

LEANDRO SEQUEIROS

**CIENCIAS Y
CREENCIAS:
aportaciones a
"Atrio"**

Ciencias y creencias

Aportaciones a “Atrio”

Leandro Sequeiros
Bubok ediciones, 2024

Entre ciencias y creencias



**Ciencias y creencias.
Aportaciones a "Atrio"
Bubok ediciones, 2024
ISBN: (en proceso)**

CONTENIDOS

1. Otro punto de vista sobre teísmo 7
2. Panenteísmo: recuperación de un paradigma de cómo Dios actúa en el mundo 25
3. ¿Tienen algo que decir los intelectuales cristianos críticos en la sociedad moderna? 29
4. No confundir a los Intelectuales, los expertos y a los tertulianos en los atrios del saber.... 52
5. Saber más, para creer mejor71
6. El Instituto Fe y Secularidad (1967-2002): a los veinte años de su “hibernación”95
7. La “edad de oro” del Instituto Fe y Secularidad de Madrid (de 1972 a 1992)... 114
8. Panenteísmo de nuevo para una Fe razonable 139
9. Teología de la ciencia: una tarea necesaria... 145
10. ¿Hay pruebas científicas de la existencia de Dios?... 161
11. ¿Dédalo o Ícaro?173
12. De la cultura de la secularización a la cultura de la postsecularización 187
13. Atrévete a ser dueño de tu vida desde la propia racionalidad.... 201

- 14.ATRIO, en la frontera de un cambio de paradigma... 207
- 15.ATRIO y formación permanente 219
- 16.Para poder tender puentes entre ciencia y religión 229
- 17.Robustecer la sociedad civil 247
- 18.El homo co-creador según Philip Hefner 251
- 19.Cuando la verdad no importa259



PRESENTACIÓN

El 6 de agosto de 2011 es la fecha de mi primera colaboración (tal vez, tardía) en la revista digital “Atrio” que impulsa desde sus inicios mi amigo Antonio Duato y un grupo de entusiastas activistas interdisciplinarios.

Según el índice de la revista “Atrio” han sido 63 colaboraciones. De ellas he elegido una selección que tienen más relación con CIENCIAS Y CREENCIAS.

Creo que es una aportación interesante para muchos de los amigos de ASINJA.

Tengo muy claro que estos textos expresan lo que desde hace medio siglo es mi MISIÓN en la Compañía:

[“Presencia (física o virtual) activa y participante trabajando en red (con jesuitas y laicos) en aquellos espacios de frontera en los que hay conflictos de racionalidades y se tienden puentes interdisciplinarios entre las cosmovisiones científicas y las tradiciones espirituales y/o religiosas, ente la ciencia y la religión (y su estructura racional en la Teología), el cambio cultural y la justicia ambiental y global]



1

Otro punto de vista sobre teísmo

Leandro Sequeiros, 06-agosto-2021



*Leandro Sequeiros, profesor jubilado de la Facultad de Teología de Granada, iniciador y colaborador de la Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión, y de la revista digital **Fronteras CTR** de la Iniversidad de Comillas, actual presidente de ASINJA- Asociación Interdisciplinar José de Acosta, nos ha hecho el honor de enviar al post **Invitación a recoger***

en ATRIO el debate sobre No-teísmo y fe en Dios un extenso comentario que nos parece oportuno subirlo a la columna central para que pueda ser más leído y comentado. AD.

Con un gran respeto a las razones a favor del **NO-Teísmo**, aportó mi punto de vista. Tampoco me satisface el teísmo. Y no solo del que se habla en estas páginas sino de otros teísmos que aparecen en la filosofía y en la teología.

Personalmente, postulo que el **panenteísmo**, es un modelo más coherente con las ciencias de la naturaleza. Y de este tema se acaba de publicar un libro muy interesante:

Philip Clayton y Arthur Peacocke (editores) *En él vivimos, nos movemos y existimos. Reflexiones panenteístas sobre la presencia de Dios en el mundo tal como lo describe la ciencia*. Sal Terrae, Santander, 2021, Universidad P Comillas Colección Ciencia y Religión, número 27, 332 páginas. ISBN: 978-84-293-3033-5. (*Traducción del original en inglés de 2004* por José Manuel Lozano-Gotor), 332 páginas. ISBN: 978-84-293-3033-5.

Hacemos historia de este volumen. Entre los días 6 y 8 de diciembre del año 2001 se reunieron en el recinto del castillo de Windsor un nutrido grupo interdisciplinar de expertos para celebrar un simposio

auspiciado por la Fundación John Templeton: cómo explicar la acción de Dios en el mundo. El presente volumen traducido del inglés, se organiza en 19 capítulos correspondientes a las intervenciones de todos los participantes en el simposio, así como por el doctor en Teología Michael W. Brierley, que realizó su tesis doctoral sobre el panenteísmo a quien se encomendó que aportara una visión de conjunto.

La filosofía, la ciencia y la teología panenteístas no están demasiado extendidas entre nosotros. Y con frecuencia, mucha gente confunde panteísmo y panenteísmo. De un modo muy simple se puede decir que para el panteísmo, TODAS las cosas son Dios; mientras que el panenteísmo sostiene que Dios ESTÁ en todas las cosas, pero estas no son Dios. Entre nosotros, el panenteísmo se ha divulgado en ciertos ambientes gracias a las obras de Pierre Teilhard de Chardin que en esto prolonga la espiritualidad de la *Contemplación para Alcanzar Amor* de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.

Para los lectores de "Atrio" puede resultar de interés este comentario del libro centrado en el primer capítulo. Su autor es el doctor Michael William Brierley y lo titula *"Nombrar una revolución silenciosa. El giro panenteísta de la teología moderna"*. Este capítulo es un extracto de la tesis doctoral

que estoy redactando (en 2001) en la Universidad de Birmingham. **Michael W. Brierley** (nacido en 1973), graduado en Teología e Historia en Oxford y Cambridge, se doctoró en Teología en la Universidad de Birmingham en 2001 con una tesis sobre el auge del panenteísmo en la teología británica del siglo XX. En la actualidad es canónigo y maestro de ceremonias en la catedral de Worcester. Autor del artículo **"The Potential of Panentheism for Dialogue Between Science and Religion"** en la *Oxford Handbook of Religion and Science* (2009).

Para valorar la dimensión filosófica de este volumen, hemos de citar al filósofo, científico y teólogo Philip Clayton que habla del "giro panenteísta" en la teología del siglo XX[1], pero también sabe que el término mismo, si se quiere que sea considerado una parte seria de la futura agenda teológica mundial, necesita ser mejor conocido, mejor definido, mejor comprendido.

Ya en la década de 1970[2], Donald Neil, defendió una tesis doctoral sobre el panenteísmo en la que se percató de que "ha llegado el momento de llevar a cabo un detallado estudio histórico y analítico de la doctrina del panenteísmo". La versión publicada de su tesis, ***God in Everything*** 1984, [Dios en todas las cosas], es el primer libro dedicado a esta palabra.

La palabra “panenteísmo” es menos conocida que la palabra “panteísmo”. Esta fue propuesta por vez primera a principios del siglo XVIII[3] y luego adoptada por los tradicionalistas como insulto para toda insinuación de alejamiento del teísmo clásico[4], en especial cuando la inmanencia divina pasó a primer plano de la teología, desde finales del siglo XIX hasta la conclusión de la Primera Guerra Mundial[5].

La palabra “panenteísmo”, como atestiguan todos los artículos estándar de los diccionarios especializados[6] fue acuñada por Karl Christian Friederich Krause (1781-1832)[7], filósofo idealista alemán[8] y coetáneo de Hegel[9].

Philip Clayton sugiere que los teólogos idealistas de inicios del siglo XIX, como Krause, desarrollaron una serie básica de intuiciones heredadas del siglo XVIII, y que tales intuiciones derivaban de la idea de Nicolás de Cusa de que la creación acontecía “en” Dios[10], así como de la sustitución por Descartes de la noción escolástica de infinitud por otra más participativa.

La palabra alcanzó amplia difusión en Estados Unidos a través de Charles Harsthorne, “el más destacado defensor del panenteísmo en EEUU”, en especial a través de su compilación de textos sobre Dios, *Philosophers Speak of God* de 1953[11]. Y fue reintroducida en Gran Bretaña por John

Robinson, cuyo libro *Exploración en el interior de Dios* (original de 1967) desarrolla las sugerencias doctrinales de su controvertido superventas *Honest to God, Sincero para con Dios* (original de 1963). Y el principal exponente del panenteísmo en ese país, aunque el término no le gusta, es John Macquarrie[12]. El panenteísmo de Macquarrie deriva de la posición “existencia-ontológica” de la primera edición de sus *Principles of Christian Theology*, 1966, que a su vez es un desarrollo de su crítica ontológica a los existencialistas Heidegger y Bultmann.

Teísmo clásico, panenteísmo y panteísmo son reconocidos como los patrones básicos con cuya ayuda analizar la doctrina sobre Dios.

En la actualidad, toda una pléyade de teólogos se caracteriza a sí mismo como panenteísta. Algunos suscriben el “teísmo del proceso”[13], un subconjunto del panenteísmo: Hartshorne, Norman Pittenger, Charles Birch, Schubert Ogden, John Cobb, James Will, Jim Garrison, David Pailin, Joseph Bracken, David Griffin, Jay McDaniel, Daniel Dombrowski y Anna Case-Winters.

Otros que se identifican a sí mismos como panenteístas son: Alan Anderson, Leonardo Boff, Marcus Borg, Philip Clayton, Scott Cowdell, Denis Edwards, Paul Fiddes, Matthew Fox, Donald Gelpi, Peter Hodgson, Christopher Knight, John Macquarrie

(aunque no le gusta el nombre), Paul Matthews, Sallie McFague, Jürgen Moltmann, Hugh Montefiore, Helen Oppenheimer, Arthur Peacocke, Piet Schoonenberg, Claude Stewart y Kallistos Ware.

Además, un grupo de pensadores y teólogos han sido identificados por otros como panenteístas. Tales son Nikolai Berdiaev, Peter Berger, James Bethune-Baker, Dietrich Bonhoeffer, Martin Buber, Sergei Bulgakov, Rudolf Bultmann, Martin Heidegger, Karl Heim, William Hocking, Geddes MacGregor, Charles Pierce, Rosemary Radford Ruether, Albert Schweitzer, Pierre Teilhard de Chardin[14], Paul Tillich, Ernst Troeltsch, Alan Watts, Paul Weiss y Alfred Whitehead; los idealistas británicos John y Edward Caird y Andrew Seth Pringle-Pattison; los alemanes decimonónicos Schleiermacher, Fichte, Hegel, Schelling, Baur, Fechner y Pfleiderer; Así como los teólogos medievales Nicolás de Cusa y Maestro Eckhart. Las místicas Matilde de Magdeburgo y Juliana de Norwich. E incluso Lutero.

Lo mismo podría afirmarse con buenas razones para otros muchos autores, entre ellos R. J. Campbell, John Oman, John V. Taylor, y anglicanos liberales clásicos como Peter Baelz, Geoffrey Lampe y Maurice Wiles. Con el panenteísmo cabe asociar movimientos enteros, como el neoplatonismo, el cristianismo ortodoxo, la

mística, y el modernismo inglés. En consecuencia, “panenteísmo” no puede ser descartado como un “término vago y en cierto modo sospechoso”.

Sugerir que “todos somos panenteístas ahora” sería ir demasiado lejos. Esto no es sostenible a la vista del neotomismo, del crédito que en la actualidad se da al barthanismo que proponen, por ejemplo, Colin Gunton y John Webster[15], y de la posmoderna ortodoxia radical. Pero se considera que el panenteísmo es una buena ayuda para el diálogo ciencia y religión. Para algunos es una “revolución” en el planteamiento de la teología. Ha sido una revolución tranquila porque ha sido defendida con otros nombres: “teísmo dialéctico” (Macquarrie), “teísmo neoclásico” (Hartshorne), “teísmo naturalista” (Griffin) o “teísmo del proceso”.

Bajo el título de “panenteísmo” se engloban muchas descripciones de la relación entre Dios y el cosmos. Están, por ejemplo, el “panenteísmo patristico” de Ware, el “panenteísmo basado en la idea de campo” que propone el jesuita Blacken, y la singularización de la conjunción de finitud e infinitud como lo distintivo del panenteísmo que realiza Philip Clayton. Charles Hartshorne concibe a Dios como “conciencia eterno-temporal que conoce e incluye el mundo” (lo que resume en el

acrónimo **ETCKW**, *Eternal-Temporal Consciousness, Knowing and Including the World*). Y Daniel Nikkel ha calificado a Paul Tillich de panenteísta, por el distintivo lenguaje de “ser” que emplea el teólogo germano-norteamericano.

Pero a pesar de la aparente dispersión de concepciones, es posible establecer un terreno común compartido por los diversos panenteísmos, especialmente estudiado el vocabulario que utilizan un pequeño grupo de teólogos (“panenteístas clave”) que se ocupan de esto: Philip Clayton[16], David Ray Griffin, Charles Hartshorne[17], John Macquarrie[18], Jay B. McDaniel, David A. Pailin y Arthur Peacocke[19].

Para los estudiosos de la filosofía, los autores parten de la definición clásica de “panenteísmo”, que es la que ofrece el *Oxford Dictionary of the Christian Church*: “La creencia (convicción) de que el ser de Dios engloba e impregna la totalidad del universo, de suerte que todas las partes de este existen en él”[20]. El experto, Michael W. Brierley, considera que esta es una definición “débil” porque apenas va más allá de la definición literal de la palabra. La afirmación de que Dios “engloba” el universo se limita a afirmar el significado literal, “todo en Dios”, con Dios como sujeto, dejando la “impregnación” como la única glosa de lo que de hecho

podría significar la “inclusión” del universo o su existencia “en” Dios.

La pregunta permanece, por tanto, abierta: ¿en qué sentido existe el universo en Dios? Es posible que esta imprecisión en el significado del sintagma: según Polkinghorne (2008) “todo en Dios”, sea responsable de parte de las “tentadoras ambigüedades” que “parecen lastrar el debate panenteísta”[21].

Ciertamente, la ambigüedad del “en” ha llevado a algunos teólogos a distinguir entre diferentes tipos de panenteísmo[22]. Así, por ejemplo, McDaniel distingue entre el panenteísmo “emanatista” y el panenteísmo “relacional”. En el primero, el cosmos es manifestación directa del ser mismo de Dios, de suerte que la acción creadora del universo es a la vez acción creadora de Dios. En cambio, el panenteísmo “relacional”, para McDaniel, permite al cosmos independencia creadora respecto a Dios, de modo que la humanidad posee su propio poder creador.

Análogamente, Gregory R. Peterson (Universidad del Estado de Dakota) habla de panenteísmo “débil” y panenteísmo “fuerte”. La versión “débil” se refiere (solo) a la presencia de Dios en el universo, mientras que la versión “fuerte” implica cierta identidad entre ambos.

Pero estas opciones resultan ser, sin embargo, elecciones superficiales a la luz de las ocho facetas del lenguaje panenteísta que

son (en gran medida) comunes a los autores panenteístas más importantes y explicitan realmente el “en”[23]. Estas facetas son: 1. El cosmos como cuerpo de Dios; 2. Lenguaje de “en y a través de”; 3. El cosmos como sacramento; 4. Lenguaje de entrelazamiento inextricable; 5. Dependencia de Dios respecto del Cosmos; 6. Valor intrínseco y positivo del cosmos; 7. Pasibilidad divina; y 8. La Cristología gradual. Estos rasgos son aplicables a modo de “test” a los teólogos para ver si es posible calificarlos como panenteístas.

En definitiva: las personas de nivel intelectual universitario y mentalidad interdisciplinar encontrarán en este volumen un arsenal intelectual poderoso que puede reelaborar muchos de los paradigmas heredados de otras filosofías. Un capítulo extenso con las notas y un índice biográfico de los autores, completan el estudio. Resaltemos la cuidadosa y actualizada (para los trabajos en español) del traductor, José Manuel Lozano-Gotor.

LEANDRO SEQUEIROS. Presidente de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta.

NOTAS:

[1] Ph. Clayton. “The Panentheistic Turn in Christian Theology”. *Dialog*, 38 (1999), 289-293; Cfr. J.

Macquarrie, *Stubborn Theological Questions*, SCM Press, Londres, 2003.

[2][2] J. D. Neil. *Panentheism: a Gospel for To-Day?* Tesis doctoral, Universidad de Exeter, 1973.

[3] Para los tratamientos modernos del panteísmo, cf. M. P. Levine, *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*. Routledge, London/New York, 1994.

[4] Cf. M. D. Hampson, *Theology and Feminism*. Basil Blackwell, Oxford/Cambridge (Mass.), 1990, 132.

[5] Un ejemplo de esta tendencia es la doctrina del “Dios finito”, expresión que fue adoptada, entre otros, por H. G. Wells en la Primera Guerra Mundial durante su breve fase teísta. Arthur R. Peacocke, *God and the New Biology*, J. M. Dent and Sons. London, 1986, 84-85, observa que la “tradición autóctona” de Teología inmanentista en Gran Bretaña puede ayudar a explicar por qué las ideas de Teilhard de Chardin y de Whitehead tuvieron mayor repercusión en Estados Unidos.

[6] Ch. Harstshorne, “Pantheism and Panentheism”, en *Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York, 1987, 165-171.

[7] Krause utilizó el término en una obra de 1829. Otros afirman que fue utilizada por F. Jacobi (1743-1819)

[8] R. V. Orden, *El sistema de la filosofía de Krause: Génesis y desarrollo del panenteísmo*. Publicaciones Universidad P. Comillas, 1998.

[9] R. C. Whittemore, “Hegel as Panentheistic”, *Tulane Studies in Philosophy*, 9 (1960), 134-164.

[10] Ph. Clayton. *The Problem of God in Modern Thought*, Cambridge 2000, 150-151.

[11] Charles Hartshorne (Kittanning, **Pensilvania, 5 de junio de 1897 – Roma, Italia 9 de octubre de 2000**) fue un prominente **filósofo estadounidense** que se dedicó principalmente a la **filosofía de la religión** y a la **metafísica**. Desarrolló la idea **neoclásica** de **Dios** y produjo una **prueba de la existencia de Dios** desde la **lógica modal** a partir del **argumento**

ontológico de **San Anselmo**. Hartshorne es también conocido por aplicar la **filosofía del proceso** de **Alfred North Whitehead** a una **teología del proceso**.

[12] John Macquarrie, *In Search of Deity: An Essay in Dialectical Theism*. The Glifford Lectures 1983-1984. A Macquarrie se le considera el “patriarca” del panenteísmo británico.

[13] La teología del proceso (teísmo del proceso) es un tipo de teología desarrollada a partir de la **filosofía del proceso** de **Alfred North Whitehead** (1861-1947) , sobre todo por **Charles Hartshorne** (1897-2000), **John B. Cobb** (n. 1925) y Eugene H. Peters (1929- 1983). La teología del proceso y la filosofía del proceso se denominan colectivamente “pensamiento del proceso”. Tanto para Whitehead como para Hartshorne, es un atributo esencial de Dios afectar y ser afectado por los procesos temporales, contrariamente a las formas del teísmo que sostienen que Dios es en todos los aspectos intemporal (eterno), inmutable (inmutable) y no afectado. por el mundo (impasible). La teología del proceso no niega que Dios es en algunos aspectos eterno (nunca morirá), inmutable (en el sentido de que Dios es inmutablemente bueno) e impasible (en el sentido de que el aspecto eterno de Dios no se ve afectado por la actualidad), pero contradice la visión clásica al insistir en que Dios es en algunos aspectos temporal, mutable y pasible. Según Cobb, “la teología del proceso puede referirse a todas las formas de teología que enfatizan el evento, la ocurrencia o el **devenir** sobre la **sustancia** . En este sentido, la teología influenciada por **Hegel** es la teología del proceso tanto como la influenciada por Whitehead. Este uso del término llama atención a las afinidades entre estas tradiciones por lo demás bastante diferentes”. También se puede incluir a **Pierre Teilhard de Chardin** entre los teólogos del proceso, incluso si en general se entiende que se refieren a la escuela de Whitehead y de Hartshorne, donde continúan los debates en curso dentro del

campo sobre la naturaleza de Dios, la relación de Dios y el mundo y la inmortalidad.

[14] Ursula King. *Cristo en todas las cosas. Explorando la espiritualidad con Pierre Teilhard de Chardin*. Sal Terrae, 2021.

[15] Para el rechazo barthiano del panenteísmo, K. Barth, *Church Dogmatics, The doctrine of God*. Karl Barth (10 de mayo de 1886 – 10 de diciembre de 1968) fue un **suizo Reformado teólogo** quien es más conocido por su comentario histórico *La Epístola a los Romanos (1921)* (también conocido como Romanos II), su participación en el **Confesión de la iglesia**, y la autoría del **Declaración de Barmen**, y especialmente su resumen teológico inacabado de cinco volúmenes, el *Dogmática de la Iglesia* (publicado en doce volúmenes parciales entre 1932 y 1967). La influencia de Barth se expandió mucho más allá del ámbito académico a la cultura dominante, lo que lo llevó a aparecer en la portada de *Hora* el 20 de abril de 1962.

[16] Philip Clayton (nacido en 1956) es un filósofo estadounidense contemporáneo de la religión y filósofo de la ciencia. Su trabajo se centra en la intersección de la ciencia, la ética y la sociedad. Actualmente ocupa la Cátedra Ingraham en la **Escuela de Teología de Claremont** y se desempeña como miembro de la facultad afiliada en **la Universidad de Graduados de Claremont**. Clayton se especializa en **filosofía de la ciencia**, **filosofía de la biología** y **filosofía de la religión**, así como en **teología comparada**. Como administrador en la educación superior, Clayton se desempeñó como Decano de la Escuela de Teología de Claremont, y como Rector y Vicepresidente senior de **la Universidad Claremont Lincoln**, que en ese momento era una universidad interreligiosa. Fue investigador principal del proyecto *Science and the Spiritual Quest* de 1999 a 2003, en cuyo proyecto colaboró la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas, siendo director de la misma el profesor Javier

Leach y en la que colaboraron, entre otros, la Facultad de Teología de Granada. Dentro de las ciencias naturales, la investigación de Philip Clayton se ha centrado en la dinámica emergente en biología y en los **correlatos neuronales de la conciencia** en la neurociencia. Ha sido coautor o editor de varias publicaciones con físicos, químicos y biólogos, analizando sistemas naturales emergentes y explorando su importancia para el estudio de la religión. Trabaja en particular sobre las implicaciones filosóficas y religiosas de la teoría de la emergencia. En este campo, sus libros incluyen ***Mind and Emergence: From Quantum to Consciousness*** y ***In Quest of Freedom: The Emergence of Spirit in the Natural World***. También fue editor de ***The Reemergence of Emergence***. También ha publicado extensamente en el campo de la ciencia y la religión, y se desempeñó como coeditor del **Oxford Handbook of Religion and Science**. Philip Clayton recibió un doctorado conjunto de Yale en filosofía de la ciencia y filosofía de la religión. También ha ocupado diversas cátedras invitadas en otras universidades, incluidas la Universidad de Munich, la Universidad de Cambridge y la Universidad de Harvard. Como Fulbright Senior Fellow y profesor Humboldt, estudió con **Wolfhart Pannenberg** en Teología y en Filosofía con **Dieter Henrich** y **Lorenz Puntel**. Más tarde coeditó el **Festschrift en inglés para Pannenberg** y tradujo **el trabajo de Pannenberg al inglés**. Philip Clayton ha enseñado en **Haverford College**, **Williams College** y **Sonoma State University**. Sus cátedras internacionales incluyen India, Gran Bretaña, Francia, y China. Habla y escribe extensamente sobre temas en la intersección de la ciencia, la religión, la ética y la política.

[17] Charles Hartshorne (Kittanning, **Pensilvania, 5 de junio de 1897 – Roma, Italia 9 de octubre de 2000**) fue un prominente **filósofo estadounidense** que se dedicó principalmente a la **filosofía de la religión** y a

la **metafísica**. Desarrolló la idea **neoclásica** de **Dios** y produjo una **prueba de la existencia de Dios** desde la **lógica modal** a partir del **argumento ontológico** de **San Anselmo**. Hartshorne es también conocido por aplicar la **filosofía del proceso** de **Alfred North Whitehead** a una **teología del proceso**.

[18] John Macquarrie **TD FBA** (1919-2007) fue un **teólogo, filósofo** y **sacerdote anglicano** nacido en Escocia. Fue autor de *Principios de teología cristiana* (1966) y *Jesucristo en el pensamiento moderno* (1991). Timothy Bradshaw, escribiendo en el *Manual de Teólogos Anglicanos*, describió a Macquarrie como "sin duda el teólogo sistemático más distinguido del anglicanismo en la segunda mitad del siglo XX". Fue **profesor de teología Lady Margaret** en la **Universidad de Oxford** y **canónigo residente** de **Christ Church, Oxford**, desde 1970 hasta 1986. Al jubilarse continuó viviendo en **Oxford** y fue nombrado **profesor emérito** y **canónigo emérito**. Desde 1996 había sido profesor Martin Heidegger de Teología Filosófica en la **Graduate Theological Foundation** de **Estados Unidos**.

[19] Arthur Robert Peacocke (1924–2006) fue **bioquímico** y Decano del **Clare College** en la **Universidad de Cambridge**. Fue un pionero en la investigación de los principios de la química física del **ADN**. En 1971, fue ordenado sacerdote en la **Iglesia de Inglaterra** y en 1986 fundó la *Society of Ordained Scientists* (SOsc) para hacer avanzar el desarrollo en el ámbito de la ciencia y la religión. Entre sus principales publicaciones en este ámbito son *Science and the Christian Experiment* (1971), que fue galardonado con el premio Lecomte du Noüy, *Creation and the World of Science* (1979), que estableció además su reputación internacional, *Intimations of Reality: Critical Realism in Science and Religion* (1984), *Theology for a Scientific Age* (1990, 2nd edition 1993, que incluye sus **Gifford Lectures** de 1993), *God and the New Biology* (1994), *From DNA to DEAN: Reflections and*

Explorations of a Priest-Scientist (1996), *God and Science: A Quest for Christianity Credibility* (1996), y *Paths from Science Towards God: The End of All Our Exploring* (2001). Fue galardonado con el **premio Templeton** en 2001. Ediciones en español: Peacocke, A. R. (2008). *Los caminos de la ciencia hacia Dios: el final de toda nuestra exploración*. Editorial Sal Terrae. **ISBN 978-84-293-1750-3**.

[20] F. L. Cross y E. A. Livingstone (editors) *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford University Press, 1997, 1213; la definición prosigue caracterizando la diferencia entre el panenteísmo y el panteísmo como la imposibilidad de que el Dios panenteísta se “agote” en el universo.

[21] Ver J.C. Polkinghorne, *Faith, Science and Understanding*. 2008, SPCK, Londres, pág. 91. <https://blogs.comillas.edu/FronterasCTR/?p=5946> ; <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/60>

[22] Para los diversos tipos de panenteísmo, ver: W. M. Thompson, *The Jesus Debate*. Paulist, 1985, 370-371; N. Frankenberry, “Classical Theism, Panentheism and Pantheism: On the relation between God Construction and Gender Construction” *Zygon*, 28 (1993) 29-46. D. A. Dombrowski, “Classical Theism, Pantheism and Panentheism”. *Cithara*, 36/1 (1996) 22-33.

[23] Un aspecto del lenguaje panenteísta que reproduce más que explica el “en” en la conjugación de los polos “trascendencia” e “inmanencia” como “trascendencia en (o dentro de) la inmanencia”: cfr. L. Boff, *Ecología: grito de la Tierra grito de los pobres*. Trotta, Madrid, 2011, 153; A. R. Peacocke, *Creation and the World of Science. The Bampton Lectures*, 1978, Clarendon, Oxford, 1979. 139-140.

2

El panenteísmo: recuperación de un paradigma sobre cómo Dios interactúa con el mundo

Leandro Sequeiros, 18-septiembre-2021



*La posición de Leandro Sequeiros, solo enunciada aquí, muy en la línea de la Meditación para alcanzar amor de San Ignacio y de la concepción de Teilhard de Chardin es muy válida en la discusión actual sobre el **NoTeísmo**. Mañana a las 18 hora española estáis todos invitados a entrar en la Consulta amplia:*

<https://tinyurl.com/NoTeismo> . Leandro y yo estaremos e intervendremos. Espero que muchos más de ATRIO. Aunque sobre el tema

ATRIO proyecta una gran ASAMBLEA Zoom en el otoño próximo, que será debidamente anunciada. AD.

LEANDRO SEQUEIROS. Presidente de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA). [**lsequeiros42@gmail.com**](mailto:lsequeiros42@gmail.com)

Desde mi punto de vista, parece dominar en este proyecto una teología apofática: insiste en lo que Dios NO-ES, más que en una perspectiva positiva. Los que creen el Dios, mantienen diversos imaginarios, representaciones mentales, metáforas de Dios. Nunca lo conocemos del todo.

Podemos decir que hay varios paradigmas (o mejor, varios programas de investigación lakatosianos) para responder a esta incomodidad existencial:

- El programa deísta (al estilo de Isaac Newton y de la ciencia mecanicista)
- El programa ateísta (negación de la posibilidad de Dios)
- El programa panteísta (todo es Dios: Deus sive natura de Spinoza)
- El programa agnóstico (el ser humano no tiene herramientas mentales para responder a la pregunta sobre Dios)
- El programa del teísmo (sobre todo el clásico que es el de la teología que dimana de Tomás de Aquino: el Dios creador omnipotente, omnisciente, Señor de todo, y que lo hace todo) Sobre todo el Dios popular: el poderoso

que hace “milagros” si se le piden). Es el programa dominante en la cultura eclesiástica.

- El programa del NO-teísmo (la imagen que ha ocupado espacio últimamente en las redes sociales) Teología APOFÁTICA
- El programa del panenteísmo (Dios ESTA EN todas las cosas pero las supera a todas: Philip Clayton, Arthur Peacocke) El Dios kenótico, que renuncia a su omnipotencia, de la teología del proceso, Personalmente creo que es el que hoy tiene mayor poder explicativo. Un libro reciente de la Colección Ciencia y Religión de Sal Terrae incide con profundidad sobre este asunto:

Philip Clayton y Arthur Peacocke (editores) *En él vivimos, nos movemos y existimos. Reflexiones panenteístas sobre la presencia de Dios en el mundo tal como lo describe la ciencia.* Sal Terrae, Santander, 2021, Universidad P Comillas Colección Ciencia y Religión, número 27, 332 páginas. ISBN: 978-84-293-3033-5. ([Traducción del original en inglés de 2004](#) por José Manuel Lozano-Gotor), 332 páginas. ISBN: 978-84-293-3033-5.

Tema: [Ciencia, DEBATE NO-TEÍSMO, Dios, Fe](#)

3

¿Tienen algo que decir los intelectuales cristianos críticos en la sociedad moderna?

Leandro Sequeiros, 15-noviembre-2021



*De Leandro Sequeiros dimos hace poco noticia de un reciente libro muy recomendable: **PANENTEÍSIMO. Reflexiones para saber más y creer mejor.***

Con el artículo que hoy publicamos nos demuestra que no está solo en el subido mundo de la mística de Ignacio de Loyola o Teilhard de Chardin (los dos últimos capítulos del libro referido). Está muy atento a los

acontecimientos que marcan al catolicismo español, que no se desprende de su pretensión dominadora, como se muestra en un reciente congreso del CEU San Pablo. Tras este artículo sobre Intelectuales católicos publicaremos otro, también al día, sobre intelectuales sin más. AD.

El días 12-13 y 14 de noviembre de 2021 ha tenido lugar en Madrid el 23 Congreso de Cristianos en la Vida Pública organizado por el CEU San Pablo. El lema del Congreso: “Corrección política: libertades en peligro”. Según el programa, desde su primera edición, hace ya veintitrés años, el Congreso Católicos y Vida Pública ha intentado llevar el calor del debate de ideas y del testimonio a esa mayoría social, católica y española tantas veces adormecida por la autocomplacencia, cuando no voluntariamente ignorante de las batallas en las que, girón a girón, iba desapareciendo el tejido que daba consistencia y vigencia a su visión del mundo. En el programa que se entregó a los asistentes añade: “Casi de repente los católicos hemos tenido que tomar conciencia de que habitamos en una sociedad que en buena medida ha dejado de ser cristiana, más aún, que parece repudiar lo cristiano -fe, actitudes, soluciones- como parte de lo “políticamente incorrecto”. En efecto, asistimos a un fenómeno nuevo, el de la “corrección política” y su más notable

consecuencia, la cancelación de la libertad tal como hasta ahora ha sido entendida en un marco de humanismo cristiano”. Por ello, la Asamblea General de la Asociación Católica de Propagandistas de octubre de 2020 planteó como tema del año profundizar en lo que supone ese fenómeno de imparable crecimiento en Occidente y del que parece depender la posibilidad de la continuidad de la fe en Jesucristo y de su Iglesia.

Respetar la postura, pero estar abierto a otras
Bajo estas palabras nos parece que se oculta una perspectiva muy conservadora de la realidad, respetable pero que no es la única. Al menos desde ATRIO abogamos por una actitud más abierta. La satanización de la modernidad ilustrada, el temor a la secularidad, impregna todavía hoy muchos sectores de la esfera pública cristiana, incluso grupos que se autodenominan intelectuales. Desde nuestras plataformas los respetamos, pero no los compartimos. La añoranza del pasado no justifica la resistencia al encuentro, al diálogo y a tender puentes.

Puede haber miedos ocultos y exceso de cautelas de algunos intelectuales cristianos
Prosigue el texto de presentación del 23 Congreso de Cristianos en la Vida Pública: “Hemos de tomar conciencia de que el conjunto de formas ideológicas de raíz

profundamente anticristiana que se resumen bajo la etiqueta de “corrección política” dan lugar a un todo que aspira a conformar no sólo las leyes y las instituciones, también las vidas y las mentes de las personas, incluso éstas en primer lugar. Se trata de una agenda que pretende un cambio en la mentalidad social desde la política, a través de la educación, y un cambio legislativo profundo que viene marcado por directrices mundiales que determinan una agenda de género que supone, en primer lugar, la demolición de la familia. Tres serían los ámbitos preferentes donde se está proyectando la corrección política: la legislación educativa, el derecho antidiscriminatorio y en la tipificación penal del denominado “discurso del odio”. Esos tres frentes avanzan en todo el mundo occidental, limitando gravemente la libertad de expresión, con la anuencia o complicidad de las grandes corporaciones, los medios de comunicación dominantes y las elites internacionales beneficiarias de la globalización.

¿Se puede decir que hay miedos en muchos católicos intelectuales a los retos del futuro?

El Congreso del CEU se postula apologético: defensa de posturas que a otros intelectuales cristianos les parecen obsoletas y fuera de lugar. Concluyen: “Para dar cuenta de un desafío cultural de semejante magnitud, el 23

Congreso contará con un plantel de conferenciantes y ponentes de primer nivel, y volverá a confiar en la fórmula participativa que aseguran los talleres específicos, en los que se abordarán aspectos concretos de la amenaza que supone la corrección política a la libertad. Esperamos llegar a los días 12 a 14 de noviembre, fechas de celebración del Congreso, con la mente y el corazón rebosantes de ideas y deseos de atraer al mundo a la Luz y a la Verdad que, lejos de ingenierías sociales, sólo pueden hallarse en Cristo”.

Recuperar el debate sobre el papel de los intelectuales

Volvemos al mundo de los intelectuales. La revista *Vida Nueva* número 3245 ha publicado (6-12 de Noviembre de 2021) un Pliego extenso de José [Javier Ruiz Serradilla](#) sobre: [¿Intelectuales cristianos? ¿Dónde?](#) Hace un lúcido análisis de la realidad e invita, en un mundo complejo, a que los que se consideran intelectuales cristianos o cristianos intelectuales a comprometerse en la construcción de puentes entre las culturas y paradigmas emergentes y las tradiciones espirituales y teológicas renovadas de las Iglesias cristianas. Y en [Religión Digital](#) han insistido en llamar la atención sobre la necesidad de una presencia de los intelectuales en la

sociedad que nos invade con la vaciedad de sus valores.

Con anterioridad, en la revista digital [FronterasCTR se han publicado algunas reflexiones sobre este tema](#), diferenciando muy claramente que no todos los numerosos tertulianos que pululan en las redes sociales pueden ser etiquetados como “intelectuales”, y muchas veces son más “charlatanes” y “demagogos” que auténticos intelectuales.

¿Estamos en el camino correcto?

¿El mito del intelectual católico?

Una reflexión de [Marcelo Villamarín C.](#), sobre el [rol del intelectual en nuestra sociedad](#) nos puede aproximar a la sinergia de los objetivos que desde nuestras plataformas intentamos conseguir. En parte está tomado de un trabajo realizado con motivo del Encuentro de [Intelectuales Populares](#) y de Izquierda, realizado en [Quito](#), del 15 al 17 de noviembre de 2004, pero que no ha perdido vigencia.

Para su autor, a lo largo de toda la [historia](#) del mundo occidental, se ha difundido el [mito](#) del intelectual como un ser muy especial. En la antigua [Grecia](#), eran los [filósofos](#) quienes cumplían este rol, en el marco de lo que se denominó la [Paideia](#) – término intraducible al [español](#) – como un ideal de culturas universal. En la [Edad Media](#) fueron los monjes y sacerdotes

quienes cumplieron el rol de celosos guardianes de la sabiduría y la verdad.

Las aportaciones de Gramsci y Lukás

En las modernas sociedades capitalistas, tanto el rol como del mito de los intelectuales sed ha difuminado debido a la organización social del capitalismo. En estas sociedades, el intelectual deja de ser una élite y se convierte en una categoría que caracteriza al intelectual por su función en la sociedad más que por su papel en la estructura productiva, tal como señalan teóricos de la calidad de Gramsci y Lukács. La relación de los intelectuales con las estructuras partidarias de izquierda ha sido conflictiva y tensa y casi siempre se ha resuelto con la expulsión de aquellos.

Sin embargo, hoy más que nunca su función debe rescatarse, en la medida en que la construcción del nuevo proyecto histórico de las clases dominadas y subalternas exige la confluencia de intelectuales – como sector autónomo – militancias partidarias y movimientos sociales, para elaborar las teorías alternativas al capitalismo neoliberal.

No es fácil definir que es un “intelectual”

Existen algunos mitos, en unos casos, y ciertos prejuicios ideológicos, en otros, con relación al intelectual y el rol que juega en la

sociedad. En cuanto a lo primero, empecemos por señalar que el término intelectual se ha reservado, por lo general, a los filósofos, poetas, ensayistas, pensadores, científicos sociales y todos aquellos personajes que han hecho de la palabra hablada y escrita su actividad primordial.

Algunos han cuestionado que para ser intelectual había que ser militante de izquierda. Creemos que esta es una falacia. ¿Eran de izquierdas Descartes o Kant? Esta es una atribución impropia que no tiene que ver con la postura política. Es totalmente legítima la compatibilidad de la condición de persona intelectual con la posición política. No hay una identificación necesaria entre la condición de intelectual y la posición política. Solo de un tiempo a esta parte, debido a la redefinición del [concepto](#) de [cultura](#), se ha incluido entre los intelectuales a los artistas que manejan diferentes géneros: pintores, escultores, músicos, entre otros. De allí que, en el imaginario colectivo, se asocia de manera involuntaria los conceptos de intelectual y escritor; o, por lo menos, a éstos se atribuye con preferencia el término intelectual.

Las aportaciones de Werner Jaeger a las raíces de la intelectualidad

El mito sobre el intelectual es tan viejo como la civilización occidental. En la antigua

Grecia, eran los filósofos quienes cumplían el rol de intelectuales y de ellos la sociedad, con razón o sin ella, se formó una idea particular que se ha convertido en estereotipo en las épocas posteriores.

Tal idea derivó de la “peculiar actitud espiritual” de los primeros filósofos, según la caracterización hecha por Werner Jaeger, que consistía en “su consagración incondicional al conocimiento, al estudio y la profundización del ser por sí mismo” y la concomitante indiferencia “por las cosas que parecían importantes al resto de los hombres, como el dinero, el honor, e incluso la casa y la familia, su aparente ceguera para sus propios intereses” e incluso para el ejercicio práctico de la política. Esto último tiene algo de paradójico, puesto que la mayor parte de ellos, si no todos, jamás perdieron de vista la política, que era entendida como “servicio a la comunidad”. Prueba de ello, sin ir más lejos, son las obras inmortales de Platón y Aristóteles, entre los más conocidos, como son *La República* y *La Política*, respectivamente. Sin embargo, no es usual encontrar su nombre en los anales de la historia política de Grecia, exceptuando quizá Solón, quien podría decirse que fue el prototipo del intelectual-político en la Grecia presocrática.

¿Es todo filósofo un intelectual?

Esta peculiar actitud espiritual de los filósofos, los convirtió en seres extravagantes y misteriosos, pero altamente estimados por sus contemporáneos. El filósofo es “ingenuo como un niño, torpe y poco práctico, y existe fuera de las condiciones del espacio y del tiempo”, [imagen](#) que sirvió de base para la difusión de anécdotas que ahora son muy conocidas: el sabio [Tales de Mileto](#), embebido en la [observación](#) de los fenómenos celestes, cae en un pozo y es su criada quien le reprocha que por ver lo que tiene sobre su cabeza no ve lo que tiene bajo los pies.

Tal vez fueron los romanos quienes pudieron conjugar mejor el sentido práctico con la reflexión filosófica, probablemente debido a que las exigencias de la época les obligaron a pensar con mayor ahinco en cosas concretas, como aquellas que tiene que ver con el ejercicio del [poder](#). Son conocidos los nombres de Ovidio, Tácito y Séneca, entre otros, quienes cumplieron importantes [funciones](#) públicas.

Sea de esto lo que fuese, el hecho es que los filósofos constituyeron una élite intelectual cuya vida, muy a su pesar, estuvo relacionada y muy estrechamente con el poder; en su mayoría fueron consejeros de reyes y emperadores o preceptores de las familias reales.

Los primeros “intelectuales” en sentido moderno podrían aparecer en la Edad Media. La situación fue diferente en la Edad Media. Con el ocaso del **Imperio Romano**, que se levantó sobre las ruinas de las polis griegas, la sociedad europea se fragmentó, la cultura se dispersó y las obras monumentales de los filósofos griegos se perdieron por largo tiempo.

La incorporación del **Cristianismo** a la **lógica** del poder le restó su vitalidad revolucionaria y convirtió a la **Iglesia** Católica en el más fiel instrumento de los poderes imperiales.

Europa se convirtió en una sociedad teocéntrica y teocrática, y todas las manifestaciones culturales se sometieron a su lógica. Dividido el Imperio entre Oriente y Occidente, el predominio tanto comercial como religioso del primero, convirtió a Bizancio en el eje de la **cultura medieval**, concentrándose en ella la antigua sabiduría heredada de los griegos.

Los clérigos se convirtieron en los nuevos intelectuales, que asumieron el carácter de “guardianes” de la cultura, reservada exclusivamente para uso y **consumo** especulativo de las élites religiosas. Tanto en Oriente como en Occidente, los monasterios se transformaron en el símbolo de la radical separación entre las élites “cultas” y las masas “incultas”; y, aun

en su interior, se produce una división marcada entre los “monjes sacerdotes, que se dedicaban a los oficios ligados a los fines de la institución”, entre los que se cuentan el cuidado y la copia de pergaminos, y “los que debían atender a los [servicios](#) de la casa”. Habrán de pasar muchos siglos antes de que la cultura adquiera de nuevo su [dinámica](#), y se expanda otra vez hacia el anquilosado occidente de la Edad Media, cosa que ocurrirá solo con [el Renacimiento](#) y la recuperación de la antigüedad clásica, en peligro de perderse entre las hordas invasoras.

La difícil función de los filósofos en la antigüedad según Jaeger

Si nos atenemos a la [interpretación](#) de Jaeger sobre la función que cumplieron los filósofos de la antigüedad, no es difícil descubrir la gran diferencia entre aquellos y los nuevos intelectuales de la Edad Media. Los intelectuales griegos fueron educadores por excelencia.

Su visión del mundo parte de una comprensión de la íntima unidad existente entre el mundo natural y el mundo humano. El Cosmos, que en su acepción originaria significa un orden opuesto al caos, es una totalidad viviente dentro de la cual el ser humano ocupa un lugar preponderante, pero jamás situado fuera ni por encima de él.

De allí derivaron los griegos esa especie de **humanismo objetivo** – muy diferente al humanismo renacentista -, que consiste en conceder especial preocupación al ser humano, pero sujeto siempre a las **leyes** impuestas por la naturaleza. Para el espíritu griego, lo universal, el Logos, constituye la esencia del espíritu. **La educación** consiste en modelar los sujetos sociales para la construcción de un ideal de cultura basado en una racionalidad que, a su vez, se fundamenta en la armonía del Cosmos. Por eso, las “humanidades”- como se llamaron luego a las **ciencias** dedicadas al estudio de lo humano – tiene su más remoto origen en los griegos, en quienes la **educación** humanística era integradora y totalizante. Los griegos no conocieron el actual concepto de educación como puro **adiestramiento** para fines exteriores a las exigencias universales del ser humano. La Paideia – término intraducible para nosotros – constituyó todo un proyecto de civilización humana.

¿A qué podemos llamar intelectual en las modernas sociedades regidas por el mercado?

En la **Modernidad** se ha democratizado el acceso al conocimiento y a la producción ideológico-cultural desde la invención de la **imprensa** en el siglo XVI, invención que

solo fue el punto de partida, infinitamente superado en la actualidad por [técnicas](#) de [escritura](#) y [comunicación](#) más sofisticados. En las nuevas condiciones, la función del intelectual no ha desaparecido, pero se ha modificado sensiblemente; y, al mismo tiempo, el mito sobre el intelectual, sin perder vigencia, ha cobrado nuevas connotaciones.

Gramsci: el final de la escisión entre trabajo intelectual y trabajo manual

Para empezar, se han borrado las fronteras que separaban [el trabajo](#) intelectual del trabajo manual. Al hacerse infinitamente más complejas las relaciones sociales, atravesadas por un modo de producción que integra en un mismo proceso funciones intelectuales y [manuales](#), pierde vigencia la separación entre el trabajo intelectual y el trabajo manual o, al menos, la diferencia se hace muy sutil, como lo advierte Antonio Gramsci, cuando señala: “La relación entre los intelectuales y el mundo de la producción (se refiere al capitalismo) no es inmediata, como ocurre con los [grupos](#) sociales fundamentales, sino que es “mediata” en grado diverso en todo el tejido social y en el complejo de las superestructuras, en los que los intelectuales son los “funcionarios”. Desde el punto de vista filosófico, el cartesianismo del siglo XVII constituye

un **cambio** decisivo en la cosmovisión antropológica de la sociedad moderna.

El rol ambivalente de los intelectuales

Es en el seno de la **filosofía** de la **praxis** donde se ha debatido con mayor **interés** este problema relacionado con el rol de los intelectuales, probablemente debido al hecho de que gran parte de los dirigentes revolucionarios, desde Marx y Engels, fueron a la vez intelectuales.

Si en el conjunto de la sociedad moderna la ubicación de los intelectuales se volvió problemática, lo fue más en el seno del movimiento obrero y de los partidos que surgieron en representación suya. ¿Cuál era y es su rol? ¿Dirigir, orientar, impulsar los **procesos** revolucionarios? ¿Formular teorías? ¿Criticar a las dirigencias siendo el ojo avizor de los dirigidos? Las luchas intestinas dentro del Partido bolchevique, gestor de la **Revolución** de Octubre de 1917, y la postura del estado soviético frente a los intelectuales – una postura que solo reconoció la legitimidad de aquellos que de manera incondicional habían adherido a las “teorías” oficiales del Partido y del Estado – atestiguan esta problematicidad.

El poder ante los intelectuales: la capacidad para encajar las críticas

En este sentido, no cabe duda que [el Estado](#) capitalista ha sido relativamente más tolerante con los intelectuales que el estado “socialista”, lo cual se atribuye equivocadamente a la adhesión del primero al supremo principio de la libertad. Y digo equivocadamente porque uno y otro, en momentos en que se pone en [juego](#) la estabilidad y permanencia del Estado, son implacables con los intelectuales.

A pesar de ese interés, siempre ha llamado la [atención](#) el hecho de que los fundadores de la filosofía de la praxis, Marx y Engles, no le hayan prestado suficiente atención, de tal suerte que aparte de encontrarse ciertas alusiones en algunos textos de [juventud](#) del primero, el tema se encuentra ausente en las obras fundamentales del [marxismo](#). Y lo propio puede decirse respecto a los temas relacionados con la cultura en general, lo que ha alimentado ciertas posiciones economicistas que reducen el marxismo a la relación entre infraestructura y superestructura. Esto parece obedecer a factores de carácter histórico. Desde el Manifiesto Comunista de 1848 hasta la Revolución Rusa de 1917, el movimiento revolucionario internacional había experimentado un constante crecimiento, habiéndose principalizado la [estrategia](#) del

“asalto al poder”, tal como ocurrió en el último de los acontecimientos mencionados. En el plano de la teoría, esta estrategia obligó a los dirigentes a privilegiar las discusiones en torno a problemas políticos como el carácter del Estado, las alianzas de clases, etc., dejando de lado aquellos que dicen relación a la organización de la cultura, el papel de los intelectuales, y otros más.

La aportación de Michael Lowy

Una de las obras más significativas al respecto pertenece a Michael Löwy, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios*, en la cual el autor analiza a profundidad la evolución intelectual de George Lukács – marxista húngaro y dirigente revolucionario – entre 1909 y 1929, evolución que puede considerarse como paradigmática del intelectual revolucionario de Occidente. En ella muestra el cambio paulatino de Lukács desde un pensamiento liberal-burgués hasta la adscripción teórico-práctica al proyecto revolucionario del proletariado, que por entonces era el sector social que lideraba los procesos de transformación política de Europa. A partir de esa investigación formula una teoría que resulta útil para efectos de esta ponencia. La tesis más importante de Löwy es que los intelectuales no son una clase y, por lo tanto, su posición no se define en relación con

los **medios** de producción y la estructura económico-social, sino una “categoría social”. Esto significa lo siguiente:

1. Los intelectuales, en cuanto tales, no son productores de **bienes** y servicios, sino creadores de productos ideológico-culturales. Independientemente del lugar que ocupen en la estructura económico social, todos los seres humanos, por el mero hecho de ser tales, pueden crear productos ideológico-culturales: ser pintores, escultores, poetas o escritores; y quien lo haga cumple una función intelectual.
2. Por fuertes que sean los condicionamientos económico-sociales, como la pertenencia a una clase social determinada o la posición en la estructura productiva, quien se ha definido como intelectual siempre tiene la capacidad de optar por los intereses de los opresores o de los oprimidos; valer decir, puede elegir entre la alternativa de crear productos ideológico-culturales enmarcados en los fines de la explotación o en los ideales de emancipación y liberación del **género**
3. No existe, por lo tanto, “intelligentzia” neutra, por más que los intelectuales “gocen de una cierta autonomía relativa con respecto a las clases sociales”. Como creadores de productos ideológico-culturales expresan las demandas sociales desde la perspectiva del proyecto histórico al cual han adherido.

4. Por lo general, los intelectuales se rigen por valores cualitativos que se desprenden de su sensibilidad estética, de su comportamiento moral o de su comprensión teórica. En la medida en que el capitalismo todo lo convierte en dinero, en mercancía, en valores puramente cuantitativos, los intelectuales sienten una aversión casi natural contra el capitalismo. Incluso quienes no han adherido al proyecto histórico de las clases subalternas, que en términos generales se define como “socialismo”, coinciden con los intelectuales revolucionarios en esta aversión, convirtiéndose en críticos del sistema y de sus formas de poder.

Estas precisiones conceptuales nos permiten esclarecer las confusiones anotadas. Gramsci señalaba. “Todos los hombres son intelectuales, pero no todos los hombres cumplen en la sociedad la función de intelectuales”.

Con esto quiere decir que todos los hombres, desde la máxima autoridad de una empresa productiva, hasta el más humilde de los trabajadores aportan con su capacidad intelectual, en diferentes niveles y condiciones, en la realización de sus tareas.

Pero, no por cumplir funciones de dirección el gerente puede ser catalogado como el “intelectual” de la empresa. Que eventualmente pueda ser más instruido que

el resto de trabajadores – cosa que es por demás obvia dada la estructura de clases de la sociedad – no implica que cumpla un función intelectual.

Este ejemplo es válido para todos los espacios micro y macrosociales, en los cuales existen funciones de dirección y mando y personas que las ejecutan, como parte de las necesidades de organización de la sociedad; pero, ello no es razón suficiente para catalogar a unos como intelectuales (directivos) y a los otros (subordinados) como no intelectuales.

Sin embargo, tanto el gerente como el último empleado en la jerarquía empresarial pueden cumplir las funciones de intelectual, en la medida en que, independientemente de su rol dentro de la [empresa](#), puedan crear productos ideológico-culturales; que tales productos sean liberadores o alienantes, de buena o de mala calidad, es otro problema que no incide en la función intelectual.

Esto permite esclarece la confusión, muy frecuente en las [organizaciones](#) partidarias, que tiende a identificar al dirigente con el rol del intelectual. Un dirigente es tal no porque sea intelectual, sino porque tiene capacidad de [liderazgo](#), cuyo perfil entre otras cosas puede contener una buena formación teórica; igualmente, un intelectual no por el hecho de ser tal tiene méritos suficientes para ejercer las funciones de dirección.

Por lo tanto, es preciso establecer el rol del intelectual en la sociedad. Independientemente de su adscripción ideológica, puede decirse que hay algo en común en todos los intelectuales: sus más profundas motivaciones están dadas por los valores ético-culturales. De allí que Jorge Castañeda, por ejemplo, atribuye a los intelectuales de América Latina algunos rasgos distintivos que les confiere un rol, más allá de su filiación ideológico-partidaria: guardianes de la **conciencia** nacional, críticos en constante exigencia de **responsabilidad**, baluartes de rectitud, defensores de los **principios** de carácter ético-político del humanismo, críticos del sistema imperante y de los abusos de poder, etc. Sus productos ideológico-culturales están fuertemente marcados por esos rasgos.

El intelectual, pues, cumple una doble función: es crítico frente al poder y, al mismo, tiempo es constructor de una “nueva e integral concepción del mundo”. Tal vez este último carácter sea decisivo en la diferenciación entre intelectuales de izquierda y de derecha: si todos los intelectuales son críticos frente al poder y frente a toda clase de atropellos, los primeros se encuentran empeñados en la construcción de un nuevo mundo de valores; participan activamente en la lucha social con esos fines y sus obras son expresión de los valores que

encarnan los nuevos sujetos sociales. Sea a través de la sensibilidad estética o sea a través del razonamiento lógico, sea con los instrumentos del [arte](#) o con el de las ciencias y la filosofía, los intelectuales participan en ese gran proyecto de construir una nueva e integral concepción del mundo que termine por enterrar la barbarie suicida del capitalismo.

Conclusiones

A modo de conclusión, señalemos algunas ideas fundamentales:

1. Las condiciones objetivas impuestas por la democratización, aunque limitada, de las sociedades occidentales, tienden a eliminar el mito de los intelectuales como gestores de una actividad especialísima en confrontación con las actividades prácticas.
2. El tratamiento a-crítico de la relación entre los intelectuales y los no intelectuales ha generado confusiones que tienden a disociar la producción intelectual y la práctica cotidiana, desvalorizando en unos casos las tareas intelectuales, consideradas como mera especulación; y en otros, sublimizando los productos culturales.
3. Según algunos representantes del pensamiento crítico, los intelectuales no son una clase sino una categoría social, cuya definición no se determina por su ubicación en la estructura productiva sino por la

función social que cumplen en tanto creadores de productos ideológico-culturales. Tienen, por lo tanto, una autonomía relativa que les permite una adscripción al proyecto histórico de las clases subalternas a través de motivaciones ético-culturales, más que económicas.

- 4. La relación entre los intelectuales y las estructuras partidarias, especialmente de los partidos comunistas, ha sido tensa y conflictiva debido a la sobrevaloración de la “práctica” que ha caracterizado la concepción de aquellos. En el marco del pensamiento crítico, partidos e intelectuales deben ser considerados como sectores diferenciados que tiene su propia identidad, pero de ninguna manera opuestos, de tal manera que hay que tender puentes entre los dos sobre la base de una correcta interpretación de la unidad dialéctica entre teoría y práctica.**
- 5. En el marco de la construcción de un nuevo proyecto histórico, la presencia de una teoría, y específicamente de una teoría radical, es ineludible, si se quiere impulsar la transformación social.**
- 6. La producción de la teoría no es producto exclusivo de los intelectuales sino de la creación de espacios de reflexión y diálogo entre éstos y los actores sociales. Desde este punto de vista, nuestras plataformas están abiertas a la sinergia con todos aquellos que buscan honestamente caminos de**

convivencia plural. Los intelectuales deben acercarse más a los movimientos sociales y nutrirse de sus experiencias, de su espíritu transformador y, al mismo tiempo, éstos deben promover un diálogo con la ciencia y la filosofía de aquellos para juntos construir el nuevo proyecto histórico.

Leandro Sequeiros, Presidente de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA)

4

No confundir a los Intelectuales, los expertos y a los tertulianos en los atrios del saber

Leandro Sequeiros, 19-noviembre-2021

Hoy, en el Día Internacional de la Filosofía, este segundo artículo de Leandro Sequeiros que trata de quién puede ayudarnos a encontrar un sentido crítico y realista para el futuro. AD.

Retomamos el tema de los intelectuales cristianos y añadimos al artículo que publicó

ATRIO – *¿Tienen algo que decir los intelectuales cristianos críticos en la sociedad moderna?*—otras nuevas reflexiones sobre el papel de los intelectuales hoy.

Aludimos a dos artículos que hasta cierto punto se contradicen. En un artículo de Miguel Ángel Quintana Paz titulado: *“¿Dónde están (escondidos) los intelectuales cristianos?”* (*The Objective*, 20 noviembre 2020) se abre el debate sobre el papel de los intelectuales en nuestra sociedad, y el papel de los intelectuales cristianos en el debate público. En las redes sociales las opiniones han sido diversas al respecto.

En la sociedad del conocimiento y de las redes sociales, las fronteras entre el trabajo de los intelectuales, el de los expertos y el de los tertulianos tiene límites borrosos. **Nuestra sociedad banaliza la construcción del pensamiento.** En algunos foros de internet están apareciendo estos debates.

Nos referiremos en este artículo al **debate sobre el papel de los intelectuales en la sociedad contemporánea y su retirada del espacio público** que firmado por JANO se publicó en Ávila-Abierta. A los lectores de los artículos que desde hace 2016 publicamos en FronterasCTR (como continuación a los más de 600 artículos publicados en **Tendencias21 de las religiones** desde 2006) les puede interesar este debate que arroja luz sobre la

función de los intelectuales en la actual vida española.

Los tertulianos ¿suplantaron a los intelectuales?

En una primera parte del texto que comentamos, se incluye el artículo provocador de Fernando Vallespín, publicado en el [diario EL PAÍS el 1 de septiembre de 2019 con este título: *Cómo los tertulianos suplantaron a los intelectuales*](#). Este ensayo, como veremos más adelante, fue contestado por César Calderón.

Para entender el alcance de sus reflexiones, conviene saber quiénes son cada uno de ellos. [Fernando Vallespín Oña](#) (nacido en 1954) es un profesor universitario y politólogo que presidió el [Centro de Investigaciones Sociológicas](#) (CIS) entre 2004 y 2008. Ha sido también profesor visitante en las universidades de Harvard, Heildelberg, Frankfurt, Veracruz y Malasia, además de un activo conferenciante en otras universidades en el ámbito nacional y europeo. Es un experto en teoría política y en pensamiento político, ha publicado más de un centenar de artículos académicos y capítulos de libros de ciencia y teoría política de revistas españolas y extranjeras. Por tanto, su opinión tiene un cierto peso.

Por otra parte, **César Calderón** es experto en comunicación política y cuenta con una dilatada trayectoria dirigiendo campañas electorales, tanto en España como en Latinoamérica. Fundador y director general de la compañía de consultoría estratégica Redlines, Calderón es especialista en transparencia, participación y comunicación, y ha ayudado en esas materias a diversos gobiernos por todo el planeta. Además, es autor de los libros '*Guía práctica para abrir Gobiernos*' (Goberna, 2015), '*Otro Gobierno*' (Algón Editores, 2012) y '*Open Government – Gobierno Abierto*' (Algón Editores, 2010).

La opinión de Fernando Vallespín

Para Vallespín, “con los intelectuales ocurre lo mismo que **con la socialdemocracia**: no puede hablarse de ellos sin mentar su muerte, su crisis o su lamentable estado. De hecho, les va incluso considerablemente peor que a aquella, que al menos consigue ganar algunas elecciones de vez en cuando”.

Desde su punto de vista, el final de los intelectuales se lleva cacareando desde hace unos 40 años y siguen sin levantar cabeza. A pesar de todo, el término sobrevive, pero desprovisto ya del aura que solía acompañarlo.

Pero, ¿qué entiende Vallespín por “intelectual”? “El intelectual clásico, el “verdadero”, es aquel o aquella cuya opinión cobraba una especial importancia porque estaba respaldada por el extraordinario prestigio que se había ganado en el campo en el que sobresalía, generalmente en el pensamiento, la ciencia o la literatura”.

Aparece el experto

Los medios de comunicación social no cesan de hablar de “expertos” y de “científicos” para orientar el tratamiento del COVID-19. Parece que la solución a corto plazo ha marginado las reflexiones de fondo que orientan el futuro. En opinión de Vallespín, al intelectual parece haberle sucedido el “experto”. Justifica esta afirmación de la siguiente manera: “La nueva complejidad de una política cada vez más tecnocrática hizo que nuestra comprensión de lo que acontecía requiriera del continuo recurso a especialistas de distinto pelaje. Los grandes discursos de la tutela filosófico-moral del intelectual clásico dieron paso así al “análisis experto”. Este complementaba más eficazmente las noticias del día a día que las posibles reflexiones del sabio”.

En un mundo tecnificado en el que domina “saberlo todo de casi nada”, se impone la especialización:

Escribe Vallespín: “El mundo académico, además, pronto dejó de ofrecer generalistas y propició únicamente la especialización. Por otro lado, ya iban quedando cada vez menos de los intelectuales históricos, que estaban siendo suplidos también por los que los anglosajones llaman *public intellectuals*, que opinan a partir de su especialidad y su prestigio, como [Francis Fukuyama](#), Steven Pinker, [Yuval Noah Harari](#), Niall Ferguson..., y que tienen en común el estar casi siempre bajo el foco público. Muchos de ellos —no necesariamente los aquí mencionados— poseen, como señala Daniel W. Drezner en *The Ideas Industry*, un acceso privilegiado al “mercado de las ideas”, que no está exento de mediaciones y donde grandes intereses económicos desempeñan también su papel a la hora de promocionar unas u otras reflexiones. Eso del intelectual clásico de “decir la verdad al poder” se tornaría así en lo contrario: son los poderes fácticos los que tratan de definir cuál es la verdad buscándose los portavoces adecuados, ya sean pensadores o *think tanks*”.

Intelectuales y política posverdad

Nuestra sociedad, según Vallespín, considera la información como una mercancía que se compra y se vende. Estamos en la era de la llamada [posverdad](#), la distorsión deliberada de visión de la realidad.

En su opinión, “El caso es que, al entrar en esta fase de política posverdad, ya no hay forma de imponer “verdades” que valgan. Vengan de los intelectuales, los expertos o los *public intellectuals*. No en vano, todos ellos pertenecen a una élite y eso les coloca ya *a priori* bajo sospecha. A menos, claro, que defiendan las posiciones que nos importan. La actual vituperación de las élites se ha extendido también a quienes tenían la función de orientarnos. Ortega se equivocaba. Ha habido que esperar a la expansión de las redes sociales para que se produjera la auténtica rebelión de las masas, aunque ahora hayan cobrado la forma de enjambres virtuales. Detrás de esto se encuentra, desde luego, el proceso de desintermediación, que ha roto con el monopolio de los medios tradicionales para ejercer su tutela sobre la opinión pública. O la posibilidad potencial de acceso directo a conocimientos que hasta ahora solo eran accesibles para un grupo de iniciados. O el predominio de los afectos sobre la cognición —“solo me parece convincente lo que encaja con mis sentimientos”—. O la enorme polarización política que se nutre de un consumo tribalizado de la información y la discusión (*las famosas cámaras de eco*). O la desaparición de la deliberación detrás de lo meramente expresivo”.

La falta de credibilidad de los intelectuales

Para Vallespín, “El resultado de todo esto es una pérdida generalizada de *auctoritas* por parte de instituciones, grupos o personas que hasta entonces cumplían esa función orientadora de la que antes hablábamos. Y entre ellos se encuentran, cómo no, los intelectuales. Porque haberlos haylos, solo que su influencia cada vez es menor en esta sociedad que se proyecta sobre un escenario cada vez más fragmentado y está dominada por una fría economía de la atención. Se atiende a quien más ruido hace, no a quienes aportan mejores argumentos; o al más feo y provocador, como **Michel Houellebecq**, que siempre es entrevistado con fruición; o a quienes se valen de novedosas estrategias en defensa de una determinada causa. No es de extrañar así que **la ecologista adolescente Greta Thunberg** haya conseguido captar mucha más atención que cualquiera de los escritos de **Bruno Latour**, **el filósofo que más y mejor se ha venido ocupando del desastre climático**”

La tertulianización de la opinión

Con este neologismo tan expresivo, Vallespín insiste en la banalización de las opiniones bien fundamentadas expresadas por los intelectuales: “No podemos olvidar, sin embargo, que la democracia ha tenido

siempre una peculiar relación con la verdad. La democracia es el gobierno de la opinión, no el de los filósofos platónicos o el de los científicos. Y aunque aquellos siempre podrán ilustrarnos, al final decide la opinión mayoritaria, que no tiene por qué ser la más fundada en razón. Por eso mismo los teóricos de la democracia han abogado por la necesidad de someter las diferentes opiniones a la prueba de la deliberación pública. Y aquí es donde son bienvenidos los intelectuales, los que nos alertan sobre dimensiones de la realidad que a veces se nos escapan. El problema es que la mayoría de ellos se han dejado llevar por la polarización y se han adscrito a alguna de las partes de esta nueva **política de facciones irreconciliables**. Con ello pasan de ser intelectuales a convertirse en ideólogos, en racionalizadores de unas u otras opiniones. El pensamiento autónomo se desvanece o pierde su resonancia detrás del ruido de las redes. Otros se empecinan en disquisiciones pedantes digeribles solo para quienes están bien anclados en la cada vez más minoritaria subcultura humanística”.

A los tertulianos se les da más credibilidad que los intelectuales

He aquí el problema de fondo. En la sociedad de la comunicación, el que mejor comunica y más provoca, parece tener más

credibilidad que quien razona. Por eso, concluye: “Con todo, tengo para mí que los que han dado la puntilla a los intelectuales han sido, curiosamente, **los tertulianos**, si es que podemos generalizar entre tan amplio y variado grupo. Por la propia dinámica del invento, el fugaz y casi improvisado análisis — el “pensamiento rápido”— y el fomento del contraste de pareceres, el mensaje que se transmite es que *todo es opinable*. Y sin hacer grandes esfuerzos. Incluso en aquellos temas que requerirían el recurso al conocimiento experto. ¿Quiénes son, pues, estos intelectuales —o expertos— que se atreven a imponernos una única visión de la realidad cuando yo ya tengo la de los “míos”? No es de extrañar, pues, que se esté abandonando a los otrora “sacerdotes impecables” para seguir acríticamente a líderes populistas implacables. La razón argumentativa se va supliendo poco a poco por la cacofonía de opiniones sin sustento o el refuerzo emocional de las nuevas consignas. Sí, me temo que el final de los intelectuales tiene todos los visos de ser una profecía autocumplida”.

Segunda aportación al debate: César Calderón en *Público*

El eco de este ensayo de Fernando Vallespín fue recogido por el politólogo César Calderón en el diario Público con el

artículo “**De cómo los intelectuales se suicidaron saltando al vacío desde su propio Ego**”, el 9 de septiembre de 2019.

César Calderón inicia su artículo alabando a Vallespín. “Fernando Vallespín es uno de los tipos más brillantes que conozco, leo casi todo lo que escribe con placer, he asistido a unas cuantas conferencias suyas con aprovechamiento demostrable e incluso he tenido el privilegio de compartir micrófono y debate en alguna radio nocturna”.

Pero desde el inicio explicita sus diferencias: “Pero Vallespín se equivoca.

Aprecio personal, política e intelectualmente a Fernando Vallespín y les puedo asegurar que es uno de los más rápidos, divertidos e irónicos conversadores que conozco. Pero Vallespín yerra. Su carrera académica ha sido una de las más prematuras y luminosas que se recuerdan, su paso por diversas instituciones, desde el CIS a la Fundación Ortega-Marañón las ha convertido en lugares mejores, más competentes, más serios y más respetados. Pero Vallespín se confunde”.

¿En qué yerra y se confunde Vallespín?

César Calderón es muy directo: “Se equivoca, yerra y se confunde mi admirado Fernando Vallespín en un soberbiamente escrito artículo publicado en el diario *El*

País el pasado fin de semana en el que bajo el título ***Cómo los tertulianos suplantaron a los intelectuales***, un bello texto en el que carga contra la banalización y liviandad de nuestra sociedad describiendo con solvencia alguno de los males que la aquejan mientras absuelve otorgando indulgencias plenarias urbi et orbe a “los intelectuales” de su menguante influencia en la misma”.

La postura de César Calderón es beligerante: “No voy a ser yo quien etiquete a esos intelectuales de los que habla Vallespín como “cabezas de chorlito”, no hace falta, eso ya lo hizo Dolores Ibárruri refiriéndose de esta forma injusta a Claudín y Semprún en una de las incontables purgas con las que se entretenía el PCE en el franquismo, pero les aseguro que no es por falta de ganas”.

Para Calderón, Vallespín tiene una lectura sesgada de la realidad: “Vivimos, como sabiamente sostiene Vallespín, en una sociedad que se encuentra en plena mutación, hacia no sabemos muy bien dónde. Una sociedad que ha perdido sus anclajes sociales más sólidos y en la que la velocidad absurda con la que se transmite un paquete de datos entre dos smartphones sin necesidad de cable alguno ha sustituido en pocos años todo el orden y la cadencia con la que el conocimiento y la información circulaban por nuestras calles, escuelas, empresas y universidades. Y la velocidad,

aunque les parezca un elemento menor, no lo es en absoluto, sino que más bien al contrario y como señalaron Spinoza y posteriormente Deleuze determina el pensamiento y al ser en tanto que ser. El pensamiento, siguiendo de nuevo a Spinoza, produce velocidades y lentitudes, y además es inseparable de la velocidad o la lentitud que produce.

Posturas contrapuestas

Vallespín y Calderón no llegan a entenderse. “Mientras los intelectuales de los que habla Vallespín sigan pensando, como un conductor que circula en contradi dirección, que es la sociedad la que se equivoca y él quien acierta, deberán resignarse a la irrelevancia”.

Pero César Calderón parece tener una respuesta: “Hay otra solución, una mucho más costosa, trabajosa y cansada: algunos intelectuales como Daniel Innerarity, Slavoj Žižek o Byung-Chul han están consiguiendo creciente influencia social a base de romper con ese insoportable (pero comodísimo) elitismo que practican sus compañeros intelectuales de plantilla con lenguajes nuevos, el uso de canales emergentes o el aprovechamiento de la velocidad (y la lentitud) para generar historias, metáforas e imágenes que sirvan para hacer inteligibles sus ideas. Pero claro, para eso además de

trabajo, hace falta talento y nadie dijo que los intelectuales tuvieran que tener de eso”.

¿Y dónde están los intelectuales cristianos?

Al inicio de este artículo aludíamos al reciente ensayo de Miguel Ángel Quintana Paz titulado: “**¿Dónde están (escondidos) los intelectuales cristianos?**” (*The Objective*, 20 noviembre 2020) se abre el debate sobre el papel de los intelectuales en nuestra sociedad, y el papel de los intelectuales cristianos en el debate cultural.

Quintana intenta dar una respuesta a un artículo del joven filósofo Diego S. Garrocho publicó en el diario *El Mundo* una opinión provocadora. Su título, **¿Dónde están los cristianos?**, formulaba sin concesiones una preocupación: que en nuestros debates públicos, nuestras redes sociales, nuestras tertulias políticas y discusiones intelectuales, apenas cabe oír voces cristianas que muestren, verbigracia, «el vigor filosófico del Evangelio de Juan, el mérito sapiencial del Eclesiastés o la revolución moral de las epístolas de San Pablo».

Por tanto, si hay crisis de credibilidad de los intelectuales que están siendo sustituidos por tertulianos, ¿dónde están los intelectuales cristianos? ¿Dónde se aloja el potencial intelectual de los creyentes que postulan un determinado paradigma del

mundo coherente con los valores del evangelio?

«Hagan la lista», sugería Garrocho: «Está la izquierda cultural, el marxismo talmúdico, la socialdemocracia, el populismo de izquierdas, el de derechas, el liberalismo erudito, el de audiolibro, los ecologistas, la izquierda de derechas, la *Queer Theory*, los conservadores estetizantes, la tardoadolescencia revolucionaria, el extremo centro, los del carné de un partido, los del otro carné... Y está, por supuesto, el catolicismo excesivo y de bandería. Están todos, absolutamente todos en un ejercicio de afinación sinfónica, todos menos la intelectualidad cristiana».

Para Quintana, esta carencia, a juicio de nuestro pensador, él mismo cristiano (y, por tanto, el texto no deja de emanar cierto aire autocrítico), es grave. No siempre fue así: Garrocho recuerda debates recientes en que sí que supieron penetrar autores como el papa Benedicto XVI, o los filósofos Gianni Vattimo y Rémi Brague (todos ellos vivos, aunque ancianos; yo añadiría al recientemente fallecido René Girard). Su artículo concluye, pues, de forma tan punzante como bella: «Nadie ensaya a decir ya, ni tan siquiera como ejercicio intelectual, que a lo mejor es cierto que hay una dignidad singular en los que pierden, los que sufren y los que lloran, porque de ellos será lo que los

cristianos reconocen desde hace siglos como el Reino. Así sea como hipótesis merecería la pena decirlo en alto alguna vez. Por pura probabilidad. No vaya a ser cierto».

Garrocho lanza, pues, un llamamiento a hablar más en cristiano. Y uno podría esperar que tal llamamiento chocase sobre todo con quienes se alegran de que el cristianismo quede fuera (o «fuerísima», según moderno superlativo) de nuestras batallas culturales: laicistas, *podemia*, modernez malasañera, cientificistas... Sin embargo, resulta revelador del estado de nuestra opinión pública que las principales críticas que tal texto ha recibido hayan procedido... de los propios cristianos.

Prosigue Quintana: “Pero no solo Garrocho (a quien tuve la fortuna de conocer hace años en un congreso dedicado a Paul Ricoeur), sino cualquier persona culta conoce bien estos nombres. Lo que denuncia su artículo, pues, no es que no existan. Volvamos al título: lo que se pregunta es más preciso, ¿dónde están? Pues, desde luego, no son nombres que resuenen en nuestros diálogos públicos. Ante esta evidencia, los críticos con el artículo que estamos comentando contraatacan: “Oh, cierto, pero ¡no es culpa nuestra, cristianos, si no estamos presentes en el *mainstream*! ¡Es culpa de quienes controlan este! Si nos excluyen, nos silencian, o si simplemente no se nos escucha, ¿qué responsabilidad nos puede caber?”.

Y prosigue: “Esta queja parece plausible hasta que uno recapacita sobre ella. Que es a lo que me gustaría invitar al amable lector aquí. Porque cabría ver ese lamento como razonable si procediera de algún grupo marginal, pongamos a los mormones o a los adventistas del Séptimo Día. O a los jugadores de bádminton. Todos ellos dependen, por sus escasos recursos, de la voz que les concedan los demás. Pero ¿de verdad pueden miembros de la Iglesia católica quejarse de que «otros» les acallan? ¿No tiene tal iglesia hoy en España una red de colegios, de universidades, una cadena de radio, una de televisión, editoriales, asociaciones, organizaciones, institutos, congregaciones, edificios, museos... suficientes como para no depender de si «otros» te otorguen o no la palabra? ¿De veras se están empleando estos enormes recursos del modo óptimo que permitiría ir bien pertrechados a la guerra intelectual?”

Y concluye el ensayo de Quintana: “Mi impresión es la contraria. Todos esos talentos se están dilapidando de forma difícilmente perdonable (recordemos la parábola de los ídem). Y parte del problema es que ese desperdicio se ha convertido ya en una inercia que pasa desapercibida a los propios dilapidadores. De ahí que estos reaccionen del modo tan airado en que lo han hecho con el artículo del profesor Garrocho”.

Conclusión

Parece que en nuestra sociedad española renace el debate sobre la función de los intelectuales en la construcción de un pensamiento basado en razones y ciencia que orienten y den sentido a una sociedad que parece estar a la deriva.

Precisamente, en la revista *Ethics* de 19 de noviembre, con el título de “**Diez entrevistas a filósofos para repensar el mundo**”, leemos: “En tiempos convulsos y oscuros como los que hoy vivimos, la filosofía es a menudo la grieta por donde se cuela la luz. Por eso, desde nuestro nacimiento hace casi una década, en *Ethic* hemos buscado en los pensadores el faro para alumbrar el camino hacia un futuro más próspero. En 2005, Naciones Unidas declaró oficialmente el 19 de noviembre el *Día Mundial de la Filosofía* para, entre otras cosas alentar el análisis, la investigación y los estudios filosóficos sobre los grandes problemas contemporáneos para responder mejor a los desafíos con que se enfrenta hoy en día la humanidad y subrayar la importancia de su enseñanza para las generaciones futuras. Además publicar centenares de fragmentos de las obras de algunos filósofos de referencia como **Steven Pinker**, **Byung-Chul Han** o **Zygmunt Bauman**, también hemos entrevistado a algunas de las voces más

relevantes del pensamiento de nuestro país, algunas de las cuales tenemos el honor de que formen parte de nuestro Consejo Editorial. Te dejamos una selección de estas entrevistas a filósofos que pueden inspirarte para entender mejor un momento como este”.

5

Saber más para creer mejor

Leandro Sequeiros, 15-febrero-2022

*Ya todos en ATRIO conocemos a Leandro Sequeiros. Siete [artículos publicados](#) en los últimos seis meses y varios comentarios (es de los autores que contestan en el hilo) nos lo han hecho familiar. Y hoy nos ofrece nada menos que **tres libros** (cuyo PDF se puede bajar de [bubok.es](#) gratis, todos ellos sobre algo tan debatido aquí como la posibilidad de **fe laica y/o cristiana**, inmersos como estamos en los nevos paradigmas científicos. El paleontólogo y teólogo que sigue más que nadie los pasos de **Teilhard**, pero con la ciencia del siglo XXI, está dispuesto dialogar a través del correo electrónico o en los comentarios de aquí abajo con quien lo desee. AD.*

Tres libros recién publicados pueden ayudar a integrar el conocimiento científico del mundo y las creencias religiosas

Por Leandro Sequeiros

lsequeiros42@gmail.com, presidente de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta

Partimos de la hipótesis de que es posible ser persona culta e intelectual y creyente

Por lo general, en los ambientes universitarios españoles cultos y laicos suele estar muy arraigada la convicción de que cuando una persona se introduce en el mundo del estudio, de la lectura, de la cultura, su fe religiosa se debilita hasta desaparecer en muchos casos por completo.

Jóvenes que en su adolescencia participaron en movimientos religiosos juveniles o en parroquias con gran entusiasmo, cuando ingresan en la Universidad suelen paulatinamente abandonar las creencias y las prácticas religiosas. Son muy pocos los que mantienen sus creencias. Y en algunos casos, la perseverancia en la fe religiosa se hace a costa de vivir una cierta esquizofrenia entre momentos creyentes voluntaristas y la vida ordinaria sin vivencias interiores.

¿En posible en la Europa del siglo XXI ser una persona culta, científica, formada profesionalmente, adaptada a la realidad

secular integrada en los valores de la laicidad, y a la par vivirse como persona creyente, con una experiencia interior de Dios, y un compromiso cristiano auténtico y radical? ¿Es compatible vivir una espiritualidad sincera y profunda y a la par ser un ciudadano o ciudadana de la “ciudad secular”, con una visión laica del mundo y una mente racional, crítica y no mítica?

La opinión del premio Nobel, Frank Wilczek

En la revista XLSemanal (distribuida por cadenas de prensa) (número 1787, del 6 a 12 de febrero de 2022) www.xlsemanal.com [target="_blank"](#) leemos una interesante entrevista con el premio Nobel de 2004 Frank Wilczek. En ella, el periodista le pregunta: “¿Cree que hay sitio para Dios allá donde la física no llega?. Respuesta de F. W. : “El problema es que hay muchas ideas alternativas sobre Dios. Y si nos ponemos a discutir sobre ellas es un terreno resbaladizo. No creo que la ciencia valide ninguna religión. Pero, si eres creyente y quieres profundizar en la obra de Dios, la ciencia tiene mucho que aportar. Cuando estudiamos cómo es el mundo, también podemos conocer mejor a Dios”.

Esta última frase, “cuando estudiamos en mundo, también podemos conocer mejor a Dios”, coincide en gran manera con la hipótesis que fundamenta tres libros que

acabo de publicar y que deseo presentar a los lectores. Desde mi punto de vista, sin negar todo lo anterior, “saber más” (es decir, ser una persona culta, ilustrada, crítica, racional, integrada en la cultura laica) no solo no anula necesariamente la experiencia religiosa, sino que puede ayudar a “creer mejor” (a madurar las creencias, a dotarlas de una fundamentación, a hacerlas más personales, comunitaria, sinodales y comprometidas por la transformación de la realidad)

Desde esta hipótesis (que para muchos puede ser discutible, utópica o ilusoria) ofrezco la lectura reflexiva e invito a dar su opinión y aportar sus sugerencias personales a mi correo electrónico lsequeiros42@gmail.com creand o así una comunidad crítica virtual para enriquecer los contenidos y las perspectivas.

Estos tres libros son estos:

- SEQUEIROS, L.
(2022) <https://www.bubok.es/libros/270804/SABER-MAS-PARA-CREER-MEJOR-1-Reflexiones-de-ASINJA-sobre-ciencia-y-religion>
- SEQUEIROS, L.
(2022) <https://www.bubok.es/libros/270815/SABER-MAS-PARA-CREER-MEJOR-2-Debate-abierto>
- SEQUEIROS, L.
(2022) <https://www.bubok.es/libros/270812/SABER-MAS-Aproximacion-epistemologica>

Para centrarnos en la orientación, me permito ahora darles algunas notas de estos libros:

1. *Saber más para creer mejor: reflexiones de ASINJA sobre ciencia y religión*

El punto de partida es la tarea llevada a cabo por ASINJA, Asociación Interdisciplinar José de Acosta. En el año 1974, el jesuita Alberto Dou, catedrático de Matemáticas, impulsó la creación de esta Asociación Interdisciplinar que integra a ingenieros y titulados de ciencias y de letras de toda España.

Durante más de 40 años, los socios y los amigos de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA) se han reunido anualmente. Según nuestros Estatutos (Artículo 2) ASINJA nació con una vocación "interdisciplinar". Pero siempre nos preguntamos: ¿Estamos satisfechos? ¿Creemos haberlo hecho bien? ¿Cómo hemos integrado los saberes científicos y las experiencias que las trascienden como pueden ser las religiosas?

El hecho de habernos reunido hombres y mujeres procedentes de muy diversas disciplinas para dialogar sobre un tema visto desde diversas perspectivas, ¿nos constituye en grupo interdisciplinar? ¿Creemos que tratar sobre un tema, charlar, discutir, dialogar, escuchar críticamente nos constituye en Asociación Interdisciplinar?

¿Hemos construido conocimientos nuevos o simplemente hemos acumulado información? ¿Ha emergido algo diferente? ¿Hemos hecho interdisciplinariedad o transdisciplinariedad? ¿Emergencia o acumulación de conocimientos? ¿No habrá sido más bien confusión, mezcla de elementos que no eran homogéneos?

Desde el punto de vista epistemológico ¿hemos aceptado el pluralismo en los conocimientos? ¿Hemos practicado en el relativismo, el perspectivismo, la tolerancia?

¿Creemos que es posible la interdisciplinariedad?

¿Qué concepto de verdad estaba debajo de nuestra búsqueda?

¿Hemos soportado la diferencia en los enfoques, metodologías, perspectivas?

¿Creemos que todos los conocimientos humanos tienen el mismo rango?

¿Hemos superado el obstáculo de las dos culturas?

¿Nos situamos en la “tercera cultura” de Brockman en la que la ciencia subsume todos los demás conocimientos?

¿Hemos respetado la autonomía epistemológica de las ciencias sociales?

El volumen SEQUEIROS, L. (2022) **Saber más para creer mejor (1): reflexiones de ASINJA sobre ciencia y religión** <https://www.bubok.es/libros/270804/SABER-MAS-PARA-CREER-MEJOR-1-Reflexiones-de-ASINJA-sobre-ciencia-y-religion> se puede bajar gratuitamente como eBook o se puede adquirir en soporte de papel.

El volumen tiene 9 capítulos y se inicia con una extensa entrevista con el autor en la que ofrece sus opiniones sobre la actitud y tarea interdisciplinar. En sucesivos capítulos se ofrecen aspectos diferentes del aparente conflicto entre ciencia y religión, conocimiento racional y creencias religiosas, sobre ciencia y teología.

En el capítulo de presentación leemos: En el año 1948 tuvo lugar el famoso **debate transmitido por la BBC entre el jesuita F. C. Copleston y el matemático y filósofo Bertrand Russell**. El auge del positivismo lógico en los inicios del siglo XX propició un conflicto insalvable entre Ciencia y Religión.

La discusión Russell-Copleston sobre la existencia de Dios está superada

La clásica discusión Russell-Copleston de 1948 suscitó enorme interés en su tiempo, pero en la actualidad puede saber algo a rancia. El ámbito de reflexión ciencia-religión ha cambiado, tenemos nuevos

conocimientos y autores importantes han aportado sus ideas. No obstante tiene innegable interés valorarla y discutirla desde la actualidad porque permite recordar dónde estaba el razonamiento clásico de la escolástica en aquel entonces y por dónde van hoy las directrices más modernas del diálogo ciencia-religión. Por Javier Monserrat.

La lectura de la **discusión Russell-Copleston** es útil porque puede servirnos para entender cómo se formulaba la argumentación sobre la existencia de Dios desde un punto de vista escolástico clásico. Este es, en efecto, el punto de vista de Copleston. En 1948 en los centros de enseñanza católicos predominaban las escuelas de filosofía escolástica y en ellos se defendía la tesis de que Dios podía ser conocido por la razón natural con un grado de certeza que solía calificarse (esta era la llamada “censura” de las tesis) como “absoluta” o “metafísica”.

La exposición de Copleston representa una formulación en esquema perfectamente lógica de los argumentos metafísicos que, según la doctrina escolástica clásica, suponían la columna vertebral de la “demostración” de la existencia de Dios (así se llamaba sin ambages en aquellos años). La reacción de Russell ante los argumentos de

Copleston es a la defensiva, manteniendo a toda costa su posición agnóstica (no atea).

Russell en realidad no pretende conocer cómo es la realidad metafísicamente (es agnóstico), pero argumenta que los argumentos de Copleston no están bien contruidos y que, por tanto, no imponen racionalmente la existencia de Dios y que, en consecuencia, su posición agnóstica es defendible. ¿Qué podemos hoy pensar de ambas argumentaciones?

Es evidente que la valoración de la discusión depende de cada “valorador”. No pretendemos aquí presentar, ni mucho menos, la valoración que “nuestro tiempo” hace de la discusión Russell-Copleston. Sólo hay valoraciones de personas concretas. Muchos filósofos que se mueven todavía a gusto en el marco de la escolástica tradicional y, en consecuencia, tenderán a pensar todavía hoy que los argumentos de Copleston son incontrovertibles. Pensarán que Russell fue acorralado por los argumentos de Copleston y que se batió puramente a la defensiva, dejándose llevar en todo momento por el hilo de la conversación impuesto por Copleston.

Nuestro punto de vista es matizado. Creemos que los argumentos escolásticos que en aquel tiempo se esgrimían sin complejos necesitan hoy muchos matices que deberemos argumentar. Por otra parte, las

formulaciones de Russell, aunque le mantienen a flote, no alcanzan una especial brillantez. Por tanto, exponemos sólo nuestra valoración personal de la discusión Russell-Copleston. Pero lo hacemos desde el convencimiento de que cuanto debemos decir está apoyado por las tendencias modernas del diálogo entre la ciencia y la religión.

La discusión Russell-Copleston es muy extensa y trata dos temas diferenciados: el argumento metafísico de la contingencia y el de la experiencia religiosa. En este artículo nos ceñimos sólo al primer argumento. Será también interesante que, en otro artículo, estudiemos la discusión del segundo argumento. Pero, en lo que sigue, nos limitamos al argumento metafísico.

Pero en los últimos años del siglo XX, daba la impresión de que se había distendido la tensión. Por una parte, el positivismo lógico dejaba espacio a otras epistemologías, y por otra, los científicos eran menos dogmáticos en sus afirmaciones sobre las posibilidades de acceder a la verdad sobre la naturaleza mediante el método científico. Incluso en muchos casos, tendían una mano hacia otras fuentes de acceso al conocimiento del mundo y prestaban atención a la filosofía y a las religiones.

La palabra “diálogo” e “interdisciplinariedad” parecían talismanes

anunciadores de una nueva era de entendimiento.

Los últimos años del pontificado de Juan Pablo II, si bien acentuaron el conservadurismo moral, fueron años fecundos para el diálogo con los científicos. Juan Pablo II impulsó a través de la Academia de Ciencias Vaticana el diálogo entre ciencia y religión. En un texto de Juan Pablo II de 1987, con ocasión del centenario de la publicación en 1687 de los *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis* del gran físico y teólogo heterodoxo, Isaac Newton (1687), leemos: *“la ciencia puede purificar a la religión del error y de la superstición; la religión puede purificar a la ciencia de idolatría y falsos absolutos. Cada una puede atraer a la otra hacia un mundo más amplio, en el que ambas puedan florecer”*. Estas ideas están contenidas en la carta de Juan Pablo II al padre Coyne, director del Observatorio Vaticano en 1988, tras el Congreso sobre el centenario de Newton.

Un diálogo prometedor al terminar el siglo XX

El interés del Papa por este diálogo fecundo dio lugar al desarrollo de un proyecto que llevó a cabo el Observatorio Vaticano junto al *Center for Theology and Natural Sciences (CTNS)* de Berkeley. Como resultado de este proyecto, se celebraron en Roma importantes reuniones de científicos

(creyentes o no), de filósofos y teólogos. Estos encuentros dieron lugar a cinco interesantes volúmenes de 500 páginas cada uno: *Cosmología cuántica y leyes de la naturaleza* (1993), *Caos y complejidad* (1995), *Biología evolutiva y molecular* (1995), *Neurociencia y la persona* (1999), *Mecánica cuántica* (2001).

Estos diálogos interdisciplinarios, muy abiertos en sus planteamientos, dieron lugar a que el 3 de mayo de 2003, se anuncia la creación del **Proyecto STOO** (*Science, Theology and Ontological Quest*), bajo el patrocinio del Consejo Pontificio para la Cultura, en el que participa la Santa Sede, tres universidades pontificias (Lateranense, Gregoriana, Ateneo Pontificio) y la Fundación Templeton.

Para muchos científicos, filósofos y teólogos parecía que se avecinaba una época de encuentro. En los Estados Unidos, se creaba el Instituto METANEXUS para el diálogo entre las ciencias y las religiones que desparramaba por los cinco continentes grupos de reflexión, investigación, estudio y difusión de las posibilidades reales de un diálogo fecundo. Los trabajos de Ian G. Barbour, Arthur Peacocke o John Polkinghorne llegaban a un público reducido pero influyente. Sus obras están siendo traducidas al castellano en estos años. Incluso, publicaciones de divulgación,

como *Muy Interesante*, que ha dedicado un número monográfico a esta cuestión que ha pasado al gran público en España.

Por otra parte, grupos de científicos y teólogos ha publicado síntesis muy completas al alcance de lectores más expertos. En la Universidad Pontificia Comillas (Madrid) funciona desde hace varios años la Cátedra Ciencia, Tecnología, Religión, que en estos últimos años ha ampliado su cobertura a España y Portugal con proyectos comunes y alimenta la página de “religiones” de la revista digital tendencias21.

Este volumen recoge diversos textos que pueden ser de ayuda a algunas personas y que pretenden colaborar a la construcción racional de un paradigma que me parece emergente: “saber más para creer mejor”. Frente (pero no enfrentado) a aquellos que defienden que saber más nos lleva a descubrir los engaños de la religión, y por ello saber más nos debe llevar al ateísmo, defendemos (espero que justificadamente) que “saber” (madurar críticamente para conocer mejor el mundo) puede ayudarnos a “creer mejor”, puesto que se aporta una justificación racional, filosófica y teológica que reelabora las propias creencias.

Desde hace 50 años un grupo de hombres y mujeres, muchos de ellos procedentes del mundo universitario, constituyó un grupo formal para crear y

fomentar una tarea desde una inteligencia colectiva en una perspectiva epistemológica interdisciplinar.

La Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA) tiene un amplio bagaje de producción científica, filosófica y teológica. Gracias a un Convenio con la Universidad Pontificia Comillas se han publicado más de 40 volúmenes con las ponencias y actas de las reuniones anuales.

En la actualidad, ASINJA colabora con la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión (Universidad P. Comillas), con la revista digital FronterasCTR, con Razón y Fe, Pensamiento y con otras publicaciones, así como con los centros universitarios de la Compañía de Jesús y con diversas instituciones de corte intelectual.

España atraviesa momentos de “posverdades” y de “mantras” con graves carencias de una presencia pública de intelectuales que sean capaces de reflexionar interdisciplinariamente.

El presente volumen es una aportación al debate entre ciencia y religión en España, en Europa y el mundo.

2. *Saber más para creer mejor (2): debate abierto*

El segundo volumen de esta serie es este:

SEQUEIROS, L. (2022) Saber más para creer mejor (2): debate abierto. <https://www.bubok.es/libros/270815/SABER-MAS-PARA-CREER-MEJOR-2-Debate-abierto>

Un debate abierto

Este segundo volumen es plural, pues en él hemos dado la palabra a los componentes de Andalucía Laica y al grupo de Escépticos. Hemos querido oír sus puntos de vista.

En el año 1974, hace casi medio siglo, el profesor Alberto Dou, jesuita, catedrático de Matemáticas e Ingeniero de Caminos, tuvo una intuición que nos parece genial: crear, junto a otros profesores (jesuitas o no) la Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA). Se dedicó a este jesuita que vivió en América entre el siglo XVI y XVII, autor de la Historia Natural y Moral de las Indias, un libro interdisciplinar. Desde esa fecha, la Asociación se ha mantenido viva, a pesar de los problemas que surgen en toda empresa cultural.

El presente volumen, segundo de esta serie (y que desarrolla los principios metodológicos de "SABER MAS.

Aproximación epistemológica”, Bubok, 2022) presente diversas perspectivas de la problemática interdisciplinar de la ciencia y la religión. La Unificación de saberes no es tan sencilla como podría creerse. Y en esto volumen prestamos la voz a los laicistas y a los escépticos para que aporten su punto de vista.

Estos son los títulos de algunos de sus capítulos: 4. Una nueva obra descubre el itinerario científico y espiritual de Georges Lemaître. 5. Albert Einstein (1879-1955): ciencia y espiritualidad- 6. ¿Es posible un naturalismo religioso? 7. Tender puentes entre ciencia y religión: Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) y la unificación de los saberes. 8. Stephen Hawking y Dios el debate en Tendencias²¹ de las Religiones.

Ofrecemos el capítulo de presentación:

PRESENTACIÓN

En el año 1974, Alberto Dou, un jesuita catedrático de matemáticas e ingeniero de caminos, impulsó la Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA) Intuía que en un futuro próximo sería necesario desarrollar una inteligencia colectiva que unificara los saberes.

El pensamiento interdisciplinar era en España algo desconocido. La fragmentación de saberes era lo normal. La Universidad era una suma de Facultades incomunicadas

cuando no enfrentadas. Recuerdo que el Decano de mi Facultad decía ufano un día: “nosotros en Ciencias, investigamos: los de Letras, leen”. Y mi jefe de Departamento, un día que me atreví en el café del bar a aludir a algo humanístico, me espetó (haciendo con la mano un gesto de desprecio): “mire Sequeiros, eso es filosofía” (como si hubiera hablado de brujas o de pseudociencia)

Este es el segundo volumen de esta colección que recopila algunas de mis publicaciones (y las de otros colegas) sobre “Saber más para creer mejor”. Defendemos que la ciencia no lleva necesariamente al ateísmo. Y que una perspectiva epistemológica equilibrada (lo que tratamos en “Saber más. Perspectiva epistemológica” Bubok, 2022) puede ayudar a madurar las propias creencias. Religión y experiencia religiosa.

Reflexión interdisciplinar

Muchas de las perspectivas proceden de los trabajos interdisciplinares de Arthur Peacocke, Ian Barbour, John Polkinghorne, Philip Clayton y otros científicos-filósofos-teólogos interdisciplinares.

Para Peacocke, como para Barbour, las religiones son un hecho, cuya existencia real no puede ponerse en duda. Pero estas se fundan en la experiencia religiosa, individual e integrada en comunidades religiosas.

En el cristianismo integrada asimismo en las comunidades de fe del pasado, hasta llegar a la comunidad de Israel en el A.T. y de la primitiva comunidad cristiana descrita en el N.T.

La teología busca exponer la fe contenida en la experiencia religiosa, pero también hacerla inteligible y expresar su sentido. Buscar inteligibilidad es conocer por qué la experiencia religiosa es como es, cómo debe ser entendida y cuáles son sus causas en el conjunto de la realidad en que vivimos. Para Peacocke la experiencia religiosa busca algo que no busca la ciencia (por la pura objetividad de ésta): el sentido.

La teología busca entender cómo la experiencia religiosa integra al hombre congruentemente en la realidad del universo, dotando a su vida personal de un valor y de una esperanza de cumplimiento final.

La experiencia religiosa, por tanto, puede ser objeto de descripción fenomenológica. Es una vivencia de experiencia de Dios, por ejemplo, descrita en la mística de muchas religiones.

El sujeto se siente inmerso en Dios y cercano a Él en su interior (el agustiniano *intimior intimo meo*): es la experiencia de inmanencia y transcendencia de Dios presente ya en el paulino “en Dios vivimos, nos movemos y somos”, repetidamente citado por Peacocke. Pero la

teología, y la filosofía cristiana, al buscar inteligibilidad han debido necesariamente hacer uso de la razón. Pero esto ha dependido –no podía ser de otra manera- de cada época histórica: de la filosofía griega, de Platón, de Aristóteles, de los sistemas escolásticos, de Descartes, de Kant, de Hegel... Estos modelos de inteligibilidad racionales han llevado a una lectura o interpretación de la experiencia religiosa: lectura, sin embargo, que podría ser más o menos correcta, o incluso imprecisa y errónea. Estos análisis de inteligibilidad epocales, variables por su propia naturaleza, no deben confundirse con los modelos religiosos que contienen la vivencia de la realidad y de la experiencia religiosa que constituye la esencia de la religión.

Inteligibilidad de Dios en la era de la ciencia.

El conjunto de la obra intelectual de Peacocke se funda en una declaración de principios básica, compartida con Barbour, Polkinghorne y otros muchos (y por mí mismo): que el constructo racional sobre el universo, la vida y el hombre hacia un entendimiento actual de la experiencia religiosa debe partir de la experiencia organizada en la ciencia (sometida, naturalmente, a una problematización filosófica, ya que la ciencia no tiene por qué plantearse desde su propia metodología

ciertas cuestiones últimas, antropológicas o metafísicas).

Peacocke insiste en que acceder a la inteligibilidad de la experiencia religiosa en la teología desde la ciencia es hoy, además, especialmente necesario para el cristianismo por razones históricas y sociológicas: por el cuestionamiento crítico de la religión desde la ilustración por la ciencia y por la influencia generalizada de la ciencia en la cultura occidental de nuestros días.

No seguir este camino equivaldría a encerrar el conocimiento y lenguaje racional sobre Dios, y la experiencia religiosa, en discursos deficientes y en anacronismos ininteligibles por la sociedad actual. En su discurso de recepción del premio Templeton decía Peacocke, el 8 de marzo de 2001, que “la ciencia es el lenguaje global y el patrimonio de nuestra cultura, y para los creyentes de todas las religiones ha llegado el tiempo de comprometerse creativamente con la perspectiva universal ofrecida por las ciencias”.

La ciencia, asumida por los modelos religiosos, conduce a entender la inmanencia de la divinidad en la ontología del mundo – como hemos visto en el pan-enteísmo de Peacocke, Clayton y otros

<https://www.bubok.es/libros/270072/PANE-NTEISMO-Reflexiones-para-saber-mas-ycreer-mejor->

Experiencia del mundo-experiencia de Dios

La experiencia del mundo es ciertamente ya una experiencia implícita del ser de la Divinidad. Pero es una experiencia del *Deus absconditus*, ya que el mundo, como nos hace ver la ciencia, puede ser descrito como puramente mundano, autónomo, sin Dios. La imagen científica del mundo nos conduce a entender que el Dios que se revela en la experiencia religiosa es el *Deus absconditus* de Lamaitre (ver página 55 y ss) el Dios oculto que no se impone, el Dios cristiano de la Gracia en el Espíritu, el Dios de la libertad. El Dios, en definitiva, que se nos manifiesta en la kénosis cristológica del misterio de su Muerte y Resurrección. La experiencia natural no es eo ipso religiosa (porque puede ser mundana), sino que es la experiencia religiosa posible, asumida libremente, la que revela la experiencia del mundo como experiencia de Dios. Todo esto es, a nuestro entender, muy importante y depende de la inteligibilidad de Dios orientada por la imagen científica del mundo.

3. *Saber más: aproximación epistemológica*

Los dos volúmenes anteriores tienen en sus diversos capítulos una fundamentación epistemológica no explícita. En este tercer volumen, se aporta la caja de herramientas epistemológicas que puede

dotar al lector de la fundamentación necesaria. Esta es la ficha del mismo:

SEQUEIROS, L.
(2022) <https://www.bubok.es/libros/270812/SABER-MAS-Aproximacion-epistemologica>

En los libros anteriores mantengo que es conveniente “SABER MÁS” para “CREER MEJOR”. En un mundo en el que parece que cunde la idea de que las creencias, valores y convicciones religiosas son cuestiones del pasado, de personas frágiles y engañadas, bloqueadas por los miedos, intento justificar que “SABER MÁS”,- tener más herramientas intelectuales- , puede ayudar a madurar las propias convicciones y salir del círculo de los “mantras”, las “fake news” y las “posverdades”. Atrévete a usar tu propia mente, nos recomendaba Kant hace varios siglos.

Los hombres y mujeres del siglo XXI necesitamos sentirnos dueños de nuestra propia vida para autoconstruirnos en libertad como seres humanos en una sociedad plural. Pero ¿qué es “saber”? En este libro se intenta suministrar la caja de herramientas intelectuales para ser más dueños de nosotros mismos y reforzar nuestras creencias y convicciones. Aunque entrar en el campo de la filosofía es duro, hoy más que nunca es necesaria una formación filosófica para afrontar críticamente los retos de la

“sociedad líquida” de Zygmunt Bauman o la sociedad de encefalograma plano.

Este tercer volumen de 10 capítulos partimos de una ponencia sobre la Interdisciplinariedad (ASINJA: 40 años construyendo puentes entre “saberes”) y de una manera didáctica se aportan las “herramientas” básicas que debe poseer toda persona culta que desee unificar sus saberes procedentes de la sociedad laica y sus experiencias interiores. Siguiendo al profesor Antonio Fernández- Rañada creemos que la filosofía (y más en concreto la filosofía de la ciencia, la epistemología) es la herramienta que permite construir puentes entre el conocimiento racional y científico-técnico y las formulaciones y experiencias formalizadas de la espiritualidad, las religiones y las teologías.

Por eso consideramos de interés los últimos capítulos: 6. Formalización de los “saberes”: la historia y la filosofía de las ciencias. 7 La nueva filosofía de la ciencia. 8. “Saberes” y sociedad: las críticas al cientificismo y a la tecnocracia en las filosofías del siglo XX. 9. La unificación de los “saberes” en crisis: el nuevo ateísmo científico. 10. “Saberes” y creencias: el conflicto de racionalidades.

6

El Instituto Fe y Secularidad (1967- 2002): a los veinte años de su “hibernación”

Leandro Sequeiros, 20-abril-2022



Este recuerdo que Leandro Sequeiros nos aporta a ATRIO hoy tiene para mí unas resonancias especiales. Habiendo estado toda mi vida rodeado de jesuitas, buenos o regulares maestros desde mi infancia, estos que formaron Fe y Secularidad (los que aparecen y otros como Manolo Fraijó y Luis Acebal) han sido los hombres con los que enlacé plenamente en mis años de madurez, la espléndida

primavera que siguió al Vaticano II. Fuimos interlocutores y amigos. Unimos mentes y sentimientos para una renovación de la Iglesia. Todos -menos mi compañero de infancia Julio Colomer, cronista principal de este relato- se han ido, aunque siguen hoy presentes en muchos de quienes hoy vemos más necesaria que nunca una colaboración entre fe y secularidad para asegurar una auténtica cultura de paz que pueda salvar a nuestra especie y nuestro planeta con ella. AD.

- Hace ya 20 años que el Instituto Fe y Secularidad (1967-2002) se “hibernó”. En sus 35 años de vida representó una plataforma eclesial clave para el diálogo cristianismo-increencia durante la segunda mitad del siglo XX en España.
- Dos décadas después de su cierre incomprensible, el archivo de la institución continúa siendo un territorio tan inexplorado como de interés para calibrar más certeramente el peso del proceso de secularización en España.
- El artículo pretende, en línea con las últimas aportaciones académicas sobre la secularización, analizar el cambio religioso en España a través de la documentación y la historia de Fe y Secularidad mediante una

aproximación a tres periodos de especial importancia para el Instituto.

El *Instituto Fe y Secularidad*, creado en 1967 por la Compañía de Jesús en España, supuso una plataforma de reflexión privilegiada en torno al profundo cambio cultural y religioso que se efectuó con el traspaso desde una España nacionalcatólica hacia una sociedad aconfesional y aceleradamente secularizada. Su local, sito en la madrileña calle de Diego de León, se convirtió en un foco de atracción e irradiación de diferentes perspectivas sobre el debate de la secularización a través de la organización de diversas propuestas (congresos, seminarios, foros) que contaron con la participación de miembros de la vida intelectual, eclesial y política del tardofranquismo y de la España democrática. Un documentado artículo de **Rafael Ruiz Andrés, profesor del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones Universidad Complutense de Madrid, titulado “Dialogando con la secularización: el Instituto Fe y Secularidad (1967-2002)” – Ayer 125/2022 (1): 323-350** indaga sobre el papel que representó en el escenario de la transición política y religiosa de España.

El *Instituto Fe y Secularidad* fue disuelto por la Compañía de Jesús hace ya 20 años, en el año 2002. Con su desaparición, la Iglesia y la Compañía de Jesús ha dejado de estar presente en las fronteras de las filosofías de

las culturas, de las ciencias y de las religiones. Y esta desaparición no solo ha dejado un vacío intelectual a nivel europeo, sino que ha originado un abismo de silencio en los discursos sobre Europa como espacio histórico, cultural y político.

En el caso de España **los jesuitas tuvieron la gran intuición de empujar la reapertura de la Iglesia hacia Europa, sobre todo mediante el *Instituto Fe y Secularidad*.**

El *Instituto* representó una respuesta a los retos planteados por el Concilio Vaticano II en 1967.



Alfonso Álvarez Bolado (1928-2013).
Fundador y 1er Director de FeySec

***Fe y Secularidad* formó una nueva generación de intelectuales** que aspiraba a renovar tanto la sociedad española como la Iglesia católica mediante una europeización del mundo cultural y académico en España. Uno de sus enfoques más **importantes se centraba en la idea de la paz en Europa.**

El análisis del presente estudio se centrará en las ideas de paz de los dos Jesuitas fundadores y directores de *Fe y Secularidad* **Alfonso Álvarez Bolado SJ** (1928-2013) y **José Gómez Caffarena SJ** (1923-2013), contextualizando sus contribuciones en el discurso de los Jesuitas sobre Europa. No obstante, el debate sobre la secularización ha continuado aportando nuevas perspectivas para el estudio, desde las cuales nos aproximaremos a *Fe y Secularidad*.

Una mirada a la secularización en España a través del *Instituto Fe y Secularidad*

A partir de esta apreciación, el presente artículo tiene como objetivo fundamental la reflexión sobre el proceso de secularización en España a través un sujeto histórico de particular interés, el ***Instituto Fe y Secularidad***.

La importancia del Instituto para comprender la secularización se encuentra acreditada en el trabajo de destacados estudiosos del catolicismo en España (Alfonso Botti y Nieves Montesinos: «Anticlericalismo y

laicidad en la posguerra, la transición y la democracia (1939-1995)», en Emilio La Parra y Manuel Suárez Cortina (eds.): *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 303-370, esp. p. 324; José Andrés-Gallego y Antón M. Pazos: *La Iglesia en la España contemporánea*, t. 2, Madrid, Encuentro, 1999, p. 195, y Feliciano Montero: *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975). La oposición durante el franquismo*, t. 4, Madrid, Encuentro, 2009, pp. 197-200) y en la obra-homenaje a Alfonso Álvarez Bolado (José Gómez Caffarena: «Todavía un retorno a Honest to God», en Xavier Quinzá Lleó y José J. Alemany: *Ciudad de los hombres, Ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado S.J.*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1999, pp. 224-236).

Sin embargo, el *Instituto Fe y Secularidad* es tratado en la mayor parte de las reflexiones como un punto interesante para comprender el cambio religioso de la segunda mitad del siglo XX en España y no como el objeto histórico de la investigación, como sí sucede excepcionalmente en el artículo «*El “Instituto Fe y Secularidad” de la Universidad de Comillas (Madrid) y su actividad filosófica (1967-1987)*» de Teresa Rodríguez de Lecea. Para lograr este diálogo entre la secularización y la evolución del *Instituto Fe y*

Secularidad se han planteado dos líneas de interacción de la realidad del Instituto con el proceso de secularización, que servirán de vectores para el artículo: 1) el Instituto Fe y Secularidad, aunque no exclusivamente, fue esencialmente un espacio de reflexión continuada sobre la dinámica de la secularización en España y 2) los avatares de la evolución histórica del propio Instituto son a su vez reflejos del más amplio proceso de transformación sociorreligiosa que conocemos como secularización.

- ***1) En primer lugar, el Instituto Fe y Secularidad constituyó una plataforma de reflexión teórica sobre la secularización de manera ininterrumpida durante sus más de treinta años de existencia,*** hecho que lo convierte en un espacio de estudio único y especialmente relevante para la observación de la auto-comprensión de la secularización por parte de los actores históricos⁵. Su reflexión aporta una serie continuada de análisis de los cambios religiosos a partir de la cual el artículo construirá la evolución de los dilemas y transformaciones del catolicismo en España en la segunda mitad del siglo xx. Junto a otras series ya disponibles — fundamentalmente estadísticas— para el estudio del cambio religioso, la aproximación a la secularización desde las reflexiones emanadas del propio contexto y de la voz de

un actor como Fe y Secularidad permite «que los conceptos utilizados por las ciencias sociales adquieran realidad empírica y que los acontecimientos históricos ayuden a intuir, más allá de la mera concreción temporal específica, problemas humanos de alcance general». (Zira Box: «Secularizando el Apocalipsis. Manufactura mítica y discurso nacional franquista: la narración de la Victoria», *Historia y Política*, 12 (2004), pp. 133-160, esp. p. 135).

-
- ***2) Además, en segundo lugar, la reflexión del Instituto Fe y Secularidad se presentará en su contexto a través de las distintas relaciones con otros actores sociales, políticos y eclesiales del momento y con las complicaciones y oportunidades que el devenir histórico fue planteando al Instituto.*** En este marco, los avatares de *Fe y Secularidad* coincidieron tanto con el desarrollo de un proceso de secularización sin precedentes en la sociedad española como con un consecuente cambio en la presencia de la religión católica en la sociedad. Por medio de las vicisitudes que el proceso de cambio religioso planteó al propio devenir del Instituto, profundizaremos en las consecuencias que el genérico concepto de secularización produce en la dinámica histórica concreta.

De tal modo, presentaremos la historia del Instituto y sus antecedentes —principalmente la Comisión para el Estudio del Ateísmo— a través de tres periodos de su desarrollo histórico y desde la doble línea expuesta: Fe y Secularidad como reflexión teórica continuada sobre la secularización y como una trayectoria histórica particular dentro de una sociedad en profunda transformación religiosa.

El diálogo con la llamada España «atea» en la época del nacionalcatolicismo.

Siguiendo el hilo del interesante artículo de **Rafael Ruiz Andrés, “Dialogando con la secularización: el Instituto Fe y Secularidad (1967-2002)” *Ayer* 125/2022 (1): 323-350** se puede documentar que su nacimiento está relacionado con gran parte de los cambios eclesiales de la década de los sesenta. La historia de *Fe y Secularidad* se remonta a la Ciudad Eterna, foco del *aggiornamento* iniciado con el papa Roncalli, Juan XXIII. Tras años de conflicto entre el catolicismo y la modernidad, de conflictiva secularización, el Concilio Vaticano II (1962-1965), a través fundamentalmente de su constitución *Gaudium et Spes* (1965), señalaba que la línea renovada del catolicismo con la modernidad y sus dilemas

era la del diálogo, aunque este también tendría que ir configurándose.

El 7 de mayo de 1965, aún sin haber finalizado el periodo conciliar, el papa Pablo VI situó a los jesuitas al comienzo de su XXXI Congregación ante un «terrible peligro que amenaza a la humanidad entera: el ateísmo» (Alfonso Álvarez Bolado: «Entre Barcelona y Madrid (1965-1968). El informe sobre el ateísmo y la Fundación del Instituto Fe y Secularidad», *Revista Catalana de Teologia*, 25é anniversari (2000), pp. 441-454. Consultado el borrador del texto en el Archivo de la Universidad Pontificia de Comillas (en adelante, AHUPCO), Fondo del Archivo Instituto Fe y Secularidad (en adelante, FYS), caja 578, carpeta 2, p. 2).

Sin embargo, y a pesar del aparente tono frentista del pontífice, Pablo VI combinó esa consideración del ateísmo como «terrible peligro» con la única consigna que dio al cardenal F. König a la hora de Instituir el Secretariado para el Diálogo con los No Creyentes (*Secretariatus Pro non Credentibus*) en 1965: *Usus docebit* (*El uso enseña*), invitación al diálogo que el papa Montini ya había subrayado en su encíclica *Ecclesiam Suam* (1964).

Ante esta petición del pontífice, el padre Arrupe, prepósito general de la Compañía, respondió favorablemente a la invitación, encomendando a Andrew Varga —asistente

general de los jesuitas— la promoción del apostolado en relación con el ateísmo (Julio Colomer: «El Instituto Fe y Secularidad» (s. l., 1988), AHUPCO, FYS, caja 578, carpeta 2).

En España se creó la *Comisión del Ateísmo*, constituida por 15 sabios jesuitas para estudiar la respuesta a la petición de Pablo VI.

Nace el *Instituto Fe y Secularidad* (1967)

En medio de estos debates, reflexiones y polémicas en torno a la Comisión del Ateísmo, surgió desde sus propios miembros la creación del *Instituto Fe y Secularidad* el día 2 de abril de 1967. En las reflexiones que precedieron a la puesta en marcha del Instituto, se debatieron distintas opciones para el nombre de la plataforma: Instituto para el Estudio de la Creencia y de la Increencia, Fe y Existencia Laica e incluso Fe y Ateísmo, alternativas rápidamente descartadas.

Durante este periodo inicial, se siguieron tres líneas fundamentales de actuación para continuar y ampliar la experiencia de la Comisión: primero, la formulación de objetivos; a continuación, la creación de una estructura organizativa y por último, la programación de actividades propias, las cuales mostraban su amplitud de miras y el deseo de comprensión integral del proceso

de secularización y del cambio social en España.

Los primeros años del Instituto Fe y Secularidad

En estos primeros años, se llevaron a cabo seminarios como *Las perspectivas del contexto sociorreligioso de la vida religiosa femenina* (J. López García), *El joven Hegel y la interpretación teológica de la muerte de Dios* (Álvarez Bolado), *Sociología y teología de la confesionalidad estatal* (M. García), efectuados en el curso 1968-1969.

En 1969-1970 tuvieron lugar los seminarios *Incidencias del marxismo en la actual transformación sociopolítica* y en 1970-1971, *Elementos teóricos para una sociología de la secularización* (E. Recio, J. F. Fontecha y J. Martínez Cortés), entre otras propuestas.

Muy destacables fueron igualmente tanto la publicación del primer número del *Boletín de Fe y Secularidad* en 1970 como la redacción de una bibliografía sobre sociología de la religión, que comenzó — precisamente— por el tema «Secularización».

Esta tarea fue complementada en 1975 y 1978 con otros dos tomos, realizando en total un análisis de 23.000 títulos.

Tiempos de cambio, tiempos de expansión del Instituto Fe y Secularidad (1972-1981)

Frente al languidecimiento que se contemplaba en la matriz de jesuitas y laicos que formaron la Comisión del Ateísmo, el grupo del *Instituto Fe y Secularidad* experimentó durante la década 1972-1981 una progresiva estabilización, que se acompañó con el traslado de la sede desde la madrileña calle Pablo Aranda a Diego de León en el año 1970.

La consolidación se completó con la creación de los estatutos en 1973, en los que se fijaban claramente unos objetivos que ya estaban siendo desarrollados: 1) «Estudio del proceso de Secularización», 2) «Promoción de un diálogo crítico entre las concepciones del mundo vigentes en la sociedad contemporánea y fomento de la colaboración entre ellas (hacia un mundo más humano)» y 3) «Estudio específico del hecho cristiano, desde un doble ángulo de interés; para su comprensión por los actuales no-creyentes y para la iluminación de los presupuestos de una realística evangelización actual» (Ver: Julio Colomer: «El Instituto Fe y Secularidad» (s. l., 1988), AHUPCO, FYS, caja 578, carpeta 2. Página 5)

1972: Gómez Caffarena, director del Instituto Fe y Secularidad



**José Gómez Caffarena (1923-2013) 2º
Director de Fey Sec**

Los problemas asociados llevaron al agotamiento de Álvarez Bolado y su sustitución en 1972 por Gómez Caffarena. Sin embargo, y a pesar de las dificultades, las Jornadas de El Escorial y sus reflexiones iluminaron toda la década a través de la continuación de los seminarios cristianismo/marxismo.

En ellos se puede observar la evolución de esta relación durante el periodo del tardofranquismo a la Transición: desde la expectativa y la ilusión por la colaboración conjunta en los estertores del Régimen, al desánimo y la separación progresiva a medida que se afianzaba la democracia, para

concluir en cierta reactivación del recelo mutuo a partir de los ochenta.

Sin duda, el cambio de la Transición durante los setenta suponía un contexto cualitativamente diferente al desaparecer el enemigo común de cristianos progresistas y de comunistas: el Régimen. Aun así, el destacado peso cultural del marxismo y el particular interés del Instituto por él motivaron que durante los años 1976 y 1978 se continuase con el debate en propuestas como el seminario *Estudio empírico sobre socialismo y cristianismo (1976-1977)* o la encuesta *Los marxistas españoles y la religión* (Instituto Fe y Secularidad: *Los marxistas españoles y la religión*, Madrid, Edicusa, 1977).

El Instituto Fe y Secularidad: del diálogo en el conflicto entre fe y secularidad a su disolución en la secularización (1982-2001)

A través de reflexiones y estadísticas como las presentadas, los años setenta se revelan como un hito fundamental en el cambio de tendencia de la presencia del catolicismo en España.

Además, la progresiva consolidación de las dinámicas en torno una sociedad plural, democrática y secularizada generaba el replanteamiento de los actores sociales y eclesiales en torno a la cuestión religiosa.

Concretamente, desde los años ochenta el *Instituto Fe y Secularidad* tuvo que afrontar y responder a los diferentes distanciamientos que se evidenciaron entre la Iglesia, el Estado y la sociedad civil. En ellos, aunque siempre dentro de un marco democrático y de consensos básicos que diferenciaban esta tensión de épocas precedentes, se reanudaron los conflictos sobre el propio tema religioso (ver: Susana Aguilar: «La jerarquía católica española en perspectiva comparada. La confrontación política entre la Iglesia y el Gobierno socialista a comienzos del siglo xxi», *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, 71, 2 (2013), pp. 309-334, p. 321). Esta creciente tensión condicionaba la propuesta de diálogo entre fe y secularidad del Instituto. Mientras, el proceso de secularización continuaba.

Cambios en el Instituto Fe y Secularidad para el siglo XXI

La suma de todos estos cambios sociales, políticos y eclesiales favoreció que a medida que se aproximaba el año 2000 el Instituto se fuera quedando cada vez más reducido a lo académico y con un alcance limitado a los ya «fieles» de sus iniciativas.



Julio Colomer (1933-) 3er Director de FeySec

Junto con los cambios en la dirección —Julio Colomer relevó a Caffarena y posteriormente Antonio Blanch asumió la dirección—, la acentuada sensación de crisis forzaba el replanteamiento sobre la esencia misma del Instituto a través de diferentes revisiones y autocríticas que se realizaron durante este periodo, y que se conservan en el archivo.

En primer lugar, el Instituto a pesar de su carácter plural había sido llevado esencialmente por jesuitas. Como señalaba un informe de Julio Colomer, «La disminución del número de jesuitas que trabajaban en el Instituto [suponía una] nueva perspectiva del fenómeno de la increencia en España», a la par que añadía una dificultad a su organización.

El desánimo propició la “hibernación” del Instituto. Las publicaciones y la gestión de un máster pasaron a la Universidad Pontificia de

Comillas, finalmente se desestructuró su autonomía en el año 2001.



Antonio Blanch, 4ª y último Director de FeySec

En la carta de integración del Instituto en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas, Antonio Blanch, el director que cerró la última etapa del Instituto, explicaba con claridad las razones del fin: «La gran transformación de las circunstancias sociales y culturales, en lo referente a la vida religiosa de los españoles, que se manifiesta ahora en formas muy generalizadas de indiferencia o de pragmatismo escéptico, mientras que los objetivos del Instituto habían sido sobre todo el estudio del ateísmo y de la secularidad en su sentido más originario.

A lo cual se añade, en segundo lugar, el envejecimiento de muchos de los miembros del Instituto» (más datos en: Antonio Blanch: Carta de disolución del Instituto (Madrid,

16 de mayo, 2001), AHUPCO, FYS, caja 547, carpeta 13, p. 1)

Conclusiones: Fe y Secularidad, teoría y alcance de la secularización en España

Tras haber presentado la trayectoria del Instituto a partir de la documentación de su archivo y en diálogo con el desarrollo del proceso de secularización en España, concluiremos el artículo retomando las dos líneas de partida: la presentación de la reflexión sobre la secularización de Fe y Secularidad y los avatares en la trayectoria del Instituto como reflejo de las transformaciones socio-rreligiosas de la segunda mitad del siglo XX.

La reflexión teórica y la evolución del Instituto Fe y Secularidad, una experiencia pasada que tuvo lugar en medio de las profundas transformaciones del catolicismo en España, nos muestran un camino para la continuación del estudio histórico de la secularización. Sin evitar la necesaria confrontación con el rico acervo conceptual ya existente, el análisis de la secularización desde la sociología histórica construye su comprensión del cambio religioso desde los actores que se hallan tras las estadísticas y a partir de procesos necesariamente contextualizados. Así pues, a través de voces como Fe y Secularidad, conservadas en la documentación, se hace posible la inserción

de la secularización en la historia, es decir, la inserción de nuestra situación contingente de individuos seculares en nuestra condición perenne de individuos históricos.

7

La “edad de oro” del Instituto Fe y Secularidad de Madrid (de 1972 a 1992)

Leandro Sequeiros, 28-abril-2022

*Leandro nos ha enviado un nuevo artículo en que completa lo ya dicho en su anterior. Por mi implicación personal me parece necesario poner en relieve, precisamente ahora, esta iniciativa que se convirtió en un lugar de auténtico diálogo entre católicos y ateos para un entendimiento mejor y una acción coordinada por la justicia y paz en el mundo. Pero incluso como moderador de ATRIO constato que el anterior artículo [**«El Instituto Fe y Secularidad \(1967-2002\): a los veinte años de su “hibernación”»**](#) ha sido*

abierto 450 veces, aunque no conste si ha sido leído entero o no. Una buena audiencia, superior a la media. Mi deseo es retomar experiencia para nuevas semejantes iniciativas. AD.

El Instituto Fe y Secularidad (1967-2002) representó una plataforma eclesial clave para el diálogo cristianismo-increencia durante la segunda mitad del siglo XX en España. Dos décadas después de su cierre incomprensible, el archivo de la institución continúa siendo un territorio tan inexplorado como de interés para calibrar más certeramente el peso del proceso de secularización en España. Desde nuestro punto de vista, los 20 años que discurren entre 1972 y 1992 pueden ser considerados la “edad de oro” de Fe y Secularidad.

El Papa Pablo VI, dirigió una carta en 1965 a los jesuitas de todo el mundo, reunidos en Roma para la Congregación General 31 encargando a la Compañía de Jesús la lucha contra el ateísmo. Esa misma Congregación aprobó un Decreto (el número 29) sobre la investigación científica y recibió y aceptó el encargo del Papa. La Congregación era consciente de que se trata de estar presentes en los cambios culturales del mundo contemporáneo con el espíritu del Concilio Vaticano II.

En España, finalizada la Congregación General, los jesuitas pronto se movilizaron y se creó una *Comisión Interprovincial para el estudio del ateísmo*. Tras unos meses de trabajo elaboraron y aprobaron el documento de trabajo *Decreto sobre el Ateísmo*. Los debates sobre la aplicación de este Decreto dieron lugar a la creación en 1967 del *Instituto Fe y Secularidad* con sede en Madrid.

Podemos considerar que la “edad de oro” del Instituto se desarrolla entre los años 1972 y 1992. Años revueltos política y eclesialmente, pero fascinantes para los que vivimos el riesgo de la emergencia de la libertad.

Tiempos de cambio, tiempos de expansión del Instituto Fe y Secularidad (1972-1981)

En el año 1972 comenzó a evidenciarse el agotamiento creativo que se detectaba en lo que se puede considerar la matriz originaria del *Instituto*, la

llamada *Comisión Interprovincial para el estudio del ateísmo*. Este agotamiento se debía a la falta de unanimidad en los contenidos de un informe sobre la izquierda social cristiana en 1972, la que puede considerarse la última gran obra de la *Comisión del Ateísmo*.

Por otra parte, *Fe y Secularidad*, que se había creado en 1967, experimentó durante esta década una progresiva estabilización, que se

acompañó con el traslado de la sede desde la madrileña calle Pablo Aranda a Diego de León en el año 1970.

La consolidación se completó con la creación de los estatutos en 1973, en los que se fijaban claramente unos objetivos que ya estaban siendo desarrollados:

- 1) «Estudio del proceso de Secularización»,
- 2) «Promoción de un diálogo crítico entre las concepciones del mundo vigentes en la sociedad contemporánea y fomento de la colaboración entre ellas (hacia un mundo más humano)» y
- 3) «Estudio específico del hecho cristiano, desde un doble ángulo de interés; para su comprensión por los actuales no-creyentes y para la iluminación de los presupuestos de una realística evangelización actual», según escribe Julio Colomer.

Por otra parte, más allá del espacio «parapolítico» que las instituciones eclesiales desempeñaron durante el franquismo, y que fue especialmente relevante en esta última etapa del Régimen, Fe y Secularidad también gozó durante la década de los setenta de amplia visibilidad dentro de la vibrante etapa posconciliar, situación que favorecía el aumento de su presencia tanto en los medios eclesiales como políticos. En ambos, el Instituto alcanzó probablemente el culmen de su influencia durante esta época de profundo cambio religioso.

El Instituto Fe y Secularidad y sus contactos con la Iglesia española

En primer lugar, el Instituto incrementó su participación y contacto con el aparato institucional católico. Tras el pronto despegue de la «Iglesia de base» desde el inmediato posconcilio, la jerarquía también fue alejándose tanto del Régimen como del nacionalcatolicismo a través de hitos como la **Asamblea Conjunta de Obispos-Sacerdotes 1971** o la polémica en torno a Añoveros, obispo de Bilbao, en 1974.

En paralelo a este proceso de «desenganche», se incrementaron los potenciales puntos de colaboración entre el Instituto y el episcopado a medida que aumentaba el interés por el diálogo con la «no creencia» en la jerarquía.

Esta creciente relación favorecía la sugerencia de propuestas desde el Instituto a ordinarios como el arzobispo de Granada, Emilio Benavent, a quien el Instituto alentó a la creación de un **Secretariado Español para los No Creyentes**.

El Instituto aprovechaba el momento de cese del polémico arzobispo de Zaragoza, Pedro Cantero, como responsable episcopal en el área del Ecumenismo para efectuar el envío de su iniciativa por carta. Como señalaba Fe y Secularidad, en la justificación de este Secretariado, que hubiera supuesto la institucionalización episcopal del diálogo con

la no creencia, «casi lo más importante de la fundación sería la «plasmación objetiva» de una voluntad de diálogo por parte de la Jerarquía española. Después, habría que «mentalizar ad intra» antes que nada»

A medida que el *taranconismo* se fue afianzando en el episcopado y con la llegada de la democracia, la relación episcopado-Instituto continuó estrechándose en torno a la reflexión sobre la «increencia».

El propio nuncio L. Dadaglio escribió a Fe y Secularidad en 1977 para solicitar información sobre una posible «Asociación de Ateos» que habría surgido a raíz de los cambios profundos de la sociedad, otra muestra más de la transformación en la sociedad española y de la colaboración del Instituto con la Iglesia para la comprensión del cambio.

La labor del Instituto como asesor-consultor de la estructura eclesial no se limitó al ámbito nacional, sino que también se hacía presente en la participación de miembros del Instituto en plataformas internacionales.

Dos jesuitas vinculados al Instituto, Luis Acebal y Gómez Caffarena, redactaron a petición del Secretariado para los No Creyentes de Roma informes preparatorios para una reunión internacional sobre diferentes perspectivas de la increencia en 1977, titulada *Les jeunes et l'avenir de la foi*.

En ellos se recogía parte de la reflexión teórica que el Instituto ya había acumulado en un considerable número de seminarios para la fecha y confirmaba a la plataforma como la interlocutora española para la Iglesia universal sobre la temática de la secularización, tal y como se materializó en la continuación del asesoramiento al Secretariado en la siguiente reunión sobre la increencia de 1981 en torno al dilema entre ciencia y fe.

El Instituto Fe y Secularidad y la reflexión política

Por otra parte, el Instituto también se convirtió en espacio de reflexión sobre la política y sus relaciones con el factor religioso en torno a dos líneas fundamentales en esta década: el marxismo, por un lado, y, cada vez más intensamente desde 1975, los dilemas en la construcción de la España democrática, por otro.

Si bien desde el inicio hemos visto que la novedad del Instituto radicaba en el intento de comprensión del ateísmo práctico, su ambicioso proyecto abarcó un diálogo con todo el fenómeno del ateísmo en general, máxime teniendo en cuenta la fuerza que poseyó el marxismo en el tardofranquismo y su popularidad en el mundo de base cristiano que había protagonizado y sobrevivido a la crisis de la Acción Católica (1966-1967).

Aunque el marxismo podía percibirse más ligado a las categorías previas de secularización de «apostasía de las masas» obreras, Fe y Secularidad no ignoró la importancia radical del mismo en la minoría más activa de la Iglesia, así como las implicaciones que poseía para su propio proceso de transformación religiosa.

José Antonio Gimbernat y Alfonso Álvarez Bolado se convirtieron en los coordinadores de esta cuestión gracias a sus trayectorias personales, siendo el fruto más destacado de este diálogo la preparación con el Instituto Misionológico de Bériz de las jornadas «Fe Cristiana y Cambio social en América Latina» (El Escorial, julio de 1972).

Las Jornadas atrajeron a la España nacionalcatólica a exponentes de la Teología de la Liberación, como al propio Gustavo Gutiérrez, y confirmaron la impronta de esta corriente en el presente y el futuro del cristianismo progresista en España. Era un hito indudable que los responsables de la Teología de la Liberación reunieran a 400 asistentes en Europa y más concretamente en una España que aún bebía del recuerdo de su «propia victoria» contra el marxismo, como se recogió en la profunda crítica que desde los sectores próximos al Régimen se efectuó contra el evento.

En este sentido, las Jornadas no solo acarrearón dificultades al Instituto por el

tema económico —problemática que Fe y Secularidad tratará de resolver más adelante, en 1979, con la creación de una institución de apoyo, la Fundación de Estudios Socioculturales—, sino que sus complicaciones excedieron las cuestiones de presupuesto e implicaron a la Dirección General de Seguridad.

El impacto quedó corroborado por la creación en el Gabinete de Enlace, organismo de control de la información política durante el tardofranquismo, de un fichero dedicado tanto al Instituto Fe y Secularidad como al propio Álvarez Bolado a raíz de las jornadas, que son descritas como reunión de «la parte más conspicua de los teólogos de la liberación» [Gabinete de Enlace del Ministerio de Información y Turismo, «Memoria anual de la Iglesia española» (Madrid, 15 de enero de 1973), AGA (3), caja 107.1-42/08992, carpeta 1, p. 6]

José Gómez Caffarena toma el rumbo del Instituto desde 1972

Los problemas asociados llevaron al agotamiento de Álvarez Bolado y su sustitución en 1972 por Gómez Caffarena.

Sin embargo, y a pesar de las dificultades, las Jornadas de El Escorial y sus reflexiones iluminaron toda la década a través de la continuación de los seminarios cristianismo/marxismo. En ellos se puede

observar la evolución de esta relación durante el periodo del tardofranquismo a la Transición: desde la expectativa y la ilusión por la colaboración conjunta en los estertores del Régimen, al desánimo y la separación progresiva a medida que se afianzaba la democracia, para concluir en cierta reactivación del recelo mutuo a partir de los ochenta.

Sin duda, el cambio de la Transición durante los setenta suponía un contexto cualitativamente diferente al desaparecer el enemigo común de cristianos progresistas y de comunistas: el Régimen.

Aun así, el destacado peso cultural del marxismo y el particular interés del Instituto por él motivaron que durante los años 1976 y 1978 se continuase con el debate en propuestas como el seminario *Estudio empírico sobre socialismo y cristianismo (1976-1977)* o la encuesta *Los marxistas españoles y la religión*.

En el contexto de esta reflexión, la propia Conferencia Episcopal, por medio del contacto entre su secretario—Elías Yanes—con Gómez Caffarena —director del Instituto—, solicitó un informe sobre el cristianismo y el marxismo para el propio discernimiento de los obispos sobre el fenómeno.

La carta de Caffarena a Elías Yanes data de enero de 1977 (meses previos a la

legalización del Partido Comunista en el Sábado Santo de aquel año) y se sitúa en el archivo inmediatamente antes de varios análisis que recogían el fruto de la reflexión amplia del Instituto sobre las relaciones cristianismo-marxismo.

Aportaciones de Fe y Secularidad al debate sobre el marxismo

Siguiendo el hilo del trabajo de Rafael Ruiz, podemos decir que la profundidad del análisis filosófico del propio Caffarena constituía el pórtico de una serie de documentos: una relación del magisterio pontificio y sus contradicciones con el marxismo; un documento de Ricardo Alberdi en el que reclamaba declaraciones episcopales más explícitas sobre «el carácter anticristiano del capitalismo en sus principios y estructuras (p. 8)» o la reflexión de Rafael Belda sobre la complementariedad entre la lucha de clases y el Evangelio, en las que afirmaba que «el evangelio no se opone al proyecto socialista de una sociedad sin clases, sino a ciertas interpretaciones de ese proyecto (p. 6)».

Sin duda, el documento del anexo que iba más lejos era el que incidía en la posibilidad real de integración cristiana en los partidos de inspiración marxista.

No obstante, este último análisis afirmaba una doble (y curiosa) diferenciación: por un

lado, en «la situación española se constata una fuerte carga de dogmatismo agnóstico y ateo (p. 2)», con la recomendación del mantenimiento de las precauciones de la *Octogesima Adveniens* (1971) para el Partido Socialista, la Organización Revolucionaria de Trabajadores (ORT) y el Partido del Trabajo (PT); pero, por otro, señalaba que el Partido Comunista había dado un cambio real hacia un «comunismo laico» entendido como «comunismo de libertad» y había, por tanto, eliminado las contradicciones entre cristianismo y marxismo.

Los documentos episcopales más próximos a la citada correspondencia fueron la *Nota sobre Participación Política* (febrero de 1977) y el *Extracto del comunicado final de la reunión de la Permanente de la CEE* del 22 de abril de 1977.

En ambos, se observaba una continuidad con *Iglesia y Comunidad Política* (1973) al señalar que ningún partido político agotaba la potencialidad del Evangelio, pero con un marcado énfasis —en línea con los documentos situados en el archivo junto a la carta de Caffarena— en la significativa incompatibilidad del cristiano con cualquier opción en la que «se suprimen los derechos fundamentales y las libertades del hombre; o en la que el lucro sea el motor esencial del progreso económico; la concurrencia, la ley

suprema de la economía, y la propiedad privada de los medios de producción, un derecho absoluto», párrafo que provocó la crítica de Garrigues-Walker a la Iglesia y a su «incultura económica» en *El País*.

Sin embargo, en el segundo documento episcopal, del 22 de abril de 1977, se incluyó un significativo añadido a la base anterior, llamado a tener un peso destacado en los futuros debates democráticos: la incompatibilidad del católico con «los que propugnan la estatificación de la enseñanza contra el derecho de los padres a elegir la escuela que prefieren para sus hijos» así como la necesidad de la defensa de «valores como la libertad, la moralidad, la estabilidad de la familia, el derecho a la vida aun antes de nacer...».

Más allá de la reflexión cristianismo-marxismo, la democracia propiciaba un nuevo espacio público y político en el que la Iglesia devenía un actor más en una sociedad plural.

En este contexto, el Instituto se prestó a sí mismo como punto de encuentro entre diversos protagonistas del momento en los locales de Diego de León. ¿El objetivo?: debatir en clave de Fe y Secularidad sobre el fenómeno político, cívico y constitucional y el papel de lo religioso y de lo ético.

Desde esa base, se organizaron seminarios sobre la relación entre *Ética y Política* (1976-

1978) y sobre los *Presupuestos éticos y teórico-críticos del quehacer político*, que incluyó un coloquio sobre la actuación del PSOE y del PCE en las sesiones parlamentarias de 1977 y contó con la presencia de J. L. Aranguren, M. Villa Arregui, G. Caffarena, Rafael Arias Salgado, Pérez Ledesma (catedrático), Salustiano del Campo (Sociólogo), el jurista Rubio Llorente, Vidal Beneyto y Tierno Galván.

A este momento corresponde también el seminario *La actitud eclesial ante la Constitución de 1978*, al que asistieron Peces Barba, Eugenio Nasarre, Miguel Herrero de Miñón y Fernando Claudín.

La reflexión de Fe y Secularidad sobre el cambio religioso en España

La reflexión sobre la política y la labor de asesoría a la Iglesia no supusieron el abandono de la actividad académica e intelectual sobre el cambio religioso, que se intensificó y se re-estructuró durante el final de la década de los setenta con el objetivo de comprender las nuevas dinámicas de un proceso secularización acelerado.

A través de las propuestas del Instituto podemos vislumbrar el carácter de la Transición como una suerte de cierre de una etapa religiosa anterior y «a lo largo de un periodo de dos-tres años (1979-1982) se celebraron en el Instituto Fe y Secularidad

unos seminarios de investigación del tema “Cambio social y conciencia religiosa”».

Los Foros del Hecho Religioso desde 1978

Sin embargo, la Transición representaba igualmente la apertura de una etapa con diferentes exigencias en cuanto al diálogo entre fe y secularidad.

En primer lugar, porque la democracia garantizaba un espacio de pluralidad que posibilitó, como reconocía Gómez Caffarena, la irrupción de una nueva propuesta del Instituto: los ***Foros sobre el Hecho Religioso*** en 1978 como «ámbito de diálogo entre intelectuales cristianos, agnósticos y ateos».

En sus objetivos, los organizadores trataban de «reeditar para nuestra situación lo que fueron en su momento las «Conversaciones Católicas Internacionales» de San Sebastián y algo después, las «Conversaciones de Gredos para intelectuales».

Los ***Foros del Hecho Religioso***, cuya primera edición se efectuó en 1978, fueron divulgados por medio de la revista *Vida Nueva*, hecho que favoreció su difusión al público interesado.

Igualmente, la apertura de una nueva etapa también implicaba un reacomodo del catolicismo en este espacio democrático. Tanto en los seminarios sobre la actuación eclesial en democracia como en el tercero de

los Foros sobre el Hecho Religioso (septiembre de 1979) y su significativa ponencia *La religión, hecho inútil* de Joan Estruch se reflexionaba sobre los posibles nuevos (no) espacios de lo religioso en medio de una sociedad cada vez más pluralista y que estaba perdiendo la anterior carga impositiva, moral y legal del catolicismo.

Reflexiones en esa línea constituían el reflejo teórico en el Instituto de los cambios que estaban acaeciendo en la sociedad española con el paso del nacionalcatolicismo a la sociedad democrática: tras la muerte del dictador, el porcentaje de católicos practicantes descendió del 87 al 59 por 100 solo entre 1976 y 1978, mientras que el volumen de las respuestas no religiosas ascendió del 2 al 20 por 100, en ese mismo periodo.

El Instituto Fe y Secularidad: del diálogo en el conflicto entre fe y secularidad a su disolución en la secularización forzada (1982-2002)

A través de reflexiones y estadísticas como las presentadas, los años setenta se revelan como un hito fundamental en el cambio de tendencia de la presencia del catolicismo en España. Además, la progresiva consolidación de las dinámicas en torno una sociedad plural, democrática y secularizada generaba

el replanteamiento de los actores sociales y eclesiales en torno a la cuestión religiosa.

Concretamente, desde los años ochenta el Instituto tuvo que afrontar y responder a los diferentes distanciamientos que se evidenciaron entre la Iglesia, el Estado y la sociedad civil.

En ellos, aunque siempre dentro de un marco democrático y de consensos básicos que diferenciaban esta tensión de épocas precedentes, se reanudaron los conflictos sobre el propio tema religioso. Esta creciente tensión condicionaba la propuesta de diálogo entre fe y secularidad del Instituto. Mientras, el proceso de secularización continuaba.

De hecho, y como consecuencia del desgaste que iba generando el proceso de secularización y las tensiones internas eclesiales que se arrastraban desde los sesenta, la vitalidad del debate posconciliar fue cediendo paso al desánimo, el desánimo a la pasividad, y la pasividad a la nostalgia en la comunidad católica

. En paralelo a este cambio en el «estado de ánimo» del catolicismo, continuaba la división entre episcopado e Iglesia de base, que se hizo más clara a medida que se acentuaba la línea de relectura de los debates posconciliares por parte de Juan Pablo II, nombrado Papa en 1978.

El inicio del pontificado de Wojtyla se tradujo rápidamente en España en un cambio de actitud del episcopado y, posteriormente, en una modificación de las cabezas visibles de la Iglesia.

Este giro generó un distanciamiento notable entre la jerarquía eclesial y Fe y Secularidad respecto a la década anterior. La colaboración entre ambos se volvió menos frecuente y fueron los obispos *taranconianos*—como el propio Vicente Enrique y Tarancón o Ramón Echarren— los que la continuaron protagonizando.

Respecto a este conflicto intra-eclesial, Caffarena —como director del *Instituto Fe y Secularidad*— ya se había situado en 1975 del lado de los sectores más cuestionados por parte de la jerarquía, como era el caso de los sacerdotes secularizados, con una carta en la que denunciaba que «Las discriminaciones que en la Iglesia afectan a los que se secularizan deben desaparecer».

Por otra parte, miembros y participantes del Instituto continuaron presentes en diferentes hitos del desentendimiento con el episcopado durante este periodo: la creación de la Asociación de Teólogos Juan XXIII, fundada en el año 1982; la «carta abierta sobre el devenir de la teología» en 1986 o la firma de la carta de los teólogos en 1993

contra la encíclica *Veritatis Splendor* de Juan Pablo II.

Además, pensadores como Juan José Tamayo, miembro de la citada Asociación Juan XXIII —que se encontraba en creciente tensión con el episcopado español—, o Juan Antonio Estrada, teólogo sancionado por el episcopado en 1988, estuvieron presentes en las publicaciones y debates del propio Instituto.

Por si no quedaba claro de qué lado de la balanza se situaba el estilo *Fe y Secularidad*, uno de los colaboradores más asiduos del Instituto —el filósofo José Luis Aranguren— comparaba en *El País* a raíz del seminario sobre *La función de la Iglesia en el desarrollo de los Estados Modernos* (1983) «el estilo comunicación interdisciplinar e interpersonal» del Instituto frente a Juan Pablo II y «Las concentraciones papales [que] nos devuelven a los tiempos de la preguerra mundial, a la pura aclamación pasiva de un protagonista».

Merece la pena subrayar la función de Aranguren como relator en *El País* de los anteriormente citados *Foros del Hecho Religioso*. En sus escritos, Aranguren contribuía a la presencia de los *Foros* dentro del «intelectual colectivo» de la Transición. A pesar de la importante función como interlocutor eclesial que el filósofo subrayaba para el Instituto, *Fe y Secularidad* se situaba

en un sector de la Iglesia cada vez más cuestionado por el episcopado, hecho que condicionaba en la práctica el alcance intra-ecclesial de su planteamiento.

En cuanto a su papel como actor social en el debate político, mientras el marxismo, que en el anterior punto se mencionaba como uno de los grandes ejes de reflexión del Instituto, abandonaba definitivamente peso en los debates de Fe y Secularidad, los seminarios se fueron centrando más en las consecuencias de la victoria del PSOE en 1982.

Este hecho marcó un cambio progresivo en las relaciones Iglesia-Estado a través de los debates impulsados por la política socialista en la sociedad española.

Entre todos estos dilemas (aborto, educación...), fue la cuestión del encaje de lo religioso en la escuela de un sistema aconfesional la que más atención del Instituto atrajo y a la cual dedicó seminarios como *Escuela pública y religión* en 1987-1988 (coordinadores: Emma Martínez Ocaña, Javier Martínez Cortés); *Identidad disciplinar de la Enseñanza escolar de la religión en el marco educativo español* en 1989-1990 (coordinador: Rafael Artacho); y los dos seminarios sobre *El hecho religioso en el Sistema Educativo Español* organizados por Caffarena entre 1997-1999.

En el desarrollo de los seminarios se procuraba la generación de un espacio

diálogo entre las posiciones de los diferentes protagonistas políticos y sociales del debate (Luis Gómez Llorente, Emma Martínez Ocaña, Eugenio Nasarre, Herrero de Miñón, José Blanco, Martín Patino...) a través del diálogo sobre las cuestiones que polarizaban a los actores.

Este era el caso de la asignatura de Religión y Moral Católica. El Instituto generó un importante corpus de reflexión en el que se contemplaban diferentes propuestas para la asignatura de Religión y sus posibles alternativas, además de estudiar otros modos de presencia de lo religioso en la escuela que fueran a la vez de carácter obligatorio y laico (Historia de las Religiones).

Paradójicamente, la diferencia entre el debate político en torno a estos temas, en los que progresivamente se afianzó el desentendimiento entre la Iglesia institucional y el gobierno socialista, y la propuesta de diálogo de los seminarios generó que el Instituto pudiera perder también proyección en el espacio político.

Ciertamente, el Instituto mostraba su capacidad de convertir los seminarios en espacios de encuentro entre posturas, dinámica que también se extendía a los Foros. No obstante, la nota realista era dada por el profesor Javier Fernández Vallina en la quinta sesión del seminario de *El hecho religioso en el Sistema Educativo*

***Español* (1997-1998)** cuando señalaba la creciente desconexión entre las iniciativas del Instituto y la situación social, con la consiguiente posibilidad de conversión de la plataforma en una acción voluntarista y minoritaria.

La reflexión en Fe y Secularidad sobre la Increencia religiosa

Junto con una nueva postura socio-religiosa en la estructura eclesial y en el debate político, la diversidad que alcanzaba el fenómeno de la increencia religiosa siguió promoviendo la reflexión sobre la secularización a través de las *Jornadas sobre Increencia*. La primera de estas iniciativas se realizó en 1986 y contó con la presencia del preposición general de los jesuitas, Peter Hans Kolvenbach. Esto da una idea de la importancia que daban los jesuitas en este tiempo al *Instituto Fe y Secularidad*.

La reflexión sobre el fenómeno de la increencia religiosa en España y en Europa fue continuada en las *Jornadas de Increencia y Medios de Comunicación Social* (1989) y en el encuentro sobre *Fe en el Mundo de Hoy* (1994).

Los Cuadernos Fe y Secularidad desde 1988 y el debate posmoderno

El *Instituto*, además, promovió otra apuesta novedosa durante esta época final de su

existencia: desde 1988 aparecieron —en colaboración con la editorial *Sal Terrae*— los *Cuadernos Fe y Secularidad*.

Por medio de los *Cuadernos*, el Instituto pretendía llegar a un mayor número de interesados con ediciones de 3.000 ejemplares. En la documentación justificativa de estas distintas iniciativas se destacaba la necesidad de responder con más medios a las distintas variantes de increencia que la sociedad democrática había hecho explícitas. Quien esto firma tuvo la fortuna de publicar uno de los *Cuadernos* (el 19) en 1992.

En esta década de los ochenta, los fenómenos asociados a la secularización se hacían cada vez más plurales y complejos a través de una deriva posmoderna, sobre la cual también reflexionó el Instituto, que posibilitaba la irrupción de nuevas realidades religiosas que progresivamente se alejaban de la primera etapa del Instituto.

Ya no era en sí el ateísmo práctico, sino la base de una nueva oleada de secularización entre la *exculturación* cristiana de las estructuras sociales y la irrupción de nebulosas místico-esotéricas apartadas de la formulación católica.

Las transformaciones de la secularidad

El Instituto dedicó parte de su esfuerzo intelectual durante los noventa a la comprensión de estas transformaciones de la

secularización. Tal fue el caso del soporte que brindó a la obra de Andrés Tornos y Rosa Aparicio de 1995 *¿Quién es creyente en España hoy?*, confeccionada a partir de un trabajo de campo que comenzó en 1993.

En los informes preparatorios se evidenciaban las bases de la intensificación de la secularización a medida que un porcentaje creciente de la población consultada consideraba la respuesta cristiana como «anticuada, propia de gente atrasada», «insuficientemente crítica», «rígida, intolerante»; «ligada a un aparato eclesiástico inadmisibile», tal y como recogían los escritos elaborados por los autores y conservados en el archivo del Instituto.

Más aún, como reflexionaba Juan Antonio Estrada en un número de los *Cuadernos Fe y Secularidad* surgido a raíz del XXXIII Foro sobre el Hecho Religioso, el progresivo aumento de la indiferencia mostraba que languidecía la respuesta cristiana, pero también quizá la pregunta por Dios, quien «desaparece, pierde sentido y significación y se convierte en un nombre del pasado sin referente para el hombre de hoy».

8

Panenteísmo de nuevo para una Fe razonable

Leandro Sequeiros, 06-mayo-2022



*Si vuelve de nuevo Leandro, y Atrio con él, a esta concepción global y procesual de la realidad inmanente y trascendente, es para afianzar la convicción de que puede sobrevivir una fe viva y secular en este mundo de la cultura líquida sin rumbo. Ver el descompromiso de la **posmodernidad** (sobre Z. Bauman) o la neoesclavitud del **smartphone** (Byung-Chul Han). AD.*

CLAYTON, Philip – PEACOCKE, Arthur (eds.): *En él vivimos, nos movemos y existimos. Reflexiones panenteístas sobre la presencia de Dios en el mundo tal como lo describe la ciencia*, Sal Terrae-U.P. Comillas, Maliaño-Madrid 2021, 332 pp. ISBN: 978-84-293-3033-5. [Comprar \(19 €\)](#).

La palabra “panenteísmo”, como atestiguan todos los artículos estándar de los diccionarios especializados, fue acuñada por Karl Christian Friederich Krause (1781-1832), filósofo idealista alemán y coetáneo de Hegel. Uno de los editores de este volumen, Philip Clayton, sugiere que los teólogos idealistas de inicios del siglo XIX como Krause, desarrollaron una serie básica de intuiciones heredadas del siglo XVIII, y que tales intuiciones derivaban de la idea de Nicolás de Cusa de que la creación acontecía “en” Dios (Ph. Clayton. *The Problem of God in Modern Thought*, Cambridge 2000, 150-151), así como de la sustitución por Descartes de la noción escolástica de infinitud por otra más participativa.

La palabra alcanzó amplia difusión en Estados Unidos a través de Charles Harsthorne, “el más destacado defensor del panenteísmo en EE.UU.”, en especial a través de su compilación de textos sobre Dios, *Philosophers Speak of God* de 1953. Y fue reintroducida en Gran Bretaña por John Robinson, cuyo libro *Exploración en el*

interior de Dios (original de 1967) desarrolla las sugerencias doctrinales de su controvertido superventas *Honest to God, Sincero para con Dios* (original de 1963). Y el principal exponente del panenteísmo en ese país, aunque el término no le gusta, es el filósofo y teólogo John Macquarrie. El panenteísmo de Macquarrie deriva de la posición “existencia-ontológica” de la primera edición de sus *Principles of Christian Theology*, 1966, que a su vez es un desarrollo de su crítica ontológica a los existencialistas Heidegger y Bultmann.

Esta breve introducción nos centra ahora en el volumen que comentamos y que puede tener gran interés para los lectores de *Razón y Fe*, que reflexionan sobre las relaciones interdisciplinarias entre las ciencias, la racionalidad filosófica y las creencias religiosas.

Nos centramos en el volumen que comentamos. Volviendo a hace 20 años, recordamos que entre los días 6 y 8 de diciembre del año 2001 se reunieron en el recinto del castillo de Windsor un nutrido grupo interdisciplinar de expertos para celebrar un simposio auspiciado por la Fundación John Templeton sobre cómo explicar la acción de Dios en el mundo. El presente volumen, traducido del inglés, se organiza en 19 capítulos correspondientes a las intervenciones de todos los participantes

en el simposio, así como por el doctor en Teología Michael W. Brierley, que realizó su tesis doctoral sobre el panenteísmo, a quien se encomendó que aportara una visión de conjunto.

La filosofía, la ciencia y la teología panenteístas no están demasiado extendidas entre nosotros. Y con frecuencia, mucha gente confunde panteísmo y panenteísmo. De un modo muy simple se puede decir que, para el panteísmo, TODAS las cosas son Dios; mientras que el panenteísmo sostiene que Dios ESTÁ en todas las cosas, pero estas no son Dios. Entre nosotros, el panenteísmo se ha divulgado en ciertos ambientes gracias a las obras de Pierre Teilhard de Chardin que en esto prolonga la espiritualidad de la Contemplación para Alcanzar Amor de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.

Para los lectores de *Razón y Fe* puede resultar de interés este cuidado volumen de la colección Ciencia y religión. Para valorar su dimensión interdisciplinar entre la ciencia y la fe, hemos de citar al filósofo, científico y teólogo Philip Clayton que habla del “giro panenteísta” en la teología del siglo xx (Ph. Clayton. “The Panentheistic Turn in Christian Theology”. *Dialog*, 38 [1999], 289-293).

La palabra “panenteísmo” es menos conocida que la palabra “panteísmo”. Esta fue propuesta por vez primera a principios del

siglo xviii y luego adoptada por los tradicionalistas como insulto para toda insinuación de alejamiento del teísmo clásico, en especial cuando la inmanencia divina pasó al primer plano de la teología, desde finales del siglo xix hasta la conclusión de la Primera Guerra Mundial. Teísmo clásico, panenteísmo y panteísmo son reconocidos como los patrones básicos con cuya ayuda analizar la doctrina sobre Dios.

En la actualidad, toda una pléyade de teólogos se caracteriza a sí mismo como panenteísta. Algunos suscriben el “teísmo del proceso” y la “filosofía del proceso”, como un subconjunto de pensadores en torno al panenteísmo: tales son, Hartshorne, Norman Pittenger, Charles Birch, Schubert Ogden, John Cobb, James Will, Jim Garrison, David Pailin, Joseph Bracken, David Griffin, Jay McDaniel, Daniel Dombrowski y Anna Case-Winters.

Otros que se identifican a sí mismos como panenteístas son: Alan Anderson, Leonardo Boff, Marcus Borg, Philip Clayton, Scott Cowdell, Denis Edwards, Paul Fiddes, Matthew Fox, Donald Gelpi, Peter Hodgson, Christopher Knight, John Macquarrie (aunque no le gusta el nombre), Paul Matthews, Sallie McFague, Jürgen Moltmann, Hugh Montefiore, Helen Oppenheimer, Arthur Peacocke, Piet Schoonenberg, Claude Stewart y Kallistos Ware.

Además, un grupo de pensadores y teólogos han sido identificados por otros como panenteístas. Tales son Nikolai Berdiaev, Peter Berger, James Bethune-Baker, Dietrich Bonhoeffer, Martin Buber, Sergei Bulgakov, Rudolf Bultmann, Martin Heidegger, Karl Heim, William Hocking, Geddes MacGregor, Charles Pierce, Rosemary Radford Ruether, Albert Schweitzer, Pierre Teilhard de Chardin, Paul Tillich, Ernst Troeltsch, Alan Watts, Paul Weiss y Alfred Whitehead; los idealistas británicos John y Edward Caird y Andrew Seth Pringle-Pattison; los alemanes decimonónicos Schleiermacher, Fichte, Hegel, Schelling, Baur, Fechner y Pfleiderer; así como los teólogos medievales Nicolás de Cusa y Maestro Eckhart.

En definitiva: las personas de nivel intelectual universitario y mentalidad interdisciplinar encontrarán en este volumen un arsenal intelectual poderoso que puede reelaborar muchos de los paradigmas heredados de otras filosofías. Un capítulo extenso con las notas y un índice biográfico de los autores, completan el estudio. Resaltemos la labor cuidadosa y actualizada (para los trabajos en español) del traductor, José Manuel Lozano-Gotor.

Leandro SEQUEIROS, SJ Presidente de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta

9

Teología de la ciencia: una tarea necesaria

Leandro Sequeiros, 28-mayo-2022



*A Leandro Sequeiros le debe ATRIO ya mucho, incluso el sugerirnos el lema **Fe y Secularidad hoy**. Publicamos un extracto de su último artículo en **CTR-Ciencia Técnica y Religión**. Un horizonte más de búsqueda en beneficio de las dos disciplinas. AD.*

Los medios de comunicación se han hecho eco en estos años del avance, sobre todo en países anglosajones, de teologías cristianas conservadoras que se acercan a posturas calificadas por algunos como "fundamentalistas". Según éstas, los contenidos de la Biblia, tal como son formulados, deben ser entendidos

literalmente, y deben ser considerados como ciencia que debe anteponerse a las propuestas de los científicos. Con ello niegan la posibilidad, no solo de un diálogo sino también de un encuentro entre el pensamiento científico (tanto de las ciencias de la naturaleza como de las ciencias sociales y humanas) y la construcción racionalizada de la experiencia religiosa como es la Teología.

Frente a estas teologías de corte “fundamentalista” aparecen esfuerzos personales y colectivos que buscan un diálogo y un encuentro que superen los aparentes conflictos entre las ciencias profanas y la religión. Estas teologías pretenden una reflexión constructiva encaminada a “tender puentes” entre las culturas científicas emergentes y las formulaciones de las convicciones de la fe. Estos intentos de diálogo y encuentro interdisciplinar pueden dar lugar a reformulaciones de algunas tesis teológicas en función de los avances del conocimiento científico. A este conjunto de tareas se denomina con la expresión *“Teología de la Ciencia”*.

Este concepto no es un simple ejercicio de agudeza intelectual. Mantenemos aquí que en la cultura que domina en nuestra sociedad existen unos elementos de cientificismo

borroso que para muchas personas supone una traba importante para sus creencias tradicionales.

Y por otra parte, muchos perciben que algunos planteamientos de la Teología aparecen desfasados respecto a los avances de las ciencias, lo que da lugar al desprestigio de la Teología y por ello, de su expresión social como son las religiones. Todo esfuerzo por educar en la fe a la comunidad cristiana teniendo en cuenta los avances de las ciencias modernas, supone hoy un reto para las Facultades de Teología y los centros que pretenden un diálogo entre la fe y la cultura, entre la fe y la justicia. De aquí los aspectos pastorales de la "[Teología de la Ciencia](#)".

Antecedentes: el conflicto entre ciencia y religión en el siglo XIX

[Este apartado, menos novedoso, puede leerse completo en el enlace a CTR]

La emergencia de la Teología de la Ciencia

Durante el siglo XX, las relaciones entre la Ciencia y la Religión, entre la imagen racional y científica de un mundo regido por leyes autónomas y en evolución, y la imagen religiosa y teológica de un mundo "creado" por Dios, no han sido fáciles. Pero en estos últimos años, sobre todo tras el Concilio Vaticano II (y la asimilación de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*), sectores aún

minoritarios del mundo científico y sectores aún minoritarios del pensamiento teológico han iniciado un acercamiento que comenzó con el diálogo, continuó con la búsqueda de lenguajes comunes (el diálogo interdisciplinar) y se dirige hacia un encuentro que pueda integrar posturas aparentemente separadas.

Posturas actuales ante las relaciones entre la Teología y las Ciencias profanas

Puede decirse que hoy no existe una postura monolítica y cerrada dentro del mundo científico ante la posibilidad de un acuerdo entre ciencia y religión. En un intento de sistematización de las posturas, podemos adoptar las ideas de un físico, [Ian G. Barbour](#), que ha dedicado gran parte de la última parte de su vida a la reflexión entre la ciencia y la teología. Éste sistematiza en cuatro las posturas históricas que han relacionado la fe cristiana y la ciencia:

1. **Conflicto:** la postura que ahonda en el conflicto (y por tanto, en la imposibilidad de un diálogo) se dio sobre todo en el siglo XIX bajo la influencia del libro de J. W. Draper, *Historia de los conflictos entre la Religión y la Ciencia*. Esta lucha abierta, se alimentó, por un lado, de una postura de grosero materialismo científico, y por otro lado, de un literalismo bíblico

fundamentalista que hacía imposible cualquier tipo de encuentro. Esta postura sigue presente también hoy en algunos grupos científicos de factura más positivista y materialista. Pero también por parte de sectores religiosos existen posturas intransigentes que perciben en las ciencias una amenaza a la Teología.

2. **Independencia:** otra de las posturas ente fe cristiana y ciencia es la de la independencia, tal como ha defendido modernamente [Stephen Jay Gould](#). Según ella, son dos magisterios diferentes, con metodologías diferentes y objetivos diferentes y por ello nunca se pueden encontrar. Muchos cristianos evangélicos y cristianos conservadores propugnan esta postura. Ciencia y religión no se encuentran y tan científica es la ciencia de la evolución como la ciencia de la creación.
3. **Diálogo:** la postura del diálogo supone unas relaciones constructivas entre ciencia y religión que deben superar los conflictos o la independencia. Se sitúa gradualmente hacia una mayor postura de integración, como veremos. El diálogo presupone la aceptación por ambas partes los límites del conocimiento científico y del conocimiento teológico, y explora las semejanzas entre los métodos de la ciencia y de la religión y analiza los

conceptos puente que permiten unas relaciones *transdisciplinarias*.

4. **Integración:** como culmen de este proceso de diálogo está la emergencia de formulaciones nuevas que constituyen lo que se denomina *interdisciplinariedad*, un intento de reelaboración conceptual y metodológico que permite aceptar la complementariedad de saberes dentro de un universo de límites difusos pero que acepta la legítima autonomía de cada disciplina. No se trata tanto de lanzar puentes cuanto de construcción tolerante y plural de interpretaciones del mundo siempre provisionales y éticamente elaboradas. En el pasado, fue la llamada Teología Natural la que estableció constructos teológicos asentados desde los datos de las ciencias empíricas. Más modernamente está el intento denominado *Teología de la Ciencia*, según la cual los conceptos teológicos se reelaboran dentro de los macroparadigmas elaborados por las ciencias, de modo que sean comprensibles a los humanos de nuestra época.

Qué se quiere decir al hablar de Teología de la Ciencia

Dentro del mundo de habla hispana el concepto "Teología de la Ciencia" es un concepto emergente. Una búsqueda en

Internet ha dado como resultado unas 17.000 páginas en que se cita este concepto. Son frecuentes los trabajos en el mundo anglosajón que abordan la posibilidad del diálogo y del encuentro entre las ciencias y la teología. Para muchos filósofos, científicos e incluso pertenecientes a religiones, no hay posibilidad de acuerdo, diálogo ni encuentro entre el conocimiento científico y la religión o la teología. Como mucho, se puede llegar a un pacto de no agresión. Algunos lo justifican diciendo que el método auténtico del conocimiento es el de la racionalidad científica, el método hipotético deductivo. Y que la religión pertenece al campo de las convicciones no demostrables.

Desde la perspectiva más eclesial, el acercamiento hacia las posturas de la ciencia es objeto de un proyecto que desarrollan juntos el Observatorio Vaticano y el Center for Theology and Natural Sciences (CTNS) de Berkeley. El punto de partida de lo que podemos llamar Teología de la Ciencia, como disciplina emergente, se sitúa en 1987. Ese año, con ocasión del Tercer centenario de la publicación de los *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis* de Isaac Newton, la Santa Sede promovió una semana de estudios dedicada a la investigación de las múltiples relaciones entre la teología, la filosofía y las ciencias de la naturaleza. En el mismo se

dieron cita científicos, filósofos y teólogos de todo en mundo, creyentes y no creyentes, pero animados por el espíritu de libertad de opinión y expresión.

Juan Pablo II, con esta ocasión, dirigió un mensaje al jesuita Padre George Coyne, Director del Observatorio Vaticano, en donde recuerda cómo Isaac Newton consagró gran parte de su existencia al estudio de los temas objeto de dicha semana: “Al estimular la apertura entre la Iglesia y las comunidades científicas –dice Juan Pablo II – no nos proponemos una unidad disciplinaria entre la teología y la ciencia como la que existe dentro de un determinado campo científico o dentro de la propia teología. Con el aumento del diálogo y de la búsqueda común, tendrá lugar un crecimiento hacia la mutua comprensión y un descubrimiento de intereses comunes que constituirán la base para futuras investigaciones y debates. En este debate debemos superar – añade – toda tendencia regresiva que conduzca a un reduccionismo unilateral, al miedo y al aislamiento autoimpuesto”.

Y concluye: “La ciencia puede purificar a la religión de error y superstición; la religión puede purificar a la ciencia de idolatría y falsos absolutos. Cada una puede atraer a la otra hacia un mundo más amplio, en el que ambas partes puedan florecer”

Esta expresión ha sido recogida y citada por muchos de los seguidores católicos interesados en el diálogo y el encuentro entre ciencia y religión. Desde el presupuesto de la autonomía entre los diferentes niveles del conocimiento humano, cuestión en la que insistió reiteradamente Juan Pablo II en su rico magisterio sobre estas cuestiones, recogiendo el espíritu y la letra del Vaticano II, ya que “ha faltado en general entre los teólogos dedicados a la enseñanza y a la investigación un diálogo con la ciencia contemporánea”, y los previene tanto de “la tentación de hacer un uso acrítico y precipitado” de ciertas teorías científicas contemporáneas, como de “desestimar en su totalidad la relevancia potencial de tales teorías” (Audiencia de Juan Pablo II a los participantes en la Sesión Plenaria de la Pontificia Academia de Ciencias (31-X-1992), “Rehabilitar a Galileo”. *Ecclesia*, 21-XI-1992, 19 (1775).

¿Es posible una Teología de la Ciencia?

No cabe duda de que en la actualidad hay grandes paradigmas científicos que plantean no pocos problemas a las formulaciones teológicas tradicionales. Pero, ¿cuáles son los grandes temas de conflicto hoy entre Ciencia y Religión? Son numerosas las instituciones que en la actualidad proponen plataformas

de diálogo oral (paneles, conferencias, simposios, congresos...), escrito y, más aún, a través de las redes informáticas (*blogs*, páginas webs..).

El profesor [José Antonio Jáuregui en su libro *Dios Hoy*](#), cree encontrar en un autor que no se profesa creyente el origen de esta Teología de la Ciencia: “Stephen Hawking es uno de los fundadores de la Teología de la Ciencia, asignatura pendiente que nos concierne a todos y que debe formar parte del nuevo currículo tanto en facultades científicas como en facultades filosóficas, antropológicas, teológicas y humanísticas. Comienza una nueva era de diálogo y debate entre dos países académicos tradicionalmente enfrentados o, a lo peor, incomunicados, separados por un muro erigido por la ignorancia y la soberbia: el de la ciencia y el de la teología. Ha nacido la Teología de la Ciencia”.

¿En qué sentido podemos situar a [Hawking en esta postura? En su famosa *Breve Historia del Tiempo*, escribe:](#) “Hasta ahora, la mayoría de los científicos han estado demasiado ocupados con el desarrollo de nuevas teorías que describen cómo es el universo para hacerse la pregunta de por qué. Por otra parte, la gente cuya ocupación es preguntarse por qué, los filósofos, no han podido avanzar al paso de las teorías científicas. En el siglo XVIII, los filósofos

consideraban todo el conocimiento humano, incluida la ciencia, como su campo, y discutían cuestiones como: ¿tuvo el universo principio? Sin embargo en los siglos XIX y XX, la ciencia se hizo demasiado técnica y matemática para ellos y para cualquiera, excepto para unos pocos especialistas. Los filósofos redujeron tanto el ámbito de sus indagaciones que Wittgenstein, el filósofo más famoso de su siglo, dijo: La única tarea que le queda a la filosofía es el análisis del lenguaje". Y concluye: "No obstante, si descubrimos una teoría completa, con el tiempo habrá de ser, en sus líneas maestras, comprensible para todos y no únicamente para unos pocos científicos. Entonces todos, filósofos, científicos y la gente corriente seremos capaces de tomar parte en la discusión de por qué existe el universo y por qué existimos nosotros. Si encontrásemos una respuesta a esto, sería el triunfo definitivo de la razón humana porque entonces conoceríamos la mente de Dios". Estas frases de Hawking, que a muchos parecerán sorprendentes, revelan el estado de opinión que muchos científicos actuales muestran hacia el poder y la fragilidad de sus propios conocimientos. Se está produciendo en muchos científicos un corrimiento hacia posturas que van más allá de las "ciencias puras y duras". Estas posturas de los científicos llevan a hacerse preguntas sobre el

“sentido” de las cosas: el principio y fin del universo, el sentido del ser humano y de la evolución, la capacidad de la ciencia para responder por sí sola a los grandes interrogantes del saber sobre el mundo. En este sentido, parafraseando el famoso libro de [Ilya Prigogine y J. Stengers \(La Nueva Alianza\)](#) se comienza a hablar de una ruptura del cisma entre ciencia y filosofía que lleva a una [nueva alianza de las ciencias y la filosofía](#). Más modernamente, la antigua pregunta sobre la escisión entre las ciencias y las humanidades, está dando lugar a un amplio debate sobre las llamada [“Tercera cultura”](#), un intento de integración de saberes emergentes que partiendo de las ciencias de la naturaleza se pregunta por el sentido. Sin embargo, estos debates suelen estar ausentes de las aulas de las Facultades de Teología.

Es cierto que en los planes de Estudio de las Facultades de Teología se cuenta con lo que se llamaba una Teología Natural o Teodicea y ahora Fenomenología e Historia de las Religiones, una Teología Fundamental y una Filosofía de la Naturaleza. En ellas se realiza una aproximación desde la Teología hacia los campos científicos y humanísticos. Pero todavía este intento queda corto por cuanto no se produce suficientemente la reelaboración de las bases filosóficas o

teológicas del conocimiento y la práctica de las religiones.

Tal vez sea el profesor Lluís Oviedo ("La fe en diálogo: con la razón, la cultura y las ciencias". En: Pie-Salvador, S. *Teología Fundamental: temas y propuestas para el nuevo milenio*. Bilbao, 1999, pág. 443-498) quien ha formulado más acertadamente, a nuestro entender, el estatuto epistemológico de esta disciplina emergente. De entrada, reconoce que "La teología vive una de sus experiencias más interesantes de los últimos años al aceptar a las ciencias como interlocutoras en la común búsqueda de la verdad que salva y al comprenderlas como nuevos loci theologici" (lugares teológicos). Este intento intelectual da lugar a "una nueva subdisciplina (que pudiera entenderse como aquella que tiene por objetivo profundizar en el diálogo entre la teología y la ciencia), dotada de métodos y contenidos propios, que está llamada a un desarrollo alentador".

Esta subdisciplina podría ser lo que aquí hemos llamado Teología de la Ciencia, un campo de reflexión emergente que recoge elementos de la Fenomenología de la Religión, de la Teología Fundamental y de la Filosofía de la Naturaleza elevándolos a un nivel de formalización nuevo. Este campo conceptual debería tener su propio estatuto epistemológico y una entidad suficiente que da paso a un nuevo espacio autónomo del

conocimiento que hace posible la racionalidad científica dentro de la visión teológica. ¿No sería deseable una disciplina como ésta, no entendida como identidad entre la ciencia y la fe, según nos advertía Juan Pablo II, sino en un diálogo institucionalizado curricularmente, para ahondar en el tan necesario y, en parte, exigible diálogo entre la ciencia y la fe, sus métodos, cuestiones comunes, etc?

Conclusión: ¿Es posible, deseable y necesario reflexionar desde una ciencia que “hace” teología y desde una teología que mira a la ciencia?

El profesor Agustín Udías, jesuita y catedrático de Geofísica en la Universidad Complutense de Madrid, firme impulsor del diálogo entre ciencia y teología en España, escribió en un cuaderno destinado al gran público:

“Curiosamente, muchos, por no decir la mayoría, de estos escritos [en los que se pretende un diálogo entre ciencia y teología] están escritos por científicos que muestran su interés y preocupación por la cuestión religiosa, y muy pocos por teólogos que se aventuran en campos científicos. Personalmente, he podido comprobar la existencia de este interés por temas religiosos entre científicos, y no tanto el interés

correlativo entre teólogos por los problemas científicos”.

Por lo general, los profesionales de la teología se aproximan con inseguridad a los problemas teológicos que les suelen plantear los científicos. Y esto tiene hoy una explicación: la formación filosófica que la mayor parte de ellos recibieron tuvo poco en consideración las grandes preguntas que hoy se hacen las ciencias y que traspasan lo que se ha llamado “cientifismo resistente”. Se puede hablar, pues, de una demanda de los científicos a los teólogos que buscan respuestas al “sentido” de su actividad, a los límites y fronteras de su quehacer.

En un volumen publicado hace unos años, al que se le tituló *Teología de la Ciencia* (Bubok, 2012) el autor de este artículo recoge algunas de las contribuciones a la reflexión y a la práctica de muchos científicos, teólogos, filósofos y humanistas que coinciden en su deseo de construcción de un conocimiento interdisciplinar.

Es necesario cada vez más no sólo un diálogo sino también un encuentro entre Ciencia y Religión. La Teología debe ser sensible a los retos que nuevas visiones del universo, la vida y el ser humano, procedentes sobre todo, de las nuevas Cosmologías (Física de partículas, origen y estructura del universo, etc), las disciplinas que se mueven en torno a las ciencias de la vida (biología, genética,

bioquímica, embriología, y la bioética médica, por ejemplo) y las antropologías emergentes (las que plantean problemas desde los nuevos hallazgos de fósiles humanos).

En un mundo atravesado por un cientificismo difuso y por la convicción de que la Ciencia ocupa una gran parte de las exigencias de la humanidad, **la Teología debe encontrar su lugar epistemológico**. No como la instancia suprema a la que se acude para dilucidar la verdad universal, sino para hacer oír su voz reclamando su autonomía como **conocimiento organizado socialmente aceptado**, como un cuerpo de doctrina que debe recuperar lo más genuino de una ciencia.

Leandro Sequeiros, Doctor en Ciencias Geológicas, colaborador con la Cátedra CTR y Presidente de ASINJA, Asociación Interdisciplinar José de Acosta.

10

¿Hay pruebas científicas de la existencia de Dios?



Leandro Sequeiros, 22-junio-2022

Dos libros recuperan el viejo argumento de existencia de Dios basada en los datos de las ciencias:

- ***Dios, la ciencia, las pruebas. El alba de una revolución. La ciencia, nueva aliada de Dios*** de Michel Yves Bolloré y Olivier Bonnassies (Ed Guy Trédaniel, Octubre 2021, 577 páginas) defiende que la ciencia moderna es impensable hoy sin aceptar la existencia de Dios.
- Por su parte, el jesuita François Euvé (***La ciencia ¿es una prueba de la existencia de Dios? Respuesta al libro Dios, la ciencia, las***

pruebas. Edición de François Euvé y Etienne Klein. Éditions Salvator, mayo de 2022, 577 p.) refuta que los argumentos basados en el diseño del mundo no tienen valor para demostrar que Dios existe.

Muchos de los seguidores de *Atrio* nutrieron su fe juvenil con la lectura del libro del jesuita padre Jesús Simón, *A Dios por la ciencia. Estudios científico-apologéticos*. Frente a los ateos, el docto autor pretendía demostrar que Dios existe basado en argumentos científicos.

El llamado argumento del diseño, el **argumento teleológico** o “argumento del diseño inteligente”, se ha propuesto en **teología** durante siglos. Se puede resumir brevemente como «Donde existe un diseño complejo, tiene que haber habido un diseñador; la naturaleza es compleja; Por lo tanto, la naturaleza debe haber tenido un diseñador inteligente” (Sentencia contra el Diseño Inteligente, juzgado de Dover, 2005). **Tomás de Aquino** lo presentó en su **quinta prueba** de la existencia de Dios como un **silogismo**.

En 1802, **William Paley** presentó en *Teología Natural* ejemplos de propósito intrincado en organismos. Su versión de la **analogía del relojero** argumentó que, de la misma manera que un reloj ha sido evidentemente diseñado por un artesano, la complejidad y la adaptación observada en la

naturaleza debe haber sido diseñada, y la perfección y la diversidad de estos diseños muestran que el diseñador es omnipotente, el **Dios cristiano**.

Al igual que la ciencia de la creación, el diseño inteligente se centra en el argumento religioso de Paley del diseño, pero mientras que la teología natural de Paley está abierta a un diseño **deísta** a través de leyes dadas por Dios, el diseño inteligente busca la confirmación científica de repetidas intervenciones milagrosas en la historia de la vida.

La ciencia de la creación prefiguró los argumentos del diseño inteligente de la complejidad irreducible, citando incluso el **flagelo bacteriano**. En los Estados Unidos, los intentos de introducir la ciencia de la creación en las escuelas llevaron a juicios que fallaron que es de naturaleza religiosa y, por lo tanto, no puede enseñarse en las clases de ciencias de las escuelas públicas.

El diseño inteligente también se presenta como ciencia y comparte otros argumentos con la ciencia de la creación, pero evita referencias **bíblicas** literales a cosas tales como la historia del **Diluvio**, la historia del **Génesis** o el uso de **versículos de la Biblia para datar a la Tierra**.

¿El regreso de la apologética?

Los autores: **Michel Yves Bolloré** es el hermano mayor de Vincent Bolloré, líder del Grupo del mismo nombre. Ingeniero de formación, administrador de empresas, miembro de la organización católica Opus Dei (que nada tiene que ver con el nombre, con la secta estigmatizada por Dan Brown en la famosa novela *El Código Da Vinci*), es hoy administrador de empresas e instituciones de educación superior. en Londres.

Olivier Bonnassies es un hipergraduado: politécnico, Instituto HEC, ¡licenciado en teología! Emprendedor, es también autor de una veintena de libros, videos, escenarios, artículos, boletines y agregador de contenidos en Internet sobre temas a menudo vinculados a la racionalidad de la fe. Los dos libros que comentamos se incluyen dentro del género apologético. La defensa de Dios basada, en este caso, en argumentos científicos. ¿Dios existe? Después de que la fe en fuerzas superiores, múltiples o singulares, haya moldeado la historia de los hombres, la ciencia se ha esforzado por racionalizar el mundo, tanto el comportamiento de los astros como el de los hombres.

Desde Galileo y Copérnico se ha buscado comprender mecanismos que ya no dependieran de lo divino, de la magia o de un orden inmutable; al comprender mejor el mundo, las estrellas y el cosmos, la ciencia ha

hecho retroceder la idea misma de un Dios que diseñó el mundo y ordenó nuestros destinos.

En el primero de estos extensos ensayos, abundantemente documentado e ilustrado, Michel Yves Bolloré y Olivier Bonnassies nos llevan tras los pasos de los descubrimientos de los últimos 150 años, en astronomía, física, química, biología, matemáticas, lógica, en los debates que han generado. en filosofía, no para señalar que “Dios ha muerto”, sino para testimoniar que abren nuevos argumentos, incluso pruebas, sobre el origen del universo y el significado de la vida.

Este conocimiento parece venir a consolidar las lecturas históricas y simbólicas de la Biblia, a testimoniar el destino excepcional del pueblo judío, tanto las analogías propuestas a nuestra reflexión hacen converger observaciones científicas y mensaje bíblico. “Hay libros sobre las pruebas científicas de la existencia de Dios, de otros sobre pruebas filosóficas y otros más sobre pruebas religiosas. La singularidad de nuestro trabajo es haber ofrecido deliberadamente un panorama variado, alternando cosmología, filosofía, moral, historia, milagros y enigmas históricos. Esta diversidad fue posible porque las pruebas de la existencia de Dios son tan numerosas que las hay, de hecho, en todos los ámbitos”. Si el libro niega ser militante, ¡el tono está fijado!

Claramente, leer este ensayo es fascinante. Dependiendo de tus intereses, quizás seas más receptivo a atravesar décadas de descubrimientos científicos, desde lo infinitamente grande a lo infinitamente pequeño, o a las “verdades humanamente inalcanzables de la Biblia”, al destino del pueblo judío, a los razonamientos sobre la identidad de Jesús y la fuerza increíble de la difusión del mensaje evangélico. Más abstractas, la filosofía, la lógica y las matemáticas también tienen su lugar en la abundante presentación de argumentos de los que los autores deducen con convicción a partir de numerosas pruebas.

Una de las fortalezas de este ensayo es que parece un archivo de alegatos. A priori, todo está ahí, argumentos, contraargumentos, autores -en gran parte premios Nobel-, fuentes, tesis y antítesis... para desarrollar razonamientos interesantes y sólidamente sustentados. También se puede leer en orden y desorden, aunque igual los invito a seguir el orden lógico, ya que comienza con un interesante y útil capítulo sobre “que es una prueba en ciencia”.

En el campo bastante objetivo de la ciencia, aprendemos mucho sobre la comprensión progresiva de las leyes del universo, del consenso ahora ampliamente aceptado del Big Bang, un término acuñado originalmente

para desacreditar la tesis de su autor sobre el tiempo cero del nacimiento simultáneo de materia, tiempo y espacio, sobre la expansión del universo y el increíble ordenamiento de la materia y la vida. Sus leyes ahora más conocidas, tan precisas ("la sintonía fina del Universo"), las teorías recientemente demostradas por observaciones astronómicas (la radiación fósil del *Big Bang* en particular) o microscópicas (la increíble singularidad, complejidad e inteligencia de la genética código) precisamente ponen en duda el azar y la necesidad en el surgimiento de la vida y la conciencia. Un llamado a la reflexión, liberada del dogma materialista, sobre las "pruebas de la existencia de Dios", de un dios o un ente superior, creador del cosmos y de las leyes de la vida.

"Durante siglos, el progreso de la ciencia ha reforzado la creencia materialista de que Dios no existe, – explica Olivier Bonnassies, coautor del libro, en una entrevista-. Pero desde hace un siglo, nuevos conocimientos han demostrado que no solo es posible que Dios haya creado el universo, sino que incluso es necesario.»

Sin quitar nada al interés de la pluma de los autores, este ensayo se nutre de numerosas citas, en el texto (unas 300), al pie de página (¡559!), de grandes científicos, filósofos, teólogos, figuras políticas y periodistas. El

físico Paul Davies, profesor de la Universidad Estatal de Arizona, también confiesa su malestar: *"Pertenezco al número de esos investigadores que no suscriben una religión convencional pero se niegan a creer que el Universo es un accidente fortuito. El Universo físico está arreglado con tal ingenio que no puedo aceptar esta creación como un hecho en bruto. Debe haber, en mi opinión, un nivel más profundo de explicación. Si queremos llamarlo "Dios" es una cuestión de gusto y definición."* P 177

La perspectiva del jesuita François Euvé
En La ciencia ¿es una prueba de la existencia de Dios? Respuesta al libro Dios, la ciencia, las pruebas

Jesuita, doctor en teología, profesor de las Facultades jesuitas de París (Centre Sèvres). Desde 2013, es redactor jefe de la revista *Etudes*. Luego de una primera formación en física, estudió filosofía y teología. Sus áreas de interés son la teología de la creación, la ecología, la relación entre ciencia y religión, el pensamiento de Teilhard de Chardin y las cuestiones antropológicas. Es el autor de los libros *Penser la création comme jeu* (París, 2000), *Crainte et tremblement. Une histoire du péché* (París, 2009) y *Théologie de l'écologie* (París, 2021) ¿Qué es lo real? ¿Comenzó el universo? ¿Cuál es el lugar del hombre dentro del

cosmos? Estas cuestiones filosóficas y metafísicas nos muestran que las teorías científicas más recientes no han logrado explicarlo todo. Es en este mundo más complejo, incluso más misterioso de lo que pensábamos, donde reaparece la “hipótesis” de Dios. Según el P. François Euvé sj, primero debemos preguntarnos de qué Dios estamos hablando.

Más ampliamente, debemos cuestionar los principios en los que se basa la ciencia moderna y sus presupuestos filosóficos y teológicos. Sin ceder a la tentación del concordismo, la fe y la ciencia pueden dialogar y darnos acceso a una verdad que no defiende ni el materialismo científico ni la irracionalidad fideísta. Si la ciencia puede purificar la religión de la superstición, a la inversa, la religión puede ayudar a la ciencia a purificarse de falsos absolutos.

Si se desea profundizar en los argumentos de Euvé, recomendamos la lectura del debate que tuvo lugar hace unos días.

El 9 de junio, el Priorato de Mont Saint Michel organizó un debate entre Olivier Bonnassies y el P. François Euvé, sj autor del libro “La ciencia, ¿la prueba de Dios? publicado “en respuesta a Dios, ciencia, evidencia”. Ofrecemos a continuación todos estos intercambios muy interesantes.

La perspectiva del estudio de Euvé es diferente del libro de Olivier. “Es más amplio,

más ambicioso, porque se trata de un área más grande, dijo Euvé. Si queremos volver a lo básico, con una fuerte dimensión histórica, porque... yo en realidad tengo formación científica, muy pronto me interesé por dos cuestiones.

Para Euvé, el libro de Bonnassies y Bolloré se basa en una epistemología desfasada, más cercana al viejo positivismo de Comte que de la moderna epistemología.

Y se pregunta: Primero, ¿qué es la ciencia? ¿Qué es el método científico? ¿Qué distingue a la ciencia de lo que no es ciencia? Proposición: la Tierra gira alrededor del sol, el electrón es estable... o Dios existe. Hay diferentes propuestas. ¿Qué es ciencia? ¿Qué no le pertenece? Esto ha dado lugar, podemos volver a esto, a muchos estudios filosóficos muy interesantes.

Y un segundo elemento también, un segundo campo que me interesó mucho, es la historia de la ciencia. No tanto por curiosidad, sino porque percibí que, de hecho, la ciencia tenía una historia. La ciencia tiene una historia, lo que es para nosotros, los europeos del siglo XXI, los científicos, no lo era necesariamente para nuestros antepasados de la Edad Media o la Antigüedad.

¿Podemos “probar” la existencia de Dios? A priori no, ya posteriori de estas 577 páginas, afortunadamente, no. Por otro lado, sí, este ensayo entrega argumentos inquietantes. Si

no logra convencer, enriquecerá a los entusiastas de la ciencia y a los curiosos sobre los orígenes de la vida. Bien construido, muy bien documentado, bien escrito, a veces un poco difícil, testimonia un afán de precisión, de exhaustividad, de pedagogía que debe matizarse con la indisimulada convicción de los autores de que Dios existe.

Tenemos que admitir que las leyes del cosmos y de la vida son tan precisas que una variable de 10^{-30} (diez potencias menos treinta) después de la coma en la composición de la materia, los átomos, las moléculas habrían esterilizado el universo, o simplemente no habrían permitido que existiera. La increíble improbabilidad de la aparición del universo y la vida de una “sopa primordial” entregada al azar de un mundo sin principio ni fin es ciertamente un argumento, pero no una prueba.

Sin embargo, asistidos por un equipo de más de 20 investigadores y científicos movilizados durante tres años, Michel-Yves Bolloré y Olivier Bonnassies contribuyen a demostrar que el nihilismo y el materialismo no son las únicas lecturas posibles del Universo, del destino de los hombres o del “sentido de la historia”. Y así que si el Universo tiene un principio, ¿cómo podría aparecer y ordenarse según leyes que el hombre va descifrando poco a poco?

Sobre estas importantes preguntas existenciales sin respuesta formal, puede leer con interés *Worlds from Elsewhere*, el ensayo publicado en mayo de 2021 por el astrofísico Trinh Xuan Thuan.

11

¿Dédalo o Ícaro?

Leandro Sequeiros, 13-septiembre-2022



Cien años de debate sobre la bondad y la maldad de la ciencia y la tecnología

Relacionado con el dilema Transhumanismo y Planetización de hace dos días, Leandro Sequeiros vuelve a enviar un artículo interesantísimo que recoge sabiduría clásica y disputas modernas y posmodernas. AD

En el año 1923, mientras Europa todavía trataba de recuperarse de las profundas heridas generadas por la Primera Guerra Mundial, el bioquímico inglés, John B. S. Haldane (1892-1964) publicó un pequeño libro titulado ***Dédalo o la ciencia y el futuro***. En él recogía sus reflexiones sobre el

valor de la ciencia y de la tecnología para el desarrollo de la sociedad.

Su visión positiva y optimista del futuro de la ciencia y de la tecnología fue rápidamente contestada por el filósofo y matemático galés **Bertrand Russell** (1872-1970). Unos meses más tarde, en su ensayo *Ícaro y el futuro de la ciencia* plateaba una visión mucho más escéptica y pesimista acerca de la influencia que la ciencia puede ejercer en nuestras vidas.

Hoy, casi un siglo más tarde desde la estimulante polémica mantenida por ambos pensadores, sus contenidos permanecen plenamente vigentes. Esta ha sido mi lectura y reflexión de estas últimas semanas. Y por ello, deseo compartir con los amigos de ATRIO las cosmovisiones que configuran nuestras vidas en el mundo postsecular.

Una polémica más allá de la pura especulación vana

La editorial KRK de Oviedo, publicó en 2005 estos textos con una excelente introducción de Carlos López Otín (Catedrático de Bioquímica de la Universidad de Oviedo).

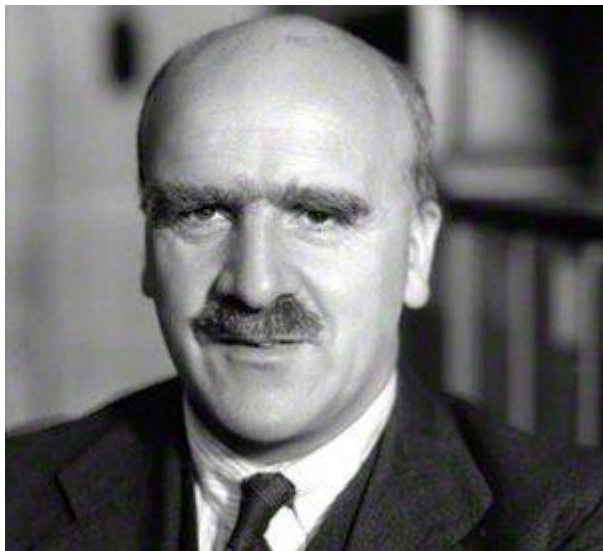
Dédalo e Ícaro son los dos héroes clásicos con los que, respectivamente, el biólogo John B. S. Haldane y el matemático y filósofo Bertrand Russell ilustran sus posiciones en el debate que mantuvieron en 1923.

Dédalo es quien con su técnica es capaz de construir el laberinto para encerrar al Minotauro y luego, prisionero él mismo del rey Minos, debe emplear de nuevo su ingenio para construirse unas alas y pegarlas con cera a su cuerpo para remontar el vuelo, huir a Creta y alcanzar la libertad. Buen símbolo de cómo el saber científico y sus aplicaciones técnicas reducen los peligros que ha de enfrentar la humanidad y le facilita la libertad cuanto ésta se ve amenazada.

El hijo de Dédalo, Ícaro, por el contrario, remonta orgulloso e imprudente el vuelo, se le derrite la cera de las alas y se ve precipitado al vacío. Imagen en este caso de los peligros que comporta el uso inadecuado de los avances científicos, sobre todo cuando están subordinados a las desmedidas pasiones de poder de los humanos.

La postura optimista de Haldane

John B. S. Haldane es biólogo y considera que ésta es la ciencia que hará las contribuciones decisivas en beneficio de la humanidad, desplazando el centro de interés que hasta entonces había residido en la física y en la química, ciencias que en su carácter aplicado tanto han contribuido a desarrollar una sociedad industrial estable.



John B. S. Haldane (1892-1964)

Piensa Haldane que en su época la teoría física se encuentra en un estado de profunda incertidumbre debido a la idealidad que otorgan al espacio y al tiempo las teorías de Einstein, lo que las estarían acercando al idealismo trascendental kantiano que consideraba a espacio y tiempo como formas de la sensibilidad.

Y Haldane, a quien algunos consideran marxista y comunista, recuerda frente a los idealismos de cualquier tipo que “el materialismo ha producido resultados importantes, tales como la higiene, el socialismo de Marx y el derecho del acusado a justificarse”.

Con todo, mientras se refiere a la física y a sus numerosas aplicaciones, no dejará de decir que “la ciencia es un estimulante más enérgico de la imaginación que los clásicos y que ya ha llegado el momento de educar a poetas y artistas en ciencia y economía para que el arte y la literatura también influyan en la conquista científica del espacio y del tiempo”.

Para Haldane la ciencia del futuro es la biología y serán innumerables sus aplicaciones beneficiosas a la vida humana. Si la misma teoría biológica, con la teoría de la evolución de las especies de Darwin o con los descubrimientos de Mendel, ya tiene un gran impacto sobre las teorías políticas y las creencias religiosas establecidas, las aplicaciones prácticas de la biología también han supuesto ya en medicina la detección y destrucción del bacilo del cólera, la erradicación de la mortalidad infantil, el aumento de la esperanza de vida y el control artificial de la natalidad, con las consecuencias sociales beneficiosas que todo ello comporta.

Incluso para describir esa *ciencia del futuro* y el futuro de la sociedad beneficiosamente influenciado por la ciencia acude Haldane a una ficción: el supuesto trabajo que un torpe estudiante de Cambridge presentaría dentro de 150 años,

en el 2073, bajo el título: “La influencia de la biología en la historia del siglo XX”.

En él podremos encontrar mención al movimiento eugénico, a la erradicación de las enfermedades infecciosas o a la propagación marina del alga púrpura, un tipo de alga que tras sus beneficios para la agricultura o la pesca terminará tiñendo los mares de un matiz púrpura. Predicción no cumplida, lo que hace al profesor Carlos López Otín titular su breve e interesante introducción bajo el título: “Y el mar sigue siendo azul”.

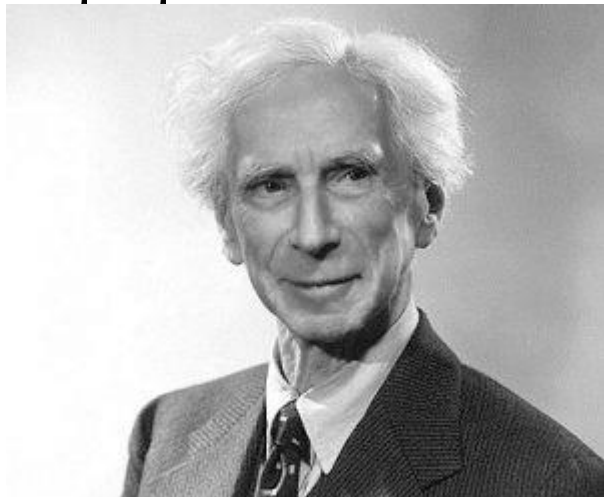
Continúa nuestro estudiante relatando la introducción de nuevas técnicas de reproducción humana mediante hechos tales como la conservación durante cinco años de un ovario de una mujer fallecida en accidente y su posterior fertilización, la aplicación de la *ectogénesis*, la fertilización de óvulos previamente conservados en líquidos apropiados y posterior desarrollo del embrión- por la que en 1958 habrán nacido 68.000 niños causando la condena de su práctica tanto por la bula papal *Nunquam prius audito* como por una *fatwa* del califa.

Y también ha resultado posible la alteración de las especies animales en gran escala, con la perspectiva de hacerlo con el hombre. Gracias a la fisiología será posible intervenir en los trastornos y desequilibrios psíquicos provocados por las pasiones y los

instintos. Y, por último, se habrá llegado a la definitiva abolición de la enfermedad, lo que hará de la muerte un accidente psicológico como un sueño.

¿Qué hará el hombre con esos poderes de la ciencia?, se pregunta Haldane. Su respuesta es que no podemos decir si el hombre sobrevivirá al incremento de su poder, pero la perspectiva sólo será halagüeña si la humanidad logra ajustar su moralidad a sus capacidades. En ese progreso moral deseado será necesario superar la realidad de la nación y del patriotismo, causa de las guerras y de la destrucción pasadas, y avanzar desde la Sociedad de Naciones hacia un Estado Mundial.

La réplica pesimista de Bertrand Russell



Bertrand Russell (1872-1970)

Bertrand Russell responde punto por punto a las tesis de Haldane y, desde el principio mismo del escrito, proclama su escepticismo ante “el Dédalo del Sr. Haldane” y su pronosticado aumento de la felicidad humana con el empleo de los descubrimientos científicos.

Y lo hace por lo que él llama un largo conocimiento de gobiernos y hombres de Estado. Hay que decir aquí que por esta época, concretamente en 1920, Russell había visitado Rusia en compañía de Dora Black y que volvió poco optimista con respecto a una sociedad futura ideal después de conocer los planes de Lenin. Es este un primer elemento de carácter ideológico y político que le separará de Haldane.

Para Russell es una utopía suponer que la ciencia se utilizará para hacer más felices a los hombres. Al contrario, para lo que se usa es para incrementar el poder de los grupos sociales y de las naciones dominantes y eso lleva aparejado un alto poder de destrucción mientras se mantengan las actuales instituciones políticas y económicas. En este supuesto, Ícaro, que acabó destruido por su osadía de pretender acercarse al Sol con sus frágiles alas, y no Dédalo, es la mejor imagen y la mejor metáfora del destino que podrían correr los pueblos que se confíen al poder de los científicos modernos.

Russell, como Haldane hace en su escrito, divide las ciencias en físicas, biológicas y antropológicas y en estos tres campos plantea su respuesta al escrito de su oponente. Para nuestro autor la mayoría de los cambios que la ciencia ha producido se han debido no a la biología, sino a las ciencias físicas que con sus aplicaciones técnicas han propiciado la revolución industrial.

El industrialismo, recuerda Russell, es el que ha hecho del mundo una unidad económica “no debemos pensar que somos nosotros hoy los primeros que hablamos de globalización o de mundialización”, el que ha incrementado la productividad del trabajo humano y el que ha permitido el nacimiento de un tipo de sociedad dotada de muchos más lujos y recursos y no ya sólo preocupada por las necesidades de subsistencia.

Pero este industrialismo moderno también ha supuesto la competencia y la guerra de las naciones entre buscando la conquista imperialista de mercados y de materias primas y, con ellas, del dominio de unas naciones sobre otras. Carbón, hierro y petróleo, recuerda Russell, son las bases del poder y de la riqueza de las naciones y también de sus guerras constantes. Este es el principal argumento del escéptico Russell contra el utópico Haldane.

Pero en su escrito también hay una interesante reflexión sobre lo que denomina

el auge de la organización, en la que el siempre liberal Russell cargará contra el incremento del nacionalismo, del poder del Estado y de la pérdida de la libertad y la subordinación de las conciencias. Así recuerda que en economías de producción a gran escala la organización mercantil adquiere gran relevancia y estas organizaciones, entre las que se encuentra el Estado, ejercen mediante las aplicaciones técnicas de la ciencia -el ferrocarril, el telégrafo, el teléfono- el gobierno desde un punto central e incrementan su control. Fijémonos por un momento en las previsiones que hace Russell y en los temores que desliza sobre este asunto central en su escrito.

Así dice que “para una mente racional la pregunta no es si queremos más organización o no; la pregunta es: ¿cuánta organización queremos?, ¿dónde, cuándo, de qué tipo?” Y teme que con los inventos científicos que se están produciendo, y gracias a la centralización y a la propaganda, los individuos y los grupos se tornen cada vez más disciplinados y se vuelvan dóciles como máquinas en manos del Estado. Por ello este aumento de la organización en el mundo moderno ha convertido en inaplicables los ideales del liberalismo. Ideales tan liberales como el mercado libre, la libertad de prensa,

la educación no tendenciosa o pertenecen al pasado o no tardarán en hacerlo.

Mientras se mantengan las fuentes de poder económico en manos privadas, no habrá libertad sino para los pocos que controlen dichas fuentes. Y aquí Russell, como Haldane, reflexiona sobre el internacionalismo político y sobre la necesidad de una Liga de Naciones, si bien señala que un Estado mundial no logrará triunfar hasta que no haya internacionalismo económico. Un Estado mundial por lo demás necesario para prevenir el exterminio mutuo de las naciones civilizadas.

Las consideraciones de Russell sobre el estado de las ciencias antropológicas y su contribución a la felicidad humana tienen acaso menor interés. Él mismo señala que las ciencias antropológicas aún están en su infancia, si bien hace un repaso de sus aportaciones tales como el control de la natalidad que aumenta en todos los países civilizados y la reducción de la tasa de la mortalidad infantil así como a los nuevos problemas sociales derivados de las mismas: entre ellos el aumento incontrolado de la población y la introducción de las prácticas eugenésicas.

El liberal Russell responde con temor ante la ingeniería genética predicha por Haldane: "Si conociéramos bastante sobre herencia para determinar, dentro de un límite, qué clase de

población podríamos tener, el asunto quedaría a buen seguro en manos de funcionarios del Estado. No estoy seguro de que éstos sean verdaderamente preferibles a la Naturaleza. Sospecho que criarían una población servil, útil para los gobernantes pero incapaz de iniciativa alguna". Incluso podría hacerse uso de la psicología para controlar la vida emocional mediante las secreciones de las glándulas endocrinas. Y vuelve otra vez a la carga: "Cuando llegue ese momento, tendremos las emociones que deseen nuestros gobernantes y el principal cometido de la educación elemental será producir la disposición deseada, no ya mediante el castigo o el precepto moral, sino por el mucho más seguro método de la inyección o la dieta".

Quienes administren ese sistema, proclama Russell, tendrán un poder que superará los sueños de los jesuitas.

Así llega Russell a sus conclusiones sobre la contribución de la ciencia al bienestar de la humanidad, unas conclusiones bastante más pesimistas que las de Haldane. La ciencia permite a quienes ejercen el poder llevar a cabo eficazmente sus intenciones. Si esas intenciones son buenas, habrá beneficio; si son malas, perjuicio. Pero, para Russell – que escribe bastantes años antes de la Segunda Guerra Mundial y del uso destructivo de la energía nuclear y de las

armas bacteriológicas-, en la época actual las intenciones de los poderosos son generalmente malas.

Y también, dice textualmente al final, “las pasiones colectivas de los hombres son generalmente malas, siendo el odio y la rivalidad dirigida contra otros grupos las más intensas. Así pues, en la actualidad todo lo que da poder a los hombres para que satisfagan sus pasiones colectivas es malo. Ése es el motivo por el que la ciencia amenaza con provocar la destrucción de nuestra civilización”.

Conclusiones

El debate sobre las relaciones entre ciencia, bienestar material y progreso sociomoral es un debate que siempre encierra interés y que, en cada época, no sólo los científicos sino también una ciudadanía bien informada se han de plantear. Su presencia debiera ser constante en la pluralidad de medios de información y de comunicación que posee nuestra sociedad. Pero lugar excelente para iniciar a los jóvenes en esa reflexión lo son nuestros institutos de enseñanza secundaria y nuestros departamentos de filosofía, de física, de ciencias naturales, de historia o de matemáticas.

12

De la cultura de la secularización a la cultura de la postsecularización

Leandro Sequeiros, 13-octubre-2022

Un artículo sobre el más reciente pensamiento sociológico, pensado desde Atrio y para Atrio

Mucha gente de ámbitos intelectuales (incluso en ATRIO) mantiene que el problema de la religión en España es que esta está “secularizada”. Que hay una actitud de desafecto hacia las creencias y experiencias religiosas. Y esta se suele achacar al poder ideológico de la ciencia y la técnica en nuestra cultura. ¿Es eso así? Los sociólogos piensan que esta actitud está cambiando. Y suelen apuntar la hipótesis de que estamos emergiendo a lo que Habermas (2001) llama postsecularización. Recogemos los rasgos de esta cultura a partir de las reflexiones del sociólogo Rafael Ruiz Andrés es un trabajo publicado en *Cuestiones de pluralismo* (volumen 2, número 2, 2022)

Carlos F. Barberá publicó en ATRIO (19 junio 2017) un interesante trabajo sobre *“La*

religión en la sociedad secular". Y hace unos meses, publiqué en ATRIO un artículo sobre La secularización, como oportunidad para creer mejor hoy. Pero ahora parece que las cosas cambian. Y se comienza a hablar de *postsecularidad* y *postsecularización*.

De acuerdo con los planteamientos de algunos sociólogos (como Habermas, Casanova..) en la reflexión sobre el papel de las tradiciones religiosas en nuestras sociedades occidentales, el término 'postsecularización' ha ido gozando de creciente aceptación e implantación en los debates desde finales del siglo XX.

Actualmente, en todos los congresos y foros, aparecen de manera reiterada títulos como la Europa postsecular, espiritualidad y postsecularización, tiempos postseculares, pluralismo religioso y postsecularización.

¿Pero a qué nos referimos con este concepto? ¿Por qué es necesario añadir un "post" a la secularización?

El mundo cultural enigmático

Desde hace cientos de años, la cultura universal se ha ido colmando de vocablos que, en cierto modo, ya no se muestran operativos de la misma manera y que requieren del uso de prefijos para tratar de explicar las nuevas realidades que acontecen.

Esto es, precisamente, lo que sucedió a finales del siglo XX con el término **“posmodernidad”**: las lógicas que guiaron la modernidad parcialmente continuaban estructurando el día a día, los anhelos e inquietudes, pero algo había cambiado ya, algo se escapaba al término modernidad y, por ello, se hacía necesario el uso del prefijo “post-” para expresar que lo que fue cierto en otro tiempo ya no lo era de la misma manera.

Siguiendo esta misma lógica, en los últimos años se han multiplicado los términos con prefijos para referirse a una realidad escurridiza y nueva: postverdad, posthumanismo, metaverso, etc.

En la reflexión sobre religiones, ha sido el término **postsecularización** el que ha ido gozando de creciente aceptación e implantación en los debates desde finales del siglo XX. Actualmente, en todos los congresos y foros, aparecen de manera reiterada títulos como la Europa postsecular, espiritualidad y postsecularización, tiempos postseculares, pluralismo religioso y postsecularización. ¿Pero a qué nos referimos con este término? ¿Por qué es necesario añadir un “post” a la secularización?

Precisando el significado de la *secularización*
La **modernidad** — es decir, todo ese gran periodo cuya génesis, no sin discusión,

podemos ubicar en los albores de la Edad Moderna (siglos XV-XVI), y que experimenta un crecimiento y expansión con la Ilustración (siglo XVIII), las Revoluciones Atlánticas e Industrial (siglos XVIII y XIX) y el conjunto de cambios acontecidos durante los siglos XIX y XX — se ha asociado de manera indisoluble a otro concepto: secularización. Así pues, frecuentemente han aparecido las ideas de ‘modernidad’ y ‘secularización’ intrínsecamente ligadas, casi equiparadas.

Podemos generalizar afirmando que gran parte de las transformaciones que fueron vinculadas a la modernidad en los diferentes ámbitos del conocimiento y de la vida social y política — ciencia, democracia, ciudadanía, racionalidad — entraron en colisión con la religión, más particularmente con el cristianismo, debido a la impronta eurocéntrica que posee el relato de la modernidad.

De esta tensión pervive la narrativa que establece entre religión y modernidad una relación conflictiva e incluso antagónica, y que se nutre de episodios históricos como la imagen de Galileo frente a la Inquisición romana.

Por otra parte, con la aceleración en la velocidad y en la intensidad de los cambios sociales, políticos y religiosos y su expansión a los diferentes estratos sociales, particularmente durante el siglo XIX e inicios

del siglo XX, la religión parecía perder la impronta que tuvo otrora, en la [Europa del antiguo régimen](#).

Es frecuente encontrar en los testimonios de esta época la descripción de cómo las industrias crecían y las iglesias se vaciaban, cómo emergían nuevos imaginarios sociales y políticos — el socialismo, el anarquismo, el liberalismo — que competían con las cosmovisiones y las estructuras ofrecidas por las religiones.

Ya en los clásicos de la sociología de la religión, el [advenimiento de la prometida sociedad socialista \(Karl Marx, 1818-1883\)](#), la expansión de las lógicas racionalizadoras y burocráticas ([Max Weber, 1864-1920](#)) o el [deterioro de los lazos comunitarios \(Émile Durkheim, 1858-1917\)](#) iban a poner, antes o después, en serios aprietos a las religiones tradicionales. Desde este momento, secularización y modernidad se fueron asociando a la desaparición de las religiones, a su retirada o a la irrupción de nuevos credos que ocuparían el solar yermo de las creencias religiosas.

Esta sensación de la desaparición, yo llamaría invisibilización (o condenar a ser invisible), de lo religioso se expandió por Europa y América particularmente durante la década de los sesenta del pasado siglo XX. El desarrollo de la sociedad de consumo, el vaciamiento rural, la irrupción de una nueva generación joven,

de carácter rupturista, o la emergencia de nuevas valoraciones morales, entre otros fenómenos, favorecieron que una pléyade de pensadores.

De estos pensadores en más conocido es [Peter Berger \(1929-2017\)](#), y estos pronosticaban el [fin de las religiones para el inicio del tercer milenio](#). Así lo mostraba el titular de la revista [Times en abril de 1966 con su impactante titular "Is God Dead?"](#), que parecía confirmar aquello que el Zaratustra de Nietzsche había gritado a finales del siglo XIX.

El retorno de Dios

Sin embargo, el final del siglo XX y el inicio del XXI han matizado profundamente esta hipótesis. El progresivo avance de la sociedad globalizada puso de relieve que la secularización quizá era una teoría excesivamente eurocéntrica y unidireccional. No todos los procesos de modernización en el mundo adquirirían el trazado del derrotero europeo: basta con pensar en las diferencias entre Estados Unidos, Francia, Brasil y Corea del Sur, por ejemplo. En este momento, investigadores como [Shmuel Eisenstadt \(1923-2010\)](#) comenzaron a hablar de [modernidades múltiples](#), apuntando, consecuentemente, a la posible existencia de distintos caminos de secularización.

Tampoco los sociólogos y pensadores desde Europa, tierra por antonomasia de la secularización, han arribado en las últimas décadas al horizonte de la desaparición de las religiones. Ciertamente en el viejo continente, la irreligión se ha convertido en una de las principales tendencias en sociología de la religión.

El caso de España es particularmente evidente a este respecto, con un asombroso crecimiento de las opciones de conciencia no religiosas durante las primeras décadas del siglo XXI. Sin embargo, aún la mayoría de la población europea sigue declarándose religiosa en la actualidad, como revela el estudio [Being Christian in Western Europe](#), realizado por el Pew Research Center en 2018.

Además, la equiparación de la secularización con la retirada de las religiones había hecho que se infravalorasen otros fenómenos espirituales y religiosos también propios de un contexto secular — como son las metamorfosis de las creencias, estudiadas, entre otras investigadoras, por [Grace Davie y Danièle Hervieu-Leger](#) — y a la vez global, con diferentes flujos migratorios que han transformado la faz de las sociedades europeas.

Después de varias décadas de debate sobre la naturaleza, impacto, peligros y tendencias de la secularización, en Europa y en el mundo

no se han borrado los contextos religiosos o irreligiosos, sino que básicamente se ha confirmado la pluralidad de formas religiosas e irreligiosas que coexisten en nuestra sociedad global. Este es el punto en el que surge la que se ha dado en llamar la postsecularización.

¿Qué es lo que queremos significar con la palabra postsecularización?

La palabra “secularización” parece haberse disuelto en la complejidad de sus matices e insuficiencias ideológicas. A partir de las fronteras borrosas del término secularización y la intensificación de su crítica en las últimas décadas, han irrumpido otras explicaciones y paradigmas alternativos. En términos kuhnianos, en nuestra percepción de la realidad emergen otros paradigmas que parecen tener más capacidad explicativa y se convierten en alternativa del paradigma dominante hasta entonces. Tal vez esto está sucediendo.

Como reflexionaba Juan Antonio Estrada en un número de los *Cuadernos Fe y Secularidad* surgido a raíz del XXXIII *Foro sobre el Hecho Religioso*, el progresivo aumento de la indiferencia mostraba que languidecía la respuesta cristiana, pero también quizá la pregunta por Dios, quien «desaparece, pierde sentido y significación y se convierte en un nombre del pasado sin

referente para el hombre de hoy» [\[Juan Antonio Estrada: «La atracción del creyente por la increencia», en Javier Muguerza y Juan Antonio Estrada \(eds.\): *Creencia e increencia: un debate en la frontera, Cuadernos Fe y Secularidad* 48/49, Maliaño, Sal Terrae, 2000, pp. 37-63, p. 51\].](#)

De alguna manera, estas palabras remiten al giro de Habermas [Camil C. Ungureanu, “Razón pública, religión y traducción: perspectivas y límites del postsecularismo de Habermas”. *Revista Española de Ciencia Política*. Núm. 32, Julio 2013, pp. 183-201] Con la caída del muro de Berlín, Habermas deja definitivamente de lado el criticismo secularista de tipo marxista junto con la esperanza de un orden socialista alternativo. En un giro gradual un tanto irónico, la religión llega a ocupar el lugar dejado vacante por la “religión secular” del marxismo. Sin embargo, el giro postsecular de Habermas es motivado por razones empíricas y normativas sólidas.

Posiblemente una de las que más éxito ha gozado es la [postsecularización](#), concepto que surgió a finales del siglo XX, pero cuya popularización en el debate se efectuó en el año 2001, de la mano del filósofo alemán Jürgen Habermas.

Después de 1989, la hipótesis clásica de la modernización como causa de la inevitable

decadencia de la religión ha perdido, en gran medida, su atractivo. Algunos sociólogos influyentes, tales como P. Berger y J. Casanova, han sustituido la visión teleológica de la modernización como la secularización con la idea de la “desprivatización” (Casanova, 1994) de la religión y la “deseccularización” (Berger, 1999). En relación a esto, el hecho de que la religión volviera a la esfera pública demostró la no plausibilidad de la hipótesis sobre la incompatibilidad entre modernidad y religión. El giro de Habermas hacia la religión fue impulsado por su legítima preocupación por la desafección y la pobre moral de la razón pública en las democracias capitalistas: la solidaridad entre los ciudadanos y su motivación por participar en la esfera pública son cada vez más difíciles de obtener.

La reflexión de Habermas puso las bases de lo que posteriormente, en el desarrollo de su teorización y de la de otros autores y autoras, acabaría siendo — y también no siendo — la postsecularización. Pongo ese énfasis en lo que es y no es la postsecularización, porque, en muchas ocasiones y sobre todo en términos complejos como la postsecularización, es tan importante lo que este concepto aspira a ser como lo que no desea ser.

Algunas precisiones

En primer lugar, la postsecularización no hace referencia al final del proceso de secularización, una realidad sociológica que escapa de los propósitos fundamentales de la postsecularización. De hecho, y desde 2001, el proceso de cambio religioso que conocemos como secularización ha continuado, tanto en su vertiente de metamorfosis religiosas como en el drenaje de fieles hacia posiciones irreligiosas, dinámica, esta última que se ha acentuado en algunas sociedades como Estados Unidos, Europa e incluso a nivel global, como señala el sociólogo Roland Inglehart en su reciente libro *Religion's Sudden Decline*.

En segundo lugar, la postsecularización tampoco implica el retroceso en los logros científicos, democráticos y sociales que han sido conseguidos a lo largo del desarrollo de la modernización. A este respecto, no podemos obviar que la separación Iglesia-Estado, la libertad en la producción científica y el respeto al pluralismo sexual, moral o religioso, entre otras tantas distintas realidades que conforman el rostro que evocamos con el término modernidad, han estado ligadas, de una u otra manera, a diferentes procesos, como el aumento del subjetivismo o la diferenciación funcional, que están vinculados a la secularización. Precisamente la postsecularización surge

para salvaguardar los logros adquiridos durante el proceso de secularización y que ciertos excesos de la secularización podrían paradójicamente dinamitar.

Conclusión: la *postsecularización*. ¿es un camino alternativo al choque de civilizaciones?

A pesar de la crítica que, por su reduccionismo, [la teoría de Samuel P. Huntington](#) ha recibido, la amenaza, real o percibida, de un choque de civilizaciones ha estado presente desde el final de la Guerra Fría, tanto a nivel geopolítico como en el seno de cada una de nuestras sociedades plurales. En ese discurso programático de octubre de 2001, Habermas da una clave importante: el replanteamiento de las relaciones entre religiones y secularización es fundamental para trazar un futuro alternativo al choque de civilizaciones.

Desde esta convicción, la [postsecularización implica dar un necesario paso más allá del diálogo interreligioso](#). Hasta la actualidad sigue siendo común abogar por el diálogo interreligioso como medio para la paz, tal y como estipuló [Hans Küng en su célebre frase “No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones”](#). Sin embargo, la intuición postsecular, sin negar la importancia del diálogo interreligioso, lo contextualiza dentro de un marco más amplio.

La discursividad democrática se articula en lenguaje secular. Así lo ve [Michael Ignatieff en las primeras páginas de su libro *Las virtudes cotidianas*](#), cuando señala que tanto las religiones como la secularidad se han convertido en lenguajes del mundo global. De tal manera que, reformulando la frase de Küng, cabe afirmar que solo habrá paz global si existe un entendimiento entre religiones y secularidad, tal y como propugna la postsecularización. De lo contrario, puede que exista el diálogo entre las religiones o las distintas denominaciones religiosas, pero que este se encamine hacia una confrontación conjunta contra la secularidad, tal y como plantea [Elina Vuola al hablar de "ecumenismo fundamentalista"](#).

Como conclusión, y frente al derrotero del choque entre secularismo y fe, la postsecularización emerge como una llamada al [diálogo transreligioso](#), en el que no solo los ciudadanos seculares comprendan a las religiones más allá de toda premisa secularista, sino en el que también los ciudadanos religiosos y sus representantes se abran al diálogo con la modernidad, lejos de toda actitud fundamentalista.

Ante la ambición que encierran estas aspiraciones, la postsecularización ha sido criticada por su carácter utópico. Sin embargo, en este periodo de profundos retos y de cierto desconcierto ante el mañana,

quizá sean los horizontes de utopía dialogada — es decir, aquella que surge de la búsqueda por lo que nos une, acogiendo nuestras diferencias — los que nos puedan ayudar a seguir trazando futuro.

13

Atrévete a ser dueño de tu vida desde la propia racionalidad

Leandro Sequeiros, 17-noviembre-2022



En el día mundial de la Filosofía

“Sapere audi” (atrévete a usar tu propia mente para organizar tu vida) es una máxima cuya autoría se atribuye al filósofo Immanuel Kant y que se encuentra en su escrito “*Qué es la ilustración*” (1784). Pero hoy sabemos que la tomó del *Epistolario* del poeta latino Horacio.

En un mundo en el que los medios de comunicación tienen tanto poder para moldear la mente de los ciudadanos y determinar sus vidas, la Filosofía aparece, sobre todo, como un camino de aprendizaje para potenciar una mente crítica y libre que sepa tomar decisiones sobre la propia vida.

Si los antiguos insistían en que “la filosofía nos enseña a amar y a buscar la sabiduría”, hoy se insiste más en que es, además, un camino de higiene mental para saber qué es lo que cada persona, desde su racionalidad, desea hacer con su propia vida.

Muchas personas –sobre todo de cierta edad– sienten aversión a lo que les obligaron a estudiar en su época de filosofía. Y es verdad. No existió en el pasado una auténtica pedagogía para enseñar a pensar. Y muchos “aprobaron” tan molesta asignatura a base de memorizar determinados datos sobre filósofos y sus conceptos pero no les enseñaron a pensar.

La filosofía es el estudio de la naturaleza de la realidad y de la existencia, de lo que a los humanos nos es posible conocer, y del comportamiento correcto e incorrecto. Es uno de los campos más importantes del pensamiento humano, ya que aspira a llegar al sentido mismo de la vida.

Muchos pensadores afirman que el “asombro” es la raíz de la filosofía. De hecho, la filosofía proviene de la tendencia natural

de los seres humanos de sentirse asombrados por sí mismos y por el mundo que les rodea. Un asombro que no debe ser paralizante sino dinamizador de la mente para encontrar con otros las respuestas adecuadas desde la propia perspectiva.

En un mundo de pensamiento único, la filosofía nos enseña a reflexionar sobre la reflexión misma, – sin caer en relativismo- a cuestionar continuamente verdades ya establecidas, a verificar hipótesis y a encontrar conclusiones. Durante siglos, en todas las culturas, la filosofía ha dado a luz conceptos, ideas y análisis que han sentado las bases del pensamiento crítico, independiente y creativo.

Para la [Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura](#) (UNESCO), la filosofía proporciona las bases conceptuales de los principios y valores de los que depende la paz mundial: la democracia, los derechos humanos, la justicia y la igualdad. Además, la filosofía ayuda a consolidar los auténticos fundamentos de la coexistencia pacífica y la tolerancia.

Fue en el año 2005 cuando la Conferencia General de la UNESCO proclamó que el Día Mundial de la Filosofía se celebre en todo el mundo, según las posibilidades de cada cual, el tercer jueves del mes de noviembre.

Muchos se preguntarán, ¿por qué celebrar un Día Mundial de la Filosofía? La UNESCO desea

que el Día Mundial de la Filosofía celebre la importancia del pensamiento racional que, partiendo de los datos de las ciencias, va más allá: se pregunta por las razones de fondo, su fundamentación y los valores que comporta. El pensamiento racional se hace filosófico y anima a las personas de todo el mundo a compartir su herencia filosófica entre sí. Porque la filosofía es la base para la paz mundial.

Dicho en palabras de la *UNESCO*, la filosofía proporciona las bases conceptuales de los principios y valores de los que depende la paz mundial: la democracia, los derechos humanos, la justicia y la igualdad.

Día Mundial de la Filosofía 2022: El Humano del Futuro

Para celebrar el Día Mundial de la Filosofía 2022, la UNESCO y Le Fresnoy – Estudio Nacional de Arte Contemporáneo organizan un simposio y una exposición sobre el tema *“El ser humano del futuro”* en la Sede de la UNESCO en París, Sala II, del 16 al 18 de noviembre de 2022.

En un mundo hipertecnologizado, el concepto mismo de humanidad está en constante evolución. ¿Cómo llamarnos humanos hoy? ¿Cómo seguimos llamando humanos a pesar de la evidente evolución histórica y el futuro incierto al que nos

enfrentamos? ¿Estamos asistiendo a una transfiguración tan radical que su propia definición, además del horizonte humanista, queda desfasada? ¿Cómo podemos imaginar las nuevas figuras de lo humano en el futuro? No hay respuestas simples a estas preguntas, pero la rápida digitalización sin duda está teniendo un impacto. Con su mandato único, el Sector de Ciencias Sociales y Humanas de la UNESCO proporciona un foro ideal para interrogar estos dilemas éticos y epistemológicos, y ofrece una perspectiva multidisciplinaria y multicultural, que reúne varios campos del conocimiento.

En colaboración con Le Fresnoy-Studio national des arts contemporains , un centro de investigación de posgrado en arte y audiovisuales, se ha desarrollado un programa en torno a los siguientes temas y campos de estructuración disciplinaria: antropología, ciencias naturales (lo no humano), poscolonialismo , cuestiones tecnológicas, género, residuos, invenciones ficticias, la perspectiva de largo tiempo y el cosmos.

14

ATRIO, en la frontera de un cambio de paradigma

Leandro Sequeiros, 11-octubre-2023



Una vez más agradecemos a Leandro Sequeiros, Presidente de ASINJA, Asociación Interdisciplinar José de Acosta (lsequeiros42@gmail.com) este valioso artículo que profundiza en la necesidad de incorporar en paradigmas y proyectos de hoy, la sabiduría y el sentido expresado de otra forma en el pasado. AD

En unos años, nuestra sociedad ha transitado desde la cristiandad a la postsecularidad

El pasado día 5 de octubre asistí (de forma virtual) a la conferencia de un arzobispo y

periodista de una diócesis española. El título era sugerente: **“Evangelizar en la sociedad de la información”**. Comenzó describiendo cómo es nuestra sociedad. Una sociedad en la que cada vez hay menos bodas religiosas, menos asistencia dominical a misa, menos confesiones, menos catequesis familiar. Una sociedad en la que la Iglesia apenas tiene relevancia social y es víctima de acoso debido a los periódicos y a los acontecimientos bochornosos, como la pederastia clerical, los abusos y los curar poco edificantes. En resumen, el conferenciante mostró una sociedad descristianizada, desorientada, intoxicada de información en la que los creyentes de verdad se sienten afectados por la desafección que sienten hacia el clero y hacia la Iglesia. Y en el contexto, una añoranza de la sociedad de la cristiandad asediada por los enemigos de siempre, los ateos y los secularistas.

Esta situación – con sus matices – puede aplicarse a muchos países europeos y latinoamericanos. Y en España tuvo el matiz añadido del llamado Nacionalcatolicismo que se prolongó hasta los años setenta del siglo pasado.

Paradigmas alternativos emergentes

En la ya lejana época de la transición política española hay una anécdota significativa cuando Alfonso Guerra

proclamó “vamos a cambiar un país que no lo va a conocer ni la madre que lo parió”. Entre otras cosas, esta secularización implicaba la desafección a todo lo religioso.

En estos años, como reacción a la situación de poder de la Iglesia española en el franquismo, surgieron desde los cristianos de base reacciones críticas a esta prepotencia de la Iglesia.

Pero también hubo instituciones que fueron modélicas en el diálogo con el ateísmo y con la posición más emocional que racional del llamado “secularismo”. De ellos hemos hablado en ATRIO al traer a estas páginas la experiencia del [Instituto Fe y Secularidad](#).

Describir estas situaciones desde el [modelo de los paradigmas de Thomas S. Kuhn](#) puede ser fecundo para los seguidores de ATRIO. En su famoso ensayo “*Estructura de las Revoluciones científicas*” incluye muchas definiciones de paradigma. Como este concepto no parecía bien delimitado, Kuhn se ve en la necesidad de precisarlo en la famosa *Posdata: 1969*. Escribe: «Un paradigma es lo que los miembros de una comunidad científica comparten y, recíprocamente, una comunidad científica consiste en hombres que comparten un paradigma». (*La Estructura de las Revoluciones Científicas, Posdata: 1969*, pág. 271).

En nuestro caso, se puede sostener la hipótesis de que el paradigma de cristiandad (que incluye su opuesto, la secularidad) está siendo sustituido por otro paradigma: el de la postsecularidad.

Este texto de Kuhn describe ese cambio revolucionario de paradigma:

«La transición de un paradigma en crisis a otro nuevo del que pueda surgir una nueva tradición de ciencia normal, está lejos de ser un proceso de acumulación, al que se llegue por medio de una articulación o una ampliación del antiguo paradigma. Es más bien una reconstrucción del campo, a partir de nuevos fundamentos, reconstrucción que cambia algunas de las generalizaciones teóricas más elementales del campo, así como también muchos de los métodos y aplicaciones del paradigma» (*La Estructura de las Revoluciones Científicas*, cap. VIII, pág. 139)

El papel de Jürgen Habermas

El cambio de paradigma que hoy se opera hacia la postsecularidad parece que se inicia en el siglo XXI gracias, sobre todo, a Jürgen Habermas. Hacia el año 2000 se va a dar un paso que dará lugar a lo que ahora muchos sociólogos de la religión denominan paradigma postsecular. En la mente de Habermas (que era muy crítico con las religiones) se opera un giro

epistemológico en 2001 y su entrevista con Josep Ratzinger en 2004 abre nuevas vías de superación de los conflictos de racionalidades, entre saberes científicos y teología.

En el año 2001, Habermas con ocasión de la concesión del Premio de la Paz en Frankfurt, pronuncia una conferencia sobre *Creer y saber (Glauben und Wissen)*. Habermas utiliza aquí la expresión “*sociedad postsecular*”, que aplica a muchas naciones de Europa Occidental, pero también a algunos países en cuya formación la emigración europea ha sido determinante, como Canadá o a Australia.

Según leemos en la prensa de 2001, “Si queremos evitar un choque de civilizaciones, debemos reflexionar sobre nuestro propio proceso occidental de secularización”, afirmó Jürgen Habermas al recibir, en Frankfurt, el Premio de la Paz. Para Habermas, la construcción de la paz duradera en Europa no puede prescindir de la aportación de las tradiciones religiosas. El diálogo y colaboración con las religiones es necesaria para una cultura de la paz.

Puede decirse que, junto con otros autores, a partir de 2001 se empieza a generalizar la expresión “postsecularidad”. Las religiones ya no son un lastre para el progreso del saber libre, sino que hay que contar con ellas para la construcción de la

sociedad occidental laica. Esta ponencia la consideramos de gran interés porque, muy probablemente, abrió la posibilidad del encuentro de Jürgen Habermas con el entonces cardenal Josep Ratzinger (2004) que consideramos un giro importante en el diálogo entre la teología y la modernidad.

El encuentro Ratzinger- Habermas del año 2004

Dentro de un año, en 2024, recordaremos los 20 años del trascendental encuentro entre Josep Ratzinger y Jürgen Habermas, dentro del contexto de la postsecularidad.

En enero del año 2004 la Academia Católica en Baviera reunió al entonces cardenal Joseph Ratzinger (nacido en 1927 y fallecido en 2022) con el filósofo Jürgen Habermas (nacido en 1929) para debatir sobre los [fundamentos de una ética de la paz](#). La cumbre intelectual se mantuvo entonces en discreta reserva. Personalidades de amplia influencia en mundos muy distintos -el reino vaticano en un caso, la república académica en otro-, ambos son alemanes de una generación que, muy joven, participó del colapso bélico del Tercer Reich.

Maestros de vasta experiencia si bien, por así decir, con libros opuestos, ofrecieron en esa ocasión su visión de las relaciones entre la religión y la política a comienzos del siglo XXI. ¿Pueden llegar a ser hermanas la fe y la

democracia? ¿O bien persistirán en su añeja y mutua hostilidad?

Más allá del resultado del encuentro, resulta claro que Ratzinger se enfrentó en un sentido amistoso, pero con energía, con su antagonista, sin dudas el pensador vivo más célebre tras la desaparición de figuras como [Norberto Bobbio, John Rawls o Jacques Derrida.](#)

La conferencia de Baviera modifica algo del perfil convencional por el que son conocidos sus protagonistas. Es cierto que Habermas se muestra preocupado por los temas de siempre, como son los de la fundamentación no metafísica de los valores modernos y la racionalización de la cultura política. Pero a la vez -y esto es sorprendente en quien al pasar se define como indiferente, «sin oído musical para la religión»- insistió allí en la necesidad de contar con la fe para sostener la debilitada vitalidad de la conciencia democrática.

Ratzinger defendió por cierto una filosofía tradicional que tiene siglos detrás de él. En sus maneras, sin embargo, tomó distancia del perfil mediático que supo proyectar como guardián del dogma y purpurado ultramontano capaz de sostener que los políticos católicos pueden aplicar la pena de muerte pero jamás autorizar el aborto. En su Baviera natal adoptó el papel de polemista urbanizado. Se permite incluso

un cortés comentario crítico acerca de una idea de Hans Küng, un teólogo cuya enseñanza combatió desde su implacable puesto institucional en Roma durante la era Wojtyla.

¿En qué creen los laicistas?

Un problema de los que se hacen llamar “laicistas”, comenzó Habermas, es que tienen dificultades para afirmar valores sin recurrir a los respaldos trascendentes o confesionales que pretenden negar. La secularización -vale decir, el proceso de replanteo en términos laicos del antiguo universo conceptual de la cultura religiosa- amenaza con vaciar el sentido mismo de esos conceptos que son también valores.

¿Cómo se justifican, por ejemplo, el derecho y el Estado? Esta pregunta fundamental para la política constituyó el centro de la discusión en Baviera. Desde la filosofía de Habermas, una variante del liberalismo político, el respaldo de las instituciones ya no puede ser religioso o metafísico: debe ser racional. La ley que regula al Estado se fundamenta en las mismas condiciones que hacen posible el diálogo entre ciudadanos, quienes están involucrados de una u otra forma en el procedimiento legislativo. La argumentación es la fábrica de legitimidad del sistema.

En esta visión, es el propio proceso democrático el que genera el imprescindible consenso hacia un sistema que pretende apoyarse no tanto en la represión que en el acuerdo más imaginario que real de sus integrantes. Una derivación importante es que el Estado democrático evita dar instrucciones sobre la felicidad o fijar orientaciones acerca del sentido de la vida. Es neutral, dice Habermas, respecto de las visiones del mundo. Sus ciudadanos pueden adoptar la que prefieran; son libres de pensar y actuar como quieran siempre que respeten la legalidad vigente.

Pero el verdadero problema -que, hay que decirlo, no empezó a preocupar a Habermas en el momento en que se encontró a debatir con Ratzinger sino mucho antes- se perfila ahora con claridad, pues ¿qué motivará a estos ciudadanos laicistas, post-metafísicos, individualistas a participar en política o a sacrificar algo de lo propio en aras de un interés común? La razón puede justificar, pero no basta para motivar, aclaró Habermas. Y es aquí donde se encuentra un espacio para que la religión haga su aporte a la cultura democrática moderna con la que vive en disenso a la vez perpetuo y, según él, tolerable.

Este tono desconcertó a los comentaristas. ¿El heredero de la tradición radical de Frankfurt, el defensor de la

Ilustración y del progresismo se aprestaba ahora a un giro religioso ante un cardenal oscurantista?

Cristianos y no creyentes deberían soportar la perpetua discrepancia sobre temas de sexo o familia. La razón, por su lado, ganaría en profundidad si reconociera en la fe un «potencial de verdad» que ésta sin embargo no puede demostrar por sus propios medios. La filosofía no debería enjuiciar a la fe con criterios estrictos de verdad o falsedad (cosa que hizo abundante e inútilmente en el pasado), sino cambiar de actitud y estimar lo que puede aprender de ella.

El cristianismo le parece a Habermas un aliado adecuado en la lucha contra el posmodernismo, enemigo común, pues, a diferencia de éste, no reniega de la racionalidad ni le atribuye a ella el origen de todos los males. Con todo, para Habermas sería preciso «desinfectar» de cierto irracionalismo remanente a las culturas no liberales, como las religiosas, para admitirlas en la ciudad. Pero, ¿qué queda de la religión después de esta profilaxis?

¿Liberales o católicos?

Para Ratzinger es obvio que el laicismo de la modernidad racionalista domina -por el momento y para su propio mal- el actual panorama espiritual. Con todo, razón y fe -los padres de la iglesia, dice el cardenal, lo

enseñaron hace ya muchos siglos- son complementarias antes que enemigas. Además, queda claro que la razón tiene sus propias patologías, no menores ni menos mortíferas de las que la religión sufrió en el pasado. Atrocidades históricas aparte, y pese a que superficialmente no parezca así, desde un exclusivo plano doctrinal el ecumenismo de la fe católica manifiesta una mayor disposición a la relación con lo distinto que la cultura liberal.

La lucha de Habermas contra el llamado posmodernismo, – deja entender el cardenal Ratzinger -, lo terminará arrastrando hacia la intolerancia cultural. Después de todo, no sólo París es la capital de la diferencia. También el Islam, el modo de vida de la India o las sensibilidades nativas de Latinoamérica tienen sus propias visiones no coincidentes con las del Occidente racionalista, la mayor cultura operativa a nivel global.

Para Ratzinger, y en ello se adivina el intento de una estocada final (¿populista?), la modernidad que Habermas defiende debería aprender a modular sus pretensiones de universalidad tomando lecciones de la tradición católica. Esta tradición no sería menos firme pero sí (al menos en teoría) menos absolutista o paranoica que la modernidad laica. Si ésta no modera su ciega arrogancia, lo pagará caro. Y ya lo está pagando, insinuó en Baviera el hombre que

sería Papa. Pese a los aspectos oscuros es conveniente recuperar las dimensiones luminosas del que fue gran intelectual católico en tiempos de penumbra.

Conclusión

ATRIO busca su propio lugar dentro del debate interreligioso e intercultural. Tal vez estas reflexiones puedan ayudar a ello.

15

ATRIO y formación permanente

Leandro Sequeiros, 09-noviembre-2023

En ATRIO se ofrecen pautas diversas para el crecimiento en la fe de personas de tradición cristiana y que desean vivir su fe en el proyecto de Jesús de Nazaret desde los paradigmas emergentes en nuestra sociedad.

La sociedad del conocimiento está configurando más que una época de cambio, un cambio de época. Desde mi punto de vista este cambio de época está impulsado por lo que se ha dado en llamar la revolución digital.

La revolución digital está considerada la tercera revolución industrial, o mejor dicho, una revolución de carácter científico y tecnológico.

Pero, ¿Qué es exactamente la revolución digital? La revolución digital es un proceso de cambio que ha experimentado nuestra sociedad y sigue experimentando cada día.

Con la aparición de tecnologías como las analógicas, después las mecánicas y

electrónicas, y finalmente la tecnología digital, han provocado un cambio disruptivo en la sociedad y la economía.

Y una de las consecuencias de esa revolución digital es el imperio de lo que el Papa Francisco llama el paradigma tecnocrático. Leemos en la reciente exhortación *Laudate Deum* (2023): 20. *En **Laudato si'** ofrecí un breve desarrollo acerca del paradigma tecnocrático que está detrás del proceso actual de degradación del ambiente. Es «un modo de entender la vida y la acción humana que se ha desviado y que contradice la realidad hasta dañarla» (Laudato Si, 101). En el fondo consiste en pensar «como si la realidad, el bien y la verdad brotaran espontáneamente del mismo poder tecnológico y económico» (Laudato Si, 107). Como lógica consecuencia, «de aquí se pasa fácilmente a la idea de un crecimiento infinito o ilimitado, que ha entusiasmado tanto a economistas, financistas y tecnólogos» (Laudato Si, 107)*

Y prosigue: 21. *Durante los últimos años hemos podido confirmar este diagnóstico al mismo tiempo que hemos asistido a un nuevo avance de dicho paradigma. La inteligencia artificial y las últimas novedades tecnológicas parten de la idea de un ser humano sin límite alguno, cuyas capacidades y posibilidades podrían ser ampliadas hasta el infinito gracias a la tecnología. Así, el paradigma*

tecnocrático se retroalimenta monstruosamente.

Y alerta sobre los retos para la humanidad: *23. Provoca escalofríos advertir que las capacidades ampliadas por la tecnología «dan a quienes tienen el conocimiento, y sobre todo el poder económico para utilizarlo, un dominio impresionante sobre el conjunto de la humanidad y del mundo entero. Nunca la humanidad tuvo tanto poder sobre sí misma y nada garantiza que vaya a utilizarlo bien, sobre todo si se considera el modo como lo está haciendo [...]. ¿En manos de quiénes está y puede llegar a estar tanto poder? Es tremendamente riesgoso que resida en una pequeña parte de la humanidad» (Laudato Si, 107)*

Apostamos por la Formación integral

Esto justifica la importancia de que ATRIO siga formando hombres y mujeres para los demás. No al servicio de sus propios intereses sino hombres y mujeres abiertos a los retos de la sociedad y comprometidos evangélica y espiritualmente en la defensa de los valores humanos.

Pero para ello, es necesario FORMACIÓN INTEGRAL, madurar mental y psíquicamente sabiendo vivir la realidad del mundo en que vivimos. Que hoy percibimos como una realidad dinámica que cambia muy

rápidamente. Las generaciones se suceden con gran celeridad.

Las generaciones que ahora son más que adultas solían mantener que una vez terminados los estudios universitarios y adquirida una profesión suficientemente remunerada, ya no hacía falta estudiar más, ni formarse más. Hace 50 años el conocimiento adquirido en los años de la Universidad cambiaba muy lentamente y lo aprendido era suficiente para toda la época laboral.

Pero las cosas han cambiado mucho. El conocimiento científico, el conocimiento técnico y el conocimiento humanístico han cambiado mucho a lo largo de este medio siglo. Las generaciones jóvenes son conscientes de que el conocimiento y las tecnologías cambian muy aprisa. Que cada año aparecen cientos de profesiones nuevas relacionadas con las nuevas tecnologías. Y que lo que se llama formación permanente no es un lujo sino una necesidad.

Es más: la Unión Europea insiste que se debe inculcar a los ciudadanos que todos debemos pasar toda nuestra vida en un **proceso de formación permanente**.

La Formación permanente en el contexto de Europa

Por eso, el Consejo de la Unión Europea el 22 de mayo de 2018 aprobó y publicó (4 de junio

2018) en el *Diario Oficial de la Unión Europea* (C189) unas “recomendaciones” sobre las competencias clave a conseguir a lo largo de la formación permanente de los ciudadanos de la UE.

La que parece ser una palabra novedosa, como es la de “competencia”, significa la agrupación de una combinación de conocimientos, habilidades y actitudes: eres “competente” si tienes confianza para actuar bien en una situación determinada. Ser competente no significa únicamente saber algo o tener algunas nociones sobre algunos temas, ser competente implica poner en práctica los conocimientos en un determinado contexto y situación.

La Unión Europea ha identificado 8 Competencias Clave que capacitan a todos los ciudadanos a adaptarse a los cambios de la sociedad. Estas competencias son muy importantes para la realización y el desarrollo personal para la vida laboral, para estudios y nuevos aprendizajes. Todo el mundo debería poseerlas: los jóvenes en formación para prepararse para la vida adulta, adultos y gente mayor para el aprendizaje permanente con el fin de mejorar continuamente el conocimiento.

Las 8 Competencias Clave son las siguientes:

1. Comunicación en lengua materna
2. Comunicación en lengua extranjera

3. Competencia matemática y competencias básicas en ciencia y tecnología
4. Competencia digital
5. Aprender a aprender
6. Competencia social y cívica
7. Sentido de iniciativa y emprendimiento
8. Sensibilización y expresión culturales.

¿De qué van esas competencias?

El documento que citamos es mucho más amplio y especifica muchos detalles de las competencias. Pero para nuestros lectores ofrecemos un breve resumen del contenido de las mismas:

1. **COMUNICACIÓN EN LA LENGUA MATERNA**, que es la capacidad de expresar e interpretar conceptos, pensamientos, sentimientos, hechos y opiniones de forma oral y escrita (escuchar, hablar, leer y escribir) en la lengua maternal e interactuar lingüísticamente en una lengua apropiada y creativa en una amplia gama de contextos sociales y culturales.
2. **COMUNICACIÓN EN LENGUAS EXTRANJERAS**, que implica, además de las principales dimensiones de la comunicación en la lengua materna, la mediación y la comprensión intercultural. El nivel de competencia depende de varios factores y de la capacidad de escuchar, hablar, leer y escribir.

3. **COMPETENCIA MATEMÁTICA Y COMPETENCIAS BÁSICAS EN CIENCIA Y TECNOLOGÍA.** La competencia matemática es la capacidad de desarrollar y aplicar el pensamiento matemático para resolver una serie de problemas en situaciones cotidianas, haciendo hincapié en el proceso, la actividad y el conocimiento. Las competencias básicas en ciencia y tecnología se refieren al dominio, uso y aplicación de conocimientos y metodologías que explican el mundo natural. Esto implica una comprensión de los cambios causados por la actividad humana y la responsabilidad de cada individuo como ciudadano.
4. **COMPETENCIA DIGITAL** implica el uso seguro y crítico de la tecnología de la sociedad de la información (IST) y, por lo tanto, las competencias básicas en tecnología de la información y la comunicación (TIC).
5. **APRENDER A APRENDER** está relacionado con el aprendizaje, la capacidad de perseguir y organizar el propio aprendizaje, individualmente o en grupo, de acuerdo con las propias necesidades, y la conciencia de los métodos y oportunidades.
6. **COMPETENCIAS SOCIALES Y CÍVICAS.** La competencia social se refiere a la competencia personal, interpersonal e intercultural y todas las formas de comportamiento que capacitan a los individuos para participar de manera efectiva

y constructiva en la vida social y laboral. Está vinculado al bienestar personal y social. La comprensión de los códigos de conducta y costumbres en los diferentes entornos en los que los individuos operan es esencial. La competencia cívica, y en particular el conocimiento de los conceptos y estructuras sociales y políticos (democracia, justicia, igualdad, ciudadanía y derechos civiles) capacita a los individuos para participar en una participación activa y democrática.

7. **SENTIDO DE INICIATIVA Y EMPRENDIMIENTO** es la capacidad de convertir las ideas en acción. Implica la creatividad, la innovación y la toma de riesgos, así como la capacidad de planificar y gestionar los proyectos para alcanzar los objetivos. El individuo es consciente del contexto de su trabajo y es capaz de aprovechar las oportunidades que surgen. Es la base para adquirir habilidades y conocimientos más específicos que necesitan aquellos que establecen o contribuyen a la actividad social o comercial. Esto debería incluir la conciencia de los valores éticos y promover el buen gobierno.
8. **SENSIBILIZACIÓN Y EXPRESIÓN CULTURAL**, que implica apreciar la importancia de la expresión creativa de ideas, experiencias y emociones en una variedad de medios (música, artes escénicas, literatura y artes visuales).

Además de esas 8 competencias que constituyen el núcleo de la formación permanente de los ciudadanos, en algunos países (como en España) las Conferencias Episcopales han incluido una novena competencia: la competencia espiritual.

9. **COMPETENCIA ESPIRITUAL:** pretende que los ciudadanos sean capaces de desarrollar su sensibilidad ante la belleza, ser capaces de aceptar la posibilidad humana de trascender lo material, aceptar la posibilidad de la existencia de Dios y acceder a la figura de Jesús de Nazaret.

De alguna manera, estas nueve competencias no solo deben formar parte de los sistemas educativos básicos y universitarios sino estar presentes en los proyectos de formación permanente de los ciudadanos. Un proyecto de formación permanente que podría también desarrollarse desde las posibles muchas plataformas que intentan una transformación interior de las personas dentro del contexto del cuidado de la casa común. En eso estamos muchos...

ANEXO: Un nuevo marco europeo de competencias clave

<http://revoluacion.blogspot.com/2018/06/un-nuevo-marco-europeo-de-competencias.html>

Sigue vigente en la formación permanente de los ciudadanos de Europa la **Recomendación del Consejo de 22 de mayo de 2018 relativa a las competencias clave para el aprendizaje permanente**. Esta recomendación se presenta como una actualización de su antecesora, y se plantean en ella aspectos interesantes a tener en cuenta.

16

Para poder tender puentes entre ciencia y religión

Leandro Sequeiros, 09-febrero-2024



Cinco preguntas filosóficas previas

Tres voluminosos libros publicados recientemente defienden que la Ciencia demuestra la existencia de Dios. Estos estudios reabren una polémica antigua en la tradición cristiana: ¿podemos llegar a afirmar a Dios con datos científicos?

La respuesta supone que es posible tender puentes racionales entre ciencia y religión. Pero para poder dialogar es necesario consensuar qué es lo que se entiende por “realidad”, por “conocimiento”, por “verdad”, por “método científico” y, especialmente, qué es lo que se entiende por “Dios”. LS.

En estos meses han visto la luz en España tres voluminosos libros con un tema común y que se están convirtiendo en mediáticos, gracias a una intensa campaña de promoción. El contenido de estos dos ensayos se dedica a un mismo objetivo: mostrar a los lectores y a la opinión pública que existen pruebas científicas de la existencia de Dios.

El tema no es nuevo. Muchos de los seguidores de estas páginas nutrieron su fe juvenil con la lectura del libro del jesuita padre [Jesús Simón](#), *A Dios por la ciencia. Estudios científico-apologeticos*. Frente a los ateos, el docto autor jesuita pretendía demostrar que Dios existe basado en argumentos científicos.

Uno de los libros que comentamos tiene como autor a un español: [José Carlos González-Hurtado](#) (Madrid 1964), presidente de la red de comunicaciones EWTN España. Profesionalmente

es *Senior Advisor global* de la consultora estratégica Roland Berger y de algunas de las mayores firmas mundiales de Private Equity

así como Consejero de varias compañías multinacionales de tecnología y consumo basadas en Europa y América.

Este voluminoso y documentado estudio de González-Hurtado, *Nuevas evidencias científicas de la existencia de Dios*, puesto a la venta el 12 de septiembre de 2023, en la editorial Voz de Papel, aborda el tema de la relación entre ciencia y religión combinando diversos enfoques (histórico, cultural, testimonial, divulgativo, sociológico) y prestando especial atención a los debates científicos actuales y de los dos últimos siglos. No se limita a refutar la leyenda urbana de la incompatibilidad entre ambas formas de conocimiento.

Su objetivo es demostrar que una mirada sin prejuicios al panorama de la ciencia moderna lleva necesariamente a la idea de Dios. Para ello presenta argumentos de peso apoyándose en abundante documentación y usando un estilo desenfadado que convierte la lectura del libro en gratificante y enriquecedora. Muchos de los lectores de este comentario habrán encontrado en redes sociales una gran cantidad de entrevista con el autor presentando el libro y sus argumentos.

El segundo de estos libros de carácter apologético que están teniendo mucha repercusión mediática y muchas ventas es

una traducción del francés: Michel Yves Bolloré y Olivier Bonnassies (2023):

Dios, la ciencia, las pruebas. El albor de una revolución. Editorial Funambulista, en coedición con Ladera Norte, Madrid, 573 páginas.

La tesis básica de este voluminoso y bien documentado estudio es que la ciencia moderna es impensable hoy sin aceptar la existencia de Dios. La tesis de este estudio ha sido refutada por el jesuita François Euvé (*La ciencia ¿es una prueba de la existencia de Dios? Respuesta al libro Dios, la ciencia, las pruebas*, (edición de François Euvé y Etienne Klein. Éditions Salvator, mayo de 2022, 577 p.). Euvé pone en duda en valor de los argumentos, basados en el diseño del mundo, que para él no tienen valor para demostrar que Dios existe.

El trasfondo filosófico y teológico de este estudio es similar al del libro anterior. Para estos autores apologeticos, el llamado argumento del diseño, el argumento teleológico o “argumento del diseño inteligente”, se ha propuesto en teología durante siglos. Pero la publicación en España de libros de claro diseño apologetico, parece haber encontrado un grupo de personas preocupadas por solucionar en sus vidas el problema de Dios. Síntoma que creemos positivo aunque defendemos que la apologetica no es el camino.

El tercer libro de tema similar es el de **Jaime Fernández Garrido**, *Detrás de la puerta. Dios está detrás de cada puerta que la ciencia abre*. Editorial Clie, Barcelona, 2022, Tras las huellas de Einstein. Conciencia. Desde la óptica epistemológica de la iglesia evangélica, sigue las pautas de la Teología Natural, aunque alude a Einstein y sus reflexiones sobre la existencia de una energía creadora y conservadora del mundo.

Consensos epistemológicos antes de tender puentes.

Muchos amigos que han leído alguno de estos libros me han preguntado por mi opinión personal. Los he estudiado críticamente con interés. Pero dar una respuesta a su pregunta no es fácil. Reconozco que estoy de acuerdo en muchas cosas y en desacuerdo en otras. Es una excelente ocasión para tender puentes de diálogo entre ciencia y religión, tal como sugería el profesor **Antonio Fernández Rañada** en la última edición (2016) de *Los científicos y Dios* (Trotta, Madrid) utilizando la filosofía de la ciencia como lenguaje común.

Por ello, previo a un proceso de tender puentes de diálogo entre ciencia y religión, es necesario llegar a acuerdos sobre los lenguajes que se van a usar en ese diálogo. Posiblemente, cada una de las partes domina

un lenguaje que utilizar para formalizar sus argumentos. Pero podría ser que la contraparte en el diálogo no utilice la misma gramática epistemológica.

Esto justifica la necesidad de darse a conocer, previamente, las gramáticas epistemológicas propias en las que se envuelven verbalmente los argumentos. Esto implica, al menos desde mi punto de vista, que los participantes en el diálogo deban consensuar, o al menos explicitar para que todos sepan el contexto lingüístico y epistemológico en el que se construye la mente de cada uno de los participantes.

Desde mi punto de vista, hay cuestiones filosóficas, que se formulan como preguntas, previas entre ambas posturas para intentar tender puentes:

1. Qué es lo que se entiende por REALIDAD
2. Qué queremos decir con la palabra CONOCIMIENTO
3. Qué es lo que se entiende por la VERDAD
4. Cómo llegar a establecer afirmaciones UNIVERSALES: el problema del método científico
5. Qué es lo que entendemos por DIOS

Si se asumen las posiciones de cada uno a estas cuestiones (aunque no haya acuerdo, (si hay conocimiento mutuo de las herramientas mentales que usamos), estaremos en disposición de tender puentes, dialogar y tal vez llegar a encuentros y consensos.

A modo de anécdota (que puede ser clarificadora) el presidente del gobierno de España, en una [entrevista el 20 de enero](#), declaraba que “la verdad es la realidad”. Pero ¿qué es lo que entendía por “verdad” y qué es lo que entendía por “realidad”? La prensa comentaba que Sánchez parecía seguir los dictados aristotélico-tomistas que la “la verdad es la adecuación entre nuestro entendimiento con la realidad” [*Veritas consistit in adaequatione intellectus et rei, sicut supra dictum est (S.Th. I, q. 16, a. 1). Intellectus autem qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura, e converso autem est de intellectu qui accipit scientiam a rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc, quod intellectus adaequatur rei, ut in nobis accidit, ex eo enim quod res est vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est.* <small>La verdad consiste en equiparar el entendimiento y la realidad, como ya se dijo (S.Th. I, q. 16, a. 1). Ahora bien, el entendimiento, que es causa de una cosa, se le compara como regla y medida; Por lo tanto, cuando las cosas son medida y regla del entendimiento, la verdad consiste en que el entendimiento es igual a la cosa, como sucede en nosotros, porque de lo que es o no es una cosa, nuestra opinión y nuestra palabra son verdaderas. o falso.]

1. Qué es lo que se entiende por REALIDAD

En el extenso mundo de la filosofía, las reflexiones sobre qué es real, qué es la realidad, ocupa un extenso campo en las páginas de muchos filósofos. La realidad (del [latín](#) *realitas* y este de *res*, «cosa») es el término lingüístico que expresa el [concepto abstracto](#) de [lo real](#). No es fácil consensuar una definición de “realidad” y menos aún llegar a acuerdos sobre la capacidad del ser humano para acceder al conocimiento de la “realidad”.

Se puede decir que la realidad es la suma o agregado de todo lo que es real o existente dentro de un sistema, en contraposición a lo que es solo [imaginario](#). El término también se usa para referirse al estado [ontológico](#) de las cosas, lo que indica su existencia. En términos físicos, la realidad es la totalidad de un sistema, conocido y desconocido.

Las cuestiones filosóficas sobre la naturaleza de la realidad o la existencia o el ser se consideran bajo la rúbrica de la ontología, que es una rama importante de la metafísica en la tradición filosófica occidental. Las preguntas ontológicas también aparecen en varias ramas de la filosofía, incluida la [filosofía de la ciencia](#), la [filosofía de la religión](#), la [filosofía de las matemáticas](#) y la [lógica filosófica](#).

Estos incluyen preguntas sobre si solo los objetos físicos son reales (es decir, el fisicalismo), si la realidad es fundamentalmente inmaterial (por ejemplo, el [idealismo](#)), si existen entidades hipotéticas no observables postuladas por teorías científicas, si Dios existe, si existen números y otros objetos abstractos, y si existen otros mundos posibles.

En la filosofía clásica y tradicional la realidad ha sido considerada en estrecha relación con los conceptos de [esencia](#) y [existencia](#). De esta forma el Ens Realissimum se ha concebido de un modo trascendente, fuera del mundo de la experiencia, como el ser *cuya esencia implica su propia existencia*. De tal forma que sería el Ser Único propiamente dicho real, Necesario e infinitamente perfecto del que, como origen y principio surge todo lo demás. Tal es el fundamento del llamado [argumento ontológico](#).

Se [postula](#) un [Ser Necesario](#) que, visto desde el punto de vista religioso, sirve de fundamento racional para el concepto de Dios. Este es el contexto de la argumentación de los tres libros citados más arriba.

Pero muchas corrientes filosóficas (sobre todo en la época de la modernidad, con Descartes, Hume, el racionalismo y el empirismo y luego Immanuel Kant) han puesto en cuestión estas argumentaciones.

Más modernamente, los neopositivistas negaron de raíz el contenido significativo de cualquier expresión sobre lo real y la realidad. Tal pretensión es, según ellos un pseudoproblema.

Un laudable intento de articular una visión moderna de la esencia de la realidad, con la posibilidad de la metafísica y de la existencia de Dios, se debe a Xavier Zubiri. Para Zubiri la realidad se nos manifiesta y es conocida en aprehensión de realidad. Pero no es lo mismo conocer «por aprehensión» que conocer «en aprehensión» para no caer en el idealismo.

Posiblemente, en el diálogo con los autores de los libros citados, haya discrepancias sobre el modo de entender qué es lo real y la realidad, pero esa diferencia no debe impedir la posibilidad de un diálogo.

2. Qué queremos decir con la palabra CONOCIMIENTO

Los autores de estos libros y quien esto escribe coincidimos en rechazar la postura que se suele conocer como cientificismo o cientismo: la postura de aquellos científicos y filósofos que defienden que la única vía para un conocimiento fiable de la realidad es la ciencia. Y que el método científico es el único camino para inferir afirmaciones de carácter universal sobre los fenómenos naturales y sociales.

Sin embargo, hay muy diversos modos de entender lo que es el “conocimiento” (cuáles son los límites del conocimiento humano, qué objetividad tiene el conocimiento humano, qué valor tienen los sentidos para la adquisición del conocimiento).

El conocimiento es la familiaridad, la conciencia o la comprensión de alguien o de algo, como pueden ser los hechos (conocimiento descriptivo), las habilidades (conocimiento procedimental) o los objetos (conocimiento por familiaridad). En la mayoría de los casos, el conocimiento puede adquirirse de muchas maneras y a partir de muchas fuentes, como la [percepción](#), la [razón](#), la [memoria](#), el [testimonio](#), la [investigación científica](#), la [educación](#) y la práctica. El estudio [filosófico](#) del conocimiento se denomina [epistemología](#).

El término “conocimiento” puede referirse a la comprensión teórica o práctica de un tema. Puede ser implícito (como la habilidad práctica o la pericia) o explícito (como la comprensión teórica de un tema); formal o informal; sistemático o particular. Los filósofos debaten sobre el realismo y el idealismo, sobre el racionalismo y el empirismo, sobre la objetividad y la subjetividad.

En el fondo, la gran pregunta es: ¿es posible un conocimiento humano objetivo, fiable, comunicable, socialmente aceptado sobre la

realidad? ¿Es posible al humano poseer la VERDAD? ¿Podemos los humanos tener CERTEZAS? ¿Es el conocimiento “científico” el único que da certezas sobre la realidad objetiva? ¿Es el conocimiento humano “desinteresado”? ¿hay intereses ocultos en la búsqueda de la verdad?

Esto implica que, cuando intentamos tender puentes entre ciencia y religión, hemos de tener muy claro por ambas partes cuál es la escuela de filosofía del conocimiento que cada una de las partes mantiene. Y los que dialogan deben conocer el punto de vista gnoseológico de cada parte para saber que herramientas conceptuales maneja.

3. Qué es lo que se entiende por la VERDAD

En el diálogo entre ciencia y religión es necesario preguntarse: ¿qué es lo que cada uno de los participantes entiende por “verdad”? Los humanos cuando emitimos una opinión tenemos la pretensión de afirmar que esta es la “verdad”. Hemos aludido a que el presidente del gobierno afirmó recientemente: “la verdad es la realidad”. Y ya hemos discutido que no es tal claro qué es lo que se entiende en filosofía por “realidad”. Y los filósofos suelen diferenciar casi un centenar de definiciones de “verdad”, como muestran los profesores J. A. Nicolás y M. J. Frapolli en sus numerosas publicaciones.

Estas son las teorías sobre la verdad más difundidas:

Un autor clásico (Keller) sistematiza las diferentes "teorías" sobre la verdad.

1. ***La teoría de la adecuación:*** son las clásicas. Es la concepción más influyente desde Aristóteles hasta el También llamada de la *correspondencia entre el intelecto y la cosa*. Es la que recoge Santo Tomás y ha pasado a la filosofía escolástica.

Tiene la ventaja de que con ella se explican los dos significados de "*verdadero*": "*verdadero amigo*" y "*democracia verdadera*". Tal hombre responde a la idea que nosotros nos hacemos de un amigo; y la sociedad coincide con la concepción que tenemos de democracia. Es lo que se llama "*verdad objetiva*". Este concepto está presente en Platón y en Heidegger. Supone una capacidad nuestra para conocer objetivamente y que el objeto está fijo.

Pero hay otras:

2. ***Teorías de la verdad de orientación lingüístico-analítica:*** La verdad como una propiedad de las creaciones lingüísticas. La más influyente de estas teorías es la *teoría semántica de la verdad*, presentada por el lógico polaco A. Tarski. Es la verdad del sentido semántico.
3. ***Teorías de la coherencia:*** "la verdad en una afirmación consiste en dejarse encajar sin contradicción en el conjunto de afirmaciones

de un sistema". Aparece en el siglo XIX en la filosofía idealista y luego en la posición filosófica contrapuesta del Círculo de Bertrand Russell (1872-1970) ha formulado objeciones a esta concepción (ver Keller).

4. ***Teorías pragmáticas de la Verdad y la teoría del consenso:*** "Es verdadero lo que aprovecha". Es la argumentación de W. James (1842-1910). Se afirma a Dios porque de ello se siguen cosas buenas para la persona. Para los del *consenso*, es verdadera la afirmación que aceptan y reconocen todos los interlocutores Pero ¿quién decide lo que ha de ser razonable? En el fondo, la gran pregunta es: ¿es posible un conocimiento humano objetivo, fiable, comunicable, socialmente aceptado sobre la realidad? ¿Es posible al humano poseer la VERDAD? ¿Podemos los humanos tener CERTEZAS? ¿Es el conocimiento "científico" el único que da certezas sobre la realidad objetiva? ¿Es el conocimiento humano "desinteresado"? ¿hay intereses ocultos en la búsqueda de la verdad?
Para tender puentes entre ciencia y religión, es necesario saber la postura de cada uno de los que dialogan. No se trata de rebatir, sino de respetar las herramientas epistemológicas que tenemos. Pues con el uso de esas herramientas, accedemos al saber humano.

4. Cómo llegar a establecer afirmaciones UNIVERSALES: el problema del método científico

Para poder tender puentes entre ciencia y religión, los participantes deben conocer qué postura epistemológica mantienen los participantes. No se trata de rebatir sino de conocer sus herramientas conceptuales.

Saber dónde cada uno se sitúa epistemológicamente es esencial para poder tener un lenguaje común de diálogo. El método científico es un camino intelectual, un itinerario, una metodología para obtener nuevos conocimientos sobre la realidad, que ha caracterizado históricamente a las ciencias y que se inicia con la observación sistemática, la medición, la emisión de hipótesis y su contrastación. Las principales características de un método científico válido son la falsabilidad (según Popper) y la posibilidad de reproducir el proceso y repetir los resultados. Algunos tipos de técnicas o metodologías utilizadas son la deducción, la inducción, la inferencia, y la predicción, entre otras.

El método científico abarca las prácticas aceptadas por la [comunidad científica](#) como válidas a la hora de exponer y confirmar sus teorías. Las reglas y principios del método científico buscan minimizar la influencia de la [subjetividad](#) del científico en su trabajo,

reforzando así la validez de los resultados y, por ende, del conocimiento obtenido.

Afirmamos que no existe un único modelo de método científico. El científico puede usar métodos definitorios, clasificatorios, estadísticos, empírico-analíticos, hipotéticos-deductivos, entre otros. Se puede decir – frente a las posturas reduccionistas – que existe un polimorfismo epistemológico. Cada ciencia, y aun cada tipo de [investigación](#) concreta, puede requerir un modelo propio de método científico.

En las [ciencias empíricas](#) no es posible la total verificación (como defendía el Círculo de Viena). Es decir, no existe el «conocimiento perfecto» o «probado». Cada teoría científica (en el sentido de Popper) permanece siempre abierta a ser falsada, a ser refutada. En las ciencias formales las deducciones o demostraciones

generan [pruebas](#) únicamente dentro del marco del [sistema](#) definido por ciertos axiomas y ciertas reglas de inferencia.

Y concluimos: para tender puentes entre ciencia y religión, es necesario saber la postura de cada uno de los que dialogan. No se trata de rebatir, sino de respetar las herramientas epistemológicas que tenemos. Pues con el uso de esas herramientas, accedemos al saber humano.

5. Qué es lo que entendemos por DIOS

Terminamos esta serie sobre consensos epistemológicos previos para tender puentes entre ciencia y religión. Esta última cuestión es la más importante y más abierta. Sean los que participan en el diálogo ateos o teístas, todos mantienen imágenes de Dios en su mente, crean o no en Él.

En la cultura occidental, el término “Dios” normalmente se ha referido al concepto teísta de un ser creador supremo, diferente de cualquier otro ser. El teísmo clásico, de tipo judío y aristotélico-tomista, afirma que Dios posee toda posible perfección, incluyendo cualidades tales como la omnisciencia, la omnipotencia y la omnibenevolencia, y que es providente con su creación.

Sin embargo, esta definición no es la única posible definición de Dios. Otros enfoques filosóficos toman una simple definición de Dios como “motor inmóvil” o “causa incausada” o «el creador definitivo» o «un ser superior sobre el cual nada puede ser concebido» a partir de lo cual se pueden deducir sus propiedades clásicas.

Por el contrario, la postura del panteísmo no cree en un Dios personal. Por ejemplo, Baruch Spinoza y sus seguidores filosóficos (por ejemplo, el físico Albert Einstein) utilizan el término «Dios» en un sentido filosófico particular, para significar, aproximadamente,

la sustancia, fundamento o principio esencial de la naturaleza.

En estos años, sobre todo por las reflexiones de Arthur Peacocke, Philip Hefner y Philip Clayton, se está introduciendo desde las ciencias la postura panenteísta, según la cual Dios ESTÁ en todas las cosas, actúa por causas segundas, ya que los humanos somos co-creadores de la acción divina en un mundo en que las cosas cambian como si Dios no existiera (autonomía de las realidades)

Y concluimos: para tender puentes entre ciencia y religión, es necesario saber la postura de cada uno de los que dialogan. No se trata de rebatir, sino de respetar las herramientas epistemológicas que tenemos. Pues con el uso de esas herramientas, accedemos al saber humano.

Leandro Sequeiros. Presidente de ASINJA (Asociación Interdisciplinar José de Acosta), Colaborador de la Cátedra Hana y Francisco J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión.

17

Robustecer la sociedad civil

Leandro Sequeiros, 03-abril-2024



Los medios de comunicación social y las redes sociales muestran reiteradamente un fenómeno que está cobrando cada vez más fuerza: en muchas democracias europeas, entre ellas la democracia española, los partidos políticos van ocupando cada vez más espacio y poder social. Muchos tenemos la impresión de que la sociedad civil (entendida en el sentido de la sociología, como el conjunto de los ciudadanos que respetamos el sistema democrático) cuenta “cada vez menos” a la hora de saber lo que pasa a

nuestro alrededor, a la hora de intervenir socialmente y de tener una voz en la realidad plural de nuestro mundo. Mientras que los partidos políticos (que son solo una herramienta instrumental de la sociedad civil) tienden a ocupar todo el espacio social disponible.

La inminencia de tres elecciones en España (las catalanas, las vascas y las europeas) están ya invadiendo las agencias de noticias de partidos y coaliciones, de candidatos y de estrategias para rebañar votos de los indecisos. Y lo que debía ser solo un medio para la construcción de la mejor convivencia de la sociedad civil se convierte en protagonista y, con frecuencia, en el objeto final de toda la vida social de España y de Europa. ¿Tal importantes – por no decir necesarios e imprescindibles – son los partidos en la construcción de las democracias? ¿No habría otras formas de participación de la sociedad civil?

Muchos tenemos la impresión de que, de modo intencional, se nos ofrece una realidad social deformada, muchas veces edulcorada y otras veces exagerada para presionar la decisión del voto. Y, en estos momentos, sabemos el poder de la Inteligencia Artificial para incidir en la mente de los votantes. Parece que se va a cumplir alguna de las ideas de los detractores de la Agenda 2030: la sociedad civil se considera menor de

edad y no entiende las sutilidades de las complicaciones de las grandes políticas de los Estados. Y por ello, con diversos sustitutos (fútbol, toros, festivales, programas de televisión, ferias, consumo...) se tiene una sociedad civil domesticada y sumisa ante los "expertos" que construyen el futuro.

Robustecer a la sociedad civil (que no es una sociedad apolítica, sino que intenta situar a los partidos políticos en su lugar necesario pero invasivo de competencias) debería ser uno de los objetivos de los medios de comunicación social. Educar para una ciudadanía adulta y responsable, que respeta y valora el papel necesario de los partidos políticos en las sociedades liberales; pero que además reclama su voz (y no solo su voto) para construir junto con el resto de agentes sociales una sociedad más tolerante, igualitaria y justa.

Sin caer en los excesos de las distopías y de los conspiranoicos, el futuro de las democracias liberales europeas debe estar controlado por la sociedad civil y no por oscuras corporaciones poderosas como el Foro de Davos, los intereses económicos de los monopolios y el Mercado global generador de desigualdad y deterioro de nuestra casa común.

Leandro Sequeiros. Presidente de ASINJA
(Asociación Interdisciplinar José de Acosta)

18

El homo co-creator según Philip Hefner

Leandro Sequeiros, 02-mayo-2024



*El pasado día 27 de abril de 2024 nos ha dejado el teólogo evolucionista **Philip Hefner**. Su extensa obra reitera en su desarrollo intelectual una serie de conceptos estructurantes que son muy significativos en la tarea de reflexión en el mundo interdisciplinar: co-creador, emergentismo, filosofía y teología del proceso, Teilhard, teología kenótica, Lakatos, naturalismo religioso, y en especial, ciencia, tecnología, espiritualidad, religiones, teología.*

Nacido en 1932, fundó en 1988 el Chicago Center for Religion and Science, que más tarde fue rebautizado como Zygon

Center for Religion and Science. De este centro salió la revista Zygon que es hoy un referente necesario en la reflexión entre Ciencia y Religión. Sus aportaciones pueden colaborar a la reelaboración mental de la experiencia de Dios. LS;

**El emergentismo co-creador de Philip Hefner.
Aportaciones al encuentro entre ciencia y religión**

Philip Hefner es uno de los impulsores del Instituto de **Religión en la Era de la Ciencia (IRAS)**, una asociación civil **no confesional** que promueve y facilita la dialéctica continua entre la religión y la ciencia.

El Instituto ha celebrado conferencias anuales de una semana de duración en **Star Island** en **New Hampshire** desde 1954. La conferencia atrae a unos 250 miembros y no miembros cada año.

A la conferencia de 1964, por ejemplo, asistieron 215 conferencistas, con discursos de figuras como **Theodosius Dobzhansky**. En su Constitución, el propósito de IRAS se establece de la siguiente manera: "Se establece el Instituto de Religión en la Era de la Ciencia para promover esfuerzos creativos que conduzcan:

- *a la formulación, a la luz de los conocimientos contemporáneos, de doctrinas y prácticas eficaces para el bienestar humano;
- *a buscar relaciones dinámicas y positivas entre los conceptos desarrollados por la ciencia y los objetivos y esperanzas de la humanidad expresados a través de la religión; y
- *a enunciar los valores humanos en términos tan universales y válidos que sean comprendidos por todos los pueblos, independientemente de su origen cultural o experiencia, de manera que proporcionen una base para la cooperación mundial.

El Consejo IRAS adoptó la siguiente declaración en 2003: “En IRAS tomamos en serio el mundo natural como una fuente primaria de significado. Nuestra búsqueda está informada y guiada por la profundización y evolución de los entendimientos fomentados por la investigación científica.

“A partir de aquí, nuestras búsquedas de significado nos llevan en direcciones divergentes. Para algunos, el mundo natural y sus manifestaciones emergentes en la experiencia humana y la creatividad son el foco de la exploración. Algunos continúan encontrando y celebrando lo sagrado en tales exploraciones. Para otros, la comprensión del mundo natural se entrelaza

con la comprensión inherente a varias tradiciones religiosas, generando caminos adicionales de exploración y encuentro. Como resultado, articulamos nuestras orientaciones emergentes con muchas voces que son armoniosas en el sentido de que compartimos un sentido común de lugar y gratitud. Reconocemos también un conjunto compartido de valores y preocupaciones relacionadas con la paz, la justicia, la dignidad, la diversidad cultural y ecológica y la sostenibilidad planetaria. Aunque podemos diferir y, por lo tanto, debatir sobre cómo se abordan estas preocupaciones aquí, estamos comprometidos a participar en su resolución”.

En enero de 2023 Philip Hefner ha intervenido en una conferencia de gran interés sobre la IA “The Greatest Challenge: The Created Co-Creator” que puede encontrarse en [Institute for Religion and Science – Philip Hefner, PhD – YouTube](#).

La profesora de sociología, Audrey R. Chapman, dice de él:

Philip Hefner es quizás el teólogo que ha lidiado más seria y explícitamente con la evolución de la naturaleza humana. Su enfoque de este tema, particularmente en su obra ‘El factor humano’ es sacralizar el proceso de evolución. como varios otros pensadores, Hefner presenta un paradigma evolutivo biocultural del Homo sapiens... Para

él, la cultura es un happening en la naturaleza”.

El teólogo Philip Hefner: Datos biográficos

La persona y la obra filosófica y teológica de Philip Hefner es poco conocida en España, dado que ninguno de sus libros ha sido traducido al castellano. Por ello, presentamos algunos datos biográficos para situar su persona y su obra en un contexto general del debate entre ciencia y religión.

El teólogo Philip Hefner nació el 10 de diciembre de 1932 en Denver (Colorado). Ha sido profesor en la [Lutheran School of Theology de Chicago](#) y en la [Universidad de Chicago](#), siendo su área de conocimiento la Filosofía de la Religión y la Teología de las culturas. Hasta hace unos días seguía trabajando como profesor emérito de Teología sistemática en la [Lutheran School of Theology de Chicago](#).

Desde el punto de vista académico, el trabajo de investigación y docencia de Philip Hefner han girado en torno a la problemática de las interacciones epistemológicas entre las tradiciones religiosas y las ciencias de la naturaleza. Hefner ha desarrollado cursos en otras universidades como profesor visitante y como conferenciante en seminarios, colegios y universidades de Estados Unidos, Europa, África y Asia. Como pastor y ministro

ordenado de la Iglesia Evangélica Luterana ha enseñado en numerosos seminarios luteranos en Estados Unidos.



En el año 1988, Hefner jugó un papel decisivo en hacer realidad la visión de [Ralph Wendell Burhoe](#) al ayudar a crear el Centro de Chicago para la Religión y la Ciencia, que más tarde pasó a llamarse Centro Zygon para la Religión y la Ciencia⁵. Fue el primer director del centro y permaneció en ese cargo desde 1988 hasta 2003, momento en el que [Antje Jackelén](#) lo sucedió. Hoy en día, el Centro Zygon está dirigido por Lea Schweitz.

La obra intelectual de Philip Hefner

Philip Hefner fue muchos años el editor de la revista [Zygon: Journal of Religion & Science](#), la revista líder de religión y ciencia en el mundo. Se retiró como editor a

finales de 2008. El erudito holandés Willem B. Drees fue nombrado su sucesor en el Journal.

Philip Hefner fue cuatro veces copresidente de la conferencia anual del Instituto de Religión en la Era de la Ciencia (IRAS). En esta actividad ha sido un líder en las discusiones sobre el *paradigma evolutivo del Naturalismo Religioso*. Hefner es una figura prominente en la defensa de esta propuesta emergente, que se distancia de las propuestas de las religiones tradicionales, ya que descubre aspectos religiosos en el mundo que pueden ser apreciados en un marco naturalista en lugar de depender de lo sobrenatural.

Hefner escribe:

“Una segunda respuesta alternativa, a menudo identificada como “naturalismo religioso”, está compuesta por una muestra representativa de personas, muchas de las cuales son notables científicos, que están creando una cosmovisión religiosa que es consistente con su perspectiva personal y/o libre de esos estorbos de la religión tradicional que consideran conceptualmente anacrónica y moralmente peligrosa. El naturalismo religioso es una variedad de naturalismo que implica un conjunto de creencias y actitudes de que hay aspectos religiosos de este mundo que pueden ser apreciados dentro de un marco naturalista”.

Entre las publicaciones de Philip Hefner se cuentan más de 150 artículos académicos, aproximadamente la mitad de los cuales tratan sobre las relaciones entre la religión y las ciencias naturales, mientras que la otra mitad de sus trabajos trata sobre cuestiones históricas y teológicas tradicionales. Desgraciadamente, ninguno de sus libros está traducido al castellano.

19

Cuando la verdad no importa

Leandro Sequeiros, 02-agosto-2024



*Esta es una reflexión de Leandro que nos acaba de llegar. La veo preparada para ser publicada sin trabajo previo en temporada semivacacional y oportuna para el momento actual. No nos subamos a las nubes de la **verdad absoluta**. Empecemos por la verdad factual, la comprobable, aunque sea con “var” o fotofinish. Como, por ejemplo, cuáles fueron los resultados de la últimas elecciones en Venezuela. AD.*

Tal vez muchos ciudadanos nos estamos haciendo mayores (por no decir con más propiedad, “viejos”). Pero la percepción de lo

que entendemos de lo que está pasando en el mundo, nos deja perplejos. Y algunos comenzamos a intuir que, tal vez, vivimos (o emergemos en la sociedad digital) a un mundo en que parece que “la verdad no importa”. Lo que manejamos en la realidad cotidiana para conocer la realidad, son las “imágenes” (las representaciones, las interpretaciones (casi todas visuales) que son las ráfagas o jirones de realidad que hacen referencia a “acontecimientos” exteriores a nosotros. Queremos insistir en que nuestra sociedad prefiere muchas veces vivir de “imágenes”, “representaciones”, “interpretaciones de la realidad” que coinciden con su modo de pensar.

Esto tranquiliza las mentes (razón y corazón) y evitan que nuestra racionalidad crítica intente buscar la verdad. Para mucha gente, la verdad no importa.

En estos días de verano, muchos hombres y mujeres “desconectan” y “se relajan” en el campo, en las playas de nuestras costas. No pretendemos con estas reflexiones ser agoreros, distópicos ni conspiranoicos. Pero, a pesar de que “cortamos” para descansar merecidamente, el mundo sigue girando.

Pero nos debe preocupar el tema de “la verdad”, la “desinformación”, la cultura “woke”, “la Agenda 2023”, el “globalismo” y la guerra cultural en nuestro mundo. Estamos

no en una época de cambio sino en un cambio de época.

Y emerge una cultura global de la evasión, de la construcción social de unas representaciones del mundo socialmente compartidas que potencian la cultura de “la imagen”, de lo aparente, de lo virtual, de la posverdad, del “todo vale”, del uso de la IA para “crear” un mundo ficticio como el de Alicia en el País de las Maravillas.

Dejando a un lado (por salud mental) lo que nos parece percibir de España, centremos la imaginación en lo que acontece en el mundo. Nos llegan cada día imágenes terribles de guerras y sufrimiento insostenible de millones de inocentes en Gaza, Sudán y Ucrania. No se pueden ocultar ni falsear.

Pero también nos llegan las imágenes que los potentes medios de comunicación del mundo están construyendo (y metiendo en las cabezas de los ciudadanos) de la persona y poderío de China, Putin; de Donald Trump, Kamala Harris, Jose Biden como los que tienen la llave de lo que serán nuestras vidas.

Y estas imágenes no solo llegan por los sentidos a nuestro cerebro intelectual sino que colonizan los sectores del cerebro donde se alojan los sentimientos. Vivimos en un mundo en el que el control de los ciudadanos no es solo ideológico, sino sobre todo emocional. Quien controla el corazón controla el cerebro.

Posiblemente esto ha sido siempre así. Pero posiblemente la marea impetuosa de sobreinformación que llega a nuestra mente (racional y emocional), al cerebro, por la muchas vías de comunicación de nuestro mundo (prensa, radio, televisión y – sobre todo ahora – las poderosas redes sociales, no solo nos aturde y nos confunde, sino que sin darnos cuenta modelan en nuestra mente sistemas de creencias (ajenas) que nos hacen ser y creer lo que no somos y no creíamos.

El viejo sociólogo fallecido en enero de 2017 con más de 90 años, había acuñado los conceptos de modernidad líquida, sociedad líquida o amor líquido para definir el actual momento de la historia en el que las realidades sólidas de nuestros abuelos, como el trabajo y el matrimonio para toda la vida, se han desvanecido. Y han dado paso a un mundo más precario, provisional, ansioso de novedades y, con frecuencia, agotador. Un mundo que Bauman supo explicar como pocos.

Y la referencia a Bauman me trae a la memoria el filósofo Nietzsche, que escribió “contra el positivismo que se detiene ante el fenómeno solo hay acontecimientos, yo diría: no, justamente no hay acontecimientos, solo interpretaciones”. Los “acontecimientos” son derivados de la interpretación. Todo acontecer es una conglomeración de fenómenos escogidos y reunidos por un

intérprete. Por tanto, *lo que se dice* del fenómeno en cuestión no es un hecho, sino una interpretación. Incluso, nos advierte lo siguiente: “el hombre sólo encuentra en las cosas lo que él ha puesto en ellas”. Para Nietzsche, no existe un *estado de las cosas* y mucho menos un *sentido* particular. El mundo está cargado de valor en sí mismo y somos el resultado de lo que interpretamos de él.

Muchas de estas cosas son ya sabidas. En el siglo XIX, «*Ley Campoamor*» se basa en el texto del famoso poema LIX, titulado “Las dos linternas”, dedicado a Guillermo Laverde Ruiz y que forma parte de la obra *Doloras* (1846) de Ramón de Campoamor.

Y este dice: «*Y es que en el mundo traidor / nada hay verdad ni mentira: / todo es según el color / del cristal con que se mira*», el cual supone una manera de expresar, y admitir, que nada vale, que ningún valor es inmutable, y que inevitablemente impera el subjetivismo, la arbitrariedad, y el relativismo, en todas las facetas de nuestro mundo (por ello, traidor a la verdad y justicia, según el poeta).

Sin embargo, la afirmación de Campoamor no cae solamente en el relativismo y en el subjetivismo, sino en un desencanto del mundo, en donde la referencia al “mundo traidor” significa que el mundo en sí, la

realidad, no es confiable, es sujeto de desconfianza debido a que cambia, se transforma, un día nos muestra un rostro y otro día otro. Ello supone que en el verso de Campoamor lo mismo impera el subjetivismo, con la referencia al color del cristal con que se mira; que la desconfianza en el mundo y su constante transformación.

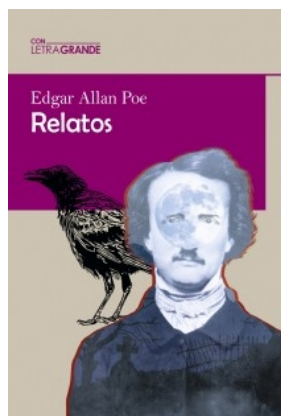
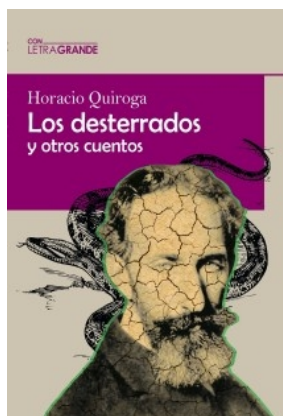
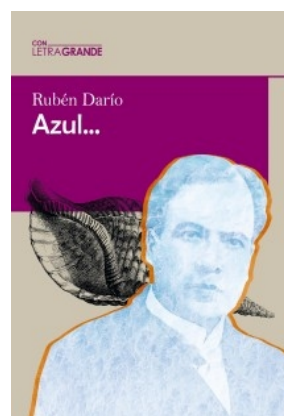
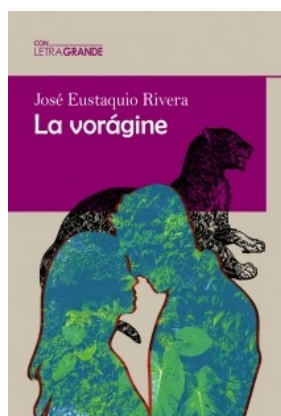
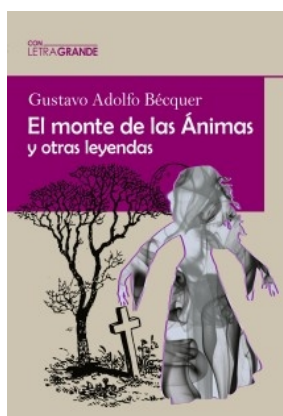
En un mundo en donde muchos quieren vivir perpetuamente “distráidos”, “relajados”, “evadidos”, y donde muchos se conforman con “imágenes” que justifiquen su vida y no les preocupa la “verdad” de nuestro mundo, urge que, desde los educadores y desde los medios de comunicación, potenciar el “pensamiento crítico”, una habilidad que todo humano debe desarrollar. Una competencia humana que nos dota de cualidades muy específicas que nos ayudan a resolver problemas de una mejor manera, nos hace más analíticos, nos ayuda a saber clasificar la información en viable y no viable, nos hace más curiosos, querer saber e investigar más acerca de temas de interés. Cuando se desarrolla este tipo de habilidades, también se desarrollan muchas otras capacidades del cerebro como la creatividad, la intuición, la razón y la lógica, entre otras. Las estrategias de pensamiento crítico apoyan a que el pensador crítico sea autodirigido y autorregulado.

Y tienen más actualidad los versos de Antonio Machado [LXXXV]: “¿Tu verdad? No, la Verdad, y ven conmigo a buscarla. La tuya, guárdatela”.



¿Conoces nuestro catálogo de **libros con letra grande**?

Están editados con una letra superior a la habitual para que todos podamos **leer sin forzar ni cansar la vista**.



Consulta [AQUI](#) todo el catálogo completo.

Puedes escribirnos a pedidos@edicionesletragrande.com