

Reza Aslan, *Dios. Una historia humana*, Taurus, Barcelona 2019, 367 p. [trad. J. Ainaud i Escudero: *God. A Human History*, Penguin Random House, New York 2017].

Vivimos en un mundo en que –y a pesar de lo vaticinado por la lógica occidental de los tres últimos siglos– la figura de Dios y la experiencia religiosa que lo sustenta se resiste a *hacer mutis* y desaparecer de la escena. La palabra «Dios» goza hoy de una vigencia plena; ya se escriba con mayúscula o no, se pronuncie en singular o plural, ya haga referencia a una idea legada por la historia del genio humano o responda a una profesión de fe existencialmente activa. Prueba de esta actualidad, y en lo que respecta a la *teología de la calle*, es la buena acogida brindada –incluso más allá del mundo anglosajón– a obras de carácter crítico-divulgativo como el *Sapiens. De animales a dioses* (2011) del israelí Yuval Noah Harari o a este reciente *Dios* de Reza Aslan (Teherán, 1972). Nacido en Irán en el seno de una familia musulmana, nuestro autor hubo de emigrar siendo joven a Estados Unidos huyendo de la revolución de los ayatolas. Ya en la universidad, y tras experimentar durante un tiempo cierta atracción por el cristianismo evangélico, volvió a la tradición islámica de sus primeros años de vida. Se trata de una figura muy polifacética; es promotor cultural y fundador de una revista en línea dedicada al Gran Oriente Próximo (cf. @ASLANmedia); así como co-fundador de BoomGen Studios, una productora multimedia centrada en historias del oeste, centro y sur del continente asiático. Como académico se muestra muy interesado por el significado del fenómeno religioso pues, no en vano, es doctor en sociología de las religiones por la Universidad de California (en la que hoy ejerce como profesor de escritura creativa); miembro de la American Academy of Religion, la Society of Biblical Literature y la International Qur’anic Studies Association. El libro que nos ocupa está precedido por otro par de sus obras principales que son fruto no sólo de su interés por el sentido de la experiencia religiosa, sino de la necesidad de comprender su propio recorrido existencial entre islám y cristianismo: *No god but God: The Origins, Evolution and Future of Islam* (2005); *Zalot: The Life and Times of Jesus of Nazareth* (2013).

El autor presenta su visión sobre la impronta religiosa de la identidad humana de manera respetuosa, empleando un estilo de razonar bastante ágil y claro. Aslan se auto-califica como «creyente y panteísta» (p. 199), confesando que su propia experiencia religiosa se ha reubicado finalmente en la visión mística del sufismo; éste se adhiere a una «forma estricta de monoteísmo» formulado como propuesta radical: «la única forma de darle sentido a la unidad del Creador es aceptar la unidad de toda la creación. En otras palabras, si Dios es uno, entonces Dios debe serlo todo» (p. 192). Guiado por una mezcla de humanismo y panteísmo, Aslan entiende que la evolución de las formas religiosas (reflejada en construcciones monumentales, credos históricos y representaciones figurativas) parte y concluye en una misma forma inalterable de «fe» que responde a un parámetro genético fundamental: «nuestra creencia arraigada, intuitiva y completamente empírica de que somos, por encima de todo lo demás, almas encarnadas» (p. 69). El impulso o comportamiento religioso –que el autor asume como *humanación del principio divino*– no responde, en rigor, ni a una necesidad de supervivencia mediante el fortalecimiento de la cohesión social (E. Durkheim; K. Marx), ni a la conjura del miedo y la frustración que acompaña el abismo interior del hombre (L. Feuerbach; S. Freud; R. Guirard); ni siquiera, en sentido estricto, a la compleja biología cerebral del ser humano, sino a una como impronta (aparecida en nuestro pasado más remoto) identitario-originaria de nuestra psique biológico-cognitiva, que actúa detectando en los fenómenos del mundo ambiente la forma o agente humano (vg. humanizadora) que permite interpretar y dominar la i-lógica (ambigua y hostil) de la naturaleza, tanto propia como ajena. Aslan afirma basar esta hipótesis en la visión del antropólogo Stewart Guthrie (cf. *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*, Oxford University Press, New York 1995). Dicho de otro modo, nuestra dotación mental «no solo nos obliga a pensar en los demás en términos equivalentes a los que utilizamos para pensar en nosotros, sino que además nos empuja a tomarnos como referente a la hora de entender a otros» (p. 62).

A partir de este supuesto, el libro presenta en tres grandes secciones (*La encarnación del alma; El dios humanizado; ¿Qué es Dios?*) el proceso evolutivo de los principales hitos de la religiosidad humana (desde el animismo prehistórico a los monoteísmos del presente) recurriendo para ello –y este un atractivo inegable del texto– a determinados episodios de la historia, realizaciones figurativas, relatos sagrados y ciertas ideas encarnadas por figuras representativas que ilustran la cercanía efectiva y afectiva de lo religioso a la trayectoria existencial, cultural, socio-política y económica de la vida del individuo humano y los pueblos en que éste se ha organi-

zado y mediante los que ha afianzado su identidad: el relato bíblico en torno al Jardín del Edén y la primera pareja de seres humanos; la cara tallada en madera de aliso con guijarros de cuarcita hallada en Ballachulish; las columnas talladas de la ciudad paleolítica de Göbekli Tepe; las divinidades mesopotámicas en el sello de Adda; las tentativas de revolución monoteísta protagonizadas por el faraón egipcio Akenatón y el sacerdote iraní Zoroastro; el trasfondo cananeo que subyace a la concepción mosaica de la unicidad de lo divino como El/Yahveh/Elohim; la lucha del primer cristianismo por ahormar la confesión de fe en la divinidad de Cristo al teísmo filosófico de Grecia; el impacto de la profecía teológica de Mahoma en el seno del primitivo panteón árabe, etc.

La clave que, según el autor, subyace a cada uno de esos hitos de la experiencia religiosa de la humanidad es la *simpatía* humana por la trascendencia; una *simpatía* de cuyo origen nos habla entre otras ciencias, apunta Aslan, la moderna psicología del desarrollo al estudiar de manera empírica aquel mecanismo de intencionalidad con que la mente humana (ya desde la infancia, de forma intuitiva y más allá de cualquier transmisión cultural) no sólo atribuye agencia a objetos inanimados, sino que concede un sentido teleológico al mundo natural. Es este tipo de pensamiento teleológico el que «nos permite conceptualizar a un diseñador invisible de los fenómenos aunque no podamos observarlo sino deducir su existencia» (p. 241). En suma, el término *dios* responde al recurso a un modo de decir la especificidad de lo humano en el seno del mundo viviente. *Dios* es una metáfora de nuestra condición ancestral que, en consecuencia, es anterior a cualquier «idea» (religiosa) acerca de *dios*.

Antes de valorar otros aspectos más concretos de la obra que nos ocupa, me permito abrir un paréntesis crítico con la pretensión de profundizar en la oportunidad de la hipótesis de trabajo con que Aslan construye su investigación. Parto de la premisa de que no es justo demandar que un libro se exprese sobre algo de lo que no pretende hablar de manera directa. Ahora bien, dado que la experiencia religiosa constituye una temática que contribuye a esclarecer el objeto directo de una ciencia como la teología cristiana (la revelación de Dios como creador y encarnado), es legítimo plantear las posibilidades de un diálogo en torno a un interrogante que, como la obra de Aslan, también afronta la teología cristiana: *¿es el hombre la prueba de la existencia de Dios? ¿Dios es tan sólo en cuanto se relaciona con el hombre?*

Después de que Ludwig Feuerbach y Friedrich Nietzsche sometiesen la religión (vg. el cristianismo) a una profunda revisión crítica, la teología moderna y contemporánea ha mostrado su disposición a dialogar con el método de la razón filosófica en torno al hecho de

la *teoforidad del ser humano*. Sin duda alguna, libros como el de Reza Aslan resultan estimulantes (e imprescindibles) para que la teología amplíe el campo de dicho diálogo interdisciplinar al valor que posee aquella *otra razón* más reciente de la psicología cognitiva y la neurociencia en torno a las evidencias empíricas que proporciona el psiquismo humano para un estudio más completo acerca del sentido teológico de la espiritualidad humana. Conviene aclarar que, para la teología, hablar de *sentido teológico* (de la espiritualidad humana) equivale a la afirmación de que la raíz del impulso religioso de la existencia del hombre *también* se encuentra en una «presencia» *otra o revelada* (esto es, no necesaria o proyectada en absoluto por la naturaleza humana). Esta es la especificidad de la experiencia religiosa que contempla la teología cristiana y el resto de dialogantes tiende con frecuencia a obviar como no científica o inaccesible. Ciertamente sólo se puede cuestionar y llegar a entender aquello de lo que uno se ha distanciado. En este sentido, cabe reconocer que los términos *Dios*, *mundo* y *alma* hacen mención de esa *necesaria* alienación de las evidencias (y tradiciones) con que el hombre pretende recuperar la totalidad de *sí-mismo*. La naturaleza humana es en sí interrogativa y, en ese sentido, echa raíces en la escucha de lo otro que *se dice*. Ahora bien, el acto de la escucha no agota el discurso de la alteridad; ni siquiera aunque eso *otro* que se dice sea algo tan a la mano para uno mismo como la propia corporeidad o la inmediata circunstancia mundana.

En el fondo, ningún panteísmo presta rigurosa atención al acto humano de escucha que atiende la alteridad de ese *Otro* (*totalmente Otro*, en expresión de Karl Barth) y permite al ser humano un conocimiento y sentido de sí más certero. En el poema clásico, *Pandora* no sólo encuentra a Prometeo (al *homo faber*, que no renuncia a poder y comprenderlo todo), sino también a Epimeteo (al *homo contemplans*, que reflexiona y renuncia a apoderarse del cosmos). Entiendo que Aslan se ciñe al «flanco prometeico» de la experiencia humana que, finalmente, acaba enguyendo aquello que al maestro Eckhart y a Baruch Spinoza aun les abrumaba como *contemplantes*: la imposibilidad de subsumir en la esencia del mundo, aun dado el carácter abismático de su misteriosa condición, la relación entre yo y *no-yo*. El teólogo Paul Tillich ha escrito que «la estructura ontológica del ser proporciona el material de los símbolos que apuntan a la vida divina. Pero esto no significa que de un sistema ontológico se pueda deducir una doctrina de Dios. El carácter de la vida divina se hace manifiesto en la revelación» (*Teología sistemática. La razón y la revelación. El ser y Dios*, vol. I, Salamanca 1982³, 312). La perspectiva adoptada por el libro de Aslan constituye uno de los posibles modos de explorar el *fondo atractivo* de todo lo que es y yo mismo

soy. Empero, a diferencia de lo que asume el autor, la humanización de Dios no necesariamente responde a la imposibilidad (*quasi-biológica*) de concebir un Dios *deshumanizado* (p. 198-199) –lo que se ceñiría con más propiedad a esa naturalidad singular del mundo o *physis* a la que incluso los griegos tuvieron finalmente miedo de adorar (pp. 111-113)–, sino a aquel acto de vivir que es propio del ser humano en cuanto *estancia* consciente en el mundo, y tiene como medio no una *instancia* meramente «perceptiva», sino «proyectiva»; es decir, de escucha atenta, entre admirada y lógica, de lo *otro* que no es en absoluto heterogéneo ni tampoco confundible –¡he ahí la dificultad suprema de la proyectividad humana como estar específico en el mundo!– con el propio ser *sí-mismo*.

Por último, quiero destacar muy brevemente otros aspectos de la obra que me parecen dignos de consideración. En primer lugar, creo que hubiera sido desable que el autor dedicase un capítulo a explicar el punto de partida que marca la *originalidad* de su reflexión: lo que se podría llamar un estudio cognitivo de la religión. Ciertamente se encuentran alusiones diseminadas a lo largo del texto, más no exhaustivas y generalmente confiadas a las notas explicativas. De hecho, aunque el autor reclama la inspiración de su propia visión en la concepción que tiene el antropólogo Stewart Guthrie acerca del impulso religioso, apenas despacha ésta en una breve alusión recogida en una de las notas a la introducción del libro (pp. 203-204). Dicho esto, el lector encontrará que las principales afirmaciones del libro se encuentran ampliamente respaldadas por una bibliografía científica amplia y actualizada. Además de una sección bibliográfica *ad hoc* (pp. 311-344), la notas que acompañan el texto principal (y el editor agrupa al final de la obra) ocupan una buena parte de la publicación (pp. 203-309). Constituyen sin duda una invitación a profundizar en lo dicho mediante la alusión a variedad de teorías e hipótesis interpretativas. Cabe señalar, no obstante, que a veces la bibliografía recogida en las notas resulta demasiado prolija y, además, prácticamente se ciñe al mundo anglosajón.

El texto está bien escrito. Su narrativa es coherente y resulta siempre atractiva. Sean bienvenidas obras como este *Dios* de Aslan; y no sólo para avivar el debate en la *teología de la calle*, sino también en el seno de la *teología académica* que, por cierto, vuelve a proponer y reformular el modo específico en que entiende y pronuncia aquella palabra que enuncia la realidad que conforma su razón de ser, Dios (cf. por ejemplo, O. González de Cardedal, *Dios*, Salamanca 2004; A. Gesché, *Dios. Dios para pensar*, vol. III, Salamanca 2010; R. Swinburne, *¿Hay un Dios?*, Salamanca 2012).

Juan Manuel Cabiedas Tejero

Rafael Gómez Miranda, *La obediencia como ética de la verdad. La relación sujeto-verdad a la luz del pensamiento de Joseph Ratzinger y de Michel Foucault*, Manuscritos, Madrid 2018, 422 p.

Es un gozo encontrarse con obras como esta, que une rigor y actualidad, teología y filosofía. Intenta seguir el hilo nunca abandonado, aunque no siempre mantenido y valorado de la misma manera, de la teología que se hace oyente de la palabra que procede del otro, aunque este otro de entrada no presente credenciales para entrar en el aula teológica, como es el caso de muchos filósofos, en este caso M. Foucault. Es además un diálogo que no solo no se sale del ámbito teológico o de la materia teológica, sino que la profundiza y amplía. Hay que recordar que el autor antes que fraile fue monaguillo, como suele decirse, es decir, que antes de doctorarse en teología lo había hecho en filosofía, de modo que sabe moverse en ambos ámbitos.

Esta obra es fruto de una investigación teológica que culminó en tesis doctoral en teología elaborada en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Y, a pesar de este origen, y sin faltar al rigor ni a la pertinente documentación, se deja leer con interés y con gusto, en ningún momento es farragosa, sino que, tanto por su estilo, como por su itinerario claro y bien conducido, se convierte en una lectura agradable, además de provechosa.

La obra está dividida en tres partes: la primera dedicada a Ratzinger, la segunda a Foucault y la tercera a sacar conclusiones para la problemática teológica en cuestión. ¿Cuál es la problemática en cuestión? Es la relación del sujeto con la verdad, la revelación del Dios-amor que se dirige al hombre y la correspondiente acogida de la revelación por parte del sujeto creyente. Esta relación, y en concreto la acogida humana, es lo que bíblicamente se llama obediencia.

Para el diálogo sobre esta problemática se han escogido dos “maestros del pensamiento”, que quizás se han visto puestos en esta misma mesa de diálogo sin ellos haberlo imaginado nunca, de manera sorprendente para los mismos actores. De entrada no parecerían ser los primeros candidatos o los más indicados para el oficio; y sin embargo su aportación es excelente y no solo por aquel principio según el cual *opposita iuxta se posita magis elucescunt*; sino porque ambos han pensado profundamente la cuestión, aunque en ámbitos, direcciones y niveles totalmente distintos.

Para entablar dicho diálogo se requiere una metodología precisa. Estas ‘afinidades electivas’ se establecen efectivamente solo

por elección de quien los pone en relación, el lector, pero con base en el tema mismo. El primer paso metodológico consiste en superar o marginar los pre-juicios, los encasillamientos de que han sido objeto uno y otro, y “mirar ingenuamente” (P. Hadot) cómo cada uno ha pensado la cosa y así “dejar que el autor hable libremente y nos ilumine” (p. 19), “explorar, batir, inspeccionar, buscar nuevos caminos” (p. 18). En modo alguno es un estudio completo y sistemático sobre cada uno de los autores, sino que se busca, siendo “lo más fieles posible a los autores para de esta manera, poder adquirir aquellos instrumentos valiosos para nuestra finalidad” (p. 19). Es, pues, un estudio delimitado y temático, que permite “un uso de sus textos con cierta libertad razonada [...], lo que puede hacer suponer que forzamos al autor”, o como dice el autor citando a Marion, “el texto ha sido ciertamente forzado, pero no como una violación, sino como se fuerza una puerta” (p. 19). La investigación trata, pues, de “sacar a la luz [...] aquellos elementos que están presentes en sus escritos [de los dos autores en cuestión] y que pueden iluminar el tema específico que nos ocupa” (p. 15).

La primera parte, dedicada a la exposición del pensamiento de J. Ratzinger-Benedicto XVI, está articulada en cuatro capítulos. El primero expone el contenido de la fe y su comprensión ratzingeriana, para la cual la fe consiste “en un encuentro de auto-donación por parte de Dios y de libre acogida por parte del hombre” (p. 24). Ahora bien, dicho contenido de la fe cuenta ya con una larga historia de vivencia y transmisión, que a partir del siglo XIII sufre una profunda crisis, que se hace sentir más todavía en la actualidad, consistente en la separación o incluso contraposición entre filosofía y teología, razón y fe y que se prolonga en la separación entre verdad y vida, entre sujeto (débil) y verdad (relativa). Ello es abordado en el segundo capítulo que puede leerse como un breve esbozo de la historia de la fe cristiana. El tercero expone la comprensión ratzingeriana de la relación verdad-sujeto, que, en resumen, consiste en que “el hombre es invitado a participar de la vida del Logos-Agape –como don gratuito e inmerecido– a través del encuentro y la convivencia con una Persona; el contenido de dicho encuentro/convivencia se desarrolla en un camino de obediencia en la compañía de los testigos que constituyen la Iglesia” (p. 105). En el despliegue de estos contenidos se muestra todo un itinerario del creyente, desde el encuentro inicial (pp. 106-110), los factores del encuentro (pp. 110-118), a saber, “el Logos enamorado” y “la decisión de la fe”, el camino de conversión o la obediencia al Logos enamorado (pp. 119-127), a saber, la escucha del corazón, la libertad y la obediencia, y finalmente se expone que todo este proceso tiene lugar en compañía de otros, testigos y creyentes, formando la Iglesia (pp. 128-137). Final-

mente en un breve capítulo cuarto se extraen de modo resumido los puntos más destacados que interesan para el tema en cuestión: Dios como la verdad, la problemática actual y los desafíos o cuestiones abiertas.

La segunda parte está dedicada a la exposición del pensamiento de M. Foucault. Como se sabe, dicho filósofo cuenta con una obra prolífica y poliédrica. El autor ha sabido presentar una línea a través de la obra entera del pensador francés, exponiendo ciertamente no de manera exhaustiva, sino centrada en los aspectos que son de interés a su investigación. Sin perder de vista el conjunto, toma los elementos que abren el horizonte de su reflexión y aportan a su cuestión sobre la relación del sujeto con la verdad, resultando, casi sin quererlo, una buena síntesis general, clara y verídica, del pensamiento foucaultiano. También esta segunda parte está compuesta por cuatro capítulos. El primero (V de la obra), “Ética de la verdad”, empieza por exponer como la verdad inicialmente se plantea de cara a la vida bella, como vida verdadera (pp. 155-158). Del mismo modo que la vida bella se busca, lo mismo acaece con la verdad, puesto que el sujeto no tiene acceso a ella de modo inmediato, sino que requiere un trabajo sobre sí, de modo que la búsqueda de la verdad es un ejercicio de la libertad (pp. 159-161). Este enfoque en la concepción de la verdad exige aclarar una decisiva distinción entre la verdad-acontecimiento y la verdad-demostración; la segunda basada en la evidencia de que el objeto, la verdad, está ahí; la primera, en cambio, como algo que acaece en el proceso de transformación del sujeto (pp. 161-164). El paso de la primera a la segunda es la historia de la verdad en la modernidad, que Foucault ve tipificada en Descartes, por lo que la apellida como “el momento cartesiano”; en este paso o transformación se pierde la idea de cuidado de sí y el conocimiento de sí pierde su lugar en dicho cuidado, el cual a su vez se ve sustituido por la renuncia de uno mismo, de manera que la autoestetización del sujeto se convierte en una práctica coercitiva (pp. 164-171).

El capítulo segundo (VI de la obra) trata de las relaciones de la verdad con el saber o el poder, en concreto, cómo estos la dominan cuando no hay una ética de la verdad: “la ausencia de una ética de la verdad trae como consecuencia la transformación del sujeto en objeto, en un objeto más del dominio del saber y de las ciencias y, por lo tanto, del poder que las detenta” (p. 176). El saber, desligado del cuidado de sí, dicta al ser humano quién es. En dicha transformación han surgido las tres ciencias modernas: filología, biología y economía política, cuya base viene ofrecida por la antropología, como sustitución de la metafísica, ahora centrada en la finitud. Ello pone en evidencia la importancia de la mirada, que “se convierte en fundadora y per-

mite la organización de un lenguaje racional bien delimitado sobre el hombre” (p. 184). La idealización del hombre se pone de manifiesto en los excluidos, especialmente el loco. Si el saber dicta quienes somos, el poder dicta lo que debemos hacer, poder que es como el reverso del saber, no su lado antagónico, sino su complemento. El análisis foucaultiano del poder no comparte los maniqueísmos usuales, más bien lo concibe como algo que acontece en toda relación, por lo que es “coextensivo al cuerpo social” (p. 198) e implica siempre libertad (p. 199). En este lugar surge el individuo, constituido por la disciplina y el control, es decir, por la tecnología del poder, alcanzando su cima con la biopolítica que decide sobre la vida y la muerte de los individuos (pp. 201-203). Este poder, hoy propio de los Estados, tiene un origen sencillo: el poder pastoral, que cuida del rebaño, que es benévolo y que atiende al individuo. El nexo entre una forma y otra de ejercicio de poder es la exigencia de obediencia (pp. 203-207).

El capítulo tercero (VII de la obra) está dedicado a la exposición de las relaciones entre el sujeto y la verdad; una relación que no es ni inmediata ni automática ni espontánea, sino que requiere todo un trabajo por parte del sujeto sobre sí mismo, denominado cuidado de sí, *epimeleia heautou*. Este trabajo sobre sí va unido a una forma de vida, a la forma de vida filosófica, tal como fue entendida especialmente en las corrientes helenísticas griegas y romanas. Se trata de una filosofía que no se agota en la construcción de teorías, sino que pone el máximo interés en un componente que Foucault define como “espiritualidad”, entendida como “la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” o también “el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etc., que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad” (p. 221). Para este proceso transformador se requiere tener un maestro como guía, cuya tarea se define como “psicagogia” (p. 225). Uno de los aspectos centrales del cuidado de sí es la parresia (pp. 213-242), la apertura completa del propio corazón a otros, que implica una coincidencia exacta entre creencia y verdad y es a la vez un ejercicio de libertad, que abre a un riesgo, por lo que se requiere el coraje de la verdad.

Finalmente en el capítulo cuarto (VIII de la obra) se recogen los puntos que más directamente afectan a la cuestión teológica (pp. 243-251), a saber, el carácter no inmediato ni automático ni espontáneo del acceso a la verdad, sino que ha de ser precedido por un trabajo del sujeto sobre sí y el planteamiento de la obediencia.

La tercera parte es la elaboración más propia del autor y la más centrada en el tema teológico; trata de pensar la cuestión explícitamente de modo teológico. Aquí ya no se trata de exponer el pensamiento de los pensadores elegidos, sino pensar la cuestión a la luz de la aportación que ellos han hecho. Toda esta parte se centra en tres núcleos: el sujeto, la verdad y el poder, que desembocarán en tres núcleos teológicos: la obediencia, el testimonio y la sacramentalidad (performatividad) de la verdad y del testimonio. También esta parte se divide en cuatro capítulos. El primero (IX de la obra) vuelve a la consideración de los tres núcleos en cuestión, haciendo una “repetición” hermenéutica, dando una vuelta de tuerca más a los temas tratados, ampliándolos y concretándolos más en vistas a reflejar mejor la actualidad y a su tratamiento teológico; para ello se recaban aportaciones de otros pensadores que puedan explicitar de modo más actualizado las mismas intuiciones ya expuestas, como Augé, Guardini, Han, Heidegger, Lavelle, Marion, Sala, Sequeri, Zambrano. Así, ya no se trata del sujeto moderno, sino del postmoderno, el narciso actual. El primer apartado de este capítulo es una excelente descripción del sujeto actual: “habitando no-lugares” (lugares de deshumanización), sin identidad propia, “*animal laborans*” con conductas narcisistas (y consumistas), en estado de *stultitia*, dejándose llevar por la corriente, es decir por los estímulos externos, aunque también con “puntos de fuga”, porque a pesar de su derrumbamiento interior queda siempre un deseo de vida bella, de salvación. Respecto a la verdad se vuelve al doble modo de entenderla, a cómo ha pasado de ser verdad-acontecimiento a verdad-descubrimiento; en esta repetición se perfilan más las características de una y otra. De manera semejante, dado que la relación entre poder y verdad no es extrínseca, sino que pasa con el poder, que de ser simplemente la malla en la que nos movemos, se convierte en poder despótico, poder disciplinario que consigue tocar lo más íntimo y personal de los sujetos, en último término se convierte en el gestor de los sujetos, generador de los no-lugares, del sujeto sin identidad. Si, por una parte, el cristianismo logró romper con el carácter sagrado del Estado, por otra, también contribuyó a su resacralización y a la creación de una seguridad basada en la idolización de Dios, sea convirtiéndolo en concepto o en moral, aunque en verdad nunca se conformó con una teocracia terrena, manteniendo la imagen de Dios como Padre.

A partir de los puntos de fuga puede exponerse una propuesta positiva, a la que va dedicado el capítulo X. El punto de fuga se localiza en el corazón, como aquel punto de verdad, el deseo de una vida bella, que siempre resta. De ahí surge un pequeño tratado del corazón o de la interioridad que, aunque deba recorrer el proceso

de conversión, de entrada supera el extrinsecismo y afirma la obediencia a sí y realiza el cuidado de sí disponiéndose para la verdad, en una apertura con riesgo, pues no ofrece seguridades. El corazón no es solo deseo, sino también herida y ausencia que impulsan el deseo. Esta ética de la verdad no puede cumplirse de la manera solipsista, se ha de contar con el otro, en concreto con el maestro o testigo. Precisamente en el encuentro con el otro se manifiesta el deseo, la herida, la ausencia; los otros revelan quien soy yo. Siempre que sea un encuentro dominado por la parresia, la franqueza. Con los otros puede emprenderse el camino psicagógico que transforma el sujeto y lo conduce a la verdad. Con los otros (maestros y testigos) se crea comunidad, *koinonia*, un lugar o un espacio de identidad y comunión. El testigo no es el productor de la verdad, pues él mismo es consciente de la distancia que le separa de ella, pero sí su obrero, un mediador, puesto que su presencia y su palabra son performativas, de modo que el testimonio adquiere carácter sacramental.

Finalmente (capítulo XI) se trata de la relación entre verdad y acción (política). La acción viene provocada por la verdad misma y como continuación del cuidado de sí que se prolonga hacia el cuidado del otro. “La acción política, por tanto, nace del cuidado de sí, de la ética de la verdad” (p. 370) y es una acción que busca el bien común, esto es, “crear un lugar donde los hombres, liberados del poder despótico puedan mostrar real e invariablemente quiénes son” (p. 371). Como conclusión (capítulo XII) queda la descripción del presente plasmada con la figura de Narciso, la fecundidad del encuentro entre Ratzinger y Foucault con ámbitos de estudio desbrozados reclamando más atención como tarea teológica como son el sujeto (cuidado de sí y personalización de la fe), la salvación (la vida bella), el lugar o lugares de identidad y encuentro, la psicagogia y seguir con el diálogo entre teología y filosofía, que es una forma de decir y escuchar la palabra de Dios desde el hombre de hoy.

Toda una obra de investigación teológica que aborda temas tan candentes como el sujeto, la verdad, el poder, el testimonio, que fácilmente se amplían a la vivencia y la transmisión de la fe, la obediencia y la libertad, la autonomía y la entrega a otro, ser sí mismo y ser con otros, e incluso obediencia a sí mismo y seguimiento de otro, dejarse guiar por otro. Ahí se remueven temas de gran calado, tratados con rigor y sensatez y sentido de la fe, quizás circunscritos al ámbito que puede recorrerse a la luz de Foucault, pero que abren nuevos caminos y horizontes. Una vez más se muestra cuán fecundo puede resultar el diálogo entre la teología y la filosofía.

Gabriel Amengual

Ilia Delio, *Birth of a Dancing Star. From Cradle Catholic to Cyborg Christian*, Maryknoll-New York 2019, 218+xivpp.

Ilia Delio, OSF, es una teóloga católica norteamericana actualmente catedrática de teología cristiana en la Universidad de Villanova de Pensilvania (Estados Unidos). En ella destaca no solo una teología llevada a las fronteras de la ciencia y de la técnica actuales, sino un recorrido personal inseparable de su teología. Y es precisamente esa unión entre vida y teología lo que esta obra nos presenta. *Birth of a Dancing Star* es una autobiografía en la que Ilia Delio nos permite asomarnos a la vida de una científica católica, que acabó descubriendo en la llamada de Dios a la vida religiosa un camino hacia una teología de frontera. En el subtítulo de la obra, *From Cradle Catholic to Cyborg Christian*, ya nos manifiesta la profundidad del cambio que ha experimentado en su vida, que como ella misma nos desvela en la obra, le ha supuesto ir desde la dificultad para asumir el Concilio Vaticano II a considerarse hoy día como una cristiana ciborg.

El volumen consta de una introducción y de quince capítulos. En la introducción ella misma define el libro como la historia de su viaje hasta el corazón del amor (p. viii), hasta Dios. Porque para ella Dios es el poder del amor. Una historia con la que trata de explicar cómo ha llegado a integrar ciencia y religión en su vida y en su teología. Reconoce que su recorrido personal ha supuesto cambios tan importantes como pasar de rechazar más o menos explícitamente el Concilio Vaticano II a abrirse a una nueva comprensión de Dios en la que ha llegado a integrar la misma inteligencia artificial en Dios.

En los doce primeros capítulos nos muestra su recorrido vital, inseparable de su teología; su evolución personal *From Cradle Catholic to Cyborg Christian*, inseparable de su evolución teológica. Nace en 1955, con el nombre original de Denise. Al comienzo nos presenta algunos hechos significativos de su juventud, desde el haber sido voluntaria en una de las comunidades del Arca fundadas por el canadiense Jean Vanier; hasta el reconocimiento de su amor por la soledad y las dificultades para socializarse en el colegio. Unas dificultades que le hicieron sufrir el acoso de sus compañeras, y para escapar de él sus padres la ingresaron en un internado en 1969, regentado por una orden religiosa femenina de rito bizantino. Ese lugar iba a ser, como ella misma nos dice, fundamental en su desarrollo personal y en su vocación, pero también en él se manifestó igualmente su rebeldía y su brillantez académica, no dudando en denominarse a sí misma en aquella época “a borderline delinquent” (p. 23). Pero sin duda el momento central de esta época de su vida es la descripción de lo que ella vivió como una experiencia mística

en 1973, un momento en el que, según ella misma expresa, se sintió inundada por el amor de Dios. Sin embargo, ella reconoce con sinceridad que trató de dejar de lado esta experiencia y seguir con su vida normal, de modo que ignorando la llamada de Dios continuó su camino académico en la universidad, graduándose en biología en 1977. Pero la llamada de Dios seguía, y tras describir sus logros académicos, que pasaron por un máster en biología (1979) y llegaron a un doctorado en farmacología (1983), nos presenta Delio lo que fue un camino de retorno a la vivencia de su fe cristiana, que discurrió desde el reencuentro con la eucaristía dominical, hasta la lectura de Thomas Merton, siendo al leer su obra *La montaña de los siete círculos* cuando decidió ingresar en un monasterio de carmelitas descalzas, renunciando a una carrera ya iniciada de investigadora. Como explica en el capítulo quinto, *Crossing the Threshold*, al entrar en el monasterio, en 1984, como novicia deja atrás su nombre Denise y adopta el de Teresa Ilia of the Trinity. Descubrió pronto sin embargo dificultades para adaptarse a esa vida, que le llevarán a contemplarla como un sistema cerrado en el que se va a ir sintiendo ahogada y falta de estímulos intelectuales, decidiendo finalmente dejar el monasterio. Así llegó a un convento de hermanas franciscanas, en el cual acabó ingresando, dejando su nombre en Ilia. Con las hermanas franciscanas, aunque inicialmente prosiguió su carrera investigadora truncada con la entrada al monasterio, pronto fue enviada a estudiar teología, algo que inicialmente fue un sacrificio personal para ella, pero que poco a poco descubrió un campo que despertó su entusiasmo e interés. Al realizar el doctorado en teología, el director de sus tesis, Ewert H. Cousins, supuso una gran influencia que marcó su propio camino teológico. Él abrió su pensamiento, hasta entonces de una mentalidad religiosa muy conservadora y nada abierta al Concilio Vaticano II, a autores como Teilhard de Chardin, Alfred Whitehead y Raimon Panikar. Ella misma afirma cómo su encuentro con el pensamiento de Teilhard le hizo comenzar a valorar la importancia que tiene la evolución para comprender a Dios. A continuación, en *Solitude and Liberation*, nos explica cómo se dio cuenta de que ella había sido educada en el campo religioso por una Iglesia formada por la metafísica griega y un cosmos estático, y en el campo científico por la evolución y la mecánica cuántica. Esa separación le lleva a cuestionarse el para ella inexistente diálogo entre ciencia y fe, que para ella se constata en el hecho de que no estamos haciendo entrar en diálogo temas como Dios y la evolución, o materia y energía. En el siguiente capítulo, *Nuns Towers*, explica los problemas con su comunidad franciscana, de la que se va a alejar para vivir en una torre de apartamentos donde habitan numerosas religiosas, que a diferencia de ella han dejado de vestir hábito. Reconoce Delio la fuerte influencia que estas reli-

gias tuvieron en ella, a las cuales denomina mujeres del Vaticano II, y que le hicieron ver cómo el hábito era un signo valioso, pero no esencial para su identidad franciscana, decidiendo Delio quitarse el hábito, momento que ella describe como una verdadera liberación. En *Self-Discovery* relata una época de soledad en su apartamento, una soledad que le gustaba, y que dio a luz numerosos artículos sobre San Buenaventura, y a experiencias personales que cuestionaron su camino de vida religiosa, pero finalmente sentía que su vida no podía colmarse si no era encaminándola radicalmente hacia Dios. Así su próximo paso fue, desencantada de la vida institucional y con cincuenta años de edad, comenzar una nueva comunidad franciscana junto a una compañera. Para ella el voto de pobreza requería también renunciar a la seguridad de la institución y vivir en unión con el mundo secular, de modo que esa nueva comunidad no se constituyó como canónica. Con el tiempo otras dos mujeres se incorporaron. En este sentido, el núcleo de su pensamiento sobre la vida religiosa es que necesita una nueva teología acorde con la evolución y la reestructuración de la Iglesia como un sistema abierto. En el siguiente capítulo, *Woodstock Theological Center* describe su paso por el Woodstock Theological Center y Georgetown, con la influencia del jesuita John Haughney, que le ayuda a profundizar en Teilhard de Chardin integrando religión y evolución, y a descubrir a un filósofo de gran influencia en el propio Teilhard: Henri Bergson. En otoño de 2015 le ofrecen la plaza de catedrática de teología en la universidad agustiniana de Villanova (Pensilvania), posición académica que ostenta actualmente, y en 2016 funda Omega Center con la misión de profundizar el pensamiento de Teilhard.

Todo ese recorrido biográfico confluye en los tres capítulos finales, *Christian Cyborg?*, *Thoughts on Love* y *Love as Techne*. En ellos se expresa el núcleo de su pensamiento desarrollado durante una vida que ella misma nos ha mostrado dinámica y en cambio. En *Christian Cyborg?* repasa a grandes rasgos el campo de la inteligencia artificial y destaca las grandes preguntas que para ella ésta nos plantea: qué es la naturaleza y si naturaleza es lo mismo que información. Su respuesta es ver la inteligencia artificial como no artificial, como integrada en la propia naturaleza y expresión de una evolución que se desarrolla ahora a través del ser humano, porque para ella técnica y naturaleza no se diferencian ontológicamente. También se refiere a la mecánica cuántica como una realidad a la vez pilar de la ciencia moderna y a la vez misterio para esa misma ciencia. Y al pansiquismo, pues para ella la conciencia es la realidad primera y fundante, viendo la materia como modelada por la conciencia y dependiente de ella. Para Delio “God is ultimate consciousness” (p.184). Y llega finalmente a lo que da

título a su autobiografía, el cibernético. Después de un breve repaso del origen del término y de su evolución, Delio expresa cómo para ella hablar del cibernético es hablar de un traspasar fronteras, porque el cibernético es símbolo de la expansión de lo natural a nuevas fronteras, símbolo de la unión de cultura y naturaleza, un híbrido capaz de acabar con el dualismo. En línea con este pensamiento, afirma que la inteligencia artificial no solo no se opone a Dios, sino que es la camino mediante el cual los seres humanos desarrollan nuevas posibilidades para la evolución, una evolución que coloca en el horizonte un nuevo ser humano, el tecno-sapiens, un ser híbrido con una conciencia unida al resto de la creación. Todo este panorama que despliega Delio exige, según ella, una teología nueva que esté a la altura del desafío, una nueva comprensión de la dimensión cósmica de la vida. En el penúltimo capítulo, *Thoughts on Love*, sitúa todo lo anterior en el marco de un Dios que es amor. Porque todo ese lenguaje científico-tecnológico que usa Delio no oscurece lo que para ella es el verdadero corazón de la realidad: un corazón fuerza transformadora de la realidad desde dentro, presente en toda la realidad desde la partícula subatómica hasta la estrella, para ella “matter is formed by love” (p. 200) y “God is not the power of a monarch or king; God is love unto death for the sake of new life” (p. 203). El último capítulo, *Love as Techne*, es una invitación a que la Iglesia viva desde el centro de ese amor que es Dios mismo, abriéndose a la realidad entera y de un modo especial a los excluidos de cualquier tipo, en un momento que para ella es el de un cambio de paradigma, un momento en el que ella nos invita a perdernos no en los centros comerciales sino en la infinita profundidad del amor de Dios.

En esta autobiografía Delio nos permite descubrir su teología como inseparable de su propia vida, de un recorrido vital en el que, nos dice ella, el caos ha estado muy presente. Pero precisamente para ella ese caos es el que ha permitido dar a luz la estrella danzarina que ella misma se considera. Ilia Delio es sin duda una teóloga de frontera que lleva su reflexión teológica hasta las fronteras científicas y tecnológicas de nuestro mundo, abordando tanto la inteligencia artificial y el transhumanismo, como la teoría de la evolución, la cosmología y la mecánica cuántica. Lo mismo reflexiona sobre una inteligencia artificial que ve unida al proyecto de Dios sobre la creación, como sobre la colisión de agujeros negros en el universo o la metáfora del cibernético como válida para la teología. Se compartan o no sus conclusiones, lo importante que Delio ofrece a la teología es la necesidad de cuestionamiento del marco en el que la teología se ha desarrollado tradicionalmente, lo que ella denomina el complejo helénico, un cuestionamiento que incluye acercarse a las fronteras

científicas y tecnológicas de nuestro mundo, descubriendo también en ellas a un Dios que es amor.

Francisco J. Génova

María del Mar Graña Cid (ed.), *El cielo. Historia y espiritualidad*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2018, 551 pp.

El libro que presentamos es el resultado de un trabajo en equipo. A lo largo de cuatro años (2012-2016) un grupo de profesores universitarios llevaron a cabo un proyecto de investigación bajo el título *Visiones del cielo: espiritualidad, política y cultura*.

Ante la más que posible sospecha que algunos podrían tener acerca del escaso interés que actualmente suscita el tema, la editora del libro, que es también la investigadora principal del proyecto, no duda en afirmar que se trata “de una cuestión central para la fe cristiana” (p. 13). A través de la liturgia se pone de manifiesto que para los cristianos el cielo no es algo meramente imaginario sino real. Y por eso, es decir, porque puede ser imaginado y experimentado, el cielo es también un tema de estudio y reflexión. Y eso, justamente, es lo que se hace aquí, siguiendo un método interdisciplinar.

A fin de facilitar la lectura, los trabajos se han distribuido en cinco partes teniendo en cuenta la afinidad de las cuestiones tratadas. En la primera parte, *Los marcos de interpretación*, Marta García Fernández y Marie-Anne Vannier estudian los orígenes del concepto ‘cielo’: la primera, en el Medio Oriente antiguo, y la segunda, en san Agustín.

La segunda parte, que lleva por título *Instrumentos de comunicación cielo-tierra*, muestra de qué manera se conectan ambas realidades (cielo y tierra). Partiendo del hecho de que la liturgia presupone un cielo abierto, Lino Emilio Díez Valladares estudia la dimensión escatológica de la liturgia en J. Ratzinger. Por su parte, Francisco José López Sáez se pregunta por la realidad y significado de las visiones celestes en dos eximios representantes de la cultura rusa: el poeta Viacheslav Ivánov y el teólogo Pável Florenski.

Constatada la analogía profunda entre la visión del artista y la del místico, en la tercera parte se presenta la experiencia espiritual que del cielo tuvieron algunas figuras de la mística cristiana. *El cielo de los místicos*: bajo este título se presenta, en primer lugar, el estudio que Silvia Bara Bancel realiza sobre la peculiar visión del cielo de Matilde de Magdeburgo. A continuación, utilizando cier-

tas metáforas cognitivas y la poética de lo espacial, Juan Antonio Marcos, tras esbozar un mapa del cielo anhelado y esperado en san Juan de la Cruz, concluye que para el místico carmelita el cielo es Dios mismo. En el caso de Isabel de la Trinidad, María Dolores López Guzmán nos recuerda que su originalidad radica en habernos mostrado que el cielo se halla en el alma del ser humano, inhabitada por la Trinidad. Finalmente, cerrando esta sección, Nurya Martínez-Gayol nos presenta a Adrienne von Speyr como vigía del misterio y su particular forma de entender la mística como apertura al cielo.

El cielo de los profetas y reformadores es el título de la cuarta parte que tal vez tiene una dimensión más práctica en cuanto que subraya las implicaciones que el cielo tiene para la transformación del mundo. Bajo esta perspectiva, Fernando Rivas Rebaque, partiendo de la importancia del tiempo en el cristianismo, nos presenta el milenarismo de san Justino y su influjo en autores cristianos posteriores. Dando un gran salto en el tiempo, María del Mar Graña Cid nos introduce en la visión y experiencia del cielo que, desde una perspectiva femenina y en clave utópica, tuvo Juana de la Cruz. Contemporáneo de Juana de la Cruz fue san Juan de Ávila, cuya predicación y acompañamiento espiritual fueron dos actividades muy importantes de su ministerio pastoral. María Jesús Fernández Cordero es la encargada de estudiar la presencia de la temática del cielo en ambas. Por su parte, José García de Castro Valdés señala que la espiritualidad ignaciana, centrada tradicionalmente en la misión, es una espiritualidad muy consciente de que todo descende de arriba. Esto quiere decir que misión (encarnación) y gloria son dos conceptos inseparables de la espiritualidad ignaciana. El cielo descende inspirando una mística de ojos abiertos. Cierra esta sección Henar Pizarro Llorente con un estudio sobre la venerable Serafina Andrea Bonastre (1571-1649), carmelita de la antigua observancia, cuyas visiones del cielo estaban frecuentemente relacionadas con la audición de música.

La última parte lleva por título *El cielo representado* en la que se da cuenta de una serie de representaciones artísticas del cielo. Abre la sección Angelo Valastro Canale con una aproximación al estudio de la imagen del cielo-paraíso en el siglo VII. En los siglos siguientes, tal como señala seguidamente Alfons Puigarnau Torelló, un elemento iconográfico importante en el arte románico europeo es el arco iris como trono celeste. Entre los años 1564 y 1567 los hermanos Taddeo y Federico Zuccari realizaron un fresco para una iglesia romana: La Anunciación con santos y profetas. Macarena Moralejo Ortega estudia las copias y réplicas pictóricas del modelo romano así como el significado del cielo en la pintura. Situados en el siglo XIX, Carmen Yebra Rovira nos recuerda que entonces el hogar

se definía como un cielo en la tierra y a la mujer, en la medida en que hacía suyo el comportamiento de determinadas figuras bíblicas, como un ángel. El cielo, que ha sido un tema recurrente a lo largo de la historia del arte, no podía no estar presente en el siglo XX. La pintura abstracta que caracteriza la producción de algunos artistas puede relacionarse, en opinión de Rafael Jackson-Martín, con el cielo cristiano y la promesa de eternidad. Después de cuanto se ha expuesto, cabría preguntarse si es posible vislumbrar de alguna manera el cielo en la tierra. Apoyándose en un texto de la primera carta de Pedro, Bert Daelemans contesta diciendo que los cristianos son piedras vivas del templo espiritual en el que se celebra la única liturgia, que, teniendo a Cristo por sumo y eterno sacerdote en cuyo nombre hemos sido congregados, es a la vez terrena y celestial. El cielo, que es *communio sanctorum*, es a la par comunidad solidaria y celebrante. Por último, Isabel Romero Tabares presenta los aspectos relacionados con la vida después de la muerte en la serie *Lost*, producción televisiva para la cadena norteamericana ABC que se emitió desde 2004 hasta 2010.

El volumen, en cuya portada aparece un pantocrátor sentado en el arco iris sobre mandorla sostenida por ángeles, se cierra con tres índices (de materias, de nombres y de lugares), precedidos por la bibliografía citada. Al final, al lector no le queda sino reconocer el rigor y profesionalidad con que se ha llevado a cabo este proyecto de investigación cuyos resultados han quedado recogidos en el presente libro.

Si secularmente el cielo es la otra (última y definitiva) dimensión de lo real, los trabajos aquí reunidos nos ayudan a ampliar esa visión, haciéndonos ver la gran variedad y riqueza de significados del término 'cielo', el cual, al menos en los casos aquí estudiados, ya no es tanto un lugar como una realidad relacional. Y con esta realidad o dimensión relacional tiene que ver la eterna felicidad. Una felicidad que es motivo de júbilo y de celebración litúrgica. Su vínculo con la tierra es otro de los aspectos subrayados, de distinta manera, según las épocas y los autores. Vale la pena tener en cuenta que desde el mismo origen cielo y tierra forman un binomio inseparable, razón por la cual no sería correcto reducir el cielo a una promesa de futuro. De alguna manera, el cielo está 'ya' presente en la tierra, aunque 'todavía no' en toda su fuerza y esplendor. Es la tensión escatológica de la salvación cristiana.

El encuentro con Dios es, desde luego, siempre fruto de la gracia. Esto afirmado, hay que reconocer que los místicos han sido quienes más y mejor han abierto una ventana nueva a la presencia de lo divino y celestial en este mundo; a través de un lenguaje simbólico han sacado a la luz un 'mapa del cielo', colocado por Dios en

nosotros, que, sin embargo, tenemos bastante olvidado. Apelando a su propia experiencia, los místicos nos invitan a hacer un viaje tanto hacia arriba (ascendente) como hacia abajo (descendente), de encuentro con Dios en lo más íntimo y profundo de nosotros mismos y de compromiso con el mundo. Debido precisamente a esa doble dinámica (ascendente y descendente) el cielo encierra un enorme potencial de transformación del mundo y del propio ser humano.

El cielo no puede ser utilizado como escapatoria o pretexto para evadirse de las tareas mundanas. No lo fue para Jesús de Nazaret, atento siempre a las necesidades de los hombres que reclamaban su ayuda, ni tampoco para los auténticos ‘mensajeros del cielo’, que, de maneras muy diversas, animan a los cristianos a progresar en el camino de su salvación. Es la fuerza transformadora del cielo que, lejos de desentenderse de la tierra, empuja a los cristianos a trabajar por un mundo más justo y fraterno. Eso lo expresó muy bien el Concilio Vaticano II al hablar del dinamismo de la esperanza que “no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación por perfeccionar esta tierra” (GS 39).

Jesús García Rojo

Ulrich Lüke, *El mamífero agraciado por Dios. Evolución – conciencia – libertad*, Sígueme, Salamanca 2018, 430 pp.

Al ver sobre la mesa de mi despacho el libro que me dispongo a recensionar un compañero exclamó de forma espontánea: ¡Qué título tan poco afortunado! ¿Es realmente poco afortunado el título de este libro? Cada cual es libre de opinar como bien le parezca, siempre y cuando se trate de una opinión bien fundamentada. Partiendo de esta premisa, Ulrich Lüke, que ha sido profesor de teología en la Universidad de Aquisgrán y director del Instituto de investigación interdisciplinaria de la Görres Gesellschaft, sostiene que el ser humano es un mamífero que ha sido agraciado por Dios. Es esa la conclusión con la que, en forma de epílogo, acaba el libro. La pregunta es: ¿qué significa realmente que el ser humano haya sido agraciado por Dios? Los once apartados que conforman el libro intentan responder, cada uno a su manera, a esa pregunta.

Antes de nada, conviene recordar –y así lo hace el autor– que la antropología nunca ha estado libre de conflictos. Conflictividad que se ha agudizado en nuestros días y que se hace patente en los debates sobre creación y evolución, mente y cerebro, sin olvidar esos otros debates relativos al comienzo y al final de la vida humana

(aborto y eutanasia). Si, por un lado, esto evidencia que la antropología se encuentra en permanente desarrollo, por otro, muestra que, por muy primitiva que haya sido la forma en que desde la aurora de su aparición lo haya hecho, el hombre es el ser que se pregunta por el sentido de todo. Si esa pregunta es ya o no una pregunta religiosa es algo que tendrán que dilucidar los estudiosos de la fenomenología de la religión. Por su parte, Lüke, en el prólogo enuncia lo que será la tesis central del libro: "Intuyo que el ser humano es un mamífero agraciado por Dios" (p. 16).

La reflexión antropológica es tan antigua como el mismo hombre. Muchos han sido los autores que han insistido sobre su importancia y pertinencia. Uno de ellos fue Kant, quien, al reflexionar sobre las famosas cuatro preguntas de la filosofía y sus respectivas ciencias o saberes (metafísica, moral, religión y antropología), concluyó diciendo que "en el fondo se podría considerar todo esto como perteneciente a la antropología, dado que las tres primeras preguntas se refieren a la última" (*Lógica*). Esto supuesto, lo que aquí hará el autor será abordar la cuestión antropológica (¿qué es el hombre?) combinando la perspectiva de la ciencia y la perspectiva de la teología. Es legítimo acercarse al ser humano desde una perspectiva exclusivamente científico-natural. Lo que entonces puede ocurrir es que lo específicamente humano se quede por el camino, de modo que lo que desde la óptica de las ciencias de la naturaleza es correcto, podría no serlo desde la óptica de la teología.

Como es sabido, en el pasado no han faltado desavenencias entre la ciencia y la teología. También es sabido que ha habido personas que, sin renunciar a su condición de creyentes, han cultivado la ciencia. Una de ellas fue Pierre Teilhard de Chardin, gran mediador entre la racionalidad científica y la racionalidad teológica. Él nos hizo ver que ni la fe en Dios muere por el incremento del conocimiento científico, ni el conocimiento científico desaparece por el desarrollo de la fe en Dios. Más bien habría que decir lo contrario: cuando teólogos y científicos se dedican por completo a lo suyo, buscando la verdad y nada más que la verdad, sus caminos convergen asombrosamente bajo muchos aspectos. Si hubo tiempos en los que se demonizó la ciencia, eso no puede decirse de los nuestros. Hoy la ciencia y la tecnología gozan de un amplio prestigio social, que, en algunos casos, puede derivar hacia una especie de culto idolátrico. Y eso es un gran peligro, ya que la ciencia ni ofrece certezas últimas ni es capaz de salvarnos. Es a la teología a la que corresponde ofrecer una respuesta acerca del sentido y finalidad de todo.

Una primera respuesta acerca de dicho sentido y finalidad nos la ofrecen los relatos bíblicos de la creación, los cuales en modo alguno pretenden informarnos sobre el surgimiento del universo.

Leer dichos relatos al pie de la letra es un error mayúsculo; y, sin embargo, eso es lo que se ha hecho muchas veces. Tales relatos, que tienen muchos elementos en común con otras cosmogonías de la época, muestran una diferencia radical con relación a ellas: que el ser humano, en cuanto creado a imagen de Dios y animado por su aliento, se halla revestido de una especial dignidad. Ahora bien, ninguno de los predicados de dignidad que se atribuyen a los textos bíblicos los tiene el hombre por sí mismo, sino como ser creado y, en eso mismo, agraciado por Dios. “La antropología bíblico-veterotestamentaria solo puede concebirse desde Dios, con Dios como aliado y hacia Dios como meta, teniendo presente su continua solicitud compasiva hacia el ser humano” (p. 91).

Dejando de lado otros aspectos o detalles presentes en los relatos bíblicos de la creación, tales como el monoteísmo sin concesiones, la bondad de lo creado, el descanso sabático, etc., es obligado preguntarse si creación y evolución son contrarias y, por tanto, incompatibles. En efecto, eso es lo que han pensado y defendido no pocos autores. Sin embargo, recordando que destacados eclesiásticos han sido entusiastas defensores de la idea de evolución, Lüke tacha de ‘cuento’ las supuestas contradicciones entre creación y evolución. Algo parecido cabe decir con relación a las nociones de azar y plan o meta: su contradicción es más aparente que real. Dios ha creado un mundo que, mediante la evolución, se crea a sí mismo. Esto, siendo maravilloso, no deja de ser misterioso, ya que, por definición, Dios no opera de un modo que resulte empíricamente perceptible. Con Pascal y otros pensadores se hace necesario recordar que Dios se revela ocultándose.

Si en otro tiempo se concibió al hombre de forma estática, hoy ya nadie duda de que es un ser en devenir. La cuestión que ahora se plantea es la siguiente: si el ser humano es un ser en devenir, ¿hacia dónde se dirige la evolución?; ¿acaso apunta la evolución más allá del hombre?, o, dicho de otro modo: ¿no habrá llegado, por fin, el momento de que el hombre tome las riendas de su destino y se erija en creador de sí mismo? El que fuera codescubridor de la doble hélice del ADN, James Watson, se ha atrevido a decir que, a la vista de las nuevas conquistas científicas, ya no podemos dejar en manos de Dios el futuro del ser humano. El sueño del Prometeo de la mitología griega estaría más cerca de hacerse realidad gracias a los espectaculares avances de la ingeniería genética y de la biotecnología. El que, según la Biblia, fuera creado cocreador, ahora reclama para sí el papel de creador único y absoluto. Ante semejante actitud, ¿no estaríamos asistiendo a una nueva edición de la bien conocida *hybris* o arrogancia de la creatura? A quienes en el siglo pasado pretendían, a través de intervenciones genéticas, no ya solo optimizar

la humanidad, sino 'crear' hombres completamente nuevos, Donald MacKay, científico de la comunicación, les recordó el delirio racista del nacionalsocialismo. Ahora, como en el pasado, los peligros de una ciencia sin conciencia son muchos y las consecuencias imprevisibles.

De forma admonitoria, el Concilio Vaticano II dijo que es el hombre lo que hay que salvar (cf. GS 3). Por su parte, los últimos papas, de distintas maneras, no han dejado de repetir que el hombre es lo primero de todo. Entre tanto, asistimos al intento (bien es verdad que solo por parte de algunos) de eliminar los límites entre hombres y animales, lo cual plantea la pregunta de si existe algún criterio que sea netamente distintivo y diferenciador de la singularidad humana. Ese criterio podría ser la autoconciencia. Sin embargo, no parece que sea suficiente. Se necesita otro criterio adicional, y tal criterio sería la conciencia de trascendencia. Según el biólogo Alister Hardy, desde siempre Dios forma parte de la vida, de modo que el hombre es hombre a partir del momento en que a la conciencia del yo se le añade una suerte de conciencia de trascendencia.

Mucho se ha discutido sobre la noción del alma, la cual, según el teólogo y biólogo Caspar Söling, se puede parafrasear como relación personal con Dios. Si el hombre se relaciona con Dios es porque antes Dios se ha relacionado con el hombre. A este respecto, J. Ratzinger dirá del alma que no es otra cosa sino la capacidad de relacionarse con la verdad y amor eternos. La relación con Dios, verdad y amor eternos, es, según K. Rahner, lo que diferencia decisivamente al hombre del animal. La desaparición de dicha relación, por considerar que Dios ha muerto, significaría la muerte del hombre. Desde un punto de vista teológico, la creación del alma individual es la condición de posibilidad del ser humano, careciendo, por otra parte, de sentido la tesis, asumida por Tomás de Aquino y que se remonta a Aristóteles, según la cual la infusión del alma acontece cuarenta días después de la concepción en el caso de los varones y noventa en el caso de las mujeres. Desde el comienzo, el ser humano es unidad inseparable de cuerpo y alma, sin necesidad de estadios pre-humanos o cuasi-animales. El alma, que no preexiste a la criatura ni es empíricamente perceptible, es cifra o símbolo de la dignidad humana. Según la tradición católica, el alma humana es creada por Dios, y, mediante esa acción, el hombre se convierte en un ser agraciado.

Esto dicho, el autor trae a colación el no fácil problema de la relación alma-cuerpo, un problema muy antiguo que, con distintas variantes, no ha cesado de ser objeto de debate y que en la actualidad se dirime como problema mente-cerebro. ¿Hasta qué punto las acciones de la mente son libres o, por el contrario, están determina-

das por el cerebro? Simplificando las cosas, las opiniones al respecto se pueden agrupar en dos bloques: los que defienden la autodeterminación humana (en su mayoría juristas, filósofos y teólogos) y los que, en el lado opuesto, son defensores de un determinismo neurofisiológico (en su mayoría neurocientíficos). “No hacemos lo que queremos, sino que queremos lo que hacemos”, afirma el psicólogo W. Prinz. A esto cabe replicar que la libertad humana nunca es absoluta, ya que siempre es una libertad situada. Por eso, sin negar el papel e importancia de los procesos cerebrales (neuronales) en el desarrollo de la experiencia religiosa, el peligro radica en absolutizar dichos procesos, cayendo en un nuevo reduccionismo antropológico, conocido con el nombre de ‘cerebrocentrismo’.

En el diálogo entre ciencia y teología hay un campo inmenso para el debate. Un debate que, desde luego, merece la pena ser cultivado (y eso es lo que ha hecho el autor), no por mera erudición, sino con el deseo de aprender y de reflexionar juntos, a fin de perfilar mejor la respuesta a esa pregunta que a todos nos afecta: ¿qué es el hombre? Para la antropología cristiana, la creaturidad –con todo lo que implica– es una característica permanente de lo humano. Y, junto con eso, la gracia. El ser humano ha sido doblemente agraciado: por vía de creación y por vía de encarnación. Una vez que Dios ha venido al hombre como creador y redentor, éste puede recorrer no ya solo el camino de la hominización, sino también el de la humanización y devenir así realmente humano. Hacia eso apuntan las páginas de este libro, que se cierra con útiles índices de nombres, de temas y de gráficos.

Jesús García Rojo