano, en la prosperidad, olvida a su Dios y la historia vivida con Él (cf. Jue 2, 10; Dt 4, 23.30; Lc 12, 13-21), desatendiendo el mandamiento divino que le compromete a cuidar del pobre y marginado. A ello se añade el impacto de la mentalidad científicista, que se imagina la ciencia como una posible solución para los problemas, con capacidad para sanar las heridas y, por tanto, liberar del dolor del recuerdo. Un tercer factor es la resignación ante la propia fragilidad limitada, desprovista de grandes esperanzas, y que se convierte en una mera exhortación a «ir tirando» sin ningún criterio, como si lo importante fuese avanzar, proceder aunque no haya

una meta concreta. La conciencia emancipadora extrae del pasado un recuerdo mínimo, como un estímulo para ir más allá, sin desear ninguna meta, ni inmanente ni mucho menos trascendente. Por otro lado, esta forma de amnesia abre el espacio para reconstrucciones ideológicas del pasado o para formas de revisionismo y negacionismo que pretenden legitimar los juegos de poder o justificar conflictos dolorosos. En realidad, no se puede construir el futuro sin apoyarse en una memoria sólida de la historia de la que venimos y que nos ha generado, ni tampoco sin abrirse una esperanza para siempre.

71. Muchas de estas situaciones son fruto de una economía globalizada que favorece un único modelo cultural masificado, en el que los poderes fuertes se consolidan y protegen sus propios intereses a expensas de las culturas más débiles. El resultado es la pérdida del sentido integral de la historia.[73] Prevalen los dinamismos de homologación en lo que podríamos definir como falsas culturas del «consumismo», del «descarte», de los «muros», del «aislamiento y del retiro» o incluso la difusión de una cultura «vacía, volcada sobre lo inmediato y privada de un proyecto común».[74] Estas falsas culturas actúan tanto en los populismos que desfiguran el término «pueblo», confinándolo en una lógica de cerrazón, como en las «visiones liberales individualistas», que rechazan la misma categoría de pueblo y la positiva valoración de los vínculos comunitarios y culturales que contiene.[75] El resultado de estas formas culturales, en el contexto de la contemporaneidad globalizada del mundo digital, es una mayor desorientación. Frente a estas falsas culturas, el Evangelio se presenta como una suerte de contracultura, no en el sentido de que la inspiración del Evangelio imponga una cultura hegemónica única, sino en el sentido de que valora y promueve todas las culturas, o las dimensiones de ellas, que son auténticamente humanas.

72. Para hacer frente a esta experiencia de aceleración horizontal del tiempo histórico, es necesario recuperar el origen y el fin último de la historia, en cuanto que se pueden experimentar en el presente, de modo que se comprenda su verdadero significado. El encuentro entre el tiempo de los seres humanos y la eternidad de Dios en Jesucristo ofrece gratuitamente un sentido de la historia que corresponde profundamente a las expectativas de la experiencia humana

del tiempo, sin restarle nada a la intersección de las tres dimensiones de la experiencia pasada, de la iniciativa presente y de la espera futura, en el horizonte eterno que las caracteriza.

73. La experiencia cristiana del tiempo ofrece las coordenadas de una salvación que acontece en la historia, ya que sitúa la plenitud de los tiempos en un contexto histórico específico, en un presente cargado de eternidad, gracias a la encarnación del Hijo de Dios (cf. Gal 4, 4-6). De este modo, abre los procesos históricos hacia la espera de un cumplimiento prometido, que pueda satisfacer de modo inimaginable las exigencias del corazón humano en cada época (cf. Ap 21-22).[76] La conciencia histórica de los pueblos exige leer los acontecimientos dentro de una trama más compleja y significativa, capaz de comprender los acontecimientos históricos en la unidad de un proceso universal dotado de significado, respetando las historias particulares, y captando la unidad en la diferencia de lo múltiple. El cumplimiento escatológico prometido en Jesucristo no quita valor alguno a los eventos históricos concretos del presente, sino que ilumina su significado, reavivando el carácter de promesa que está inscrito en la experiencia y, con ello, la espera activa de un mundo nuevo.[77] Esto es posible porque el fin de la historia no coincide con su término, sino que remite a una meta final que trasciende los acontecimientos históricos desde dentro y los orienta a un cumplimiento nuevo hacia el que todo converge.

74. La historia de la salvación no sucede como si quedase encerrada en una historia particular aparte, al lado de la universal. La acción salvífica concreta de Dios en la historia se articula con los movimientos culturales de los pueblos en una unidad que mantiene la distinción: «La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones. En efecto, el Espíritu se halla en el origen de los nobles ideales y de las iniciativas de bien de la humanidad en camino; “con admirable providencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra”».[78] La relación entre Dios y su pueblo, así como con la humanidad y la creación entera, se realiza mediante los dones del Espíritu y de la Palabra que no llueven sin más desde lo alto, sino que germinan en la

humanidad que los acoge y los pone responsablemente a producir para que den fruto (cf. Is 55, 10-11; Mt 25, 14-30). Lo divino abre a lo humano el espacio para su propia realización, arraigándolo en una comunión nueva y sorprendente, que no anula ni absorbe lo humano, sino que lo sostiene en su realización histórica. La unificación en Cristo de los procesos históricos no quita consistencia a las historias y culturas locales ni uniforma las diferentes riquezas aplastándolas bajo los intereses de unos pocos o bajo las leyes del mercado o de la lógica comunicativa del mundo digital global.

75. Es la experiencia llena de gozo que María expresa en el cántico del *Magnificat* (cf. Lc 1, 46-55). La oración recoge la conciencia de María: al ser la Madre de Cristo, está presente en Ella la economía salvífica, en la que lo eterno se une de modo nuevo al tiempo.[79] El *Magnificat* hace resonar en la experiencia personal de María la de todo el pueblo de Dios en la historia de la salvación.[80] Descubrimos otro tipo de experiencia del tiempo, habitado por la gracia de Dios, en el que la obediencia de María al anuncio del Ángel abre la plenitud de gracia que dilata su presente («El Poderoso ha hecho obras grandes por mí») hacia un futuro positivo («Desde ahora me felicitarán todas las generaciones»), desde el recuerdo consciente de la acción salvífica de Dios y de su estilo («Su misericordia llega a sus fieles de generación en generación. Él hace proezas con su brazo. [...] Enaltece a los humildes...»).[81]

1.2. Habitar el espacio: del espacio propio a los «umbrales»

76. El ser humano habita el espacio de distintas maneras: es a la vez un «ser doméstico», que vive en un hogar; un «ser político», que echa raíces y se organiza en una ciudad y en una patria; y, finalmente, un «ser cosmopolita», situado en el mundo. La morada humana comprende este triángulo formado por la casa, como ámbito de la familia y de la naturaleza; por la ciudad y el pueblo/nación, como espacio de la historia y de la cultura; y por el mundo entero, como horizonte de pertenencia a la naturaleza humana. Lo local y lo global son dimensiones constitutivas de la experiencia humana, que hoy se ve transformada por los procesos de la globalización, como sucede, por ejemplo, en las megalópolis y en los cambios de la movilidad.[82]

77. Un fenómeno relevante es la organización del espacio urbano en las megalópolis. Vivimos en la *Urban Age* un momento nuevo de la historia humana. La formación de ciudades gigantescas es un fenómeno de nuestro tiempo desde mediados del siglo XX. A comienzos del siglo XXI, más de la mitad de la población mundial vive en ciudades, acelerando la transición desde el contexto rural al urbano, típico de la cultura mediática e informática actual. El contexto vital en el que se desarrolla la humanidad ha cambiado mucho en estas «regiones metropolitanas», como las llamaba Pablo VI: unen centros y periferias en inmensas aglomeraciones, con grandes áreas suburbanas a menudo carentes de los servicios esenciales.[83]

78. La transformación de la movilidad repercute también en la experiencia humana del espacio. La posibilidad ya mencionada de acortar distancias con medios más veloces permite reorganizar el espacio de la vida (trabajo, hogar, amistades, escuela), así como la difusión y distribución de mercancías – con la posibilidad de acceder a productos de otras partes del mundo y de países lejanos –, y favorece una «desterritorialización» de la identidad personal y de las culturas. La alimentación ya no está ligada al entorno natural de origen ni a sus estaciones. Las costumbres, los modos de vida y los valores están en constante tensión entre una pertenencia territorial delimitada y una civilización planetaria sin fronteras. Somos cada vez más ciudadanos del mundo. La cultura global, compuesta por valores, bienes y mercancías indiferenciados y universales, que son de todos y de nadie, afecta cada vez más al modo de vestir, de comer, de divertirse, de celebrar las fiestas y el descanso, según lo que nos ofrezca la industria del tiempo libre. Los lugares de encuentro y tránsito en los que se establecen contactos son cada vez más «no-lugares» anónimos y uniformes (estaciones, aeropuertos, grandes centros comerciales), expresión de un mundo artificial más que de entornos humanos y culturales bien definidos por una historia e identidad concretas.

79. En este tipo de espacios, las personas corren el riesgo de moverse como nómadas que vagan en busca de experiencias nuevas. Se pierde la figura del peregrino, que se pone en camino saliendo de su casa y deja sus cosas en busca

de la verdadera patria donde habitar, de la tierra prometida a la que Dios lo llama. El peregrino no pierde la relación con su propia tierra: «La solución no es una apertura que renuncia al propio tesoro. Así como no hay diálogo con el otro sin identidad personal, del mismo modo no hay apertura entre pueblos sino desde el amor a la tierra, al pueblo, a los propios rasgos culturales».[84]

80. La mera organización global del espacio no nos vuelve más hospitalarios y abiertos a los otros. Al contrario, a menudo provoca fuertes reacciones identitarias que tienden a delimitar el «espacio propio», creando fronteras infranqueables con separaciones netas entre «nosotros y vosotros», entre el mundo propio y el de los demás. Llama la atención que el primer impacto de las teorías «multiculturalistas» afecte precisamente a la percepción del espacio y de la unidad del mundo en el que se habita. Se comprenden así las metáforas contrarias que aluden a este descubrimiento pero en positivo: «ensanchar los espacios», «hacer sitio al otro», «dilatar los límites», frente a «defender las propias fronteras», «erigir barreras», «delimitar el espacio propio». La imaginación que domina gran parte de la cultura contemporánea es la de un yo o un pueblo que se sitúa en el centro de una «esfera de lo propio», respecto a la cual el otro o el extraño parecen una determinación secundaria, en la periferia o en los confines.

81. Al descubrir al otro, al diferente e incluso al extraño, hoy es más fácil despertar la percepción de que «nadie es dueño en su propia casa», pues la alteridad viene con nosotros desde el principio, está con nosotros «en casa». Esto significa que el otro no es un derivado de lo propio, sino que es originario. Es de lamentar que «lo propio» se delimite a menudo mediante procesos de exclusión frente al otro, es decir, creando fronteras. Esto atañe tanto a la conciencia del yo como a la de las culturas. Por ello, no debe olvidarse que en el origen hay una humanidad común que es un entrelazamiento, una red en la que lo propio y lo extraño, el yo y el otro, están implicados.[85] La dificultad para aceptar este entrelazamiento originario en una lógica de encuentro y hospitalidad debe hacernos reflexionar sobre el funcionamiento de la globalización, que parece abrir espacios comunes de encuentro, pero que en

realidad permite que crezcan sentimientos de «invasión» donde el otro es percibido como una amenaza.

82. La fe cristiana desplaza el eje de la experiencia del espacio: «En efecto, los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por la nación ni por la lengua ni por el vestido. En ningún sitio habitan ciudades propias, ni se sirven de un idioma diferente ni adoptan un género peculiar de vida. [...] Habitan ciudades griegas y bárbaras, según le correspondió a cada uno; y aunque siguen los hábitos de cada región en el vestido, la comida y demás género de vida, manifiestan – y así es reconocido – la admirable y singular condición de su ciudadanía. Todos ellos viven en sus respectivas patrias pero como forasteros; participan en todo como ciudadanos pero lo soportan todo como extranjeros. Toda tierra extraña es su patria; y toda patria les resulta extraña».[86] Los cristianos no reivindican un espacio «propio», si no es en función del servicio de la misión y del culto, y, en cualquier caso, su espacio ya está habitado por una alteridad radical – la de Dios –, que en Cristo puede asumir también la figura del extraño que interpela, cuestionando lo que se daba por adquirido y seguro.

83. El replanteamiento del «espacio propio» implica redefinir las fronteras como «umbrales», es decir, zonas que ponen en contacto, espacios de transición. Quien atraviesa el umbral de otra experiencia humana no llega simplemente a otro lugar, sino que está llamado a «convertirse en otro». Nadie puede dominar esta diferencia ni mediar entre las culturas desde una posición neutral. El desafío consiste, por tanto, en ensanchar los límites para exponerse a la llamada del otro. En este sentido, la parábola del buen samaritano (cf. Lc 10, 25-37) ofrece un modelo insuperable de la cultura del «hacerse prójimo» y del encuentro.[87]

84. Jesucristo presente, en quien se recogen el principio, el centro y el fin de la historia (cf. Ap 22, 13), dispone el espacio para la vida de los pueblos y de las personas, manteniéndolo abierto como un lugar que sea hospitalario para con las diferencias, sin muros ni cierres. Antes bien, regenera el tiempo, que se vive como un presente lleno de significado salvífico (*kairós*), todavía en camino,

abierto a un futuro cumplimiento trascendente en el que se realizará la promesa inscrita en el origen.

2. Relaciones y sentido de pertenencia: la intersubjetividad

85. En el contexto del tiempo y el espacio se coloca la intersubjetividad, es decir, la pertenencia a una familia, a un pueblo y a una tradición. Estas pertenencias, en las que se inicia y se plasma en la historia la identidad personal, son como un dique ante el avance de una globalización uniformadora que no siempre ayuda a forjar vínculos auténticos: «la sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos».[88] Hablar de intersubjetividad significa subrayar que la vida humana implica desde el primer momento un horizonte comunitario: la vida del individuo debe situarse en el marco de las relaciones que forman una comunidad. Tales relaciones constitutivas de la identidad personal se estructuran en la familia, en un pueblo con sus tradiciones y en la pertenencia más amplia a la humanidad compartida.

86. La familia es el lugar originario de la intersubjetividad precisamente porque es el lugar del don y de la acogida del milagro de la vida, que se da con cada nuevo nacimiento. La intersubjetividad surge precisamente allí donde la vida se nos da, no se produce ni mucho menos se autoproduce. En el origen de cada vida hay un don inesperado, de acuerdo con una experiencia de pasividad originaria gracias a la cual nos encontramos en la existencia, en cuanto que somos precedidos y acogidos por el deseo de otros. La cultura dominante no presta suficiente atención al hecho de que “se nace”, y el *transhumanismo*, y aún más el *posthumanismo*, olvidan que el ser humano es ante todo hijo y, por tanto, ha sido niño, y descubre que ha sido generado y ha sido donado a sí mismo para vivir la aventura maravillosa de ser y de crecer.

87. La familia, al ser comunidad originaria, encuentra en el niño – propiamente en el hecho de que se recibe y llega a la conciencia de sí mismo a través del don sonriente de los padres – una realización particularmente significativa de la existencia humana que ningún transhumanismo o posthumanismo puede olvidar. La vida como plenitud de ser y promesa se realiza en el niño en cuanto

hijo.[89] La articulación de lo humano a través del amor entre hombre y mujer y, sobre todo, la unidad del hombre y la mujer en la fecundidad del hijo muestran la transparencia del ser como don de Dios. En el hijo-niño se manifiesta un reflejo del origen, con su bagaje de asombro y de plenitud, de confianza y de bienaventuranza, de don y de gratitud. Este nexo de vínculos y sentimientos constituye el entramado del inicio; es el espejo del origen en el que se custodia la verdad filial. El ser humano como hijo es el correlato antropológico del ser como don y amor, su testimonio espléndido. Esta plenitud del ser en la sencillez de la mirada del niño es el secreto de su capacidad intuitiva, pero también racional, de unificar lo real en sus dimensiones de necesidad y de libertad, de espíritu y de naturaleza, en el abrazo del amor.

88. El niño es un signo de la filiación humana que se interpreta como un habitar en la plenitud: el niño no ha sido arrojado a la existencia, sino acogido y rodeado por los cuidados paternos; por eso no tiene que conquistarse a sí mismo en un esfuerzo de desarrollo continuo, sino que se recibe en actitud agradecida. El niño no es un vacío que hay que rellenar, sino una plenitud donada y prometida que debe ser acompañada en la aventura de dar forma a la existencia a lo largo de las experiencias de la vida. La identidad filial es objeto de un reconocimiento mediado por los cuidados familiares en la casa: en este espacio de vida, la pasividad de la procedencia es la condición de la libertad del obrar, y la dependencia del amor es la condición de la autonomía. Por ello, la razón se desarrolla en el niño sobre el trasfondo de una unidad originaria de la realidad, como articulación del ser, del bien y de la belleza. El pensamiento tiene una raíz afectiva en su origen. Esta condición debe ser recuperada, y no superada, en un intercambio en el cual el niño se recibe a sí mismo desde el amor de los padres, al tiempo que estos redescubren con él su ser hijos.

89. El deseo de potenciar lo humano deberá, pues, concentrarse no tanto en programar un *transhumanismo* que vaya más allá del haber sido niños, sino en buscar el modo de garantizar a cada familia las condiciones sociales y económicas para acoger y acompañar este milagro del inicio, en un contexto de vida favorable al nacimiento y al crecimiento de los hijos.

90. En segundo lugar, hay que precisar el valor humano de la pertenencia a un pueblo, con su tradición propia, así como el valor teologal de la pertenencia al Pueblo de Dios en la historia. La categoría de “pueblo”, en su doble significado secular y religioso, adquiere un peso significativo como sujeto del desarrollo plenamente humano. “Pueblo” es una categoría histórica que identifica a un sujeto comunitario en un territorio determinado, constituido en el tiempo mediante procesos de integración y con referencia a una cultura.[90] La pertenencia a un pueblo es una realidad humana compleja, hecha de participación existencial y afectiva.[91] Se realiza en el hecho de compartir una cultura, es decir, un conjunto de valores, prácticas, costumbres y hábitos que permite a las personas reconocerse, habitar normalmente en un entorno (incluso geográfico) común, con una lengua y una historia particulares. Ser parte de un pueblo significa habitar juntos el espacio como ámbito de relaciones. Cada persona se realiza en un conjunto de relaciones dentro de una condición situada que plasma la mentalidad y el modo de percibirse. No hay identidad sin pertenencia a un pueblo aunque se viva críticamente.

91. Recuperamos así también el valor de la tierra entendida como el lugar simbólico de una cultura y de una identidad de pueblo. Esta experiencia se opone a la visión globalista que anula las diferencias y las identidades propias de un contexto particular. El vínculo con un lugar es la ocasión para el encuentro entre personas, en el que se construye la amistad social, no a partir de ideas abstractas, sino de ámbitos de vida y de valores compartidos en el territorio (casa, trabajo, fiesta). Precisamente la vida de un pueblo con una identidad situada se descubre en el contacto con otros pueblos, y así se ve llamada a un intercambio con otras culturas, en un régimen de creatividad y en un proceso dinámico, a menudo conflictivo, que debe ser asumido y transformado mediante el intercambio recíproco de dones. No hay apertura entre los pueblos si no es desde el amor a la propia tierra, a la propia gente y a la propia cultura.[92]

92. En la pertenencia a un pueblo es necesario evitar el doble riesgo de buscar los factores de unificación solo en la etnia, en la lengua o en la defensa del

territorio (entendido como espacio cerrado y excluyente), o bien de disolver la identidad del pueblo en una cultura cosmopolita anónima y globalizada, que deja expuestos a las leyes del mercado y de las finanzas sin preocuparse por tutelar el bien común de la sociedad. El vínculo fundamental está representado por la cultura, es decir, por un cierto modo de vivir que encierra la referencia a valores compartidos y, por tanto, orientados a una unidad en la diversidad, que permite ir más allá de los conflictos y hace caminar en busca de vínculos de fraternidad abiertos a todos.

93. En este dinamismo de búsqueda de la unidad de cada pueblo en diálogo con los demás pueblos se sitúa el camino histórico del Pueblo de Dios, que es la Iglesia; Pueblo de Dios en el que históricamente se expresa el Cuerpo de Cristo. [93] Como tal, el Pueblo de Dios no se funda en dinamismos territoriales, sociológicos o institucionales, sino en la fe entendida como cauce del sentido religioso, existencial y cultural. Promueve, por tanto, la cultura del encuentro, ya que la Iglesia no se puede separar del camino de la humanidad. Acompaña la historia de los pueblos manteniendo la tensión hacia la comunión universal en Cristo, mediador de una vida nueva, más fuerte que el mal y la muerte, que los conflictos y las divisiones. Esa tensión hacia la comunión no disuelve las diferencias, sino que las abre a un proyecto unitario mayor. Es lo que sucedió en el acontecimiento de Pentecostés (cf. Hch 2, 1-13), en el que la venida del Espíritu hace de los Apóstoles una unidad plural, capaz de hablar todas las lenguas, un “Pueblo de pueblos” (cf. Hch 15, 14-18). El Espíritu de Dios actúa en las diversas culturas e historias de los pueblos con una obra universalizadora, pero no uniformadora: «[Tú] has adquirido para Dios hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación» (Ap 5, 9; cf. también 7, 9; 11, 9; 13, 7; 14, 6).

94. La inserción del Pueblo de Dios en el camino histórico de los pueblos muestra el desafío que supone armonizar las historias particulares y el desarrollo global de la humanidad. Por un lado, existe la conciencia de que el bien común de cada pueblo no puede ser tutelado solo mediante estrategias políticas locales, regidas quizá por lógicas de aislamiento y cerrazón. Lo que se necesita es la convergencia y la armonización de los proyectos locales con los

dinamismos globales que superan las fronteras de los países. Por otro lado, esa articulación requiere la mediación de instituciones internacionales dotadas de suficiente autoridad y justas, para armonizar el bien del pueblo y el bien común de la humanidad, asegurando una tutela eficaz de lo que hoy se llaman “bienes comunes” (la tierra, el agua y el aire). Precisamente en la crisis vinculada a la pandemia del Covid-19 ya experimentamos qué significa «estar todos en la misma barca», comprometidos en una lucha común por el bien de todos.

95. Es necesario trabajar sin cesar para discernir críticamente las opciones histórico-políticas relativas a la familia humana, desde el punto de vista de la responsabilidad para con todos. Así lo asumen tanto los diferentes organismos de las organizaciones internacionales como la Iglesia con su doctrina social, en el esfuerzo de aclarar quiénes son los sujetos que reúnen las condiciones para decidir el bien común y el destino de todos.[94] Por lo que se refiere al sistema económico y monetario global, hace falta que las instituciones financieras asuman su responsabilidad, atendiendo a la economía real más que a las lógicas del beneficio, y no pierdan un enfoque ético sensible a la dignidad de la persona, al bien común en régimen de solidaridad y al bienestar de las sociedades, especialmente las más frágiles.[95]

96. Es imprescindible valorar la unidad de la “familia humana”, que camina en la historia, con la referencia presente y escatológica al Cristo total, en quien se revela plenamente el final y la dirección del camino: la comunión del amor trinitario, como plenitud de la redención de la familia humana. Es un camino que se recorre con un ritmo pascual, en el que se manifiesta a los pies de la Cruz lo que hay en el corazón humano, y se libera de lo que obstaculiza la comunión con Dios, con la creación y con los hermanos y hermanas. Precisamente la referencia a Cristo crucificado y resucitado permite comprender cuál es la gracia del tiempo que se nos da, el modo más justo de habitar el espacio y de vivir las relaciones en las que cada uno llega a ser él mismo, y de vivir la pertenencia en la que se encuentra el sentido auténtico de la vida.

97. Frente a todo triunfalismo de corte *transhumanista* o frente al pesimismo radical del *posthumanismo*, la referencia al misterio de la Cruz lleva nuestra atención a la historia desde el punto de vista de las víctimas. El verdadero pathos de la historia no consiste solo en las grandes conquistas de la humanidad, sino también en los sufrimientos silenciosos de tantas personas a lo largo de las generaciones y en el mundo entero. La historia está hecha de acción y de pasión, y la atención al sufrimiento hace concreta la visión cristiana de la historia, que no se reduce a un mero proceso anónimo e inexorable de desarrollo, orientado a un progreso inmanente que corre el riesgo de pasar por encima de los cadáveres de los vencidos y de abandonar a los débiles. No puede haber un cumplimiento humano de la historia si no hay justicia para las víctimas, ni un sentido para el proceso histórico que no tenga en cuenta las exigencias de los más débiles. En ello se juega el sentido verdadero y decisivo de la justicia. En Cristo podemos mirar con esperanza el destino que nos espera, sin olvidar a las víctimas de la historia, sino recogiendo su clamor.

98. En Jesús crucificado, Dios asume el peso y la provocación del dolor inocente que remite a la esperanza en una justicia plena, vinculada a la fe en la vida eterna.[96] La fe en Cristo ofrece una esperanza que se acredita ya en esta vida, transformándola, y afronta la muerte, trascendiéndola. La Iglesia, comunión de los santos que une a quienes ya se encuentran plenamente en el Reino de Dios y a quienes aún son peregrinos en esta tierra, es una comunidad que trasciende la muerte sin abandonar la historia y ofrece una esperanza universal que responde a la sed de justicia plena y de vida eterna.

3. Vocación integral a la realización en el amor

99. La existencia personal se sitúa en una historia, en un tiempo y en un espacio concretos, y se despierta a la conciencia de sí misma en el seno de relaciones que manifiestan la pertenencia que la precede y la fundamenta. De este modo, recobra su significado originario como llamada a la vida: «Esto nos remite a una verdad elemental y fundamental, que hoy necesitamos redescubrir en toda su belleza: *la vida del ser humano es vocación*. No lo olvidemos: la dimensión antropológica, que subyace a toda llamada dentro de la comunidad, tiene que

ver con una característica esencial del ser humano en cuanto tal: es decir, que *el ser humano mismo*».[97]

100. La existencia de cada ser humano se comprende bien cuando se reconoce que es fruto del amor creador del Padre, según el dinamismo de una llamada a la vida y a la felicidad. Todo ser humano viene a la vida porque ha sido pensado y querido por Dios, que lo amó incluso antes de formarlo en el seno materno (cf. Jer 1, 5; Is 49, 1.5; Gal 1, 15). Esta vocación divina explica en su raíz el misterio de la vida del ser humano, como misterio de predilección y de gratuidad absoluta. Por ello, el ser humano, aunque sea finito, no queda aprisionado en la mera dimensión creatural y ninguna definición puede capturarlo ni agotarlo por completo.[98] El amor eterno del Padre excluye que la existencia de las personas sea fruto de la necesidad o del azar: cada existencia humana tiene un valor infinito en sí misma. Se entiende desde esta perspectiva que el ser humano no pueda ser sometido a ninguna medida exclusivamente de orden político, económico o social que disminuya su dignidad infinita.[99]

101. La percepción de que la vida es un don de Dios suscita una actitud agradecida en las personas, que responden a la llamada acogiendo la «invitación a formar parte de una historia de amor».[100] El amor divino, creador de los seres humanos, hace que nadie deba sentirse “superfluo” en el mundo, pues está llamado a responder según un proyecto que Dios ha pensado para él. La vida se entiende como vocación, en sentido amplio, en cada ser humano por el simple hecho de existir como hijos. Al ser expresión del pensamiento providente del Creador, el proyecto divino se dirige a cada viviente de distintas maneras.[101] El cristiano, por su parte, reconoce que está llamado «al servicio misionero hacia los demás»[102] hasta el punto de poder decir de sí mismo: «Yo soy una misión».[103] El ser humano, en cuanto llamado, es un verdadero interlocutor de Dios; no se limita a acoger pasivamente el don sino que, en virtud de ello, se convierte en un actor libre, capaz de aportar un incremento de bien no solo a los demás seres humanos, sino a la economía divina.

102. La vida entendida como vocación se revela existencialmente en la oración. Agustín sabía bien hasta qué punto la vocación implica una llamada que

precede al ser humano, lo interpela y le otorga un futuro: «no abandones al que te invoca, tú que me has prevenido antes que te invocara e insististe multiplicando de mil modos tus voces para que te oyese de lejos, y me convirtiera, y te llamase a ti, que me llamabas a mí (*vocantem me invocarem te*)».

[104] Rezar es una actitud que caracteriza a la humanidad. En sus distintas modalidades de alabanza, intercesión, reconocimiento del bien y acción de gracias, la oración se arraiga en un gesto profundo de petición confiada y constante a Dios, que nos hace ser y nos acompaña y nos guía en el camino de la vida. Especialmente en las religiones abrahámicas, expresa la relación personal con Dios al cual el orante se dirige como a un Tú: «la oración más popular, dirigida como un dardo al Corazón de Cristo, dice simplemente: “En Ti confío”».[105] En la oración cristiana, esta relación supone la participación en la relación del Hijo, Jesús, con su Padre en el Espíritu Santo. Tenemos aquí la expresión de una actitud humana que se confía al más allá sin tener que disolverse ni auto proyectarse. No es casual que no se encuentren fácilmente menciones a la oración en los manifiestos *transhumanistas* y mucho menos en los *posthumanistas*.

103. Hoy, especialmente en Occidente, se favorece a menudo una “cultura de la no-vocación”, que subyace también en los desafíos antropológicos contemporáneos. En particular, por lo que respecta a la educación de los jóvenes, no es difícil constatar cómo a menudo comprenden sus vidas sin abrirse a un sentido último ya sea en su orientación como en las relaciones constitutivas. No se conoce ni se reconoce el hecho de que han sido llamados. El diseño sobre su futuro se limita a una lógica que, en el mejor de los casos, reduce el porvenir a la elección de una profesión, a la estabilidad económica o a la satisfacción de algunas necesidades: «Son opciones sin ninguna apertura al misterio y al trascendente, y quizá también con escasa responsabilidad respecto a la vida, propia y ajena, de la vida recibida como don y para transmitir a otros».[106] El modelo antropológico parece ser el de la “persona sin vocación”, cuyo impacto en la percepción de la vida es el de sentirse extraviado en el drama de una existencia que no encuentra significado y que carece de esperanzas respecto al futuro. La invitación a una “vida como vocación” puede abrir un horizonte que supere esa pretensión de encontrar un “proyecto de

vida” efímero fundado en sí mismo de modo absoluto y programado por cada individuo, aunque paradójicamente lo que hace es reflejar la homologación con la mentalidad dominante.

104. La propuesta de la vida como vocación puede y debe suscitar en positivo una “cultura de la vocación” que interprete adecuadamente el proceso de maduración de la identidad de las personas y de los pueblos. La cultura de la vocación está arraigada en la llamada de Dios y por ello abre la posibilidad realista, sobre todo para los más jóvenes, de seguir un camino «hecho de libertad, de entusiasmo, de creatividad, de horizontes nuevos, pero cultivando al mismo tiempo esas raíces que alimentan y sostienen».[107] En los contextos favorables a la educación vocacional, surge más fácilmente una actitud de conmoción ante los dones recibidos, y se suscita el sentido de la responsabilidad y de la entrega gratuita de sí en favor de los demás, especialmente de los más necesitados.

105. Encontramos en estas reflexiones la actitud interior de María. Está agradecida por la mirada de Dios que se posó sobre Ella, entregando en la fe sus miedos y turbaciones, abrazando con valor la llamada: hizo de su vida un eterno cántico de alabanza al Señor.[108] En la figura de María se cumple eminentemente la vida como vocación, como un proceso, propio de personas únicas y libres, que se vive en la gratitud y en la confianza más que como un proyecto de autorrealización. María vivió este proceso en primera persona, afrontando sus preguntas y dificultades cuando era muy joven. Ella sabía mirar con el corazón y dialogar con las experiencias que custodiaba, meditándolas en el tiempo.[109]

Capítulo III

EL DON DE LA VIDA Y DE LA COMUNIÓN ANTE DIFERENTES ESCENARIOS SOBRE EL FUTURO DE LO HUMANO

106. Redescubrir la vida como vocación significa corresponder a un don que nos llama a forjar la propia identidad, asumiendo la tarea de llegar a ser

nosotros mismos y de transformar la sociedad y el mundo según el designio de Dios. No se trata simplemente de hacer proyectos, de programar el futuro o de encontrar un trabajo para ganarse la vida y mejorar el mundo. La cuestión sería de la vida, entendida como vocación, es realizar la propia identidad personal como don para los demás.

107. Nos centramos ahora en la categoría de “identidad” humana. Se había definido clásicamente mediante las categorías de “sustancia/naturaleza” y de “persona”, para indicar aquello que permanece idéntico a sí mismo en el tiempo y asegura la base de la dignidad ontológica y moral de cada ser humano.[110] A partir de estos conceptos, nos guía específicamente la preocupación de discernir los fenómenos en curso y su impacto para el futuro de la humanidad. ¿Cómo discernir en esta época cultural y social una “identidad humana auténtica”? ¿Cuáles son los criterios para este discernimiento? Se trata de subrayar, en particular, una doble característica de la identidad humana: implica un don y, al mismo tiempo, una tarea, que exige mantener unidas varias dimensiones para valorar la singular posición del ser humano en el cosmos.

1. La identidad personal: un don y una tarea

108. Los desafíos que se derivan de los avances de las biotecnologías, de la robótica y de la inteligencia artificial, y también del imaginario cultural dominante, ponen en cuestión la experiencia elemental que el ser humano tiene de sí mismo en lo concreto, es decir, aquella experiencia en la que forja su identidad.[111] Sin embargo, la respuesta a preguntas como: «¿quién soy y quiénes somos? ¿quién quiero ser y quiénes queremos ser? ¿qué quiero hacer de mi vida y qué queremos hacer de nosotros que somos la familia humana?» es una parte constitutiva de la experiencia de cada persona. Las personas se implican en el darse una identidad, viviendo una historia dinámica, singular y concreta, en un conjunto de relaciones constitutivas a las que deben corresponder.

1.1. La tarea de llegar a ser uno mismo: don, amor, libertad

109. En el origen de este camino se halla un don que enciende en el corazón la búsqueda de la felicidad, es decir, de la vida en plenitud. El don reconocido y acogido se convierte en la tarea mediante la cual cada uno descubre que ha sido confiado a sí mismo. Ningún ser humano puede ser feliz si no sabe quién es. No se puede querer algo, ni siquiera la felicidad, si uno no descubre que puede quererse a sí mismo incondicionalmente en virtud de un reconocimiento donado: «Nuestra dignidad nos es conferida, no es pretendida ni merecida. Todo ser humano es amado y querido por Dios por sí mismo y, por tanto, es inviolable en su dignidad».[112] Por ello, la persona humana, cuando busca forjar su identidad, debe tener conciencia de su «excelsa dignidad [...], de su superioridad sobre las cosas y de sus derechos y deberes universales e inviolable».[113] Tal dignidad se funda en la creación a imagen y semejanza de Dios, que en última instancia es la imagen del Hijo, quien, en su encarnación, compartió nuestra naturaleza y la elevó a la unión con la vida divina, y en su resurrección incorporó nuestra naturaleza a un destino de vida eterna en comunión con la Trinidad.[114]

110. La atmósfera más adecuada para que pueda madurar la identidad es la del amor, empezando por la familia, que está en el origen de nuestra existencia. De hecho, muchas pobreza, incluso materiales, nacen en su raíz del «aislamiento, del no ser amados o de la dificultad de amar».[115] Según el dinamismo de la reciprocidad asimétrica entre el don y la respuesta que forjan nuestra identidad, asumir la propia vida significa reconocer que uno ha sido confiado a sí mismo (autoposesión) por un don que no ha sido pedido y que debe ser reconocido, aceptado y querido como un bien para sí (asentimiento). Este reconocimiento del don antecedente no es una cuestión de pura razón; implica un dinamismo afectivo: uno se quiere a sí mismo porque es querido y amado y se siente querido y amado. El proceso es posible cuando uno está en relación con una realidad que tiene sentido y es prometedora, cargada de significados positivos que se descubren con asombro. Aquí reaparece ese reconocimiento que es tan necesario y que a menudo se busca por otras vías en la “infosfera”. El mundo no es un conjunto de cosas que se pueden explotar ni de objetos que se pueden manipular, sino una morada en la que habitar, en la que cada uno puede

encontrar su lugar.[116] No pocas veces, el rechazo del amor de Dios – debido a factores de distinta índole (psicológicos, relacionales, culturales) que hacen difícil percibir el don originario – compromete los procesos de identificación personal. El amor recibido y acogido es la fuerza propulsora de cualquier proceso de aceptación de sí mismo y de crecimiento, y encuentra su origen en Dios, amor eterno.[117]

111. La realización de esta identidad, con su consistencia ontológica, se confía a la libertad: «Aunque cada ser humano posee una dignidad inalienable e intrínseca desde el principio de su existencia como don irrevocable, depende de su decisión libre y responsable expresarla y manifestarla en plenitud o empañarla. [...] La imagen de Dios se confía a la libertad del ser humano».[118] Una persona que renuncia a la búsqueda de lo verdadero y de lo bueno puede llegar a pensar que no tiene una identidad que debe custodiar y construir a través de elecciones libres y conscientes. Si se toman en consideración las dimensiones individuales y sociales del ser humano situado en la historia, se deduce que «el recto ejercicio de la libertad personal exige unas determinadas condiciones de orden económico, social, jurídico, político y cultural. [...] La libertad real e histórica siempre necesita ser “liberada”».[119] Así nos interpela la enseñanza de san Pablo: «Para la libertad nos ha liberado Cristo. Manteneos, pues, firmes, y no dejéis que vuelvan a someteros a yugos de esclavitud [...] Pues vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad» (Gal 5, 1. 13).

1.2. La complejidad de la identidad

112. No se trata de un camino sencillo. La identidad es compleja ya que está constituida por varias dimensiones. Los seres humanos son conscientes de que sus identidades son individuales e intransferibles, aunque, por otra parte, son relacionales, están plasmadas por las comunidades de pertenencia y por las circunstancias de la vida.[120] Por ello, la identidad es siempre algo recibido y, al mismo tiempo, algo que cada uno lleva a cabo y desarrolla. Ninguna criatura humana entra en la existencia ya definida y perfecta: debemos aprender quiénes somos y qué somos, tanto de niños como de adultos. Aprendemos a aceptar el don de nosotros mismos, sobre todo cuando asumimos la tarea de formar

nuestra identidad, implicada en este don, y de redescubrirla en cada nueva etapa de la vida.

113. El proceso de identificación tiene lugar a diversos niveles, tanto naturales como culturales. Por ello, cuanto más compleja es una sociedad – en términos de clases, profesiones, intereses comunes o religiones –, tanto más complejo será formar la identidad a partir de la superposición de esas fuentes de identificación. En la historia, los seres humanos han desarrollado y acrecentado su identidad estableciendo relaciones nuevas, en particular contrayendo matrimonio (cf. Gen 2, 24), formando nuevas familias, a través de migraciones desde la propia tierra a otros lugares, aprendiendo nuevas lenguas y modos de expresión o adoptando nuevas costumbres y modos de vivir. Nuestra naturaleza, precisamente al ser humana, nos pone en condiciones de ejercitar una gran variedad de modos de pensar, sentir, vivir e identificarnos. Pero esto implica también la posibilidad de equivocarse, de modo que nuestra capacidad de darnos una identidad o de volver a imaginar nuestra identidad no es infalible; al contrario, se expone al peligro de confundirse cuando identifica la realidad propia.

114. Los factores que constituyen la identidad deben ser considerados en su unidad. La búsqueda de la identidad va siempre acompañada de la exigencia de unidad, de totalidad y de síntesis que armonice los elementos, evitando la dispersión y la fragmentación. En este sentido, la búsqueda de la identidad se juega en el “corazón”, es decir, en ese centro de la persona que sabe unir los fragmentos. La palabra “corazón” no se puede explicar de modo exhaustivo desde la biología, la psicología, la antropología u otras ciencias. Es una de esas palabras originarias que indican la realidad que corresponde al ser humano entero, como persona corpórea y espiritual. Al indicar el centro íntimo de nuestra persona, el corazón nos permite reconocernos en toda nuestra integridad y no solo en aspectos aislados. Por eso es capaz también de unificar y armonizar la historia personal, que puede parecer fragmentada en mil pedazos, pero donde todo puede tener sentido. En el corazón se da la relación justa con el mundo y por eso se dice que, cuando se capta una realidad con el corazón, se puede conocer mejor, con mayor plenitud. Por fin, el corazón hace posible

construir vínculos auténticos, porque una relación que no es vivida con el corazón es incapaz de superar la fragmentación del individualismo. Si las relaciones no involucran el corazón, se llega a la “pérdida del deseo”, porque el otro desaparece del horizonte y uno se cierra en su propio yo y en sus necesidades, sin capacidad de relaciones sanas. La consecuencia es que nos volvemos también incapaces de acoger a Dios.[121]

115. Para nosotros los cristianos, entre los muchos elementos que constituyen la identidad humana, hay uno que destaca como un verdadero principio formal, capaz de ordenar los demás aspectos. Se trata del don de ser no solo criaturas o siervos de Dios, sino llamados a ser hijos e hijas del Padre, para alabanza de su gloria y beneficio de toda la creación (cf. Rom 8, 20-23). Lo atestigua el Espíritu de Dios que clama en nosotros “¡Abbá, Padre!” (cf. Gal 4, 6; Rom 8, 15) y nos conforma con Cristo, de modo que somos hechos partícipes de su identidad divina como Hijo del Padre (cf. 2 Pe 1, 4).[122] La identidad filial es la determinación última y radical de nuestra identidad, y quien está sellado en su corazón por el Espíritu Santo encuentra en esta identidad filial el punto de referencia para integrar cualquier otro aspecto de su identidad.[123] Dicha identidad, confiada a nuestra libertad, es un acto totalizador que entra en lo profundo del corazón, de modo que la persona adquiere la conciencia definitiva de su propia unicidad distinguiéndose de cualquier otro. Es también un acto integrador, capaz de armonizar las diferentes dimensiones en el don de sí. La respuesta a la llamada divina es única, insustituible, personal y, por tanto, siempre nueva.[124] Consideremos bajo esta luz algunas dimensiones constitutivas de la identidad.

2. El don de la vida y de la comunión frente al *transhumanismo* y *posthumanismo*

116. La complejidad de los procesos de formación de la propia identidad hace posible que surjan equívocos, en los que proliferan esos sueños e ilusiones del *transhumanismo* y *posthumanismo*. El camino hacia la identidad personal no es un mecanismo garantizado ni una evolución natural. La persona se descubre como llamada a responder de sí misma y de sus acciones, y en ellas expresa

quién es y quién quiere ser. Se realiza a sí misma en una historia singular e indeducible, que no puede disolverse en una masa anónima, sin originalidad. La búsqueda y formación de la propia identidad aporta siempre algo nuevo, tanto respecto a las condiciones naturales como respecto a la cultura en la que se vive. La identidad no puede ponerse en juego en una afirmación de sí arbitraria, absoluta, sin herencia de la que apropiarse o sin condiciones naturales que interpretar; pero tampoco puede reducirse a corresponder a las expectativas de otros, a las formas culturales y a roles sociales preestablecidos. No se trata de vestir un uniforme ya confeccionado, sino de coser un traje a medida, que exprese la propia originalidad y el nombre único que Dios conoce y nos ha confiado, porque cada uno de nosotros es un ser original e irrepetible, llamado a expresar una contribución única.[125]

2.1. Plasmar la propia identidad a partir del cuerpo donado

117. En el principio se encuentra la relación con el propio cuerpo: es necesario reconocer que «*el cuerpo* del hombre participa de la dignidad de la “imagen de Dios” [...] Es en el cuerpo, de hecho, donde cada persona se reconoce generada por los demás».[126] Se comprende la urgencia de advertir sobre el respeto del orden de la experiencia humana elemental: «somos llamados a custodiar nuestra humanidad, y eso significa ante todo aceptarla y respetarla como ha sido creada».[127] Se trata de una verdadera opción “ecológica”: «Aprender a recibir el propio cuerpo, a cuidarlo y a respetar sus significados, es esencial para una verdadera ecología humana».[128] En particular, uno de los mayores desafíos de la cultura actual, en el nivel de la identidad personal, es la aceptación del propio cuerpo sexuado, considerado como un don y no como una prisión que nos impide ser verdaderamente nosotros mismos, o como material biológico que se puede modificar.[129]

118. En este contexto, la reflexión teológica sobre la discapacidad puede asumir un valor relevante para defender la dignidad infinita de cada persona, y abrazar su condición particular. La voz de las personas con discapacidad es una protesta radical contra la “cultura del descarte” que resuena en ciertos razonamientos *transhumanistas* o *posthumanistas*. Es un terreno muy delicado, pero también

muy significativo para abordar la cuestión de la identidad biológica-natural, que merecería una consideración mucho más profunda. En un sentido general, es necesario recordar el significado decisivo de la dependencia y de la vulnerabilidad como elementos integrantes de toda experiencia humana.[130] Aunque está claro que las discapacidades congénitas no son directamente queridas por Dios, la discapacidad debería ser explorada – con sus características propias – como una manifestación de las dimensiones de finitud y de la contingencia que se deben considerar y vivir no solo como algo negativo en orden a la formación de la identidad. De hecho, la condición de discapacidad mantiene anclada la identidad personal en la realidad corporal-espiritual dada, hasta el punto de ser un elemento ineludible de la identidad de la persona con discapacidad. En el conjunto de la persona y de su historia, también la discapacidad puede ser ocasión de bien, de sabiduría y de belleza. Estamos lejos de los sueños del *transhumanismo* y el *posthumanismo* de huir de la base natural de la existencia, y especialmente de los límites del propio cuerpo, para alcanzar la propia identidad.

2.2. Ser un don para los demás

119. En el centro de las relaciones interpersonales en las que se realiza la persona se encuentra esa identidad que se afirma en el don de sí: «La criatura humana, en cuanto de naturaleza espiritual, se realiza en las relaciones interpersonales. Cuanto más las vive de manera auténtica, tanto más madura también en la propia identidad personal. El hombre se valoriza no aislándose sino poniéndose en relación con los otros y con Dios».[131] Estas relaciones se vuelven significativas para el proceso de la identidad cuando no se viven en una lógica egoísta y de clausura, dado que el ser humano llega a sí mismo con el otro y en relación con otros.

120. El misterio de la persona humana incluye, de hecho, su llamada a la comunión social. La *Gaudium et spes* ha reiterado que «el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo (*Deus propter seipsam voluerit*), no puede encontrar su propia plenitud (*plene seipsum invenire non posse*) si no es en la entrega sincera de sí mismo (*nisi per sincerum sui ipsius donum*)».[132] El

Magisterio pontificio insiste en la importancia de que la persona se realice en un dinamismo de trascendencia, una suerte de “éxtasis” en el don de sí: «Un ser humano [...] no llega a reconocer a fondo su propia verdad si no es en el encuentro con los otros [...]. Esto explica por qué nadie puede experimentar el valor de vivir sin rostros concretos a quienes amar».[133] Nadie puede alcanzar su plenitud aislándose, sino más bien en el amor que se realiza en la apertura, en la capacidad de acoger a los demás, creando vínculos sólidos.[134]

121. La identidad auténtica exige una experiencia real de la alteridad. En esta dirección, es necesario construir vínculos sólidos mediante el diálogo social, entendido como capacidad de escuchar al otro en cuanto otro, es decir, por las razones que lo hacen irreductible y diferente: «Esto implica el hábito de reconocer al otro el derecho de ser él mismo y de ser diferente. A partir de ese reconocimiento hecho cultura se vuelve posible la gestación de un pacto social. Sin ese reconocimiento surgen maneras sutiles de buscar que el otro pierda todo significado, que se vuelva irrelevante, que no se le reconozca algún valor en la sociedad».[135] En el contexto de este diálogo se realiza una identidad no excluyente, sino consistente y capaz de reconocer y proponer a todos la experiencia humana elemental.

2.3. La trascendencia del don de Dios que nos abre a un horizonte infinito

122. La religión, entendida como relación con lo sagrado y, sobre todo, con el Misterio de Dios, remite a la trascendencia del don de la vida manteniendo abierto el horizonte del misterio del origen y del final, y permitiendo superar la tentación de programar lo humano en base a nuestra medida y a nuestros criterios: «Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre en cuanto, habiéndolo creado a su imagen, funda también su dignidad trascendente y alimenta su anhelo constitutivo de “ser más”. El ser humano no es un átomo perdido en un universo casual, sino una criatura de Dios, a quien Él ha querido dar un alma inmortal y al que ha amado desde siempre».[136] *Solo Él puede decidir quién nace y quién muere.* Esta mirada sobre el origen abre un horizonte infinito sobre el destino de la persona, creada a imagen y semejanza de Dios, destinada a participar de su misma plenitud de vida. La visión trascendente de

la persona y de su destino es necesaria para poder sostener, con las razones adecuadas, el valor de cada vida humana en su dinamismo completo.[137]

123. La fe en Jesucristo ofrece una mirada que ensancha la perspectiva sobre los hechos contingentes de la historia, mediante la pregunta concreta sobre el origen de todo y sobre el fin último: «Precisamente porque Dios pronuncia el «sí» más grande al hombre, el hombre no puede dejar de abrirse a la vocación divina para realizar el propio desarrollo. La verdad del desarrollo consiste en su totalidad: si no es de todo el hombre y de todos los hombres, no es verdadero desarrollo».[138] Ante este potente “Sí” del Señor Creador, ¿quién podría arrogarse el derecho de decir “no” a una vida humana y de detener una historia personal que se empieza a abrir?

124. Encontramos la correspondencia paradigmática entre el “Sí” de Dios y la cooperación de la criatura humana en la Anunciación a María (cf. Lc 1, 26-38). De la narración evangélica surge una relación personal e íntima, en la que Dios y María (en representación de todas las criaturas) son interlocutores libres. Cuando María responde a Dios aparece como “persona teologal” en un diálogo original con Dios. Responde a la palabra que Dios Le dirige con un “Sí” igualmente total y sin reservas, en el que se desposee de sí misma por Dios, y de este modo alcanza la verdadera posesión de sí.[139] Se manifiesta ejemplarmente en María la apertura al cumplimiento trascendente que Dios ofrece en Jesucristo y al que tiende la dignidad misma de la persona.[140] Este destino no es un don extrínseco respecto a la experiencia humana. Al contrario, corresponde de modo excedente al dinamismo inscrito en el desarrollo del ser humano y del cosmos y, por tanto, perfecciona la misma realidad natural en la que vivimos.[141]

3. La posición singular del ser humano en el cosmos

125. La identidad personal del ser humano comporta también su posición singular en el cosmos respecto a todas las demás criaturas: «No se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material y al considerarse no ya como partícula de la naturaleza o como elemento anónimo de la ciudad

humana. Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero; a esta profunda interioridad retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios le aguarda, escrutador de los corazones».[142] Por otro lado, los intentos recientes de reducir la naturaleza humana, ya sean de carácter materialista o inspirados en el naturalismo biológico, no dejan de ser, paradójicamente, un comportamiento humano: incluso cuando sueña con sobrepasar su naturaleza humana, o con rebajarse al nivel de los animales, la persona actúa inevitablemente como ser humano. La persona humana, en cuanto espiritual y llamada a una relación directa e inmediata con Dios, nunca se puede reducir legítimamente a la categoría de objeto, ni mucho menos puede reducir a los demás a objetos de posesión.[143] En el camino hacia su identidad es fundamental que cada persona reconozca esta posición singular en el cosmos y en la familia humana.

126. Esto no implica que los demás seres vivos deban ser considerados como meros objetos de dominio o de explotación, porque se seguiría de ahí una lógica de graves consecuencias para la sociedad reforzando la idolatría de los más fuertes y produciendo desigualdades, injusticias y violencias en el conjunto de la humanidad y del planeta.[144] Para la Sagrada Escritura, las demás criaturas merecen una mirada positiva, digna de custodia y de respeto, en particular los animales en cuanto seres vivos y sentientes. El ser humano, aunque se encuentre en el centro de la creación, no se puede entender si no descubre que está colocado en el contexto de las demás criaturas y está unido a ellas.[145] No obstante, conviene también evitar los excesos de ciertas sociedades avanzadas, sobre todo en Occidente, que tienden a considerar a algunos animales, especialmente los domésticos, casi como personas.[146] Es necesario evitar las tentaciones recíprocas de “humanizar a los animales” y de “reducir a los seres humanos a animales”.

127. Desde una perspectiva teológica, la doctrina de la creación como acción de un Dios personal y trascendente y la comprensión del ser humano como imagen de Dios nos enseñan que el universo existente es «escenario de un acontecimiento *radicalmente personal*» en el que actúa el Creador. Por tanto, somos invitados a reconocer «el carácter sagrado de la creación visible»,[147]

en la que los seres humanos asumen el papel de administradores responsables del universo físico. Son parte de la realidad creada y tienen la capacidad de dar una forma nueva al orden natural, convirtiéndose en agentes de la evolución del universo, pero siempre respetando sus leyes.[148] Por eso deben rendir cuentas de esta administración del mundo a Aquel que se lo ha confiado.

CAPÍTULO IV

LA HUMANIDAD AFIRMADA, SALVADA Y ELEVADA

128. Lo que necesita la familia humana, y en ella cada persona que busca su verdadera identidad, no es un salto evolutivo que supere la condición actual, sino más bien una relación salvífica que haga significativa y bella la aventura de realizarse plenamente a sí misma. En este sentido hablamos de humanidad salvada, es decir, respetada en su carácter de don de Dios, y no sustituida. La salvación en Cristo es una “superación plena”, en el sentido de que lleva a cabo el proceso de ascensión, purificación y recreación de lo humano. No se trata, por tanto, de acelerar el desarrollo hacia nuevas formas de vida, sino de sostener el camino de los pueblos y de las personas, ofreciendo una finalidad y un sentido que permitan a todos y a cada uno realizar la propia vocación, plasmando la identidad de hijas e hijos de Dios en una fraternidad universal. Los sueños del *transhumanismo* y del *posthumanismo* presumen de simplificar las tensiones que atraviesan la experiencia humana. Pero esos proyectos, bien mirado, aparecen como deshumanizadores.

129. La aventura de la identidad humana personal y social tiene un carácter “dramático” incancelable. Con esta categoría queremos subrayar el carácter libre del proceso de realización de sí mismo, a través de las circunstancias históricas concretas – incluyendo los sufrimientos, pecados y fracasos –, y nunca concluido definitivamente en la historia, hasta la escatología. Tal dinamismo, positivo en sí mismo, se reconoce ante todo en ciertas “tensiones” u “oposiciones polares” (según la expresión de Romano Guardini), propias de la condición creatural. Ahora bien, teniendo en cuenta el pecado original, se experimentan también de forma desordenada y necesitada de redención. El

anuncio cristiano de la salvación propone un modo plenamente humano, por gracia, de vivir estas polaridades, según una dimensión tanto sanante como elevante. Se trata de vivirlas como un lugar de encuentro con el acontecimiento de Cristo muerto y resucitado, y de verificar así la credibilidad antropológica del anuncio cristiano sobre la criatura nueva.

1. Las “tensiones polares” de la condición creatural

130. La condición humana aparece marcada por tensiones o polaridades irreductibles. Cada persona y la humanidad entera están llamadas a descubrir su significado, para componerlas en una armonía que haga crecer la vida en todas sus posibilidades[149]. Las “tensiones polares” son constitutivas de la experiencia humana común, y en ellas la persona descubre su condición misteriosa, que se abre al Misterio de Dios. Si queremos comprender los recursos de que disponemos y las dificultades del camino para llegar a ser uno mismo, es necesario tomar conciencia de estas polaridades características de la condición creatural.

131. Las oposiciones polares son la forma de lo viviente concreto en cada ser humano y en la comunidad. La vida humana se estructura en forma opositiva[150]. Estas tensiones atraviesan todos los niveles de la realidad y adoptan diversas expresiones, en la búsqueda de su unidad en lo viviente concreto. En la polaridad, la oposición remite a un plano superior que mantiene la tensión. Los límites son integrados, no negados. Las oposiciones ayudan a comprender que solo en lo concreto se realiza lo real por completo, haciendo síntesis en el crecimiento, uniendo y realizando la armonía entre determinaciones opuestas.

132. Tales polaridades no se deben interpretar mediante una lógica dualista, sino como “unidad de los dos”. No pueden simplificarse mediante la reducción de uno de los términos, según una lógica monista de la identidad o según una lógica dualista de dialéctica de los opuestos. Las polaridades superan los dualismos y monismos que pretenden apresar el misterio del ser humano, y muestran el valor justo e irrenunciable de la diferencia. No se anulan los polos

opuestos, ni sucede que un polo destruya al otro. No domina ni la contradicción ni la identidad absoluta. Para vivirlas bien se requiere otra lógica, que permita captar el ritmo interior de la realidad de un modo más fiel a los datos y más armónico. En última instancia, somos remitidos al ritmo mismo de la vida trinitaria, que se refleja en la creación, por virtud del cual la relación entre dos no se cierra sobre sí misma ni absorbe la alteridad en el uno, sino que se abre al cumplimiento en el tercero, que siempre excede y es inagotable.

133. A través de las oposiciones polares permanece intacto el don originario que precede y da fundamento. Por eso, se deben asumir a la luz de ese carácter prometedor que brota del don. Más que como “datos”, las polaridades deben interpretarse entonces como “dones”. La asunción plena de las polaridades se da en Cristo según una unidad que mantiene las diferencias y las armoniza en una síntesis superior. Esta capacidad de integración unitiva, que respeta lo real en su concreción y por tanto en sus oposiciones polares, es característica del esfuerzo de pensamiento del «et/et» propio de la *forma mentis* católica. Es lo que sucede en la Iglesia: en ella el ser humano adquiere por gracia el sentido de la totalidad de lo real, porque en ella se amplía el horizonte de la experiencia personal y de su misterio. Examinemos entonces, en una síntesis rápida, estas polaridades creaturales según un orden que parte de la experiencia humana más inmediata hasta llegar a su raíz más profunda. Recordemos que existe entre ellas una “progresión circular”, más que una simple sucesión.[151]

134. a) En lo que respecta a la tensión entre lo material y lo espiritual, hay que advertir que los seres humanos, creados a imagen de Dios, son seres físicos que comparten el mundo con otros seres vivos. Esto implica, ante todo, que la corporeidad es esencial para explicar la identidad personal, pero significa también que el mundo material crea las condiciones para el compromiso de unas personas con otras y, por tanto, integra las relaciones interpersonales en la familia, en los pueblos y en la humanidad. La antropología bíblica excluye el dualismo mente-cuerpo, que evita tanto las reducciones espiritualistas como las materialistas de lo humano: la persona es «unidad de alma y de cuerpo». [152] Esta unidad, que no elimina la polaridad, sino que la unifica en un nivel superior, se puede reconocer en el símbolo del “corazón”, como ya se había

indicado: «El núcleo de todo ser humano, su centro más íntimo, no es el núcleo del alma, sino de la persona entera en su identidad única, que es de alma y cuerpo. Todo está unificado en el corazón, que puede ser la sede del amor con todos sus componentes espirituales, psíquicos e incluso físicos».[153]

135. Por lo que respecta a la relación entre la naturaleza espiritual del ser humano y la materia en evolución, se debe subrayar que la persona humana no puede explicarse solo como resultado de la evolución de la materia: «Cada uno de nosotros tiene en sí una identidad personal, capaz de entrar en diálogo con los demás y con el mismo Dios [...] La novedad cualitativa que implica el surgimiento de un ser personal dentro del universo material supone una acción directa de Dios, un llamado peculiar a la vida y a la relación de un Tú a otro tú».[154] Reafirmamos por tanto que «el hombre no debería subordinarse, como simple medio o mero instrumento, ni a la especie ni a la sociedad».[155] Dado que el ser humano es creado a imagen de Dios, puede tejer relaciones de comunión con Dios uno y trino y con las demás personas, pero también es capaz de ejercer un servicio al universo creado con su trabajo [156].

136. b) Pasemos ahora a considerar la tensión entre varón y mujer. El fruto más bello de la diferencia sexual es el reconocimiento del otro/a y el reflejo mutuo que brota del encuentro entre hombre y mujer en Adán y Eva, con el asombro que nace de ahí: «Cuando Dios le presenta a la mujer, el hombre reconoce exultante que esa criatura, y sólo ella, es parte de él: «es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gen 2, 23). Al final hay un gesto de reflejo, una reciprocidad. [...] Así era el hombre, le faltaba algo para llegar a su plenitud, le faltaba la reciprocidad».[157] En el intento de plasmar la propia identidad, uno se ve de algún modo remitido a la otra y viceversa: «La diferencia entre hombre y mujer no es para la contraposición, o subordinación, sino para la comunión y la generación. [...] Para conocerse bien y crecer armónicamente el ser humano necesita de la reciprocidad entre hombre y mujer».[158] La identidad del hombre y de la mujer no es una variable contingente que pueda moldearse independientemente o incluso en contraste con su significado originario y permanente; no es una propiedad que se gestiona según una percepción subjetiva, sino un don que se recibe como bendición de un Dios que es amor

(cf. 1 Jn 4,8), en un dinamismo que no se cierra en sí mismo, sino que se abre a una dimensión de “unidad de los dos” (según la enseñanza de Juan Pablo II). [159] Este es el reto implicado en el hecho de ser “generativos”, es decir, capaces de un don de sí al otro, que se abre al tercero y por tanto a una vida nueva. La tendencia actual a negar o ignorar esta diferencia natural, que se recibe como un regalo, y a sustituirla por cualquier posibilidad que imagine la mente humana, se convierte en un modo peligroso de borrar la identidad corporal real y de encerrarse en una autocontemplación endogámica de sí mismo.

137. c) No se debe olvidar, por otro lado, la tensión entre individuo y comunidad. Todo ser humano, creado a imagen de Dios, es una persona capaz de conocimiento y de amor, que se expresa sea como individuo sea como miembro de la comunidad. Los seres humanos son relacionales y sociales, integrados en la familia humana. El ser humano está llamado, por tanto, a realizar su dimensión social dentro de grupos familiares, religiosos, civiles, profesionales y de otros tipos, que en conjunto forman la sociedad a la que se pertenece.[160] El carácter fundamentalmente social de la existencia humana debe conjugarse con el reconocimiento del valor inalienable de la persona, con su individualidad y originalidad, así como con la importancia de los derechos individuales y de la diversidad cultural.

138. d) Por último, cabe recordar la tensión entre finito e infinito. La persona se siente llamada a afirmar su identidad en la tensión hacia una plenitud (infinita) que se ve puesta en cuestión por la contingencia y el límite (finito). Ninguna persona puede vivir sin alguna forma de apertura a la realidad total y a su significado, aunque sea en la modalidad del rechazo.[161] En virtud de su naturaleza espiritual (encarnada), cada persona es *capax omnia*, abierta en cierto modo a estar presente en todas las cosas, y también *capax Dei*. No hay que pensar esta remisión al modo de una meta infinita que se alcanza a partir de experiencias individuales de realidades finitas y limitadas, o por la acumulación de diversas experiencias. Más bien, la sabiduría de Israel nos enseña que la apertura a la totalidad es el horizonte dramático necesario a partir del cual lo finito puede ser captado como tal (cf. Qoh 3, 9-11; Sir 43, 26-28). Por tanto, en

su camino histórico de búsqueda y desarrollo de su identidad, la persona está llamada a insertar el sentido del fragmento en el todo y a captar la unidad del significado en sus articulaciones. Lo real no se capta por separado ni como finito ni como infinito, sino como unidad de identidad-diferencia de finito-infinito. Esta es la tensión que se refleja en la famosa exclamación de san Agustín: «Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»,[162] que será retomada en la cultura medieval, alcanzando una admirable síntesis literaria entre el *cor inquietum* agustiniano y la agitada aventura de Ulises en la *Divina Comedia*. A partir de esta exigencia de totalidad en el conocer y en el vivir, el Ulises dantesco arenga a sus compañeros: «Pensad en vuestra naturaleza. / No fuisteis hechos para vivir como los brutos, / sino para alcanzar virtud y conocimiento».[163]

2. La experiencia humana en el drama del pecado y de la gracia

139. Nos orientamos ahora hacia un punto de fuga específicamente cristiano y teologal. Las «tensiones polares» se presentan como estímulo del desarrollo dinámico del ser humano. La libertad humana, siempre situada en una historia tejida de encuentros y desencuentros con otras libertades, está marcada, sin embargo, por el pecado original, que es confirmado mediante los pecados personales, y por ello se experimenta como condición caída y como libertad herida, exponiéndose al riesgo de realizarse de forma parcial y desordenada. En la historia se atestigua, por otro lado, la experiencia de una posibilidad de vivir la condición humana redimida una y otra vez, sostenida y elevada por la gracia. [164] Desde este punto de vista, el adjetivo «dramático» implica tanto el riesgo al que se expone la libertad en su proceso de realización personal, porque puede contradecir su condición original en el pecado, como el aspecto dramático de la redención en cuanto que se realiza a través del encuentro de la libertad del Hijo de Dios y la libertad de cada persona situada en la historia.

2.1. La ruptura de las relaciones constitutivas de la identidad humana

140. Detengámonos un momento en el texto del Génesis, donde se encuentra una descripción mítico-simbólica de una realidad concreta que ha herido la

existencia humana. En la raíz de la condición caída, que nos lleva a malinterpretar el sentido auténtico de las polaridades y a perder el carácter prometededor de la diferencia o del límite, hay una interrupción de las relaciones que constituyen la identidad auténtica (cf. Gen 3-11): «Puesto que con el pecado el hombre se niega a someterse a Dios, también su equilibrio interior se rompe y se desatan dentro de sí contradicciones y conflictos. Desgarrado de esta forma el hombre provoca casi inevitablemente una ruptura en sus relaciones con los otros hombres y con el mundo creado».[165] Se trata de un rechazo del don de Dios y, por tanto, de la relación con el Creador: «Esta es la primera y fundamental “relación” que pone en evidencia tanto el hecho de que el ser humano esté hecho de “polvo” como que sea un ser viviente gracias al “soplo” divino».[166] En el paso del don al mandato, que identifica y propone una tarea, se infiltra la sospecha (cf. Gen 3), comunicada por la serpiente, que cambia la mirada sobre Dios y sobre la realidad y conduce a la transgresión, comprometiendo la relación con el Creador.[167]

141. La primera consecuencia de esta ruptura es el desorden, en el mismo ser humano, entre la dimensión material/corpórea y la dimensión espiritual.[168] El desorden implica una pérdida de la armonía entre las dos dimensiones y exige una especial vigilancia para reconocer en sí mismo el alma espiritual e inmortal y no considerarse «como juguete de un espejismo ilusorio provocado solamente por las condiciones físicas y sociales exteriores», perdiendo la capacidad de «tocar la verdad más profunda de la realidad».[169] El desorden en la relación con la materia afecta también a la propia corporeidad, lugar de experiencia del límite y de la fragilidad, como se puede reconocer en la «desnudez» cuando esta pierde su originaria inocencia e integridad y, de ese modo, lo hace a uno rehén del otro. Más ampliamente, es precisamente la pérdida del valor simbólico de todas las cosas, reducidas a material para ser manipulado de forma arbitraria con vistas únicamente al beneficio, en lugar de verlas como signos de un misterio mayor, lo que está en la raíz de la actual crisis ecológica.[170]

142. Como resultado, las relaciones interpersonales también se ven comprometidas. Ante todo, la relación entre el hombre y la mujer, luego la de

los hermanos, hasta llegar a las relaciones entre los pueblos. Se asiste a una expansión de la conflictividad humana: «La ruptura con Yavé rompe al mismo tiempo el hilo de la amistad que unía a la familia humana, de tal manera que las páginas siguientes del Génesis nos muestran al hombre y a la mujer como si apuntaran su dedo acusando el uno hacia el otro; y más adelante el hermano que, hostil a su hermano, termina quitándole la vida [...] la consecuencia del pecado es la desunión de la familia humana, ya iniciada con el primer pecado, y que llega ahora al extremo en su forma social».[171] La fraternidad universal, inscrita en el origen común, no es reconocida adecuadamente; al contrario, es ofendida continuamente debido a la manifestación de tantas particularidades y diferencias sociales, que proporcionan el pretexto para la prepotencia que habita en el corazón humano y se consolidan en la afirmación de la propia identidad en oposición polémica hacia los demás. La historia, desde sus inicios, estará marcada por la rivalidad y la guerra, y los pueblos deberán salir cada vez de entre las ruinas, intentando recomponer las fracturas y rediseñar horizontes de paz y de solidaridad.[172]

2.2. La salvación a través de la humanidad de Cristo

143. La iniciativa libre de Dios, que auxilia a cada persona y a cada pueblo en el camino de formación de su identidad, encuentra su forma gratuita y concreta de realización en la historia de la salvación. En ella, Dios se ha revelado a los seres humanos identificándose en su relación con ellos. Ha revelado su identidad a Moisés como Dios de Abraham, Isaac y Jacob (cf. Ex 3 y 6). Jesús nos revela plenamente el misterio de Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, y que nos concede llegar a ser hijos e hijas en el Hijo, hermanos y hermanas capaces de llamar a Dios Padre y Padre nuestro. En los misterios de la vida de Cristo se manifiesta la determinación filial de la libertad de Jesús según la medida de una relación de reciprocidad con el Padre, que Él vive en el Espíritu. A la luz de la oración que Jesús dirige al Padre (cf. Mt 11, 27), descubrimos los elementos fundamentales para una comprensión integral de la relación con Dios. En primer lugar, aparece la iniciativa de Dios, conocido y reconocido como Padre que entrega todo lo suyo al Hijo. En segundo lugar, Jesús enseña que solo el Hijo conoce al Padre (cf. Jn 10, 15): solo Aquel que se reconoce

como el Hijo, conoce y reconoce al Padre como Padre. El tercer elemento es la reciprocidad dinámica entre el Padre e Hijo, donde la asimetría del origen (solo el Padre es principio sin principio) se da en la simetría de la gratuidad y totalidad del don recíproco. Este amor recíproco entre el Padre y el Hijo se abre y se ofrece a los discípulos en la efusión del Espíritu Santo como persona-don. Él hace posible que también los discípulos clamen desde el corazón: «¡Abbá, Padre!» (cf. Rom 8, 15; Gal 4, 6)[173]. El Dios que se revela como Padre, Hijo y Espíritu, se revela, por tanto, como «nuestro» Padre (cf. Mt 6, 9-13), Padre de todas las criaturas humanas inmersas en el tiempo y el espacio. Cada ser humano está llamado a reconocer y acoger el don de su identidad creatural dentro de la más vasta familia de la creación.[174] Pero la revelación plena de quiénes somos y de quiénes estamos llamados a ser se nos otorga por la encarnación de Aquel que es la Imagen del Padre, a cuya imagen y semejanza hemos sido creados y divinizados (cf. Col 1, 15) y que nos ha redimido del pecado.[175]

144. Jesucristo se identifica con cada aspecto de lo que significa ser verdaderamente humano. Lo hace insertándose en un pueblo concreto, con su propia historia y tradición, es decir, con el pueblo judío, elegido y llamado por Dios a convertirse en bendición para todas las gentes; lo hace recibiendo la existencia terrenal de María, esposa de José, de la tribu de Judá, aprendiendo el oficio familiar de carpintero. Él recibe la plenitud del don del Espíritu desde la concepción y, en el bautismo en el Jordán, es enviado a cumplir la misión encomendada. Precisamente el Espíritu Santo, desde la concepción, impregna y moldea su humanidad de acuerdo con su identidad filial, otorgada por el Padre. De este modo, el Hijo realiza su identidad personal y relacional eterna, que recibe del Padre, en nuestra verdadera humanidad, y así revela plenamente al ser humano a sí mismo.[176] En una historia concreta y como miembro de la familia humana, se convierte en nuestro hermano, nos abre el camino para recibir una nueva identidad y nutre esta identidad en nosotros como sus hermanos y hermanas.

145. Su entrega completa por nosotros se manifiesta en su cuerpo traspasado y en su sangre derramada en la cruz para nuestra salvación, y se hace aún más

«nuestro» en su resurrección por nosotros. Cristo, que nos salva en la cruz, se nos presenta resucitado, lleno de vida, y de su corazón herido y transfigurado nos llega el don del Espíritu Santo. Este misterio de la Pascua nos ha abierto la posibilidad real de alcanzar la plenitud humana, que empezamos a gustar en lo cotidiano. Como afirma el Papa León: «Cristo ha resucitado. ¡Verdaderamente ha resucitado! [...] Es un don que hay que pedir: saber ver la certeza de la Pascua en cada tribulación de la vida».[177] El misterio de la Pascua de Cristo alcanza nuestra vida en todas sus dimensiones, en todas sus etapas y en todos sus momentos. A nosotros nos corresponde la conciencia de estar necesitados de salvación: ¡Cristo nos salva hoy!

146. El encuentro con lo humano de Jesucristo ilumina nuestra humanidad y nos revela a nosotros mismos. Ante todo, nos devuelve el sentido de nuestra libertad frente a la llamada del Creador, al tiempo que cumple nuestra vocación de participar en la plenitud escatológica de Su vida resucitada. Esta realización plena de la condición humana (cf. Ef 4, 13) y «la perfección cristológica del hombre ponen en discusión la autonomía absoluta que se arroga el pecador. Por lo cual, el anuncio evangélico no puede separarse del anuncio del juicio y de la exhortación a convertirse».[178] El seguimiento de Cristo incluye el paso de la Cruz, un camino que no destruye el ser de la persona, sino que elimina las múltiples formas de alienación e ilumina aquel juicio crítico sobre el comportamiento humano que, según la medida de Cristo, ofrece un servicio a la dignidad humana y al bien común en la sociedad, llevando a cumplimiento la justicia con la caridad.

147. El «misterio de caridad» de Jesucristo ofrece una visión global de la realidad que es nueva y, «aunque examina críticamente las aspiraciones del hombre actual, sin embargo las reafirma, las purifica y las supera».[179] Este deseo, que puede vislumbrarse incluso en los sueños expresados por las diversas formas de *transhumanismo* y *posthumanismo*, se ilumina a la luz del cumplimiento en Cristo: «Lo que todos los hombres, al menos de modo implícito, buscan, desean y esperan, es tan transcendente e infinito que sólo puede encontrarse en Dios. La verdadera humanización del hombre, por ello, alcanza su culmen en su gratuita divinización o sea en su amistad y comunión

con Dios. [...] La gracia de Jesucristo colma copiosamente los íntimos deseos del hombre que tienden más allá de los límites de las fuerzas humanas».[180] El cumplimiento de lo humano en Dios no absorbe ni disminuye lo humano, así como no empobrece lo divino que se comunica. Se trata, de hecho, de un encuentro de libertad, donde Dios diviniza al mismo tiempo que el ser humano se humaniza.

3. La nueva humanidad en el Espíritu de Jesucristo, el Hijo de Dio

148. «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado».[181] En el acontecimiento de Jesucristo se ha manifestado el “plan preestablecido” del Padre sobre las criaturas, y en particular sobre los seres humanos (cf. Hch 2, 22-23; Ef 1, 1-14).[182] La antropología cristiana se ilumina plenamente cuando se reconoce que hemos sido queridos y creados por el Padre para convertirnos en “hijos e hijas en el Hijo” y participar, por el don del Espíritu, en la comunión del amor intradivino.[183] Lo que como cristianos llamamos “gracia” es, ante todo, Dios mismo que se nos entrega en Cristo como amor que nos eleva, nos purifica, nos transforma y conduce nuestra vida a su plenitud. La gracia es, en primer lugar, Él mismo que en la cruz nos salva; es Él mismo que, vivo, nos comunica el Espíritu Santo y, en consecuencia, provoca un dinamismo nuevo de salvación, de renovación en el propio ser y en la propia vida.

149. La actuación de este designio divino, revelado en la Alianza, se inició con la creación, y su plenitud es precisamente el evento cristológico que alcanzará su culmen cuando todo sea recapitulado en el Padre y Dios sea todo en todos (cf. 1 Cor 15, 20-28).[184] Cristo es el segundo Adán, a imagen del cual fue plasmado el primero (cf. Rom 5, 14). La antropología cristiana, tal y como la propone *Gaudium et spes*, reconoce por tanto los rasgos cumplidos de lo humano a la luz de la humanidad de Jesús de Nazaret. No solo porque Él es el modelo insuperable, sino porque a través de la conformación de la historia personal de cada ser humano con su historia singular, por el don del Espíritu, se llega a ser hijos e hijas del Padre, dando cumplimiento a la vocación humana: «con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre».[185]

150. A través de los misterios de la vida de Jesús se realiza la consumación y la transfiguración del mundo y de la historia. No vamos más allá de Jesucristo, sino que buscamos alcanzarlo, entrando cada vez más profundamente en su misterio pascual. En Cristo, los creyentes «nos vamos transformando en su imagen con resplandor creciente, por la acción del Espíritu del Señor» (2 Cor 3, 18). Cristo, en efecto, ha traído toda la novedad al traerse a sí mismo, y el Espíritu Santo nos introduce en esta novedad de Cristo.[186] No puede haber un “trans” o un “post” que la novedad de Cristo no haya integrado ya de antemano. Cristo es la última palabra de Dios en toda su novedad insuperable.

151. La vida del creyente, que se expresa como respuesta a una llamada (cf. Jn 15, 16), no se verifica solo en un momento del tiempo, sino que se prolonga en la incorporación del cristiano a Cristo, en el Espíritu Santo, para ofrecer todo al Padre. La vida cristiana como vocación se traduce en la implicación de la existencia personal en la existencia de Cristo «hasta que Cristo se forme en vosotros» (Gal 4, 19). He aquí el principio último de unificación de lo humano. Se trata de una asimilación progresiva a Cristo, hasta tener sus mismos sentimientos (cf. Fil 2, 5) y su mismo pensamiento (cf. 1 Cor 2, 16). Al hacernos semejantes al Hijo, por el don de su Espíritu, la existencia vocacional se traduce sobre todo en un amor que no se reserva nada, sino que lo ofrece todo al Padre en obediencia filial (cf. Jn 10, 17-18; Heb 10, 8-10), para la salvación y la felicidad de los hermanos y hermanas.

152. La totalidad de la existencia sigue siendo siempre un misterio, que sin embargo ya no es un enigma extraño, sino que se convierte en un espacio en el que se comienza a comprender y a experimentar algo del Misterio del amor de Dios, en la medida en que libremente nos adherimos a él (cf. 1 Jn 2, 3-6). Dentro de esta existencia “en Cristo”, las polaridades antropológicas alcanzan concretamente su cumplimiento gratuito. La tensión finito/infinito se esclarece al reconocernos amados en nuestra existencia limitada, pero al mismo tiempo orientados, en la esperanza, hacia una plenitud que ni siquiera podemos imaginar.

153. La tensión material/espiritual (alma/cuerpo) encuentra su pleno significado en la resurrección de los muertos. Gracias a ella, el ser humano es salvado hasta sus últimas consecuencias, ya que el cuerpo resucitado se convierte, en cierto sentido, en el signo visible y transparente de todo el ser humano, la dimensión que revela su naturaleza espiritual, la cual sigue siendo el vértice unificador del yo y atestigua su diferencia respecto a los demás animales.

154. La tensión hombre/mujer encuentra su perspectiva adecuada en el anuncio cristiano sobre el hombre y la mujer como personas creadas a imagen de un Dios personal, en la vocación a la unidad de los dos (cf. Gen 1, 27) con idéntica dignidad. Se puede reconocer así el carácter originario de la diferencia sexual, expresión del misterio de Dios, en virtud de la unidad amorosa entre ambos, de su destino procreador y de su apertura a la comunión interpersonal y con Dios.[187] Esta polaridad no queda abolida en la resurrección de Cristo ni en la transfiguración del ser humano que de ella deriva: «Se siembra un cuerpo animal, resucita un cuerpo espiritual. Si hay un cuerpo animal (*psykikôn*), hay también un cuerpo espiritual (*pneumatikôn*)» (1 Cor 15, 44-45). La Escritura enseña que en la resurrección las personas serán como ángeles y no tomarán marido ni mujer (cf. Mt 22, 30); y, sin embargo, el cuerpo resucitado mantiene la identidad sexual del cuerpo físico. Jesús, en su cuerpo resucitado, sigue siendo hombre, y María, la Madre de Dios, asunta al cielo en su cuerpo, sigue siendo mujer. Lo que es verdad para Jesús y para María es verdad también para la humanidad.

155. Finalmente, la tensión individuo/comunidad, que implica la tensión entre las culturas, encuentra su punto de convergencia en la comunión eucarística y eclesial hasta su cumplimiento, que es la comunión de los santos. La experiencia cristiana se expresa como pertenencia al Pueblo de Dios que camina en la historia hacia su destino. Esa pertenencia no resta nada a la identidad personal, sino que la hace posible y la promueve: «A este respecto, la razón encuentra inspiración y orientación en la revelación cristiana, según la cual la comunidad de los hombres no absorbe en sí a la persona anulando su autonomía, como ocurre en las diversas formas del totalitarismo, sino que la

valoriza más aún porque la relación entre persona y comunidad es la de un todo hacia otro todo»[188]. Se trata de una pertenencia que nunca es exclusiva ni cerrada en sí misma, que no establece un “nosotros” contra un “vosotros”. Por el contrario, es una pertenencia inclusiva y comprometida en la afirmación de la fraternidad universal, en la sintonía posible con otras experiencias religiosas. [189] Si en el orden creado siempre existirá una cierta tensión entre la persona individual y las exigencias de la existencia social, en la vida de la gracia se participa de la armonía perfecta entre las Personas trinitarias que comparten la comunión de una única vida divina.[190]

156. La incorporación a Cristo ocurre a través del flujo concreto de vida que ha brotado de Él, bajo el signo de la unidad de los cristianos que anuncian la Palabra de Dios y celebran los sacramentos. La Iglesia hace tangible el don divino de modo que todos puedan experimentar eficazmente el anuncio de la salvación y participar de la vida nueva en Cristo.[191]

La expresión culminante en la Iglesia y en la historia de la nueva realidad de vida humana donada en Cristo es la Eucaristía. A través de la comunión con el cuerpo y la sangre de Jesús – que es, por ello mismo, comunión con Dios –, los discípulos se convierten en el Pueblo de Dios. Una comunión así es inexplicable de un modo meramente sociológico, porque nace del Espíritu Santo (cf. 2 Cor 13, 13).[192] La celebración eucarística asume y regenera las relaciones humanas y las abre a la comunión de la Trinidad. Debe subrayarse cómo en la comunión eclesial encuentra realización, aunque todavía imperfecta, esa profunda exigencia de unidad del individuo y de la humanidad que ha guiado tantas utopías sociales y revolucionarias de la historia sin lograr nunca alcanzarla. En efecto, en la comunión eucarística, persona y comunidad no se contraponen una en perjuicio de la otra, sino que se reclaman mutuamente según una circularidad que solo encuentra expresión adecuada desde el Misterio trinitario. La Eucaristía ilumina no solo la vida social y la historia, sino también la relación con lo creado, según la promesa del Señor: «nosotros [...] esperamos unos cielos nuevos y una tierra nueva en los que habite la justicia» (2 Pe 3, 13; cf. Ap 21, 1).[193] En las celebraciones sacramentales se asume el ritmo de vida de la creación en sus diversas estaciones, y se abre a

comunicar la gracia de Dios, insertándolo en el misterio pascual de Cristo. La celebración de la Eucaristía dominical, en particular, adquiere un significado cósmico.[194]

157. También el perdón y la misericordia contribuyen de modo decisivo a realizar los vínculos de comunión que efectúan la reconciliación capaz de destruir los muros de separación entre las personas y entre los pueblos (cf. Ef 2, 13-14; Col 1, 20). En el sacramento de la reconciliación, Dios regenera nuestros corazones heridos por el mal y el pecado, así como las relaciones fraternas, permitiendo volver a empezar no desde la experiencia del mal cometido o sufrido, sino desde la plenitud del amor de Dios.[195] De este modo, se favorecen procesos de reconciliación también a nivel social.

158. La reflexión teológica sobre la experiencia humana y sobre el proceso de maduración de la identidad que hemos descrito se fundamenta en la economía sacramental de la salvación. Para (re)elaborar y proponer una cultura plenamente humana, capaz de mirar al futuro y de enfrentarse también con los desafíos y los malentendidos fundamentales que se expresan en el *transhumanismo* y el *posthumanismo*, esta reflexión teológica debe ir acompañada de la aportación de otras ciencias y de las artes. Por eso, es oportuno invitar a las personas e instituciones involucradas en los ámbitos económico-social, académico, artístico, cultural y político a colaborar con este fin. El objetivo es desarrollar nuevas modalidades de pensamiento y acción, de forma interdisciplinar y transdisciplinar, a partir de los intercambios que ya están en marcha. De este modo, la antropología teológica podrá traducirse en experiencias vividas y concretas, tanto a nivel personal como social, especialmente en el campo educativo y cultural. Hoy más que nunca, ante los desafíos de una humanidad que mira al futuro con esperanza e incertidumbre, hace falta el diálogo y la cooperación interdisciplinar y transdisciplinar. Esta debe saber traducir la riqueza inagotable de la experiencia humana según el designio bueno de Dios Padre.

CONCLUSIÓN

EL DON DE LA DIVINIZACIÓN COMO HUMANIZACIÓN VERDADERA

159. Al inicio de nuestro recorrido resonaba una pregunta, que compartimos con los hermanos y hermanas en la humanidad: *Quo vadis, humanitas?* En este momento del siglo XXI la familia humana se encuentra ante interrogantes tan radicales que llegan a amenazar incluso su existencia tal y como la hemos conocido hasta ahora. La irrupción de un desarrollo científico y técnico sin precedentes en la historia del planeta debe ir acompañada de un crecimiento correspondiente en la responsabilidad, que oriente el progreso hacia el bien del ser humano, porque hoy se expone a riesgos nunca imaginados. El impacto del desarrollo tecnocientífico, en particular el de la revolución digital, sobre la experiencia humana es muy profundo, tanto en lo que respecta a la relación con el ambiente natural como a la relación con los demás en la vida social, consigo mismo y con Dios. A través de las nuevas tecnologías puede configurarse una época de mutación de la condición humana en cuanto tal, que se refleja en los temores del imaginario social de la cultura de masas y en el inquietante optimismo o el pesimismo de los movimientos *transhumanista* y *posthumanista*. La propuesta antropológica y cultural del cristianismo remite, hoy más que nunca, a una concepción de la vida como vocación, que hace posible un modo humano de habitar el tiempo y el espacio y de concebir las relaciones intersubjetivas, convirtiéndose también en un juicio profético sobre los aspectos más inquietantes que no podemos dejar de reconocer en el *transhumanismo* y el *posthumanismo*.

160. La concepción de la vida como vocación es la perspectiva en la que se puede – y se debe – situar el proceso decisivo y complejo de la identidad a nivel personal y social. La visión cristiana de la vida articula la identidad con el reconocimiento de un don gratuito originario que nos precede, y con la aceptación de una tarea que se deriva del don, confiada por el amor de Dios a la libertad de cada persona y de los pueblos. Todo ser humano es llamado a recibirse a sí mismo como un don, a compartir el don de la diferencia, a hacerse don para los demás, a reconocer la trascendencia del don como divino. El proceso afecta a la identidad personal y social, y nunca es estático ni definitivo de una vez por todas, sino que posee una dimensión intrínsecamente

dramática. Esta se manifiesta en las “tensiones polares” típicas de la experiencia humana en la historia, tensiones que se radicalizan ante el desafío del mal, el cual pretende alterar su significado original. El diálogo, por tanto, entre la libertad humana y la divina, al acoger o rechazar el don de la divinización por gracia, no puede sino tener también un carácter dramático: «Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues ¡lo somos! El mundo no nos conoce porque no lo conoció a él. Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es» (1 Jn 3,1-2).

161. En nuestras sociedades, agitadas por el sueño insistente de potenciar ilimitadamente lo humano cuando no de sustituirlo, la fe cristiana ofrece su propuesta teológica, pastoral y cultural. Se trata de una comprensión teórico-práctica de lo humano que la comunidad eclesial desea proponer a sus miembros y presentar a todos. El anuncio cristiano identifica un modo adecuado de ir más allá (*trans*) de los límites de la experiencia humana, mediante la divinización (*theiosis*) que solo es posible en Dios[196]; es exactamente lo opuesto a la autodeificación de corte *transhumanista*. Su realización concreta es la vocación en Cristo (cf. Rom 8,1; 2 Cor 5,17; Gal 3,26-28; 2 Tim 3,12). El Hijo del Hombre es Aquel en quien encuentran equilibrio dinámico las tensiones constitutivas del ser humano. Por el don del Espíritu Santo, los bautizados participan de esa plenitud, de manera aún imperfecta en el camino de la historia, a la espera de la recapitulación definitiva, cuando Dios sea todo en todos (cf. 1 Cor 15,28). Ante las reducciones que hemos descrito, donde ciertos aspectos de lo humano podían ser minusvalorados, la *forma mentis* católica busca una síntesis dinámica, en la que no se pierda ninguna dimensión de la experiencia común, respetando sus tensiones constitutivas.

162. Debemos subrayar además que el hecho de que las tensiones puedan encontrar convergencia en la fe no significa una especie de eliminación por anticipado del carácter dramático de la vida. El don del Espíritu del Resucitado se ofrece libremente a la libertad humana, que coopera con la gracia divina. En la vida cristiana el drama creatural ni se elimina ni se ignora. En un cierto

sentido, las tensiones naturales se viven con mayor radicalidad, porque irrumpe una conciencia nueva: los cristianos conocen en Cristo su condición de seres que lo deben todo a la iniciativa del Dios Padre y que, al mismo tiempo, son convocados por Él a un desarrollo más auténtico y a una donación plena de sí mismos. Por eso, su anuncio de la salvación no insiste tanto en la capacidad de autosuperación (incluso tecnológica) de los límites naturales o culturales cuanto en la acogida conmovida y agradecida del don de un amor que hace posible el desarrollo de la identidad personal y social, en cuanto actúa a través de la caridad (cf. Gal 5,6), asumiendo una tarea creativa para un mejor servicio al bien común[197]. De este modo contribuye a llevar a cumplimiento el designio divino según una reciprocidad asimétrica de dones.

1. La Madre plenamente humana

163. A la luz de esta perspectiva teológico❖pastoral, María Inmaculada y Asunta en el seno de Dios Padre con Jesús aparece como la figura admirable de un ser humano en el que las tensiones alma/cuerpo, hombre/mujer e individuo/comunidad pueden expresar toda su amplitud según una unidad que no destruye, sino que potencia cada uno de sus elementos integrantes. La obediencia de María a la llamada del Señor expresa la disponibilidad perfecta de todo su ser personal, espíritu y cuerpo; manifiesta su fecundidad virginal y materna para la construcción del pueblo nuevo en la historia humana; se manifiesta también como paradigma de integración personalizadora en la comunidad de los discípulos (cf. Jn 19, 25❖26). La Iglesia contempla en María lo que todos esperamos ser: la imagen de un ser humano en plenitud[198]. A través de las circunstancias de su vida, María lleva a cabo una síntesis en la que se une la llamada de amor y la respuesta libre; la vocación personal y la misión social; la identidad filial y la comunión fraterna; el anuncio de Dios y el servicio a los demás seres humanos; la obediencia responsable y el servicio generoso; la acogida del don y la entrega gratuita de sí; la alegría del canto y la serena meditación sobre la vida; la pertenencia a su propio pueblo y la apertura a todas las generaciones; la aceptación de los propios límites y la felicidad de la fe; el “sí” para que se cumpla la voluntad de Dios (cf. Lc 1,26❖38) y la solicitud para que todos hagan lo que Jesús les diga (cf. Jn 2,5). María acogió su vida como

vocación y así realizó su identidad personal en el cumplimiento de la misión que le fue confiada, para que se cumpliera el designio de amor de la Trinidad para toda la humanidad.

2. El desafío de los pobres

164. El desarrollo tecnológico imparable del que nos hemos ocupado en este texto – y que favorece sobre todo a quienes ya tienen mucho poder – reta a dirigir la mirada hacia los más pobres. Como hemos visto, si este desarrollo, unido a las ideologías que lo acompañan, implica serios riesgos, estos serán aún mayores para los más débiles e indefensos, es decir, para quienes no cuentan nada porque no son útiles para los engranajes de los poderosos. Corren el riesgo de convertirse en materia de descarte, en “daños colaterales” barridos sin piedad. Como cristianos, en cambio, somos llamados a mirarlos con los ojos de Cristo que dice a cada uno de ellos: «Yo te he amado» (Ap 3,9). El Papa León XIV explica que Cristo «con su amor, entregado hasta el final, muestra la dignidad de cada ser humano».[199] Y eso nos impulsa a «percibir la fuerte conexión que existe entre el amor de Cristo y su llamada a acercarnos a los pobres».[200] De ahí brota el deber de estar particularmente atentos – como humildes centinelas – a las consecuencias que puedan tener los nuevos desarrollos de la sociedad para la vida de los últimos. Y, también, sin embargo, el deber de reaccionar con una palabra profética y un compromiso generoso. En ello se juega la autenticidad de nuestra fe y el valor humano de nuestra vida.

Notas

[1] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita*, 2 de abril de 2024, 6. 11. [N.B. las citas del Magisterio pontificio y otros documentos se toman de la versión de www.vatican.va]

[2] El Salmo 144 se plantea la misma pregunta, poniendo de relieve sin embargo la fragilidad del ser humano: «Señor, ¿qué es el hombre para que te fijas en él? ¿Qué los hijos de Adán para que pienses en ellos? El hombre es igual que un sople; sus días, una sombra que pasa» (Sal 144, 3-4). También Job se

interroga sobre el sentido del interés de Dios por el ser humano: «¿Qué es el hombre para que te ocupes tanto de él, para que pongas en él tu interés?» (Job 7, 17). [N.B. las citas de la Sagrada Escritura se toman de la versión de la Conferencia Episcopal Española]

[3] Francisco, Discurso a los participantes en la Plenaria del Pontificio Consejo de la Cultura, 18 de noviembre de 2017. Véase también el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, ¿Qué es el hombre? (Sal 8, 5). Un itinerario de antropología bíblica, 2019, 8, que apoya el discurso antropológico bíblico precisamente en el Salmo 8.

[4] León XIV, Discurso al Colegio Cardenalicio, 10 de mayo de 2025.

[5] Comisión Teológica Internacional, La teología hoy: perspectivas, principios y criterios, 2012, 55.

[6] Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 3.

[7] Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz, Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 19.

[8] En los documentos de contenido antropológico de la Comisión Teológica Internacional aparece el término “identidad”, pero no está entre los más frecuentes. Se utiliza en un sentido que no siempre es específicamente antropológico, sino también cristológico o trinitario, y a veces aparece en un sentido genérico.

[9] Sobre la noción de naturaleza humana —en relación con la de persona— véanse los documentos de la Comisión Teológica Internacional, En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural, 2009, 64-66; Id., La libertad religiosa para el bien de todos, 2019, 32-39. Se trata de una noción compleja, que designa el principio de la identidad ontológica específica de un sujeto, es decir, su “esencia”, definida por un conjunto de características estables. No se trata, sin embargo, de algo fijo y estático, al ser un principio interno dinámico que orienta al sujeto a su realización mediante actividades específicas en una compleja interrelación, ante todo con Dios en Cristo, con las demás personas y con las demás realidades.

[10] Cf. Francisco, Exhort. Ap. *Evangelii gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 221.

[11] Para esta descripción de la condición existencial, véase: S. Kierkegaard, *La enfermedad para la muerte*, Salamanca 2026, “La desesperación vista bajo la determinación de la finitud y la infinitud”, 54-61; Id, *El concepto de angustia*, Madrid 1979, “V. La angustia en unión con la fe como medio de la salvación”, 181-189. [N.B. se ofrece la edición española cuando existe]

[12] Cf. N. Bostrom, “Transhumanist Values”: *Journal of Philosophical Research* 30/Supplement (2005) 3-14, 4. Sobre el transhumanismo se puede consultar más ampliamente: S. Young, *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto*, Amherst NY 2005; *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More y Natasha Vita-More, New York/London 2013; Y. N. Harari, *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Barcelona 2016; R. Kurzweil, *La singularidad está más cerca. Cuando nos fusionamos con la IA*, Bilbao 2025. Véase la página web de Humanity Plus: www.humanityplus.org [consulta online 19.08.2025].

[13] Sobre el posthumanismo señalamos: R. Braidotti, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid 2005; *Lo posthumano*, Barcelona 2025; *The Posthuman*, Cambridge 2013; C. Wolfe, *What is Posthumanism?* Minneapolis 2009. M. Rosendahl Thomsen y J. Warnberg (Eds.), *The Bloomsbury Handbook of Posthumanism*, London/New York, 2020; F. Ferrando, *The Art of Being Posthuman: Who Are We in the 21st Century?* Cambridge 2024.

[14] Si bien algunas versiones del transhumanismo parecen orientarse a un «ideal posthumano» hasta confundirse con el posthumanismo. En la obra paradigmática *Transhumanist FAQ* de N. Bostrom se puede encontrar la articulación de un «ideal posthumano» (<https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> [consulta online 19.08.2025]).

[15] Cf. Francisco, Const. Ap. *Veritatis gaudium*, 27 de diciembre de 2017, Proemio.

[16] Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 11.

[17] Francisco, Exhort. Ap. *Laudate Deum*, 4 de octubre de 2023, 67, que cita la Carta Enc. *Laudato si'*, 24 de mayo de 2015, 89. Cf. Concilio Ecuménico

Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 2 y 57.

[18] Ya la asamblea conciliar se planteaba preguntas sobre el futuro de la humanidad: Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 11.

[19] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para la Cultura y la Educación, *Nota Antiqua et Nova*, 28 de enero de 2025, nota 9.

[20] Dante Alighieri, *La Divina Comedia*. Paraíso, Canto I, 70-72: «Transumanar significar per verba non si porria; però l'esempio basti a cui esperienza grazia serba», que se puede traducir: «el transhumanarse [reservado para quien entre en comunión con Dios en el Paraíso] no se puede expresar con palabras; baste, por eso, con el ejemplo de aquellos a los que la gracia proporcione una experiencia así» [versión de N. González Ruiz, *Obras completas de Dante Alighieri*, Madrid 1994, 366].

[21] Francisco, Exhort. Ap. *Evangelii gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 8.

[22] La tradición patristica y escolástica abunda en afirmaciones que proclaman la divinización del cristiano, su comunión con el Hijo, con el Espíritu y con el Padre, el habitar del fiel en Dios y de Dios en él. El axioma: «Dios se hizo lo que somos nosotros para que nosotros llegáramos a ser lo que Él es» es patrimonio común en ella, aun con distintos matices. Entre otros autores véanse: Ireneo, *Adv. Haer. V praef* [SC 153, 14; versión de A. Orbe, *Teología de san Ireneo*, I (Madrid-Toledo 1985) 47-49]: «Seguirás como a único firme y verdadero maestro al Logos de Dios, nuestro Señor Jesucristo; el cual, por su amor sin medida (cf. E 3, 19), se hizo lo que nosotros para hacernos perfectos con la perfección de Él (cf. Lc 6, 40)»; Tertuliano, *Adv. Marc. II*, 27, 7 [SC 368, 164.166]: «Dios se comportaba familiarmente para que el hombre fuera instruido a actuar divinamente. Dios actuaba de igual a igual con el hombre, para que el hombre pudiera actuar de igual a igual con Dios. Dios fue hallado pequeño, para que el hombre llegara a ser grandísimo»; Cipriano, *Quod idola* 11 [CSEL 3/1, 28]: «Cristo quiso ser lo que es el hombre, para que también el hombre pudiera ser lo que es Cristo»; Atanasio, *De Incarnatione* 54, 3 [SC 199, 458]: «Porque Él se hizo hombre para que nosotros fuéramos hechos Dios»; Tomás de Aquino, *Officium de festo corporis Christi, Ad Matutinas*, In primo Nocturno, *Lectio 1: Opera omnia*, v. 29 (París 1876) 336: «El Unigénito [...] Hijo de Dios, queriendo que nosotros fuéramos partícipes de su divinidad,

asumió nuestra naturaleza, para que, hecho hombre, hiciera a los hombres dioses». Se puede ver una presentación sintética del sentido cristiano de la “divinización” y su modo de realización en: Comisión Teológica Internacional, Teología, cristología, antropología, I, E, 1-5.

[23] Juan XXIII, Carta Enc. *Pacem in terris*, 11 de abril de 1963, 21 ss. Cf. también: Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 4 y 44.

[24] Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 33.

[25] *Ibíd.*

[26] Pablo VI, Carta Enc. *Populorum progressio*, 26 de marzo de 1967, 34.

[27] *Ibíd.*, 14.

[28] Cf. Pablo VI, Carta Ap. *Octogesima adveniens*, 14 de mayo de 1971, 29.

[29] Juan Pablo II, Carta Enc. *Redemptor hominis*, 4 de marzo de 1979, 15.

[30] *Ibíd.*

[31] En particular, sobre la ética de la tecnología, véase: Juan Pablo II, Carta Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30 de diciembre de 1987, IV, 27-34.

[32] Benedicto XVI, Carta Enc. *Caritas in veritate*, 29 de junio de 2009, 68.

[33] Cf. *Ibíd.*, 16-17.

[34] *Ibíd.*, 70.

[35] Francisco, Carta Enc. *Laudato si'*, 24 de mayo de 2015, 105.

[36] *Ibíd.*, 106.

[37] *Ibíd.*, 103.

[38] León XIV, Saludo a los influencers y misioneros digitales, 29 de julio de 2025.

[39] León XIV, Mensaje con ocasión del AI for Good Summit, 10 de julio de 2025 [traducción propia].

[40] Cf. A. Barba-Kay, *A Web of Our Own Making: The Nature of Digital Formation*, Cambridge 2023.

[41] El impacto antropológico de las nuevas tecnologías, y en particular de la tecnología digital, ya había sido analizado por un grupo de estudiosos encargados por la Dirección General de la Comisión Europea para la Comunicación. Los resultados se encuentran en el volumen *The Onlife*

Manifesto. Being human in a Hyperconnected Era, 2009 ([consulta online 19.08.2025]).

[42] Cf. Francisco, Carta Enc. Laudato si', 24 de mayo de 2015, 115.

[43] Francisco, Carta Enc. Laudato si', 24 de mayo de 2015, 51, para quien la polaridad Norte-Sur no tiene un sentido estrictamente geográfico, sino que indica una distinción socioeconómica que atraviesa diferentes situaciones de pobreza: cf. León XIV, Exhort. Ap. Dilexi te, 4 de octubre de 2025, 11-12.

[44] Cf. K. Crawford, Atlas de IA: Poder, política y costes planetarios de la inteligencia artificial, Barcelona 2023.

[45] Se pueden encontrar criterios para un discernimiento en Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 461-487.

[46] Véase el trabajo interdisciplinar de M. J. Gaudet et al. (ed.), AI Research Group of the Centre for Digital Culture of the Dicastery for Culture and Education of the Holy See, Encountering Artificial Intelligence: Ethical and Anthropological Investigations, vol. 1 (Eugene, OR 2024).

[47] Cf. Francisco, Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz “Inteligencia Artificial y paz”, 1 de enero de 2024, 2. Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para la Cultura y la Educación, Nota Antiqua et Nova, 28 de enero de 2025, 7-12.

[48] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para la Cultura y la Educación, Nota Antiqua et Nova, 28 de enero de 2025, 49-103.

[49] Cf. León XIV, Mensaje a los participantes en la segunda conferencia anual sobre “Inteligencia artificial, ética y gobernanza empresarial”, 17 de junio de 2025.

[50] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para la Cultura y la Educación, Nota Antiqua et Nova, 28 de enero de 2025, 38.

[51] Benedicto XVI, Carta Enc. Caritas in veritate, 29 de junio de 2009, 73.

[52] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para la Cultura y la Educación, Nota Antiqua et Nova, 28 de enero de 2025, 85-89.

[53] No pocos representantes de la cultura contemporánea se han ocupado de este problema: cf. E. Erikson, Identidad, juventud y crisis, Madrid 1980.

[54] Francisco, Exhort. Ap. postsinodal Christus vivit, 25 de marzo de 2019, 87. Cf. también Academia Pontificia de las Ciencias, Final Statement of the

Workshop on Risks and Opportunities of AI for Children. A Common Commitment for Safeguarding Children, 24 de marzo de 2025.

[55] Francisco, Exhort. Ap. postsinodal Christus vivit, 25 de marzo de 2019, 88.

[56] Ibíd., 89; cf. Francisco, Carta Enc. Fratelli tutti, 3 de octubre de 2020, 199-202; Dicasterio para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para la Cultura y la Educación, Nota Antiqua et Nova, 28 de enero de 2025, 77-84.

[57] Se pueden consultar estudios recientes del MIT, como por ejemplo N. Kosmyna et alii, “Your Brain on ChatGPT: Accumulation of Cognitive Debt when Using an AI Assistant for Essay Writing Task”: <https://www.media.mit.edu/publications/your-brain-on-chatgpt/> [consulta online 19.08.2025].

[58] Cf. Benedicto XVI, Carta Enc. Caritas in veritate, 29 de junio de 2009, 74; Francisco, Exhort. Ap. postsinodal Christus vivit, 25 de marzo de 2019, 82.

[59] Cf. T. Berger, @ Worship: Liturgical Practices in Digital Worlds (Liturgy, Worship, and Society Series), New York/London 2019.

[60] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para la Cultura y la Educación, Nota Antiqua et Nova, 28 de enero de 2025, 104-107.

[61] Cf. Francisco, Carta Enc. Laudato si’, 24 de mayo de 2015, 85, 199-201, 222.

[62] En la Summa Theologiae I, q. 25, a. 6 ad 3 y ad 4 Tomás rechaza la idea de que Dios haya tenido que crear el mejor mundo posible, y argumenta que el mundo creado por Dios es el “más mejorable” mediante el don de la gracia y, en particular, con la gracia de la unión de lo divino infinito con lo finito en la unión hipostática.

[63] H. Jonas, El principio de responsabilidad, Barcelona 1995 (or. 1979), 40.

[64] Cf. Francisco, Exhort. Ap. Gaudete et exsultate, 19 de marzo de 2018, 36-39; véase también Const. Ap. Evangelii gaudium, 24 de noviembre de 2013, 94.

[65] Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta Placuit Deo, 22 de febrero de 2018, 3, donde se aclaran tanto las semejanzas como las diferencias entre las formas de gnosticismo de la antigüedad y estas tendencias del pensamiento moderno y postmoderno.

[66] La noción de «pueblo» no es equiparable a la de «nación», que remite a un significado más político y jurídico, aunque ambas no se excluyen. Sobre la

acepción aquí propuesta, véase: Francisco, Carta Enc. Fratelli tutti, 3 de octubre de 2020, 157-158: «Si se quiere afirmar que la sociedad es más que la mera suma de los individuos, se necesita la palabra “pueblo”. La realidad es que hay fenómenos sociales que articulan a las mayorías, que existen megatendencias y búsquedas comunitarias. También que se puede pensar en objetivos comunes, más allá de las diferencias, para conformar un proyecto común. Finalmente, que es muy difícil proyectar algo grande a largo plazo si no se logra que eso se convierta en un sueño colectivo. Todo esto se encuentra expresado en el sustantivo “pueblo” y en el adjetivo “popular”». Cf. también los epígrafes 90-92 de este documento.

[67] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 5.

[68] Cf. Francisco, Carta Enc. Fratelli tutti, 3 de octubre de 2020, 9-17. Véanse también los números 151-153, en los que se sitúan las realidades regionales entre las locales y la universal.

[69] De modo paradigmático Agustín, *Las Confesiones*, XI, 14. 31. 41. Cf. P. Ricoeur, *Tiempo y narración I-III*, Madrid 1987-1996.

[70] Domina una percepción difusa sobre una «falta de tiempo», en la que el tiempo se consume, pero no se vive: Z. Bauman, *Consumo, luego existo*, Madrid 2007; Íd., *Ética en un mundo de consumidores*, Barcelona 2010. Sobre la pérdida del sentido de la historia y de la memoria: J. B. Metz, *Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997*, Brescia 1998.

[71] Cf. por ejemplo: C. Lasch, *El yo mínimo. La mentalidad de supervivencia en una época de turbaciones*, Barcelona 1986.

[72] Cf. Francisco, Carta Enc. *Lumen fidei*, 29 de junio de 2013, 25, que subraya: «en la cultura contemporánea se tiende a menudo a aceptar como verdad solo la de la tecnología: es verdad solo lo que el hombre logra construir y medir con su ciencia, verdad porque funciona, y así hace la vida más cómoda y fácil».

[73] Cf. Francisco, Carta Enc. Fratelli tutti, 3 de octubre de 2020, 13.

[74] *Ibíd.*, 17; también 188, 27, 30, 36.

[75] Cf. *ibíd.*, 160 y 163.

[76] Cf. Juan Pablo II, Carta Enc. *Fides et ratio*, 14 de septiembre de 1998, 12.

- [77] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 38-39.
- [78] Juan Pablo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, 7 de diciembre de 1990, 28.
- [79] Cf. Juan Pablo II, Carta Enc. *Redemptoris Mater*, 25 de marzo de 1987, 36.
- [80] Benedicto XVI, Exhort. Ap. postsinodal *Verbum Domini*, 30 de septiembre de 2010, 30.
- [81] Cf. Francisco, Carta Enc. *Dilexit nos*, 24 de octubre de 2024, 19.
- [82] Cf. Sínodo de los Obispos, XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos – II sesión: Documento Final. Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión, 26 de octubre de 2024, 111-113.
- [83] Cf. Pablo VI, Carta Ap. *Octogesima adveniens*, 14 de mayo de 1971, 8-12.
- [84] Francisco, Carta Enc. *Fratelli tutti*, 3 de octubre de 2020, 143.
- [85] Cf. P. Ricoeur, *Lectures 1. Autour du politique*, París, 1991; también B. Waldenfels, *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, Barcelona 2015.
- [86] A Diogneto, 5, 1-5 [traducción de J.J. Ayán, *Padres Apostólicos*, Madrid 22012, 560-561]
- [87] Cf. Francisco, Carta Enc. *Fratelli tutti*, 3 de octubre de 2020, 77-86.
- [88] Francisco, Carta Enc. *Fratelli tutti*, 3 de octubre de 2020, 12; cf. Benedicto XVI, Carta Enc. *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, 19.
- [89] Entre los autores que han trabajado en esta perspectiva, véanse los filósofos G. Siewerth, *Metafísica de la infancia*, Madrid 2022; F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit, Einsiedeln* 1970. En teología es bien conocido el artículo de K. Rahner, “Ideas para una teología de la infancia”, en *Escritos de teología*, vol. VII, Madrid 1969, 293-307.
- [90] Sobre la relación entre comunidad política y pueblo, cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 385. Sobre la riqueza simbólica del pueblo, véase: R. Guardini, *El universo religioso de Dostoievski*, Madrid 2024, 19.
- [91] Cf. Francisco, Exhort. Ap. *Evangelii gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 268, donde se subraya el «gusto espiritual» de la pertenencia a un pueblo y la participación en la «mirada de Jesús [que] se amplía y se dirige llena de cariño y de ardor hacia todo su pueblo».
- [92] Cf. Francisco, Carta Enc. *Fratelli tutti*, 3 de octubre de 2020, 144-145.

[93] Sobre el valor de la experiencia del Pueblo de Dios, cf. Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 377-383. En cuanto a la “teología del pueblo”, véase: L. Gera, *La religión del pueblo*, Madrid 2015 (or. 1977).

[94] Sobre la importancia de la comunidad internacional, cf. Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 428-450.

[95] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*, 6 de enero de 2018, 18-33.

[96] Cf. Benedicto XVI, Carta Enc. *Spe salvi*, 30 de noviembre de 2007, 43.

[97] Francisco, Discurso a los participantes en el Congreso Internacional “Hombre-mujer imagen de Dios. Por una antropología de las vocaciones”, 1 de marzo de 2024. Cf. también Francisco, Exhort. Ap. postsinod. *Christus vivit*, 25 de marzo de 2019, 248-277.

[98] Cf. Comisión Teológica Internacional, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*, 2009, 66. Id., *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios*, 2004, 7.

[99] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita*, 2 de abril de 2024, 1.

[100] Francisco, Exhort. Ap. post-sinod. *Christus vivit*, 25 de marzo de 2019, 252. No faltan autores contemporáneos que proponen una fenomenología de la llamada y de la respuesta, del don, como camino para renovar una antropología que se haga cargo también de la intrínseca dimensión religiosa de lo humano: J.-L. Chrétien, *La llamada y la respuesta*, Madrid 1997; J.-L. Marion, *Siendo dado: ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid 2008; Id., *A decir verdad. Una conversación*, Madrid 2022.

[101] Cf. Obra Pontificia para las Vocaciones Eclesiásticas, *Nuevas vocaciones para una nueva Europa*, 8 de diciembre de 1997, 13.

[102] Francisco, Exhort. Ap. postsinod. *Christus vivit*, 25 de marzo de 2019, 253.

[103] Francisco, Exhort. Ap. *Evangelii gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 273.

[104] Agustín, *Las Confesiones*, XIII, I, 1 [N.B. las citas se toman de la versión de www.augustinus.it]

[105] Francisco, Carta Enc. *Dilexit nos*, 24 de octubre de 2024, 90.

[106] Obra Pontificia para las Vocaciones Eclesiásticas, Nuevas vocaciones para una nueva Europa, 8 de diciembre de 1997, 11c; cf. también 12-13.

[107] Francisco, Exhort. Ap. postsinod. *Christus vivit*, 25 de marzo de 2019, 184.

[108] Cf. Francisco, Mensaje para la 57ª Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones, 3 de mayo de 2020.

[109] Cf. Francisco, Carta Enc. *Dilexit nos*, 24 de octubre de 2024, 19.

[110] «En el ejercicio de su libertad para cultivar las riquezas de su propia naturaleza, la persona humana se construye a sí misma con el paso del tiempo. Aunque, debido a diversas limitaciones o condiciones, no pueda utilizar estas capacidades, la persona siempre subsiste como “sustancia individual” con toda su dignidad inalienable»: Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita*, 2 de abril de 2024, 9. El texto precisa el fundamento ontológico de la dignidad de la persona humana retomando la definición clásica de persona entendida como sustancia individual de naturaleza racional. También sobre la persona humana, su unicidad, libertad, dignidad y apertura a la trascendencia, véase: Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 124-148; Comisión Teológica Internacional, *La libertad religiosa para el bien de todos*, 2019, 29-42.

[111] Entre los autores más atentos a esta problemática contemporánea: E. Morin, *El método 5: la identidad humana*, Madrid 2003; Z. Bauman, *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona 2007.

[112] Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita*, 2 de abril de 2024, 11.

[113] Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 26.

[114] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita*, 2 de abril de 2024, 17-21.

[115] Benedicto XVI, Carta Enc. *Caritas in veritate*, 29 de junio de 2009, 53.

[116] Sobre el valor de la relación intergeneracional, véase: Francisco, Exhort. Ap. postsinodal *Amoris laetitia*, 19 de marzo de 2016, 193. La libertad de los jóvenes es más frágil si está vacía, carente de memoria afectivamente connotada: Francisco, Exhort. Ap. postsinodal *Christus vivit*, 25 de marzo de 2019, 181.

- [117] Cf. Benedicto XVI, Carta Enc. Caritas in veritate, 29 de junio de 2009, 1.
- [118] Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. Dignitas infinita, 2 de abril de 2024, 22.
- [119] *Ibid.*, 31.
- [120] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*, 6 de enero de 2018, 10.
- [121] Cf. Francisco, Carta Enc. Dilexit nos, 24 de octubre de 2024, 15-19.
- [122] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 3; q. 112, a. 1.
- [123] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 21 de noviembre de 1964, 13.
- [124] En la reflexión filosófico-teológica de Edith Stein, la “llamada” divina (*Berufung*) es el criterio más profundo de individuación del ser humano personal; cf. *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Vitoria-Burgos-Madrid 2007 (cap. VIII). P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid 1996, pone de relieve los dinamismos de la identidad narrativa de la persona, que implica la capacidad de comprender y expresar la imagen de sí mismos recibida en las relaciones que se mantienen y de las que uno se apropia en una historia.
- [125] Cf. Benedicto XVI, Carta Enc. Caritas in veritate, 29 de junio de 2009, 68.
- [126] Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. Dignitas infinita, 2 de abril de 2024, 60.
- [127] Francisco, Exhort. Ap. postsinodal *Amoris laetitia*, 19 de marzo de 2016, 56.
- [128] Francisco, Carta Enc. *Laudato si'*, 24 de mayo de 2015, 155.
- [129] Como subraya *Dignitas infinita*, «de aquí se deriva que cualquier intervención de cambio de sexo, por regla general, corre el riesgo de atentar contra la dignidad única que la persona ha recibido desde el momento de la concepción. Esto no significa excluir la posibilidad de que una persona afectada por anomalías genitales ya evidentes al nacer o que se desarrollen posteriormente, pueda optar por recibir asistencia médica con el fin de resolver dichas anomalías. En este caso, la intervención no constituiría un cambio de

sexo en el sentido aquí entendido»: Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita*, 2 de abril de 2024, 60.

[130] Cf. A. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona 2001 (cap. 1).

[131] Benedicto XVI, Carta Enc. *Caritas in veritate*, 29 de junio de 2009, 53.

[132] Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 24.

[133] Francisco, Enc. *Fratelli tutti*, 3 de octubre de 2020, 87.

[134] Cf. *ibíd.*, 111; también 95.

[135] *Ibíd.*, 218.

[136] Benedicto XVI, Carta Enc. *Caritas in veritate*, 29 de junio de 2009, 29.

[137] Cf. *ibíd.*, 11. Véase también el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 130.

[138] Benedicto XVI, Carta Enc. *Caritas in veritate*, 29 de junio de 2009, 18.

[139] Cf. Juan Pablo II, Carta Enc. *Redemptoris Mater*, 25 de marzo de 1987, 30-31.

[140] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita*, 2 de abril de 2024, 20.

[141] Cf. Francisco, Carta Enc. *Laudato si'*, 24 de mayo de 2015, 79, 83.

[142] Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 14.

[143] Cf. Francisco, Carta Enc. *Laudato si'*, 24 de mayo de 2015, 81. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita*, 2 de abril de 2024, 9. También Comisión Teológica Internacional, *La libertad religiosa para el bien de todos*, 2019, 42.

[144] Cf. Francisco, Carta Enc. *Laudato si'*, 24 de mayo de 2015, 82.

[145] Cf. *Íd.*, Exhort. Ap. *Laudate Deum*, 4 de octubre de 2023, 67.

[146] Sobre la relación entre el ser humano y los animales en perspectiva bíblica, cf. Pontificia Comisión Bíblica, *¿Qué es el hombre?* (Sal 8,5). Un itinerario de antropología bíblica, 2019, 139 ss.

[147] Comisión Teológica Internacional, *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios*, 2004, 66.

[148] Francisco, Exhort. Ap. *Laudate Deum*, 4 de octubre de 2023, 26-27.

[149] Véase de modo paradigmático R. Guardini, *El Contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente*  concreto, Madrid 1996.

[150] Cf. J. Bergoglio – Papa Francisco, *En tus ojos está mi palabra. Homilias y discursos de Buenos Aires 1999-2013*, Madrid 2017, XIX. De ello se deriva el principio por el cual «la unidad es superior al conflicto» (Exhort. Ap. *Evangelii gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 228): la solución de los conflictos remite a un plano superior que conserva en sí las virtualidades positivas de las polaridades en tensión.

[151] Para la descripción de estas polaridades antropológicas nos inspiramos en Comisión Teológica Internacional, *Comunidad y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios*, 2004, 25-51.

[152] Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 14; cf. Comisión Teológica Internacional, *Comunidad y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios*, 2004, 26-30. Aunque en la teología ha habido una larga y dominante tradición que interpreta esta «unidad de cuerpo y alma» según las líneas de un modelo hilemórfico aristotélico, revisado a la luz de la revelación (por ejemplo: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 76), un modelo que se refleja también en el Magisterio (desde el Concilio de Vienne hasta el Concilio Vaticano II), existe también un modelo tripartito más antiguo —cuerpo, alma, espíritu—, que encuentra igualmente bases sólidas. Véase: H. de Lubac, *Théologie dans l'histoire : I. Lumière du Christ*, París 1990, 113-199. Los dos modelos, en realidad, no se excluyen, sino que se completan, enriqueciendo la antropología cristiana con acentos diversos, gracias a la constitutiva referencia a la relación con Dios (a la que se refieren tanto el concepto de alma como el de espíritu), haciendo intuir que la polaridad material/espiritual encuentra armonía en un tercer nivel superior: el de la relación con Dios (cf. la explicación del n. 132).

[153] Francisco, Carta Enc. *Dilexit nos*, 24 de octubre de 2024, 21.

[154] Íd., Carta Enc. *Laudato si'*, 24 de mayo de 2015, 81. Todo ser humano es una persona que integra y supera su dimensión biológica, genética y corpórea: «Cuando de la unión conyugal de los dos nace un nuevo hombre, éste trae consigo al mundo una particular imagen y semejanza de Dios mismo: en la biología de la generación está inscrita la genealogía de la persona», Juan Pablo II, Carta a las familias “*Gratissimam sane*”, 2 de febrero de 1994, 9.

[155] Juan Pablo II, Mensaje a los participantes en la Plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias, 22 de octubre de 1996, 5.

[156] Cf. Comisión Teológica Internacional, *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios*, 2004, 64.

[157] Francisco, Audiencia General, 22 de abril de 2015. El asombro de Adán ante la mujer significa que el reconocimiento de Eva como «parte de él» no implica posesión o dependencia, sino que es un don inesperado y gratuito que proviene solo de Dios, aunque toque la identidad del hombre en profundidad. Este es el sentido de la alteridad en la reciprocidad.

[158] Francisco, Audiencia General, 15 de abril de 2015.

[159] Cf. Juan Pablo II, Carta Ap. *Mulieris dignitatem*, 15 de agosto de 1988, 6. Íd., Carta a las familias “*Gratissimam sane*”, 2 de febrero de 1994, 8.

[160] Esta polaridad se traduce, en su ejercicio, en otras importantes «tensiones» inherentes a los fenómenos sociales, cf. Francisco, Exhort. Ap. *Evangelii gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 221-237.

[161] Cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 130.

[162] Agustín, *Las Confesiones* I, 1.1.

[163] Dante Alighieri, *La Divina Comedia. Infierno*, Canto XXVI, 118-120 [versión de N. González Ruiz, *Obras completas de Dante Alighieri*, Madrid 1994, 148].

[164] Sobre la historicidad característica de la redención, véase: Pontificia Comisión Bíblica, *¿Qué es el hombre? (Sal 8,5). Un itinerario de antropología bíblica*, 2019, 11 y cap. IV.

[165] Juan Pablo II, Exhort. Ap. postsinodal *Reconciliatio et paenitentia*, 2 de diciembre de 1984, 15. Cf. Pontificia Comisión Bíblica, *¿Qué es el hombre? (Sal 8,5). Un itinerario de antropología bíblica*, 2019, 295ss.

[166] Pontificia Comisión Bíblica, *¿Qué es el hombre? (Sal 8,5). Un itinerario de antropología bíblica*, 2019, 12.

[167] Para Dios, el mandato es un «don» (Dt 5, 22; 9, 20; 10, 4; Neh 9, 14); para el ser humano, en cambio, asume mayormente el aspecto de la «prueba» (Gen 22, 1; Ex 15, 25; 16, 4). En concreto, el individuo raramente intuye inmediatamente la «bondad» de lo prescrito; manifiesta, por tanto, su fe si obedece aun no comprendiendo (plenamente) el bien de lo que se le prescribe

(cf. Pontificia Comisión Bíblica, ¿Qué es el hombre? (Sal 8,5). Un itinerario de antropología bíblica, 2019, 273).

[168] Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita*, 2 de abril de 2024, 18.

[169] Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 14.

[170] Cf. Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 451-452.

[171] Juan Pablo II, Exhort. Ap. postsinodal *Reconciliatio et paenitentia*, 2 de diciembre de 1984, 15. Sobre el «proliferar del mal» tras la transgresión en el Edén, véase: Pontificia Comisión Bíblica, ¿Qué es el hombre? (Sal 8,5). Un itinerario de antropología bíblica, 2019, 302ss.; sobre las consecuencias de la transgresión, véase: *ibíd.*, 319-324.

[172] Cf. Pontificia Comisión Bíblica, ¿Qué es el hombre? (Sal 8,5). Un itinerario de antropología bíblica, 2019, 240-241.

[173] Sobre el Espíritu Santo como “persona amor” y “persona don”, véase: Juan Pablo II, Carta Enc. *Dominum et Vivificantem*, 18 de mayo de 1986, 10; cf. también: Agustín, *De Trinitate* V, 11.12; VI, 5.7; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 38 a. 2.

[174] Cf. *Dei Filius*, cap. II: DH 3004 ss.

[175] Cf. Agustín, *De Trinitate* VII, 6.12: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza (Gen 1,26) [...] No se trata de que los dioses formen al hombre a su imagen y semejanza, sino de que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo hagan al hombre a semejanza e imagen del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, para que así subsista el hombre como imagen de Dios. Y Dios es Trinidad. Mas como esta imagen no era en un todo igual a la imagen de Dios ni de Él nacida, sino creada por El, por eso se dice imagen hecha a semejanza; esto es, que no llega a la paridad, pero es hasta un cierto punto parecida. Nos aproximamos o distanciamos de Dios no mediante intervalos espaciales, sino que nos aproximamos por la semejanza y nos alejamos por la disparidad.... Pero, a causa de la imperfecta semejanza -como dijimos-, el hombre se dice hecho a imagen; y se añade nuestra para que el hombre sea imagen de la Trinidad, no imagen igual a la Trinidad, como el Hijo lo es al Padre, sino sólo imagen parecida y como por semejanza. En los objetos distantes puede existir sólo cierta contigüidad imitativa, no espacial. En este sentido se dice:

Reformaos por la renovación de la mente (Rom 12,2). Y de nuevo: Sed, pues, imitadores de Dios, como hijos muy amados (Ef 5,1). Y al hombre renovado se le dice: Renovaos en el conocimiento de Dios, según la imagen del Creador (Col 3,10)»; cf. también *De Civitate Dei* XI, 2; XXI, 15-16.

[176] «Solo en Jesús se manifiesta plenamente el proyecto de Dios sobre el ser humano: Él es el hombre definitivo según Dios», Benedicto XVI, Audiencia general, 9 de enero de 2013.

[177] León XIV, Discurso a los participantes en el jubileo de las Iglesias Orientales, 14 de mayo de 2025.

[178] Comisión Teológica Internacional, *Teología, Cristología, Antropología*, 1981, D.2.3.

[179] *Ibid.*, D.3.

[180] *Ibid.*, D.2.2. El *intellectus fidei* de la divinización en cuanto pleno y definitivo “más allá” de la vida humana está en el centro de la reflexión teológica moderna. Ya se ocuparon de ello grandes teólogos del siglo XIX, como A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale* (*Opere di Antonio Rosmini* 39/40), Roma 1983, y M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik* III/4, Friburgo 1961, §§ 146-180. El tema de la divinización ha atraído también el interés del diálogo ecuménico, con puntos prometedores de convergencia, como aparece en los documentos del diálogo con la Iglesia ortodoxa: *The Mystery of the Church and of the Eucharist in the Light of the Mystery of the Holy Trinity* (1982) y *Faith, Sacraments and the Unity of the Church* (1987).

[181] Concilio Ecuménico Vaticano II, *Const. Past. Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 22.

[182] Cf. Ireneo, *Adversus Haereses* IV, 38, 3 [versión española de A. Orbe, *Teología de san Ireneo, IV* (Madrid-Toledo 1996) 516-517]: «Así pues, mediante esta ordenación y tales fases y disciplina, el hombre hecho y plasmado es constituido a imagen y semejanza del Dios Increado: el Padre lo tiene a bien y ordena; el Hijo sirve y da forma; el Espíritu nutre y da incremento; el hombre adelanta y llega a lo perfecto, a saber hasta allegarse al Increado, porque perfecto es el Increado, y éste es Dios. Convenía empero que el hombre, primero, fuese creado, y creado fuese en aumento, e incrementado se robusteciera, y robustecido se multiplicara (cf. Gen 1,28), y multiplicado convaleciera, y convalecido fuera glorificado, y glorificado contemplase a su

Señor. Porque es Dios quien ha de ser visto. Empero la visión de Dios es la que procura la incorruptela; y la incorruptela aproxima a Dios (Sap 6,19)»; véase también: IV, 11, 4; 12, 3; 37, 7; 39, 1.

[183] Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, 460. Tomás De Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 5.

[184] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, 18 de noviembre de 1965, 3-4.

[185] Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 22.

[186] De importancia aún actual para leer los signos de los tiempos “en Cristo” y para discernir críticamente ese “espíritu” que actúa en la separación de Cristo y que puede informar las visiones del transhumanismo y del posthumanismo: H. De Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 2 vols., Madrid 2011.

[187] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 12; Juan Pablo II, Carta Ap. *Mulieris dignitatem*, 15 de agosto de 1988, 7.

[188] Benedicto XVI, Carta Enc. *Caritas in veritate*, 29 de junio de 2009, 53.

[189] Cf. Francisco, Carta Enc. *Fratelli tutti*, 3 de octubre de 2020, 272.

[190] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 24; Comisión Teológica Internacional, *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios*, 2004, 40-42.

[191] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 21 de noviembre de 1964, 3; Catecismo de la Iglesia Católica, 774-776.

[192] Cf. Benedicto XVI, Exhort. Ap. postsin. *Sacramentum caritatis*, 22 de febrero de 2007, 12.

[193] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 39. Francisco, Carta Enc. *Laudato si'*, 24 de mayo de 2015, 236.

[194] Cf. Francisco, Carta Enc. *Laudato si'*, 24 de mayo de 2015, 237.

[195] Cf. Ambrosio, *Exameron* IX, 76; *Explanatio Ps.* 39, 24; *De institutione virginis* 104.

[196] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 112, a. 1.

[197] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. Gaudium et spes, 7 de diciembre 1965, 39, 45. Francisco, Cart. Enc. Dilexit nos, 24 de octubre de 2024, 209.

[198] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Sacrosanctum concilium, 4 de diciembre de 1963, 103.

[199] León XIV, Exhort. Ap. Dilexi te, 4 de octubre de 2025, 2.

[200] *Ibíd*, 3.

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

[Volver al índice](#)



Ante la próxima visita del Santo Padre León XIV

Una especial llamada a la comunión

Mons. Luis Argüello García

L'Osservatore Romano

Sur; un matemático enriquecido con la Filosofía y Teología y con el corazón apasionado por San Agustín; religioso y obispo, misionero y administrador de la comunión. Una personalidad para el encuentro y la reconciliación entre tantas realidades sometidas hoy a dialécticas de contrarios.

Vendrá a visitarnos el pastor universal, obispo de Roma, para ayudarnos a comprender y vivir la experiencia de la íntima relación entre las Iglesias particulares y la Iglesia toda. El obispo de Roma, que preside en la caridad a todas las Iglesias, es principio de unidad y tiene un primado directo sobre cada

una de ellas. La Iglesia universal nos es la suma o federación de Iglesias locales. Las Iglesias particulares existen en y a partir de la Iglesia toda con una mutua interioridad. El primado de Pedro asegura unidad doctrinal, sacramental y disciplinar y su autoridad directa es un servicio a la comunión. El Papa nos confirma en la fe para hacernos caer en la cuenta de que en cada una de las Iglesias particulares acontece la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Cada una de ellas está presidida por un sucesor de los apóstoles, unido colegial y sacramentalmente a Pedro, que pastore su respectiva Iglesia local cum Petro et sub Petro.

Es una gran alegría poder vivir este coloquio que ayuda al obispo de Roma a conocer la realidad de la Iglesia universal que pastorea y que se encarna en cada una de las iglesias particulares. Es también una oportunidad para las Iglesias particulares para no cerrarse en una endogamia autocéfala, sino para saber que la razón de ser de su propia existencia, como Cuerpo y Esposa de Cristo, es la comunión visible y real con Pedro y a través de su ministerio y del Colegio de los Doce, con todas las Iglesias.

La visita de León XIV a España también ayuda a caer en la cuenta de que las iglesias particulares en un territorio nacional concreto viven una especial llamada a la comunión a través de Provincias eclesiásticas y Conferencia Episcopal para el discernimiento y el servicio compartido ante los desafíos comunes en la evangelización de una sociedad que tiene circunstancias culturales, económicas y políticas similares y que se dota además de una organización.

La visita apostólica constituye en sí misma una llamada a la comunión y, al mismo tiempo, un recordatorio del envío misionero, aquel que el día de la Ascensión de Jesucristo a los cielos reciben Pedro y los demás apóstoles: ¡Id y haced discípulos! Este mandato le acogemos en la Eucaristía que celebra la Iglesia extendida por toda la tierra. El Papa, que nos preside en la caridad, nos recordará en una gran *Statio Ecclesiae*, este imperativo constitutivo de la Iglesia misma desde su origen pascual antes de extenderse y aterrizar en las diversas partes del mundo, edificando así las Iglesias particulares que celebran la

Eucaristía, conmemorando el acontecimiento pascual fuente de la alegría y el envío misionero.

La Iglesia española precisa de este coloquio de encuentro y comunión para impulsar la nueva hora de la evangelización de nuestro pueblo. La presencia del Papa en España y su encuentro con instituciones diversas de la sociedad española, en Madrid, Barcelona, Las Palmas y Tenerife será también una oportunidad para un nuevo diálogo entre Iglesia y sociedad que ensanche la mirada respecto a nuestros problemas locales y los abra a la universalidad; también dirigirá la mirada hacia la hondura de las cuestiones antropológicas y de sentido de la vida y de la historia que son fundamento y horizonte de los asuntos que nos preocupan. Su saludo de Paz nos convocará a una paz “desarmada y desarmante” en nuestras relaciones familiares, eclesiales y sociales.

El Papa, en su ministerio de pastoreo de la Iglesia universal, desde su condición de obispo de Roma, cuenta con el apoyo de los diversos servicios de la Curia romana, por eso, es una buena iniciativa la colaboración entre L'Osservatore Romano y la revista de la CEE Ecclesia para ayudarnos a todos en esta visita. Ayudar al Papa y a sus colaboradores a un conocimiento mayor de la realidad de la Iglesia española y ayudar también a la Iglesia española a crecer en la alegría de acoger al que viene en nombre del Señor; en la comunión, porque viene quien es principio de unidad y en la misión, porque Pedro quiere hacernos llegar con fuerza la palabra de Jesús, “id y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado”.

Mons. Luis Javier Argüello García, Presidente de la Conferencia Episcopal Española

Este artículo se publicó en [L'Osservatore Romano](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



Semana Santa en España: origen, historia, comidas, y mucho más

Hablemos de culturas

La Semana Santa, en muchos lugares del mundo, se ha tomado como un período de vacaciones, fiestas y diversión, cuando en realidad su principal propósito es conmemorar un hecho histórico-religioso, y manifestar los actos de fe. Tiene un gran sentido espiritual, de recogimiento y reflexión. Es así como se interpreta la Semana Santa en España.

Orígenes e historia de la Semana Santa en España

El símbolo característico de celebración de la Semana Santa en España es la salida a la calle de procesiones organizadas por confraternidades o cofradías,

que son congregaciones de feligreses. Las expresiones de fe están influenciadas por la tradición e íntimamente ligadas a las costumbres de cada pueblo.

La Semana Santa en España como a nivel mundial se encuentra con la última semana de Cuaresma del calendario católico, y es una de las mayores expresiones de la [religión en España](#). Está ubicada entre el Domingo de Ramos y el Domingo de Resurrección. En ocasiones se la llama Semana Mayor.

La procesión hasta el Sábado Santo recibe el nombre de estación de penitencia. Las procesiones que se desarrollan el Domingo de Resurrección no son de penitencia, sino de gloria.

El cortejo cuenta con unas andas (especie de camillas), llamadas pasos —en algunas localidades conocidas como «tronos»—, sobre las que trasladan esculturas con los personajes evangélicos relacionados con la detención, muerte y resurrección de Cristo.

Los feligreses de las cofradías que participan en el cortejo lo suelen hacer vestidos con túnicas y gorros cónicos forrados con una tela que les sirve de antifaz. Estos hermanos suelen conocerse como nazarenos o penitentes.

Algunas celebraciones en lugares concretos han recibido reconocimiento de Interés Turístico Internacional o Nacional. La Semana Santa en España está en estudio para ser declarada manifestación representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Lo que si es seguro es que forma parte de las [tradiciones españolas](#) , tan importante como la [navidad en España](#).

Pero así como España, también otras naciones de Latinoamérica la celebran con mucho fervor. Vemos como forma parte de las [costumbres y tradiciones del Perú](#), o de las [fiestas populares de Venezuela](#).

Historia

En la Edad Media la religiosidad del europeo occidental era comunitaria, la religión impregnaba toda su vida social, aunque hubiese pecado en la sociedad. La religiosidad también era festiva y de motivo para algunas celebraciones. Además, la misericordia de aquel hombre estaba llena de santos y devociones particulares.

El término «cofradía» y «hermandad» se usa indistintamente, sin embargo, en todos los documentos bajomedievales son llamadas cofradías. En esta etapa se reunían miembros del mismo gremio o estamento (grupo social) con fines benéficos o para rendir culto a un santo patrón.

Las cofradías solían ser piadosas, constructoras (apoyaban construcciones), benefactoras, de personas pertenecientes a un grupo social (gremiales, de clérigos, etc.), de personas pertenecientes a una misma etnia. Dentro de las cofradías piadosas estaban las culturales (de Cristo, de María o de santos), las parroquiales, las de salvación personal o de la de difuntos y las de penitencia.

Las cofradías de penitencia, que participaban en las procesiones de Semana Santa, se organizan a partir del siglo XVI, como resultado del reto de Martín Lutero a la sede de Roma a partir de 1517, al Concilio de Trento de 1545 y a los primeros autos de fe, según el clérigo Federico Gutiérrez, experto en temas de Semana Santa. En estas condiciones el pueblo sentía la necesidad de demostrar su catolicismo en un culto público.

En España y otros países de Europa la Edad Contemporánea (a partir de Revolución Francesa) fue marcada por conflictos violentos, entre clericalismo y anticlericalismo, los cuales generaron cambios en las relaciones entre Iglesia y Estado; y en la vida dentro de las cofradías de penitencia.

Entre finales del siglo XIX y comienzo del siglo XX las ciudades donde había un número significativo de hermandades católicas comienzan a crear federaciones locales vinculadas a la jerarquía eclesiástica con los apelativos de Federación, Consejo General o Agrupación de Hermandades y Cofradías.

España comenzó a destacarse como destino turístico internacional a partir de la década de 1960. Desde 1980 el Estado ha ido considerado a la Semana Santa en España, en sus diferentes lugares como de Interés Turístico Nacional o Internacional. Las primeras semanas en recibir la declaración de Fiesta de Interés Turístico Internacional fueron Sevilla, Valladolid, Zamora, Málaga y Cuenca.

Tradiciones de Semana Santa en España

La Semana Santa en España se festeja con mucha emoción. La gente forma parte activamente de los actos y tradiciones. Noche día y día, las calles se convierten en espacios multicolores donde se mezcla música de tambores, coloridas flores y el arte de las esculturas religiosas, creando así un escenario fastuoso. Es una tradición con mucho arraigo como los [bailes típicos de España](#).

Es una fiesta religiosa que se vive con mucha intensidad y arraigo en España, pero cada región tiene tradiciones diferentes. Hay algunos sitios donde las Semanas Santas son sencillas y silenciosas, y otras muy festivas. Se celebra en todas las ciudades y puntos de España. Sin embargo, hay celebraciones en varios lugares, que por sus especiales tradiciones, atractivo y singularidad, son muy conocidas y han sido declaradas de Interés Turístico Internacional, lo que le ha conferido a la Semana Santa en España un lugar privilegiado a nivel mundial, por lo cual es meritorio conocerlas.

Semana Santa en Cartagena, España

La Semana Santa en España cartagenera tiene como rasgo más destacado el orden de los penitentes, que marchan al unísono, al son del tambor, y permanecen estáticos en las paradas. Fue la primera de la Región de Murcia en recibir la declaración de Fiesta de Interés Turístico Internacional, en el año 2005.

La Semana Santa de Cartagena tiene diez días de procesiones que se extienden desde el Viernes de Dolores hasta el Domingo de Resurrección.

Los procesionistas cartageneros se congregan en cuatro cofradías, que de acuerdo a su orden de participación en esa semana son:

- Ilustre Cofradía del Santísimo y Real Cristo del Socorro: procesiona la Madrugada del Viernes de Dolores abriendo los cortejos de Semana Santa en toda España. Su color distintivo es el negro.
- Pontificia, Real e Ilustre Cofradía de Nuestro Padre Jesús en el Doloroso Paso del Prendimiento y Esperanza de la Salvación de las Almas (Californios). Su procesión la realizan el Viernes de Dolores, Domingo de Ramos, Martes, Miércoles y Jueves Santo. Su color distintivo es el rojo.
- Real e Ilustre Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno (Marrajos). Días de desfile: Lunes, Viernes (Madrugada y Noche) y Sábado Santo. Color distintivo morado.
- Real e Ilustre Cofradía de Nuestro Padre Jesús Resucitado (Resucitados): desfila el Domingo de Resurrección, cerrando con diez días de procesiones. Color distintivo blanco.

Las procesiones se distinguen por el perfecto orden de los penitentes que marchan al son del tambor, avanzando y parando todos a la vez. En sus paradas permanecen estáticos. La disciplina de este orden, la flor, la luz de los tronos y hachotes, así como la música, son rasgos característicos de esta Semana Santa.

Igualmente, tiene un importante patrimonio formado por obras de José Capúz, Juan González Moreno, Mariano Benlliure, Francisco Salzillo y Federico Coullaut-Valera, entre otros. Otra que destaca son los bordados de los mantos y estandartes o sudarios, los que datan del siglo XVIII y XIX.

La mayoría de las procesiones salen y se recogen en la Iglesia Santa María de Gracia, ubicada en la Calle del Aire, en pleno casco antiguo de la ciudad; templo del siglo XVIII que nunca llegó a culminarse su fachada y tuvo que ser reconstruido su interior después de los acontecimientos ocurridos en Cartagena, durante los primeros días de la Guerra Civil Española en 1936.

Semana Santa en León, España

De la Semana Santa en España, la leonesa se remonta al siglo XVI, tradición que contempla arte y devoción por igual. Arte por los extraordinarios pasos (antas) que participan en sus procesiones, los cuales son fabricados en los talleres de Juan de Juni, Gregorio Fernández, Luis Salvador Carmona, Víctor de los Ríos y Francisco Díez de Tudanca, entre otros. Y devoción por sus dieciséis cofradías y hermandades, y sus cofrades, llamados popularmente «papones».

Desde la emocionante salida de la antigua imagen de la Virgen del Camino, conocida popularmente como la del Mercado, en la tarde del Viernes de Dolores, y hasta la soltada de palomas en la mañana del Domingo de Resurrección, en la plaza Catedral; un total de dieciséis cofradías y hermandades penitenciales -algunas con más de cuatro siglos de existencia- organizan treinta procesiones.

Desfilan por las calles centenares de espectaculares grupos escultóricos, llevados a hombros por los hermanos trabajadores: organizan Vía Crucis procesionales, rondas lírico-pasionales, conciertos, pregones, etc. Todos ello en medio de la mayor expectación popular.

A las 12 en punto de la noche del Jueves Santo, salen los cofrades de Jesús Nazareno, dirigidos por su Abad y la Junta de Seises, y teniendo como protagonistas a los componentes de «La Ronda». Durante toda la noche y por las calles de la ciudad, acuden ante las autoridades para anunciar la salida de la procesión de los Pasos.

Campana, clarín y tambor cortan el silencio de la noche leonesa, con sus peculiares toques de llamada; entonando seguidamente uno de los hermanos la frase secular: «Levantaos hermanitos de Jesús, que ya es hora». Es uno de los actos más folclóricos de la Semana Santa en España.

Semana Santa en Madrid, España

Es la celebración popular más espectacular de la pasión, muerte y resurrección de Cristo en la capital de España. Esta manifestación de religiosidad católica es llevada a cabo por un grupo de hermandades, cofradías, congregaciones y esclavitudes, algunas con varios siglos de historia, que realizan procesiones en las que portan imágenes sagradas, representando distintos momentos de la pasión de Cristo y de los dolores de María, su madre.

Desde el Domingo de Ramos al Domingo de Resurrección, millares de personas se aproximan a la ciudad para asistir a las distintas procesiones que recorren las calles de Madrid. El ambiente creado por el repicar de los tambores y trompetas, y la vistosidad de los coloridos trajes de los cofrades, es una de las señas de identidad de la Semana Santa en España.

Madrid conmemora intensamente la pasión y muerte de Jesucristo, no sólo en la exaltación de su devoción, sino en la celebración de otros actos culturales paralelos. Mientras iglesias y basílicas programan conciertos de música sacra, las distintas cofradías salen a la calle con los pasos que llevan preparando durante todo el año, y los mejores restaurantes y pastelerías de la ciudad añaden a sus cartas platos típicos de Semana Santa, con un toque castizo.

Semana Santa en Málaga, España

En Málaga es un gran evento de carácter religioso, social y cultural, que se celebra cada año en la ciudad, la cual fue declarada de Interés Turístico

Internacional el 16 de febrero de 1980. Se realizan desfiles procesionales desde el Domingo de Ramos hasta el Viernes Santo, quedando el Sábado Santo como lapso hasta el Domingo de Resurrección, cuando sale Jesús Resucitado acompañado por una representación de todas las corporaciones. De la Semana Santa en España, la de Málaga es sin duda una de las más fastuosas.

Las andas (*camillas*) sobre las que son llevadas las santificadas imágenes se denominan *tronos* en Málaga, a diferencia de la mayoría de las otras ciudades donde se celebra la Semana Santa. Los tronos poseen evidentes diferencias con los *pasos* de las demás ciudades: mientras que los últimos son llevados por costaleros sobre la cerviz, los primeros son cargados por hombres de trono, que meten su hombro debajo de los *varales* —piezas de metal o madera de varios metros de longitud, que sobresalen del *cajillo* (estructura) del trono—; además los tronos acostumbran ser, en su gran mayoría, de tamaño mayor que los pasos.

A semejanza de las otras ciudades, en Málaga cada cortejo procesional está formado por dos tronos (Cristo y Virgen), los cuales son acompañados por penitentes (*nazarenos*, que pueden llevar velas o enseres, como libros de reglas, faroles...) y promeseros (los que prometen penitencia a cambio de algún favor, y van acompañando al trono detrás de la banda).

La escolta a los Sagrados Titulares que se veneran por parte de los cuerpos militares y de seguridad del Estado, como la Brigada Paracaidista, la Legión, la Marina, los Infantes de Marina, la Policía Local o la Guardia Civil, es una de las características de esta ciudad. Hecho que también distingue a la Semana Santa en España, de manera general.

Las hermandades y cofradías basan sus actividades en tres pilares fundamentales: formación, culto y caridad. Aparte de cumplir la penitencia son múltiples las obras asistenciales que realizan en Málaga, como financiar comedores sociales, entregar alimentos o atender a personas mayores y/o enfermas. Cada corporación realiza cultos internos a lo largo del año, en los

cuales se acostumbra presentar a las imágenes a niños pequeños, y se entregan medallas con el sello heráldico de la organización religiosa.

Las diferentes hermandades están organizadas en una Agrupación de Cofradías, fundada en 1921. Sus miembros son elegidos cada cuatro años, por los *hermanos mayores* de las diferentes cofradías. Esta institución es independiente del gobierno y se encarga de todo lo concerniente a la organización de la Semana Santa, incluyendo las gestiones ante los organismos oficiales.

Semana Santa en Zamora, España

En esta localidad es una expresión de religiosidad popular católica, reconocida como *La Pasión de Zamora*. Es el más sobresaliente acontecimiento religioso, cultural y social de la zona, cuya evolución refleja su propia historia y desarrollo como ciudad.

Su celebración se remonta al año 1273, por lo que es una de las más antiguas y prestigiosas del país, además de tener una importante repercusión a nivel internacional. Esto le da un carácter histórico a la Semana Santa en España. Es la primera ciudad del país que posee su propio Museo de Semana Santa, desde el año 1957, fundado con el fin de conservar y exponer al público los pasos procesionales de las cofradías, alojados hasta ese momento en varios locales.

Por el fervor zamorano con que se vive la celebración, donde se destacan sus acentuadas señas de identidad, como la devoción, la sobriedad, el silencio, el respeto y el fervor, fue declarada de Interés Turístico Internacional en 1986, por lo que pasó de tener unos 60.000 habitantes, a más de 300.000, luego de tal distinción.

Adicionalmente, la Junta de Castilla y León, bajo la supervisión del Ministerio de Cultura del Gobierno de España la declaró Bien de Interés Cultural, el año 2015. Es la primera Semana Santa de España en recibir la referida declaración.

Luego este último reconocimiento la Semana Santa zamorana aspira a ser reconocida como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la Unesco.

Procesiones de Semana Santa en España

La celebración de la Semana Santa en España es una tradición indescriptible, con ceremonias muy diversas en las que se mezcla el fervor religioso con el arte, y un valor estético majestuoso que atrae a creyentes y no creyentes.

En España son muy escasos los pueblos o ciudades que no cuente con celebraciones de Semana Santa que merezcan la pena presenciarlas, pero es imposible registrarlas todas, de manera que se han seleccionado las procesiones más espectaculares de ese acontecimiento religioso.

1. La procesión del Yacente en Zamora, Castilla y León

Las campanillas del viático (administrar la comunión a moribundos) y el golpear de los cirios en el suelo son los únicos sonidos que rompen el silencio en la impresionante procesión del Yacente de Zamora, cada jueves Santo por la noche. Grandes cruces de madera y miles de zamoranos emocionados acompañan el recorrido por esas calles hermosas de la ciudad, para terminar en la plaza de Viriato, con la apasionante interpretación del Miserere.

La Semana Santa en España zamorana es sobria, elegante, profundamente sentida. Otros momentos especiales son el Juramento del Silencio que hace la alcaldesa en nombre de todos los zamoranos durante la procesión del Cristo de las Injurias; o la austeridad de la procesión de las ‘capas pardas’.

Además, Zamora cuenta con tradiciones gastronómicas especiales de Semana Santa, como las sopas de ajo en la madrugada del Viernes Santo, o el ‘Dos y pingada’ del Domingo de Resurrección que se suele tomar en los bares del barrio de La Horta.

2. *La Madrugá del Viernes Santo* en Sevilla, Andalucía

Es posible que la noche del Viernes Santo sea la más larga del año en Sevilla. Tradición religiosa que llaman ‘Madrugá’, la cual llena de fervor las calles de la capital hispalense al paso del Jesús del Gran Poder, la Esperanza de Triana, la Macarena o el Cristo de los Gitanos, figuras más representativas de la creencia católica de la localidad.

Las retahílas que se entonan desde los balcones son la mejor banda sonora para esta madrugada, colmada de público y de sentimiento, en la que millares de costaleros se ofrecen bajo los pesados pasos de metales preciosos.

3. *Procesión de la Virgen de la Macarena*

La Semana Santa de Sevilla la conforman más de cincuenta procesiones, una de las más conmovedoras es la de La Macarena, la Virgen más halagada, dulce imagen coronada bajo un pabellón barroco y con un manto esplendoroso, rodeada de flores.

4. *La Procesión General de Valladolid*, Castilla y León

Desde la media tarde del Viernes Santo, Valladolid se convierte en un magnífico museo al aire libre. Por sus calles desfilan los pasos de diecinueve cofradías en un despliegue de la mejor imaginería castellana de los siglos XVI y XVII.

Las tallas de Gregorio Fernández o Juan de Juni, como la hermosísima Virgen de las Angustias, impresionan, desfilando al ritmo de la música sobria de los tambores, las cornetas y las dulzainas (especie de flauta).

Uno de los actos que más llama la atención es el Pregón de las Siete Palabras, que cada mañana de Viernes Santo anda a caballo la ciudad para anunciar el Sermón que se celebra a mediodía en la plaza Mayor.

Además de un programa repleto de procesiones suntuosas, estos días las iglesias de toda Valladolid permanecen abiertas para poder admirar de cerca y con calma la extraordinaria calidad artística de sus tallas.

5. Procesión de los Legionarios de Málaga, Andalucía

Las atracciones religiosas son numerosas en Málaga. Los extraordinarios tronos, algunos balanceados por 300 hombres; la procesión de Jesús 'El Cautivo', el más idolatrado en la ciudad, o la procesión de María Santísima de la O, que luce con orgullo su túnica roja, son sorprendentes.

Una de las novedades que presenta más curiosidad es el manto de la Virgen de las Penas, donde participan diez jardineros del municipio, los cuales utilizan 3 mil 200 margaritas blancas, Mil 800 claveles blancos, helecho, rosas y heliconias para tejer su manto.

Comidas de Semana Santa en España

El potaje de vigilia:

Es un potaje que se ha servido los viernes de cuaresma generado por la prohibición religiosa de comer carne en esos días. El preparado contiene bacalao en salazón. También se consigue bajo el nombre de Potaje de Bacalao con Garbanzos y Espinacas.

El bacalao por provenir de una salazón debe dejarse en remojo un día antes. El potaje se acostumbra elaborarlo con garbanzos y caraotas blancas, todo ello cocido con unos manojos de espinacas y cebolla, ajos, aceite y pimentón.

Los garbanzos se cocinan en agua hasta que comiencen ablandar, luego se añade el bacalao, la espinaca y se espera a que esté preparado. Se agrega también un sofrito y hojas de laurel. Se deja reposar una media hora antes de

servir. El arte de esta preparación está sólo en conocer el momento exacto en el que se añade el pescado y la espinaca, sobre los garbanzos hirviendo.

En otros lugares del mundo también se respeta la tradición de no comer carne el jueves ni viernes santos, por ello el, pescado es un excelente sustituto. Por ejemplo, dentro de los [platos típicos de Venezuela](#) para Semana Santa tenemos el sancocho de pargo o el pescado salado.

Buñuelos de Bacalao

Por lo general el buñuelo es un bolo de masa confeccionado con harina, aceite y agua, el cual se fríe con abundante aceite. Si son de bacalao, se utiliza este pescado como ingrediente principal de la masa, que mezclado con otros ingredientes y aderezos que hacen de esta receta un auténtico manjar.

Papas viudas a la Riojana

Se les llama así porque son guisadas sin carne. Su elaboración es igual a la de las papas a la Riojana, solo que se descarta el chorizo. Es un guiso que cada vez se prepara más en Semana Santa, por su fácil elaboración, ingredientes económicos, de exquisito sabor saciables al hambre.

Porrusalda

Es una receta originaria del País Vasco. Se hace un caldo de ajoporro al que se le agregan papas, cebolla, zanahoria y/o calabaza. En algunas regiones como Vizcaya se le agregan trocitos de bacalao desmechado.

También es consumido en otras regiones de España durante todo el año, por ello a la receta le han agregado carne, como carrilleras o butifarra picada. En restaurantes más sofisticados podemos encontrar la porrusalda con salmón o gambas, o incluso, una crema de este caldo de puerros.

La Semana Santa en Sevilla, España

La majestuosidad y devoción que se sienten en Sevilla durante Semana Santa es una de las experiencias más indescritibles y extraordinarias que se puedan vivir. Conmueve a cualquiera que lo presencie por primera vez.

Una de las procesiones más emotivas y populares es la de El Gran Poder que se desarrolla en la madrugada del Viernes Santo. Esta cofradía sevillana la integran 2.400 nazarenos, una de las más numerosas de todo el país, y su paso es el más antiguo. La luz del alba que baña las túnicas negras, confieren a esta procesión una aureola mística única.

Las procesiones de la Virgen Macarena o del Jesús del Gran Poder son las más conmovedoras demostraciones de religiosidad, y los sevillanos lo viven con mucha intensidad, como pocos pueblos lo viven en el mundo. Quizás la [religión en México](#) tenga una demostraciones de fe parecida, con la peregrinación hacia la basílica de la Virgen de Guadalupe.

Postres de Semana Santa en España

Las clásicas torrijas, los pestiños o monas de Pascua forman parte de la oferta repostería para endulzar la Semana Santa en España, un periodo donde recogimiento y fiesta siempre se acompaña de una buena mesa y mejor postre. A lo largo de la Península son muchas las tradiciones y formas de presentar platos típicos como las torrijas, que van desde las de leche hasta las caramelizadas y que dependiendo de la localidad e incluso la casa toman distintas formas.

El Pestiños con miel

Es un dulce del sur de España, desde Andalucía hasta Murcia o Extremadura, que se consume tanto en navidad como en Semana Santa. Es elaborado con masa de harina, frito en aceite de oliva y pasado por miel. También se puede

sustituir la miel por azúcar. A la masa se acostumbra darle sabor con naranja, canela y ajonjolí.

Su tamaño y forma varían de acuerdo al lugar donde se elaboren. Son reconocidos los hechos en Medina Sidonia, Cádiz, Chiclana de la Frontera, Sanlúcar de Barrameda, y otras poblaciones de esa provincia. En el resto de Andalucía Occidental se consumen todo el año.

La forma de lazo o pajarita, se logra tomando una pieza de masa ovalada y doblando hacia el centro los laterales.

La Torrija

Tan sencillo como sabroso. Es un dulce tradicional de Semana Santa que consiste en una rebanada de pan duro (de varios días) sumergida en leche y, después de ser rebozada en huevo, frita en una sartén con aceite. Luego, según gustos y recetas, se aromatiza con ingredientes como canela o algún licor, y se endulza con miel o azúcar.

Se presume que nacieron a finales del siglo XV en los conventos de Andalucía para aprovechar el pan que sobraba. Su gusto y fácil preparación hicieron que se extendiera rápidamente.

Las rodajas de pan deben tener un grosor no mayor a 2 cm, se agrega sobre leche caliente, a la que se le ha añadido azúcar y canela, hasta que se remojan suficientemente, luego se rebozan en huevo batido, y se vierten en aceite sobre una sartén muy caliente, hasta que se dora el pan por ambos lados. Posteriormente se puede remojar en vino blanco o algún licor dulce como anís, o en un almíbar elaborado con agua y miel.

Esta receta tiene un el truco inexplicable de añadir un clavo metálico para detener la producción de espuma debido a la fritura del huevo y de la leche.

Actualmente se elaboran variedades vegetarianas que sustituyen la leche de vaca por leche de soja, y los huevos por harinas de garbanzo, u otras leguminosas.

La Mona de Pascua

Es una torta de Pascua cuyo consumo simboliza que la Cuaresma y sus privaciones han terminado. Es de origen valenciano y catalán. Se ha convertido en un símbolo característico de la Semana Santa en España.

El nombre procede del término árabe “munna” que significa «provisión de la boca», regalo que los moriscos (natural del norte de África) hacían a sus señores. El pueblo que más fama tiene en la fabricación de este producto es el de Alberique, municipio valenciano.

Su consumo en la Comunidad Valenciana por lo general está restringido a la Pascua, aunque se degusta durante todo el año. Para su preparación se utilizan harina, azúcar, huevos y sal. Es una masa que conlleva mucho trabajo en su amasado, y requiere una hora de reposo previa a su cocción. Existen diversas variedades, pero la que más se conoce es la llamada “panquemado”.

La que se consume durante las fiestas de Pascua es un bollo elaborado con la misma masa que el “panquemado” el cual lleva uno o varios huevos (dependiendo del tamaño) con la cáscara pintada. Estos huevos se introducen en el dulce como elemento decorativo aunque también ayudan a darle forma. Las figuras son variadas, más que todo de animales como serpientes, lagartijas o monos. Finalmente, está recubierta por anisetes de colores.

La mona se acostumbra consumir durante la merienda de los días de pascua, acompañada de la longaniza (salchicha) de Pascua; también es posible acompañarla de chocolate si la mona ha sido polvoreada con azúcar y no tiene el huevo cocido. Es tradición quebrar el huevo en la frente de otra persona.

Tradicionalmente el Lunes de Pascua se reúnan dos o tres familias o un grupo de amigos para comer la mona juntos.

Por su parte, Cataluña le ha hecho una transformación a la mona que la muestra totalmente diferente. Su forma es más cercana a la de una tarta. Se sustituyó el huevo de gallina por uno de chocolate, que acabó siendo la base de la mona, al cual los pasteleros le impregnaron figuras.

El Panquemado

Es una variante de la mona de Pascua, pero su elaboración es básicamente la misma, la cual es típica de la comunidad valenciana durante la Semana Santa. Las formas son diversas formas de animales como serpiente, lagartija o mono. Finalmente, está recubierta por anisetes de colores.

Borrachuelos malagueños

Es el dulce típico de Málaga, sobre todo en Semana Santa, tiempo en que las pastelerías se llenan de ellos. Se caracteriza por una masa muy similar a la del pestiño y emborrachada en vino, de allí su nombre. Se rellena normalmente con cabello de ángel, aunque opcionalmente puede agregarse dulce de batata.

Roscas de Semana Santa

Los roscos o rosquillas es un postre típico de muchas zonas de España pero toman protagonismo especial en Andalucía, especialmente en Cádiz- en tiempo de Cuaresma. Así como muchos platos y postres de la cocina andaluza, los roscos de Semana Santa también tienen su origen árabe. Para su preparación se requiere aceite, harina, levadura, huevos, leche y azúcar. Es una receta fácil y económica.

Canutos

En Castilla-La Mancha, los canutos son un dulce típico en Semana Santa. Su confección es parecida a las rosquillas, en cuanto a ingredientes se refiere, pero el uso de unos caños para enrollar la masa y freír, convierten a este dulce en una exquisitez.

Bartolillo

Por su forma podríamos decir que son una especie de empanadillas de forma triangular, rellenas de crema pastelera. Se elaboran con una masa muy fina. Son dulces típicos de la repostería madrileña que se acostumbran hacer en Semana Santa.

Pan dormido

Es un dulce característico de la cocina de Teruel, específicamente en la localidad de Albarracín, Esta especialidad repostera tiene forma de pasta o galleta, y es habitual servirlo en Semana Santa. Su confección no es tan sencilla, lleva varias horas. Se inicia con la preparación de la masa que debe recibir varias fermentaciones, para luego pintarse con clara de huevo e introducirse en el horno.

Monumentos de Semana Santa en España

Desde el punto de vista de la iglesia católica el término «monumento» tiene dos connotaciones: uno ligado a la eucaristía, donde se llama monumento de Semana Santa al altar donde se conserva la hostia consagrada, del Jueves al Viernes Santo.

La conservación de la hostia pudo haber tenido su origen en la antigua regla eclesiástica según la cual varios días y sobre todo los viernes, no se consagraba; por lo que se solía reservar en un lugar las hostias consagradas días anteriores, para Viáticos de los enfermos, o para comulgar el sacerdote en próximos días.

Debido a esto el sacerdote, los días jueves bendice dos hostias de las cuales consume una y otra se lleva en procesión solemne al Monumento hasta el día siguiente viernes que no se consagra. A esta misa se le llama de *Presantificados*.

Adicionalmente, la ceremonia de depositar el Cuerpo del Señor con el ceremonial que actualmente se practica, se aprovecha también para que los fieles consideren las angustias y trabajos que soportó del Jueves al Viernes. Simboliza además el tiempo que Jesucristo estuvo en el sepulcro, etc.

Por antonomasia el llamado Monumento de Semana Santa es el Sepulcro del Señor, y se dispone ahora en una capilla lateral o ubicada fuera del templo pero cercana a este, sin que pueda celebrarse en ella la misa del Jueves, ni la solemne liturgia del Viernes, ni el Oficio de tinieblas, Debe tener un altar sobre el cual se ha dispuesto sagrario vacío; pero que reciba en su interior los cálices con las formas bendecidas en la Misa en la Cena del Señor, y las hostias que han sido santificadas exclusivamente en la Misa del Jueves Santo.

El Monumento entonces puede ataviarse el con todo el aparataje festivo como cortinajes, adornos, frontal blanco, flores y un número de velas blancas no menor de doce, según lo decidido por Benedicto XIV.

En Roma, el Papa acostumbra llevar a pie y con la cabeza descubierta el cáliz con la Sagrada Hostia hasta la capilla Paulina en la que está dispuesto el Monumento, bajo un pabellón magnífico cuyas varas llevan los obispos con los ornamentos en las manos. Cientos de candelabros iluminan la grandiosa capilla o decorada por los dibujos de Bernini.

La otra connotación del término «monumento» se refiere a los símbolos e imágenes más emblemáticas de la iglesia católica como el Santo Sepulcro, el Nazareno, las vírgenes, los santos, artares, momentos históricos del catolicismo y del cristianismo, etc.

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

[Volver al índice](#)



Los Santos Lugares de la Pasión de Cristo: de historias, mitos y peleas por cada piedra

Carmen Rengel

Huffingtonpost

La Semana Santa tiene en Jerusalén su epicentro, en un recorrido que se apiña en un puñado de calles donde todo se superpone. Una mezcla de evangelios, tradición oral y arqueología que apasiona incluso sin necesidad de fe.

Jerusalén es el epicentro de la Semana Santa. Allí discurrió la pasión de Cristo, de la alegría de las palmas a la agonía, la muerte y la resurrección, y cada año ve cómo se recrea ese bucle de dolor y esperanza en los llamados Santos Lugares, un recorrido que se apiña en un puñado de calles donde todo se superpone, una mezcla de evangelios, tradición oral y arqueología que apasiona incluso sin necesidad de fe.

Todo está a la mano, todo está cerca, todo conectado de las lomas del Monte de los Olivos a una esquina de la ciudad vieja, entre la zona árabe, la cristiana y la judía de esta capital triplemente santa, [donde nada escapa, además, al conflicto actual entre palestinos e israelíes](#) y donde los cristianos hoy no superan los 10.000 vecinos.

Dice el evangelio de Mateo: "La multitud que iba delante y la multitud que venía detrás gritaba: ¡Hosanna al hijo de David! ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor! ¡Hosanna en lo más alto de los cielos!". La Semana Santa empieza con el Domingo de Ramos, el momento en que Jesús llegó a Jerusalén. A primera hora de la tarde, una procesión de palmas y ramos baja hacia la ciudad por las calles empinadas que vienen desde el santuario de Betfago o Betfagé, en Betania. Desde allí Jesús de Nazaret envió a sus discípulos a por un borrico, con el que entró finalmente en Jerusalén.

Hoy la zona es un barrio palestino, que como en resto de la parte árabe está ocupado por Israel. En las faldas de su colina, desde la iglesia de la que parte la comitiva, se han incrementado los casos de casas robadas por colonos israelíes, que han llenado de banderas sus ventanas y terrazas. Los choques en la zona no son tan violentos como en Cisjordania, pero la tensión es constante y la presencia policial a veces complica la vida diaria de una zona que, además, tiene muy cerca algunos de los principales centros sanitarios para la población árabe. El muro de separación impuesto por Israel y declarado ilegal por la justicia internacional se ve a pocos metros de esa iglesia.

La tradición señala que Jesús vio por primera vez la ciudad de Jerusalén desde esta montaña. El Monte de los Olivos, antes de la Pasión, ya había sido fue escenario de muchas de las enseñanzas del llamado Hijo de Dios a sus discípulos y seguidores, y desde allí inició el camino de su entrada triunfal a Jerusalén. También en ese monte Jesús ascendió al cielo finalmente (Hechos 1, 6-12), mientras impartía su bendición a sus apóstoles. Aunque, como veremos, el sepulcro no está precisamente en esta zona y hay un salto espacial importante entre los dos escenarios.

Hacia el final del siglo XI, por lo menos 24 iglesias fueron construidas en esta montaña que se ha convertido en casa de miles de monjes y religiosas. La Iglesia de Getsemaní, llamada la Iglesia de todas las Naciones, fue construida en 1924 en el lugar donde, desde siglo IV, tres templos marcan el lugar donde Jesús oró, con los olivos milenarios aún en pie y visitables.

Debido a que está localizado en la ruta entre Jerusalén y Betania, el Monte de los Olivos es reconocido por los cristianos, desde la época del emperador romano Constantino, como un lugar idóneo para los hechos que se han descrito en los evangelios. Fue la madre de este emperador, Helena, la que lo localizó con un grupo de historiadores y arqueólogos, en una visita que dejó para el futuro, y hasta hoy, la ruta de los principales Santos Lugares.

Antes de seguir el recorrido de Jesús, merece la pena explicar un poco de esta señora -que acabó siendo santa-, su contexto y sus decisiones. Estamos en Constantinopla, en el siglo IV. El emperador Constantino I establece la religión cristiana como la verdadera y Occidente se transforma. Pero tiene una preocupación: dar a su fe un empaque histórico serio. Por eso pide a un nutrido grupo de expertos que busquen todos los restos y localizaciones posibles. Y pone a su madre a la cabeza de todos ellos en un viaje a Tierra Santa en el que tiene como meta encontrar la cruz de Cristo, la prueba física e irrefutable de la religión verdadera. Helena superaba los 80 años pero asumió el rol de exploradora, habló con todo el mundo y dio con las (supuestas) localizaciones exactas, sobre todo de la Vía Dolorosa y el Santo Sepulcro. Ordenó tirar templos viejos, como uno de Venus, y levantar nuevas edificaciones cristianas.

Su enfebrecida búsqueda fue tan intensa que dio además con la Vera Cruz, los clavos de Cristo, la tablilla de la cruz donde venía escrito el lema "INRI", un pedazo de la túnica que vistió Cristo durante su crucifixión, la escalera por la que ascendió para ser juzgado, un fragmento de su cuna... Ya había sustento tangible en el que creer.

Pero estábamos en el Monte de los Olivos. Desde allí, Jesús fue a la ciudad alta de Jerusalén, la ciudad amurallada. La procesión del Domingo de Ramos sube por el repecho que acaba en la Puerta de los Leones o de San Esteban, en el lado árabe. Es el punto en el que comienza la Vía Dolorosa, donde están desde el lugar de nacimiento de la virgen María al espacio donde los romanos se jugaron la capa de Jesús. Casualidades, enormes casualidades de la historia, todo junto.

También allí hay una garita permanente de vigilancia de la Policía de Fronteras de Israel. El acceso se corta cuando hay picos de violencia o sin necesidad de ello, para proteger fiestas judías o como represalia. Por ejemplo, los fieles musulmanes se ven con frecuencia privados de acceder por esa puerta a la [Explanada de las Mezquitas](#), donde está la Cúpula de la Roca y Al Aqsa. Al lado de la puerta, además, hay un cementerio musulmán aún en uso.

Se supone que Jesús pasó unos días en la ciudad, coincidiendo con la Pascua judía que había ido a celebrar, y que este año coincide con la Semana Santa cristiana. Su actividad puso en guardia a los romanos que entonces mandaban en la zona, aumentando su fama de rebelde, y así llegamos al jueves, cuando llega el momento de la despedida y el prendimiento. "Luego echó agua en el recipiente y comenzó a lavar los pies de los discípulos y a limpiarlos con la toalla con la que se había ceñido", escribe el evangelista Juan sobre la Última Cena. En el Monte Sión, ya dentro de la ciudad vieja y en el punto donde hoy arranca el cuarto judío, se conserva aún el Cenáculo, donde se supone que se produjo ese encuentro final entre Jesús y sus seguidores más fieles y se instituyó, también, el sacramento de la Eucaristía.

Ocupa la segunda planta de un edificio que fue una antigua iglesia bizantina y luego un monasterio franciscano, apenas una sala de bóvedas ojivales de la época de los cruzados y con restos de haber sido una antigua mezquita, también. Está enclavado en la zona armenia de las cuatro en que se divide la ciudad vieja (las otras son la cristiana, la musulmana y la judía) y tampoco se libra de roces ya que, curiosamente, en el piso inferior se supone que está la

tumba del rey David, a la que acuden a rezar los fieles judíos. Cuando hay fiestas coincidentes, se complican las visitas y en ocasiones hay roces.

De hecho, el Cenáculo es propiedad del Estado de Israel desde 1948, por lo que no está permitido celebrar misa allí. La liturgia que se permite el Jueves Santo es muy simple y rápida. Como resumen en un chiste viejo los franciscanos de San Salvador, los frailes a veces no necesitan ni bañarse de los escupitajos que reciben, además de zarandeos e insultos, en este y en los demás lugares sagrados.

Es hacia las nueve de la noche del jueves que se celebra en Getsemaní una procesión, más la Hora Santa en el Huerto de los Olivos para meditar sobre la agonía de Jesús en esa noche, el momento de soledad que buscó el Mesías antes de su prendimiento, hasta donde fue acompañado de sus discípulos. Getsemaní es un pequeño bosque cerca de una prensa de aceitunas cruzando el Valle del Cedrón. Significa "el lugar de la prensa". Horas más tarde, el cortejo, con velas y en silencio, va hasta el palacio de Caifás, donde se conmemora el arresto de Cristo.

El Monte de los Olivos está frente a los muros de Jerusalén, cara a cara con la Explanada de las Mezquitas, con una de las vistas más impresionantes de la ciudad. La Custodia de Tierra Santa de la Orden Franciscana tiene allí la Basílica de Getsemaní o de las Naciones. En su interior se encuentra la porción de roca en la que, según la tradición, Jesús oró la noche de su arresto. Es la zona por la que baja la procesión del domingo, por lo que a sus espaldas están las casas de los colonos, también. Antes de descender del monte, se encuentra el lugar donde la tradición ortodoxa sitúa la tumba de María, madre de Jesucristo.

El terreno siguiente es uno de los mayores cementerios judíos de la ciudad, con tumbas de algunos de los rabinos locales más destacados, por lo que la zona es severamente vigilada cuando hay alguna fiesta, en pleno barrio árabe.

La procesión bordea la muralla de la ciudad vieja hasta el ya inexistente palacio de Caifás y, aunque no suele durar más que un par de horas, eso obliga a cortar

la carretera y, con ella, el acceso en bus a los ultraortodoxos que tratan de llegar al Muro de las Lamentaciones, que tiene su acceso poco más arriba. Ha habido incidentes regulares entre haredim que gritan o increpan a los fieles cristianos, pero la policía vigila de cerca la zona, siendo el tesoro turístico que es. No van a más.

Donde mandaba en tiempos Caifás ahora se levanta una iglesia, la de San Pedro en Gallicantu, llamada así porque es el lugar donde el discípulo Pedro negó tres veces a su maestro antes de que cantase el gallo. Fue un santuario bizantino, levantado en el año 457 y reformado recientemente.

La condena, la espera

En la confusión que rodea la historia de aquella noche destaca el debate sobre el lugar donde fue condenado Jesús por Poncio Pilato, la máxima autoridad romana en Judea en ese momento. La tradición señala tres posibles sitios, que en aquella época sedes de la administración política o militar de los romanos. El primero es el Palacio de Herodes, el que más posibilidades tiene, señalado como la residencia de Pilato en Jerusalén. Fue construido alrededor del año 24 antes de Cristo, en la zona sudoeste de las alturas de la ciudad de manera que estuviera protegido por los muros de Jerusalén. Entrando en el Forum, Pilato, ante una exaltada multitud, juzgó y condenó a muerte a Jesús. Posteriormente, lo entregó a los soldados para ser azotado, y luego el Señor salió por unas de las puertas del palacio rumbo al calvario.

Pero también se especula con que a Jesús se lo llevó al Palacio bajo de Herodes, localizado muy cerca del puente que une la Ciudad Alta con el cerco del templo. Muchas tradiciones cristianas lo señalan como el verdadero. Es, además, el más cercano al Calvario, a una distancia bastante corta.

El tercero en discordia sería la fortaleza de Antonia, construida por Herodes en la esquina noroeste del Templo de Jerusalén para protegerla de posibles ataques. En la época de las Cruzadas, este lugar fue usualmente considerado

como el espacio donde Cristo fue juzgado pero hoy en día, gracias a los recientes y mejores estudios topográficos de la zona y sin perder de vista la visión histórica de la ciudad en aquel entonces, los expertos han coincidido en señalar el Palacio de Herodes como lugar más factible. Los tres escenarios, en cualquier caso, son plenamente reales y formaron parte del entramado de poder de Roma en Jerusalén.

También hay neblina sobre el espacio de tiempo entre que Jesús fue arrestado en Getsemaní y el calvario posterior. Los evangelios señalan que fue llevado de la casa de Anás (Jn 18, 12-13), a la casa de Caifás, su cuñado (Mt. 26, 57) o a la casa del Sumo Sacerdote (Lc 22, 54). Muchos de estos lugares se localizan en algún lugar de la parte alta de la ciudad de Jerusalén, donde los judíos más influyentes en los tiempos de Cristo vivían en espléndidas casas, muchas de ellas construidas en tiempos del emperador Herodes quien inició la reconstrucción masiva de la ciudad. Sin embargo, en el año 70 después de Cristo la ciudad alta fue destruida por el voraz incendio provocado por los romanos. De eso apenas queda nada.

Tras su reconstrucción, en el siglo II se descubrieron evidencias de pequeños templos cristianos en vecindarios muy cerca al Monte de Sión. Precisamente, en uno de estos vecindarios, y según la antigua tradición cristiana, se localiza la casa donde los apóstoles y la Virgen María se reunieron para recibir el Espíritu Santo el día de Pentecostés. Y, en el siglo IV la casa de Caifás también fue localizada en uno de estos vecindarios o señalada al menos como tal por diversos investigadores.

Barranco abajo, a los pies de Caifás/Gallicantu, se abre el barrio palestino de Silwan, uno de los más populosos y, también, el más azotado por la presencia de colonos. Son constantes las denuncias de llegadas de nuevas familias, habitualmente judíos radicales, que han ocupado casas o las han comprado bajo cuerda, con lo que la zona es un queso gruyere, con banderas de Israel salpicando la zona. Los judíos sostienen que Silwan, en el pasado, fue hogar de judíos yemeníes y tienen derecho al retorno. Los palestinos de las guerras del 48 y el 67 sólo tienen derecho al retorno en las resoluciones de la ONU.

Para los judíos, ese barrio es muy codiciado porque en él se encuentran los restos arqueológicos de la llamada Ciudad de David y porque es el punto más cercano al último vestigio del Templo del rey Salomón, hijo del rey David, un espacio destinado a contener el Arca de la Alianza y las Leyes que Yahvé otorgó a Moisés. Hablamos del Muro de las Lamentaciones, de los Lamentos o Kotel. Sobre él, otro santo lugar, no para los cristianos ni para la Semana Santa, pero clave en el choque religioso que también alberga el conflicto palestino-israelí: la Explanada de las Mezquitas.

Vía Dolorosa y Gólgota

Pasó el jueves, llegó el viernes, y con la luz comenzó el camino que llevaría a la muerte a Jesús. "Era alrededor del mediodía, cuando el sol se eclipsó y se oscureció sobre toda la tierra hasta las tres de la tarde". Lucas es el más preciso a la hora de ajustar los tiempos en el Viernes Santo, el día en que muere Jesús. Esta jornada, en Jerusalén, la procesión recorre la Vía Dolorosa, siguiendo el Vía Crucis. Fieles y religiosos pasan por las 14 estaciones -la condena, la cruz, las caídas, los encuentros- hasta llegar al Santo Sepulcro -la muerte y la crucifixión-.

El recorrido comienza en la Vía Dolorosa, esa que hemos visto que arranca con el control de fuerzas israelíes y los accesos a Al Aqsa. La zona está trufada de iglesias y tiendas, pero cuando gira a la izquierda, entre la cuarta y la quinta estación, también aparece un edificio tomado por judíos. Frente a ella, en la calle que conecta con la Puerta de Damasco, otra bandera azul y blanca en una casa que fue ocupada por el que fuera primer ministro israelí, Ariel Sharon. En todo lo alto, la menorah, candelabro de siete brazos, símbolo tradicional del judaísmo.

La cuesta por la que prosiguen las estaciones, hasta llegar al Santo Sepulcro, es de los tramos más tranquilos de la ciudad vieja, en la zona cristiana. Sin embargo, también es un foco de desazón para esos cristianos palestinos a los

que se les deniega el acceso a los santos lugares si Israel entiende que no procede por razones de seguridad. Desde que Hamás atacó a Israel el 7 de octubre de 2023 y comenzó la ofensiva de respuesta en Gaza esas denegaciones se multiplican.

La crucifixión, calificada por los antiguos escritores como la peor y más dolorosa muerte posible, era comúnmente empleada por los romanos en el tiempo de Cristo para castigar y dar muerte a los esclavos y rebeldes. Tras ser sentenciado, la víctima usualmente cargaba hasta el lugar de la ejecución el madero para la cruz. La flagelación y otras formas de tortura protagonizadas por los ejecutores era parte de este cruel proceso.

Los romanos usaban varios métodos de crucifixión. Siguiendo el más común, del cual Jesús probablemente fue víctima según el Vaticano, el condenado era primero despojando de sus vestiduras y luego clavado a la cruz; estos clavos atravesaban los huesos de sus brazos y de sus pies. Como el peso del cuerpo de la víctima cerraba el conducto de la respiración, la víctima fallecía por asfixia, muchas veces, luego de días de intenso dolor.

Jesús se supone que fue primero por un tramo cuesta abajo, en el que enclavan hoy las primeras de las 14 estaciones de recorrido hasta la cruz: la primera estación del Vía Crucis marca el juicio de Poncio Pilato a Jesús, seguido de la corona de espinas y los azotes, que dan nombre a la Iglesia de la Flagelación. En la segunda estación se encuentra la Iglesia de la Condenación, donde Cristo fue obligado a llevar la cruz y en las estaciones III, VII y IX, Cristo fue llevando la cruz, cayó al suelo en tres ocasiones. En cada estación hay capillas e iglesias donde los fieles se detienen a rezar y recordar estos momentos, incluyendo la capilla donde los romanos se jugaron su túnica, donde hay una piedra con un supuesto tres en raya de la época, hecho por los soldados.

Luego la cuesta cambia y asciende, hacia el Gólgota, en las estaciones en que Jesús se detuvo con varias personas: su madre, Simón, la Verónica, las mujeres a las que consuela el condenado... La muerte y crucifixión llega en las estaciones X a XIV. Las últimas cuatro Vía Crucis se encuentran dentro de la Iglesia del

Santo Sepulcro y representan el momento en que Jesús es despojado de sus ropas, su crucifixión, su muerte, el bajado de la cruz y el entierro.

El Gólgota -o monte de la calavera-, estaba localizado en el noreste de la ciudad, adyacente a una cantera de caliza donde Jesús fue sepultado en una tumba luego de su crucifixión. Algunos años después, la extensión de las murallas de la ciudad, y por consiguiente, el crecimiento mismo de Jerusalén, impidió que en dicho lugar se continuase enterrado a las víctimas.

Hoy el peregrino llega a una basílica, la del Santo Sepulcro, con custodia compartida entre el Patriarcado ortodoxo y el Patriarcado latino de Jerusalén que marca el lugar donde Jesús fue crucificado, recibió sepultura y resucitó. El viejo Gólgota, que en arameo es "el de la calavera", está centro del templo, es sobre él que se levantó todo lo demás. El interior está lleno de capillas y rincones, como la Crucifixión y la del Calvario, donde está la piedra donde fue ungido Jesús antes de ser sepultado. Hay hasta grafitis de la época templaria, grutas y pasadizos.

El corazón del templo lo controlan los ortodoxos y es el Edículo, un templete situado sobre la pequeña cámara funeraria en la que se cree fue enterrado Jesús y resucitó al tercer día de su muerte. Según los evangelios, el lugar era una tumba nueva tallada en la roca, una cámara supulcral propiedad de un rico judío seguidor de Cristo llamado José de Arimatea, cerrada con una gran piedra. "Él bajó de la cruz, lo envolvió en una sábana, y le puso en un sepulcro tallado en la roca, en el que nadie había sido puesto". Hasta que llega la luz para los cristianos. "¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?", escribe de nuevo Lucas.

En la noche del viernes, se lleva a cabo en esta basílica un cortejo fúnebre. Este es un momento verdaderamente único, destaca la Custodia Latina, porque en ningún otro país del mundo todavía tiene lugar tal rito. Se celebra así: dos frailes quitan la corona de espinas y clavos de la estatua que representa a Cristo en la cruz y luego la colocan en el sudario. Posteriormente, el custodio de

Tierra Santa lo rocía con aceites e incienso y conduce la procesión hasta el Sepulcro.

La costumbre judía señalaba que el cuerpo de la víctima, tras morir, era bañado y perfumado con aceites y especias para luego ser envuelto en un manto y enterrarlo en el cementerio de la familia, el cual consistía en una gran hendidura esculpida en la roca. Luego que el cuerpo se desintegraba, los huesos eran recolectados por los familiares y colocados en una caja de piedra llamada "osario".

La entrada a la tumba era frecuentemente sellada con una gran piedra redonda para evitar que los animales la invadieran y destruyan el cuerpo. Según los evangelios, el cuerpo de Jesús fue enterrado rápidamente antes del Sabbath por José de Aramitea en una tumba cerca del lugar de la crucifixión. Algunas mujeres seguidoras del Señor, conociendo donde éste había sido enterrado, fueron al sepulcro luego del Sabbath para completar el proceso de enterramiento. Pero al llegar a ella, encontraron que la tumba estaba vacía.

Muchos años después, la tradición cristiana señaló unos escombros de caliza, cubiertos con un anaquel de mármol, como restos del lugar donde el cuerpo de Jesús fue enterrado. Por más de 1.600 años, los cristianos lo han considerado como un lugar sagrado de peregrinación, después de que Santa Helena ordenase derribar el templo dedicado a Venus que Adriano había construido dos siglos antes en la zona, en la cumbre misma del monte.

Ya el sábado, en la misma basílica, ocurre otro evento singular: a la primera luz del día, Jerusalén celebra la Resurrección de Cristo. Este un privilegio que la Iglesia en Tierra Santa tiene cada año. Todos los sacerdotes están vestidos de blanco y se celebra la liturgia. Después de leer siete lecturas y siete salmos del Antiguo Testamento, los frailes de la Custodia tocan las campanas en celebración. El Evangelio de Pascua se proclama antes de la entrada de la tumba vacía.

Como al día siguiente, el domingo por la mañana, cuando una nube de incienso saluda al Patriarca de Jerusalén de los latinos, que celebra la misa pontificia. Después dirige la solemne procesión alrededor del Edículo. Cristo vive, es el mensaje. Hay una iglesia en el Monte de los Olivos, la de la Ascensión, donde los templarios levantaron una humilde construcción alrededor de una piedra donde, dice la tradición, está la huella del pie de Cristo, su última pisada en la tierra antes de ascender al cielo.

En realidad, como tantas cosas en Jerusalén, ese templo fue recauchutado y es legalmente una mezquita, pero sin rito, para respetar la llegada de fieles cristianos. Tan alejada de los fastos que casi pasa desapercibida para el turista. La etapa final de una agonía en la que hoy creen 2.400 millones de fieles.

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

[Volver al índice](#)