

ace**E**prensa

A photograph of a white ceramic cup filled with dark coffee, sitting on a light-colored surface. Next to the cup is a folded newspaper. In the background, a green plant with small leaves is visible, slightly out of focus. The overall scene is softly lit, creating a calm and intellectual atmosphere.

**Claves
Culturales
2021**

Claves Culturales 2021

ACEPRENSA Núñez de Balboa, 125, 6º A, 28006 Madrid, España, T. (+34) 912 357 w238 | CONTACTO Y SUSCRIPCIONES hola@aceprensa.com | DIRECTOR GENERAL José María Román | DIRECTOR EDITORIAL Rafael Serrano | REDACTOR JEFE Juan Meseguer | EDITA Fundación Casatejada | Depósito Legal M. 35.855-1984 | ISSN 1135-6936 | DISEÑO Rocío García de Leániz Moncada | Foto de cubierta: Pexel | ISBN: 978-84-09-28619-5 |
Se pueden adquirir los derechos de reproducción mediante acuerdo por escrito con Aceprensa.

Índice

PRESENTACIÓN Pág. 7
SOCIEDAD	
Tendencias que mejoran la sociedad Juan Meseguer Pág. 9
Una sociedad con sed de emociones Juan Meseguer Pág. 14
Despertar las conciencias frente al drama de los inmigrantes Aceprensa Pág. 18
El feminismo tradicional contra la ideología “queer” Ana Sánchez de la Nieta Pág. 20
Movimiento trans: éxito y contestación Rafael Serrano Pág. 24
Las atletas dicen basta: no quieren competir con transexuales Luis Luque Pág. 28
CULTURA	
Un nuevo manifiesto contra la “cultura de la cancelación” Fernando Rodríguez-Borlado Pág. 32
El valor de las guerras culturales Juan Meseguer Pág. 35
La trampa de la ideología “woke” Juan Meseguer Pág. 38
Lo que solo la literatura puede hacer Luis Daniel González Pág. 41

FAMILIA

Familia: cuestión de estilo Carlos Goñi y Pilar Guembe Pág. 47
Salarios justos, una causa profamilia Juan Meseguer Pág. 52
Relanzar el movimiento profamilia en positivo Juan Meseguer Pág. 55
El arte de hacer hogar Lucía Martínez Alcalde Pág. 59
Se necesitan familias numerosas Fuente: Plough Quarterly Magazine Pág. 63
Las familias numerosas, sin estereotipos Fuente: Federación Española de Familias Numerosas Pág. 65

VIDA

El aborto no es un tema superado Aceprensa Pág. 67
Cristianos, judíos y musulmanes contra la eutanasia y a favor de los cuidados paliativos Aceprensa Pág. 69
Los expertos en cuidados paliativos no apoyan la eutanasia Aceprensa Pág. 72
Un enfermo incurable no es nunca “in-cuidable” Aceprensa Pág. 75

La revolución sexual de la “ <i>Humanae vitae</i> ” Gloria Huarcaya Pág. 81
Las ventajas de la planificación familiar natural Jokin de Irala, Miguel A. Martínez-González Pág. 84
Reconocer la propia fertilidad, lo más natural Aceprensa Pág. 89
 EDUCACIÓN	
Los argumentos del Constitucional español sobre la educación diferenciada Salvador Bernal Pág. 93
Educación: lo práctico no siempre es lo más útil The Wall Street Journal y Quadrant Pág. 97
Cómo queda la “ley Celaá” (I) Fernando Rodríguez-Borlado Pág. 99
Cómo queda la “ley Celaá” (II) Fernando Rodríguez-Borlado Pág. 103
 CIENCIA	
Una ciencia abierta al teísmo Josemaría Carabante Pág. 108
Concienciar sobre el clima con la perspectiva del otro Juan Meseguer Pág. 112
La ciencia descubre la paternidad Rafael Serrano Pág. 114
Malentendidos sobre el origen del universo Serge Nicoloff Pág. 116

Cómo se utilizó la ciencia para deshumanizar al embrión Pág. 119
Sole Maldonado Ayuso

El transhumanismo, entre ciencia y negocio Pág. 122
Ricardo Moreno Luquero

RELIGIÓN

¿Hacen falta más “intelectuales cristianos”? Pág. 126
Juan Arana

La polémica sobre las inmatriculaciones de la Iglesia católica Pág. 129
José Carlos Cano Montejano

La opinión pública en la Iglesia Pág. 132
Norberto González Gaitano

Karl Giberson: “El diálogo entre ciencia y religión es una de las conversaciones culturales más importantes” Pág. 136
Carmen Camey, Lucía Martínez Alcalde

Presentación

Juan Meseguer, Redactor Jefe

La cultura ha entrado de lleno en el *hit-parade* de las pasiones de nuestro tiempo. De pronto, los debates públicos y las conversaciones con familiares o amigos han empezado a girar en torno a los valores, las identidades, los estilos de vida...

Queremos saber cuáles son las ideas que sirven de brújula a millones de personas; los cambios de sensibilidad que crean tendencia; las mentalidades que marcan a fuego a una sociedad.

Nos preguntamos por las *claves culturales* de la sociedad contemporánea porque queremos comprender los motivos que llevan a unas generaciones a preferir unos valores sobre otros; porque queremos sumarnos a la construcción de esa cultura en marcha y alcanzar una versión mejorada, más humana.

El problema es que esta preocupación nos ha llegado por la vía del conflicto. Las llamadas “guerras culturales” están de moda y, con ellas, parece que ha llegado el derecho a la pataleta y el grito, al enfrentamiento permanente con quienes piensan de forma distinta.

Pero la crispación es un mal atajo: en el terreno de las actitudes y los valores, el choque directo sirve de poco. ¿Por qué debería escuchar a quién le irrita mi forma de pensar, de sentir y de vivir? ¿Qué tiene que ofrecerme una persona que no sabe qué hacer con mis deseos ni mis ilusiones?

Este libro reúne una selección de artículos de Acepresa, que pretenden iluminar de forma serena distintos aspectos de la cultura actual. Aunque algunos aluden a polémicas concretas, la mayoría trata de detectar corrientes de fondo: el deseo de mejorar la conversación pública sobre los debates bioéticos, asuntos más problemáticos de lo que sugieren los clichés mediáticos; el protagonismo de las emociones en la vida social y política; el *boom* de las reivindicaciones identitarias; el hartazgo ante la corrección política, pero también ante una libertad de expresión vacía de respeto; el diálogo entre ciencia y fe; el interés por liberar a las familias de lastres culturales y económicos; etc.

Más que aspavientos y palabras fuertes, el debate cultural requiere tiempos de silencio. Para leer, para estudiar, para digerir lo leído, para pensar por cuenta propia... Cultivándonos, ganamos en capacidad de hacernos entender y de interesar a los no afines. Y entonces sí, las disputas sobre valores y estilos de vida sirven para hacer avanzar la conversación pública. Eso es lo que quiere ofrecer este libro: no munición, sino datos y argumentos.

SOCIEDAD

Tendencias que mejoran la sociedad

Juan Meseguer

La construcción de una cultura más humana es un empeño progresista y conservador a la vez. De un lado, invita a recibir como una bendición los frutos más valiosos de la modernidad. De otro, no teme reelaborar las tendencias que le parecen mejorables, para conservar lo que a lo largo de la historia ha mostrado una eficacia humanizadora.

“Tiene usted una de las mentes más agudas del siglo XIII”. Esta pulla, dirigida a un conservador del siglo XX –quien la recibió como un elogio inmerecido–, sintetiza bien uno de los tics del progresismo contemporáneo: la presunción de que un reloj o un calendario sirve para determinar la validez de un argumento.

Según esta mentalidad, que Peter Kreeft llama “el esnobismo de la cronología” –en expresión de C.S. Lewis–, una idea o un hábito social de hace siglos debería dejar paso de forma automática a otro más reciente. Para quienes piensan así, dice Kreeft, el progreso no es otra cosa que cambio. Y el cambio necesariamente conduce al progreso. Ignoran que progresar es “cambiar en una dirección determinada, cambiar a mejor”.

En el error opuesto cae el tradicionalismo, que identifica “lo nuevo con lo falso, y lo antiguo con lo verdadero”. Para estos, la novedad siempre es una amenaza, cuando no una agresión directa al propio estilo de vida. También aquí manda la cronología, que glorifica el pasado y juzga indigno de él al momento histórico presente.

Para que el progreso valga la pena

Frente a los maximalismos que bendicen o condenan en bloque el cambio social, Benedicto XVI propuso reflexionar sobre “los criterios que debemos encontrar para que el progreso sea realmente progreso”. Si la Edad Moderna construyó este concepto con las categorías de conocimiento y poder, explicaba en *Luz del mundo*, hoy hace falta “una perspectiva esencial: el aspecto del bien. Se trata de la pregunta: ¿qué es bueno? ¿Hacia dónde el conocimiento debe guiar el poder?”.

La pregunta sobre la dimensión ética del progreso evita que lo mitifiquemos y que, por falta de escrutinio, degenera en un proceso destructivo. Además, proseguía Benedicto XVI, este enfoque reflexivo permite descubrir “muchos temas en los que, por así decirlo, la moralidad va con la modernidad”. Junto a aspectos negativos, la modernidad también “contiene grandes valores morales, que justamente provienen del cristianismo (...). Cuando se los sostiene –y

el Papa tiene que sostenerlos— hay consenso en amplios ámbitos”. Y ponía como ejemplos la lucha a favor de los derechos humanos, la paz, la libertad o el cuidado del medio ambiente.

En estos y otros muchos asuntos, la Iglesia desea ayudar desde su propia identidad. Así, Benedicto XVI destacaba la contribución que la Iglesia podía hacer para que la nueva sensibilidad ecológica se traduzca en “una disposición a la renuncia que sea concreta” y lleve a modificar los estilos de vida. Eso difícilmente puede lograrlo la política. Pero sí “una instancia que toque la conciencia, que esté cerca de la persona individual y que no se limite a convocar manifestaciones aparatosas”, sino a inculcar “actitudes fundamentales”.

Discernir lo bueno

Es evidente que también habrá desacuerdos. La pregunta entonces es: “¿Dónde la fe tiene que hacer propias las formas y figuras de la modernidad y dónde tiene que ofrecer resistencia?”. Para Benedicto XVI, “lo importante es que intentemos vivir y pensar el cristianismo de tal manera que asuma en sí la buena, la correcta modernidad, y que al mismo tiempo se aparte y distinga de lo que se ha convertido en una contrarreligión”.

Esto exige de los laicos “un fuerte sentido crítico frente a la cultura dominante” y “valentía para contrarrestar un secularismo reductivo” que pretende excluirles de la vida pública, como subrayó en otra ocasión.

Pero ese sentido crítico frente a las opiniones de moda, al que también instó Juan Pablo II, no significa mantener una actitud de permanente confrontación con la cultura contemporánea. Más bien, aclaraba el Papa polaco, es una invitación a seguir la exhortación de san Pablo: “Examinadlo todo y quedaos con lo bueno” (1 Ts 5, 21).

También el Papa Francisco invita con frecuencia a discernir los signos de los tiempos. Y aunque tiende a censurar con firmeza los excesos de la sociedad actual —desde el “cáncer de la corrupción” hasta la “globalización de la indiferencia” ante quienes sufren, pasando por la “cultura del descarte” de los no nacidos, los ancianos y las personas con discapacidad—, también pide creatividad a los cristianos para que no renuncien “al bien posible” en el concreto momento histórico que les ha tocado vivir, “aunque corra[n] el riesgo de mancharse con el barro del camino” (*Evangelii gaudium*, n. 45).

Se podría decir que el realismo de los tres últimos pontífices les lleva a huir tanto de la nostalgia por una supuesta época dorada de la Iglesia como de un idealismo utópico, incapaz de ver algo bueno en las tendencias que ha traído la modernidad, solo porque no coinciden al 100% con la doctrina católica.

Un camino necesario

Un ejemplo elocuente es el elogio que hizo Juan Pablo II al movimiento en defensa de la dignidad y los derechos sociales, económicos y políticos de las mujeres. “Como expuse en el Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de este año [1995] —decía en su *Carta a las mujeres*—, mirando este gran proceso de liberación de la mujer, se puede decir que ‘ha sido un camino difícil y complicado y, alguna vez, no exento de errores, aunque sustancialmente positivo’ (...) ¡Es necesario continuar en este camino!”.

Este reconocimiento no le inhibió de corregir al mismo tiempo aquellos aspectos del feminismo que consideraba perjudiciales, como los intentos de encasillar las relaciones entre ambos sexos en el igualitarismo o el conflicto. Ni le privó de pedir la superación de un enfoque centrado en la denuncia —necesario, pero insuficiente— por “un eficaz e ilustrado *proyecto de promoción*, que contemple todos los ámbitos de la vida femenina, a partir de una *renovada y universal toma de conciencia de la dignidad de la mujer*”.

Entre otras cosas, ese proyecto aspiraría a integrar lo que a menudo se presenta como fal-

sos dilemas. Y así, Juan Pablo II recordaba que la “plena inserción [de las mujeres] en la vida social, política y económica” exigía mejorar la situación de las que son madres. Y veía compatibles “la *efectiva igualdad*” de derechos (n. 4) con “una cierta *diversidad de papeles*”, siempre que no fuera fruto de imposiciones arbitrarias ni una excusa para justificar desventajas para las mujeres (n. 11).

Como se ve, entre su actitud –de manifiesto aprecio, en lo esencial– y la de los antifeministas hay un abismo. Seguramente por eso, no es tan extraña la coincidencia entre la Iglesia y el feminismo cuando se plantan ante prácticas como la prostitución, los vientres de alquiler o la pornografía. O cuando Juan Pablo II, adelantándose al *Me Too*, denunciaba “las formas de *violencia sexual* que con frecuencia tienen por objeto a las mujeres”, así como “una cultura de permisivismo hedonístico, en que prosperan también más fácilmente tendencias de machismo agresivo” y el aborto (n. 5).

Ganar al padre en casa

Siempre habrá quienes vean el ecologismo y el feminismo como los peajes que la corrección política exige pagar a todos para ser aceptados en la sociedad. Pero también cabe verlos como dos corrientes que han logrado que cale en el espíritu de la época hábitos sociales necesarios.

Así ha ocurrido también con el nuevo ideal de paternidad. Durante mucho tiempo, la creencia comúnmente aceptada en Occidente era que tanto el padre como la madre eran necesarios en la familia. Pero lo cierto es que, hasta que los varones no han empezado a implicarse más horas y de forma más afectuosa en el cuidado de los hijos, el padre tendía a ser una figura lejana.

Al mismo tiempo, va creciendo el aprecio en la sociedad por el cuidado familiar no remunerado. Como señalaba la socióloga María Ángeles Durán, organizaciones como la OIT y la OCDE “han introducido el trabajo del cuidado en su agenda”. Y han comenzado a interesarse “por estimar el valor del cuidado producido y los costes de su sustitución”. Es más: el reconocimiento social del trabajo en el hogar empieza a verse como un signo de progreso: “¿Merece el nombre de riqueza o desarrollo –preguntaba Durán– un crecimiento que destruya el cuidado o margine a la población que cuida, el cuidatoriado?”.

En la misma línea va la ampliación de los permisos retribuidos por maternidad y paternidad, las desgravaciones fiscales por hijo o las prestaciones familiares, que traducen en ayuda económica ese reconocimiento.

Quedan por resolver importantes asuntos, como la mejora de la situación real de las mujeres que quieren ser madres sin renunciar a su carrera profesional. O un problema creado por la modernidad tardía: cómo hacer compatible el nuevo ideal de corresponsabilidad en el cuidado de los hijos con la promoción de ciertos estilos de vida que excluyen esa opción de partida, como ocurre en las parejas del mismo sexo o la maternidad en solitario por elección. Lo que muestra que, por mucha diversidad familiar que pueda darse en la práctica, al final una sociedad tiene que tomar partido por una mejor forma de familia o sus alternativas.

Pero en términos generales sigue siendo cierto que las generaciones más jóvenes crecerán con un nuevo ideal en mente: por fin, lo deseable socialmente es que los hijos se beneficien del modo de ser y hacer tanto de la madre como del padre, aunque estos se distribuyan los cuidados del modo que les parezca mejor o les sea posible.

Sociedades más familiares

Si la incorporación del hombre al cuidado familiar ha logrado que la riqueza de lo masculino se haga más presente en el hogar, el protagonismo de las mujeres en cada vez más ámbitos de la vida ha multiplicado el talento femenino en la sociedad.

Ninguno de los dos procesos ha estado libre de tensiones; pensemos, por ejemplo, en la sobrecarga de trabajo que hoy recae sobre no pocas mujeres. Pero el reequilibrio de ambos sexos en las esferas pública y privada nos dispone mejor como sociedad a realizar la afirmación de Juan Pablo II: “Solo gracias a la dualidad de lo ‘masculino’ y de lo ‘femenino’ lo ‘humano’ se realiza plenamente”.

¿Cómo eran las cosas antes? Aunque no faltaron quienes defendieron que las sociedades prosperan gracias a la suma de los talentos femenino y masculino, en la práctica las aportaciones de las mujeres quedaban relegadas al ámbito doméstico, por mucho que se dijera que desde ahí irradiaban al resto de la sociedad. El resultado fue el diseño de un espacio público con unas reglas de juego a la medida de los hombres.

La exministra noruega de Asuntos Exteriores Janne Haaland Matlary, casada y madre de cuatro hijos, alertó de este problema en su libro *El tiempo de las mujeres*. De un lado, lamentaba que, pese a que cada vez es mayor el porcentaje de mujeres que trabajan fuera de casa, “la vida profesional sigue estando organizada como si las mujeres no fueran madres”, ni los padres tuvieran obligaciones familiares. De otro, reprochaba al feminismo igualitario que en vez de haberse preocupado de corregir esta situación con medidas de conciliación entre familia y trabajo, se hubiera limitado a “demostrar que las mujeres podían trabajar de igual modo que los hombres”. Lo que llevó a muchas mujeres a aceptar “los términos impuestos por ellos en la vida profesional”.

Más que la falta de paridad en los puestos directivos, el nervio del asunto es que el mundo empresarial se ha levantado en buena medida de espaldas a una realidad básica: que las personas somos seres familiares. Por eso son tan interesantes las propuestas que hacía Ashleen Menchaca-Bagnulo, profesora de ciencias políticas en la Universidad Estatal de Texas, para que los lugares de trabajo faciliten tanto a hombres como mujeres sus roles de cuidado familiar.

Cambiar la organización laboral es seguramente la forma más realista de favorecer otras tendencias sociales decididamente progresistas, como el fomento de la natalidad o el cuidado de los familiares dependientes. Pero ¿cómo vamos a lograr estos avances en un mundo laboral que cada vez demanda un ritmo de producción mayor?

Un nuevo salto de época

Si admitimos que hoy el progreso social pasa por que tengamos más hijos, por que padres y madres podamos dedicarles más tiempo, por que nuestros mayores estén mejor atendidos y menos solos, debemos preguntarnos cómo vamos a tener todo esto si el trabajo se lleva la mejor parte del tiempo y de las energías. Si solo importa producir, ¿cómo vamos a cuidar?

Cambios de este calado son los que permiten hablar de un verdadero progreso, de un salto de época a mejor. Es lo que hizo la Ilustración con el Antiguo Régimen: dar la vuelta a una organización estamental de la sociedad, para entregar el protagonismo a una amplia clase media que fue ganando derechos hasta convertirse en ciudadanos libres.

Ya se sabe que, en el camino, hubo de todo. Y lo mismo ocurre en el ámbito de las transformaciones culturales, que pocas veces suelen ser unívocas. Lo habitual es que lo que se toma por progreso en una época determinada, incluya aspectos positivos y negativos.

Por eso, ante un fenómeno con visible tirón en la sociedad resulta útil preguntarse dónde está su atractivo; a qué necesidades humanas responde; qué sed –qué aspiraciones– trata de saciar. Esta actitud abierta dispone ante esos cambios mejor que el lamento, y permite descubrir cuál puede ser la aportación de cada cual a ese progreso en construcción.

La libertad religiosa, un progreso moral

Juan Meseguer

Desde que la Declaración Dignitatis humanae (1966) proclamó la libertad religiosa un derecho humano fundamental, la Iglesia no ha dejado de defender frente a todo tipo de regímenes políticos que “la verdad no se impone de otra manera sino por la fuerza de la misma verdad” (n.1).

En España, un fruto inmediato –pero insuficiente– de esa Declaración fue la Ley de Libertad Religiosa de 1967, aprobada al final del franquismo. Aunque la norma hizo algunas concesiones a los no católicos, siguió pesando más la confesionalidad del Estado que la libertad. Así, por ejemplo, los bautizados como católicos no tenían opción de contraer matrimonio civil, salvo que demostraran que habían abandonado la Iglesia.

La democracia cambió las reglas de juego. Tras la Constitución de 1978 y sus posteriores desarrollos legislativos, nadie tendría que verse obligado a casarse por la Iglesia si no quería o a apostatar. De esta forma, la sociedad española no solo ganó en libertad y pluralismo, sino también en autenticidad.

A la vuelta de los años, el aumento de los matrimonios civiles y la legalización del divorcio han hecho patente el retroceso del catolicismo cultural en España. Pero el progreso moral que pedía la Iglesia en Dignitatis humanae queda en la historia como un luminoso testimonio a favor de los derechos humanos.

La libertad religiosa pinchó en ese país la “burbuja católica”; esto es, la apariencia inflada de consenso en torno a unos valores y unas creencias que el régimen franquista consideraba intocables. Y de paso, se llevó por delante el caldo de cultivo para un anticlericalismo resentido, que no dejaba de ser una reacción al hecho de que alguien fuera obligado a actuar en contra de sus convicciones íntimas.

En las modernas democracias liberales, hoy no hay peligro de que alguien vaya a ser coaccionado para que contraiga matrimonio religioso. Pero eso no significa que la libertad religiosa y de conciencia estén garantizadas en todos los temas. Mientras el progresismo cultural –el nuevo consenso aparente– siga tolerando mal la libertad para salirse de la burbuja de las ideas dominantes, el pluralismo seguirá siendo un mito a la espera de concretarse en un progreso real.

Una sociedad con sed de emociones

Juan Meseguer

El creciente protagonismo de las emociones en la sociedad contemporánea ha traído aspectos positivos como el replanteamiento de las relaciones entre mujeres y hombres o entre padres e hijos. Pero también ha agudizado ciertos problemas en la vida social y política. El diagnóstico de esta nueva cultura emocional puede servir de punto de partida para buscar el equilibrio entre razón y sentimientos.

De los jóvenes del milenio, nacidos entre 1980 y 2000, se dice que pasan demasiado tiempo entre series de televisión, viajes *low cost*, redes sociales y *selfies*. Pero la que ha sido retratada como la generación más narcisista de la historia, también tiene su corazoncito. Así lo explica un reportaje del *New York Times* que analiza varias encuestas realizadas en EE.UU.

De entrada, son menos materialistas que sus mayores. Entre otras cosas, casi dos tercios están dispuestos a ganar menos con tal de trabajar en un empleo de su agrado; sus hábitos de consumo denotan cierto compromiso cívico: el 89% de ellos prefiere comprar productos de empresas que destinan parte de sus beneficios a proyectos sociales.

“Tomados en conjunto –concluye Sam Tanenhaus en el reportaje–, estos hábitos y gustos están más cerca de lo comunitario que del narcisismo. El valor que más aprecian [estos jóvenes] no es la promoción personal, sino sus opuestos: la empatía y las relaciones sinceras y generosas con los demás”.

Emociones e identidad

El artículo del *New York Times* es un buen ejemplo de cómo el análisis de los estilos de vida y las prácticas cotidianas de la gente –en este caso, los jóvenes del milenio– pueden ayudar a comprender la sociedad actual. Donde unos ven un narcisismo generacional, una mirada más atenta descubre que la empatía y la autenticidad se han convertido en valores nucleares para los jóvenes de hoy.

Es el enfoque que sigue el proyecto “Cultura emocional e identidad”, del Instituto Cultura y Sociedad (ICS) de la Universidad de Navarra. “Sería un error no advertir que, para muchos de nuestros contemporáneos, la sed de emoción tiene que ver con la búsqueda de indicios, pistas, acerca de quiénes somos: al ver cómo nos afectan las cosas, conocemos algo de nosotros mismos”, explica Ana Marta González, profesora de Filosofía Moral y directora académica del ICS.

Pero el carácter variable de las emociones, dice en otra entrada del blog del proyecto, impide distinguir entre aquellos rasgos personales “que responden a una situación momentánea y aquellos otros que arraigan en estratos más profundos de nuestro ser”. Por eso hace falta analizar, junto a las emociones, las acciones y las producciones culturales en las que aquellas se expresan.

Aquí, el cine y los medios de comunicación son de gran ayuda, como puso de manifiesto el encuentro “Taking the Pulse of Our Times: Media, Therapy and Emotions”, organizado por el ICS del 20 al 22 de noviembre. A partir del análisis de varias películas, expertos de distintos países reflexionaron sobre algunas actitudes que dan forma al “clima emocional” de nuestra época: desde el miedo a la vejez, la discapacidad y la muerte hasta el éxito de todo lo que hable sobre la gestión de emociones, el lenguaje terapéutico o la inteligencia emocional.

Política con corazón

Pero el auge de la cultura emocional también nos habla de ciertos riesgos que se han acentuado últimamente en la política. Uno de los más destacados es que las relaciones políticas ya no se estructuran en torno a la convicción racional, sino a la adhesión emocional, explica Lourdes Flamarique, profesora de Corrientes Actuales de la Filosofía e investigadora del ICS (1).

El ascenso de Podemos en España es un caso paradigmático. Este partido se está aprovechando de los sentimientos de indignación de muchos ciudadanos ante la corrupción, el paro o la crisis, pero importa poco si sus propuestas son realistas o no. “¿Cuándo fue la última vez que votaste con ilusión?” es uno de los eslóganes de Podemos, que aún sigue sin programa definido.

El psicólogo estadounidense Drew Westen se ocupó ampliamente de este fenómeno en su libro *The Political Brain* (2): “La noción de mente que cautivó a los filósofos, los científicos cognitivos, los economistas o los politólogos desde el siglo XVIII es la de una mente desapasionada que toma decisiones tras sopesar los datos y razonar hasta llegar a la conclusión más válida”.

Pero no es así como funciona el cerebro del votante actual, que es un “cerebro emocional”. Más bien se parece a una red que obtiene su visión del mundo gracias a una combinación de “pensamientos, sentimientos, imágenes e ideas que han logrado conectarse a través del tiempo”. Son los famosos marcos inconscientes de los que también habla el lingüista George Lakoff.

“La gente vota a los candidatos que suscitan los sentimientos correctos, no al candidato que presenta los mejores argumentos”, sostiene Westen a partir de las conclusiones de varios estudios. Y Lakoff insiste: “Los hechos son importantes. Son cruciales. Pero hay que enmarcarlos adecuadamente para que se conviertan en una parte eficaz del discurso público”.

De todos modos, el pinchazo de la “obamanía” en las elecciones legislativas de noviembre de 2014 sugiere que estos análisis pueden ser exagerados: al final, el votante exige resultados, no afecto. Pero tanto Westen como Lakoff aciertan a detectar la influencia de las emociones en las preferencias ideológicas, lo que a su vez alimenta una política de gestos donde lo importante es tocar fibra (cfr. *Acepresa*, 23-09-1998).

Un Estado de Derecho más débil

Desde una perspectiva mucho más crítica que la de estos autores, el filósofo Gabriel Albiac denunció la deriva emotivista que adoptó la política española con el primer mandato de José Luis Rodríguez Zapatero: “Vivimos, desde hace casi cuatro años, en la sentimentalización de la política: la ciénaga de la cual nadie sale indemne. Y en la cual toda inteligencia muere. Con bellos sentimientos se hace mala literatura, apostrofaba Gide. En política es peor. En política,

con bellos sentimientos se edifica infierno” (3).

Lo que preocupaba a Albiac de las propuestas “sentimentalistas” al estilo Educación para la Ciudadanía, la Memoria Histórica o la Alianza de Civilizaciones era el progresivo proceso de vaciamiento del Estado de Derecho y su sustitución por un nuevo “Estado sentimental”, donde las emociones pueden tener más peso que la seguridad jurídica, el equilibrio de poderes, las instituciones y las leyes.

El vaciamiento del Estado de Derecho tiene múltiples manifestaciones en el espacio público. Una de ellas es el populismo penal, que lleva a endurecer los castigos para ciertos delitos atendiendo exclusivamente a la indignación popular. Pero la exigencia de mano dura no siempre tiene en cuenta que “la frialdad del Derecho, que ahora lamentamos, es la que en otras ocasiones puede protegernos de abusos arbitrarios”, advierte Ana Marta González.

Otra manifestación es el empobrecimiento del debate público con eslóganes y clichés que “disparan el reflejo condicionado de una respuesta social previsible, siempre bajo el signo del conflicto, provocando reacciones estereotipadas en uno y otro bando”, añade González. Un problema que se agrava cuando las empresas de medios de comunicación detectan que el refuerzo de las convicciones se vende mucho mejor que la información (cfr. Aceprensa, 10-04-2012).

Cuando los sentimientos crean Derecho

En la misma línea, Manuel Cruz, catedrático de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Barcelona, critica en *El País* la práctica del nacionalismo catalán de apelar a los sentimientos para configurar la realidad e incluso fundar Derecho.

Lo que dice Cruz podría aplicarse perfectamente a otras reivindicaciones identitarias que consideran que “del hecho de que un determinado sentir esté muy generalizado entre la ciudadanía se desprende la necesidad de que las autoridades proporcionen una respuesta que dé satisfacción al sentir en cuestión o, como mínimo, lo alivie”.

También el Derecho de familia –y antes que él, el concepto de matrimonio– ha sido víctima de un proceso de vaciamiento llevado a cabo en virtud de un nuevo paradigma según el cual bastaría la capacidad de darse amor, afecto y apoyo mutuo para reconocer como matrimonio cualquier forma de convivencia.

En España, este proceso se desencadenó con la reforma del Código civil de 1981 que legalizó el divorcio, y se consumó con la ley del “divorcio exprés” y la que permite casarse a las personas del mismo sexo, aprobadas ambas en 2005. Leyes que han ido despojando al matrimonio civil de su contenido caracterizador hasta convertirlo en “una cáscara vacía”, en palabras de Carlos Martínez de Aguirre, catedrático de Derecho Civil de la Universidad de Zaragoza (cfr. Aceprensa, 7-12-2012).

Emociones fuertes para el pensamiento débil

Para el canadiense Dennis Buonafede, en la raíz de esta sentimentalización está lo que Benedicto XVI ha llamado el eclipse de la razón. “En términos sencillos –escribe este profesor de filosofía–, esto significa que el concepto de una verdad objetiva se ha abandonado y ha sido sustituida por el de la verdad subjetiva. Ya no existe una verdad en sí, sino una verdad para mí”.

Esta manera de pensar ha traído dos consecuencias. “Primera: la verdad ha llegado a personalizarse hasta límites insospechados. Dado que es mi verdad, yo me identifico con ella. No es algo distinto de mí Y la segunda: puesto que hemos personalizado tanto la verdad, cualquier crítica a mi verdad es en realidad una crítica contra mí, un ataque personal” (cfr. Aceprensa, 18-10-2011).

Lo que explica el auge en nuestros días de refinados mecanismos de censura como la descalificación de lo tachado como “lenguaje del odio” (*hate speech*) y las leyes antidiscriminación, que invocando la igualdad de trato otorgan en realidad unos derechos distintos y privilegiados al colectivo LGTB; y las alertas o *trigger warnings* frente a ideas que pueden herir algunas susceptibilidades.

De esta forma, las estructuras de corrección política arraigadas en las sociedades amplían su ámbito de influencia, que ahora abarcan desde los pensamientos y las ideas hasta “lo emocionalmente correcto”.

La intolerancia emocional

No en vano Claudia Wassmann, investigadora del ICS, advertía en el encuentro mencionado antes que “el modo en que las sociedades tratan con las emociones de sus ciudadanos –cuáles se aceptan, desean y toleran, y cuáles se prohíben– habla del grado de libertad del que gozan los individuos”.

Un contraste significativo en las sociedades occidentales es que la generosa tolerancia hacia las emociones de las minorías no se aplica por igual a la protección de los sentimientos religiosos. Sobre esto es interesante lo que dice Rafael Palomino Lozano, catedrático de Derecho eclesiástico del Estado en la Universidad Complutense de Madrid: “En general, tanto en América como en Europa, en la colisión entre religión y otras formas de identidad, la religión lleva siempre las de perder” (4).

El motivo es que mientras que “las reclamaciones surgidas de la ideología de género han logrado instalarse en el área de la identidad (más permanente y no electiva)”, la religión sigue enmarcada en el terreno de las opciones individuales. De aquí algunos concluyen que “los ciudadanos no deben discriminar una identidad, que no es cuestión de elección, desde una posición que sí es electiva”.

Los conflictos de este tipo no se resuelven así en aquellos países donde la adscripción religiosa se concibe como un marcador identitario fuerte. Pero, al menos en este punto, el “individualismo expresivo” del mundo occidental parece haber desbancado a la religión como marcador de identidad.

Notas

(1) Cfr. Lourdes Flamarique y Madalena d'Oliveira-Martins (eds.), *Emociones y estilos de vida. Radiografía de nuestro tiempo*, Biblioteca Nueva, 2013.

(2) Cfr. Drew Westen, *The Political Brain: The Role of Emotion in Deciding the Fate of the Nation*, Public Affairs, 2007. Westen publicó un extracto de este libro en *The Guardian*: “Voting with their hearts”, 8-08-2007.

Despertar las conciencias frente al drama de los inmigrantes

Acepressa

El Papa Francisco ha dedicado su primer viaje del Pontificado a los refugiados de la isla de Lampedusa. La reciente noticia de la muerte de siete inmigrantes norteafricanos, que agarrados a las redes de un barco cruzaban el Canal de Sicilia, sacudió el corazón del Santo Padre. Los tripulantes del pesquero, al detectar a los polizones, cortaron las redes.

Después de saludar a los inmigrantes, la mayoría musulmanes, el Papa les dijo que la iglesia les está cercana en la búsqueda una vida más digna. Con ornamentos morados de misa penitencial, dedicada al perdón de los pecados, Francisco celebró a las 10,30 con refugiados. El Evangelio proclamado fue la huida a Egipto de José y María de Nazaret con el niño Jesús y el asesinato de los inocentes por parte de Herodes. Destacamos algunos textos de la homilía de Francisco.

Recuperar la fraternidad humana

“Inmigrantes muertos en el mar, desde esas barcas que en lugar de ser una vía de esperanza han sido una vía de muerte. Así es el titular de los periódicos. Cuando hace algunas semanas he conocido esta noticia, que lamentablemente tantas veces se ha repetido, mi pensamiento ha vuelto a esto continuamente como una espina en el corazón que causa sufrimiento. Y entonces he sentido que debía venir aquí hoy a rezar, a realizar un gesto de cercanía, pero también a despertar nuestras conciencias para que lo que ha sucedido no se repita”. El Papa expresó su agradecimiento a los “habitantes de Lampedusa y Linosa, a las asociaciones, a los voluntarios y a las fuerzas de seguridad, que han mostrado y muestran atención a las personas en su viaje hacia algo mejor. Ustedes son una pequeña realidad, ¡pero ofrecen un ejemplo de solidaridad!”.

El Papa formuló estas preguntas: “¿Adán, dónde estás?: es la primera pregunta que Dios dirige al hombre después del pecado. ‘¿Dónde estás?’. Es un hombre desorientado que ha perdido su lugar en la creación porque cree que puede volverse potente, que puede dominar todo, que puede ser Dios. Y la armonía se rompe, el hombre se equivoca y esto se repite también en la relación con el otro que ya no es el hermano al que hay que amar, sino sencillamente el otro que disturba mi vida, mi bienestar. Y Dios hace la segunda pregunta: ‘Caín, ¿dónde está tu hermano?’. El sueño de ser poderoso, de ser grande como Dios, es más, de ser Dios, lleva a una cadena de equivocaciones que es cadena de muerte, ¡conduce a derramar la sangre del hermano!”.

“¡Estas dos preguntas de Dios resuenan también hoy, con toda su fuerza! Muchos de nosotros, también yo me incluyo, estamos desorientados, ya no estamos atentos al mundo en que vivimos, no cuidamos, no custodiamos lo que Dios ha creado para todos y ya no somos capaces ni siquiera

de custodiarnos unos a otros. Y cuando esta desorientación adquiere las dimensiones del mundo, se llega a las tragedias como a la que hemos asistido”.

“¿Dónde está tu hermano?”, la voz de su sangre grita hasta mí, dice Dios. Esta no es una pregunta dirigida a los demás, es una pregunta dirigida a mí, a ti, a cada uno de nosotros. Esos hermanos y hermanas nuestros trataban de salir de situaciones difíciles para encontrar un poco de serenidad y de paz; buscaban un lugar mejor para ellos y para sus familias, pero han encontrado la muerte. ¡Cuántas veces aquellos que buscan esto no encuentran comprensión, acogida, solidaridad! ¡Y sus voces suben hasta Dios!”.

La sangre de tu hermano

El Papa recordó su anterior conversación con un refugiado: “He escuchado recientemente a uno de estos hermanos. Antes de llegar aquí han pasado por las manos de los traficantes. Esos que explotan la pobreza de los demás. Esa gente que hace de la pobreza de los demás su propia fuente de ganancia. ¡Cuánto han sufrido... y algunos no han logrado llegar! ‘¿Dónde está tu hermano?’. ¿Quién es el responsable de esta sangre? (...) También hoy esta pregunta surge con fuerza: ¿Quién es el responsable de la sangre de estos hermanos y hermanas? ¡Nadie! Todos nosotros respondemos así: no soy yo, yo no tengo nada que ver, serán otros, ciertamente no yo”..

“Pero Dios pregunta a cada uno de nosotros: ‘¿Dónde está la sangre de tu hermano que grita hasta mí?’ Hoy nadie se siente responsable de esto; hemos perdido el sentido de la responsabilidad fraterna; hemos caído en la actitud hipócrita del sacerdote y del servidor del altar, del que habla Jesús en la parábola del Buen Samaritano: miramos al hermano medio muerto en el borde del camino, quizá pensamos ‘pobrecito’, y continuamos por nuestro camino, no es tarea nuestra; y con esto nos tranquilizamos y nos sentimos bien. (...) En este mundo de la globalización hemos caído en la globalización de la indiferencia. ¡Nos hemos habituado al sufrimiento del otro, no nos concierne, no nos interesa, no es un asunto nuestro!”.

Contra la globalización de la indiferencia

“Pero yo querría que nos hiciéramos una tercera pregunta: ¿Quién de nosotros ha llorado por este hecho y por hechos como éste?. ¿Quién ha llorado por la muerte de estos hermanos y hermanas? ¿Quién ha llorado por estas personas que estaban en la barca? ¿Por las jóvenes mamás que llevaban a sus niños? ¿Por estos hombres que deseaban algo para sostener a sus propias familias? Somos una sociedad que ha olvidado la experiencia del llorar, del ‘padecer con’: ¡la globalización de la indiferencia nos ha quitado la capacidad de llorar!”.

“Señor, concluyó el Papa, en esta Liturgia, que es una Liturgia de penitencia, pedimos perdón por la indiferencia hacia tantos hermanos y hermanas, te pedimos, Padre, perdón por quien se ha acomodado, se ha encerrado en su propio bienestar que lleva a la anestesia del corazón, te pedimos perdón por aquellos que con sus decisiones a nivel mundial han creado situaciones que conducen a estos dramas. ¡Perdón Señor! Señor, que escuchemos también hoy tus preguntas: ¿Adán, dónde estás?, ¿dónde está la sangre de tu hermano?”.

El feminismo tradicional contra la ideología “queer”

Ana Sánchez de la Nieta

La manifestación del 8 de marzo de 2020 en Madrid pasará a la Historia. Y no solo por el debate político que aún suscita si tuvo relación –o no– con los contagios de coronavirus en la capital española. Antes de que los políticos y expertos sanitarios se pelearan por la marcha, se enfrentaron las propias feministas. Un enfrentamiento que tiene detrás un complejo debate ideológico.

El 8M en Madrid no es una protesta más. Hace dos años, el 8M de 2018, a la tradicional manifestación se unió una huelga feminista que caló de manera importante en una sociedad que estaba esos días bajo el impacto del juicio a La Manada (la primera sentencia se publicó mes y medio después, el 26 de abril). La participación y el seguimiento de la huelga sorprendieron al mundo y convirtieron a Madrid en un escaparate internacional del feminismo.

Pues bien, al margen de la amenaza del coronavirus, uno de los acontecimientos que marcó el pasado 8 de marzo fue la expulsión por parte de Izquierda Unida del histórico Partido Feminista de España, fundado en 1979 por la no menos histórica Lidia Falcón, una de las figuras más conocidas del feminismo español. Izquierda Unida, que tenía una alianza desde hacía cinco años con el Partido Feminista, acusaba a la formación de mantener posiciones contrarias a las aprobadas por sus órganos directivos, mientras que algunos diputados calificaban de transfobas las duras declaraciones de Lidia Falcón contra tres leyes que estaba preparando el Gobierno español: dos anteproyectos de ley de derechos trans y LGTBI, que lideraba Podemos, y el proyecto de Ley de Libertad Sexual, del Ministerio de Igualdad.

Los orígenes de un debate enconado

En el fondo de esta expulsión, latía la disputa entre el feminismo de la igualdad o tradicional –que muchos llaman radical porque conecta con las raíces del movimiento, y otros, por su radicalismo– y el movimiento *queer*. Una disputa que tiene ya su recorrido.

Aunque hay teóricos que discrepan del número de olas del feminismo, la mayoría están de acuerdo en señalar que son cuatro. Una primera, la más extensa temporalmente, comenzaría con la Ilustración a mediados del siglo XVIII y llegaría hasta los años 50. Son los tiempos en los que se reivindica para las mujeres derechos básicos como el acceso a la educación, a la propiedad y al voto.

La segunda ola, alrededor de los años 60, centró el debate en cuestiones relacionadas con

la sexualidad, la familia, los derechos reproductivos, etc. El discurso marxista y su defensa de la lucha de clases aplicada a la lucha de sexos impregnó muchas de las consignas del feminismo de la época.

En los años 90 del siglo XX surge una tercera ola del feminismo como respuesta a la crítica por parte de muchas mujeres de que el debate feminista se había centrado en un tipo de mujer (occidental, blanca, heterosexual y acomodada), dejando fuera a las mujeres negras, marginadas, lesbianas y a las transexuales. Se apuesta por un feminismo inclusivo y empieza a coger fuerza la teoría *queer* que había defendido Judith Butler en *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (1990). Mientras algunas feministas, en su mayoría jóvenes, aceptaron la *teoría queer* sin problemas y no tenían reparo en incluir a las mujeres transexuales en sus reivindicaciones (es el llamado transfeminismo o feminismo trans), el feminismo clásico empezó a mostrar incomodidad, señalando que el sujeto político del feminismo es la mujer y si, siguiendo a Butler, no hay hombres y mujeres sino construcciones socioculturales y variables, el feminismo dejaba de tener sentido.

La cuarta ola: contra la violencia y por la paridad

Con una tercera ola poco formada, irrumpe con fuerza en la segunda década del siglo XXI una cuarta ola que, apoyándose en la capacidad movilizadora de las redes, reivindica especialmente dos cuestiones: el final de la violencia contra las mujeres y la paridad que, después de tantos años de lucha, está lejos de ser una realidad consolidada en la mayoría de los países.

Son dos cuestiones que han centrado gran parte del discurso feminista en la última década y que, en cierto modo, conectan con las aspiraciones de la primera ola. Dos cuestiones que suscitan un amplio consenso no solamente entre mujeres, sino también entre hombres, porque afectan a toda la población. Y son también dos de las cuestiones más “cuestionadas” por algunas feministas en relación con las mujeres transexuales y que explican que el debate iniciado en los 90 se haya avivado en los últimos años.

Al hablar de paridad, algunas feministas ponen el acento en lo que puede suponer de discriminación, por ejemplo, tener que enfrentarse con mujeres trans en competiciones deportivas. La tenista Martina Navratilova, conocida además de por sus trofeos por su activismo feminista y su defensa del movimiento gay, fue contundente en un artículo publicado en *The Times* (17-02-2019) con el provocador titular “Las reglas para los atletas trans recompensan a los tramposos y castigan a los inocentes”. Navratilova señalaba: “Es una locura y es un engaño. Me complace dirigirme a una mujer transgénero en la forma que prefiera, pero no me gustaría competir contra ella. No sería justo”.

Esta disparidad se reflejaría también a la hora de compartir cuotas en cargos directivos u otros puestos de responsabilidad donde el principal obstáculo que encuentran muchas mujeres viene originado por la maternidad y las cargas familiares, y su difícil encaje en una sociedad diseñada a la medida del hombre.

En cuanto a la violencia contra las mujeres, al margen de algunos sucesos puntuales y la defensa de espacios más seguros solo para mujeres, algunas feministas tradicionales han rechazado que, al tratar la violencia, se meta en el mismo saco a las mujeres y a las mujeres trans. No dudan de que estas últimas puedan sufrir agresiones, pero les parece que esta decisión puede tergiversar las estadísticas. “Nacer con sexo femenino o masculino determina la posición estructural en el mundo y no es un dato indiferente respecto a las agresiones sexuales”, señala la Alianza contra el Borrado de las Mujeres, una coalición de colectivos feministas que publicaron un manifiesto alternativo el 8M de 2020 y lo entregaron al presidente del Gobierno español, Pedro Sánchez.

Según el texto, “los datos desagregados por sexo son necesarios para un análisis de género eficaz. La fusión de sexo con identidad de género conduce a una recopilación de datos sobre violencia contra las mujeres inexacta y engañosa, además de borrar el principal factor de riesgo ante una violación: ser mujer”.

Feminismo y teoría “queer”

Esta lucha –que cada vez es más enconada, basta leer algunos de sus debates en Twitter– hace peligrar una alianza que parecía fuerte: la del feminismo con el movimiento LGTBI. “Hay movimientos que se quieren subir al carro del movimiento feminista, pero representan el 0,1% de la población. Lo LGTBI no implica necesariamente feminismo. No tenemos objetivos ni intereses comunes. Siempre hemos apoyado el movimiento trans y gay, pero no somos la misma cosa”, señala la filósofa Victoria Sendón, una de las voces más consolidadas del feminismo español.

Aunque son muchos los que consideran que el feminismo histórico se ha vuelto transfóbico, y de hecho a estas feministas se las denomina *terf* (Trans-Exclusionary Radical Feminism), la realidad es que ninguna de estas pensadoras se manifiesta en contra de los transexuales y ni siquiera piensan que no sean mujeres; simplemente defienden que sus luchas son distintas.

En lo que sí son tajantes es en atacar la teoría *queer* que, según otra conocida figura del feminismo español, Amelia Valcárcel, “está arrastrando la agenda feminista por el barro”.

Acusan a este movimiento de eliminar la categoría de sexo y sustituirla por identidad de género. Una sustitución que, siempre según sus afirmaciones, termina por borrar a las mujeres y hacer vana cualquier reivindicación feminista. “Han desaparecido las categorías de mujeres y hombre. Y si no hay mujeres, el movimiento feminista no es necesario”, sentencia Lidia Falcón.

En el extremo contrario se manifiesta el transfeminismo, que en uno de sus manifiestos señala que “el sujeto político del feminismo ‘mujeres’ se nos ha quedado pequeño, es excluyente por sí mismo”, y sostiene que el feminismo debe albergar no solo a las mujeres desde el punto de vista biológico sino a todas aquellas personas que se sienten mujer y unir sus causas a la causa del feminismo.

En un artículo publicado en “La tribuna feminista” de *El Plural*, Victoria Sendón acusa de cierta ingenuidad al transfeminismo. “Han acogido a todo el LGTBIQ+ como su hijo bien-amado, cuando a ellos las feministas les importamos un bledo. El argumento, muy femenino y maternal, que me dio una de ellas era que ‘ellos han sufrido mucho’. Vale: incorporemos a todo el mundo sufriente. No íbamos a caber. Si algún o alguna ‘trans’ quiere pertenecer al movimiento feminista, estupendo, pero no porque su transexualidad sea un tema feminista en sí”. Y aprovecha para entonar un *mea culpa*: “El error original es que un feminismo oficialista y académico ha empleado la palabra ‘género’ para todo: violencia de género, perspectiva de género, leyes de género, experta en género, etc., convirtiendo a la mujer en un concepto vacío”.

La peligrosa negación del sexo

El debate del feminismo tradicional y el transfeminismo no es, por supuesto, exclusivamente español, aunque aquí haya adquirido mayor visibilidad por los recientes proyectos de ley. El pasado 13 de febrero, los biólogos Colin M. Wright y Emma N. Hilton publicaron un interesante y duro artículo en el *Wall Street Journal* titulado “La peligrosa negación del sexo”, en el que animaban a luchar contra la ideología de género por ser una teoría acientífica y falsa.

Después de argumentar, desde el punto de vista biológico, la ambigüedad sexual que puede darse en algunas personas, critican fuertemente la idea de que lo masculino y lo femenino sean simples construcciones sociales, al igual que niegan que exista un espectro sexual o sexos adicionales más allá del hombre y la mujer. “El sexo, sí, es binario”, sentencian.

“Una cosa es afirmar que un hombre puede ‘identificarse’ como mujer o viceversa, y otra es esa tendencia, peligrosa y anticientífica, que vemos cada vez con más frecuencia: la negación directa del sexo biológico (...) Negar la realidad del sexo biológico y suplantarla por una ‘identidad de género’ subjetiva no es simplemente una teoría académica excéntrica. Suscita una seria preocupación por los derechos humanos de grupos vulnerables como las mujeres, los homosexuales y los niños”.

Wright y Hilton, en la línea de las feministas tradicionales, señalan que “las mujeres han luchado mucho por las protecciones legales basadas en el sexo. La falsedad de que el sexo tiene sus raíces en una identidad subjetiva en lugar de en una biología objetiva hace que todos estos derechos basados en el sexo sean imposibles de hacer cumplir”.

En cuanto a los homosexuales, afirman que “la negación del sexo biológico también borra la homosexualidad, ya que la atracción hacia el mismo sexo no tiene sentido sin la distinción entre los sexos”. En este sentido, explican que no se puede acusar de transfobia (como a veces se hace) a aquellas lesbianas que expresan su renuencia a salir con hombres que se identifican como mujeres.

Proteger a los niños

Pero cuando más contundentes se muestran Wright y Hilton es al hablar de los niños. “Los más vulnerables al negacionismo sexual son los niños. Cuando se les enseña que el sexo se basa en la identidad en lugar de la biología, las categorías de sexo pueden confundirse fácilmente con estereotipos regresivos de masculinidad y feminidad. Las niñas masculinas y los niños femeninos pueden quedar confusos acerca de su propio sexo. Esta patologización del comportamiento atípico sexual es extremadamente preocupante y regresiva”.

El artículo termina dando un golpe de mano muy similar al de algunas feministas: “El margen de cortesía en este tema se ha acabado. Los biólogos y los profesionales de la medicina deben defender la realidad empírica del sexo biológico”, escriben Wright y Hilton.

Con otras palabras lo defiende Lidia Falcón: “Las consecuencias nefastas de que se vaya imponiendo esta ideología están siendo que el *lobby* gay se convierta en dominante en todos los campos de la difusión de la ideología feminista e imponga sus objetivos, como son la legalización de los vientres de alquiler, la legalización de la prostitución y convencer a la sociedad de que el deseo de cambiar de sexo expresado por menores es suficiente para que el niño se someta a tratamientos hormonales y quirúrgicos, sin necesitar ningún dictamen médico y psicológico”.

En definitiva, el movimiento *queer* mantiene una muy exitosa lucha por sus objetivos mientras el feminismo se desangra en una guerra fratricida. En una trinchera, el feminismo trans, convencido de que sumar aliados y causas le hará más fuerte; en la otra, el feminismo tradicional, que define la teoría *queer* como el auténtico caballo de Troya del feminismo. Un enemigo poderoso y con fuertes aliados que puede destruirlo.

Movimiento trans: éxito y contestación

Rafael Serrano

El actual movimiento a favor de la transexualidad cuestiona derechos y protecciones específicas para las mujeres, pone en peligro a menores vulnerables y fomenta restricciones a la libertad de expresión. Tal es la tesis de Joanna Williams, del think tank británico Civitas, en su informe The Corrosive Impact of Transgender Ideology, publicado el pasado junio.

Williams ha investigado y escrito sobre universidad, mujer y libertad académica y de expresión. Actualmente trabaja para Civitas como directora del proyecto “Libertad, Democracia y Victimismo”. Es colaboradora de *Spiked*, *The Spectator* y otras publicaciones.

El objeto de su informe no es la condición de las personas transexuales, sino el movimiento social y político que dice representarlas. Williams lo llama “transexualismo” –literalmente, “transgenerismo” (*transgenderism*)– y lo describe así: “Un movimiento ideológico que cuestiona los derechos basados en el sexo y propaga la idea de que el género de una persona no tiene relación con su anatomía”.

Esa separación completa de sexo y género está tomada de la teoría queer de Judith Butler (*Gender Trouble*, 1988), para quien nadie es por naturaleza mujer u hombre, sino que a cada uno, al nacer, se le asigna un género en un acto de violencia simbólica. El género es un puro rol que la persona adopta y puede cambiar a voluntad, incluso saliendo del esquema binario masculino/femenino.

Sin embargo, hoy el transexualismo alega, aunque parezca paradójico, tanto la lógica de la autodeterminación como la lógica de la identidad. El transexual, según eso, cambia de género porque responde a su identidad profunda, con independencia de su “sexo biológico”. Esto es de especial aplicación a los menores: cuando el movimiento propone que se les reconozca el derecho a la autodeterminación de género, no defiende una libertad de adultos, que las leyes no tendrían por qué admitir antes de los 18 años, sino algo más que una mera opción. Un niño o adolescente que quiere hacer la llamada “transición” ha descubierto que es una chica metida en un cuerpo de chico, o viceversa.

Explosión de casos entre menores

El caso de los menores es también el punto de partida del informe. Antes, la gran mayoría de las personas que acudían a asesoramiento sobre cambio de sexo eran hombres de mediana edad con un largo historial de travestismo y, en general, falta de identificación con su género.

En el Reino Unido, de los 4.900 certificados de cambio de género expedidos hasta 2018 al amparo de la ley de 2004 (Gender Recognition Act, GRA), tres cuartos fueron para hombres en torno a 50 años. Hacia 2012 comenzó una explosión de casos en menores, sobre todo chicas: el número de las que piden la transición se ha multiplicado por 45 (ver Acepresa, 19-09-2018). Además, ha bajado la edad: en Tavistock, la clínica del NHS (Servicio Nacional de Salud) para la atención de esos menores, la mayoría no pasan de 14 años.

Hay base para sospechar que esta “explosión” es en buena parte inducida. A diferencia del largo proceso de los transexuales “clásicos”, entre los menores ha aparecido un tipo de disforia de género que se declara súbitamente (se ha dado en llamar ROGD, *Rapid Onset Gender Dysphoria*). Y se han observado casos de “contagio”: una cadena de chicas de la misma escuela o localidad que piden la transición a la vez.

Algunos psicoterapeutas, como James Caspian, citado por Williams, ven en los menores que se plantean el cambio de género la influencia de las redes sociales, donde abundan los mensajes y vídeos que presentan el cambio de género como una posibilidad atractiva. También hay libros infantiles que introducen la idea en los lectores a edades muy tempranas, así como canciones, películas y series que hacen lo mismo. Y el programa de Educación Sexual que se imparte en las escuelas británicas incluye contenidos favorables a la transexualidad.

Confusión

La autora del informe consulta con distintos especialistas y concluye que se está jugando imprudentemente con la salud de los menores. Son, por definición, inmaduros, y alentarles a cuestionarse su identidad de género puede llevarles a confusión. A los adolescentes, la transexualidad puede servir para dar nombre, diagnóstico y solución a sus angustias, que ellos mismos no comprenden bien. Es significativo que entre los menores en proceso de transición estén sobrerrepresentados los que tienen rasgos de autismo (ver Acepresa, 16-01-2017). El deseo de hacer la transición puede ser, en no pocos casos, respuesta a un problema subyacente.

Hay, en fin, muchas dudas y demasiada prisa. Se están prescribiendo bloqueadores de la pubertad y hormonas del sexo contrario sin saber aún qué efectos tienen a largo plazo (ver Acepresa, 1-04-2019). Mientras, van saliendo a la luz casos de personas que cambiaron de sexo y después se arrepintieron (ver Acepresa, 23-12-2019), así como indicios de mayor prevalencia de trastornos psíquicos y suicidios o tentativas de suicidio entre transexuales.

Las organizaciones transexualistas, como Stonewall o Mermaids, tienen su propia interpretación de esos datos. Según ellas, los suicidios y otros problemas observados en los transexuales con mayor frecuencia que en el conjunto de la población, son consecuencia de la “transfobia”. Por ejemplo, si a un menor se le cuestiona su decisión de cambiar de género, se le causa un trauma difícil de reparar que traerá una reata de trastornos psíquicos.

La tesis ha ganado terreno en ámbitos oficiales. La guía del NHS sobre disforia de género en menores advierte que no existen síntomas orgánicos ni pruebas diagnósticas objetivas para certificarla o descartarla; por tanto, “hay que atenerse a lo que dice el propio joven”. Tal criterio supone un vuelco en la práctica psicoterapéutica, anota Caspian. Se pretende que el especialista confirme los sentimientos del paciente, pero “la consulta no está para eso”. Semejante modo de proceder “supone que al terapeuta ya no se le permite explorar el inconsciente”.

Recortes a la libertad de expresión

La apelación a lo subjetivo para definir la transexualidad tiene efectos en la libertad de expresión. Si el género no tiene que ver con la biología y se define por autoidentificación, su

reconocimiento depende de las palabras y las actitudes de los demás. Por eso el transexualismo, dice la autora del informe, atribuye tanta importancia al lenguaje y se esfuerza por implantar su particular terminología.

La estrategia consiste en igualar el respeto a las personas y la aceptación de las ideas. Entre otros casos relatados en el informe, es expresivo el de una profesora de Oxford, Selina Todd, que fue invitada a dar una conferencia sobre historia de la clase obrera en la Universidad de Kent. Todd considera biológicamente imposible cambiar de sexo, y así lo ha escrito. De modo que un grupo de alumnos y profesores de Kent pidieron que se le retirara la invitación con este argumento: “Ofrecer una tribuna a Selina Todd en nombre de la ‘libertad de expresión académica’ significa poner a los miembros trans y no binarios de nuestra comunidad en la tesitura de tener que defender su derecho a existir”.

Como señala Joanna Williams, interpretar la discrepancia como agresión, “igualar palabras con violencia, lleva a creer que la censura está justificada”. Es lo que se ve desde hace años en las universidades, principalmente de países anglosajones (ver Acepresa, 7-03-2018). Además, las transgresiones han empezado a ser perseguidas por la autoridad pública fuera de los campus. El informe trae ejemplos de ciudadanos denunciados o interrogados por la policía a causa de opiniones “transfóbicas”, con las que supuestamente infringieron las leyes de igualdad o contra el odio. Es especialmente relevante el caso de Maya Forstater, que perdió su empleo por tuitear desde su cuenta personal que una mujer trans sigue teniendo el sexo biológico masculino (ver El Sónar, 8-01-2020).

La estrategia

¿Cómo se ha llegado a esto? Joanna Williams dedica una sección de su estudio a la estrategia que ha seguido el movimiento transexualista en el Reino Unido. Ha difundido con constancia sus ideas entre el público. A la vez, ha intentado neutralizar los focos de oposición en el feminismo con la creación del término TERF (*Trans-Exclusionary Radical Feminist*) para etiquetar a las feministas que no admiten los planteamientos trans. Han intentado que el mensaje “las mujeres trans son mujeres” calara en las organizaciones profesionales de mujeres.

La mencionada equiparación de discrepancia y agresión ha resultado también útil para no tener que discutir los puntos débiles de la propuesta transexualista. De esta forma se ha logrado, hasta cierto punto, estigmatizar la “detransición”, y evitar que se preste más atención a los casos de transexuales arrepentidos. Para Nicola Williams, directora de la organización Fair Play for Women, “la táctica de ‘no debatir’, adoptada por Stonewall, fue una jugada maestra”.

Otra parte de la estrategia es la acción cerca de las autoridades, y en buena parte está descrita en un informe de la Fundación Thomson Reuters y la ILGBTQIYSO (International Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer and Intersex Youth and Student Organisation), titulado *Only Adults? Good Practices in Legal Gender Recognition for Youth*. Contiene recomendaciones para promover que las leyes admitan el cambio de género en menores sin ningún requisito médico y sin necesidad de permiso alguno, ni de los padres ni de la autoridad pública.

Un consejo es “intervenir pronto en el proceso legislativo, preferiblemente antes de que comience”. En efecto, señala Joanna Williams, las organizaciones transexualistas llevan años de conversaciones con responsables políticos y de la Administración para que sus tesis se incorporen a la reforma de la GRA, actualmente en preparación. Lo mismo hizo Stonewall con los técnicos que elaboraban el programa de Educación Sexual en el Ministerio.

El movimiento afirma que sus logros se deben a que la opinión pública ha dado un vuelco a su favor. Joanna Williams cree más bien que se han ganado no tanto a la gente cuanto a los políticos. Pues “las acciones de un pequeño número de activistas transgénero, por astutas o

bien planeadas que hayan sido, no bastan para explicar la amplia mutación de las instituciones sociales y las convenciones culturales”. Primero, algunas figuras de la medicina y de la universidad contribuyeron a dar prestigio intelectual y moral a las posturas trans. Pero, sobre todo, ha sido decisivo el apoyo de personas ajenas al movimiento en puestos de responsabilidad.

Víctimas

La autora del informe explica este fenómeno por dos tendencias presentes hoy en las democracias occidentales: la política identitaria y el victimismo.

“En una época –dice– en que los partidos políticos dominantes ven cómo se les alejan sus bases tradicionales, los grupos identitarios parecen ofrecer un electorado claro”. Y en efecto, ahora es corriente que los partidos busquen atraerse, no ya a la clase obrera ni a la burguesa, sino a minorías raciales o sexuales.

A esto se añade el segundo factor. “Cuando el grupo identitario adopta el estatus de víctima, la acción en favor suyo va investida de la autoridad moral propia del que protege al oprimido”. El movimiento trans ha tenido éxito en este aspecto, lo que en parte explica la buena acogida de sus propuestas por parte de políticos, educadores, trabajadores sociales...: les da un sentido de misión, una especial legitimidad. También por esto es importante para el transexualismo subrayar la existencia de conductas transfóbicas y los traumas que provoca.

Oposición feminista

Sin embargo, el movimiento trans no tiene el éxito asegurado. Encuentra cada vez más oposición por parte de las feministas y de mujeres en general (ver Aceprensa, 29-04-2020): temen que hombres reconocidos legalmente como mujeres tras hacer la transición, sin necesidad de cirugía –y en el futuro quizá sin otro requisito que su propia declaración–, se introduzcan en ámbitos reservados para ellas. Los derechos basados en el sexo pierden sentido si la condición femenina es independiente de la naturaleza corporal: es el “borrado de las mujeres” del que se quejan las feministas actuales. El lema “las mujeres trans son mujeres” no supera la prueba de la realidad cuando se aplica en vestuarios, competiciones deportivas (ver Aceprensa, 22-05-2020), asociaciones femeninas, políticas laborales...

De hecho, en el Reino Unido la principal reivindicación transexualista puede quedar frustrada. El movimiento quiere que se supriman los requisitos para obtener el certificado de cambio de género: diagnóstico de disforia o haber vivido como persona del otro sexo durante al menos dos años. La consulta pública celebrada hace dos años para la reforma de la GRA de 2004 pareció haber concluido a favor; pero la fuerte contestación ha frenado los cambios, y el gobierno se plantea prohibir tratamientos irreversibles en menores (ver Aceprensa, 27-04-2020). En cambio, la reforma de la correspondiente ley escocesa puede acabar reduciendo a tres meses el plazo de vida en el otro sexo y bajando la edad mínima de 18 a 16 años.

La polémica en torno al reconocimiento legal de la transexualidad no es exclusivamente británica. El gobierno español prepara un proyecto de ley que consagraría la libre “autodeterminación” de género y facilitaría la transición de los menores. También aquí la propuesta ha encontrado la oposición de sectores feministas. La “interseccionalidad” (ver Aceprensa, 8-03-2019) no está funcionando bien en este tema. Si el transexualismo pierde la batalla, será por obra de las mujeres.

Las atletas dicen basta: no quieren competir con transexuales

Luis Luque

Save Women's Sports (SWS) es una organización que aboga por preservar el criterio del sexo genético para la admisión a competiciones deportivas para mujeres. A finales de abril envió una petición al Comité Olímpico Internacional (COI) para que, aprovechando la postergación de los Juegos Olímpicos de Tokio a 2021, suspenda unas normas adoptadas en 2015, que permiten a las mujeres trans competir en certámenes femeninos.

“Las normas fijadas en el consenso de 2015, que permiten a los hombres que se identifican como mujeres entrar en las categorías femeninas, son inaceptables. Reducir simplemente los niveles de testosterona durante un año no anula la ventaja masculina sobre las atletas femeninas”, aseguran.

Entre las firmantes se encuentran las fundadoras de SWS: Linda Blade, excampeona canadiense de heptatlón y presidenta de Athletics Alberta, y la levantadora de pesas estadounidense Beth Stelzer. Pero se han sumado atletas de casi 30 países.

En su petición al COI, tildan la decisión de “irresponsable, negligente y peligrosa”, y señalan que el organismo deportivo ha abandonado su deber de proteger la seguridad y la integridad de las mujeres. Autorizar a transexuales a competir contra ellas es, dicen, “una rampante discriminación por sexo”.

La ciencia acude en apoyo de su petición. Una investigación del Karolinska Institute, publicada en septiembre pasado, se fijó como objetivo comprobar si las hormonas que se administran para el cambio de sexo tienen efecto en la función y el tamaño de los músculos de las personas receptoras. Participaron 11 mujeres *trans* (genéticamente hombres) y 12 hombres *trans* (genéticamente mujeres), y se demostró que, tras un año de tratamiento y reducción de testosterona al primer grupo, todavía mantenían la ventaja sobre las mujeres biológicas.

“El volumen muscular guarda estrecha relación con la fuerza. (...) Los niveles absolutos de volumen muscular y de fuerza de extensión de las rodillas después de la intervención, todavía favorecen a las mujeres trans. Conclusión: El tratamiento con hormonas de sexo contrario incide notablemente en la fortaleza, tamaño y composición de los músculos en los transexuales. A pesar del notable incremento de la masa muscular y de la fuerza en los hombres *trans*, tras 12 meses de tratamiento las mujeres *trans* aún son más fuertes y tienen más masa muscular”.

Según los investigadores suecos, estos resultados “pudieran ser relevantes cuando se valore la admisión de las mujeres *trans* a competir en la categoría femenina”.

Más ventaja que el “doping”

Según las normas del COI de 2015, las mujeres *trans* pueden tomar parte en eventos femeninos si sus niveles de testosterona –normalmente entre los 7,7 y los 29,4 nanomoles por litro (nmol/L)– están por debajo de 10 nmol/L durante no menos de 12 meses. Pero SWS señala el sinsentido, pues para la mayoría de las mujeres, el rango de esa hormona no suele estar más arriba de los 3 nmol/L.

A lo que parece, la petición al organismo internacional no es mero capricho ni “fobia a la diversidad”. Hablamos sobre el tema con Linda Blade, cofundadora de SWS:

— *¿Qué problemas implicaría aceptar a mujeres transexuales en las competencias femeninas?*

— Las mujeres trans son hombres, por eso es injusto, ilógico y carente de ética. Un estudio publicado el 12 de mayo pasado (“Mujeres transexuales en categorías deportivas femeninas: ¿La supresión de la testosterona suprime la ventaja en el rendimiento deportivo del hombre?”, de un equipo del Karolinska y la Universidad de Manchester), muestra que los hombres tienen una ventaja sobre las atletas de entre un 10% y un 50%, según del deporte del que se trate. ¡Es una ventaja mayor que la del doping!

— *¿Por qué el organismo deportivo decidió cambiar las reglas?*

— El COI no ha aportado otro argumento para explicar su prisa por modificarlas que no sea este, ya presente en el Consenso de 2015: “Desde el Consenso de Estocolmo de 2003 sobre la reasignación de sexo en el deporte, ha habido un creciente reconocimiento de la importancia de la autonomía de la identidad de género en la sociedad, como lo reflejan muchas leyes en varias partes del mundo”.

Pero esta prisa por ser “inclusivos” no es característica del COI. Es un misterio. A partir de los documentos citados, se puede sospechar que la decisión tuvo más que ver con ciertos códigos de derechos humanos en Europa que con cualquier principio biológico. Es realmente sorprendente que el COI tome tal decisión sin investigar en profundidad, sin consultas. Si consideramos que se tomó 84 años (de 1900 a 1984) para “permitir” que las mujeres corrieran el maratón, uno pensaría que sus miembros se tomarían al menos unos pocos años para determinar si las atletas podían ser colocadas en posición de desventaja o en peligro, al autorizar a hombres que se declaran mujeres a participar en competencias femeninas.

El COI, al rincón de pensar

— *El Karolinska Institute demostró recientemente que las mujeres trans ganan más masa muscular y resistencia que las mujeres biológicas. ¿Le parece que esto pueda tomarse en cuenta para modificar nuevamente las reglas?*

— En el Documento de Consenso, de 2015, artículo 1 G, referido a “Líneas de actuación sobre transexuales”, se estipula que dichas normas “son un texto vivo y serán sujetos a revisión a la luz de cualquier desarrollo científico o médico”. Con esta declaración, el COI se garantiza una “puerta de escape” en caso de promulgar una decisión perjudicial. Y claramente, tanto la investigación del Karolinska como la otra mencionada ofrecen razones de peso para replantearse este asunto.

El COI puede y debe aprovechar la oportunidad y suspender las normas de 2015, de cara a los Juegos de Tokyo. Debe hacer un esfuerzo mayor y consultar con expertos en deporte femenino, como parte de un cuidadoso proceso para hallar una solución a la participación de los atletas trans e intersexuales, porque es insultante que el Comité utilice la categoría femenina como un “cajón de sastre”.

Para asegurar la justicia según el principio de la “ausencia de ventaja competitiva”, la categoría masculina debería ser la que sirviera como “categoría abierta”, mientras que la femenina debería restringirse para, únicamente, las personas biológicamente femeninas.

— *¿Ha conversado sobre este tema con mujeres atletas? ¿Cuál es la opinión dominante?*

— Como presidenta de una asociación atlética, y como preparadora de cientos de atletas, desde la base a la élite, durante 30 años, puedo asegurarle que están preocupadas. Sí, he hablado con muchas. Los atletas varones piensan que todo esto es injusto, pero ellas tienen temor por dos razones: una, tienen miedo a hablar y que el COI las sancione, y dos, temen que se les obligue a competir contra cuerpos masculinos.

Además de ellas, también muchos funcionarios y entrenadores tienen reservas para expresar sus opiniones. En Canadá es posible que hacer la pregunta equivocada sobre la identidad de un atleta en una competición sea penalizado por la ley. Si ellos renuncian, dirigir el deporte se volverá difícil. Todos los atletas, mujeres y hombres, sufrirán las consecuencias. Te digo más: incluso los padres de chicas atletas me dicen que quitarán a sus hijas del deporte si no aseguramos las categorías por sexo.

El COI no ha se ha dado cuenta del efecto que sus normas de 2015 están teniendo en todo el sistema deportivo, desde la base hasta la élite. Espero que encuentren la sabiduría y el sentido común antes de que sea demasiado tarde.

Hay quejas en Canadá y en otros lugares. Las voces contra la participación de transexuales en pruebas femeninas van desde las de deportistas de élite, como la extenista Martina Navratilova, las corredoras Dame Kelly Holmes y Paula Radcliffe, y la nadadora Sharron Davies, hasta las de un grupo de adolescentes norteamericanas que han llevado su caso a los tribunales.

A raíz de la decisión de la Interscholastic Athletic Conference de Connecticut (CIAC) de permitir a atletas *trans* participar en pruebas femeninas, desde 2017 dos transexuales han ganado 15 campeonatos de pista que antes habían sido conquistados por 10 muchachas.

Por tal motivo, tres corredoras, alumnas de enseñanza secundaria, han presentado una demanda contra la organización deportiva por infringir el Título IX de la Ley de Derechos Civiles, que estipula que nadie puede ser sujeto a discriminación por su sexo en ninguna actividad o programa financiado con fondos federales.

Una de las jóvenes, Selina Soule, dijo al *Wall Street Journal* que la política de la CIAC es “frustrante y decepcionante, porque todas nosotras entrenamos muy duro para restarle solo unas fracciones de segundo a nuestros tiempos, y esos atletas pueden hacerlo con la mitad del trabajo que hacemos (...). No tenemos oportunidad de ganar”.

“Las chicas no deben quedar reducidas a ser espectadoras de sus propios deportes –afirma por su parte la asesora jurídica Christiana Holcomb, de Alliance Defending Freedom, que apoya a las jóvenes atletas–. Permitir a los varones competir en categorías femeninas no es justo y perjudica las oportunidades de las deportistas. Los hombres siempre tendrán ventajas físicas inherentes sobre mujeres con aptitudes y entrenamiento similar. Las creencias de un hombre sobre su género no eliminan esas ventajas”.

CULTURA

Un nuevo manifiesto contra la “cultura de la cancelación”

Fernando Rodríguez-Borlado

Un grupo de intelectuales norteamericanos –o vinculados a Estados Unidos por su actividad– ha publicado un manifiesto para criticar el clima de censura ideológica que sufren quienes se oponen al pensamiento dominante en determinados temas polémicos.

Se suceden los pronunciamientos en defensa de la libertad de expresión y contra la denominada “cultura de la cancelación”, término con el que algunos intelectuales anglosajones se refieren al ambiente de censura sobre los puntos de vista políticamente incorrectos que se está produciendo en determinados ámbitos, especialmente la universidad. Hace un mes 152 pensadores, mayoritariamente progresistas, dieron la voz de alarma en una carta abierta (ver Acepresa, 8-07-2020) que criticaba los comportamientos intolerantes de cierta izquierda identitaria. Ahora han sido otros 46 intelectuales quienes han suscrito la Declaración de Filadelfia, en la que defienden el libre intercambio de ideas como principal medio para alcanzar una sociedad justa y plural. Entre ellos se cuentan algunos de perfil conservador, como Robert P. George, Mary Eberstadt (ver Acepresa, 4-09-2013) o Christina Hoff Sommers (ver Acepresa, 18-02-2009) pero también otros de ideas liberales -incluso libertarias-, o la activista somalí Ayaan Hirsi Ali, autodeclarada feminista y atea, además de líderes religiosos de distintas confesiones.

Volver al espíritu constitucional

La elección de Filadelfia para dar nombre al texto no es casual. Allí se produjo, en 1787, la reunión de la que saldría la Constitución norteamericana. Los firmantes de la actual declaración consideran que en el momento presente se ha vuelto necesario reivindicar la idea fundacional de libertad de expresión, que entienden como uno de los baluartes de la Carta Magna (aunque, en rigor, hay que decir que este derecho solo fue explícitamente protegido con la adición de la primera enmienda, unos años después).

Lo interesante del texto es que no se trata de una defensa de la libertad de expresión simplemente como un derecho individual, una prerrogativa personal inalienable aun a costa de los perjuicios sociales que pueda ocasionar. Lo que se reivindica es precisamente la capacidad “socializante” de la libre discusión de ideas. “Si queremos un futuro mejor, debemos reaprender una verdad fundamental: nuestra libertad y nuestra felicidad dependen de que mantengamos una cultura pública en que

la libertad y el civismo coexistan, en la que se pueda disentir radicalmente con otra persona (...) sin convertirte en su enemigo mortal”.

Siguiendo con este enfoque “constructivo” de la libertad de expresión, los firmantes recuerdan que este derecho, para ser realmente la “escuela de ciudadanía democrática” que está llamado a ser, implica también una serie de responsabilidades hacia los demás. Entre ellas está la cortesía en la forma de expresar las propias opiniones: “Por supuesto, nuestra idea tradicional de libertad de expresión no es absolutista. No protege comportamientos como la difamación, la grosería, la intimidación o la incitación a la violencia”.

Ambientes hostiles

Sin embargo, se lamentan los firmantes, el actual clima de intransigencia ideológica no solo censura estos comportamientos incívicos, sino cualquier opinión discordante con ciertos dogmas de moda, especialmente los que afectan a identidades minoritarias cuyos planteamientos, paradójicamente, se han vuelto hegemónicos, en el sentido más coercitivo de la palabra.

“Por desgracia, estamos perdiendo estos rasgos definitorios de nuestra democracia. La decencia y el libre intercambio de ideas están siendo desmantelados por prácticas estigmatizadoras del oponente, al que se acusa de promover el odio”.

Algunos ambientes, o plataformas virtuales, se han convertido en “territorio hostil”. En el mundo anglosajón destacan especialmente los campus universitarios (ver Acepresa, 07-03-2018). Charlas canceladas tras el boicot de estudiantes que se sentían “agredidos” por las ideas del ponente, profesores suspendidos o despedidos por expresar opiniones “incorrectas”, currículos cribados de material potencialmente “traumatizante”... Todo esto lleva años sucediendo en muchas universidades norteamericanas, pero recientemente también se ha extendido al Reino Unido. De hecho, el reputado *think tank* británico Policy Exchange ha publicado recientemente un informe que alerta de la merma de libertades que se está produciendo en muchos campus del país. El texto señala que “determinadas actitudes políticas están restringiendo la libertad, para enseñar o investigar en algunos temas polémicos, de quienes discrepan de la opinión mayoritaria”.

El estudio constata que, al igual que en los campus norteamericanos, el personal docente e investigador de las universidades británicas es mayoritariamente de izquierdas (75%), en un porcentaje muy superior al de la población general. Este hecho, que en parte se explica por la mayor inclinación hacia la carrera académica entre las personas de estas tendencias, no debería implicar por sí mismo una predisposición al silenciamiento del oponente. Sin embargo, los autores señalan que estas actitudes se están dando, y generan un efecto de autocensura entre los que defienden ideas impopulares.

Casi la mitad de los profesores encuestados dicen que se sentirían incómodos compartiendo despacho con un partidario del Brexit; el porcentaje sobrepasa el 60% en el caso de que ese supuesto compañero se mostrara contrario a la ideología trans. Y no es solo cuestión de “sentimientos”: entre un tercio y la mitad reconoce que valoraría peor la petición de beca de una persona si supiera que es de derechas. Este comportamiento tribal también ocurre en sentido contrario, pero, como la orientación progresista es dominante, la mayoría de silenciados son conservadores.

Libre mercado y verdad

Entre las recientes reivindicaciones de la libertad de expresión hay diversidad de planteamientos. En algunos casos, lo que se pide es simplemente que se permita un libre mercado de opiniones, sin interferencias externas: una especie de *laissez faire*, aplicado al mundo de las ideas. Nada hay aquí de

la pretensión socrática de alcanzar la verdad a través de la discusión. Se trata de un planteamiento más bien defensivo, que concibe el intercambio de pareceres en términos de mera tolerancia. Con todo, este tipo de acercamientos suele agotarse en la reivindicación del “derecho a ofender”.

La Declaración de Filadelfia va algo más allá. Sus firmantes declaran su convicción de que “el libre mercado de opiniones es la manera más justa y eficaz de separar la verdad de la falsedad”. Sin embargo, el texto no da ninguna pista de cuál pueda ser esa verdad, ese ideal antropológico alternativo al que propone la izquierda actual.

Esta merma se entiende en la medida que la Declaración no aborda específicamente ningún debate específico, sino que se limita a reclamar un espacio de discusión sin censura. En cambio, algunos autores sí han entrado al fondo del problema, conscientes de que la mera apelación a la libre concurrencia de ideas puede degenerar fácilmente en un relativismo axiológico que termina, paradójicamente, siendo dogmático: si todas las opiniones valen lo mismo, todas son sagradas e “inmunes” a las demás. Para alertar de este peligro, Robert P. George y Cornel West escribieron en 2017 un breve manifiesto, titulado “Búsqueda de la verdad, democracia y libertad de pensamiento y de expresión”, al que después se adhirieron otros intelectuales de diferentes tendencias políticas (ver Aceprensa, 21-04-2017). Allí sostenían que para mantener una sociedad libre y democrática son necesarias virtudes como la humildad y la apertura de mente, “pero por encima de todo, el amor a la verdad”.

El valor de las guerras culturales

Juan Meseguer

“Reformar a los demás es ambición de que todos se mofan y que todos abrigan”. La frase de Nicolás Gómez Dávila sintetiza bien la relación de amor-odio de la cultura contemporánea con el moralismo. Algo parecido ocurre con las guerras culturales: todo el mundo las deplora, pero ninguno de los interesados en difundir su visión del mundo renuncia a librarlas.

El doble juego al que alude el pensador colombiano se hace patente en el ámbito de las guerras culturales, esas grandes disputas intelectuales en las que se dirimen los valores de una sociedad. Según la narrativa más habitual, “guerra cultural” es la bandera que agitan los populistas cuando les va mal en los sondeos, pero no lo que hacen los medios cuando batallan por crear un clima favorable a la legalización del aborto, la eutanasia, la redefinición del matrimonio, el cambio de sexo o el laicismo.

Pese a lo denostado que fue en su día el intenso discurso de Patrick Buchanan en la Convención Nacional Republicana de 1992, hoy nadie duda de que la contienda política tiene que ver con las disputas sobre “quiénes somos, en qué creemos y a favor de qué estamos” como sociedad. En eso están los progresistas y los conservadores; los socialistas y los liberales; la derecha, el centro y la izquierda; los de arriba y los de abajo...

Sin embargo, quienes se han colocado a sí mismos en el lado correcto de la historia no siempre están dispuestos a reconocer la legitimidad a sus adversarios. Así, va cristalizando en la opinión pública un sesgo anticonservador, según el cual se da por hecho que los partidarios de los valores considerados “tradicionales” defienden posturas que solo cabe tolerar en la intimidad del hogar, mientras que la ordenación de la moral pública compete única y exclusivamente a los defensores de los valores “progresistas”.

El resultado es un pulso entre fuerzas muy desiguales. Como explica el sociólogo Frank Furedi en dos largos artículos publicados en Spiked, mientras la izquierda identitaria hoy lleva la delantera en la definición de los valores que dominan la educación, la cultura e incluso el mundo empresarial, los conservadores llevan años a la defensiva: “En vez de iniciar debates e intentar establecer la agenda, se han visto obligados continuamente a reaccionar ante el último golpe dirigido a su forma de vida”.

La libertad religiosa no es suficiente

En este contexto, se comprende que los tachados de conservadores hayan optado en estos últimos años por priorizar causas que les permitan continuar con su estilo de vida, con la misma libertad que el resto. De ahí el acierto de las batallas judiciales y mediáticas en torno a la libertad de expresión o la libertad religiosa y de conciencia.

Pero el momento actual demanda nuevos pasos. Ahora que algunos empiezan a reconocer la intolerancia que procede de sus propias filas y se muestran dispuestos a escuchar, ya no basta con defender una libertad de expresión “sin complejos”: hace falta pensar nuevos enfoques y decir cosas con suficiente sustancia como para interesar a los no afines.

Participar en las disputas sobre valores y estilos de vida en los propios términos no excluye la búsqueda de enfoques colaborativos

En la misma línea, en Estados Unidos vuelve a plantearse hasta qué punto es útil afrontar ciertos debates bajo el paraguas de la libertad religiosa. Si Patrick J. Deneen y Margaret Harper McCarthy dieron la voz de alarma sobre el riesgo de trasladar a la libertad religiosa todo derecho de conciencia –lo que puede llevar a ver las convicciones de los creyentes como puramente de fe–, ahora Ryan T. Anderson y Alexandra DeSanctis hacen ver cómo la atención excesiva a la libertad religiosa puede distraer de los temas en discusión.

Las reflexiones de Anderson y De Sanctis toman pie de las tres victorias para la libertad religiosa logradas este mes en el Tribunal Supremo: en el caso *Espinoza*, el Supremo sentenció que no se puede excluir a las escuelas confesionales de ayudas públicas destinadas a los colegios privados en general (ver Aceprensa, 3-07-2020); en el caso *Little Sisters of the Poor* falló a favor de la objeción de conciencia de los empleadores frente al llamado “mandato anticonceptivo”; y en el caso *Our Lady of Guadalupe School* reafirmó la libertad de los colegios religiosos para elegir a sus profesores (ver Aceprensa, 10-07-2020).

Entrar al fondo

Estas victorias eran necesarias, pero no son suficientes, sostiene Anderson en *Public Discourse*. Sus principales argumentos son que los litigios sobre libertad religiosa no amparan a todas las personas, no protegen todos los bienes en conflicto y no siempre entran al fondo de los asuntos.

Entre otros ejemplos, alude al caso relativo al “mandato anticonceptivo”, aprobado por la Administración Obama. Aunque el Supremo ha dicho que la Administración Trump es competente para conceder exenciones por razones éticas o religiosas a esa norma, esta sigue en vigor. Eso significa que el gobierno federal sigue exigiendo a los empleadores –salvo a los que objetan– que ofrezcan en el seguro médico de sus empleadas el acceso, sin coste alguno para ellas, a 20 tipos de anticonceptivos, cuatro de los cuales tienen posible efecto abortivo. Teniendo en cuenta que el candidato demócrata Joe Biden, posible ganador en las elecciones del próximo noviembre, ya ha dicho que eliminará esas exenciones, se entiende la preocupación de Anderson.

En *National Review*, De Sanctis retoma la argumentación de Anderson y lamenta que el Supremo evitara ir a las cuestiones de fondo: si existe un derecho a la anticoncepción subvencionada y si el gobierno puede exigir a los empleadores que financien ese supuesto derecho. El riesgo de este tipo de litigios –dice– es que los conservadores se conformen con defender su libertad religiosa en vez de defender sus convicciones cívicas. Ciertamente, la Primera Enmienda les seguirá asegurando victorias suficientes para seguir adelante con su vida, pero si renuncian a defender sus ideas “en sus propios términos”, terminarán “perdiendo la batalla cultural a largo plazo”.

Participar en las disputas sobre valores y estilos de vida en los propios términos no excluye la búsqueda de enfoques colaborativos, que permitan salir de la dinámica de la confrontación y ofrecer soluciones a los problemas sociales que interesan a los de fuera de la propia tribu (ver Acepresa, 5-07-2019 y 6-11-2019). Quizá habrá que empezar por encontrar una nueva metáfora que sustituya a la combativa imagen de la “guerra cultural”.

La trampa de la ideología “woke”

Juan Meseguer

A imitación de los períodos de renacer religioso que se han dado en Estados Unidos desde los tiempos de las Trece Colonias, hoy se habla de un Gran Despertar de la América progresista blanca ante el problema del racismo. El objetivo es liberar al país de sus pecados fundacionales y, de paso, del sexo biológico, de la familia tradicional y del libre mercado. La nueva cruzada cultural se extiende ya por otros países.

La expresión “Gran Despertar” (*Great Awakening*, en el inglés de los afroamericanos) alude a la toma de conciencia por parte de una izquierda con buen nivel económico y educativo de la injusticia de un sistema que ha oprimido a los negros y a otras minorías raciales. Y cuya enmienda exige que los blancos expíen su culpa.

En el vocabulario de los activistas *woke* destacan algunos términos que van ganando peso en la opinión pública. Algunos hacen referencia a problemas reales que sufren los afroamericanos, como la pobreza y el deterioro de sus barrios, las variadas desigualdades, la violencia policial o las altas tasas de encarcelamiento. Pero otros exponen una visión del mundo que va más allá del racismo.

Palabras que crean cultura

Con la expresión “racismo sistémico” o “institucional” denuncian la omnipresencia de un mal que permanece enquistado en la sociedad por efecto de unas estructuras injustas. Para exorcizarlo, hay que mantenerse constantemente en guardia y despiertos (*stay woke*).

El “privilegio blanco” alude a las ventajas que acompañan a todo blanco desde su nacimiento y de las que debe hacerse consciente (*check your privilege*) como primer paso para enmendar el sistema. Unido a lo anterior está la noción de “supremacismo blanco”, que denuncia tanto la creencia de quienes se ven superiores a los no blancos como el empeño de perpetuar un sistema que refleje esa creencia.

La “culpa blanca” puede entenderse como la otra cara del privilegio: si los blancos viven mejor, es por la discriminación histórica que pesa desde hace siglos sobre las minorías raciales –sobre todo, la esclavitud– y que en la actualidad demanda un programa de “reparaciones”. La culpa es colectiva y se hereda por el simple hecho de nacer blanco.

La “interseccionalidad” hace referencia al solapamiento de dos o más formas de discriminación, fruto de la confluencia de varias “identidades oprimidas” en una misma persona o grupo. Este concepto permite comprender por qué Black Lives Matter (BLM), una organización pen-

sada en teoría para combatir el racismo, impulsa con fervor otras causas como la lucha contra el patriarcado, la “heteronormatividad” o el capitalismo.

Deudora del marxismo, la ideología *woke* ha cambiado la lucha de clases por la lucha de identidades. La vida social queda así reducida a un conflicto permanente entre opresores y oprimidos. El objetivo de esa lucha es la transformación de la cultura y de la sociedad a la medida de los postulados de BLM, que incluyen la “visión del mundo de la revolución sexual”, como explica R. Albert Mohler Jr. tras analizar algunos textos de la organización. A diferencia del movimiento por los derechos civiles de los negros de los años 60, que buscaba “la corrección de la conciencia y la cultura americanas” con espíritu constructivo, los activistas *woke* –añade Mohler– quieren dismantelar la civilización occidental, en la que ven la fuente de un sistema opresivo.

Para lograrlo, hay quienes creen que está justificado “cancelar”, boicotear o avergonzar (*public shaming*) a quienes discrepan con los miembros de unos grupos a los que se brinda una protección especial. La generalización de esas prácticas iliberales ha dado lugar al nacimiento de la “cultura de la cancelación” (*cancel culture*), denunciada por la ya célebre carta de la revista Harper’s.

A veces ni siquiera es necesario hablar para ser enfilado por los *woke*, pues el silencio de los blancos ante la injusticia racial se interpreta como una forma de violencia, como dice uno de los eslóganes del momento: “*White silence is violence*”.

La causa de moda

¿Cuándo empezó el culto a estas ideas por parte de la América progresista blanca? El periodista de la revista Vox Matthew Yglesias, quien acaba de ser señalado públicamente por firmar esa carta, sitúa la gestación más inmediata del fenómeno *woke* entre 2011 y 2016. Un momento clave fue la muerte en 2014 del joven afroamericano Michael Brown, abatido por un policía blanco en Ferguson. Fue entonces cuando descolló el movimiento BLM, surgido un año antes.

Yglesias muestra con diversas encuestas cómo los blancos que se definen como progresistas o liberales han cambiado de opinión respecto al racismo en ese periodo. La toma de conciencia respecto del pasado de opresión que pesa sobre los blancos ha sido tan fuerte que sus ideas sobre la raza ahora están más a la izquierda que las de las propias minorías que han sufrido el racismo. Por ejemplo, el 87% de los liberales blancos cree que el país mejora cuanto más diversidad étnica y racial hay, algo que solo piensa el 54% de los negros y el 46% de los latinos. Además, los liberales blancos son más propensos que los negros a pedir para estos un trato de favor, y tienen una actitud más favorable hacia los inmigrantes que los latinos.

El Partido Demócrata ha tomado nota y ha cambiado rápidamente con los liberales blancos, que han crecido hasta convertirse en el grupo más numeroso de su electorado (el 40%). Según un experto citado por Yglesias, solo en la campaña para las presidenciales de 2016, Hillary Clinton habló de justicia racial más que Barack Obama en sus dos campañas.

Más recientemente, las protestas por la muerte de George Floyd han acentuado el interés por esta causa. Las empresas se han apuntado a lo que ya se conoce como “capitalismo *woke*”, una estrategia de gestos que les permite estar a bien con los jóvenes sin necesidad de cambiar su modelo de negocio. Varios candidatos de las primarias demócratas, como Elizabeth Warren, Kamala Harris o Beto O’Rourke, han reclamado algún tipo de reparación a los descendientes de esclavos. Ahora Joe Biden asegura que lo estudiará; de momento, acaba de anunciar un plan para corregir la injusticia racial.

Métodos iliberales

Estados Unidos ha vuelto a marcar tendencia y varios países se han apuntado a la ola *woke*, pese a tener un contexto histórico distinto. En junio, el primer ministro de Canadá Justin Trudeau

incoó un *mea culpa* por el “racismo sistémico” que empapa “todas las instituciones” del país. Y, como exige el guion, cargó con los pecados de todos: “Como primer ministro, me resulta difícil reconocer que mi gobierno, que trata de ser progresista y abierto y de defender a las minorías, es culpable de discriminación sistémica”. Tras ser criticado días después por su pomposa gestualidad, su gobierno anunció un plan para combatir el racismo.

Los planes ofrecidos por Biden y Trudeau desmienten una de las críticas más habituales que se suele hacer al movimiento *woke*: su excesivo y supuestamente ineficaz simbolismo. Es verdad, como dice David Brooks, que a estos activistas se les da mejor producir eslóganes (“*defund the police*”) y gestos simbólicos (hincar la rodilla como protesta) que presentar medidas de mejora concretas. Y que el espacio donde mejor se mueven es en el de los símbolos culturales (el lenguaje, las estatuas, los nombres...). Pero Brooks pasa por alto las victorias políticas que acaban consiguiendo con sus tácticas intimidatorias: acoso en redes sociales, boicots comerciales, peticiones de despidos...

A la vista de sus métodos, el filósofo John Gray compara a los “insurgentes woke” con los bolcheviques que tomaron el poder en 1917, y les acusa de querer “imponer una visión única del mundo mediante el uso pedagógico del miedo”. Gray no niega los crímenes fundacionales de EE.UU. –la esclavitud de los negros y la confiscación de las tierras de los pueblos indígenas–, pero duda que el antagonismo racial, el resentimiento y la anarquía puedan traer algún tipo de redención. Más bien, lo contrario: “El rechazo de las libertades liberales aboca a la tiranía de la turba justa”.

Un nuevo colonialismo

Por su parte, Angela Nagle llama la atención sobre lo paradójico que resulta que la ideología *woke* se acabe convirtiendo en una forma de colonialismo. Lo ilustra con el caso de Irlanda, cuya deriva hacia el progresismo cultural cada día es más evidente. Nagle lamenta que una juventud bien situada haya importado de forma acrítica la narrativa moral que predicán los gigantes tecnológicos de Silicon Valley. El hecho de que esas empresas hayan recalado en Irlanda en busca de un trato fiscal favorable y hayan tirado para arriba de la economía del país, lo han dejado expuesto a su influencia cultural.

Esta es la triste paradoja de una nación que no temió enfrentarse a un imperio descomunal para ganar su independencia: el trato con las tecnológicas ha sido tan ventajoso para Irlanda –continúa Nagel– que los irlandeses no han tenido reparos en cambiar la relación de servidumbre con el Imperio británico por otra con la oligarquía progresista estadounidense. “Los irlandeses pronto aprenderán que si tu economía se gobierna desde California, tu sociedad empezará a parecerse a California”.

El chantaje al que alude Nagel no es muy diferente del que plantean los activistas *woke*: o asumes sus premisas ideológicas y bendices sus métodos, o eres cómplice de racismo. Pero embarcarse en una causa justa –la lucha contra el racismo y la desigualdad racial– no da derecho a impulsar unas ideas por la fuerza, ni a que los demás las suscriban en bloque. Sobre todo, cuando a aquellos a quienes se pretende ganar para la causa solo se les afean sus privilegios y sus culpas.

Lo que solo la literatura puede hacer

Luis Daniel González

En estos tiempos de gran consumo de ficciones audiovisuales puede ser útil recordar algunas reflexiones de grandes escritores sobre las características únicas e insustituibles de la buena literatura, pensar con algo de calma en aquello que solo ella puede darnos.

Así que me propongo echar un vistazo a sus rasgos y efectos propios: usar certeramente las palabras, hacer transparente la realidad, mostrar las mareas del tiempo y el recuerdo, dar cuenta de los movimientos de conciencia, señalar las connotaciones morales de los gestos más pequeños, dejar constancia de algo que sucede siempre.

Usar certeramente las palabras

Cuenta Paul Valéry que Edgar Degas hacía versos, algunos deliciosos, pero que muchas veces encontraba dificultades en ese trabajo, y le “dijo un día a Mallarmé: ‘Su oficio es infernal. No consigo hacer lo que quiero y sin embargo estoy lleno de ideas...’ Y Mallarmé le respondió: ‘No es con las ideas, mi querido Degas, con lo que se hacen los versos. Es con las palabras’”. Cuando hablamos de literatura lo primero es el uso de las palabras justas, adecuadas a lo que se quiere tratar, medidas y ordenadas de acuerdo con el objetivo que se persigue.

Decía Fernando Lázaro Carreter que la forma literaria de expresarse “es el resultado de una necesidad estética incompatible con la trivialidad y, sobre todo, con la pobreza de la lengua común”. Y es que llegamos al carácter revelador del arte al usar unas u otras palabras o expresiones: un ejemplo está en el contraste luminoso entre las descripciones barrocas de paisajes y los diálogos lacónicos de los personajes en novelas de Cormac McCarthy como *Todos los hermosos caballos*.

Al mismo tiempo, “la cualidad principal de la prosa es la precisión: decir lo que se quiere decir, sin adornos ni frases notorias. En cuanto la prosa ‘se ve’, es mala”, señala Augusto Monterroso. Más adelante lo concreta del siguiente modo: “‘La negra noche tendió su manto’ es un ejemplo de lo que no debe hacerse nunca en prosa. ‘Cayó la noche’ ya es menos malo, pero sigue dando idea de ‘literatura’. Lo mejor es: ‘Se hizo de noche’ o ‘Llegó la noche’. Cualquier otra forma de decir esto es basura”.

Precisión es también utilizar los modos de decir adecuados a quien habla en cada caso. Así, Salinger, en *El guardián entre el centeno*, supo convertir en literatura las formas orales propias de un chico joven, algo muy difícil. Es decir, que la sintética y elegante máxima de Joubert, que advertía que “antes de emplear una palabra hermosa hazle un sitio”, se ha de aplicar, de modo particular, a cada una de las expresiones coloquiales o de argot que contiene un relato.

Por último, palabras medidas y ordenadas. Medidas, porque lo largo ha de ser largo, como sabía Tolkien, y lo corto ha de ser corto, como sabía Chéjov. Ordenadas, porque hay formas de narrar, como las de los periodistas o de los historiadores, que suben de categoría si logran extraer emociones y significados del modo en que sus autores organizan y presentan sus historias. Pienso, por ejemplo, en relatos periodísticos sobrios como *Honrarás a tu padre*, de Gay Talese, o más pirotécnicos como *Lo que hay que tener*, de Tom Wolfe.

Hacer transparente la realidad

En segundo lugar, si pensamos en las descripciones largas de ambientes, tan propias de la literatura del pasado, se nos podría ocurrir que una narración con imágenes las puede hacer innecesarias. Pero no es así siempre.

Hay descripciones extensas con un propósito de largo alcance. Manzoni lo tiene cuando, al comienzo de *Los novios*, presenta el lago Como utilizando las técnicas del *zoom* y la cámara lenta –que los cineastas aprenderían luego de los mejores escritores del pasado como él–, y no como “un ejercicio de descripción del paisaje”, sino como una forma de preparar “al lector a que lea un libro cuyo principal argumento es alguien que mira desde arriba las cosas del mundo”, explica Umberto Eco.

También hay pequeñas descripciones con efectos poéticos que solo tienen cabida en una narración con palabras. Da un ejemplo Flaubert, en una de sus cartas, cuando dice a su interlocutora que los cuentos de hadas de Perrault son encantadores y señala: “¿Qué me dices de esta frase: ‘La habitación era tan pequeña que la cola de aquel bello vestido no podía desplegarse’? Enorme en cuanto al efecto, ¿no?”.

Además, puede haber descripciones breves, como al paso, que abren ventanas al interior de un personaje. Así, explica James Wood, “en *Las hijas del difunto coronel*, de Katherine Mansfield, Kate, la cocinera, tiene la costumbre de ‘irrupir por la puerta a su manera habitual, como si acabase de descubrir una entrada secreta’. Costaría varios episodios semanales y todo el grupo de actores” de la mejor telecomedia, lo que Mansfield captura en un único símil.

Por tanto, si una fuerza propia del lenguaje literario está, por un lado, en “rehuir metáforas inconscientes”, la primera “norma elemental del estilo claro y puro” según Nicolás Gómez Dávila, por otro lo está en encontrar esas otras irremplazables que sugieren nuevos sentidos. Ahora bien, indica John Carey, “las ideas poéticas no nos dicen cuál es la verdad: nos hacen sentir cómo sería conocerla”; o, tal como apunta un personaje novelesco de Carlos Pujol, la poesía no es una llave que abre puertas sino una luz que las hace transparentes. Lo explica José Jiménez Lozano al señalar que solo con algunos símbolos podemos nombrar algo de un modo preciso, pues no es lo mismo decir “estoy en un pozo” que decir “estoy muy triste”.

Las mareas del tiempo y del recuerdo

En tercer lugar, y siguiendo un historiador del arte como Ernst Gombrich, se puede “considerar en qué aspectos los recursos del lenguaje superan a los de la imagen visual”.

Para ponerlo de manifiesto reproduce las frases iniciales de *Los europeos*, de Henry James:

“Un estrecho cementerio en el corazón de una ciudad bulliciosa e indiferente, visto desde las ventanas de una posada de aspecto lúgubre, no es nunca un objeto que inspire animación; y el espectáculo no mejora cuando las mohosas lápidas y el sombrío follaje de los árboles funerarios han recibido el ineficaz refuerzo de una nevada tediosa y húmeda”.

Luego sigue Gombrich: “Si nos fijamos en los marcadores espaciales, veremos que el cementerio está situado en el corazón de una ciudad, y que se ve desde las ventanas de una posada. La dimensión temporal está señalada por la comparación implícita de esta visión en otras épocas del año, sobre todo cuando se ve ‘sin el ineficaz refuerzo’ de la nieve”. Pues bien, continúa, “una pintura o una fotografía tal vez podrían mostrarnos las ‘mohosas lápidas’ y la ‘tediosa y húmeda’ nevada, pero no podrían transmitir que esto está situado en una ciudad, ni que lo vemos desde las ventanas de una posada lúgubre. Menos aún podrían informarnos de las variaciones en el aspecto del motivo, visto en otros momentos o en otras condiciones. Se necesita un virtuoso del lenguaje para transmitir tanto en tan solo 58 palabras (55 en inglés), y los que no son virtuosos ni siquiera intentarán entrelazar todos estos datos e ideas en un solo tejido lingüístico”.

Después se puede observar cómo, “en las narraciones antiguas, como las Vidas de Plutarco o las de la Biblia, es muy difícil encontrar detalles gratuitos”, y cómo “la mayor parte de los detalles son funcionales o simbólicos”, dice James Wood. Siglos adelante, la novela se orienta de otra forma, realza los detalles descriptivos aparentemente mínimos, cuya insignificancia es precisamente lo significativo, y llegamos a comprender que solo con un lenguaje literario se puede dar cuenta, como diría Thomas Wolfe, “de las mareas del tiempo y del recuerdo”, de la red a veces tan intrincada de las relaciones entre las causas y los efectos.

Explica Paul Ricœur que la configuración de una obra literaria propicia en el lector una experiencia del tiempo, de ficción, pero una experiencia. Señala cómo “el arte de la ficción consiste así en tejer juntos el mundo de la acción y el de la introspección, en entremezclar el sentido de la cotidianidad y el de la interioridad” de forma que las interpolaciones de recuerdos entre acciones del momento presente ahondan y amplifican la narración, pues “forman una pasarela entre dos temporalidades extrañas entre sí”. Que hay efectos temporales que solo se pueden conseguir con una elección cuidadosa de las palabras y una perfecta planificación de la estructura, lo vemos en *La montaña mágica* cuando, por medio de la lentitud de su narración y del alargamiento de los capítulos, Thomas Mann presenta una experiencia interna del tiempo cuando este se desvincula del tiempo cronológico.

Esas consideraciones iluminan las reticencias que Kafka sentía hacia el cine, del que decía que “encierra en jaulas de hierro” nuestra imaginación, no solo porque la inmediatez de las imágenes tiene una enorme capacidad de imponerse a cualquier reflexión, sino sobre todo porque las historias en cine se desarrollan con un ritmo y una velocidad que no podemos alterar: sus efectos sobre nosotros no son los mismos que los de una narración cuyo tiempo de lectura está en nuestras manos.

Los movimientos de conciencia

En cuarto lugar, en lo que las buenas narraciones literarias son imbatibles es en la presentación de los movimientos de conciencia. Esto lo vemos en esos autores que optan por contar de forma sutil, precisa y bien articulada, los cambios que se van dando en el interior de las personas según van entendiéndose mejor a sí mismas y entendiendo mejor la realidad.

No es casualidad que Martha Nussbaum, que ha estudiado el valor que tienen las novelas como representaciones y como fuentes de las emociones, centre su atención en Henry James, un experto en la cuestión y un escritor persuadido de “que determinadas verdades

solo pueden exponerse apropiada y precisamente en el lenguaje y las formas características del artista narrativo”.

De Henry James asegura David Lodge que “fue el novelista supremo de la conciencia. La conciencia era su tema: cómo interpretan los individuos el mundo para sus adentros y, a menudo, yerran el tiro; cómo las mentes de individuos sensibles e inteligentes no cesan de analizar, interpretar, anticiparse a, sospechar de y cuestionar en el fondo sus propias motivaciones y las de los demás. Y es justamente ese tipo de conciencia de uno mismo la que para el cine resulta más difícil de representar, puesto que no se trata de algo visible”. Sin duda, el cine logra poderosos efectos emocionales, pero no puede ser semánticamente muy fino dado que “no puede hacer descripciones precisas” ni “sutiles discriminaciones de la vida mental de un personaje”. Es cierto que “la expresión facial, el lenguaje corporal, la imaginería visual y la música pueden aportar gran expresividad, pero carecen en cambio de precisión y capacidad discriminatoria”.

Otro punto es el de la sorprendente unidad de los contenidos de muchas grandes novelas con héroes que acaban triunfando en sus derrotas, de manera que los desenlaces acaban siendo, en realidad, nuevos comienzos, *le temps retrouvé*. Esto lo afirma René Girard cuando, después del análisis de obras de Cervantes, Dostoievski, Balzac, Stendhal o Proust, sintetiza su tesis subrayando que las características esenciales de tantos finales de novela son “el doble rostro de la muerte, el papel del dolor, el desapego de la pasión, el simbolismo cristiano y esta lucidez sublime, a un tiempo memoria y profecía, que proyecta una claridad igual sobre el alma del héroe y sobre el alma de los personajes restantes”.

El valor moral del gesto más pequeño

Por supuesto, la buena literatura no solo representa los movimientos de conciencia en momentos extraordinarios. Dice John Gardner que “todo el sentido, en las mejores ficciones, proviene –como dijo Faulkner– del corazón en conflicto consigo mismo. Todo el auténtico suspense (...) es una representación dramática de la angustia que supone una elección moral”. Por eso, todo gran relato literario renueva nuestra conciencia cuando provoca descubrimientos morales e ilumina territorios de la existencia que, para nosotros, eran oscuros.

En esa dirección vale la pena mirar a Chéjov, un autor en el cual, dice Richard Ford, “si algo puede calificarse de ‘típico’ es su insistencia en que permanezcamos muy atentos a los matices de la vida, sus gestos íntimos y sus más nimias connotaciones morales”. Sus relatos “rara vez se resuelven en desenlaces dramáticos o epifánicos”, precisamente para que prestemos atención a los detalles interiores, a menudo nada sensacionales, y reconsideremos “los momentos cuyo carácter decisivo y trascendente hemos pasado por alto”. En Chéjov vemos cómo la observación literaria de la realidad nos aporta “un sentido más agudo de cómo somos realmente en cuanto humanos, un sentido para el cual el lenguaje y la información convencionales no proporcionan gran ayuda”.

La buena literatura está llena de respeto al lector y, al igual que cualquier gran arte, busca producir emoción “mediante una resistencia a la emoción”, famosa frase de Robert Bresson. O, dicho de otra manera, “la alusión es la única manera de expresar lo íntimo sin adulterarlo” –de nuevo Gómez Dávila– y, ante las emociones que todos conocemos, o ante aquellas que se ven como incommunicables, los grandes autores se limitan a evocarlas. Así, escribía Chesterton, la belleza de Beatriz y Helena, tal vez las mujeres más recordadas de la historia de la literatura, nunca fue descrita: lo único que nos dice Dante fue que, “al ver a su dama en las alturas, se sintió como un monstruo legendario que, al probar una comida extraña, se había convertido en un dios”; y Homero “se contentó con dejarnos escuchar las quejas de

los troyanos contra la causa de la guerra de Troya, y después el gran silencio, lleno de luz y comprensión, que se abatió sobre ellos cuando Helena se asomó a la muralla”.

Algo que sucede siempre

Un último punto es que una obra literaria, dice Jiménez Lozano, debe hablarnos de algo que sucede “siempre”: “Debe ser una historia que acontezca cada vez que se lea, no un documento. Lo escrito como libro (acontecimiento) siempre es susceptible de ser presentizado y reinterpretado y, por tanto, tornado contemporáneo, y el mismo libro rejuvenece al lector porque le dice siempre algo nuevo. Y el relato de una injusticia, por ejemplo, tiene la virtud de situar a la víctima, al menos en el acto de la escritura, y luego en el acto de la lectura, en el centro del mundo, haciendo comulgar a los que lean con su sufrimiento o con su esperanza o su alegría, en su caso”.

Por supuesto, no importa que una novela esté anclada en unas circunstancias históricas concretas para que sea gran literatura. Incluso se puede defender que una novela solo tiene carne y hueso cuando está bien arraigada en un entorno reconocible. Lo vemos en la trilogía *Espada de honor*, de Evelyn Waugh, la mejor novela sobre la Segunda Guerra Mundial según algunos, tan deudora de lo que se vivió en Inglaterra en aquellos años y tan universal en el poso que deja, tan reveladora de cómo la conciencia se afina o se endurece según las respuestas morales que se dan no solo en momentos críticos sino, sobre todo, en situaciones que parecen irrelevantes.

Lo apreciamos también en el cuento cortito *El estudiante*, de Chéjov, una historia que comprime los siglos y nos hace ver la vida con asombrosa profundidad, y una demostración práctica de cómo “un novelista, un artista, debe omitir todo lo que tiene un significado transitorio”, tal como decía el mismo escritor ruso. El ejemplo, además, nos sirve para entender que no todos los lectores comprenden las cosas de la misma manera. Simon Leys comenta que “Chéjov escribió unos doscientos cincuenta cuentos y confesó que, de todos ellos, *El estudiante* era su preferido”, afirmación que a Harold Bloom le asombra pues a él ese relato le parece deprimente. A eso replica Leys que “si el relato (le) parece misterioso (a Bloom) es simplemente porque la pobreza de espíritu es en este mundo el misterio más grande que existe”, aunque sí haya en él un enigma: “Chéjov, que siempre se declaró decididamente agnóstico, da pruebas aquí de una inteligencia intuitiva de la esencia misma de la experiencia religiosa”.

Para terminar, se puede recordar que si los chicos jóvenes leen lo inmediato de modo espontáneo, y de ahí que los educadores deban proponerse, tal como les decía Flannery O’Connor a profesores de literatura, aportarles la perspectiva desde la que mirar lo contemporáneo, esto se aplica igualmente a todos los lectores. Es en la mejor literatura, del pasado y del presente, donde comprobamos la verdad de la frase más citada de Paul Klee, la de que “el arte no reproduce lo visible, hace visible”. Es en ella donde vemos que la fortaleza propia de las narraciones que llamamos literarias es su capacidad para enseñarnos las líneas invisibles de movimiento espiritual que dibujan nuestras vidas.

FAMILIA

Familia: cuestión de estilo

Carlos Goñi y Pilar Guembe

Cualquier visita a la bibliografía actual sobre la familia nos lleva a un lugar común: existen diversidad de estilos familiares. Casi nadie habla ya de familias modelo, porque nadie es quien para imponer su estilo de vida a los demás. Es verdad que hay muchas maneras de ser familia, pero también lo es que hay estilos familiares mejores que otros.

Bien se podría definir la tarea de educar como el proceso de imprimir carácter. La palabra “carácter” procede del griego clásico y significa “marca”, por eso el carácter se imprime. El temperamento, en cambio, se tiene, se nace con él, en muchos casos, se hereda. Este nos da una temperatura personal determinada, una disposición más o menos blanda o dura a recibir la marca. Por eso, el carácter no se graba en todas las personas de la misma manera: la forma de quedar marcados depende sobre todo del estilo con el que nos hayan educado.

Estilo viene de *stilus*, nombre que daban los antiguos romanos a los punzones con que escribían en las tablas enceradas. Cada uno tenía su *stilus*, su punzón, y marcaba la tabla a su manera. Lo mismo ocurre en las familias: cada una tiene su estilo, su manera de hacer las cosas, de afrontar las adversidades, de celebrar, de organizar la casa, de hablar, de tratarse, de exigir, de querer... cada una tiene su forma de imprimir carácter a todos sus miembros.

Hay tantas maneras de educar como personas, pues toda educación requiere una relación personal. Se educa a cada hijo de forma diferente, enteramente personalizada, no valen las mismas estrategias para personas distintas. Se puede decir que quien educa del mismo modo a dos hijos, al menos a uno de ellos no lo está educando bien. Los padres lo saben: lo que nos funciona con el mayor no nos sirve con la pequeña, lo que va bien a uno no le va al otro. Todo hijo es hijo único.

Maneras de educar

No obstante, podemos agrupar las infinitas maneras de educar en cinco estilos educativos, según se interprete esa relación personal. Para obtener los estilos principales, vamos a tener en cuenta dos variables, sin la correcta interrelación de las cuales se hace imposible educar: la protección y la autoridad.

Todo acto educativo cumple dos funciones principales: velar por el desarrollo integral del educando (podríamos llamarlo protección) y orientar ese desarrollo (mediante el ejercicio

de la autoridad). Como padres, hemos de esforzarnos por que cada uno de nuestros hijos llegue a desplegar todas sus potencialidades, a ser lo mejor que puede ser. Al igual que un médico o una comadrona, asistimos a ese segundo nacimiento (la madurez) y cortamos por segunda vez el cordón umbilical. Pero también tenemos que intervenir para que el proceso no se desvíe, debemos señalar el norte, darles una carta de navegación para que no se pierdan y estar ahí para corregir el rumbo. Casi nada.

Estilos de familia extremos

Cada familia tiene un estilo, una forma de manejar el punzón, de conjugar esas dos variables que son, como hemos dicho, la protección y la autoridad. Algunas no aciertan con el justo medio, porque cuesta mantener el equilibrio entre las dos (no es fácil usar el *stilus*, hay que mantener el pulso y apretar lo justo, a veces poco, a veces mucho). Ese desajuste da lugar a cuatro estilos educativos que juzgamos poco positivos para imprimir carácter, como son:

Estilo proteccionista (exceso de protección). Hay padres que convierten la protección de los hijos en una auténtica obsesión. No tienen en cuenta que un exceso de celo los asfixia y, lejos de educar, no permiten que se desarrolle el ser humano que llevan dentro, los cubren con una urna de cristal y no se atreven a cortar ese segundo cordón umbilical.

Estilo liberal (defecto de protección). Adopta este estilo la familia que cuenta con “padres desertores”, es decir, que no ejercen como tales. No asisten al desarrollo de sus hijos, no educan, hacen dejación de sus obligaciones. Son los llamados padres *missing*, desaparecidos, simplemente no están, quizá porque tienen miedo a educar. Convierten a sus hijos en “huérfanos de padres vivos”.

Estilo dictatorial (exceso de autoridad). Hay familias que entienden la autoridad como autoritarismo. Tal exceso provoca miedo y tirantez. Los padres que optan por este estilo, pueden conseguir que se les obedezca, pero no educan; no tienen en cuenta a sus hijos, deciden por ellos. Como el Príncipe de Maquiavelo, prefieren ser temidos a ser amados, y no se dan cuenta de que sin amor no es posible educar.

Estilo anárquico (defecto de autoridad). Por mor del permisivismo, los padres no se atreven ni siquiera a orientar, a poner criterios, a señalar el camino. Son padres *light*, blandos, sin principios, incapaces de exigir nada, de imponer normas y hacerlas cumplir. Les ocurre lo mismo que a los anteriores: tienen miedo a sus hijos, miedo a contrariarlos, a que se reboten, pero no quieren usar la autoridad.

Estilos y caracteres

Un estilo educativo no es algo abstracto, sino que se conforma en la práctica a base de continuadas acciones, a veces insignificantes (aunque en educación nada carece de importancia), encaminadas a imprimir un determinado carácter.

Así como en la escritura antigua sobre tablas de cera se obtenían caracteres diferentes dependiendo del *stilus* o punzón que se utilizara, del mismo modo cada estilo educativo provoca un carácter propio en cada hijo. Estos estilos extremos generan sufrimiento afectivo, lo que se suele traducir en diversos trastornos de conducta, como agresividad, desconfianza, hiperactividad, desobediencia, rabietas, mentiras, palabrotas, desorden...

Dependiendo, lógicamente, del temperamento y las circunstancias de cada cual, los cuatro estilos anteriores generan otros tantos caracteres. Así, el proteccionismo crea hijos sobreprotegidos, sin iniciativa, frágiles y poco preparados para afrontar la vida. El estilo liberal, por el contrario, “engendra” hijos con problemas de autoestima y dureza afectiva. Por su parte, el estilo dictatorial provoca miedo y suscita hijos acomplejados e inseguros. El estilo

anárquico, a su vez, desorienta y favorece que los hijos sean personas caprichosas, tiránicas y poco resistentes a la frustración.

Resumiendo, el exceso de protección provocaría en los hijos fragilidad personal y su defecto, dureza afectiva. A su vez, el autoritarismo generaría inseguridad personal y la falta de autoridad, tiranía afectiva.

Un ejemplo

Podríamos imaginar cómo actuaría un hijo o una hija en el caso de tener que entregar a sus padres el boletín de notas con resultados negativos, según haya sido educado con cada uno de estos estilos.

Probablemente, un hijo sobreprotegido sería vencido por la fragilidad y entregaría las notas hecho un mar de lágrimas y excusándose de todas las maneras posibles. Por el contrario, el hijo de padres desertores se refugiaría en la dureza afectiva y presumiría de sus malas calificaciones ante sus iguales. Los padres autoritarios se quedarían probablemente sin ver el boletín de notas de su hijo pues su inseguridad le haría esconderlo para retrasar al máximo una dura reprimenda. Por último, un hijo tirano echaría las culpas a sus progenitores y a sus profesores de sus malas notas y exigiría ser tratado como víctima, no como responsable.

Estilo educador

Resulta difícil hallar en la realidad estos cuatro estereotipos. Claro que existen padres proteccionistas, desertores, autoritarios y permisivos, pero por lo general no los hallamos en estado puro, sino mezclados. En educación hay pocas cosas “de libro”.

Pero esta polarización nos puede servir para encontrar un estilo educativo que sepa conjugar la protección y la autoridad, lo que podríamos llamar *estilo educador*. Así, los padres educadores protegen a sus hijos sin ser proteccionistas, están pendientes de ellos, a veces, sin que se note, ejercen la autoridad sin ser autoritarios y son permisivos en lo superficial, pero firmes en lo importante.

¿Cómo actuarían los padres educadores ante unas calificaciones de su hijo o su hija más bajas de lo habitual? Con toda seguridad, se preocuparían mucho, pero ante todo se ocuparían en hallar soluciones; dialogarían con él o ella a su nivel, con calma, buscando causas y no culpables; acudirían de inmediato al centro escolar para hacer una tutoría con el fin de tener más datos e iniciar un plan de acción. Por supuesto, no confundirían a su hijo o hija con el boletín de notas, pero tampoco los excusarían ni los justificarían, no tratarían de sacarles las castañas del fuego, sino que les ayudarían a encontrar una salida que, probablemente, exigirá mayor implicación por parte de todos, cada uno en el grado que le corresponda.

Todos los padres quieren a sus hijos, qué duda cabe de ello; sin embargo, no todos saben quererlos. Quererlos es fácil, lo difícil es quererlos bien, es decir, saber anteponer su bien a todo lo demás. Ese buen amor les llevará a ser exigentes, a decir “no” muchas veces, a dejar que se equivoquen, a no cargar con sus responsabilidades, a no ahogarlos con su propio celo.

El estilo educador da como resultado hijos sanos. Un hijo sano es aquel que se siente protegido y querido, que sabe que cuenta con sus padres para todo, también para que le exijan. Por sentirse protegido, llegará a tener una personalidad fuerte y una afectividad equilibrada, y por tener unos padres que ejercen correctamente la autoridad se sentirá seguro de sí y respetuoso con los demás.

Los hijos sanos no son hijos perfectos, como tampoco lo son los padres educadores, pero tienen más posibilidades de ser personas asertivas, libres y felices.

Las dos columnas

Protección y autoridad, cariño y exigencia, amor y disciplina, conforman las dos columnas sobre las que se sustenta la educación. No podemos educar sin afecto, sin cariño, sin establecer una relación de apego que va desde la simpatía hasta el amor. Pero tampoco podemos hacerlo sin apoyar nuestra labor en la exigencia, la firmeza, la disciplina. Ambos basamentos son imprescindibles tanto en la relación de padres e hijos, como en la de profesores y alumnos. Sin afecto no se educa, se adiestra; sin disciplina, tampoco, como mucho se malcría.

Un mínimo de afecto, un cierto apego, al nivel que sea, resulta imprescindible en el proceso educativo. Del mismo modo que no se puede educar sin una mínima disciplina, tampoco se puede educar con frialdad. Es necesario crear una suerte de campo magnético entre el educando y el educador para que el “milagro” se produzca. Nadie puede sacar de otro su mejor versión sin establecer con él una efectiva relación afectiva, al igual que un escultor no puede esculpir la piedra sin tocarla, sin acariciarla con los dedos como si quisiera ver con el tacto las formas que van surgiendo de su interior.

Llenar

Pero el escultor necesita disciplinar el material, herirlo con el estilete y limar las asperezas. Del mismo modo, padres y educadores tenemos que exigir, poner disciplina y establecer límites. Disciplinar se usa como sinónimo de castigar; de hecho, el concepto nos trae reminiscencias de tiempos pasados en que la disciplina se ejercía o se padecía de forma negativa; sin embargo, para nosotros, no es lo mismo. Procede del verbo latino *disco*, que significa aprender, y del adjetivo *plenus*, lleno; por lo que, con permiso de la etimología, disciplinar o disciplinarse sería llenar o llenarse de conocimientos, de aprendizaje. Educar también es llenar.

En su origen, advierte el sociólogo francés Edgar Morin, la palabra “disciplina” nombraba un pequeño látigo para autoflagelarse que permitía la autocrítica, y en su sentido degradado se convirtió en un medio para flagelar a aquel que se aventuraba en el dominio de las ideas que el especialista consideraba de su propiedad. Pero la educación no es una disciplina, como puede serlo la biología molecular o la física cuántica, sino el proceso de ayudar a crecer a una persona.

Rutina consistente

Un ejemplo de disciplina en educación sería algo tan simple como establecer lo que el doctor T. Berry Brazelton, un reconocido pediatra estadounidense, llama una “rutina consistente”. No se trata de algo violento, ni mucho menos (al contrario, las rutinas se han de planear con mucho cariño), pero que exige rigor y firmeza por nuestra parte y que favorece que nuestro bebé coma o duerma mejor, que nuestros pequeños sean ordenados o que nuestra hija adolescente aproveche bien el tiempo. Por supuesto, todo ello redunda en el crecimiento personal.

Una rutina es un proceso ritualizado que favorece el afianzamiento de ciertos comportamientos. Como proceso tiene un acto inicial que desencadena los posteriores y un acto final, que es el objetivo a conseguir. Así, la rutina de la hora de dormir de nuestro bebé se inicia con un baño siempre a la misma hora, al que le sigue la cena, una actividad relajante preparatoria al sueño (nunca ver la tele o jugar a algo que le estimule), un beso de “buenas noches” a los miembros de la familia, llevarlo a la habitación, ponerlo en la cuna con algún peluche si se considera necesario, desearle felices sueños, apagarle la luz y salir de la habitación. Con el paso del tiempo, habrá que ir adecuando la rutina a la edad (diferente horario,

ducha en vez de baño, cuento, se ponen el pijama, van solos a la cama...), pero el hábito ya se habrá adquirido.

Se pueden generar muchos procesos rutinarios: levantarse, comer, jugar, higiene personal, hacer los deberes, salir de casa, encargos... que, como una “fuerza suave”, hacen que nuestros hijos sean disciplinados.

El mismo doctor Brazelton considera la disciplina como enseñanza, no como castigo, y dice que su objetivo es que el niño adquiera conciencia de los límites. Brazelton, como todos los padres, sabe que sin límites no se puede crecer, como no se puede llegar al destino sin seguir una ruta determinada. Porque poner límites no es limitar, no significa colocar un techo, sino al contrario, hacer que ese techo esté lo más alto posible. Cuanto más firmes sean los cimientos y más robustos los pilares y las vigas (el afecto y la exigencia), más arriba podrá colocarse el tejado y más alto será el edificio.

Exigencia amable

El rigor educativo no está reñido con el amor, sino al contrario, van unidos: ser exigentes, decir “no”, establecer normas y límites y hacerlos cumplir, son implicaciones directas del acto de amor materno y paterno. Aunque parezca lo contrario, la falta de exigencia produce en los hijos una sensación de desamor.

Un estilo educativo no es algo abstracto, sino que se conforma en la práctica a base de continuadas acciones, encaminadas a imprimir un determinado carácter

La exigencia conjugada con el afecto (la exigencia amable) produce ese crecimiento personal del que somos responsables los padres. Esta perfecta conjunción da como resultado el cuidado (lo que los griegos llamaban *epimeleia*). La máxima expresión del amor a los hijos es ese cuidado maternal que convierte el apego en la forma adecuada de hacerlos crecer. El cuidado implica atención a las necesidades del otro, pero también, protección y corrección. El que cuida, limita y anima, calma y estimula. Sentirse cuidado significa saberse atendido y protegido, pero también sentir que te corrigen si te equivocas, que te ponen limitaciones a lo que no te conviene (como el médico que no te deja comer todo lo que te apetece), que te animan y estimulan.

El “buen amor” precisa de esa exigencia y disciplina que lo convierte en “amor bueno”. Por mucho que queramos a alguien, si no le queremos bien, no le queremos mucho. La exigencia amable requiere un amor exigente por parte de los padres que no se conforma con querer sin más, sino con querer bien.

La buena salud de la familia es cuestión de estilo. El estilo educador de una exigencia amable convierte a la familia en un modelo de vida feliz y le imprime carácter.

Salarios justos, una causa profamilia

Juan Meseguer

Garantizar unos sueldos dignos debería ser una prioridad para cualquier sociedad que aspire a ser justa. Así lo creen los conservadores que quieren incluir este objetivo en la agenda profamilia. Por su parte, los progresistas tienen motivos para defender que el apoyo económico a las familias favorece la movilidad social.

En EE.UU., la crisis económica está llevando a algunos intelectuales afines al Partido Republicano a tomarse en serio la acusación de que los conservadores se han desentendido del debate sobre la desigualdad.

Uno de los más influyentes es Arthur Brooks, presidente del American Enterprise Institute. En su libro *The Conservative Heart*, critica que los republicanos se empeñen en presentarse como los que mejor gestionan la economía. Y les pide que comprendan que “la mayor parte de los norteamericanos quieren políticas públicas que no sean solo económicamente eficientes, sino también moralmente justas”.

Otro pensador que está pidiendo un cambio de rumbo en el conservadurismo norteamericano es Yuval Levin, director de la revista *National Affairs*. Considerado uno de los ideólogos de Paul Ryan, presidente de la Cámara de Representantes, Levin sostiene que los republicanos no pueden limitarse a promover el crecimiento económico como remedio para todos los problemas. También deben atajar la falta de oportunidades y la escasa movilidad social que afectan, por ejemplo, a la clase trabajadora, preocupaciones a las que Donald Trump sí está prestando atención.

Pero mientras el multimillonario neoyorquino se sirve de esos problemas para dividir a la sociedad norteamericana y avanzar en su carrera hacia la Casa Blanca –añade Levin–, el nuevo conservadurismo ha de descollar por ofrecer soluciones basadas en su enfoque “de arriba abajo”; esto es, contando con el apoyo de las instituciones situadas entre los ciudadanos y el Estado: desde las familias a las Iglesias, pasando por las organizaciones cívicas, los sindicatos y las empresas.

Inseguridad económica y matrimonial

Dentro de este empeño por implicar más a los conservadores en los debates sobre la pobreza y la desigualdad se mueve el trabajo del matrimonio David y Amber Lapp, investigadores del proyecto *Love and Marriage in Middle America*.

Desde hace años, los Lapp estudian por qué la inestabilidad familiar está creciendo sobre todo entre los norteamericanos sin estudios universitarios. En un estudio de 2012, por ejemplo, explicaron cómo su visión fatalista del matrimonio –el éxito o el fracaso depende de que encuentres a la pareja perfecta– influye en su decisión de posponer la boda. Pero esta no termina de llegar, por lo que acaban encadenando una relación tras otra, con hijos de por medio.

Ahora, en un artículo publicado en mayo, subrayan que la inseguridad económica provocada por la falta de unos ingresos dignos es otro factor de inestabilidad familiar, ya que suele acentuar el estrés de las parejas con hijos. Vivir bajo la amenaza constante de que, tanto en el amor como en el trabajo, “puede ocurrir cualquier cosa” refuerza la idea de que “no existe nada sólido sobre lo que se pueda construir; todo depende de la suerte (o del poder)”.

En otro artículo, los investigadores abundan un poco más en ese pesimismo, tan contrario a la filosofía del “sueño americano”. Pero es que este se está resquebrajando para cada vez más jóvenes de clase trabajadora. En 1980, más del 60% de los varones y el 32% de las mujeres de 18 a 34 años sin estudios universitarios tenían un empleo en el que cobraban al menos el equivalente a 16 dólares la hora; en 2014, las proporciones habían bajado al 27% y al 15%, respectivamente.

Un debate moral más que económico

Para corregir esta situación, ha surgido en EE.UU. un movimiento que busca elevar de forma progresiva hasta 2020 el salario mínimo federal de 7,25 dólares la hora a 15. Pero los Lapp lamentan que aquellos “a quienes más preocupa la estabilidad matrimonial suelen quedarse al margen” de este debate, o que incluso se opongan a esa medida porque la consideran perjudicial para la economía.

Los Lapp replican que en el debate sobre los sueldos dignos las razones económicas no son las más importantes, pues estamos ante un asunto que es “en primer lugar moral”. De ahí, por ejemplo, que en la tradición cristiana se hable de un derecho al “salario justo”. El Catecismo de la Iglesia católica lo define como “el fruto legítimo del trabajo”, y considera que “negarlo o retenerlo puede constituir una grave injusticia” (n. 2434).

El problema es visible en algunas de las profesiones con mayores niveles de empleo, y cuyos sueldos anuales son de 19.000 a 30.000 dólares (más o menos lo que cuesta al año sacar adelante una familia). En 2014, la remuneración media anual de los camareros rondaba los 21.000 dólares; la de los cocineros, los 19.000; la de los cajeros, los 20.400...

La pregunta de los Lapp es inevitable: “¿Cómo es posible que unos padres con dos o más hijos mantengan a su familia y ahorren un mínimo, con un sueldo anual de 20.000 dólares? Y eso que no hemos mencionado el hecho de que muchos de estos empleos mal pagados rara vez ofrecen seguros médicos u otras prestaciones que los universitarios dan por supuestas”.

Ayudar a las familias, bueno para la movilidad social

Para los progresistas, tampoco es difícil encontrar razones de justicia para impulsar la ayuda económica a las familias. Al igual que el sociólogo de Harvard Robert Putnam subraya la relación entre el nivel socioeconómico y educativo de los padres, la estructura familiar y las oportunidades de sus hijos, en España un informe de la Fundación de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada (FOESSA) asocia el apoyo a las familias con hijos a una mayor movilidad social.

La explicación que dieron los autores en la presentación del estudio es sencilla: dado que la pobreza de los padres es un predictor de la “pobreza futura” de los hijos –8 de cada 10 personas reviven de adultos las graves dificultades económicas que sufrieron de niños–, las medidas de protección social pueden servir para romper esa espiral.

Con las personas mayores ha funcionado: en España, solían ser el grupo con mayor riesgo de pobreza, pero ahora lo son las familias con hijos a cargo. Para los investigadores, el vuelco respon-

de a que las ayudas a los mayores se ven con toda naturalidad, “mientras que la inversión en infancia se observa como una responsabilidad de los progenitores”.

El resultado es que la tasa de pobreza en los hogares sin hijos dependientes es del 16%, frente al 28% en los hogares con hijos a cargo. El porcentaje asciende hasta el 44% en el caso de las familias con tres o más hijos pequeños, y hasta el 42% en el de las familias monoparentales con menores.

Esta brecha entre familias con y sin hijos a cargo es tres veces menor en la UE. Los autores del estudio lo atribuyen a la enclenque política familiar que hay en España: las ayudas a la familia y a la infancia representan allí el 5,3% del gasto en protección social, mientras que en el promedio de la UE supone el 7,5%.

Relanzar el movimiento profamilia en positivo

Juan Mesequer

Como cualquier movimiento interesado en lograr un cambio social, los profamilia se juegan mucho con sus alianzas. Errar en esto puede conducir a la estampida de potenciales simpatizantes que, si bien conectan con los valores familiares (porque, de hecho, los viven), se resisten a ir del brazo de quienes perciben como hostiles a otros ideales que también aprecian.

No es una simple cuestión de estrategia: la decisión de optar por unos aliados o por otros tiene una influencia decisiva en la identidad de un movimiento, cuyas causas pueden verse desplazadas por las prioridades de los socios sobrevenidos.

Así ha ocurrido con la agenda política de la izquierda, que pasó de poner el énfasis en las condiciones laborales del movimiento obrero a ponerlo en las reivindicaciones “post-materialistas” o de autoexpresión, vinculadas a movimientos sociales de corte libertario y económicamente mejor situados. Por su parte, los populistas y los libertarios de derechas están cambiando la forma de entender la libertad de expresión de muchos conservadores, para quienes esta libertad nunca había sido un derecho ilimitado.

En ambos casos, hay una ideología-huésped que acaba viviendo, a modo de parásito, a costa del movimiento en que se aloja. Otras veces, es al revés: el movimiento entra a formar parte de una coalición en la que, en teoría, todos sus miembros ganan. Pero, en la práctica, terminan imponiéndose el tono y las maneras de hacer del socio más fuerte. Lo que, a la larga, puede perjudicar la credibilidad del resto, como advierten algunos intelectuales conservadores estadounidenses frente al riesgo de que la causa provida acabe comprometida por su asociación con el “trumpismo”.

Ampliar el foco

No es la primera vez que se da esta confusión de causas en el Partido Republicano. En un reciente artículo publicado en el blog del Institute for Family Studies, el sociólogo Josh McCabe explica cómo el movimiento profamilia ha ido perdiendo influencia en la coalición republicana surgida a principios de los años 80. Su tesis es que los conservadores sociales, más preocupados por los valores familiares, han quedado relegados al papel de socios minoritarios frente a quienes priorizan los intereses de las empresas.

Y menciona como ejemplo la derrota que sufrió una enmienda propuesta por los senadores Marco Rubio y Mike Lee a la *Tax Cuts and Jobs Act* –la gran reforma fiscal de 2017–, en la que pedían más deducciones fiscales para las familias sin estudios universitarios, hoy las más perjudicadas por una nueva desventaja: la “desigualdad matrimonial”, como se conoce al crecimiento de la inestabilidad entre esas familias por la combinación de una serie de factores culturales, económicos, políticos...

Con este contexto en mente, McCabe se pregunta hasta qué punto le compensa al movimiento profamilia seguir contando, como principal aliado, con los republicanos alérgicos al gasto social. Y aboga, en cambio, por buscar nuevos socios. Para eso, cree que es necesario ampliar el foco de lo que tradicionalmente se ha considerado la agenda profamilia y reforzar su componente social.

Este enfoque permitiría a los profamilia cruzar fronteras ideológicas y tender puentes con quienes se encuentran fuera de su radio habitual de influencia. Y aunque no menciona expresamente al Partido Demócrata, hay que suponer que la propuesta de McCabe de pescar en otras aguas también incluye a la izquierda. En esa línea va la lista de prioridades que propone a los profamilia estadounidenses: mejorar la formación profesional de los jóvenes de clase obrera; incentivar los complementos salariales para los trabajadores pobres; ampliar las deducciones fiscales por hijo; facilitar los permisos familiares; y mejorar el seguro de desempleo para las familias con hijos.

Inestabilidad económica y matrimonial

Se le puede reprochar a McCabe que su lista de prioridades se aleja demasiado de ciertos debates culturales que hasta ahora han dominado la agenda profamilia. Pero su acierto reside en subrayar que la promoción de los valores familiares no puede hacerse de espaldas a la mejora de las condiciones de vida de las familias, un terreno fecundo para aproximar posturas entre rivales políticos.

De hecho, no hay por qué contraponer ambas perspectivas. Así lo recordó, desde la izquierda, el sociólogo y politólogo de Harvard Robert Putnam en un congreso que buscaba rebajar las discrepancias entre republicanos y demócratas: “Los que estamos en el lado más progresista tenemos que preguntarnos: ¿cómo hemos llegado a una situación en la que dos tercios de los nacidos en lo que antes se llamaba clase obrera viven en hogares monoparentales?”. Y añadió: “Si nos preocupa la pobreza, tenemos que interesarnos también por (...) la dimensión familiar de este problema”.

Por su parte, el matrimonio Amber y David Lapp, investigadores del proyecto *Love and Marriage in Middle America*, lamentan que aquellos “a quienes más preocupa la estabilidad matrimonial tiendan a quedarse al margen” de los debates sobre la pobreza y la desigualdad. Y les recuerdan que la inseguridad económica provocada por la falta de unos ingresos dignos es otro factor de inestabilidad familiar.

Un movimiento transversal

Frente a quienes conciben la sociedad como un juego de suma cero, las perspectivas de Putnam y de los Lapp optan por integrar. Lo que encaja bien con el reto que tienen por delante los profamilia: construir un movimiento transversal que trascienda las líneas partidistas.

No se trata de ignorar las diferencias que surgen en debates de alto voltaje, como los relativos al aborto y al concepto de matrimonio. Más bien, se trata de plantearse si el empuje profamilia tiene que quedar necesariamente truncado ahí, o si es posible avanzar en otras direcciones, sin renunciar a dar la cara en aquellos asuntos.

La cuestión se vuelve acuciante en un contexto de polarización política como el actual, en donde no es infrecuente que el ascenso de los populismos de derechas liderados por hombres se identifique –como hacía *El País* en un elocuente editorial– con la vuelta a “ajados discursos sobre valores familiares” que amenazan los derechos de las mujeres. De ahí el efecto rebote que provoca en el otro lado: “¡Ni un paso atrás!”.

En este escenario, es muy fácil que el movimiento profamilia acabe contaminado por su asociación a unas posiciones que no son las suyas. También en este caso hay una ideología-huésped (el nacionalpopulismo) que trata de vampirizar una causa en beneficio propio. Y los genuinos profamilia terminan poniéndose a la defensiva por declaraciones que no han hecho, en vez de soltar lastre y proponer su agenda de forma creativa.

Para salir de esta dinámica de confrontación, son interesantes las iniciativas que toman distancia para buscar nuevos enfoques. Esta es la necesidad a la que quieren dar respuesta los grupos de lectura CanaVox, creados en EE.UU. por un grupo de mujeres y hoy presentes en 16 países: facilitar a las profamilia tiempo para leer, pensar y hablar entre sí sobre temas que les permitan poner las bases intelectuales para construir “una cultura del matrimonio en un ambiente tranquilo y reflexivo, libre de hostilidades”. No para sustraerse del debate público, sino para volver a él con mejores argumentos y soluciones constructivas.

La retórica y las políticas familiares

Ese enfoque proactivo, que opta por tomar la iniciativa en vez de ir a remolque de las polémicas de turno, es el que propuso en 1993 Ralph Reed Jr. para renovar el movimiento profamilia en EE.UU. En su opinión, si hasta entonces este movimiento tenía una influencia limitada, era porque abusaba de una retórica “pobre en políticas públicas y sobrecargada de valores”. Pero apelar a los valores –añadía– no es suficiente para conectar con la mayoría social; hacen falta también “políticas específicas diseñadas para beneficiar a las familias y a los niños”. Según explica McCabe en su artículo, el llamamiento de Reed caló entre los líderes profamilia y de ahí surgió un impulso que logró traducirse en medidas concretas.

Con toda seguridad, las diferencias aflorarán también en el debate sobre qué políticas familiares apoyar, pues “la posición ideológica influye en el modo como se perciben los problemas y las prioridades”, señala a Acepresa Pablo García Ruiz, profesor titular de Sociología en la Universidad de Zaragoza y experto en políticas públicas. “Por eso, por lo general, los partidos liberales tienden a promover políticas fiscales (deducciones de impuestos, transferencias monetarias tipo cheque bebé), mientras que los partidos socialdemócratas suelen promover servicios de ayuda (escuelas infantiles, ludotecas, residencias y centros de día para personas mayores dependientes)”.

Pero García Ruiz cree que “esta diversidad no representa un obstáculo insalvable para encontrar consensos básicos”. La clave es “distinguir el discurso público de los partidos de las actuaciones efectivas. El discurso público tiende a enfatizar las diferencias para mostrar al electorado razones para obtener su voto en las próximas elecciones. Sin embargo, en la acción de gobierno efectiva, cada gobierno busca el apoyo de las demás fuerzas políticas para sus políticas. Y aquí, para los partidos de la oposición es difícil oponerse a medidas que de hecho ayudan a las familias, ya sean transferencias monetarias o servicios”.

García Ruiz recopiló 32 ejemplos de medidas innovadoras de apoyo a la familia en un informe para The Family Watch, titulado *Políticas familiares: buenas prácticas en Europa*, llevadas a cabo por entidades públicas, privadas y asociativas. Las hay de muy diversos tipos y con objetivos variados: apoyar a madres y padres primerizos; paliar la soledad de los mayores; facilitar el ocio de los hijos con discapacidad de familias pobres; mejorar las habilidades de comunicación

entre los cónyuges y con los hijos; implicar más a los padres en la educación de sus hijos...

Entre las políticas que más consenso pueden suscitar hoy, el sociólogo destaca “las de ayuda a la conciliación trabajo-familia”, entre las que incluye las que facilitan el cuidado de “hijos pequeños y mayores dependientes”. Y cita como ejemplo la ampliación de permisos parentales, que “ha encontrado un consenso más o menos explícito en todo el arco político (aunque en el discurso público cada partido haya de matizar esto o aquello para distinguirse de los demás), porque responde a una demanda social real, importante y urgente”.

A la vista de las prácticas que presentan investigadores como Garcia Ruiz o McCabe, no parece que la agenda profamilia tenga que agotarse en dos o tres temas. Con más imaginación que ganas de gresca, las posibilidades de llegar a acuerdos son muchas.

Incluso en debates sensibles, como el de la maternidad subrogada, es posible avanzar si se acierta con el enfoque oportuno. Es lo que ha conseguido la campaña Stop Surrogacy Now, al unir a personalidades de distintos países y tendencias ideológicas contra la legalización de los vientres de alquiler. En su lista de firmantes hay especialistas en bioética, partidarios del matrimonio entre hombre y mujer, feministas, activistas LGTB, socialistas, verdes, creyentes, ateos... Y detrás –como un gran pegamento–, la convicción de que, para impulsar una causa, no hace falta ponerse de acuerdo en una infinidad de temas: basta encontrar un punto común y hacer palanca sobre él.

El arte de hacer hogar

Lucía Martínez Alcalde

Que nuestras casas son más que meros lugares de paso donde comer y dormir se ha vuelto patente en un escenario de pandemia y confinamiento. Pero, como señalan Carrie Gress y Noelle Mering, autoras de dos volúmenes sobre la “teología del hogar”, el interés que suscitan las “artes domésticas” contrasta con el escaso reconocimiento hacia la persona que se ocupa de la casa. Frente a una concepción del trabajo en términos de éxito y poder, en sus libros defienden la aportación única e indispensable de quien hace de la casa un hogar

La pandemia nos ha colocado en una relación nueva con nuestras casas: al pasar tanto tiempo en ellas, comenzamos a percibir no solo sus carencias, sino también lo que veíamos mejorable para convertirlas en un lugar donde poder trabajar y vivir de la forma más agradable posible. No es extraño que las reformas tras el confinamiento hayan aumentado y, sin entrar en grandes obras, quien más quien menos haya introducido algún cambio en su vivienda.

Pero antes del covid ya se vivía una atención especial hacia el cuidado de las cosas relacionadas con la casa. Además, desde hace unos años, proliferan *shows* televisivos de reformas y cuentas en redes sociales de *Do It Yourself* con ideas variadas que impulsan a la gente al trabajo manual (preparar pan, restaurar muebles antiguos, confeccionar ropa...).

Hacer de la casa un hogar

Este aumento de las “artes domésticas” no va acompañado de una valoración proporcionada de las “tareas domésticas”, según señalan Gress y Mering. “Sigue habiendo una desconexión entre el amor hacia nuestras casas y el reconocer la importancia y el valor real de quien se encarga de las tareas del hogar”, afirman en el segundo tomo, *Theology of Home II: The Spiritual Art of Home-making*, publicado en octubre pasado.

Su libro explora las causas de esta contradicción y quiere ser una invitación a conectar el amor por el propio hogar con el trabajo de cuidarlo. Entienden por tareas domésticas “el arte profundamente significativo de acoger y alimentar las almas de los demás, ofreciéndoles un lugar donde convertirse en las personas que Dios tiene pensado que sean”. Sus reflexiones van acompañadas de testimonios de mujeres, anécdotas personales e ideas para el hogar.

El primer tomo, *Theology of Home: Finding the Eternal in the Everyday*, publicado en 2019 y firmado también por Megan Schrieber, abordaba los elementos que conforman la casa: la luz, el alimento, la seguridad, el orden, la comodidad y la hospitalidad. *Theology of Home II* se centra en la persona que desarrolla esta labor de hacer hogar, quien “aporta el tejido conectivo entre lo material de la casa y quienes la habitan”.

Para las autoras, el orden, la belleza y la paz visual –atributos presentes en las fotografías de distintos hogares que acompañan las páginas de sus libros– no son un fin en sí mismo, sino que entienden la belleza material como unas señales que apuntan a una necesidad profunda, “a nuestra nostalgia por una forma de belleza (...) que nos conecta con el pasado, con el presente, los unos con los otros” y que, asimismo, nos hace mirar a Dios.

El deseo de un hogar, como remarca Gress en un artículo publicado en *The Catholic Thing*, es un anhelo humano universal. Se ve en la preocupación por la mejora del hogar, pero también en las canciones, en la literatura –la vuelta a casa del héroe es una constante en la ficción desde la *Odisea*–, en los vídeos que llenan las redes sociales de personas que regresan a casa... Y en ese anhelo, las autoras también ven el deseo de un hogar perfecto: el Cielo.

Pero, ¿con esta “teología del hogar” no se estarían espiritualizando excesivamente las tareas de la casa y poniendo cargas innecesarias en personas que quizá no están interesadas en estas labores o ni siquiera pueden dedicarles tiempo? A esta objeción planteada en una entrevista, Gress contestaba: “No todas las mujeres hacen pan o cocinan caldo cada semana, pero la mayoría sí desean belleza, orden, comodidad, alegría y paz”. Además, añadía que sus reflexiones “no idealizan la rutina diaria; de hecho, hablamos de la monotonía y el aburrimiento. Pero una meta principal de nuestra vida espiritual es transformar las pequeñas tareas en ofrendas a Dios, haciéndolas con cuidado y poniendo amor en ellas”.

Repensar el trabajo fuera y dentro de casa

En la misión de revalorizar el trabajo doméstico, Carrie Gress y Noelle Mering no son voces aisladas. En su obra nombran a las *radical homemakers*, un movimiento no religioso nacido a partir de un libro del mismo título escrito por Shannon Hayes. Esta autora, cansada de un estilo de vida consumista y que la alejaba de poder vivir su día a día con su familia, se fue a vivir al campo con su marido y sus hijas, donde trabajan en una granja y realizan artesanías. Hayes reclama el título de “ama de casa [*homemaker*]” no como una carga opresiva –como se entiende en la cultura general–, sino como algo noble y elegido conscientemente.

Gress y Mering también mencionan ciertos movimientos que pretenden recuperar la figura del ama de casa de los años 50, pero explican que la propuesta de *Theology of Home* no tiene nada que ver con ellos, ya que suelen quedarse más en una imitación de ciertos hábitos y costumbres, atascándose en un plano superficial.

En un artículo para *The Catholic World Report*, Carrie Gress cuenta asimismo que no se trata de volver a la época anterior a la revolución industrial, pero que sí podemos y debemos pensar más sobre la naturaleza del trabajo y lo que significa para las mujeres y las familias, más allá de la disyuntiva “trabajar sí o trabajar no”. Según Gress, una de nuestras pérdidas en los últimos cincuenta años ha sido que en vez de que las mujeres exigieran a sus trabajos que facilitaran la conciliación, han adaptado sus familias a su trabajo. Gress se pregunta también cómo podemos ayudar a las mujeres a potenciar sus talentos, siendo conscientes de que no existe una respuesta única, sino que hay que buscar lo que sea más útil para toda la familia, porque eso servirá a cada uno más y mejor que enrocarse en los extremos. No es un “o todo o nada” –de hecho, en el mismo texto cita un estudio del sociólogo Bradford Wilcox que afirma que las mujeres más felices son las que están en casa con los niños pero también tienen algún tipo de trabajo fuera de casa–.

Sobre repensar la noción de trabajo hablan Gress y Mering también en su segundo libro: “Se trabaja por algo grande, no para servir la meta privada de autorrealización de un individuo. En el matrimonio, la confianza de que el trabajo del otro está hecho para realzar, no para subestimar la importancia de la familia, animará a todos los miembros a crecer en generosidad y cooperación hacia las ocupaciones de cada uno, sabiendo que ellos sirven a una meta común compartida”.

La casa es para quienes la habitan, y quien se ocupa de ella no está dedicándose sin más a realizar una lista de tareas más o menos repetitivas (limpiar, poner lavadoras, cocinar...), sino que está “construyendo vidas a través del lenguaje universal del hogar”. En el primer capítulo, las autoras proponen la defensa de un paradigma de la fecundidad (*fruitfulness* es el término que usan, con un significado no meramente biológico) frente al paradigma de poder y control, en una sociedad donde predomina la utilidad y la moral del éxito. La fecundidad –tanto de la naturaleza como del trabajo del hogar– tiene un proceso que suele estar escondido, oculto, y esto, como apuntan en su libro, es difícil de entender “en una cultura que enfatiza la vida activa y visible”.

“La noción del trabajo como poder es una errónea visión de la realidad”, señaló Maria Pia Chirinos en el congreso “Happy Homes, Happy Society?”, organizado en noviembre por la Home Renaissance Foundation. Chirinos explicó que, en los años ochenta, algunas feministas se dieron cuenta de esta concepción errónea y promovieron diferentes formas de entender el trabajo, desarrollando la ética del cuidado.

Otra noción que subrayó Chirinos vinculada al cuidado es la empatía: “Los seres humanos podemos descubrir necesidades en otros, necesidades de las que puede que ni ellos mismos sean conscientes y por eso no están pidiendo ayuda. A esta necesidad que descubrimos se reacciona con el cuidado”. Y el mejor sitio para aprender esa empatía, según la ponente, “es el hogar, la familia, la vida y las tareas ordinarias, las relaciones entre los miembros de la familia”.

Ese buscar el bienestar de quienes nos rodean, de nuestros seres queridos, es lo que en la “teología del hogar” se llama “servicio” y nos aleja del ansia de poder y control. El verdadero liderazgo, según Gress y Mering, “tanto para hombres como para mujeres, consiste en servir”.

Un proyecto de dos

Aunque el segundo volumen de *Theology of Home* está especialmente dirigido a mujeres, Noelle Mering, en su artículo “How the Theology of Home Makes Men Heroic”, afirma que priorizar el hogar al trabajo es una llamada tanto para ellos como para ellas, y esto “no quiere decir que el trabajo no sea importante o que no debemos cultivar nuestras aptitudes profesionales o buscar avanzar en nuestras carreras”.

El hogar, para el hombre, “no es una mera lanzadera para alcanzar el éxito en el mundo sino que su éxito en el mundo está al servicio del bien del hogar”. Esta jerarquía debe expresarse en la vida diaria, no es una bonita declaración de intenciones: si se quedara en eso, tendría un nocivo efecto dominó, primero en la familia y luego en la sociedad. Si el hombre empieza a ver a su familia como una carga y un obstáculo en su carrera, la misión de la madre se trivializa, y esto conduce finalmente a la disolución del proyecto común, al resentimiento que puede llevar al marido y a la mujer a ser competidores en vez de aliados, según expone Mering.

Construir hogar es ser capaz de hacer de la casa un lugar donde no se rechaza la vulnerabilidad, sino que se acoge y se cuida

“Ante la imagen en la cultura popular del hombre distante y dominante y la mujer anticuada

y oprimida, ambos queriendo romper con el tedio de los valores de la clase media, la explicación moderna ha sido que hemos sobrevalorado el hogar”, cuenta la autora. Pero, en su opinión, este diagnóstico se equivoca, porque “cuando el hogar se siente como si fuera una prisión, no es porque le hayamos dado demasiada importancia, sino porque le hemos dado demasiado poca”.

El lugar donde ser uno mismo

El 18 de marzo de 2020, cuatro días después de que se decretara el estado de alarma en España, Ikea lanzó el anuncio “Tu casa tiene algo que decirte”: “Sigo siendo el espacio donde han crecido tus hijos, donde has celebrado las buenas noticias y te has refugiado de las malas. Soy el lugar donde eres tú mismo”.

Con ideas similares, describe el hogar Carrie Gress en una entrevista en *The Catholic World Report*: “Nuestros hogares son mucho más que un lugar donde comer y dormir. Ahí suceden cosas muy significativas que nos ayudan a crecer y a llegar a ser personas completas, sanas y maduras”.

Una característica de todas las imágenes presentes en las páginas de *Theology of Home II* es que siempre aparecen personas en ellas. Y no es una decisión arbitraria. El hogar tiene que ver con las personas. Hannah Arendt llamaba a su marido “mi hogar portátil” y “mis cuatro paredes”. “*Home is wherever I’m with you*” dice el estribillo de una canción de Edward Sharpe & The Magnetic Zeros. Una de las autoras del libro cuenta que supo que se casaría con su marido cuando empezó a sentirle como su hogar.

El hogar tiene que ver con las personas y, por tanto, con las relaciones, algo que cobra especial importancia en una sociedad donde escasean las comunidades en las que las familias y las personas puedan apoyarse, y donde el problema de la soledad alcanza cifras preocupantes. “Pero los seres humanos nos necesitamos unos a otros. (...) Negar nuestra vulnerabilidad no borra nuestra vulnerabilidad. Simplemente nos aísla, dejándonos solos y sin ancla. Nos encontramos perdidos, y lo que quiere una persona perdida es un hogar”, declaran Gress y Mering.

Construir hogar es, entonces, ser capaz de hacer de la casa un lugar donde no se rechaza la vulnerabilidad, sino que se acoge y se cuida. Donde, como explicaba Chirinos, se ven las necesidades de los otros y se sale a su encuentro. En este acoger la vulnerabilidad, tiene un papel clave la ternura: una virtud que nos permite “tratar con delicadeza las cosas delicadas”, como dicen en su libro, y especifican que el primer paso para poder cuidar a los demás hasta en sus aspectos más frágiles, es reconocer la propia vulnerabilidad.

El hogar es, además, el sitio donde vemos a los demás con todo su verdadero potencial y con esa mirada descubrimos también el nuestro. Las autoras lo relacionan con ver a los otros como hijos de Dios, con una mirada “que cree que ellos son capaces de grandes cosas”, y de este modo les ayuda a conocer su potencial, “no con un optimismo ingenuo, sino con un optimismo profundamente anclado en la realidad”.

Se necesitan familias numerosas

Fuente: Plough Quarterly Magazine

El envejecimiento de la población no es solo una cuestión económica. Tener hijos es una decisión de la que dependen muchos valores culturales y morales, dice el comentarista norteamericano Ross Douthat.

Cuando aparece en el debate público, la aproximación al tema de la natalidad suele ser superficial y centrarse, por ejemplo, en la cuestión de las ayudas. Pero, según explica Douthat en un artículo publicado en el último número de *Plough Quarterly Magazine*, no es adecuado afrontar las secuelas del menor crecimiento demográfico por motivos exclusivamente económicos.

El descenso de la natalidad, señala Douthat, tiene efectos de mayor alcance, porque puede determinar “la atenuación de los lazos sociales en un mundo con cada vez menos hermanos, tíos o primos; la fragilidad de una sociedad en la que los lazos intergeneracionales se pueden romper por una discusión o la muerte; la infelicidad de la juventud al vivir en un contexto social tendente a la gerontocracia o el creciente aislamiento de los ancianos”.

En este sentido, la familia dispensa bienes que el Estado no tiene fácil proporcionar. “Ningún programa público de ayuda podría haber sustituido a la red familiar que ayudó a que mi abuelo viviera de un modo independiente hasta su muerte, a pesar incluso de las peleas frecuentes entre él y sus cinco hijos –es decir, mi madre y mis tíos–. Tampoco es probable que un aula sea capaz de enseñar lo que supone vivir en intimidad con otros seres humanos, algo que han aprendido mis hijos creciendo juntos, aunque la tolerancia entre ellos a veces brille por su ausencia”.

A pesar de la importancia social y humana de los hijos, cada vez hay menos familias numerosas. La situación ha llegado a ser tan crítica que, según este columnista del *New York Times*, no debemos preguntarnos por qué los hogares con más de cuatro hijos están desapareciendo, sino cuál es la razón por la que no tenemos el número de hijos que deseamos. A su juicio, la gente admira y valora las familias numerosas, como ponen de manifiesto las “mamás *influencers*”, lo que invita a pensar que “hay mucha gente que tendría más hijos si la situación fuera ligeramente diferente, si se modificaran las condiciones económicas y tuvieran otras expectativas culturales”.

Esta última es la razón más determinante, según el periodista americano, que menciona las tres tendencias que, a su juicio, explican que las parejas no tengan finalmente los niños que quieren. En primer lugar, lo que llama el fracaso amoroso, un fenómeno que no se concreta solo en el incremento de divorcios o separaciones, sino en la mayor distancia que existe entre los sexos,

lo que dificulta, como es evidente, las relaciones entre ellos. Por otro lado, se piensa que los hijos impedirán el disfrute de bienes que, de acuerdo con los actuales criterios de prosperidad, son indispensables para gozar de una buena calidad de vida. En tercer término, Douthat sostiene que la secularización ha contribuido al descenso del número de familias numerosas, como muestra la correlación estadística entre el descenso de la práctica religiosa y el de la natalidad en EE.UU. Estas tendencias, además, se retroalimentan.

Aunque las ayudas económicas y los programas de apoyo pueden hacer más asequible tener un tercer o cuarto hijo, no son suficientes y tampoco tienen un impacto destacado en las tasas de fecundidad. Se necesita un cambio cultural y espiritual, es decir, que “nuestra sociedad se transforme por completo, pasando a regirse por el sacrificio en lugar del consumo y poniendo la vista en la eternidad en lugar de seguir guiándose por lo que queda del sueño americano”.

Douthat precisa que “tal vez sea necesario que cambie en gran medida lo que la sociedad quiere, incluso para hacer posible algo tan modesto como que su tasa de fecundidad esté en concordancia con el número de hijos que la gente anhela”.

Las familias numerosas, sin estereotipos

Fuente: Federación Española de Familias Numerosas

Quienes se oponen a apoyar a las familias numerosas suelen alegar que, si tienen muchos hijos, es porque tienen recursos de sobra. Pero la realidad es más variada. En España, casi la mitad tienen dificultad para llegar a fin de mes, y una de cada tres tiene que recurrir a ahorros o a préstamos. También se ve que no son tan numerosas como en el pasado. Son las conclusiones de un estudio realizado por la Federación Española de Familias Numerosas (FEFN) y la Fundación MadridVivo.

La baja natalidad en España, marcada por la pérdida del tercer hijo, está cambiando el perfil de las familias numerosas. Según datos del Ministerio de Sanidad, hay 609.474 familias con la condición legal de “numerosa”. De ellas, el 68,7% tienen tres hijos, un porcentaje muy similar al que arroja el estudio basado en las respuestas de 3.300 familias numerosas.

El 48% de la muestra declara llegar justa a fin de mes, y el 27% echa mano de ahorros o se endeuda. No es extraño, pues ese 48% vive con menos de 2.500 euros al mes y un 13% no supera los 1.200 euros mensuales, según los datos publicados por la FEFN.

La mayor parte del presupuesto de estas familias se va a alimentación, vivienda y educación. De los gastos extras, los más temidos son la vuelta al cole y las vacaciones. Su habilidad para hacer mucho con poco hace de estas familias “grandes maestras del ahorro”, al decir de Eva Holgado, presidenta de la FEFN.

Para el 49% de las familias numerosas, la dificultad para conciliar entre trabajo y vida familiar es el principal obstáculo para tener más hijos. Los otros dos motivos más citados son: la precariedad laboral (27%) y el elevado coste de la crianza de los hijos (21%).

De ahí que las ayudas que más valoran son las que permiten conciliar mejor y las directas por hijo. Si tuvieran que quedarse con una de las que ofrece el gobierno, un 79% optaría por incrementar las deducciones fiscales. Actualmente, las deducciones del IRPF por contribuyente de una familia numerosa general (tres hijos o más, o dos en situaciones excepcionales) es de hasta 1.200 euros anuales, y de hasta 2.400 euros anuales para las de categoría especial (5 o más hijos).

VIDA

El aborto no es un tema superado

Acepresa

El aborto es uno de los temas que más ruido mediático provoca. Pero también uno sobre los que menos se reflexiona y se habla en la vida diaria. Un equipo de sociólogos estadounidenses ha buceado en esos silencios y concluye que, para la mayoría de la gente, el aborto dista mucho de ser un bien social.

Dirigidos por Tricia C. Bruce, profesora en la Universidad de Texas en San Antonio, los autores de *How Americans Understand Abortion* entrevistaron en profundidad a una muestra representativa de 217 adultos. Cada entrevista duró de media unos 75 minutos, tiempo suficiente para valorar aspectos a los que normalmente no atienden las encuestas: la consistencia lógica del discurso, la riqueza del vocabulario moral, la huella de la educación familiar, la experiencia de la maternidad/paternidad, etc.

Tras esta inmersión, han llegado al convencimiento de que las respuestas predeterminadas que suelen dar a elegir los sondeos sobre el aborto no reflejan bien las actitudes posibles en este tema. Tampoco ayuda la falta de acuerdo sobre el significado de ciertos términos, como “provida”, “proelección”, “moralidad”...

Por ejemplo, “no todos los que consideran inmoral el aborto quieren prohibirlo en todas las circunstancias”. A la vez, “no todos los que no tienen problemas morales con el aborto, quieren legalizarlo en cualquier circunstancia”. La variedad de posiciones no acaba aquí, pues el eje moralidad-legalidad admite múltiples opciones: el 14% de los entrevistados quiere prohibir el aborto en todos los casos, porque creen que el aborto está mal; de entre el 35% de los que quieren que el aborto sea legal en cualquier supuesto, la mitad tiene reparos morales; el 38% del conjunto afirma que la moralidad del aborto depende de cada situación, etc.

La compleja casuística que muestra el estudio refuta la idea de que el aborto es un tema superado. “Casi todos los estadounidenses se sienten en conflicto de alguna manera con el aborto. Las encuestas subestiman la ambivalencia”, sobre todo teniendo en cuenta que no son pocos los que aún no tienen clara su postura.

Sobreexpuestos sin información

Que la oposición moral al aborto es más amplia que la legal es algo que ya han mostrado algunos sondeos de respuestas cerradas, como los de Gallup. Lo interesante del nuevo estudio, encargado

por la Universidad de Notre Dame, es que deja hablar largo y tendido a los participantes. Y de ahí sale a la luz un torrente de reflexiones, sentimientos, experiencias... “Las encuestas no tienen en cuenta la forma en que muchos estadounidenses ofrecen aclaraciones y reservas, se contradicen a sí mismos, evitan responder, cambian de opinión y piensan las cosas sobre la marcha”.

Lo habitual es que unos pocos datos y unos argumentos morales más bien pobres acaben conduciendo a posiciones cuyas implicaciones se han pasado por alto.

Es este material invisible –el ámbito de lo no hablado– el que los investigadores quieren reintroducir en la conversación pública sobre el aborto, para compensar el peso de otros elementos que generan más ruido. Aunque los autores se abstienen de hacer valoraciones morales, da la impresión de que tienen cierta preferencia por las zonas grises. En cualquier caso, su análisis y sus recomendaciones resultan útiles para mejorar la conversación pública sobre el aborto. Lo que pasa por “mejorar la formación en biología, derecho y razonamiento moral”.

Uno de los puntos que subrayan es que este es un tema más personal que político, sobre el que la mayoría “no ha pensado detenidamente”. Lo habitual es que unos pocos datos y unos argumentos morales más bien pobres acaben conduciendo a posiciones cuyas implicaciones se han pasado por alto.

Un ejemplo: muchos de los entrevistados dicen estar familiarizados con la famosa sentencia de 1973 *Roe vs Wade*, pero la mayoría no sabe decir de ella más que legalizó el aborto en todo el país, sin aludir a sus implicaciones para las regulaciones estatales. También es grande el desconocimiento sobre las restricciones vigentes en el estado donde vive la persona entrevistada.

Paradójicamente, esta desinformación convive con la sensación de que el aborto es un tema omnipresente en la política, los medios de comunicación y las redes sociales. Entre otros efectos, explica el informe, la sobreexposición genera en unos la falsa impresión de estar informados; en otros, cansancio y desinterés. Además, la presencia de este tema en las redes sociales –hay que suponer que por el activismo de unos pocos– no se corresponde con el tiempo que ocupa en las conversaciones cara a cara. “No creo que haya hablado sobre el aborto con alguien durante más de uno o dos minutos [en mi vida]”, dice uno de los entrevistados.

La mayoría no quiere el aborto

Entre las recomendaciones del estudio, destaca la de crear las condiciones adecuadas para que los partidarios y los contrarios al aborto puedan escucharse y entrar en un “terreno común”. Esta expresión suscita sospechas, pues a veces se ha usado –también en el propio campus de Notre Dame– para hacer referencia a una postura compartida a la que unos y otros llegarían a fuerza de ceder posiciones. Pero no es este el sentido que parece emplear el estudio. Su idea de un “terreno común” anima a centrarse en aquellos puntos del debate que puedan contribuir a lograr “el objetivo común de reducir las circunstancias que dan lugar a decisiones de abortar”.

Es evidente que esta solución no gustará a quienes quieren un derecho al aborto con todas las de la ley. Pero la mayoría de los ciudadanos piensa de otra manera: “Ninguno de los estadounidenses que entrevistamos habló del aborto como un bien deseable. Las opiniones varían en función de si ha de ser accesible, si está justificado o si es necesario. Pero no defienden el aborto como si fuera un acontecimiento feliz o algo muy apreciado. (...) En cambio, escuchamos acerca del deseo de prevenir, reducir y eliminar las posibles circunstancias difíciles o inesperadas que conducen al aborto”.

Cristianos, judíos y musulmanes contra la eutanasia y a favor de los cuidados paliativos

Acerensa

En la Villa Pia, un edificio dentro de la Ciudad del Vaticano, sede de las Academias Pontificias de las Ciencias y de Ciencias Sociales, representantes de las religiones monoteístas abrahámicas firmaron el 28 de octubre una declaración conjunta sobre los problemas del fin de la vida, que condena la eutanasia y el suicidio asistido, y alienta los cuidados paliativos en todas partes y para todos. El documento es fruto del trabajo de la Academia Pontificia para la vida, por mandato del Papa Francisco.

Los principales firmantes son Mons. Vincenzo Paglia, presidente de la Academia; el Dr. Samsul Anwar, presidente del Comité central de la Muhammadiyah de Indonesia, y el rabino Dr. Avraham Steinberg, copresidente del Consejo Nacional israelí de Bioética.

Figuran adhesiones al texto de representantes de los patriarcados de Constantinopla –Bartolomé envió un mensaje personal– y Moscú, del primado anglicano, del islamismo y del hebraísmo, entre ellos el Gran Rabino de Roma. Se ha destacado la presencia del presidente del Consejo de Fatwa de los Emiratos Árabes Unidos, jeque Abdallah bin Bayyah, quien recordó el documento de fraternidad firmado por el Papa en Abu Dabi en su viaje a Oriente Medio a comienzo de año, y subrayó la importancia histórica de un acto en que “la familia abrahámica” se une para afirmar su acuerdo sobre valores y principios fundamentales.

En el preámbulo del documento se recuerda que “los aspectos morales, religiosos, sociales y jurídicos del tratamiento del paciente moribundo se encuentran entre los temas más difíciles y ampliamente discutidos en la medicina moderna”. Dificiles dilemas de siempre se agudizan con los “avances científico-tecnológicos que permiten una prolongación significativa de la vida en formas y situaciones hasta ahora impensables”, pero no excluyen “dolor y sufrimiento debido a diversas disfunciones orgánicas, mentales y emocionales”. Por otra parte, cada vez se pide “una mayor autonomía de juicio por parte del mismo paciente”. Y crece la frecuencia de la muerte en hospitales y residencias de ancianos, y no en la propia casa, como antiguamente.

Pero “la mayoría de las decisiones concernientes al paciente terminal no son de naturaleza médico-científica. Más bien, se basan en valores personales y éticos. Por lo tanto, el cuidado del paciente terminal tanto por parte de las familias como por el personal sanitario, es una tarea difícil, teniendo también en cuenta cuáles son las costumbres sociales”.

Objetivos

La declaración de los principios de las religiones monoteístas abrahámicas se propone:

- Presentar “los valores y las prácticas relevantes para el enfermo terminal, en beneficio de los pacientes, las familias, el personal sanitario y los responsables políticos que se adhieren a una de estas religiones”.
- “Mejorar la capacidad de los profesionales de la salud para comprender, respetar, guiar, ayudar y consolar al paciente creyente y a su familia al final de la vida. Respetar los valores religiosos o culturales del paciente no es solo un problema religioso, sino que es un requisito ético para el personal de los hospitales y otras estructuras donde haya pacientes de varias creencias”.
- “Promover una comprensión recíproca y sinergias de los diferentes enfoques entre las tradiciones religiosas monoteístas y la ética laica con respecto a las creencias, valores y prácticas relevantes para el paciente en fase terminal”.

Sufrimiento y muerte

La declaración anota que cuidar a los moribundos es “una forma de asumir con responsabilidad del don divino de la vida cuando ya no es posible tratamiento alguno”, y a la vez una obligación “humana y ética con la persona que sufre ante la muerte inminente”. La muerte tiene una “dimensión específicamente humana, espiritual y religiosa de la muerte”, y por eso exige “compasión, empatía y profesionalismo por parte de todas las personas involucradas en el cuidado del paciente moribundo”.

El uso de la tecnología médica al final de la vida “requiere un juicio responsable sobre si los tratamientos para mantener y prolongar la vida sirven realmente a los fines de la vida humana, y sobre cuándo hace falta, en cambio, limitarlos”. Así, cuando la muerte es inminente e inevitable, “está justificado rechazar ciertas formas de tratamiento que solo prolongarían una condición precaria de sufrimiento”. Pero eso no implica dejar de cuidar: en tal caso, “debemos hacer todo lo posible para ofrecer consuelo, alivio efectivo del dolor, compañía, atención emocional y espiritual, y apoyo al paciente y a su familia en preparación para la muerte”.

Además, caben otras opciones. “El personal sanitario y la sociedad en general deberían respetar el deseo auténtico y personal del paciente en fase terminal de prolongar o conservar su vida, incluso por un corto período de tiempo adicional, mediante medidas médicas apropiadas desde el punto de vista clínico. Esto incluye la continuación del apoyo respiratorio, de la nutrición e hidratación artificiales, de la quimioterapia o radioterapia, de antibióticos, medicamentos para la tensión y similares”.

Frente a eutanasia y suicidio asistido, cuidados paliativos

El personal sanitario ha de “proporcionar la mejor cura posible para las enfermedades y la máxima atención a los enfermos”. La declaración rechaza “cualquier forma de eutanasia –que es el acto directo, deliberado e intencional de quitar la vida–, así como el suicidio asistido médicamente –que es el apoyo directo, deliberado e intencionado a suicidarse–, porque contradicen el valor inalienable de la vida humana y, por lo tanto, son actos equivocados desde el punto de vista moral y religioso, y deberían prohibirse sin excepciones”.

A la vez, destaca “la importancia del apoyo de la comunidad en el proceso de toma de decisiones que afrontan el paciente en fase terminal y su familia”. “Es un deber de cada comunidad religiosa con todos sus miembros, según las responsabilidades de cada uno”. “Una cercanía rica de fe y de esperanza es la mayor contribución que los trabajadores de la salud y las personas creyentes pueden ofrecer para humanizar el proceso de la muerte. La asistencia espiritual y religiosa es un derecho fundamental del paciente y un deber de la comunidad de fe”. De ahí la necesidad “de crear las condiciones mediante las cuales se garantice la asistencia religiosa a todo aquel que la solicite explícita o implícitamente”.

La atención del enfermo terminal en todos los aspectos –físico, psíquico, social, religioso y espi-

ritual— se logra mediante los cuidados paliativos, que la declaración elogia como expresión de “la noble devoción humana de cuidar de los demás, especialmente de los que sufren” y “realización de la misión más antigua de la medicina: cuidar al enfermo incluso cuando ya no hay cura”. Por eso, los firmantes animan a los profesionales y a los estudiantes a que se especialicen en cuidados paliativos.

Cuidados paliativos para todos

Aceprensa

La declaración termina con unas conclusiones sintéticas, entre ellas las siguientes:

- La eutanasia y el suicidio asistido por un médico son intrínsecamente y por lo tanto moral y religiosamente equivocadas, y deberían prohibirse sin excepción. Cualquier presión y acción sobre los pacientes para inducirles a que pongan fin a sus vidas es categóricamente rechazada.
- Ningún agente sanitario debería ser coaccionado o presionado para ayudar directa o indirectamente a la muerte deliberada e intencional de un paciente mediante el suicidio asistido o cualquier forma de eutanasia (...) Las creencias personales sobre la vida y la muerte ciertamente caen dentro de la categoría de objeción de conciencia que debería ser respetada universalmente.
- Alentamos y apoyamos los cuidados paliativos de calidad y profesionales en todas partes y para todos. Aun en caso de que no parezca razonable posponer la muerte, tenemos el deber moral y religioso de proporcionar consuelo, alivio del dolor, compañía y asistencia espiritual al paciente moribundo y a su familia.
- Apoyamos las leyes y políticas públicas que protejan los derechos y la dignidad del paciente moribundo, con el fin de evitar la eutanasia y promover los cuidados paliativos.
- Como sociedad, debemos comprometernos para que el deseo de los pacientes de no ser una carga no los tienta a elegir la muerte en lugar de recibir la atención y el apoyo que les permita vivir el tiempo que les queda con comodidad y tranquilidad.
- Todo el personal sanitario debería crear las condiciones que garanticen la asistencia religiosa a todo aquel que la solicite explícita o implícitamente.
- Nos comprometemos a sensibilizar a la opinión pública sobre los cuidados paliativos mediante la formación apropiada y el suministro de recursos sobre los tratamientos para los que sufren y los moribundos.
- Nos comprometemos a proporcionar ayuda a la familia y a los seres queridos de los pacientes moribundos.
- Nos comprometemos a involucrar a las otras religiones y a todas las personas de buena voluntad.

Los expertos en cuidados paliativos no apoyan la eutanasia

Acepresa

Con la eutanasia sucede algo curioso. Los políticos que propugnan legalizarla la presentan como la respuesta a una demanda social para garantizar una “muerte digna” que ahora no estaría asegurada. En cambio, los expertos en cuidados paliativos, los que tienen la experiencia diaria de la atención a pacientes terminales, son los más reacios a este tipo de actuación; para ellos, lo que hay que hacer es formar a los médicos en cuidados paliativos y dedicar recursos a este sector, porque cuando un paciente está bien cuidado, no pide la eutanasia.

Las demandas para legalizar la eutanasia –como la que acaba de presentar en España el PSOE– alegan, en primera instancia, la necesidad de evitar sufrimientos intolerables al final de la vida. Por su parte, los expertos en cuidados paliativos aseguran que hoy podemos aliviar la mayor parte de los sufrimientos, y, si es necesario, sedar al paciente terminal, como ya permiten las leyes actuales. Entonces, ¿por qué en las encuestas se manifiestan tantos a favor de la eutanasia, cuando en la realidad tan pocos pacientes la piden?

A esto contestaba Anne de la Tour, presidenta de la Sociedad Francesa de Acompañamiento y Cuidados Paliativos, en respuesta a 156 diputados franceses que habían pedido legalizar “una ayuda activa a morir”. Según su experiencia, en esa situación los pacientes se sienten divididos, vulnerables. Algunas veces desean la muerte, después dicen lo contrario.

Para la gran mayoría, dice De la Tour, despenalizar la eutanasia “no supondría un derecho más, sino un poco más de conflictos interiores, de tensiones familiares, de sentimientos de culpa, de incomodidad y de angustia”. “Sería una ley escrita para los sanos, para apaciguar su miedo a un sufrimiento lejano y potencial, cuando los que están en la situación real e inmediata lo que reclaman es que se cumpla la promesa de aliviar el sufrimiento, de un fin de vida que siga siendo vida hasta el final y de una muerte humana que no les quite nunca su dignidad”.

“Despenalizar la eutanasia obligaría a cada paciente, a cada familia, a plantearse”. Sería “perturbar el contrato de confianza entre el cuidador y el paciente, y transgredir el código de deontología médica: matar a la persona que sufre, aunque se haga con la mayor compasión, no es un cuidado”.

Los cuidados paliativos son otra cosa

La idea de que la eutanasia y el suicidio médicamente asistido forman parte de los cuidados paliativos ha sido rechazada también por la International Association for Hospice & Palliative Care (IAHPC), la principal organización del sector.

En una declaración publicada el pasado año, la IAHPC repasa las razones que suelen motivar las peticiones de eutanasia por parte de los pacientes: desde el sufrimiento físico provocado por una afección actual hasta la angustia anticipada por “ideas erróneas” o “imágenes aterradoras” acerca de la evolución de la enfermedad, pasando por el miedo a la pérdida de control, que suele estar relacionado con el temor a ser una “carga” para los familiares.

Cada una de estas situaciones demanda una respuesta concreta, con “estrategias médicas y no médicas”. Lo primero es la escucha atenta para comprender qué hay detrás de esas solicitudes: “En la discusión de estos deseos con los pacientes, se hace evidente que rara vez este deseo es una solicitud de que se lleve a cabo. Los profesionales sanitarios deben reconocer estos deseos y peticiones, e interpretarlos como el punto de partida de la atención integral, con un control adecuado de los síntomas para aliviar el sufrimiento, la atención psicosocial y espiritual adecuada, y la comunicación exhaustiva para entender mejor las motivaciones y actitudes subyacentes del paciente”.

Respecto a los pacientes, el objetivo de la atención paliativa es ayudarles “a vivir con dignidad hasta su muerte”. Lo que incluye, además del alivio del dolor, el control de los síntomas y el bienestar psicológico y espiritual, pero en ningún caso la eutanasia y el suicidio asistido, por mucho que algunos sectores quieran hacerlos pasar por “muerte digna”.

La Asociación considera que la eutanasia y el suicidio asistido vulneran la ética médica, socavan la relación de confianza entre médico y paciente, y, en cualquier caso, no deben integrarse en la práctica de los cuidados paliativos.

Más médicos con formación

También la Sociedad Española de Cuidados Paliativos (SECPAL) piensa que la atención médica al final de la vida no tiene nada que ver con la eutanasia. Como en este tema hay mucha confusión terminológica, la SECPAL y la Organización Médica Colegial han elaborado una declaración sobre la “Atención médica al final de la vida” que precisa los conceptos (morir con dignidad, cuidados paliativos, obstinación terapéutica, sedación, eutanasia...).

Álvaro Gándara, que fue presidente de la SECPAL, criticaba en una entrevista en 2015 la asociación entre “muerte digna” y eutanasia. A su juicio, “no debería hablarse de ‘muerte digna’: la dignidad es una cualidad inherente al ser humano, y en el momento de la muerte cesa esa dignidad, luego fíjese en el contrasentido. Podría llamarse ‘buena muerte’, ‘buena calidad de muerte’, y nada más”

Lo importante para mejorar los cuidados paliativos es que los médicos tengan más formación en esta materia. “Tenemos esta asignatura pendiente: que todas las facultades de Medicina, como pasa en Reino Unido, en Australia y en Canadá, impartan los cuidados paliativos como materia obligatoria y troncal”, y que se reconozca una especialidad en este campo.

El esfuerzo de los políticos, según Gándara, debe orientarse a asegurar los recursos necesarios para que todos los pacientes puedan recibir atención paliativa, cosa que aún no se ha conseguido por completo. “El problema –afirma– es que los partidos políticos siguen jugando con la ‘muerte digna’ y con los conceptos erróneos”.

Se puede morir bien

Para saber qué significa una buena muerte nada mejor que atender a la experiencia de los centros médicos especializados en cuidados paliativos, como el Hospital Laguna en Madrid. Su director general, Eduardo Hernández de Armijo, advertía en una entrevista la corrupción del lenguaje que a menudo se da en el tema de la “muerte digna”: “La dignidad es inherente a la persona. No a la que es útil o productiva, sino a la persona sin más. Y uno de sus dere-

chos fundamentales es el derecho a la vida, un derecho digno de protegerse. Por tanto, quien dice: ‘Voy a asistir a una persona en su suicidio, por su dignidad’, tendría que decir mejor: ‘por su indignidad, pues no la considero digna de vivir’. La dignidad ya no va asociada a la persona, sino a la creencia particular de que un ser humano que no se puede mover, o que está sufriendo, o que no produce, o que supone una carga para otros, pasa a ser indigno. Luego me siento en el derecho de poder eliminarlo.”

Su experiencia en la atención a pacientes terminales y a sus familias le permite garantizar: “La medicina ha avanzado mucho en todos los terrenos, y hoy una persona puede vivir lo que le quede de vida con dignidad, sin dolores, acompañada, y también la familia puede recibir asistencia psicológica, espiritual. Existen todos los apoyos necesarios para poder disfrutar de esa vida, de esos últimos días, semanas o meses. Hay personas que antes de entrar en este hospital, mal asesoradas, hubieran querido dar su vida por terminada.”

Los discapacitados quieren vivir

Muchas veces se presentan la eutanasia y el suicidio asistido como medidas compasivas para responder a las demandas de personas con grave discapacidad. En España el caso emblemático fue el del tetraplégico Ramón Sampredo, que no era un enfermo terminal. Sin embargo, la realidad es que ningún grupo de personas discapacitadas apoya el suicidio asistido. Ya con motivo del suicidio de Sampredo, las organizaciones de grandes minusválidos españoles publicaron un comunicado en el que aclaraban que “la gran mayoría de los discapacitados no solo no las comparten [las opiniones de Sampredo], sino que muestran una actitud totalmente contraria a su pensamiento”, que es “a favor de la vida y de la normalización socio-familiar de nuestro colectivo”. Lo que piden es ayuda para vivir, no para morir.

En el mismo sentido se manifestó hace poco Juliet Marlow, representante de Not Dead Yet UK, organización británica que coordina los esfuerzos de los discapacitados de su país contra los intentos de legalizar la eutanasia o el suicidio asistido. Marlow advertía que el público debería tener en cuenta que “ningún grupo dirigido por personas con discapacidad apoya los llamamientos a legalizar el suicidio asistido”.

Y pedía a los políticos que, antes de legislar sobre la eutanasia, hablen con los discapacitados, ya que son personas a las que la ley puede afectar más. Además, en el caso de legalizarla, “también estarán enviando el mensaje, a todos sus compatriotas discapacitados, de que sus vidas son de alguna manera menos valiosas y de que no merecen protección por ley. Es un paso muy peligroso, y toda sociedad civilizada debe evitarlo”.

Un enfermo incurable no es nunca “in-cuidable”

Aceprensa

En la carta Samaritanus bonus, publicada el pasado 22 de septiembre, la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF) recuerda que la eutanasia y el suicidio asistido son siempre moralmente inaceptables. Frente a esas prácticas, muestra la necesidad y la nobleza de cuidar y acompañar a los enfermos terminales hasta el último momento.

La carta dirige una mirada atenta a la situación de las personas próximas a morir –con su sufrimiento y angustia–, dando muestra de un realismo que a menudo falta en las propuestas de legalizar la eutanasia y el suicidio asistido. El paciente que reclama la muerte en ejercicio de su libre autonomía es como un “enfermo imaginario”, difícilmente reconocible en el estado de vulnerabilidad de quien se encuentra en ese trance.

La CDF manifiesta preocupación por la posibilidad de que se deshumanice la práctica de la medicina, al deteriorarse la relación de confianza entre médico y paciente. Este riesgo viene, en parte, por la complejidad de los sistemas sanitarios actuales; pero “afecta, sobre todo, a los países donde se están aprobando leyes que legitiman formas de suicidio asistido y de eutanasia voluntaria de los enfermos más vulnerables”. Tales medidas tienen consecuencias graves: “Niegan los límites éticos y jurídicos de la autodeterminación del sujeto enfermo, oscureciendo de manera preocupante el valor de la vida humana en la enfermedad, el sentido del sufrimiento y el significado del tiempo que precede a la muerte. El dolor y la muerte, de hecho, no pueden ser los criterios últimos que midan la dignidad humana, que es propia de cada persona, por el solo hecho de ser un ser humano”.

“Curar si es posible, cuidar siempre”

La vulnerabilidad humana, señala la carta, es el fundamento de la “ética del cuidado” y lo que da sentido a las profesiones sanitarias: a ellas se les confía “la misión de una fiel custodia de la vida humana hasta su cumplimiento natural”. Indica que el papel de los profesionales de la medicina y la enfermería no puede reducirse a la capacidad de curar al enfermo, sino que debe haber un horizonte antropológico y moral más amplio. Por eso, “cuando la curación es imposible o improbable, el acompañamiento médico, de enfermería, psicológico y espiritual es un deber ineludible”.

Con palabras de Juan Pablo II en un discurso de 2004, el documento enuncia este principio: “Curar si es posible, cuidar siempre”, y lo glosa así: “Incurable no es nunca sinónimo de *in-cuidable*”. Cuidar incluye acompañamiento, que contribuye a sostener al paciente terminal, para que no caiga en la desesperación. “El miedo al sufrimiento y a la muerte, y el desánimo que se produce, constituyen hoy en día las causas principales de la tentación de controlar y gestionar la llegada de la muerte, aun anticipándola, con la petición de la eutanasia o del suicidio asistido”.

El documento distingue entre los cuidados paliativos, las leyes sobre el “final de la vida” y la llamada asistencia médica a la muerte, frente a las legislaciones de algunos países, que contemplan todo como partes para una misma solución. La CDF precisa: “Estas previsiones legislativas constituyen un motivo de confusión cultural grave, porque hacen creer que la asistencia médica a la muerte voluntaria es parte integrante de los cuidados paliativos y que, por lo tanto, es moralmente lícito pedir la eutanasia o el suicidio asistido”.

A la vez, el documento señala: “Tutelar la dignidad del morir significa tanto excluir la anticipación de la muerte como retrasarla con el llamado ensañamiento terapéutico”. Por eso, la renuncia a medios extraordinarios o desproporcionados, dice citando la encíclica *Evangelium vitae*, “no equivale al suicidio o a la eutanasia; expresa más bien la aceptación de la condición humana ante la muerte”.

Pero mantener la vida del enfermo mediante medios “artificiales” no es necesariamente obstinación terapéutica. En concreto, “no es lícito suspender los cuidados que sean eficaces para sostener las funciones fisiológicas esenciales, mientras que el organismo sea capaz de beneficiarse”. Entre esos cuidados, la carta menciona las “ayudas a la hidratación, a la nutrición, a la termorregulación y otras ayudas adecuadas y proporcionadas a la respiración, y otras más, en la medida en que sean necesarias para mantener la homeostasis corpórea y reducir el sufrimiento orgánico y sistémico”.

El papel de los que acompañan

Un papel importante tienen la familia y los amigos que acompañan al que padece en la cama: “Aquellos que están alrededor del enfermo no son solo testigos, sino que son signo viviente de aquellos afectos, de aquellas relaciones, de aquella íntima disponibilidad al amor, que permiten al que sufre reconocer sobre él una mirada humana capaz de volver a dar sentido al tiempo de la enfermedad”.

Esa mirada que se tiene sobre la persona enferma, dice la CDF con palabras del Papa Francisco, debe partir de un corazón compasivo: “Muchas veces los que miran no ven. ¿Por qué? Porque falta compasión. Sin compasión, el que mira no se involucra en lo que observa y pasa de largo; en cambio, el que tiene un corazón compasivo se conmueve y se involucra, se detiene y se ocupa de lo que sucede”. En cambio, la eutanasia puede ser como lavarse las manos: “Suprimir un enfermo que pide la eutanasia –dice la CDF– no significa en absoluto reconocer su autonomía y apreciarla, sino al contrario: significa desconocer el valor de su libertad, fuertemente condicionada por la enfermedad y el dolor, y el valor de su vida, negándole cualquier otra posibilidad de relación humana, de sentido de la existencia y de crecimiento en la vida teologal”.

Al examinar las circunstancias en las que se pide la eutanasia, la carta hace notar la influencia que puede tener el mal cuidado que se presta al enfermo. “Desde la perspectiva clínica, los factores que más determinan la petición de eutanasia y suicidio asistido son: el dolor no gestionado y la falta de esperanza, humana y teologal, inducida también por una atención, humana, psicológica y espiritual a menudo inadecuada por parte de quien se hace cargo del enfermo”.

Obstáculos culturales

El oscurecimiento de la conciencia del valor sagrado de toda vida humana está influido, señala la carta, por algunos “obstáculos culturales”. Uno es cierto “uso equívoco de los conceptos de ‘muerte digna’ y ‘calidad de vida’”. Esta visión es fruto de “una perspectiva antropológica utilitarista –dice el Papa Francisco– vinculada preferentemente a las posibilidades económicas, al ‘bienestar’, a la belleza y al deleite de la vida física, olvidando otras dimensiones más profundas”.

Otro obstáculo cultural es una errónea idea de compasión: “Ante un sufrimiento calificado como ‘insopportable’, se justifica el final de la vida del paciente en nombre de la ‘compasión’. Para no sufrir, es mejor morir”. Pero “la compasión humana no consiste en provocar la muerte, sino en acoger al enfermo, en sostenerlo en medio de las dificultades, en ofrecerle afecto, atención y medios para aliviar el sufrimiento”.

Un obstáculo más es el individualismo, que “hace difícil reconocer el valor de la propia vida y la de los otros dentro de las relaciones intersubjetivas” e “induce a ver a los otros como límite y amenaza de la propia libertad”. Es lo que el Papa Francisco ha llamado “cultura del descarte”, por la que los seres humanos más frágiles corren el riesgo de ser desechados de un engranaje que busca la eficacia a toda costa.

Un crimen en todo caso

En este contexto, la carta examina el valor de disposiciones como los “testamentos vitales” o los protocolos médicos de “no reanimar”, que a veces plantean un conflicto entre la voluntad del paciente y el deber del médico de tutelar la vida de la persona. “Por una parte, los médicos se sienten cada vez más vinculados a la autodeterminación expresada por el paciente. Por otro lado, en algunos contextos sanitarios preocupa el abuso del empleo de estos protocolos con una perspectiva eutanásica, cuando ni el paciente, ni mucho menos la familia, es consultado en la decisión final. Esto sucede sobre todo en los países donde la legislación sobre el final de la vida deja hoy amplios márgenes de ambigüedad en relación con la aplicación del deber de cuidado, al introducirse en ellos la práctica de la eutanasia”.

En todo caso, “la Iglesia considera que debe reafirmar como enseñanza definitiva que la eutanasia es un *crimen contra la vida humana*”, porque “con tal acto, el hombre elige causar directamente la muerte de un ser humano inocente”. Es un crimen incluso en las situaciones límite, “también cuando la petición de eutanasia nace de una angustia y de una desesperación”. Como recuerda la carta, la CDF declaró en 1980: “Aunque en casos de ese género la responsabilidad personal pueda estar disminuida o incluso no existir, sin embargo el error de juicio de la conciencia –aunque fuera incluso de buena fe – no modifica la naturaleza del acto homicida, que en sí sigue siendo siempre inadmisible”.

En suma: “La valoración moral de la eutanasia, y de las consecuencias que se derivan, no depende, por tanto, de un balance de principios, que, según las circunstancias y los sufrimientos del paciente, podrían, según algunos, justificar la supresión de la persona enferma. El valor de la vida, la autonomía, la capacidad de decisión y la calidad de vida no están en el mismo plano. La eutanasia, por lo tanto, es un acto intrínsecamente malo, en toda ocasión y circunstancia”.

Por eso mismo, “toda cooperación formal o material inmediata a tal acto es un pecado grave contra la vida humana”. En consecuencia: “Aquellos que aprueban leyes sobre la eutanasia y el suicidio asistido se hacen, por lo tanto, cómplices del grave pecado que otros llevarán a cabo. Ellos son también culpables del escándalo porque tales leyes contribuyen a deformar la conciencia”.

No abandonar al niño

La carta examina algunas situaciones especiales, como las patologías prenatales incompatibles con la vida. Aunque no haya tratamientos fetales o neonatales capaces de mejorar las condiciones de salud de esos niños, de ninguna manera deben ser abandonados en el plano asistencial. Se debe garantizar un *proceso asistencial integrado* hasta la muerte natural. Junto al apoyo de los médicos y de los agentes de pastoral, es fundamental la presencia constante de la familia.

“El niño es un paciente especial y requiere por parte del acompañante una preparación específica tanto en términos de conocimiento como de presencia. El acompañamiento empático de un niño en fase terminal, que está entre los más delicados, tiene el objetivo de añadir vida a los años del niño y no años a su vida”.

Estado vegetativo

Otro caso particular es el de los enfermos en estado vegetativo o en estado de mínima consciencia. “Que el enfermo pueda permanecer por años en esta dolorosa situación sin una esperanza clara de recuperación implica, sin ninguna duda, un sufrimiento para aquellos que lo cuidan”; por eso se recomienda un oportuno acompañamiento pastoral.

Con estos enfermos hay que mantener la alimentación y la hidratación. La carta precisa que la “alimentación e hidratación por vías artificiales son, en principio, medidas ordinarias”. Solo “en algunos casos, tales medidas pueden llegar a ser desproporcionadas, o porque su administración no es eficaz, o porque los medios para administrarlas crean una carga excesiva y provocan efectos negativos que sobrepasan los beneficios”.

Sedación terminal

Una situación especial más es la del tratamiento del dolor de los enfermos terminales cuando ya no responde a analgésicos comunes. En esos casos es aceptable emplear fármacos potentes aun a sabiendas de que “pueden causar la supresión de la conciencia (sedación)”. Para un cristiano, “un profundo sentido religioso puede permitir al paciente vivir el dolor como un ofrecimiento especial a Dios, en la óptica de la Redención; sin embargo, la Iglesia afirma la licitud de la sedación como parte de los cuidados que se ofrecen al paciente, de tal manera que el final de la vida acontezca con la máxima paz posible y en las mejores condiciones interiores. Esto es verdad también en el caso de tratamientos que anticipan el momento de la muerte (sedación paliativa profunda en fase terminal), siempre, en la medida de lo posible, con el consentimiento informado del paciente”.

Ahora bien, la CDF hace una precisión: “El uso de los analgésicos es una parte de los cuidados del paciente, pero cualquier administración que cause directa e intencionalmente la muerte es una práctica eutanásica y es inaceptable. La sedación debe por tanto excluir, como su objetivo directo, la intención de matar, aun cuando pueda acelerar la muerte ya inevitable”.

Objeción de conciencia

Si no es lícito cooperar con la eutanasia, tampoco lo es obligar a alguien a hacerlo. Donde la ley autoriza y regula la eutanasia y el suicidio asistido, la objeción de conciencia por parte de los profesionales sanitarios es la manifestación de que “no existe el derecho al suicidio ni a la eutanasia: el derecho existe para tutelar la vida y la coexistencia entre los hombres, no para causar la muerte”.

La objeción es un derecho frente a la ley injusta y un deber ante la propia conciencia. “Nunca le es lícito a nadie colaborar con semejantes acciones inmorales o dar a entender que se pueda ser cómplice con palabras, obras u omisiones. El único verdadero derecho es aquel del enfermo a ser acompañado y cuidado con humanidad”.

La carta subraya que los Estados deben reconocer la objeción de conciencia y “el respeto a los principios de la ley moral natural, especialmente donde el servicio a la vida interpela cotidianamente la conciencia humana”. Allí donde no se admita el derecho a objetar, “se puede llegar a la situación de deber desobedecer a la ley, para no añadir injusticia a la injusticia, condicionando la conciencia de las personas”. Por tanto, “los agentes sanitarios no deben vacilar en pedirla [la objeción de conciencia] como derecho propio y como contribución específica al bien común”.

La Iglesia acompaña a través de sus ministros

En la última parte de la carta, la CDF afirma el compromiso que tiene la Iglesia de acompañar a los enfermos terminales y a sus familias. La parábola del buen samaritano sirve de guía a los sacerdotes y a los demás que realizan este acompañamiento, pues “indica cuál debe ser la relación con el prójimo que sufre, qué actitudes hay que evitar –indiferencia, apatía, prejuicio, miedo a mancharse las manos, encerrarse en sus propias preocupaciones–, y cuáles hay que poner en práctica –atención, escucha, comprensión, compasión, discreción–. (...) El ministerio de la escucha y del consuelo del sacerdote puede y debe tener un papel decisivo. En esta misión es importante testimoniar y conjugar verdad y caridad con las que la mirada del Buen Pastor no deja de acompañar a todos sus hijos”.

La educación tiene también un importante papel para la formación de la conciencia ante la realidad natural de la muerte. Por eso, “a las capellanías hospitalarias se les pide ampliar la formación espiritual y moral de los agentes sanitarios, incluidos médicos y personal de enfermería, así como de los grupos de voluntariado hospitalario, para que sepan dar la atención humana y espiritual necesaria en las fases terminales de la vida”.

Hay otra importante faceta de la atención a los pacientes terminales, que resalta la carta: “Los cuidados paliativos deben difundirse en el mundo y es obligatorio preparar, para tal fin, los cursos universitarios para la formación especializada de los agentes sanitarios. También es prioritaria la difusión de una correcta y meticulosa información sobre la eficacia de los auténticos cuidados paliativos para un acompañamiento digno de la persona hasta la muerte natural. Las instituciones sanitarias de inspiración cristiana deben preparar protocolos para sus agentes sanitarios que incluyan una apropiada asistencia psicológica, moral y espiritual como componente esencial de los cuidados paliativos”.

En fin, la Iglesia invita a imitar al buen samaritano para actuar, acompañar y cuidar. Tomarlo como modelo, tanto en el ámbito profesional como familiar, sería una guía y un impulso para afrontar la situación de la muerte de otra persona con una actitud de cuidado y acompañamiento.

Al lado del que sufre

Aceprensa

En la presentación de la carta *Samaritanus bonus*, el prefecto de la CDF, Card. Luis Ladaria señaló la necesidad de manifestar el respeto a la vida humana terminal. Así, es inadmisibile que quienes asisten espiritualmente a los enfermos en esa situación den muestra, con algún gesto externo, de que aprueban el acto de eutanasia, “como, por ejemplo, estando presentes en el momento de su realización”.

“Es importante señalar que el dolor es existencialmente soportable solo donde hay una esperanza confiable. Y tal esperanza solo se puede comunicar donde existe una ‘presencia coral’ que espera en torno al paciente que sufre”, precisó por su parte Mons. Giacomo Morandi, secretario de la CDF.

La profesora Gabriella Gambino, subsecretaria del Dicasterio para Laicos, Familia y Vida, dijo que “la atención no puede reducirse al cuidado del enfermo desde una perspectiva médica o psicológica, sino que debe extenderse a esa actitud virtuosa de entrega y preocupación por el otro, que se fundamenta en el cuidado de toda la persona necesitada”.

Gambino subrayó que las leyes de eutanasia y ciertos protocolos médicos que priman la “absoluta autodeterminación de los pacientes” deforman la relación de atención, al tiempo que generan abusos hacia las personas más débiles, como los ancianos, y originan una confusión que oscurece el discernimiento del bien y el mal.

También el profesor Adriano Pessina, de la Università Cattolica del Sacro Cuore, se refirió a los efectos que provoca legalizar la eutanasia y el suicidio asistido. Tales medidas “favorecen un medio cultural en el que las personas que se encuentran en condiciones graves y duraderas de enfermedad, o que tienen que afrontar las fases terminales de la vida, corren el riesgo de ser injustamente estigmatizadas como indignas de vivir, representadas como aquellas que dañan las autonomías de los demás, porque, aunque estén marcadas por la enfermedad, no quieren ceder a la desesperación y anticipar su muerte”.

Precisamente para contrarrestar esta perspectiva es oportuna la carta *Samaritanus bonus*, que es sobre todo una “exhortación a estar cerca de las personas”; un mensaje que Pessina resumió así: “Cuando no se puede hacer nada, se puede, sin embargo, permanecer al lado de los que sufren”.

La revolución sexual de la “*Humanae vitae*”

Gloria Huarcaya

*Alana Newman encarna los efectos de la revolución sexual contra la que desea rebelarse. Su vida ha estado marcada por la dolorosa huella de tener un padre biológico anónimo, un donante de esperma a quien aún no conoce personalmente. Esposa, madre de familia y artista profesional, ha producido un riguroso documental, *Sexual Revolution: 50 years since Humanae Vitae*, que denuncia las falsas promesas del 68 e invita a una nueva “revolución” en el amor, inspirada en la Revelación.*

En mayo de 1968, jóvenes estudiantes tomaron las calles de París para proclamar la “imaginación al poder” y hacer de la “libertad sexual” una cuestión política. Pocos meses después, el 25 de julio, el Papa Pablo VI publicaba la encíclica *Humanae vitae*.

— Cuando tenías veinte años fuiste defensora de la reproducción con participación de terceros y del aborto. ¿Cómo cambiaste tan radicalmente?

— Bueno, esto fue pura gracia. Encontré al donante 19 (mi padre biológico) y unos pocos detalles de su identidad. Supe que era de ascendencia polaca y educado en el catolicismo. Entonces, el hombre polaco católico más famoso del mundo era el Papa Juan Pablo II. Así que me interesé en él como mi padre sustituto. Él era accesible, tenía libros que podía leer. Sentí como si me conectara con mis ancestros y mi identidad al conocerlo mejor. Y en mi activismo encontré la teología católica del cuerpo, la más comprensiva y empática para tratar la concepción con donantes. Su empatía y la forma en que me trataron, como un ser humano completo, sin asco ni burlas, me atrajeron. Y una amistad me ayudó a cambiar mis puntos de vista.

Aprender de “Amor y responsabilidad”

— ¿Recuerdas algún libro en especial que te removiera?

— *Amor y responsabilidad* fue el primero. Recuerdo haber pensado lo opuesto que resultaban sus enseñanzas a las prácticas de la reproducción asistida. Juan Pablo II enseñó que el amor es cultivado a través de los actos de hacerse responsable sobre alguien. A los donantes de óvulos y esperma se les pide cero responsabilidades y, por tanto, se pierden el amor. Y para las madres portadoras es imposible anular por completo su sentido de responsabilidad sobre el bebé, porque aún continúa creciendo dentro de su vientre. Así que las portadoras suelen demostrar amor real cuando la vida de los bebés está en juego. Por ejemplo, cuando el ultrasonido descubre anomalías físicas, los padres que hicieron el encargo quieren el aborto rápidamente, pero las madres portadoras demuestran su amor, protestando en contra de esos abortos.

— *No resulta fácil vincular las técnicas de reproducción asistida con la revolución sexual. Tú afirmas que estos procedimientos “esconden la verdad” y “vulneran los derechos de los niños”. ¿Podrías explicarlo?*

Cuando una persona vende sus óvulos o espermatozoides anónimamente, está escondiéndose de su hija o hijo, del derecho del niño por nacer y de su identidad. Toda persona lleva dentro el deseo de conocer a su padre y a su madre. La donación anónima de gametos deja un vacío: de autocomprensión, de verdad sobre uno mismo.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos establece que los niños tienen derecho a un nombre, a una ciudadanía, a ser criados por su madre y su padre siempre que sea posible, y el derecho a no ser vendidos o traficados. Estos procedimientos, obviamente, niegan el derecho natural a un padre y una madre, y puedo argumentar que definitivamente niegan el derecho a no ser vendido o traficado. La maternidad subrogada internacional y el “turismo reproductivo” están incluso negando el derecho a la nacionalidad.

Superar la infertilidad de manera más humana

— *¿Cuáles fueron tus motivaciones para producir *Sexual Revolution* y cuál es el impacto que deseas alcanzar?*

— Comenzó como un intento de documentar mi proceso de encontrar a mi padre biológico. Nuestro interés, sin embargo, cambió, y nos preocupamos más por encontrar la esperanza de que sí es posible superar la infertilidad de una manera más humana. Y en mi viaje, realmente he llegado a creer que la anticoncepción hormonal contribuye en gran medida a la infertilidad porque crea un ambiente tóxico y cultiva comportamientos tóxicos. Es un estrógeno sintético puro, que devasta nuestras capacidades reproductivas. También ha provocado muchas enfermedades de transmisión sexual y retrasos en la procreación, que son razones importantes por las que las personas buscan la reproducción asistida y con participación de terceros.

Espero que la película en sí misma aliente a la gente a aprender la Planificación Familiar Natural (PFN), o mejor aún, a enseñarla. Y espero que les transmita una buena lección de historia sobre los desarrollos paralelos de la anticoncepción frente a la PFN, y les deje un fuerte deseo de querer asociarse con los científicos y las personas santas que desarrollaron la PFN y la *Humanae vitae*.

— *¿Por qué estás segura de que los esposos Billings, los científicos que desarrollaron la PFN, fueron santos?*

— Se está planteando abrir su causa de canonización. No quiero pronunciar esta palabra (“santidad”) a la ligera, pero fueron muy obedientes a la solicitud de un sacerdote de investigar sobre la PFN. Al principio, el Dr. Billings no estaba interesado, pero se enganchó cuando conoció a parejas que luchaban contra la infertilidad. Hicieron su trabajo por amor. Escucharon a las mujeres. Viajaron por el mundo, enseñando a los más pobres entre los pobres y evitaron innumerables abortos y esterilizaciones forzadas. Y si miras las fotos de ellos en la vejez, puedes ver cuánto se amaron.

Los científicos de los métodos naturales

— *¿Además del contenido de la *Humanae vitae*, qué otras historias podemos encontrar en el documental?*

— Nos adentramos bastante en las biografías de los doctores Sanger, Pincus y Rock, los “malos de la película”, quienes están detrás del desarrollo de la anticoncepción hormonal. También mostramos a los doctores John y Evelyn Billings, James Brown y Erik Odeblad, que fueron los responsables del desarrollo de la PFN.

Todos los métodos basados en el reconocimiento de la fertilidad se basan en las investiga-

ciones que hicieron. Y los vemos hacer un viaje fascinante a China y la India. Hemos entrevistado a sus hijos. A mi esposo le gusta decir acerca de Jesús: “Sabes, Dios no envió su presentación en PowerPoint. Necesitábamos una persona de la vida real en Jesús para hacernos comprender y hacernos entusiastas”. Bueno, creo que lo mismo es cierto para la PFN. Nadie se enamora de un sistema de gráficas. En nuestra película intentamos que la gente realmente se enamore de estos científicos.

— *¿Cuál crees que ha sido el mensaje más impactante del beato Pablo VI?*

— Las cuatro predicciones que demuestran su poder profético. Cuando las explico, la gente se queda con la boca abierta. Todas se han hecho realidad y todos están ansiosos de arreglar el desastre que hemos hecho.

— *¿Y cuáles son esas predicciones?*

— No quisiera decir mucho, ¡para que vean la película! Pero una de ellas fue que los gobiernos usarían su fuerza para controlar a la población. El Dr. Steven Mosher lo explica y es fascinante.

— *¿Cómo crees que podemos arreglar “el desastre”?*

— Aprendiendo los métodos de la PFN y convirtiéndonos en monitores. Aprendiendo también la teología del cuerpo y enseñándola. Pienso que estas son cuestiones muy concretas que podemos hacer juntos y marcar una gran diferencia.

Gloria Huarcaya

Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Piura

Las ventajas de la planificación familiar natural

Jokin de Irala, Miguel A. Martínez-González

Frente a los riesgos para la salud que entrañan los anticonceptivos (ver Acepresa, 10-02-2010), la planificación familiar natural es completamente segura. A la vez, los estudios científicos recientes muestran que tiene una elevada eficacia, gracias a los métodos actuales de diagnóstico de la fertilidad.

Más de 50 millones de mujeres en el mundo utilizan anticoncepción hormonal; de hecho es probable que más del 80% de las mujeres en edad fértil en países anglosajones o escandinavos los hayan utilizado en algún momento. Los más consumidos son los anticonceptivos combinados, que contienen hormonas femeninas, estrógenos y progestágenos. Sólo el 1% de la contracepción hormonal se basa en preparados exclusivamente de progestágenos, que presentan menor eficacia y otros inconvenientes.

La alta eficacia de los anticonceptivos combinados (en torno al 99% con “perfecto” cumplimiento de instrucciones de uso), su reversibilidad y facilidad de uso explican su extensión masiva. Son responsables de la primera revolución reproductiva mundial. El uso de anticonceptivos combinados se extendió a partir los años 60, y la tasa de fecundidad mundial descendió de 5,1 hijos por mujer en 1950 a 3,7 en 1990.

Riesgos de los anticonceptivos

Paralelamente, como se explicó en el artículo anterior, creció el cáncer de mama, especialmente en países desarrollados y en mujeres más jóvenes. El cáncer de mama es el principal cáncer en la mujer, que en España causa unas 6.000 muertes al año. El riesgo de cáncer de mama es especialmente alto en mujeres jóvenes que se expusieron durante varios años a anticonceptivos combinados antes de su primer parto. A este mayor riesgo de cáncer se suma el riesgo cardiovascular (trombosis arterial o venosa).

La industria farmacéutica ha reaccionado frente al riesgo cardiovascular reduciendo las dosis de estrógeno de los anticonceptivos combinados. Al reducirse la dosis de estrógeno, parte de la eficacia de los anticonceptivos combinados ha dejado de ser debida a efectos anovulatorios (las dosis altas de estrógenos impedían la ovulación), y ahora se sabe que uno de los mecanismos de acción de los anticonceptivos combinados es el efecto antiimplantatorio, posterior a la fecundación, más relacionado con los progestágenos. Los anticonceptivos combinados anulan el mecanismo fisiológico del ciclo (realmente ya no hay ciclo) e impiden que el endometrio esté preparado para que anide el embrión en caso de que se produzca la fecundación.

Todos los aspectos anteriores, representan motivos científicamente sólidos para hacer objeciones al uso de anticonceptivos combinados.

Investigación de calidad sobre fertilidad humana

En cambio, los métodos basados en el conocimiento de la fertilidad (Fertility Awareness Based Methods) no tienen esos inconvenientes. Se basan en capacitar a los esposos para identificar el periodo del ciclo menstrual en que la mujer es fértil. Cuando el conocimiento de la fertilidad se usa para favorecer o evitar un embarazo, suelen ser más conocidos como planificación familiar natural.

En 1979 la Organización Mundial de la Salud (OMS) definió la planificación familiar natural como el conjunto de técnicas para procurar o evitar los embarazos mediante la observación de los signos y síntomas que, de manera natural, ocurren durante las fases fértiles e infértiles del ciclo menstrual. En vez de “signos y síntomas” de fertilidad, es preferible llamarles indicadores de fertilidad, ya que no son consecuencia de enfermedad alguna en la mujer.

La observación de estos indicadores que ocurren de manera natural durante el ciclo menstrual sirve para delimitar los periodos de fertilidad e infertilidad. El periodo de fertilidad viene condicionado por la supervivencia del óvulo (hasta 24 horas) y del espermatozoide (hasta cinco días en presencia de secreción cervical fértil), por lo que la ventana fértil es aproximadamente de 7 días. La ovulación ocurre aproximadamente de 10 a 16 días antes de la menstruación. No basta conocer la duración del ciclo para saber exactamente cuándo ha ocurrido. Pero hoy existen pruebas sólidas de que las mujeres adecuadamente informadas sobre planificación familiar natural son perfectamente capaces de identificar su ovulación y por tanto de distinguir cuándo son fértiles y cuando no lo son, independientemente de su nivel cultural.

Esta afirmación está validada por la OMS y forma parte del gran conocimiento adquirido en los últimos 20 años, tras una extensísima tarea de investigación, dirigida a valorar empíricamente diversos aspectos de la planificación familiar natural, que incluyen sus métodos de enseñanza y la valoración de su efectividad en condiciones reales.

Por desgracia, todavía persiste en algunos sectores el error, a veces se diría que malintencionado, de confundir el llamado “método del ritmo”, que hace referencia al método Ogino-Knaus (método del calendario, simplista, con poca efectividad porque depende de la regularidad de los ciclos), con el conjunto de los métodos naturales actuales que tienen una eficacia alta apoyada en buena ciencia.

Cuatro métodos

Hace ya muchos años, en 1982, la OMS y el centro BLAT (Centro para la Educación Médica y Sanitaria de la Asociación Médica Británica de Londres) elaboraron el “Family Fertility Education Package” (material educativo sobre la fertilidad familiar). Era un instrumento didáctico y de referencia para instructores con experiencia en planificación familiar natural, avalado por un amplio consenso de expertos (ginecólogos, médicos generales y educadores). En este material se definieron cuatro principales opciones para los métodos de planificación familiar natural que son más utilizados hoy:

- 1) Método de la temperatura corporal basal (TCB).
- 2) Método del moco cervical o *Billings*.
- 3) Método sintotérmico.
- 4) Método de lactancia-amenorrea (MELA).

La *temperatura corporal basal* (TCB) es la que se toma después del “reposo mayor”, al menos de 4 horas, y antes de levantarse de la cama. Esta temperatura se modifica durante el ciclo si hay

ovulación. En la fase previa a la ovulación (preovulatoria) las temperaturas de la mujer son más bajas. Después, en la fase siguiente a la ovulación (postovulatoria) sube la temperatura (al menos 0,2° C, típicamente 0,5° C), y este nivel más alto de temperaturas permanece durante unos 10-16 días. Después de la ovulación, la progesterona del cuerpo lúteo desencadena dicho ascenso. Esto permite saber cuándo ha sucedido la ovulación y esta información contribuye a determinar el periodo fértil. Este indicador se usa en combinación con otros.

El método Billings está basado en valorar la secreción cervical, que es un hidrogel producido por las células de las criptas del cuello uterino. Su secreción y sus características físicas están controladas por las hormonas femeninas que van cambiando durante el ciclo. La mujer nota y ve esta secreción y puede distinguir perfectamente las tres fases del ciclo menstrual femenino: infertilidad relativa, fertilidad probable e infertilidad. El método *Creighton-Naprotechnology* es otra variante que se basa en la secreción cervical (www.aafcp.org; www.naprotechnology.com).

Sintotérmico: el más preciso

El método sintotérmico incluye la valoración conjunta de varios indicadores de fertilidad como la secreción cervical y la temperatura basal, y también un sistema de cálculo para identificar así el periodo fértil de un ciclo. Se apuntan estos datos de manera muy sencilla en una gráfica.

Especialmente interesante es la variante del método sintotérmico llamada “de doble control” (*the double-check method*). Consiste en utilizar siempre dos o más indicadores valorados simultáneamente, para delimitar con más seguridad el periodo fértil. Es el método de planificación familiar natural más eficaz que hay, superando incluso los aparatos electrónicos (www.renafer.org). Es el método más utilizado por las asociaciones europeas especializadas en planificación familiar natural. Es sencillo de utilizar y requiere un breve periodo de enseñanza para que la pareja aprenda a llevar el registro de los indicadores de la fertilidad.

El método de la lactancia y amenorrea está basado en la demostración científica de que la mujer no es fértil, y es muy improbable que quede embarazada, durante la plena ausencia de menstruaciones de la lactancia materna hasta que el lactante cumple los seis meses. Pero para que sea eficaz han de darse los siguientes requisitos:

- 1) Lactancia completa: alimentación al pecho sin administración de alimentos complementarios.

- 2) Ausencia de menstruaciones y no sangrado de más de un día.

- 3) Que el lactante tenga menos de seis meses.

Además de que la leche materna es el mejor alimento que se puede dar a cualquier recién nacido, la OMS confirma que, siguiendo estos requisitos, la eficacia es superior al 98%.

Existen diversas opciones de combinación de todos estos métodos de planificación familiar natural, dependiendo de la relativa importancia dada a los indicadores para delimitar la ventana de fertilidad. En este contexto, se situarían alternativas como el método de los dos días, el método de los días estándar, y los aparatos electrónicos para identificar el periodo fértil.

Ventajas clínicas y de salud pública

Desde el punto de vista de la salud pública, las grandes ventajas de la planificación familiar natural sobre los métodos anticonceptivos (hormonales, dispositivos, de barrera, quirúrgicos) son su bajo coste y su inocuidad. No tienen los riesgos de enfermedad cardiovascular, tromboembólica o cáncer.

Además, la planificación familiar natural hace que los esposos sean más conscientes de su fertilidad, les ayuda a conocerse y a compartir ese conocimiento. Esto facilita que se puedan diagnosticar más precozmente algunos problemas ginecológicos. También implica más al varón y mejora la relación psicológica entre los cónyuges.

Con frecuencia se achaca injustamente el inconveniente a la planificación familiar natural que su eficacia es baja. No es así. Los médicos que están adecuadamente formados y al día sobre los temas de planificación familiar natural suelen recomendarla, pues son conscientes de que los métodos actualmente disponibles (sintotérmico con doble comprobación) diagnostican los periodos fértiles o infértiles con un elevado grado de acierto: su eficacia es superior al 99%.

Alta eficacia

Conviene advertir que se habla de eficacia teórica cuando sólo se valora el método intrínsecamente (asumiendo que siempre sea usado correctamente). Se habla de eficacia práctica (o efectividad) cuando se valora en condiciones reales (incluyendo a quienes hacen uso incorrecto del método o los problemas que surgen a pesar de usar bien un método). Por ejemplo, el método sintotérmico con doble comprobación tiene una eficacia práctica (efectividad, en condiciones reales) en torno al 97%. En cambio, el preservativo, método más frecuentemente usado en España, tiene una eficacia práctica que está alrededor del 85%.

Parece difícilmente comprensible que se desconozca el hecho de que los métodos actuales de planificación familiar natural tienen una gran eficacia. Este desconocimiento afecta a gran parte de la población general e incluso a muchos profesionales sanitarios. La ignorancia suele alimentar los prejuicios. No es descartable que cierto escepticismo hacia todo lo que es natural influya en esta percepción equivocada. La tendencia a limitarse a tratamientos farmacológicos, quirúrgicos o a dispositivos tecnológicos rodeados de *glamour* perjudica a la salud pública. Conduce a postergar lo que es obvio, natural, más saludable y de eficacia probada.

Existen organizaciones que viven de promover formas artificiales de control de natalidad, especialmente en los países en desarrollo. Tales organizaciones suelen citar los estudios antiguos de planificación familiar natural (con peor eficacia) y olvidan sistemáticamente los avances recientes. Esto motiva el preguntarse si no se actúa así de manera tendenciosa.

Con el aval de la literatura científica

Desde hace años se vienen publicando investigaciones sobre la planificación familiar natural realizadas cada vez con mejor calidad científica. Destaca la base de datos alemana (1985-2005) que ha estudiado a 1.599 mujeres usuarias del método sintotérmico en el marco de un estudio multicéntrico europeo. Ha valorado más de 30.000 ciclos menstruales.

Human Reproduction (editada por Oxford Journals), que se encuentra entre las revistas líderes en su especialidad, publicó en 2007 un magnífico trabajo dirigido por los coordinadores del estudio multicéntrico europeo sobre el método sintotérmico con doble comprobación. El supuesto del que partían los autores es que se debe exigir a los métodos de planificación familiar natural que sean comparables a métodos no naturales altamente eficaces.

Los fallos intrínsecamente atribuibles al método no deben llegar a un 1 embarazo por cada 100 mujeres-año (eficacia teórica superior al 99%). En su estudio, tal tasa de embarazos intrínseca al método, no por uso incorrecto, resultó ser de 0,4 embarazos por 100 mujeres-año (eficacia teórica: 99,6%). Equivale a un embarazo por cada 3.250 ciclos. Si se incluía el uso incorrecto (variable según el contexto cultural y la motivación de los participantes), la tasa era 1,8 embarazos/100 (eficacia práctica o efectividad = 98,2%). La continuidad anual de las participantes fue alta (91,8%).

Metodológicamente, este estudio tiene muchos puntos fuertes: abundancia de datos, pocas pér-

didas en el seguimiento, inclusión en el análisis de la fase de aprendizaje, una recogida exhaustiva de información, incluido el comportamiento sexual, y una buena metodología epidemiológica para el análisis de los datos. La efectividad o eficacia práctica del método sintotérmico tiene poco que ver con la encontrada en estudios previos de inferior calidad.

Como estableció Pablo VI en la encíclica *Humanae vitae*, cuando existen motivos de entidad para que una pareja decida espaciar o limitar los nacimientos, el recurso a la planificación familiar natural es perfectamente acorde con la dignidad de la sexualidad humana y la ética conyugal. Por su parte, la ciencia confirma que, desde el punto de vista sanitario, la planificación familiar natural es efectiva, sana, natural y asequible a cualquier bolsillo.

Miguel A. Martínez-González es catedrático de Medicina Preventiva y Salud Pública, Universidad de Navarra.

Jokin de Irala es profesor titular de Medicina Preventiva y Salud Pública, Universidad de Navarra.

Reconocer la propia fertilidad, lo más natural

Aceprensa

A diferencia de las generaciones que hicieron de la píldora anticonceptiva un tótem de la liberación de la mujer, hoy empieza a calar la idea de que la planificación familiar natural es una forma de responsabilizar al varón en las relaciones sexuales y un alivio frente a los posibles efectos adversos de la anticoncepción hormonal. Además, ahora hay más mujeres que están redescubriendo esos métodos por el deseo de quedarse embarazadas, para lo que no hay una píldora a mano.

Con los clichés al uso, puede sorprender que una universidad de reconocidas credenciales progresistas, el Colorado College, haya sido el escenario de un exitoso curso de métodos basados en el conocimiento de la fertilidad, como se llama también a la planificación familiar natural. Algo impensable hace unas décadas, cuando mucha gente veía esos métodos con desconfianza por ignorancia, por temor a que no fueran tan seguros como la píldora, o porque exigen más abstinencia.

Menos prejuicios

¿A qué se debe el tirón de ese curso entre unos estudiantes que tienen al alcance todo tipo de anticonceptivos? En una entrevista publicada en Crux, la bloguera Anna Keating, que organizó las sesiones, da una primera pista: “Empecé a interesarme por el conocimiento de la fertilidad tras una mala experiencia con la píldora”. Se casó con 23 años y comenzó a tomar una dosis diaria para evitar quedarse embarazada. La consulta médica duró “menos de un minuto”, recuerda. Y tampoco le hicieron demasiado caso cuando se quejó a los médicos de los efectos secundarios –principalmente migrañas crónicas– que ella atribuyó al fármaco.

Con 26 años, cuando quería quedarse embarazada, abandonó la píldora. Las migrañas y el resto de efectos secundarios desaparecieron, y también recuperó la motivación y la vitalidad de antes. Más adelante comprobó que no era la única que había tenido problemas de salud: algunos de sus parientes cercanos, por ejemplo, tuvieron coágulos de sangre que habrían sido causados por el dispositivo anticonceptivo NuvaRing, cuyo fabricante ha tenido que afrontar denuncias millonarias.

Keating hace notar que la misma generación que ahora goza de una libertad sin precedentes para acceder a toda clase de anticonceptivos, no tiene reparos en hablar abiertamente sobre los riesgos para la salud asociados a la píldora y otros anticonceptivos hormonales.

Y aunque no faltaron feministas que en los años 70 se preocuparon de advertir sobre los posibles efectos adversos de esos anticonceptivos, opina que “quizá la píldora ha dejado de ser la vaca sagrada que fue para los *baby boomers*. [Los jóvenes de hoy] están más abiertos a cuestionar a las grandes farmacéuticas y a preguntarse por el impacto [de los anticonceptivos hormonales] sobre su salud, sus relaciones o sobre el medio ambiente, sobre todo cuando se les presenta la información sin juzgarles”.

Seres relacionales

“No creo que interesarse por la salud de las mujeres sea un tema de izquierdas o de derechas”, afirma Keating, que se define como “católica feminista”. Y cuando el entrevistador le pregunta si el rechazo a la píldora no menoscaba su feminismo, responde: “Creo que la posición más promujer es enseñar a las jóvenes (y a los jóvenes) cómo funciona su cuerpo. (...) Hay un cambio enorme cuando empiezas a ver la propia fertilidad y el propio cuerpo no como un enemigo a erradicar, sino como un indicador de salud que es preciso comprender. El conocimiento de la fertilidad les permite verse como seres relacionales, y les ayuda a preguntarse por el tipo de relaciones que quieren construir”.

Con este planteamiento conectan creyentes y no creyentes. De ahí que no tenga sentido reducir la enseñanza de los métodos naturales al ámbito católico. Sus alumnas escépticas con la religión, por ejemplo, se muestran particularmente receptivas cuando les explica “que su cuerpo es sagrado, bueno y que está hecho para el amor y la conexión”.

También facilita las cosas el aprecio de los jóvenes por lo natural, que a veces choca con los prejuicios de sus mayores. “Los métodos basados en el conocimiento de la fertilidad son gratuitos, ecológicos y eficaces, pero los médicos no los enseñan”, lamenta Keating. Y deja constancia de la perplejidad que suscitaron sus explicaciones a una alumna de Yale que se había decantado por la especialidad de estudios de género: “¿Cómo es posible que nadie me haya explicado antes cómo funciona el ciclo [menstrual]?”.

En la misma línea, la doctora estadounidense Marguerite Duane, profesora en la Universidad de Georgetown y fundadora de Fertility Appreciation Collaborative to Teach the Science, una organización especializada en la enseñanza de la planificación familiar natural, denuncia el desconocimiento de estos métodos por parte de muchos médicos. Y eso a pesar de su eficacia: “De acuerdo con la mejor y más actualizada información médica publicada hasta la fecha, la tasa de eficacia de los métodos basados en el conocimiento de la fertilidad oscila entre el 95% y el 99,5% según el método, si se usan de manera correcta [en sintonía con los datos de la OMS]. E incluso en su uso común, las tasas de eficacia de esos métodos son comparables a las de las formas más usadas de control de la natalidad”.

Alta eficacia de los métodos, no de las “apps”

El interés creciente de la opinión pública por la planificación familiar natural se ve también en el *boom* de las aplicaciones móviles pensadas para reconocer los días fértiles durante el ciclo menstrual –bien para aplazar un embarazo, bien para lograrlo–, algunas de las cuales superan de largo el millón de descargas, como Clue, Flo, Ovia o Glow.

La oferta es variada, pero muchas no son fiables, pues carecen de la base científica que la OMS sí reconoce a los métodos naturales (sobre la gran eficacia, teórica y práctica, de estos métodos, ver Acepresa, 7-04-2010). Además, para usar correctamente un método de planificación familiar natural es imprescindible conocer bien sus normas y, para eso, hace falta una formación adecuada.

Hay aplicaciones muy precarias, como las que se limitan a llevar un registro de la tempe-

ratura corporal basal, y que pierden eficacia al fiar los cálculos a algoritmos que pretenden diseñar un patrón para todas las mujeres (pese a que los días fértiles de cada mujer pueden variar de un ciclo a otro).

Algunas tampoco tienen en cuenta a mujeres con ciclos irregulares, o que se ven alterados por distintas circunstancias vitales: lactancia, premenopausia, abandono de la píldora... O bien pasan por alto otros factores que pueden llegar a invalidar la toma de temperatura: viajes, cenas copiosas, consumo abundante de alcohol la noche anterior, situación de estrés...

Otras aplicaciones añaden al registro de la temperatura el parámetro del moco cervical (en el que se basa el método Billings) y otros indicadores (método sintotérmico) que afinan la eficacia, como Sympto, iCycleBeads, LilyPro o Lady Cycle. Pero incluso en estos casos, para hacerlo bien, hay que aprender a interpretar los datos. De lo contrario, es fácil caer en una especie de “confianza ciega” en la *app*, donde se van anotando datos que no se comprenden.

Una ventana de oportunidad

Más tranquilidad ofrecen las aplicaciones pensadas para buscar un embarazo, pues aquí no hay sorpresas inesperadas. Con ellas se abre una “ventana de oportunidad” para descubrir el valor de los métodos de planificación familiar natural, no ya para evitar la concepción sino para lograrla.

Algunas informaciones periodísticas sobre las aplicaciones de fertilidad suelen presentarlas como una posible alternativa a la píldora anticonceptiva. Pero, en realidad, las *apps* solo son un instrumento de registro que presuponen una formación en varios frentes (fisiológico, psicológico, afectivo, antropológico...), además del conocimiento de las normas y reglas de los distintos métodos. Las *apps*, por ejemplo, no proporcionan la motivación necesaria para la abstinencia en el caso de que la pareja quiera posponer el embarazo.

No obstante, muchas noticias coinciden (aquí una de *El País*, otra de la BBC, otra de *The Guardian*...) en que el entusiasmo por esas aplicaciones móviles refleja el interés de cada vez más mujeres por los métodos naturales.

EDUCACIÓN

Los argumentos del Constitucional español sobre la educación diferenciada

Salvador Bernal

El Tribunal Constitucional (TC) español ha publicado la sentencia en la que avala la constitucionalidad de la educación diferenciada, de la que hasta ahora solo se conocía el sentido del fallo. Por ocho votos contra cuatro, el TC ha desestimado el recurso presentado por el grupo parlamentario socialista del Congreso de los Diputados contra este y otros puntos de la LOMCE (Ley Orgánica 8/2013, para la mejora de la calidad educativa).

Tras explicar algunas cuestiones sobre la naturaleza de la LOMCE, los magistrados pasan a analizar “el modelo educativo consistente en la aplicación de un sistema que diferencia por sexos, ya sea en la admisión de los alumnos y alumnas, ya sea en la organización de la enseñanza”.

Una opción pedagógica legítima

Aclaran que no se trata de una “determinada concepción de la vida o cosmovisión con un contenido filosófico, moral o ideológico”, sino de un “sistema meramente instrumental y de carácter pedagógico, fundado en la idea de optimizar las potencialidades propias de cada uno de los sexos. Así se desprende del artículo 84.3 LOE [anterior a la LOMCE], que impone a los centros que opten por ese modelo la obligación de exponer las razones educativas de la elección de dicho sistema, lo que excluye de principio que la implantación del modelo pueda responder a otro tipo de motivaciones ajenas a las educativas”.

Respaldada por tratados internacionales

De acuerdo con el artículo 10.2 de la Constitución Española (CE), el TC utiliza normas de derecho internacional ratificadas por España como criterio para interpretar derechos fundamentales reconocidos por la carta magna. En este caso, además, es obligado analizarlo, porque el precepto de la LOMCE recurrido invoca expresamente el artículo 2 de la Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones de la UNESCO, de 1960.

Sobre esta previsión, la sentencia afirma que “lo relevante a los efectos de analizar una posible discriminación de la educación diferenciada por sexos es la equivalencia en el acceso de los alumnos y alumnas a la enseñanza, en las condiciones de prestación y en los contenidos docentes. Por el contrario, no es determinante en sí mismo, a tales efectos, si el

modelo pedagógico es de coeducación o de educación diferenciada por sexos, siempre que esté garantizada aquella equivalencia. De esta forma, en los términos de la Convención, la educación diferenciada por sexos no es discriminatoria, como tampoco lo es la educación separada por motivos lingüísticos o religiosos o en centros privados, siempre que se cumplan las condiciones previstas en ese texto internacional”.

Los magistrados recuerdan –tal y como ponen de relieve los recurrentes– que la Convención de las Naciones Unidas sobre la eliminación de toda forma de discriminación hacia la mujer, de 18 de diciembre de 1979, ratificada por España en 1983, prevé que los Estados parte se comprometan al “estímulo de la educación mixta y de otros tipos de educación que contribuyan a lograr el objetivo de eliminación de todo concepto estereotipado de los papeles masculino y femenino”, en palabras de la Convención. Sin embargo, aclaran que “no es una norma prohibitiva, por tanto, sino de fomento, y no proscribire la existencia de otros modelos educativos”.

“Esa obligación de fomento se cumple con la previsión del artículo 84.3 LOE, que obliga a los centros que utilizan el método pedagógico basado en la educación diferenciada a exponer en su proyecto educativo ‘las medidas académicas que desarrollan para favorecer la igualdad’, lo que no se exige expresamente a otro tipo de centros”.

En síntesis, los textos internacionales descartan “el carácter discriminatorio del modelo de educación diferenciada en sí mismo considerado”.

Admitida en otros países

A continuación, la sentencia repasa la situación en otros Estados de la Unión Europea, donde la educación diferenciada goza de reconocimiento expreso. Aunque este argumento “no constituya parámetro de constitucionalidad alguno”, el TC lo considera útil para su razonamiento.

En Gran Bretaña, la ley sobre discriminación de 2008 excluye su aplicación a la escuela y, “por tanto, no impide la existencia de escuelas de educación diferenciada, que existen en ese país en un número apreciable”. En Francia, la ley de 2008 señala que el principio de igualdad de trato “no es obstáculo (...) para la organización de las enseñanzas agrupando los alumnos en función de su sexo” (artículo 2.4). En Alemania, el Tribunal constitucional federal admitió en una sentencia de 1995 la compatibilidad entre igualdad y educación diferenciada, y concluyó que “está prohibido otorgar un trato desfavorable a las escuelas privadas en función de su modo distinto de organizar la formación en este aspecto”. Algo semejante sucede en Bélgica, así como en Estados no europeos.

“En definitiva, en los distintos Estados aludidos se pone de manifiesto que el modelo pedagógico consistente en una educación diferenciada por sexos no es considerado un caso de discriminación por razón de sexo”.

Amparada por la libertad de enseñanza

En la misma línea, la jurisprudencia constitucional sostiene que “no toda desigualdad de trato resulta contraria al principio de igualdad, sino aquella que se funda en una diferencia de supuestos de hecho injustificados de acuerdo con criterios o juicios de valor generalmente aceptados” (STC 128/1987).

Es más: el tratamiento diverso de situaciones distintas “puede incluso venir exigido, en un Estado social y democrático de Derecho, para la efectividad de los valores que la Constitución consagra con el carácter de superiores del ordenamiento, como son la justicia y la igualdad” (cfr. STC 34/1981).

Aplicando estos argumentos al presente caso, el TC afirma: “La separación de los alumnos

por sexos en el proceso educativo institucionalizado constituye una diferenciación jurídica entre niños y niñas, en concreto en cuanto al acceso al centro escolar. Sin embargo, responde a un modelo o método pedagógico que es fruto de determinadas concepciones de diversa índole que entienden que resulta más eficaz un modelo de educación de esta naturaleza que otros. En la medida en que la Constitución reconoce la libertad de enseñanza (art. 27.1 CE), resulta conforme a ella cualquier modelo educativo que tenga por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el respeto a los principios y a los derechos y libertades fundamentales”.

Forma parte del ideario educativo

Asimismo, el TC recuerda que la educación diferenciada es “una opción pedagógica de voluntaria adopción por los centros y de libre elección por los padres y, en su caso, por los alumnos. Como tal, forma parte del ideario educativo o carácter propio de los centros docentes que opten por tal fórmula educativa. La STC 5/1981 (...) indica que ‘tratándose de un derecho autónomo, el derecho a establecer un ideario no está limitado a los aspectos religiosos y morales de la actividad educativa’”.

Sobre esta cuestión, la actual sentencia cita diversos precedentes, que han configurado una dilatada doctrina jurisprudencial. “En suma, la opción por un determinado modelo pedagógico forma parte del derecho al ideario o carácter propio del centro”. Como es natural, el TC reconoce que, sobre un determinado tipo o modelo pedagógico, “no puede ofrecer criterio valorativo alguno”. Pero sí ofrece un criterio de legitimidad: “Para analizar su conformidad con el texto constitucional ha de analizarse si cumple los límites del derecho de creación de centros docentes, del que (...) nace el derecho al ideario”.

La enseñanza diferenciada no es discriminatoria, siempre que cumpla “las condiciones de equiparabilidad entre los centros escolares y las enseñanzas a prestar en ellos a que se refiere la Convención de 1960, lo que en nuestro caso está fuera de toda duda, pues está garantizado el puesto escolar en todos los casos; y la programación de las enseñanzas que corresponde a los poderes públicos ex artículo 27.5 CE, así como la forma esencial de prestación de las mismas, no hacen distinción alguna entre centros mixtos, centros femeninos y centros masculinos. Si alguna diferencia de trato indebida existiera sólo sería atribuible al centro escolar en la que se produjera, y no sería imputable al modelo en sí”.

Puede recibir ayudas públicas

Una vez establecido el carácter no discriminatorio de la opción pedagógica por la educación diferenciada, el TC se plantea la licitud de que el Estado le preste una ayuda económica, como prevé el artículo 84.3 de la LOMCE.

A juicio del TC, la financiación pública de centros educativos privados responde a lo dispuesto en tres preceptos constitucionales: “En primer lugar, a lo establecido en el artículo 27.9 CE, a tenor del cual ‘los poderes públicos ayudarán a los centros docentes que reúnan los requisitos que la Ley establezca’; en segundo lugar, a la previsión del artículo 27.4 CE, según el cual ‘la enseñanza básica es obligatoria y gratuita’; y, por último, al artículo 9.2 CE, que indica que ‘corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas; remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social’”.

El sistema de conciertos educativos es el modelo elegido por el legislador español para dar cumplimiento a la obligación prevista en el artículo 27.9. Pero caben “otras fórmulas de ayudas distintas”, enmarcadas “en el ámbito prestacional del más genérico derecho a la edu-

cación”. Recurriendo a su propia jurisprudencia, el TC establece dos matices de entidad: uno, el mandato al legislador del art. 27.9 CE “no encierra (...) un derecho subjetivo a la prestación pública” (cfr. STC 86/1985). A la vez, no significa “que el legislador sea enteramente libre para configurar el régimen prestacional que se ampara en el artículo 27.9 CE”, pues deberá respetar los derechos y libertades educativas previstos en el mismo artículo, así como el principio de igualdad (cfr. STC 86/1985).

Para el TC, el modelo de educación diferenciada “tampoco contradice en sí mismo la obligación de los poderes públicos de promover activamente la igualdad en los términos del art. 9.2 CE”. Y, “dado que no existe ningún elemento que conduzca a imputar a la educación diferenciada una incapacidad estructural para el logro de los objetivos educativos marcados constitucionalmente, lo determinante será el análisis de cada centro en particular”.

Por todo ello, el TC concluye que “los centros de educación diferenciada podrán acceder al sistema de financiación pública en condiciones de igualdad con el resto de los centros educativos”. Las condiciones exigidas para ello serán las marcadas por la ley, “pero sin que el carácter del centro como centro de educación diferenciada pueda alzarse en obstáculo para dicho acceso”.

Junto a las cuestiones relativas a la educación diferenciada, la sentencia aborda otros asuntos regulados en la LOMCE que han sido impugnados por los recurrentes: la participación de la comunidad educativa en los centros concertados, la asignatura de Religión, la separación de los alumnos por itinerarios en la ESO, el régimen jurídico de selección del alumnado según su rendimiento académico... El TC ha desestimado el recurso en su totalidad. **Salvador Bernal.**

Educación: lo práctico no siempre es lo más útil

Fuente: The Wall Street Journal y Quadrant

En una época con dificultades de empleo, encuentran eco las propuestas para que los estudios universitarios sean “prácticos” y se orienten al mercado laboral. Pero lo práctico no siempre es lo más útil. Lo recuerda Peter Cappelli, Director del Center for Human Resources de la Wharton School, en un artículo publicado en el Wall Street Journal sobre cómo ayudar a los que van a empezar la universidad a escoger la carrera más apropiada.

Aunque no pretende hacer una reflexión global sobre el papel de las humanidades ni sobre cuál sea el objetivo fundamental de la educación, el texto plantea desde un punto de vista práctico algunas objeciones a la idea, cada vez más extendida, de que los estudios de carácter profesional representan el futuro para el sector educativo, y en concreto el universitario.

La principal idea del artículo es que equivocarse al escoger un grado demasiado especializado, o demasiado orientado hacia un tipo muy concreto de trabajo, sale demasiado caro, mientras que acertar puede reportar beneficios inmediatos, pero no tantos a medio y largo plazo. En concreto, Cappelli se refiere a que los que se gradúan en uno de estos programas suelen encontrar un primer trabajo en menos tiempo que los graduados en estudios como Humanidades o Artes Liberales; sin embargo, la especialización les hace menos flexibles, con lo que tienen más dificultad para adaptarse a un mercado laboral cambiante. Incluso en el nicho laboral de las tecnologías, que ha producido una auténtica fiebre de grados de carácter profesional en las universidades, el tiempo ha demostrado que existe una gran incertidumbre sobre cuáles serán las “gallinas de los huevos de oro” en el futuro.

Cappelli, que reconoce la importancia de que existan estudios especializados (sobre todo en materias muy prácticas), propone incluir en ellos algunos cursos de lógica o de lengua. Esto aportaría a los alumnos unas competencias –saber razonar y expresarse– útiles para cualquier persona. También recomienda, en caso de los que se deciden por una carrera más profesional, retrasar la especialización todo lo posible, entre otras cosas para poder responder mejor a los movimientos del mercado. Si no se ve clara la llamada hacia un tipo específico de trabajo –algo bastante normal a los 18 años–, Cappelli sugiere otra opción, una que no se tiene suficientemente en cuenta hoy en día: “adquiere una buena formación general en la universidad, y preocúpate del mercado laboral cuando te gradúes”.

Humanidades para entender el mundo

Mientras que el artículo de Cappelli se limita a recordar algunos riesgos prácticos de los estudios demasiados especializados, otro publicado en la revista *Quadrant* por Kevin Donnelly hace una reivindicación de lo que denomina la “visión conservadora” de la educación, como contraria a la “visión utilitarista” que caracteriza a nuestros tiempos.

Donnelly, director de Education Standards Institute, critica el énfasis en los programas vocacionales, como si la educación fuera simplemente una fábrica de trabajadores capacitados. De ahí que se hable tanto de capacidades y tan poco de conocimientos. Además, señala el autor, este utilitarismo se ha visto favorecido por otra de las ideas preferidas de la pedagogía moderna: que el estudiante tiene que ser el centro del currículum y el motor de su propio aprendizaje. Esto restringe la educación al mundo del alumno, en el que las preguntas sobre las grandes cuestiones (filosofía) o sobre la humanidad y sus formas de expresión (historia, artes) no ocupan un lugar predominante. Citando a T.S. Eliot, Donnelly explica que la educación debe vacunarnos “contra la tentación de la pura contemporaneidad”.

Cómo queda la “ley Celaá” (I)

Fernando Rodríguez-Borlado

En este primer artículo explicamos lo que la ley, una vez aprobada con sus enmiendas en el Congreso, estipula sobre la libertad de las familias para escoger colegio, la financiación de la enseñanza concertada, la educación especial y las “escuelas gueto”. En la segunda parte se abordarán los demás temas polémicos: el modelo diferenciado, la asignatura de Religión, o la cuestión de la lengua vehicular, entre otros.

El pasado 19 de noviembre, el pleno del Congreso de los Diputados dio el visto bueno a la LOMLOE, la nueva ley de educación popularmente conocida como “ley Celaá”. No obstante, para entrar en vigor todavía debe ser aprobada en el Senado y volver al Congreso para la votación definitiva.

En las últimas semanas el texto ha sufrido algunas modificaciones respecto a la redacción original. En concreto, se han incorporado enmiendas, de las cuales prácticamente todas habían sido propuestas por partidos que sustentan al gobierno. Algunas de las más polémicas llevan la firma de Podemos, e inciden en los puntos que han provocado una gran contestación social, como la planificación de plazas escolares, el veto a los concertados de la enseñanza diferenciada o la composición y atribuciones del Consejo Escolar. Otros temas controvertidos son el estatus de la educación especial o la situación del castellano en las comunidades con lenguas cooficiales.

A continuación, detallamos cómo queda el texto en sus aspectos más debatidos, una redacción que presumiblemente no cambiará antes de ser aprobada.

Para entender cuál es el alcance de la modificación, conviene comparar la redacción de la LOMLOE, en concreto el artículo 109, con la de la LOE, ley también aprobada por el PSOE en 2006 y que funciona de “plantilla” para el nuevo texto (igual que lo hizo para la LOMCE, aprobada por el PP en 2013 y cuyos añadidos quedan ahora derogados en la práctica).

Planificación unilateral de plazas

El cambio más sustancial respecto a todas las leyes educativas anteriores es el que se refiere a los criterios para la oferta de puestos escolares. En esencia, la nueva ley consagra una planificación unilateral por parte del Estado y canalizada prioritariamente a través de los colegios de titularidad pública, dejando a los concertados y a la voluntad de las familias una función subsidiaria y, de hecho, prescindible si así lo desea el ejecutivo.

Si en la LOE se decía que “la programación de la red de centros debe asegurar la existencia de plazas públicas, una vez considerada la oferta existente de centros públicos y privados concertados” (Título IV), ahora se añade –curiosamente, sin borrar esto– que “el Estado debe garantizar el derecho de todos a la educación mediante una oferta suficiente de plazas públicas”, sin tener en cuenta las concertadas. Así pues, aunque se mantiene una mención teórica a estos colegios, la ley da potestad a la Administración para prescindir de ellos en la práctica. Poco después se aporta un matiz nada inocente, al señalar que el Estado considerará “la oferta existente de plazas públicas y la autorizada en los centros privados concertados”, una diferencia que no aparecía en la LOE y que condena a la red concertada a una especie de “segunda categoría” de cara a la planificación de plazas.

Además, se ha incorporado una enmienda propuesta por Podemos que, por si no lo estaba antes, deja clara la intención de la ley y consagra la desigualdad entre redes: “Las Administraciones educativas promoverán un incremento progresivo de puestos escolares en la red de centros de titularidad pública”. Así pues, no es solo que el nuevo texto permita al ejecutivo planificar unilateralmente, sino que le compromete a hacerlo. Y lo más grave es que en todo este proceso los padres no tendrán nada que decir, pues la ley borra la mención a la “demanda social” entre los criterios que la Administración debe tener en cuenta.

En resumen: con la LOMLOE en la mano, el Estado puede y debe crear una oferta artificial de puestos en centros estatales, pidan lo que pidan los padres, y luego derivar a los estudiantes a ellas invocando criterios de eficiencia del gasto. De esta forma, se consuma un cerco a la red concertada y un recorte de la libertad de las familias. Recientemente, la ministra Isabel Celaá declaraba en una entrevista para *El País* que “en la ley se afirma la libertad de enseñanza y se define que la prestación del servicio público se realiza a través de los centros públicos y de los privados concertados”. Ciertamente, el texto mantiene estas palabras heredadas de la LOE, pero después rescribe todo un artículo que consagra exactamente lo contrario. La ministra dice una media verdad.

Financiación de la concertada: las famosas cuotas

El cerco a la concertada no solo se produce por la vía de las nuevas plazas, sino también por la de la financiación. En el artículo 88, que estipula lo que estos colegios pueden cobrar a las familias, se elimina (con respecto a la LOE) la referencia a las actividades complementarias –excursiones, salidas culturales, refuerzos académicos, talleres científicos o humanísticos–, que el Estado no subvenciona en esta red.

En concreto, la ley diferencia entre actividades complementarias “necesarias para el desarrollo del currículum” (si lo son, ¿por qué no se consideran parte de la enseñanza reglada, que sí financia el Estado en centros concertados?) y otras que no lo son. Por las primeras, que se desarrollan de forma extraordinaria, no permite cobrar: su coste debe correr a cargo de los colegios. Por las segundas sí, pero deben programarse fuera del horario escolar, antes de que empiece la primera clase o después de que termine la última, y no durante el mediodía, que es cuando suelen ofertarlas los centros concertados para aprovechar el parón entre clases. Así pues, la LOMLOE convierte de hecho estas actividades complementarias en actividades extraescolares, eliminando la diferencia que hasta ahora existía.

Así, aunque el concierto solo paga las cinco horas de enseñanza reglada en primaria y las seis en secundaria, la nueva ley impide que se pueda cobrar a las familias que deseen que se aproveche el descanso del mediodía para desarrollar actividades complementarias y de apoyo. Ahora, todos los alumnos se tendrán que quedar de brazos cruzados durante dos horas, pues ningún centro puede ofertar de manera estable actividades gratuitas sin que el Estado ponga un euro por ellas.

Tampoco aportará nada el Estado para la construcción de nuevos centros concertados, con-

sagrando una nueva discriminación con respecto a los estatales. Donde antes la LOE estipulaba que “los municipios cooperarán con las Administraciones educativas correspondientes en la obtención de los solares necesarios para la construcción de nuevos centros docentes”, la LOMLOE añade al final el adjetivo “públicos”.

Este agravio a la concertada se suma a los ya existentes en materia de infraestructura y otros servicios, que es una de las causas de que la plaza escolar en estos colegios cueste al Estado aproximadamente la mitad que en los públicos. No deja de ser paradójico que la nueva ley reconozca esta desigualdad, al señalar (disposición adicional 29) la necesidad de constituir una comisión para paliar la deficiente financiación de los centros concertados; una comisión que, de hecho, ya se creó en 2010, pero que no ha cumplido sus objetivos.

Educación especial, también subsidiaria

Otra de las verdades a medias de la ministra en la mencionada entrevista tiene que ver con la educación especial. Según Celaá, la ley no cambia prácticamente nada respecto al *statu quo*; simplemente se subraya una apuesta por la inclusión de los alumnos con necesidades educativas especiales, pero “se contará con la opinión de las familias para destinar a sus hijos a un centro de educación especial”.

Lo cierto es que el texto de la LOMLOE dice que en la decisión sobre dónde escolarizar a uno de estos estudiantes, “las Administraciones educativas regularán los procedimientos que permitan resolver las discrepancias que puedan surgir, siempre teniendo en cuenta el interés superior del menor y la voluntad de las familias que muestren su preferencia por el régimen más inclusivo”. Así pues, no todas las opiniones de los padres van a contar lo mismo, sino que se valorarán más aquellas que coincidan con la preferencia general que expresa la ley hacia la matriculación en colegios ordinarios, que el ejecutivo considera más inclusivos. Es cierto que en la LOE ya se señalaba esta preferencia, pero no al punto de ponerla por encima de la voluntad de las familias.

La intención de restar importancia a los centros de educación especial se consuma, como en el caso de la concertada, de forma indirecta: no se eliminan, pero se dan pasos para volverlos irrelevantes. En concreto, una disposición adicional señala el compromiso de desarrollar “un plan para que, en el plazo de diez años, los centros ordinarios cuenten con los recursos necesarios para poder atender en las mejores condiciones al alumnado con discapacidad”, objetivo muy loable siempre que, a continuación, no se margine a los de educación especial para los alumnos que requieran “una atención muy especializada” y, en todo caso, como “centros de referencia y apoyo para los centros ordinarios”.

En lo que la ley sí da un paso adelante en inclusión es en su compromiso de reservar un número de plazas de formación profesional para alumnos con discapacidad, una medida que puede ser muy útil para su inserción laboral.

Equidad y “guetos”

Uno de los *leitmotiv* de la nueva ley es su pretendida voluntad de favorecer la equidad del sistema educativo, y en particular acabar con las escuelas “guetos”, aquellas que concentran a un alumnado mayoritariamente vulnerable por su bajo perfil económico, su condición de inmigrante, o las dos. El deseo es loable: resulta necesario eliminar las barreras externas que impiden a algunos estudiantes desarrollar todo su potencial.

Lo que no es tan acertado es el camino planteado por la ley para lograrlo. La LOMLOE centra su estrategia en eliminar las ya mencionadas cuotas de la concertada, pero, tal y como se ha explicado antes, ni la mayoría de estas son abusivas (las leyes anteriores permiten vigilar y sancionar tales comportamientos, algo que también se apoya desde el propio sector concertado), ni estos

pagos son la principal causa de la “guetificación escolar”.

Como señalaba un informe de Save the Children publicado en 2019, la gran mayoría de la segregación socioeconómica no se produce inter-redes, sino intra-redes. Es decir, hay escuelas gueto y escuelas elitistas tanto en la concertada como en la pública (ver Aceprensa, 26-11-2019). ¿Cuál es el principal factor que explica estos fenómenos? El geográfico: los centros situados en barrios pobres suelen contar con un alumnado similar, y lo mismo sucede en los más ricos.

Sin embargo, y aquí está lo paradójico, la nueva ley combina medidas interesantes para “desguetificar”, como distribuir equitativamente alumnos vulnerables entre centros públicos y concertados, con un refuerzo del criterio geográfico para asignar las plazas escolares, que tendrá el efecto opuesto. De hecho, el texto establece que este factor será el único que pueda “pesar” más del 30% en el baremo por el que se distribuye a los estudiantes (artículo 84, apartado 2), cosa que no ocurre por ejemplo con la renta familiar.

En cambio, sí tiene más sentido igualador el compromiso que asume la ley de promover “programas que faciliten la disponibilidad de forma gratuita de libros de texto y otros materiales curriculares a través de un sistema de préstamos o ayudas”, algo que ya han desarrollado por su cuenta algunas comunidades autónomas.

Cómo queda la “ley Celaá” (II)

Fernando Rodríguez-Borlado

En este primer artículo explicamos lo que la ley, una vez aprobada con sus enmiendas en el Congreso, estipula sobre la libertad de las familias para escoger colegio, la financiación de la enseñanza concertada, la educación especial y las “escuelas gueto”. En la segunda parte se abordarán los demás temas polémicos: el modelo diferenciado, la asignatura de Religión, o la cuestión de la lengua vehicular, entre otros.

El texto de la LOMLOE no es, desde luego, continuista. Respecto a la LOMCE, la ley actualmente vigente y aprobada por el Partido Popular en 2013, plantea casi una enmienda a la totalidad (incluso exagerando algunos desacuerdos que son más formales que reales, como en el caso de las llamadas reválidas a final de Primaria y Secundaria, que nunca llegaron a funcionar como tales). Pero también se introducen cambios importantes respecto a la anterior ley socialista, la LOE (2006). Estos consisten, casi siempre, en la consumación de determinadas “inclinaciones” que se quedaban esbozadas en aquella, aunque sin llegar a materializarse.

Conciertos vetados para la educación diferenciada

Un ejemplo es lo que ocurre con la enseñanza diferenciada por sexos. En la LOE simplemente se afirmaba una preferencia por la escuela mixta o coeducación; una lectura ambigua que la LOMCE zanjó uno años después mediante un añadido al artículo 84 en el que se niega el supuesto carácter discriminatorio de la diferenciada, siempre que se desarrolle conforme a los tratados internacionales suscritos por España. En concreto, se refiere al artículo 2 de la Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza, aprobada por la Conferencia General de la UNESCO el 14 de diciembre de 1960.

Tal Convención estipula que esta opción pedagógica solo se podría considerar segregadora si la educación recibida por chicos y chicas fuera de diferente contenido o calidad, algo que no ocurre, pues en ambos casos se sigue el mismo currículum y estándares de evaluación. En cualquier caso, y para asegurar un enfoque igualitario, la LOMCE obligaba a los centros diferenciados a “exponer en su proyecto educativo las razones educativas de la elección de dicho sistema”. Cumplido este requisito, “en ningún caso la elección de la educación diferenciada por sexos podrá implicar para las familias, alumnos y alumnas y centros correspondientes un trato menos favorable, ni una desventaja, a la hora de suscribir conciertos con las Administraciones educativas o en cualquier otro aspecto”.

La ley Celaá elimina todas estas consideraciones y añade, respecto a la LOE, una disposición adicional (la número 25) por la que directamente se veta el acceso a conciertos a los centros de educación diferenciada, aunque sin motivarlo en un supuesto carácter segregador, sino en un vago afán “igualitario”. Esta imprecisión, que no deja de ser grave –pues se recorta una garantía con base constitucional sin aportar un fundamento preciso–, probablemente obedece al deseo del legislador de cubrirse las espaldas frente a un recurso de inconstitucionalidad: varias sentencias recientes del Tribunal Supremo y del propio Constitucional han refrendado que el modelo diferenciado no es discriminatorio *per se* (ver Acepresa, 25-05-2017 y 23-04-2018), por lo que una afirmación en sentido contrario en la ley probablemente la pondría en peligro ante un eventual litigio. En cambio, al basar la prohibición en una afirmación positiva (fomentar la igualdad) en vez de negativa, el legislador se evita este problema.

No obstante, como las consecuencias en la práctica son las mismas, es probable que de todos modos pueda ser invalidada por los tribunales. Sin ir más lejos, hace unos días el Tribunal Superior de Justicia de Cataluña revocó la entrada en vigor de una orden de la Generalitat aprobada el pasado mayo, por la que se denegaba el concierto a once escuelas diferenciadas (ver Acepresa, 1-06-2020). Aunque por ahora solo se trata de medidas cautelares en tanto se dirime la cuestión de fondo, la jurisprudencia reciente hace esperar un veredicto favorable a los centros.

Menos garantías para la educación en español

Otro de los motivos por los que varios partidos han anunciado que recurrirán la ley Celaá ante los tribunales es que, en su opinión, el nuevo texto desprotege el uso del español como lengua vehicular, de manera que puede ser marginado en los territorios con otras lenguas cooficiales.

Efectivamente, la LOMLOE elimina gran parte de la disposición adicional 38, añadida por la LOMCE a la anterior ley socialista, y que, entre otros asuntos, definía el castellano como “lengua vehicular en todo el territorio” y blindaba “una oferta docente sostenida con fondos públicos en la que el castellano sea utilizado como lengua vehicular en una proporción razonable”. También se suprime la prohibición de que la política lingüística “sea fuente de discriminación en el ejercicio del derecho a la educación”, o el apartado en que se atribuía a la Alta Inspección del Estado la función de “velar por el cumplimiento de las normas sobre utilización de la lengua vehicular en las enseñanzas básicas”.

Es razonable suponer que tales desapariciones obedecen a un deseo del ejecutivo de congradarse con algunos de sus socios políticos de partidos nacionalistas. No obstante, la ley Celaá protege más la enseñanza en español de lo que lo hacía la LOE. Ahora, al menos, se reconoce el derecho de todos los alumnos a recibir enseñanza en castellano (aunque no se concrete en qué proporción) y se requiere a las comunidades autónomas que aseguren “el dominio pleno” o la “competencia en comunicación” tanto en castellano como en la lengua cooficial, en pie de igualdad.

Estas prevenciones podrían ser suficientes para que, ante un eventual recurso, el Tribunal Constitucional avalara la ley, pese a que objetivamente desaparecen protecciones frente a posibles abusos lingüísticos (que de hecho se han producido en algunos territorios).

Valores cívicos y éticos, “historia democrática” y perspectiva de género

El texto de la LOMLOE también trae importantes cambios en cuanto al currículum de las etapas obligatorias. Por ejemplo, se recupera de la LOE la obligatoriedad de cursar una asignatura de “Educación para la ciudadanía”, que ahora se llamará “Valores cívicos y éti-

cos”. En Primaria será parte de uno de los dos últimos cursos, igual que en la LOE, pero ahora incorporará contenidos referentes a la “ciudadanía mundial” o el “valor social de los impuestos” que antes no aparecían; en Secundaria solo se dará en uno de los cuatro años (aunque la redacción no es clara, parece que será en el cuarto), uno menos que lo que estipulaba la LOE.

Por otra parte, la ley Celaá incorpora numerosas referencias a una serie de contenidos transversales que se deberán desarrollar en el currículum, aunque sin especificar cuándo. Por ejemplo, se habla de competencia digital, valoración de los animales, formación afectivo-sexual, “aceptar el propio cuerpo” (habrá que ver cómo valora esto el movimiento trans), espíritu emprendedor o desarrollo sostenible, entre otros. También hay varios añadidos que piden fomentar la competencia cultural, con especial atención al ámbito artístico, humanístico y científico.

Todos estos temas pueden ser, efectivamente, muy interesantes para lograr una educación integral. No obstante, con frecuencia vienen acompañados de la coletilla de la “perspectiva de género”, en algunos casos de forma muy forzada, como cuando se habla de la competencia digital. Lo mismo ocurre en otro asunto que ha despertado polémica: la mención de la “memoria democrática”, un contenido sin cauce específico (no se dice cuándo se estudiará ni dentro de qué asignatura) pero que “deberá plantearse, en todo caso, desde una perspectiva de género, haciendo especial hincapié en la lucha de las mujeres por alcanzar la plena ciudadanía”.

Asignatura de religión

En cuanto a la asignatura de Religión, se podría decir que la “ley Celaá” vuelve al marco fijado por la LOE, derogando los cambios introducidos por la LOMCE. Su regulación vuelve a quedar fuera del apartado dedicado a la programación curricular y se relega a una disposición adicional; de esta forma, su anclaje legal queda debilitado ante posibles “recortes” de horas. Así pues, con la nueva ley en la mano, la asignatura de Religión no es una entre las demás, sino una especie de añadido ajeno al sistema, solamente justificado por los acuerdos entre el Estado y el Vaticano.

Por otra parte, se suprime de la LOMCE una parte de la disposición adicional segunda que atribuía a “las respectivas autoridades religiosas” la competencia para “la determinación del currículo y de los estándares de aprendizaje evaluables”; y de la LOE, el siguiente fragmento de la disposición adicional tercera: “En todo caso, la propuesta para la docencia corresponderá a las entidades religiosas y se renovará automáticamente cada año”.

Para conocer más detalles sobre cómo queda la materia habrá que esperar al desarrollo de reales decretos. Es probable que estos se parezcan a los aprobados tras la LOE, que estipulaban que aquellos que no cursaran Religión recibirían “la debida atención educativa”, lo que acabó cristalizando en una “asignatura espejo” con un currículum exiguo y unos estándares de evaluación bastante ambiguos. Está por ver si, para los que sí escojan estudios religiosos, se recupera la opción de cursar “Historia y cultura de las religiones”, una materia interreligiosa que introdujo la LOE.

La Conferencia Episcopal había propuesto un enfoque que incorpora aspectos de las propuestas del PP y PSOE: crear un área de Valores y cultura religiosa (dentro del currículo, no como un añadido adicional), y que dentro se integren distintas materias: religión católica o de otras confesiones, cultura de las religiones o ética. Sin embargo, este enfoque más integral no parece haber encontrado eco en el ejecutivo.

Formación Profesional y otros asuntos

La LOMLOE aporta pocas pero interesantes novedades sobre la Formación Profesional. La mayor parte de ellas tienden a mejorar la relación entre la enseñanza y el mundo laboral. Así, se establece que las Comunidades “diseñarán la oferta de grados teniendo en cuenta el tejido productivo autonómico”. Además, y aunque de manera excepcional, podrán ser profesores personas con títulos técnicos (no hace falta que posean grados universitarios o equivalentes), además de trabajadores del sector productivo relacionado con el grado. Por otro lado, “las Administraciones impulsarán acuerdos con los Colegios Profesionales u otras instituciones que contribuyan a mejorar la calidad de la formación permanente del profesorado”.

Otro cambio polémico de la ley es la inclusión, dentro del Consejo Escolar de los centros concertados, de un representante del ayuntamiento. Para algunos, esta figura –que ya existía en los de titularidad pública– puede convertirse en una suerte de “comisario político” que limite la autonomía de los concertados. Aunque la ministra ha asegurado que su intervención se limitará a los asuntos económicos, no a los propiamente educativos, lo cierto es que la ley no establece esa diferencia.

Además de todos los temas mencionados, la LOMLOE trae cambios en otros ámbitos: solo se podrá repetir dos veces en toda la etapa obligatoria (una, como mucho, en Primaria); podrá obtenerse el título de Bachillerato con una asignatura suspensa, si el claustro lo considera oportuno; se declara el carácter educativo –y, por tanto, más regulado– del primer ciclo de educación infantil (no solo el segundo, como hasta ahora); se elimina del artículo 147 el compromiso de publicar los resultados de los colegios en las evaluaciones externas, y en cambio aparece una prohibición de utilizar estas para “clasificaciones de centros”; y por primera vez en una ley de educación, se establece que “los funcionarios docentes que muestren una manifiesta falta de condiciones para su puesto o una notoria falta de rendimiento” podrán ser retirados de su función y recolocados “en otras tareas que no requieran trato directo con el alumnado”.

CIENCIA

Una ciencia abierta al teísmo

Josemaría Carabante

Científicos y creyentes comparten la misma pasión por la verdad. Así lo atestiguan quienes se dedican a la investigación sin renunciar a sus convicciones. Su experiencia muestra no solo que la ciencia es compatible con la fe, sino también que es un camino para llegar a Dios.

¿Cuándo nace un mito? Aunque es difícil datar su surgimiento con exactitud, el que se refiere al supuesto conflicto entre religión y ciencia aparece en el mismo momento en que irrumpe el cristianismo, cuando frente a los que apuntan que una de las principales contribuciones de la nueva fe es servir de puente entre Atenas y Jerusalén, hay quienes –ya sea del lado de la filosofía o de la religión– subrayan la disyuntiva.

Desde entonces, ha sido una constante del pensamiento cristiano recordar la beneficiosa alianza entre fe y razón. Tanto Juan Pablo II como Benedicto XVI hicieron hincapié en que únicamente asumiendo la racionalidad de Dios y, por tanto, de la Creación, es posible el desarrollo científico y que la creencia no lo coarta. Junto a ellos, científicos, creyentes como no creyentes, no solo han sugerido que, en efecto, no existe conflicto entre ambas instancias, sino que además la fe ha operado en muchos casos como motor de nuevos descubrimientos.

No existe antítesis entre ellas, dicen, porque tanto la fe como la ciencia tienen en común la búsqueda de la verdad. Es esta la que las une. Se trata de una lección que no se colige exclusivamente de la historia de la ciencia, en la que hay sobradas muestras de reputados científicos comprometidos con sus creencias, desde Newton hasta Mendel o el propio Galileo. Es algo que también cabe concluir de la experiencia personal de quienes se dedican a la investigación, que no se ven obligados a abdicar de su religión. Por el contrario, sienten que su fe es un acicate para su tarea.

Dios, más allá de la hipótesis

Esto es lo que afirman Andrew Briggs y Andrew Steane, físicos de la Universidad de Oxford. En un ensayo escrito junto con Hans Halvorson, profesor de filosofía en Princeton, explican que durante el ejercicio de su trabajo en el laboratorio no han apreciado jamás la fe como una rémora. “Nunca hemos tenido la necesidad de dejar de lado nuestra identidad cristiana”, dicen categóricamente.

En *It Keeps Me Seeking: The Invitation from Science, Philosophy and Religion* (Oxford Uni-

versity Press), donde se recogen conversaciones entre los tres autores, no buscan ofrecer un tratado de apologética, ni exponer sesudos argumentos para demostrar la existencia de Dios. Estos cristianos no católicos pretenden superar el plano de lo teórico. De hecho, una de las principales enseñanzas que se puede extraer de la lectura de su libro es precisamente que Dios, más que una hipótesis que exige corroboración, es una persona con la que el ser humano ha de encontrarse. Lo cual no quiere decir que rechacen la teología filosófica: Halvorson, por ejemplo, se declara partidario de la teodicea elaborada por Alvin Plantinga.

Para un creyente, Dios no es un postulado, advierten. Al hablar de la trascendencia es importante emplear el lenguaje del encuentro. Y precisan: “El encuentro no servirá para resolver ningún problema científico, como la masa del sol, la causa del clima extremo, la estructura del campo de Higgs o el desarrollo del motor del flagelo bacteriano, pero nos animará cada día en nuestro trabajo de investigación, ayudándonos a mantener un alto nivel de integridad científica”.

Los tres coinciden en que se ha creado un mito en torno al nivel de exactitud alcanzado por la ciencia, como si el conocimiento aspirara necesariamente a lo indubitable. Pero, a pesar de lo que crea la opinión pública, los científicos aceptan que hay cosas que no se pueden explicar, del mismo modo que deben aprender a desempeñar su trabajo en un piélago de inseguridades. Para Briggs, Steane y Halvorson sería absurdo exigir en el caso de la existencia de Dios un grado de certeza que no tiene parangón en el contexto de la investigación empírica. No contamos con evidencias absolutas y nos hemos de mover dentro de ese marco. Como el científico, también el creyente es un “buscador” en medio de las dudas y la oscuridad.

Paternalismo científico

Si han sentido la necesidad de escribir sobre estos temas ha sido con el fin de combatir las dos posturas que, en la actualidad, niegan que pueda existir concordia entre fe y ciencia. Por un lado, el científicismo, que reduce la realidad a lo medible y cuantificable, y sostiene que no existe nada espiritual más allá de lo empírico. Por otro, su propia vivencia les ha llevado a rebatir la teoría de los magisterios no superpuestos (*non-overlapping magisteria*, NOMA, por sus siglas en inglés).

El científicismo mantiene una actitud claramente hostil hacia la creencia religiosa. Y hacia los creyentes, una condescendencia paternalista. Esta concepción niega, por razones de principio, que puedan existir formas de conocimiento diferentes a las ofrecidas por la ciencia empírico-natural. Pero suponer que el mundo se reduce únicamente a los fenómenos materiales es una conclusión poco rigurosa desde la lógica científica. “La ciencia es la forma de conocer la estructura del mundo físico del que formamos parte, pero no un medio para reducirnos a nosotros mismos y a nuestros semejantes a meros objetos de escrutinio”.

Es posible que a una mirada superficial se le escape que hay dimensiones que trascienden lo percibido a través de los sentidos. Pero eso no le puede suceder al científico. Una mirada atenta es capaz de descubrir que la realidad material remite a una dimensión más allá de lo físico e irreducible. En este sentido, la ciencia abre caminos e interrogantes insospechados que ella misma no puede abarcar y que son, por decirlo así, la antesala de la fe.

Enriquecimiento recíproco

Y ¿qué decir de los magisterios no superpuestos, la postura de Stephen Jay Gould? Para el biólogo estadounidense, no existe contradicción entre ciencia y religión por la sencilla razón de que no hay nada que vincule a estas dos instancias. Constituyen ámbitos separados y las pugnas surgen únicamente cuando un magisterio pretende imponerse ilegítimamente al otro.

Esta forma de concebir la relación entre ciencia y fe ha recibido amplia aceptación porque, aparentemente, constituye una vía intermedia: no cuestiona la religión, ni la considera una superstición que obstaculiza el avance científico, ni tampoco pone en duda el valor de la ciencia.

Sin embargo, son muchos los investigadores, especialmente creyentes, que consideran la solución poco convincente. Owen Gingerich, profesor emérito de astronomía de la Universidad de Harvard y miembro de la American Academy of Arts and Sciences, ha mostrado cómo las convicciones personales y la exploración del mundo natural se encuentran entrelazadas en la historia de la ciencia. A través de ejemplos como el de Galileo, Gingerich sostiene que los científicos poseen sesgos culturales y que estos, tanto para bien como para mal, influyen en su quehacer. Es, pues, poco realista separar la religión de la ciencia.

Su relación puede ser ocasionalmente conflictiva, pero ambas se enriquecen entre sí. Gingerich piensa que, a la vista del prestigio contemporáneo adquirido por la ciencia empírica, tal vez sea superfluo recordar sus beneficios para el hombre, pero no lo es hoy apuntar los de la religión: también esta es imprescindible. Alude, por ejemplo, a las enseñanzas morales que se derivan de las grandes religiones y que evitan que el progreso científico pueda volverse en contra de los seres humanos.

También para Briggs, Steane y Halvorson es cuestionable la opinión de Gould, y para mostrarlo recurren, de nuevo, a su día a día: en ellos, la dedicación a la ciencia se imbrica con su vida espiritual. Ciencia y fe son dos dimensiones humanas cuyo entrelazamiento es innegable a partir de la unidad del ser humano. Ser discípulos de Jesús es algo que marca toda la existencia, afirman expresamente.

Sin miedo a la ciencia

“El notable progreso de la ciencia moderna –sostienen estos autores– hunde muchas de sus raíces en las creencias cristianas”. Para Gingerich, la investigación científica ha de aceptar, para tener sentido, que el universo es comprensible por la inteligencia humana, y esta es la prueba más palpable de un Dios creador. Un universo sin Dios, dice, es una contradicción.

También para Briggs, Steane y Halvorson, la fe en Dios es fundamental en la práctica de la ciencia. En efecto, esta última opera a partir de ciertos presupuestos, como la inteligibilidad del mundo natural, lo que implica orden e inteligencia.

Si el científico ha de vencer los prejuicios que pueda tener sobre la religión, el mismo esfuerzo deben realizar los creyentes hacia la ciencia. No se debe tener miedo del progreso y hay que evitar ese recelo con el que algunas personas con fe miran los últimos descubrimientos, como si supusieran una amenaza a sus convicciones.

No hay, ni puede haber, nada en la ciencia que obligue a renunciar al teísmo, porque también la fe tiene una fuente racional. Incluso se puede decir que la creencia en Dios es lo que sustenta el progreso: “La predicción más razonable es que en el futuro la ciencia avanzará y logrará explicar cada más más fenómenos, aunque siempre habrá cosas que no logre explicar. Esta concepción es también la más adecuada desde un prisma teísta. Porque si el universo tiene una causa trascendente, nuestro deseo de comprender el universo nunca podrá ser satisfecho”. Temas como el dolor, la muerte o la injusticia lo muestran.

El ADN de Occidente

Por otro lado, la armonía entre razón y fe constituye, a juicio de Samuel Gregg, director académico del Acton Institute, la señal de identidad de Occidente. “En ninguna otra cultura

–escribe en *Razón, fe y lucha por la civilización occidental*– se ha logrado esta integración de fe y razón de manera tan sistemática o por un periodo tan prolongado”.

El concierto entre ambas instancias fue posible gracias al cristianismo, que aunó el legado de la filosofía griega con el del judaísmo. No ocurre lo mismo en otras tradiciones religiosas, que, en lugar de presentar a Dios como *logos*, razón, se inclinan por una concepción más voluntarista.

Según el intelectual estadounidense, el énfasis que Occidente tradicionalmente ha puesto en la búsqueda de la verdad explica sus conquistas principales, tanto culturales como políticas. Siguiendo a Benedicto XVI, Gregg relea el pasado para advertir al lector acerca de las consecuencias que puede producir el desencuentro entre la razón y las creencias religiosas. Cuando estas se separan de la primera, se corre el riesgo de caer en el sentimentalismo, olvidando que la fe aspira a la verdad. Asimismo, es fácil que la razón, abandonada a su propia suerte, dé alas a posturas como el ateísmo naturalista.

Gregg constata con preocupación el debilitamiento de ese vínculo tras el período ilustrado y examina las secuelas que ha dejado en el presente. Si resulta tan idiosincrática esa unidad para Occidente, su pérdida puede desgastar la capacidad de la cultura occidental “para abordar las amenazas que emanan” tanto de la pérdida de sus fuentes primigenias, como de las que proceden de otras culturas, según atestigua el terrorismo yihadista.

En algunos casos, se echa en falta mayor precisión y puede ser contraproducente el tono excesivamente proamericano de su discurso. Ahora bien, el pesimismo de Gregg encuentra algunos atisbos de esperanza. Anima a trabajar de nuevo para restablecer la concordia entre razón y fe y defender los valores que de ella dimanaban –la verdad, la libertad, la justicia, la racionalidad, etc.–, así como a aprovechar los puntos de encuentro entre creyentes y no creyentes. Eso haría posible que Occidente se recuperara de su profunda crisis de identidad.

Concienciar sobre el clima con la perspectiva del otro

Juan Meseguer

El reciente estreno en Austria de un gobierno de coalición entre el Partido Popular (ÖVP), de centroderecha, y Los Verdes, ha encendido la mecha de la ilusión entre quienes ven el ecologismo como una causa capaz de trascender las divisiones partidistas. Sin embargo, para que esto sea posible, hace falta cambiar la forma en que se habla a quienes no tienen el cambio climático entre sus prioridades.

El nuevo gobierno federal no ha nacido de la nada: ambas fuerzas habían colaborado antes en el ámbito regional y local. Además, el acuerdo ha llegado tras casi tres meses de negociaciones, en las que tanto el ÖVP (el ganador de las elecciones del pasado septiembre, con el 37,5% de los votos) como Los Verdes (el cuarto partido, con el 14%) han tenido que ceder para conciliar las preocupaciones propias con las de sus ahora socios.

Ninguno promete una legislatura idílica. Pero es interesante que Los Verdes no han considerado ilegítimos a los conservadores del ÖVP por su postura más restrictiva hacia la inmigración, ni por haberse asociado antes con los populistas del FPÖ en una fallida coalición. Por su parte, el ÖVP ha integrado en su programa medidas contra el cambio climático que reclamaban Los Verdes.

Ahora la esperanza de los ecologistas es que el ejemplo cunda en Europa. Pero antes tienen que cambiar algunas cosas en la opinión pública, como la percepción de que la lucha contra el cambio climático es una causa de izquierdas.

Nueva guerra cultural

El británico Ed West, columnista de UnHerd, es un conservador preocupado por el calentamiento global, pero al que los activistas del clima ponen de uñas. “Quiero que logren el mayor apoyo posible, pero les veo hacer el tipo de cosas que me sacan de quicio”. En particular, le disgusta la manera en que muchos de ellos enfocan el problema, los caros e innecesarios gastos de ciertos famosos y la agenda anticapitalista de grupos como Extinction Rebellion.

West considera que en el panorama político actual hay margen para alianzas entre conserva-

dores y verdes, como muestra la coalición en Austria o iniciativas como la Conservative Environment Network, una organización en Reino Unido que aboga al mismo tiempo por la economía de mercado y la descarbonización del modelo energético. El problema, dice, es que el debate sobre el cambio climático está quedando atrapado en la dinámica de las guerras culturales.

Lo mismo piensa Katharine Hayhoe, codirectora del Centro Climático en la Texas Tech University, para quien el escepticismo sobre el cambio climático tiene mucho que ver –al menos, en Estados Unidos– con la polarización política. Hayhoe, cristiana evangélica, no ve conflicto entre la ciencia del cambio climático y la religión, una falsa polémica que algunos azuzan a uno y otro lado del debate. En cambio, considera que “el mejor predictor” de cómo piensa la gente en este tema es ver dónde se sitúa en el espectro político.

De ahí que tanto West como Hayhoe aconsejen a los activistas del clima que revisen su retórica si no quieren seguir espantando de esta causa a los conservadores.

Avivar los deseos

Es lo que hace la organización británica Climate Outreach, que ofrece estrategias de comunicación para ayudar a tener conversaciones constructivas sobre el cambio climático. En vez de estigmatizar a los escépticos, este grupo ha optado por preguntarse qué les inquieta y cómo puede conectar su mensaje con esas preocupaciones. Sin ser la panacea, su enfoque tiene más visos de prosperar que las manidas llamadas a la acción del tipo “el momento es ahora”.

De hecho, la organización aconseja cambiar el lenguaje que enfatiza la necesidad de soluciones urgentes y radicales, por otro que apele a lo que resulta familiar a los oyentes. Por ejemplo, en una guía destinada a persuadir a los votantes de centroderecha, recomienda atender a su frustración con el trepidante ritmo de vida contemporáneo o a su nostalgia por la época en que los niños jugaban al aire libre, para avivar el deseo de una vida sostenible e impulsar un cambio en los hábitos de consumo.

Asimismo, sugiere partir de asuntos cercanos –como la contaminación del aire en los barrios–, y moderar los mensajes con realismo: más que prometer la conquista de un modelo energético 100% verde en una generación, pide hablar con honestidad de las ventajas y los obstáculos de la transición a las renovables.

Dos narrativas eficaces

Climate Outreach busca la manera de hacerse entender fuera de lo que llama la “burbuja verde”. Por eso, sus investigaciones tratan de averiguar cómo piensan los menos entusiasmados con la causa climática. En una de 2017, realizada junto con investigadores de la Universidad de Cardiff, organizaron grupos de discusión con votantes de centroderecha y descubrieron dos narrativas sobre el cambio climático que no les chirriaban: la que aboga por evitar el despilfarro como una forma de ahorrar energía, y la que expresa “apoyo patriótico” a las tecnologías energéticas nacionales bajas en carbono.

En la segunda fase, los investigadores encuestaron a más de 2.000 votantes de todo el arco político. Y concluyeron que esas dos narrativas no solo gozan de amplio apoyo entre todos los votantes, sino que además reducen el escepticismo entre los de centroderecha. En cambio, el discurso centrado en la “justicia climática” tiene menos tirón para el votante medio y solo resulta atractivo para el electorado de izquierdas.

Más allá del debate sobre el cambio climático, esta investigación es un ejemplo de cómo tomar en serio la postura del otro puede beneficiar al avance de la propia causa.

La ciencia descubre la paternidad

Rafael Serrano

En la gestación y el nacimiento de un hijo, la madre es protagonista indiscutida, mientras que el padre suele quedar en segundo plano. Esta desigualdad no es justa, sostiene Anna Machin, profesora de la Universidad de Oxford. También el padre experimenta cambios hormonales, tiene riesgo de depresión posparto y puede necesitar apoyo psicológico.

Machin, profesora de antropología, no sabía nada de eso hasta que tuvo su primer hijo. Lo cuenta en un reportaje que le dedicó *New Scientist* a finales de marzo. El parto resultó muy complicado, ella sufrió una fuerte hemorragia y acabó en la sala de emergencias. Después le ofrecieron apoyo para sobreponerse al trauma, pero a su marido no. Sin embargo, ella en realidad no vio nada, mientras que fue él, que presencié todo, quien quedó traumatizado. Durante un año, el mero recuerdo del parto le perturbaba visiblemente.

Aquello movió a Machin a emprender una investigación sobre la paternidad y exponerla en un libro, *The Life of Dad: The making of the modern father* (Simon & Schuster), que aparecerá en junio próximo. Gran parte de la literatura científica sobre la materia se centraba en las consecuencias perjudiciales que tiene para los niños la ausencia del padre. Ella quería sacar a la luz “el papel enormemente positivo que puede tener un padre”. Para ello reclutó hombres próximos a tener un hijo, a fin de hacerles un seguimiento desde tres meses antes hasta seis meses después del nacimiento.

Primero, Machin pudo comprobar en sus voluntarios algunos descubrimientos recientes de la neurobiología que aún son poco conocidos. Como las madres a su modo, también los hombres experimentan alteraciones fisiológicas a raíz de la paternidad. Algunas se dan durante la gestación, por el contacto con la madre: en particular, les sube el nivel de oxitocina, la hormona que en las mujeres se libera abundantemente con el parto y la lactancia. Cuando nace el hijo, el padre experimenta un descenso de la testosterona, lo que favorece su implicación con el niño.

Cerebro de padre

Esos cambios influyen en la configuración del cerebro, dice a Acepresa la Dra. Natalia López

Moratalla, catedrática de Bioquímica. Se desencadenan en el padre no por un vínculo biológico como el de la madre con el hijo durante la gestación, sino por su participación activa en el cuidado del niño.

“El desarrollo del cerebro en los padres por la experiencia de la paternidad es proporcional al tiempo que pasan con los críos”, señala la Dra. López Moratalla. Mientras en la madre se producen unos cambios cerebrales que refuerzan sobre todo la empatía emocional, lo característico de la reorganización del cerebro paterno es que favorece la empatía cognitiva, la capacidad de comprender el punto de vista o el estado mental de otro. Ya antes del nacimiento, por ejemplo, “si el padre toca la tripa materna y percibe al hijo, aumenta la oxitocina”; después, “el contacto con el hijo –bañarlo, acariciarlo...– hace subir el nivel de esta hormona, que desarrolla la empatía cognitiva propia del varón”.

Como explica López Moratalla en su libro *Cerebro materno y cerebro paterno* (Digital Reasons, 2015), “la atención al bebé es un ‘estrés positivo’ para el padre, que potencia la aparición de nuevas neuronas por acción de la prolactina”. Así, concluye: “Los cerebros de los varones padres son claramente diferentes de los que no lo son” (en las mujeres se da una diferencia paralela).

La contribución única del padre

Esos hallazgos han llevado a nuevos planteamientos sobre la paternidad, que son los que destaca Machin. Antes, dice, se creía que los hombres eran como actores externos en el nacimiento del hijo, que “convertirse en padre no era un fenómeno biológico en absoluto”. En realidad, provoca en el hombre una especial activación del neocórtex, que facilita la captación de situaciones sociales y la resolución de problemas. Y ahí ve Machin la aportación peculiar del padre a la crianza.

La madre, por la mayor activación del sistema límbico en presencia del hijo, se hace particularmente capaz de identificar los riesgos y dar protección. El padre, por su parte, tiene una “contribución única al desarrollo del niño”, anota Machin, concretamente en el aspecto social, y especialmente a partir de los 2 años.

Los cambios fisiológicos de la paternidad pueden tener efectos secundarios, como los que a su vez experimentan las madres. Es conocido que entre el 10% y el 20% de las madres sufren depresión en torno al parto. Resulta que los padres también la tienen, aunque en una frecuencia menor, alrededor del 10%. Eso probablemente se debe al descenso de la testosterona, pues esta hormona estimula el ánimo y protege contra la depresión.

Reconocimiento para el padre

Por todo ello, la profesora de Oxford insiste en que la paternidad no quede de hecho relegada a un segundo plano. Con ese fin recomienda que los padres se impliquen lo más posible ya antes del nacimiento del hijo, y también que se organicen clases de preparación solo para ellos, a semejanza de las que hay para las mujeres que van a ser madres.

“Son dos las personas que tienen un hijo, y las dos necesitan el debido reconocimiento”, concluye Machin. En eso, las sociedades avanzadas tienen algo que aprender de las que no lo son tanto. “Damos muy poco apoyo al padre y no tenemos los rituales que hay en países no industrializados... para señalar la entrada en la paternidad y sostener al padre. Es un reconocimiento público de que su vida va a cambiar”.

Malentendidos sobre el origen del universo

Serge Nicoloff

Cuando se oye hablar del inicio del universo, se descubren ciertos malentendidos que impiden el diálogo pacífico y provocan a veces unas discusiones que pueden llegar a desatar pasiones. La confusión proviene a menudo de afirmaciones filosóficas sostenidas como si fueran conclusiones científicas, y de afirmaciones científicas sostenidas como si fueran conclusiones filosóficas.

Así, en opinión de muchos, la teoría del Big Bang probaría el hecho de la creación. Es el argumento que provocó la resistencia de Einstein a esta hipótesis, propuesta por un científico que era sacerdote católico, Georges Lemaître. Le parecía a Einstein que estaba hecha para apoyar la creación. En 1927 comentó a Lemaître: “He leído su trabajo, sus cálculos son correctos, pero su física, abominable”.

A principios de los años 30, reconsideró su opinión. El 7 de mayo de 1933, al final de una conferencia de Lemaître en el Instituto de Tecnología de California, en la que describía el universo en expansión, Einstein se levantó, aplaudió y dijo: “Esta es la explicación más hermosa y satisfactoria de la creación que haya escuchado jamás”. Lemaître negó siempre esta interpretación. Sabía conservar la autonomía y, a la vez, la complementariedad de los diversos ámbitos: científico, filosófico y teológico. Parece que lo decisivo en la amistosa relación entre los dos, fue cuando Lemaître explicó a Einstein, en 1935, en Princeton, que Dios no se puede reducir a una hipótesis científica.

Caminos autónomos

Como explica Eduardo Peláez, Lemaître “miraba el modelo del Big Bang como congruente con la Creación, pero a la vez estaba convencido de que ambos eran caminos autónomos, diferentes y complementarios que convergen en la verdad última”. Y subraya que san Juan Pablo II, en su discurso a la Academia Pontificia de las Ciencias del 3 de octubre de 1981, lo exponía así: “Toda hipótesis científica sobre el origen del mundo, como la de un átomo primitivo del que procedería el conjunto del universo físico, deja abierto el problema referente

al comienzo del universo. La ciencia no puede por sí misma resolver dicha cuestión: hace falta ese saber del hombre que se eleva por encima de la física y de la astrofísica y que recibe el nombre de metafísica; hace falta, sobre todo, el saber que viene de la revelación de Dios”.

No faltan astrofísicos, como Stephen Hawking, que quieren probar la posibilidad de un universo “autocontenido” completamente determinado por las leyes de la ciencia, intentando englobar el Big Bang en una teoría más amplia que evitaría la singularidad inicial, lo que sería una “autocreación”. Pero, sin o con singularidad inicial, no suprime la pregunta sobre la posibilidad de un Creador, pregunta que no es científica. La pregunta sobre la necesidad o no de un Creador es la misma ahora mismo y aquí mismo o al inicio temporal del universo antes del tiempo de Planck (2): la única diferencia es el momento del universo que se considera. Más aún, según la metafísica de Tomás de Aquino, un universo sin inicio y sin fin no sería por eso menos un mundo creado (*Suma Teológica* I, q. 46, a. 2).

La nada no es el vacío

Aquí podemos dar un ejemplo de malentendido. Uno podría pensar en la famosa pregunta de Martín Heidegger: ¿por qué el ser y no la nada? Pero si se piensa en “la nada” como si fuese el “vacío”, no se puede entender la metafísica: uno se queda en la física. Cuando Tomás de Aquino habla de la Creación “de la nada”, para él, la nada no es el vacío. La “nada” no tiene ser ni modo de ser. Por eso es imposible imaginarla positivamente. Es una palabra generada por negación de lo que existe.

En cambio, el vacío puede imaginarse, representarse en un dibujo, por ejemplo. Más científicamente, se puede definir el vacío: “El vacío es un estado físico de los sistemas que está asociado a la mínima energía que estos pueden tener. Desde el punto de vista de la mecánica cuántica, el vacío no está vacío, sino que tiene ondas que surgen al azar. Estas ondas tienen características de partículas, de manera que podemos entender el vacío cuántico como un mar de partículas que se crean y aniquilan rápidamente. Las fluctuaciones del vacío se entienden gracias al principio de indeterminación de Heisenberg. (...) En el vacío, los campos no pueden tener en todo instante la misma energía, sino que ésta se encuentra en continua variación, las fluctuaciones” (3).

Es esencial subrayar que la expresión “partículas que se crean y aniquilan rápidamente” no significa una creación “de la nada”: no es más que una transformación de energía a partícula. No una creación “de la nada”, sino transformación de algo preexistente, la energía, realidad física. No es, pues, “creación” en cuanto sacar algo desde la nada, que es lo propio del Ser Subsistente, Dios. La energía (y sus potencialidades) es creada, a su vez, como toda creatura, es decir, “sacada y mantenida” de “la nada” por el Creador.

Disputas filosóficas

Se ve que el método científico no puede llegar a donde llega el filosófico. De la misma manera que el método filosófico no llega a donde el físico. Pero uno y otro son válidos y pueden llegar a conclusiones correctas. La conocida “pelea” entre los que afirman que el universo y todo lo que contiene es producto del azar y los que dan por necesaria una Inteligencia que lo explique (el famoso “Diseño inteligente”) es un paradigma de lo que queremos subrayar. El malentendido acontece cuando unos y otros afirman que su posición es una posición del ámbito científico, cuando, de hecho, es una cuestión filosófica.

Un malentendido parecido sucede en las disputas entre creacionistas y evolucionistas. Esas discusiones se plantean como si pertenecieran al ámbito de meras interpretaciones de datos científicos, cuando se trata, de hecho, de diversidad de planteamientos filosóficos y

teológicos. Se quiere demostrar científicamente, en uno y otro bando, lo que no se puede demostrar con el método científico.

El inicio del tiempo

Puede esclarecer este aspecto lo que sucede sobre el tema del inicio del universo: unos quieren hacer decir a la ciencia que hubo un inicio del tiempo. Otros se empeñan en buscar un modelo cosmológico sin inicio de singularidad matemática. Tomás de Aquino da por sentado que hablar de inicio cuando no hay todavía tiempo es una contradicción, y afirma que la creación “al inicio del tiempo” es una conclusión que encontramos en la Sagrada Escritura, pero inaccesible al pensamiento filosófico. Es muy actual la razón que da sobre este hecho en el mismo lugar citado arriba: “Que el mundo no haya existido siempre se sabe solo por la fe, y no puede ser probado con argumentos demostrativos. La razón de eso es que el inicio del mundo no puede ser demostrado partiendo del mundo mismo”. Este argumento recuerda los problemas actuales de incompletitud de la lógica matemática y de la filosofía del lenguaje: para comprender exhaustivamente un sistema, se necesita recurrir a unos primeros principios o a un metalenguaje externos al mismo sistema (4).

Como decía Lemaître, “La revelación divina no nos ha enseñado lo que éramos capaces de descubrir por nosotros mismos, al menos cuando esas verdades naturales no son indispensables para comprender la verdad sobrenatural. (...) Por tanto, el científico cristiano va hacia adelante libremente, con la seguridad de que su investigación no puede entrar en conflicto con su fe. En cierto sentido, el científico prescinde de su fe en su trabajo, no porque esa fe pudiera entorpecer su investigación, sino porque no se relaciona directamente con su actividad científica” (5).

Notas

(1) Eduardo Peláez, “El Big Bang y la Creación”, en Salvador Mira (ed.), *Conjugando ciencia y fe. Argumentos en el Año de la Fe*, CEU Ediciones, Madrid (2014).

(2) El tiempo de Planck (10⁻⁴⁴ segundos) representa el instante más pequeño en el que se podría emplear las leyes de la física para estudiar la naturaleza y evolución del universo.

(3) Enrique Fernández Borja, *El vacío y la nada*, RBA, Navarra (2015), p. 39.

(4) Cfr. Fernando Sols, “¿Puede la ciencia ofrecer una explicación última de la realidad?”, en Francisco Molina (coord.), *Ciencia y Fe. En el camino de la búsqueda*, CEU Ediciones, Madrid (2014).

(5) Georges Lemaître, 10-09-1936, en el VI Congreso Católico de Malinas, dedicado a “La cultura católica y las ciencias positivas”.

Cómo se utilizó la ciencia para deshumanizar al embrión

Sole Maldonado Ayuso

*El profesor honorario de la Universidad de Navarra, Gonzalo Herranz, acaba de presentar su última obra **El embrión ficticio** (Ed. Palabra). Herranz es catedrático emérito de Anatomía Patológica, y en la investigación bioética ha logrado una proyección internacional como miembro del Comité Internacional de Bioética, de la UNESCO, miembro del Grupo de Trabajo que redactó los principios de Ética Médica Europea, y experto en diferentes ocasiones ante el Parlamento Europeo. También es miembro de la Academia Pontificia para la Vida.*

Herranz asegura que *El embrión ficticio* es “un modesto punto de arranque” para un cambio que debe darse tanto en la propia bioética como en la legislación, pues “las leyes de muchos estados contienen vicios graves en lo que concierne a su fundamentación biológica”.

– En la introducción de “*El embrión ficticio*” dice usted que lo que le llevó a escribir este libro fueron las pequeñas sospechas que se fueron acumulando durante años. Pero ¿qué fue lo que le llevó a ponerse manos a la obra?

– Cuando uno se incorpora a la ciencia, es llevado por la corriente. Uno empieza siendo un aprendiz pasivo. Pero si no se adormece, empieza a ver problemas. Y los problemas piden soluciones. Con respecto a la bioética del embrión, yo fui acumulando sospechas, anotando incongruencias, hasta que un día me dije: esto hay que revisarlo a fondo. Eso en lo estrictamente científico. Tenía además, el convencimiento de que no puede haber contradicción entre ciencia verdadera y fe verdadera. Las dos cosas, crítica de la ciencia y convencimiento de la fe, fueron dos fuerzas sinérgicas, que me ayudaron a perseverar años en busca de datos y pruebas.

Minusvaloración interesada del embrión

– Parece, según señala en su libro, que la responsabilidad de que se hayan asentado argumentos que no garantizan un estatuto ético al embrión es también de los propios científicos.

– Sí. Hay que olvidarse de la idea de la ciencia como algo puro, objetivo, imparcial. La ciencia de hoy, con su enorme poder y autoridad, es una empresa humana, hecha por personas muy inteligentes, pero muy ambiciosas y, en muchos casos, imbuidas de ideologías sociopolíticas muy definidas. La minusvaloración del embrión humano empezó con los científicos que programaron

la contracepción moderna. Sabían que la contracepción causa de modo inevitable la pérdida de embriones humanos: para que pudiese ser aceptada por la sociedad era necesario decir que los embriones perdidos en la contracepción no eran propiamente seres humanos. Ahí empezó todo: los científicos crearon una imagen empobrecida del embrión y se la dieron a los filósofos y teólogos; y estos la aceptaron encantados, pues, de ese modo, la contracepción quedaba libre de la sospecha de destruir embriones.

– *Una de las tesis que señala en el libro es que la Bioética ha sido blanda porque se apoyaba en una Biología blanda también. ¿Acaso la ciencia no es siempre sólida y verdadera?*

– Creo que en el libro demuestro lo débil, parcial y acomodaticia que ha sido la embriología de que se han servido los comités, los parlamentos y los académicos para montar la bioética de la contracepción y de la fecundación in vitro. La ciencia aspira a ser sólida y verdadera o, al menos, basada en pruebas. Eso es el ideal al que siempre se ha de aspirar. Pero la ciencia de andar por casa se presta a amaños: a escoger lo que más conviene para conseguir un fin determinado. En bioética, los científicos actuaron como oráculos; y los no-científicos creyeron a ciegas en lo que aquellos les decían.

Una visión más crítica de la ciencia

– *Habla de una necesaria reformulación de la Bioética. ¿Qué espera que su obra aporte en esta dirección?*

– La bioética ha sido muy poco crítica con la ciencia de la que se ha servido. Me gustaría que mi libro indujera a muchos a tomar mucho más en serio la Biología de la Bioética.

– *La interdisciplinariedad se suele entender como fortaleza en el estudio de los problemas. ¿Por qué usted la señala como debilidad de la bioética?*

– Me parece que la interdisciplinariedad no ha funcionado a su nivel más profundo: en la validación sincera de los datos intercambiados entre las distintas disciplinas. Ha habido mucha tolerancia, por no decir blandura, para ideas y datos que apoyaban los prejuicios cientificistas y las ideologías de política social. Creo que será muy interesante estudiar las actas de los grandes comités nacionales de bioética, para medir el nivel de connivencia que se dio entre sus miembros y, especialmente, la falta de oposición interna, de pluralidad de visiones: muchos de esos comités eran, y siguen siendo, ideológicamente “monocolor”.

– *¿Qué le diría a una mujer que aborta, a un científico que investiga con embriones humanos o a una pareja que va a recurrir a la fecundación in vitro?*

– Hay que hablarles con mucha comprensión y paciencia, porque esas personas están en situaciones muy poco propicias al debate sereno. Su conciencia subjetiva está ya fraguada. Se han autoconvencido de que están haciendo algo muy bueno y que mucha gente buena piensa así. Es muy difícil devolverles a la realidad, invitarles a que formen su conciencia rectamente, a que revisen los argumentos con que justifican sus acciones. Para aceptar que esos argumentos son falaces se necesita una gran apertura de mente, algo de estudio, y mucha generosidad moral.

– *¿Por qué es el cigoto un ser humano?*

– Lo es porque el cigoto humano, antes que nada, es ya un hijo, en el que unen dos progenies, dos familias humanas. Al reunir los genomas del padre y de la madre, se hace capaz de adquirir y expresar determinados caracteres hereditarios que justo le entroncan biológicamente con un pasado humano, con unas familias, y que determinan en buena medida su futuro, humano también. Además, la fecundación no solo confiere al cigoto una herencia genética, y un dinamismo para

que inicie el desarrollo, sino que lo inserta en un ambiente del que recibe estímulos epigenéticos que le obligan a reaccionar, a adaptarse a situaciones nuevas, a desplegar muchas posibilidades. Y, en el embrión humano, todo esto –genoma, dinamismo de desarrollo, estímulos epigenéticos– es siempre específicamente humano.

– *¿Hacia dónde cree que debería dirigirse la Bioética ahora?*

– La temática de la bioética “real” dependerá de los problemas que año a año se vayan presentando. Pienso que el futuro inmediato de la bioética académica será sosegado: hemos vivido, por decirlo de algún modo, una fase tormentosa, casi maníaca; ahora toca un tiempo más calmado. Me imagino que la ética médica tendrá que volver siempre a su núcleo, a los temas centrales, permanentes, y a reelaborar las ideas acerca de la relación médico-paciente, la conciencia profesional del médico (su libertad inalienable y su intransferible responsabilidad moral), la función social de la medicina, y otras cosas así.

El transhumanismo, entre ciencia y negocio

Ricardo Moreno Luquero

Algunos transhumanistas se han reunido del 19 al 21 de octubre, en el Ateneo de Madrid, en una especie de congreso llamado Transvision Madrid 2018, con ponencias, conferencias y mesas redondas. Lo hacen cada dos años, cada vez en un lugar del mundo, desde 1998. Allí hemos podido ver, todo junto o revuelto, lo serio, lo comercial y lo extravagante.

El planteamiento transhumanista parte del acelerado avance de la tecnología, un hecho que nos está afectando: cada vez son más las personas operadas de la vista, con prótesis en articulaciones, con refuerzos (stent) en las arterias o con válvulas en el corazón. También han cambiado muchas de nuestras actividades cotidianas: cada vez los electrodomésticos son más inteligentes y están conectados con la nube; cada vez nos llegan anuncios precisamente de las cosas que nos gustan y se venden cerca de nosotros; las búsquedas en Google parece que nos leen el pensamiento...

Muchos de esos avances, en buena medida, se deben a la inteligencia artificial (IA), que no es sino programas cibernéticos que aprenden a mejorar lo que hacen: un robot que nos barre la casa, si tiene un programa con IA, cada vez optimizará los recorridos y lo hará en menos tiempo; un programa de reconocimiento de voz, de búsquedas o de traducción, con IA, lo hará mejor cada vez.

También avanza de forma vertiginosa la investigación en las células: cómo regenerarlas, cómo reconstruir tejidos, cómo modificar algunas células para que ataquen a las células cancerosas...

Es verdad que la ciencia va por ahí. Cómo afectará eso a la humanidad nos pueda dar vértigo, pero debemos reflexionar y pensar hacia dónde estamos yendo y cómo hacerlo bien. Cuando hace décadas descubrimos la energía nuclear, la humanidad supo poner límites para no destruirnos. Con el desarrollo tecnológico actual debemos hacer algo parecido.

Rediseñar la condición humana

El transhumanismo es una corriente intelectual que lleva tiempo pensando en eso, y ha hecho un manifiesto de intenciones de siete puntos. Por ejemplo, el n. 1 dice: “Prevemos la viabilidad de rediseñar la condición humana, incluyendo parámetros tales como lo inevitable del envejecimiento, las limitaciones de los intelectos humanos y artificiales, la psicología

indeseable, el sufrimiento”. O en el punto n. 4 se lee: “Los transhumanistas defienden el derecho moral de aquellos que deseen utilizar la tecnología para ampliar sus capacidades mentales y físicas y para mejorar su control sobre sus propias vidas. Buscamos crecimiento personal más allá de nuestras actuales limitaciones biológicas”. Son ideas que suenan bien a muchas personas: quieren potenciar las capacidades humanas, eliminar el sufrimiento, decidir sobre cómo quieres ser e incluso vencer a la muerte.

Los transhumanistas lo basan todo en el crecimiento exponencial de la tecnología y de la ciencia, que nos llevará, según ellos, a un momento de crecimiento casi infinito (la singularidad, alrededor del año 2045). Habría que hacer una aclaración matemática: la curva exponencial va creciendo cada vez más, pero no tiene un valor en el que se haga infinito (los matemáticos dirían que no tiene asíntota vertical). También habría que recordar los años previos al viaje de Neil Armstrong a la Luna: los avances en la tecnología espacial fueron tan espectaculares que todo el mundo pensaba que en las siguientes décadas se popularizarían los viajes al espacio e iríamos vestidos con trajes plateados. La realidad no fue así.

También la capacidad de los ordenadores personales, hace unos años, no dejaba de crecer continuamente. Pero la irrupción de los teléfonos móviles y los límites físicos de los chips frenó ese crecimiento. Incluso parece que la venta de teléfonos se ha estabilizado. El crecimiento exponencial está por ser comprobado.

Serios y exóticos

A Transvision Madrid 2018 acudieron científicos y pensadores serios, que han explicado las tendencias del momento y las consecuencias a las que nos llevan. Por ejemplo, se habló de que si la producción de bienes depende cada vez menos del hombre y más de la tecnología, vamos hacia una sociedad de la abundancia donde el reto será gestionar el ocio.

Pero también participaron otras personas más “exóticas”. Hubo un youtuber que propone “la ciencia de la felicidad”, cuyos pilares son una salud extrema, dinámicas sociales, y una psicología del éxito. Otro participante enseñaba a relajarte y unirte a todo el Universo en un programa de “regeneración de la consciencia celular”.

Pero no nos engañemos: hay mucha gente investigando y trabajando en todo esto, con fundaciones ligadas a las grandes compañías tecnológicas que aportan grandes cantidades de dinero. Es tentador para cualquier directivo de esas empresas liderar el futuro: hay demasiado poder en juego. La petición de fondos también se dirige a tantas personas mayores, sin mucha familia, a las que se les ofrece luchar contra el envejecimiento con los ahorros de su vida.

Ofertas comerciales

Todo ello no deja de tener un tufillo de seudorreligión: hay un credo (manifiesto transhumanista), unos gurús de largas barbas o preocupados de su original imagen personal. Tampoco faltan los repetidos anuncios de que podemos comprar sus libros a la salida. Ni toda una industria comercializadora de productos para vivir y envejecer de forma sana.

En Transvision se incluía en la documentación a los asistentes la revista *LifeExtension*, muy bien editada, mensual, con oferta de suscripción gratuita el primer año. Aproximadamente la mitad de las páginas son estudios, con abundantes referencias, sobre diferentes enfermedades, factores que aumentan o disminuyen el riesgo, etc. La otra mitad son anuncios, con personas todas sonrientes y de una cierta edad, de productos marca “LifeExtension”, que nos mejoran la vida y protegen nuestras células: extractos para la protección del ADN, “pynogenol” para prevenir el envejecimiento, o neuro-mag, formulada nada menos que por

científicos del MIT para el cerebro. Hay hasta productos para prolongar la vida de nuestras mascotas. Son tantos los productos, que al final de la revista hay 6 páginas, a doble columna, con el listado y precio de todos.

En primera fila había una persona grabando todas las intervenciones, que llevaba una camiseta (es interesante el lenguaje de las camisetas en cualquier reunión) con la siguiente pregunta impresa: “¿Todavía crees... en el Ratoncito Pérez (sí/no), en Papá Noel (sí/no), en los Reyes Magos (sí/no), en Dios (sí/no)”. Debería añadir “en el Transhumanismo (sí/no)”, porque bastantes tesis del transhumanismo no están demostradas científicamente: para decir que la muerte va a ser definitivamente suprimida, hace falta bastante fe, lo mismo que para pensar que prolongar la vida y ser feliz va unido automáticamente. ¿Que la IA tomará consciencia de sí misma? Puede que sí, o puede que no. Prueba de que sí, por ahora no hay ninguna. Los intentos de conectar el cerebro humano a un ordenador no han hecho más que comenzar, así que transferir toda la mente humana a una máquina, como quieren, está por ver, todavía a mucha distancia.

Hay más aspectos que hasta ahora estaban reservados a las religiones. Por ejemplo, la promesa de inmortalidad o el deseo de dominar la vida y hacerla como quieras, sin ningún límite.

Pero no se puede negar a los transhumanistas que han puesto unos temas importantes sobre la mesa, que hay que pensar entre todos y llegar a acuerdos de posibilidades y límites. Viene bien recordar lo que el Papa Francisco recordó no hace mucho: “No todo aquello que es técnicamente posible o factible es por eso mismo éticamente aceptable”.

RELIGIÓN

¿Hacen falta más “intelectuales cristianos”?

Juan Arana

Recientemente aparecieron en los medios algunos artículos de opinión relativos a la presuntamente escasa y poco significativa presencia de intelectuales confesionalmente cristianos en el mundo de hoy. He examinado los que firman Diego S. Garrocho, Miguel Ángel Quintana Paz, José María Torralba, Ricardo Calleja y Fernando de Haro. Sin duda habrá más, pero no pretendo oficiar de entendido en este tipo de literatura.

Tengo que decir que al leerlos me he reconciliado con un género donde con tanta frecuencia se incurre en broncas e injurias más o menos graciosamente urdidas. No cabe duda de que el tema *da de sí*, de manera que sus relatores han ido relevándose: cada cual ampliaba, complementaba y matizaba a los otros, como si fueran conscientes de que no conviene empuñecer la importancia del asunto con fruslerías ni personalismos. También yo quisiera poner mi granito de arena, ahora que me siento más instruido gracias a sus comentarios.

Como conviene ir directo al grano, empezaré aclarando que asumo la identidad cristiana e incluso católica. Dicho lo cual, partiré de una tesis problemática, lo reconozco, pero que me va a permitir evitar las medias tintas. Creo que, en efecto, hay en la actualidad pocos intelectuales reconocida y oficialmente *cristianos* y menos aún *católicos*. No estoy tan convencido de que eso sea algo catastrófico. Aunque lo fuera, no se trataría en todo caso de una catástrofe aislada, porque diría que la especie de intelectual a secas, sin apellidos, abunda menos que antaño. Por supuesto, me parece deseable que hubiera más, muchos más, de estos últimos. De los “católicos” tengo mis dudas.

Ejercer la inteligencia

Me explico: quizá el problema para los creyentes no sea que haya *pocos* intelectuales *católicos*, sino que escaseen los intelectuales buenos. No pretendo con mi sospecha ofender a ningún colectivo, pero me parece que el problema radica en la *profesionalización* de la inteligencia, facultad que tal vez no debería ser patrimonializada por nadie. Todos debiéramos intentar actuar del modo más inteligente posible, y manifestarnos así en la medida que estuviera a nuestro alcance. Pero vivir de la inteligencia y no digamos acusar de intrusismo a quien la ejerza por libre resulta rechazable. Debiera ocurrir al respecto un poco lo que pasa con la poesía: muy pocos en su sano juicio pretenden vivir de ella. Es muy bonito (cuando se dice con sinceridad) aquello de “debéisme cuanto he escrito. A mi trabajo acudo, con mi dinero

pago...” Aunque peque de idealista, defiende que no debiera haber profesionales de la inteligencia, sino solamente (perdón por el neologismo) intelectófilos.

Pierre Duhem, que fue un científico de primera categoría a la vez que un católico ejemplar, escribió un famoso ensayo titulado *Física de creyente*, donde rechazaba tajantemente unir ambas adscripciones, consciente de que la fe no se demuestra como un teorema ni se verifica como un experimento. Del mismo modo rehusó la cátedra de historia de la ciencia que le ofrecieron en el Colegio de Francia, a lo mejor porque, aunque no tenía reparo alguno en ser contratado por el Estado como científico, no le gustaba tanto serlo para algo más claramente ligado al libre ejercicio del pensamiento. De la misma forma, Tolkien sostenía que *El señor de los anillos* era una novela católica, a pesar de que ni el nombre de Dios, ni mucho menos el de Jesucristo, aparece en ella ni una sola vez: el combate que allí se entabla por la belleza, el bien y la verdad es más que suficiente para quien sepa leer entre líneas (o sea: inteligentemente).

Al margen de cualquier preocupación religiosa, Einstein defendía que los puestos de fareros y vigilantes nocturnos fueran reservados a los físicos y otros teóricos *puros*, porque consideraba indispensable que tuviesen por un lado pocas tentaciones crematísticas o de brillo social, mucho tiempo para pensar y completa libertad a la hora de hacerlo. Hoy en día tanto el control de los faros como la vigilancia la ejercen dispositivos electrónicos automáticos, pero hay millones de puestos de trabajo donde a los empleados se les hace dilapidar inútilmente el tiempo, un poco como ocurría con los soldados cuando el servicio militar era obligatorio. Bueno sería optimizar más eficientemente las funciones burocráticas y sembrar estímulos para que la ciudadanía dedicara más tiempo y esfuerzo a la nada funesta manía de pensar.

No son pocos

Por lo que respecta a la actividad intelectual en el horizonte social cristiano, lo malo del catolicismo actual no es que pueda exhibir pocos intelectuales de relumbrón. De hecho, creo que hay muchos científicos, escritores y pensadores cabales que, además, son católicos, pero con buen juicio se niegan a ser exhibidos como tales. Y no por modestia, timidez o pacatería, sino por un motivo bien sólido. Intuyen que, aunque su pensamiento esté inspirado y motivado por la religión, los resultados que alcanzan *no forman parte del depósito de la fe*, y por tanto no deben ser presentados, promocionados ni impuestos a nadie como un añadido necesario para configurar una supuesta identidad intelectual católica. Precisamente es misión del Papa, los obispos y demás ministros mantener libre de añadidos –no importa lo bien intencionados que sean– el depósito revelado. Muchas veces se cayó en el error (este sí, verdaderamente catastrófico) de darnos gato intelectual por liebre doctrinal. Así ocurrió cuando eran abrumadoramente mayoritarios los clérigos entre los “intelectuales” sedicentemente “católicos”.

Puesto a desbarrar un poco, diría que en mi opinión ningún colegio o universidad debería denominarse oficialmente “cristiano”, sino en todo caso inspirado u orientado por sus altos ideales. Como católicas, tales instituciones siempre se quedan demasiado cortas. Una universidad cumplidamente “católica” no pertenecería al planeta Tierra, sino a la Jerusalén celeste. A veces hay un trecho demasiado corto entre la expresión “servir a” y “servirse de” la Iglesia. La principal tentación a evitar por un intelectual que se confiese católico es creerse poseedor de la exclusiva fórmula válida para conjugar lo católico y lo intelectual. La Providencia no precisa mediadores únicos, por muy geniales que sean. Tampoco ha otorgado a nadie el monopolio de su favor. Ahora que felizmente el clericalismo está siendo superado, sería kafkiano que los laicos usurparan el nefasto papel de “intelectuales católicos oficiales”.

Intelectuales de a pie

Lo triste, y aquí Miguel Ángel Quintana ha puesto el dedo en una llaga particularmente dolorosa, es que son relativamente pocos los católicos *de a pie* a los que se les enseña y se les motiva para que ejerzan por libre –o sea: *como debe ser*– la actividad intelectual. Dos casos para ilustrarlo: un colega mío, catedrático de filosofía de universidad, se ofreció a impartir clases en una catequesis de confirmación. Muy pronto el responsable de la misma lo llamó a capítulo. “Pero, ¿qué me dicen que estás enseñando a los chavales?” “Pues... los misterios de la fe: Trinidad, Encarnación, Redención...” “No, no, ¡qué barbaridad! Lo que tienes que enseñarles es que Jesús los ama...” “Pero, padre, ¿se da cuenta usted que estos chicos ya saben resolver integrales y estudian biología molecular?” Imposible fue que entrara en razón. Mi amigo tuvo que dimitir de su cometido.

Segundo ejemplo: colaboraba yo con un editor que era un ilustrado hombre de izquierdas y le propuse publicar un libro de ensayo al que en parte se le veía el plumero teológico. Con alguna reticencia lo aceptó. A poco de salir, *Alfa y Omega* le dedicó una página laudatoria. Envié fotocopia a la editorial con la apostilla: “Como ves, Antonio, el público católico parece que reacciona favorablemente.” Su respuesta: “Sí, Juan, pero has de tener en cuenta que el público católico no compra otros libros que los piadosos o los de evasión.” No soy experto en el tema y me declaro incompetente para confirmar o desmentir el aserto, pero me preocupa seriamente que algo de verdad haya en él. De hecho, cada vez que me invitan a dar una charla digamos “intelectual” ante un público “confesional”, los organizadores me insisten en que no se me ocurra elevarme a mucha altura. Me tengo por un profesor amante de la claridad, pero mi frustrante experiencia es que a menudo basta con decir que “dos y dos son cuatro” para que alguien exclame desalentado: “¡Hala nivelazo!” Evidentemente exagero, pero estoy convencido de que en el catolicismo español tenemos mucha más necesidad de los pequeños intelectuales que de los grandes.

Juan Arana

de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas

La polémica sobre las inmatriculaciones de la Iglesia católica

José Carlos Cano Montejano

Desde hace ya varios años, en Córdoba se está desarrollando una polémica que tiene cierta trascendencia, en la medida en que se halla implicada la libertad religiosa. Pero la cuestión no solo se circunscribe a la Mezquita-Catedral de esa ciudad, sino que afecta de algún modo a todas las inmatriculaciones llevadas a cabo por la Iglesia católica desde 1998, fecha en que se aprobó una reforma de la legislación hipotecaria que permitió la inscripción de los templos católicos en el Registro de la Propiedad.

La inmatriculación es la primera inscripción de un inmueble en el registro, sin tomar como referencia un asiento previo o una finca registrada. Gracias a la reforma, desde entonces y hasta el año 2015, momento a partir del que se dejó sin efecto, la Iglesia pudo legítimamente inscribir numerosos bienes de su propiedad.

Eso hizo posible que muchos inmuebles, entre ellos la Catedral de Córdoba, empezaran a gozar de protección registral, de la que antes carecían. Pero conviene aclarar algunos malentendidos, ya que se ha afirmado que esto supondría un privilegio para la Iglesia y que, por tanto, atentaría contra los derechos de otras confesiones religiosas.

Se pasa por alto, sin embargo, que el ordenamiento jurídico tutela y configura las potestades singulares de los que tienen una determinada posición jurídica, en este caso la propiedad sobre un bien. En este sentido, no hay duda acerca de la legitimidad de las inmatriculaciones, realizadas dentro del marco jurídico de la reforma de 1998.

Una situación anómala

De hecho, lo anómalo era la situación anterior. Hasta la reforma, la Iglesia católica no podía inscribir bienes en el Registro de la Propiedad, ya que la Ley Hipotecaria de 1946 lo excluía, al entender que los bienes eclesiásticos no necesitaban de la publicidad que otorga la inmatriculación, por la notoriedad de la titularidad –nadie podía dudar de que un templo católico es propiedad de la Iglesia–, y también porque quedaban equiparados a los bienes del Estado, es decir, a los denominados bienes de dominio público. Eso sí, los bienes eclesiásticos no se declaraban bienes públicos, porque los inmuebles pertenecientes a la Iglesia no lo son.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que la inscripción no otorga la propiedad sobre un bien, sino solo la presunción de la misma, y su publicidad. Desde este punto de vista, el Derecho arbitra instrumentos para oponerse a una inscripción ilegítima, por infundada, dolosa o incongruente.

Inmatriculación y propiedad

La reforma de 1998, por tanto, al permitir la inmatriculación de los bienes eclesiásticos, solo regulaba la presunción de buen derecho a favor de la Iglesia sobre ellos. Es importante recordarlo porque en la polémica parece insinuarse que los obispados, cabildos y órdenes religiosas se habrían apropiado abusivamente de determinados bienes. Se olvida que las inscripciones se pueden revisar y que la misión del registro es proteger frente a terceros y dar publicidad.

Así, pues, la reforma de la Ley Hipotecaria se articuló precisamente para evitar una situación que discriminaba a la Iglesia, ya que el resto de las confesiones religiosas sí tenían derecho de acceso al Registro y podían inscribir lugares de culto. De algún modo, se atentaba contra la libertad religiosa al vulnerar la igualdad de credo si se mantenía la prohibición de acceso al Registro de los bienes eclesiásticos.

La donación de la Mezquita-Catedral

Por otro lado, se ha señalado que las inscripciones vulnerarían el principio de aconfesionalidad del Estado por la equiparación de la certificación del obispo con la de un funcionario a la hora de acreditar la propiedad. Pero la ley lo que hace es facilitar el trámite de la inscripción permitiendo que, a falta de título plausible –escrituras o actas de propiedad originarias–, fuera el obispo el que tuviera la potestad para atestiguarla de forma fehaciente. ¿Quién mejor que él?

Sea o no discutible esta técnica, la notoriedad exigida se cumple en un porcentaje altísimo de inmatriculaciones. Es lo que ocurre, por ejemplo, en el caso de la Mezquita-Catedral de Córdoba: este monumento insigne fue donado por el rey Fernando III el Santo a la Iglesia católica el mismo día que culminó la reconquista de la ciudad en 1236.

Gracias a esta donación, la Iglesia católica ostenta la propiedad sobre la Mezquita-Catedral desde ocho siglos atrás. Asimismo, ha estado durante el mismo tiempo en posesión continuada e incontestada de ella, en calidad de dueña –a falta de cualquier otro documento que otorgase la propiedad sobre el monumento–: el Cabildo y la Iglesia católica habrían adquirido la propiedad, aunque solo hubiese sido por prescripción inmemorial, conforme al Derecho Civil.

Es cierto que la Catedral católica se edificó en un Mezquita, pero se sabe que esta a su vez se construyó sobre un templo católico. Es decir, si al tracto de posesión hay que referirse, la Iglesia tendría derechos previos al culto musulmán, y por supuesto, a los hipotéticos que en algunas ocasiones se ha pretendido arrogar el Ayuntamiento de Córdoba –que, por otra parte, varias veces ha reconocido en diversos documentos la titularidad eclesial del edificio–.

La dimensión económica

Tampoco se pueden obviar los intereses económicos que subyacen a la polémica sobre las inmatriculaciones. A nadie se le oculta que muchos de los inmuebles inmatriculados por la Iglesia son atractivos turísticamente –la Catedral de Córdoba quizá como mayor exponente, pero también la Sagrada Familia de Barcelona, y muchos otros templos y monasterios–.

Esta es la razón por la que muchas entidades, en particular algunos ayuntamientos, se han considerado legitimados para exigir una participación en la gestión –y, de este modo, en los ingresos derivados de la afluencia de turistas y de público–. La jurisprudencia del Tribunal Constitucional, así como del Tribunal de Estrasburgo, insiste, sin embargo, en la prevalencia del derecho a la libertad religiosa sobre el derecho a la cultura, primando siempre, en caso

de confrontación, lo cultural sobre lo cultural. Desde este punto de vista, cualquier intromisión de la administración pública sería ilegítima.

En este sentido, las inmatriculaciones reflejan el derecho a la libertad religiosa, el ejercicio de la libertad de culto de una parte importante de la población, y es en ese plano en el que se debe enmarcar la cuestión. Desde este punto de vista, cualquier actuación unilateral por parte de los poderes públicos del Estado podría constituir una injerencia ilegítima en la libertad de conciencia.

José Carlos Cano Montejano es profesor de Derecho Constitucional en la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, y coordinador de la obra *Estudio histórico y jurídico sobre la titularidad de la Mezquita-Catedral de Córdoba* (Editorial Dykinson), Madrid 2019.

La opinión pública en la Iglesia

Norberto González Gaitano

Cuando se habla de opinión pública con respecto a la Iglesia católica, se suele pensar en la imagen que esta tiene en la sociedad. Pero hay además una opinión pública en el seno mismo de la Iglesia, consecuencia natural de que en ella los fieles tienen libertad de expresión con respecto a los temas que afectan a la comunidad cristiana.

La opinión pública en la Iglesia existe, aunque nunca se la ha llamado así, pues la Iglesia no es una comunidad política ni democrática. Pero como es una comunión, supone necesariamente la comunicación. Toda comunicación conlleva un cierto debate, que en el caso de la Iglesia lleva a una singular “opinión pública”. Esta se manifiesta o se expresa en modos diversos según la materia sobre la que versa: cuando se trata de *las exigencias de la fe*, se llama *sensus fidelium* y se comporta –o se debería comportar– como cabe esperar respecto al dogma y sus exigencias para la comunión en la fe; cuando se trata de cuestiones de gobierno que afectan al bien de la comunión, rige –o debería regir– el principio jerárquico, es decir, el de *las exigencias de la comunión*; y, en tercer lugar, cuando se ocupa de cuestiones contingentes, estamos –deberíamos estar– en el ámbito del debate y de la opinión libre, en el ámbito de la disputa, que conlleva *las exigencias de la libertad y la pluralidad*.

El primer Papa que usa esta expresión es Pío XII: “Querríamos todavía añadir una palabra referente a la opinión pública en el seno mismo de la Iglesia (naturalmente, en las materias dejadas a la libre discusión). Se extrañarán de esto solamente quienes no conocen a la Iglesia o quienes la conocen mal. Porque la Iglesia, después de todo, es un cuerpo vivo y le faltaría algo a su vida si la opinión pública le faltase” (Discurso, 17-02-1950).

Años después, en el documento sobre la *Ética en las comunicaciones sociales* (2000), del Consejo Pontificio correspondiente, se expresa el principio de que “un flujo recíproco de información y de puntos de vista entre los pastores y los fieles, una libertad de expresión que tenga en cuenta el bien de la comunidad y el papel del Magisterio al promoverla, y una opinión pública responsable, son expresiones importantes del derecho fundamental al diálogo y a la información en el seno de la Iglesia” (n. 26).

Los documentos eclesiales que hablan, no solo tangencialmente, sino con un cierto desarro-

llo de la idea, son *Communio et progressio* (1971) y *Aetatis novae* (1992). La mención expresa a estos documentos y su incorporación a una argumentación más elaborada, se encuentra por último en la carta apostólica *El rápido desarrollo* (2005), de Juan Pablo II, que supone ya la incorporación de esos principios generales en el Código de Derecho Canónico (can. 212.3). Juan Pablo II, tras citar estos documentos y remitiéndose además al número 37 de la *Lumen gentium*, concluye su argumentación en estos términos: “Tanto la comunicación en el seno de la comunidad eclesial, como la de Iglesia con el mundo, exigen transparencia y un modo nuevo de afrontar las cuestiones ligadas al universo de los medios de comunicación. Tal comunicación debe tender a un diálogo constructivo para promover entre la comunidad cristiana una *opinión pública* rectamente informada y capaz de discernir” (n. 12).

Tres niveles

Sentadas estas premisas doctrinales, expongo a continuación mi lectura personal de en qué sentidos hay que hablar de opinión pública en la Iglesia. El término *opinión pública* no es ambiguo, sino analógico, y no solo en el ámbito de la Iglesia.

La Iglesia no es una comunidad política, sí es una comunidad de fe. No hay comunión sin comunicación, y allí donde hay comunicación, hay “opinión pública”, no en el sentido estrecho que damos a este término connotado por su origen histórico en las democracias parlamentarias en Occidente.

La opinión pública en la Iglesia se expresa en modos diversos, del mismo modo que la comunicación y la comunión se realizan en modos distintos según los ámbitos de acción. Distingo tres ámbitos: el de la fe, el del gobierno y el de lo contingente.

En el nivel de la fe, del dogma, la opinión pública no tiene un papel discursivo. Se está dentro o fuera de la comunión de la fe. Pero hay muchos ejemplos históricos y actuales de cómo interviene la opinión pública en este nivel de la comunión de fe.

Consultas populares

Los procesos de beatificación de los santos requieren, como parte procesual indeclinable, la documentación de la fama de santidad del eventual siervo de Dios cuya heroicidad de virtudes debe ser probada. Esta es, a mi juicio, la primera investigación demoscópica de la historia de la opinión pública, mucho antes de que aparecieran los sondeos tal como los conocemos hoy, a finales de la década de los 30. El cardenal Amato, prefecto de la Congregación para las Causas de los Santos, ha establecido expresamente este nexo entre opinión pública y procesos de canonización.

Cómo no recordar que los dos últimos dogmas marianos, el de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de la Virgen, han contado con la aprobación popular, indagada expresamente a través de una encuesta formal dirigida, respectivamente, por los Papas Pío IX y Pío XII a todos los obispos, Universidades católicas, teólogos y consultores interpelados por la Santa Sede, amén de la “interpretación” del consenso unánime de los fieles, tal como se manifiesta en las devoción y en el culto a la Virgen María en todo el orbe cristiano a lo largo de los siglos. Y todo esto, en ausencia de la unanimidad de los Padres y de un fundamento escriturístico expreso.

Desde luego, las peregrinaciones de millones de fieles a los santuarios marianos y, en general, a los lugares de la fe son una expresión de religiosidad popular, del *sensus fidelium* y, también, de la opinión pública en la Iglesia, difícil de ignorar para cualquier observador atento de los

fenómenos populares. Ciertamente no son expresión de una opinión pública de carácter discursivo, pero no por ello dejan de ser opinión pública, y bien significativa además.

El deber de dar cuentas

En el nivel del gobierno, las cosas son un poco diferentes. En este nivel práctico, prudencial, de la comunión de vida, hay que recordar que la Iglesia no es una comunidad democrática, pero sí es una comunión. Toca a los obispos gobernar, y estos son “puestos”, no elegidos democráticamente.

Pero este gobierno de los pastores, específicamente de los obispos, no es, no puede ser, el de un poder despótico. El pastor, como los demás fieles, debe *responder* de algún modo ante la comunión de los fieles. Con un término prestado del lenguaje de las finanzas en la vida de la Iglesia, se podría hablar de *moral accountability*, de un “dar cuentas” a los fieles de aquellas decisiones que les afectan de modo directo, que tienen que ver con el bien común eclesial.

Incidentalmente, y hablando precisamente de finanzas en la Iglesia, cada vez más los problemas de la Iglesia en la opinión pública tienen que ver con la correcta administración de los bienes eclesiásticos. Y esto es lógico que sea así. Pues si bien el escándalo en este campo se ha dado siempre en la historia, hoy día son los fieles quienes financian buena parte de la actividad pastoral con sus contribuciones voluntarias, otorgadas directamente a sus pastores o instituciones eclesiales, o a través de la asignación a la Iglesia en los impuestos que el Estado gestiona. Esto exige transparencia por parte de los administradores.

Exigencias

En el nivel del gobierno, la opinión pública pone exigencias a los pastores y a los fieles, singularmente y en su conjunto. A los primeros les llama a no abusar de ese poder, por ejemplo ligando las conciencias de los fieles en cuestiones que no son de fe –desde luego, esto no pueden hacerlo– o en cuestiones que tampoco son estrictamente disciplinares o de gobierno. En definitiva, los pastores no deben abusar de la autoridad que han recibido de Dios, usándola para asuntos o por motivos humanos o de conveniencia. Es decir, los pastores deben ser cuidadosos de no invadir abusivamente campos que no les corresponden.

Los fieles, a su vez, no pueden romper la comunión oponiéndose públicamente a las decisiones disciplinares. La vida de muchos santos está llena de silencios ejemplares ante decisiones de gobierno discutibles, cuando no desacertadas. El ejemplo de santa Catalina de Siena es proverbial a este respecto. Recientemente ha muerto la Madre Angélica. También en su vida encontramos ejemplos abundantes de ese equilibrio para no romper la comunión, sin someterse tampoco al arbitrio abusivo de algunos pastores.

San Josemaría Escrivá, en una entrevista del eclesiólogo Pedro Rodríguez para la revista *Palabra* en 1967, da su opinión sobre las modalidades concretas en que se puede expresar la opinión pública en la Iglesia. “Tan adecuada sede puede ser un Consejo pastoral diocesano, como las columnas de un periódico –aunque no sea oficialmente católico– o la simple carta personal de un fiel a su Obispo, etc. Las posibilidades y las modalidades legítimas en que esa opinión de los fieles puede manifestarse son muy variadas, y no parece que puedan ni deban *encorsetarse*, creando un nuevo ente o institución. Menos aún si se tratase de una institución que corriese el peligro –tan fácil– de llegar a ser monopolizada o instrumentalizada de hecho por un grupo o grupito de católicos *oficiales*, cualquiera que fuese la tendencia u orientación en que esa minoría se inspirase. Eso pondría en peligro el mismo prestigio de la Jerarquía y

sonaría a una burla para los demás miembros del Pueblo de Dios” (*Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 2).

Pluralismo

El nivel de lo contingente es seguramente el plano más fácil de explicar desde el punto de vista de cómo trabaja la *opinión pública*. Tiene que ver con el sentido usual del término opinión pública, es decir, lo que está sometido al debate, racional o menos racional. Sin embargo, no hay que pensar demasiado solemnemente de lo racional, como si solo la razón racionante tuviese título de legitimidad en la formación de la opinión pública, como algunos severos pensadores pretenden. En este plano tienen un papel fundamental los sentimientos, las actitudes, los humores, los prejuicios, los estereotipos, los gustos y disgustos, etc.

Este plano al que me estoy refiriendo es el plano de la libertad y del pluralismo por antonomasia, y también de la crítica. Porque, por su naturaleza, los asuntos de “política eclesiástica” también están expuestos a la crítica. Con tal de que esta sea respetuosa, como debe serlo en todo caso.

El cardenal Newman, que sufrió las críticas, ironías y calumnias de muchos de sus contemporáneos por haberse convertido al catolicismo en una sociedad que se burlaba de los católicos, defendía no obstante con celo la libertad de crítica: “En un país libre como el nuestro, no puedo condenar que se ridiculice a los individuos, quienes quiera que sean. (...) Es el único modo de librarse fácil y delicadamente de tantos disparates, desatinos, embrollos, fastidios y locuras; es la expresión más saludable de la opinión pública”.

El mismo Newman hace buen uso de la derrisión para derrotar dialécticamente los prejuicios anticatólicos de su época. Y, admitiendo que pueda haber una línea divisoria, si bien sutil y difícil de trazar, entre lo correcto y lo inadmisibles en el ridiculizar la religión, se exime de encontrarla y concluye: “No tengo ninguna intención, si me lo puedo permitir, de proteger a los eclesiásticos con el manto sagrado de la religión” (*Lectures of the Present Condition of Catholics in England*, 1851). Vemos aquí en acción un saludable criterio para corregir los abusos, tan frecuentes en la historia, derivados de la instrumentalización de la religión para otros fines ajenos a ella.

Norberto González Gaitano es profesor ordinario de Opinión Pública en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Facultad de Comunicación Social Institucional (Roma). Antes fue también profesor de Ética periodística en las universidades de Navarra y de La Laguna (Tenerife). El presente artículo, junto con el relacionado, es una versión abreviada del estudio “La opinión pública en la Iglesia. Una reflexión comunicativa y eclesiológica”, presentado por el autor en el X Seminario Profesional de Oficinas de Comunicación de la Iglesia (Roma, 26-28 abril 2016), organizado por la citada Facultad.

Karl Giberson: “El diálogo entre ciencia y religión es una de las conversaciones culturales más importantes”

Carmen Camey, Lucía Martínez Alcalde

Karl Giberson, físico y filósofo, es uno de los principales interlocutores en el debate ciencia-religión en Estados Unidos. Cristiano no católico, se muestra crítico tanto con el evolucionismo radical como con las posturas fundamentalistas que no reconocen el papel de la ciencia.

Giberson es profesor universitario en Stonehill College (Washington) y autor de libros como *Oráculos de la ciencia*, escrito con el filósofo español Mariano Artigas, en el que ambos estudian y responden a seis personajes del nuevo ateísmo.

— Parece que en la opinión pública hay una oposición entre cristianismo y evolución pero usted asegura que son compatibles. ¿Puede explicarnos esto?

— Se pueden compatibilizar con una idea muy antigua de la cristiandad: realizar una distinción entre las cosas que Dios hace directamente y las cosas que hace a través de causas segundas. Que Dios trabaja a través del mundo natural es una idea cristiana, y los cristianos agradecemos a Dios estas cosas naturales como la comida o la lluvia, pero no pensamos que Dios haya bajado del cielo para ponerlas allí. Que Dios actúa a través de las leyes naturales significa que Dios trabaja a través de un proceso de evolución a lo largo de un período de tiempo. Dios ha creado para que el mundo produzca la vida y para que esta vida evolucione hasta llegar a adquirir la forma que nos encontramos hoy.

Pero no es que recurramos a Dios para explicar lo que no sabemos explicar por causas naturales. No puede entenderse a Dios como una de varias causas: no es que la electricidad haga esto y Dios haga esto otro. Él es más bien la fuente de todo lo que existe.

Ciencia y fe: ¿controversia o encuentro?

— ¿Qué diferencias ve en la controversia entre fe y ciencia en América y en Europa?

— El protestantismo conservador en América está muy atrasado científicamente, y es vergonzoso en los Estados Unidos ser identificado públicamente como cristiano, porque para muchas personas eso significa que rechaza la evolución y el *Big Bang* y crees que la tierra solo tiene 10.000

años, etc. Esto es por algunas características culturales de América que son muy diferentes en Europa. En Europa, la tradición católica tiene un papa, y así el pensamiento de los católicos puede estar informado por la sabiduría que va de arriba abajo. En el protestantismo eso no sucede. Cualquiera puede venir con cualquier interpretación, y entonces aparecen esos “emprendedores religiosos” que difunden ideas acerca de que la comunidad científica es atea, antirreligiosa o que está en una conspiración para esconder la verdad de la Biblia. Hay miles de personas en Estados Unidos que han rechazado completamente la ciencia por estas razones y que no escucharán nada de lo que la comunidad científica diga. Sé que esto no está completamente ausente en Europa, pero es tal minoría que realmente marca una gran diferencia cultural entre Europa y América.

— *¿Existe en América la idea de que no se puede ser buen cristiano y buen científico al mismo tiempo?*

— Sí, existe ese prejuicio y está muy extendido. Pero en las encuestas a científicos aparece que una gran parte de ellos cree en Dios. Pensar que no puedes hacer buena ciencia si crees en Dios es falso, y lo sabemos porque vemos a personas que creen en Dios y hacen buena ciencia. En estas culturas en las que hay una tensión entre fe y ciencia puede ser difícil decidir si quieres ser o no identificado públicamente con una comunidad cristiana en particular por la manera en que es vista por tu comunidad científica. Yo intento ser miembro de la comunidad científica y ser fiel al modo científico de ver el mundo, pero a la vez también quiero ser un cristiano y en círculos protestantes evangélicos es difícil ser ambas cosas. Esto puede crear una alienación de la religión.

— *¿Cree que esos prejuicios son contra las religiones en general o contra alguna confesión en particular?*

— Muchas de las personas que tienen más prejuicios no quieren ver de cerca las diferencias entre unas confesiones y otras. Por ejemplo, Richard Dawkins dice que si eres cristiano, crees en serpientes que hablan, y que el único modo de ser cristiano es creer en el relato del Génesis de modo literal y sin considerar qué tipo de libro es; pero no está dispuesto a reconocer que dentro del cristianismo hay protestantes y católicos y evangélicos y muchas otras ramas de la cristiandad con sus propias características. Pienso que si vas a hacer una afirmación acerca de lo que los cristianos creen, deberías verificar que los cristianos de los que hablas realmente creen en eso.

— *¿Los no creyentes valoran los esfuerzos de algunos cristianos en crear puentes entre ciencia y religión?*

— No queremos simplificar el ateísmo de la misma manera en que no queremos que ellos simplifiquen el cristianismo. Muchos ateos están disconformes con Richard Dawkins y de alguna manera rechazan sus métodos. Hay un grupo de ateos muy mediáticos que incluye a Christopher Hitchens, Dawkins, Steven Weinberg, etc., para quienes la religión, en cualquiera de sus formas, —con especial énfasis en el islam militante— es mala. Buscan acabar con la religión porque creen saber que al final la ciencia ganará y hay que seguir en la lucha hasta lograr ese objetivo.

Fronteras de la ciencia

— *¿Nos perdemos algo si intentamos explicar todo con la ciencia?*

— Es peligroso intentar explicar todo con la ciencia porque dejas de lado las cuestiones que no tienen una explicación científica pero son reales. Esta tendencia te lleva a identificar lo real solo con lo que puede ser demostrado científicamente. Un ejemplo de esto es el estudio de la conciencia humana. La ciencia ha estudiado el cerebro y ha avanzado mucho sobre esto, pero no ha mostrado lo que es en realidad la conciencia humana; esa experiencia real, íntima, profunda y personal de la conciencia, esa interacción tan profunda con el mundo y tan rica, que puede ser el amor a una persona, o un niño con quien juegas... Hay experiencias humanas increíblemente ricas y los neurocientíficos te dicen: “En realidad, todo son neuronas que se organizan en este

patrón particular y no hay más”. Y tú piensas: “Bueno, esto no lo siento como un montón de neuronas, me parece que hay algo más que eso”. Este es un ejemplo de cómo la ciencia ha fallado en iluminar ciertos tipos de fenómenos. Además, tampoco hay ninguna prueba de que el método científico pueda explicar todas las cosas.

— *Algunos dicen que la solución para evitar choques entre ciencia y fe es asumir que son campos separados y que nunca deben entrar en contacto. ¿Qué piensa usted?*

— Este es un punto de vista que se hizo famoso por Stephen J. Gould, que intentaba ser un pacificador entre ciencia y religión. Creo que como un punto de inicio, siempre deberíamos empezar ahí, y poco a poco ir viendo que esta manera de enmarcar la discusión es demasiado simple, que de hecho no existe tal cosa que sea “ciencia”: hay química, hay física, pero ¿qué es la ciencia? Es el nombre que le ponemos a una colección de saberes. Con la religión sucede lo mismo: la religión incluye muchas religiones diferentes, incluye la práctica religiosa, la historia de las religiones, incluye eventos en el pasado que se interpretan de manera religiosa, incluye ética y moral. Si tomas ese círculo que se llama ciencia y el que se llama religión y lo divides entre todas esas cosas que abarcan, hay muchas intersecciones. La ciencia y la religión son actividades humanas diferentes pero entran en contacto en cuestiones como la ética y la evolución, aunque en muchos otros aspectos sean independientes. Debería haber un diálogo entre ambas, es una de las conversaciones culturales más importantes que tenemos que tener.

aceprensa
www.aceprensa.com

