

CÁTEDRA
FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA
Y RELIGIÓN



www.razonyfe.org
@RazonFe

1449 Enero-Febrero 2021

Razón y Fe. Revista de cultura fundada en 1901

razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

Editoriales

Un año más

La Iglesia ante la Covid-19

Joe Biden ante el legado de Donald Trump

Entrevista

Francisco Moreno Fernández

Artículos

El desarrollo como arte del estudio de los fines.

El papel de las aspiraciones, las expectativas y los deseos

José María Larrú Ramos

Decir lo mismo de modos diferentes. Sánchez Rosillo y González Iglesias:

Dos poéticas de lo esencial

Víctor Herrero de Miguel, OFM Cap

El mundo invisible y la educación del espíritu

David Luque

Ciencia frente a desconcierto

Rafael Fraguas de Pablo

Huellas de lo sagrado en la filosofía según la genealogía
habermasiana de la razón

Jesús Conill

Enero-Febrero 2021
Nº 1449 • Tomo 283

Págs. 1-128

ISSN 0034-0235 Madrid (España)



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA *John*

razón y fe

forma parte de una red de revistas culturales publicadas por la Compañía de Jesús en Europa



Indicaciones para los autores

- 1) La revista *Razón y Fe* acepta trabajos originales en lengua castellana, pudiendo citar en otros idiomas.
- 2) Las temáticas girarán en torno a: teología, espiritualidad, Iglesia, familia, sociedad, política, economía, cultura, artes, ciencia y tecnología.
- 3) Los manuscritos serán recibidos por el Director (director@razonyfe.org), quien los evaluará, reservándose el derecho de consultar para su aceptación a miembros del Consejo de Redacción, Marta Medina (Cátedra CTR) y/o a evaluadores externos. Los autores ceden en exclusiva los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo *Razón y Fe* publicarlos en cualquier soporte, así como ceder dichos derechos de explotación a un tercero.
- 4) Los autores recibirán: su trabajo en formato pdf y un ejemplar del número.
- 5) La extensión aproximada será de: a) 4.000 palabras para los artículos – estudios; b) 2.500 palabras para las crónicas; c) 500-1.000 palabras para las reseñas. Serán enviados en Word a: director@razonyfe.org
- 6) En la primera página debe constar:
 - Título.
 - Nombre y apellidos.
 - Dirección postal.
 - Ocupación principal del autor.
 - Dirección electrónica.
 - Fecha de finalización del trabajo.
 - Un resumen de 6 o 7 líneas.
 - 6 o 7 palabras clave.
- 7) La fuente tipográfica: Times New Roman 12 (texto), 11 (citas en el texto), 10 (notas a pie de página).
- 8) Se seguirán los siguientes criterios de citación:
 - a) Para los libros:

D. ALEIXANDRE, *Las puertas de la tarde. Envejecer con esplendor*, Sal Terrae, Santander 2009, 170-175.
 - b) Para los artículos:

G. BARBIERO, "Un cuore spezzato e affranto tu, o Dio, non lo disprezzi. Peccato dell'uomo e giustizia di Dio nel Sal 51", en *Ricerche storico – bibliche* 19 (2007), 157-176.
 - c) Repetición de un mismo autor con diferentes obras en el escrito:

D. ALEIXANDRE, *Las puertas de la tarde. Envejecer con esplendor*, 98-99.

G. BARBIERO, "Un cuore spezzato e affranto tu, o Dio, non lo disprezzi. Peccato dell'uomo e giustizia di Dio nel Sal 51", 101.
 - d) Repetición de un mismo autor sin otras obras citadas: *op. cit.* / *art. cit.*
 - e) Si la obra se repite justo después de haberla citado en la nota anterior: *Ibid.*
- 9) Otros formatos de abreviaturas: Cf. / cap. / ss. / n. (número) / vol. / vols.
- 10) La cita textual irá " ", mientras que si es parafraseada se pondrá ' '.
- 11) Acentuación y puntuación: se seguirán las normas de la Real Academia Española. Los pronombres demostrativos (este, ese, aquel) no se acentuarán ni tampoco el adverbio "solo".

razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

tomo 283
enero-febrero 2021

tomo 283
1449 enero-febrero 2021
revista bimestral

Editoriales

- Un año más 5
La Iglesia ante
la Covid-19 9
Joe Biden ante el legado
de Donald Trump 15

- Entrevista** 25 Francisco Moreno
Fernández

Artículos

- El desarrollo como arte del 39 José María Larrú Ramos
estudio de los fines.
El papel de las aspiraciones, las
expectativas y los deseos
Decir lo mismo de modos diferentes. 53 Víctor Herrero de Miguel,
Sánchez Rosillo y González Iglesias:
Dos poéticas de lo esencial
El mundo invisible y 65 David Luque
la educación del espíritu
Ciencia frente a desconcierto 77 Rafael Fraguas de Pablo
Huellas de lo sagrado en la filosofía 87 Jesús Conill
según la genealogía habermasiana
de la razón

Arte-Cine-Narrativa

- Emma, de Autumn de Wilde 99 Francisco José García Lozano
Un año en la vida de Johnsey Cunliffe,
de Donal Ryan: Irlanda sin abrigo 103 Jorge Sanz Barajas

- Libros** 109

CÁTEDRA
FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA
Y RELIGIÓN



DIRECCIÓN	Jaime Tatay Nieto, SJ (Universidad Pontificia Comillas, Madrid)
REDACCIÓN	Marta Medina Balguerías (Universidad Pontificia Comillas, Madrid)
CONSEJO DE REDACCIÓN	Sandra Chaparro (Traductora e historiadora) José Ignacio García-Valdecasas (Universidad de Valladolid, Sociología) Marta Medina (U. P. Comillas) Sebastián Mora Rosado (U. P. Comillas) Marisa Regueiro (Universidad Complutense de Madrid, Filología) Rafael Fraguas de Pablo (Periodista y analista geopolítico)
COLABORADORES HABITUALES	Francisco José García Lozano (Facultad de Teología, Granada) Jorge Sanz Barajas (Colaborador del Centro Pignatelli. Área de Cultura) Fátima Urbarri (Periodista)
EDITA	Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión
DEPÓSITO LEGAL	M. 920-1958
ISSN	0034-0235 / ISSN electrónico 2659-4536
CIF	R2800395B
DIRECCIÓN Y REDACCIÓN	Alberto Aguilera, 25 - 28015 Madrid. Teléfono: +34 91 542 28 00 E-mail: ryfsecretaria@comillas.edu www.razonyfe.org
ADMINISTRACIÓN	Servicio de Publicaciones c/ Universidad Comillas 3-5 28049 Madrid Teléfono: +34 917343950 Ext. 2545 E-mail: revistas@comillas.edu
FORMAS DE PAGO	Transferencia bancaria a la cuenta BANKIA 2038 1760 89 6000482372 Código IBAN ES56-2038-1760-8960-0048-2372. Código SWIFT: CAHMESMM. Si el banco le dice que el código SWIFT le diera error, ponga CAHMESMMXXX. Talón bancario a nombre de: Universidad Pontificia Comillas. Domiciliación bancaria (sólo bancos en España): Código IBAN (24 dígitos alfanumérico), Código BIC/SWIFT (12 dígitos alfanumérico). Pago con tarjeta: https://www.comillas.edu/publicaciones/es/revistas/suscripcion-razon-y-fe
SUSCRIPCIÓN ANUAL 2020	Impresa+Digital: España: 60€ (IVA incluido); Europa: 90€; Otros países: 95€ Digital: 45,45€ (sin IVA)
NÚMERO SUELTO	España: 12€ (IVA incluido); Europa: 15€; Otros países: 15€
IMPRIME	Ediciones Gráficas ORMAG Avda. de la Industria, 8. Nave 28. 28108 Alcobendas (Madrid) Teléfonos.: +34 91 661 78 58 – 91 661 84 81 E-mail: ormag@graficasormag.com

PUBLICADA POR LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

De acuerdo con el Decreto del Provincial de España de la Compañía de Jesús, de fecha 19 de octubre 2018, la edición, gestión y administración de la revista *Razón y Fe* ha sido transferida a la Universidad Pontificia Comillas, conservando la Provincia de España la titularidad de la misma.

PROTECCIÓN DE DATOS

Le informamos que sus datos personales serán tratados por la Universidad Pontificia Comillas para gestionar su suscripción en la revista *Razón y Fe*.

En cumplimiento de lo establecido en el Reglamento (UE) 2016/679 del Parlamento Europeo y del Consejo de 27 de abril de 2016 relativo a la protección de las personas físicas en lo que respecta al tratamiento de datos personales y a la libre circulación de estos datos y en la Ley Orgánica 3/2018, de 5 de diciembre, de Protección de Datos Personales y Garantía de los Derechos Digitales, así como a las normas que en el futuro puedan ampliarlos o sustituirlos, le informamos que tiene derecho a acceder, rectificar y suprimir los datos, limitar su tratamiento, oponerse al tratamiento y ejercer su derecho a la portabilidad de los datos de carácter personal, todo ello de forma gratuita.

Puede ejercer los citados derechos mediante escrito remitido a la Universidad Pontificia Comillas – Secretaría General, Calle Alberto Aguilera, 23, 28015 Madrid o bien a prodatos@comillas.edu. Con la finalidad de atender su solicitud, resulta requisito indispensable que nos acredite previamente su identidad, mediante el envío de copia de su DNI, NIE, Pasaporte o documento equivalente.

Puede consultar nuestra política de privacidad en: www.comillas.edu/ProteccionDeDatos

Un año más

Al inicio del 2021 la revista *Razón y Fe* retoma el pulso de la actualidad reflexionando, desde el humanismo cristiano, sobre algunas de las cuestiones principales que nuestra época plantea.

El primero de los editoriales reflexiona sobre el modo como la Iglesia ha respondido ante la pandemia provocada por el coronavirus, y el impacto que ésta ha tenido sobre la Iglesia. Por un lado, individuos e instituciones católicas han realizado, como ha sucedido en otras muchas crisis anteriores, una labor asistencial de tipo caritativo —ayudando económica, psicológica y sanitariamente—. Al mismo tiempo, han acompañado espiritualmente a millones de personas utilizando las nuevas tecnologías de la comunicación. En tercer lugar, algunos líderes católicos han ofrecido también una valiosa reflexión ética y sapiencial en un tiempo de desconcierto.

Por otro lado, la Iglesia, al igual que la mayoría de las instituciones de la sociedad, está sufriendo el impacto económico de la crisis. En el plano espiritual, la soledad, el sufrimiento y la muerte provocada por el virus ha cuestionado las convicciones de la comunidad cristiana. En este sentido, se está constatando que algunas prácticas religiosas se han modificado de forma sustancial en los últimos meses.

El segundo editorial analiza el complejo traspaso de poderes de Trump a Biden. Es previsible que el presidente saliente, con una dote de 74 millones de votos, no dudará en agitar su electorado para regresar cuanto antes a la Casa Blanca. Mientras tanto, es de esperar que la experiencia de Biden como presidente de las Comisiones de

Relaciones Exteriores y de Justicia del Senado de los Estados Unidos, cargos en los que se ha desempeñado durante 36 años, le ayudará a sobrellevar y culminar con éxito la delicada tarea que tiene por delante.

En este número entrevistamos también a Francisco Moreno Fernández, sociolingüista y académico de larga y rica trayectoria investigadora en el estudio de la realidad lingüística del español, especialmente en los contextos de contacto con otras lenguas. El profesor Moreno reflexiona en la entrevista sobre las complejas relaciones entre lengua, sociedad e identidad que ha analizado en su reciente ensayo *La lengua y el sueño de la identidad*.

El primer artículo, del economista José María Larrú Ramos, se titula “El desarrollo como arte del estudio de los fines. El papel de las aspiraciones, las expectativas y los deseos”. El profesor de la Universidad CEU-San Pablo de Madrid pretende corregir el enfoque mayoritario de plantear el desarrollo —sobre todo desde la economía— como ciencia que determine los medios más adecuados para satisfacer necesidades asumiendo que los fines y preferencias están dados (son “datos”) y los medios son escasos. Larrú enfatiza el papel que tienen las aspiraciones y las expectativas de las personas a la hora de establecer su proyecto de vida (sus fines). Dado su carácter dinámico y la incertidumbre ante el futuro, los dos factores pueden conducir a una “trampa de pobreza” en la que los pobres no logren esforzarse realmente por lograr su pleno florecimiento humano integral y rebajen estos factores para no caer en la frustración.

En el segundo artículo, Víctor Herrero de Miguel analiza *Jardín Gulbenkian* (2019) y *La rama verde* (2020), los dos recientes poemarios de Juan Antonio González Iglesias y Eloy Sánchez Rosillo. Del interior de las dos obras, publicadas con apenas un año de distancia, brota, a juicio de Herrero, una luz sin mengua. El propósito del artículo es la contemplación de lo que consideramos un díptico: dos tablas que, mediante motivos y técnicas diversas, arrojan el cifrado de un mensaje único.

David Luque desarrolla en el tercer artículo, “El mundo invisible y la educación del espíritu”, una cuestión relevante en el actual debate sobre el papel de la religión en el ámbito educativo. Luque recuerda que el reconocimiento de la educación del espíritu dentro de la legislación educativa británica consolidó y enriqueció una profunda discusión internacional que ya venía desarrollándose previamente. El profesor de la Universidad Rey Juan Carlos recuerda también que algunas de las aportaciones más relevantes en torno a esta cuestión señalan la importancia de educar en valores de naturaleza superior, aunque todavía no se sepa muy bien cómo. El artículo entiende que esa dimensión trascendente puede identificarse con lo que el cristianismo confiesa como “mundo invisible”, concepto estudiado por John Henry Newman y Pável Florensky. Su objetivo es estudiar las aportaciones de estos teólogos para discernir una serie de orientaciones pedagógicas que puedan aportar matices a la discusión internacional.

En un cuarto artículo, Rafael Fraguas de Pablo sostiene que una fragmentación sin precedentes de las percepciones consolidadas de la realidad y de los vigentes paradigmas científicos acompaña el despliegue de la pandemia Covid-19. Su discurrir ha sembrado de muerte, sufrimiento y dependencia miles de vidas, y nos ha adentrado en dominios desconocidos y disfuncionales ante los cuales carecemos hoy de certezas, pautas de conducta e instituciones adecuadas para superarlo. La nueva situación se ajusta conceptualmente a lo que en sociología se conoce como *anomia* —carencia de normas y disyunción respecto de las hasta ahora existentes—. La ciencia empírica tradicional muestra deficiencias evidentes en su combate. El autor propone acudir a otras disciplinas científicas humanísticas, cuya capacidad para generar preguntas puede permitir aproximarnos a una tan anhelada como apremiante respuesta.

En el último artículo de este número, “Huellas de lo sagrado en la filosofía según la genealogía habermasiana de la razón”, del profesor de la Universitat de València, Jesús Conill, se analiza el último pensamiento de Habermas y, en particular, el valor que el pensador alemán otorga a la religión en el proceso de formación de la filoso-

fía occidental, en especial de la teoría de la racionalidad comunicativa. Tomando como hilo conductor el discurso sobre fe y saber, Conill afirma que Habermas lleva a cabo una genealogía o historia originadora del pensamiento en que se examina cómo lo sagrado puede encontrarse incluso en el trasfondo de algunas formas de la filosofía postmetafísica contemporánea.

Como siempre, *Razón y Fe* incluye también una sección de crítica literaria y cinematográfica, además de una variada selección de reseñas bibliográficas. Esperamos que disfrutes, en el nuevo año que empezamos, de este nuevo número de *Razón y Fe*. ■

La Iglesia ante la Covid-19

“Nos dimos cuenta de que estábamos en la misma barca, todos frágiles y desorientados; pero, al mismo tiempo, importantes y necesarios, todos llamados a remar juntos, todos necesitados de confortarnos mutuamente. En esta barca estamos todos (...). No podemos seguir cada uno por nuestra cuenta, sino solo juntos (...). Comprendemos que nadie se salva solo”.

FRANCISCO, Plaza de San Pedro, 27 de marzo de 2020.

Aunque quizás resulte prematuro valorar el modo en que la Iglesia ha respondido ante la pandemia provocada por el coronavirus, y el impacto que ésta ha tenido sobre la Iglesia, hay indicios que permiten hacer un balance provisional en el primer aniversario de su inicio.

Por un lado, individuos e instituciones católicas han realizado, como ha sucedido en otras muchas crisis anteriores, una labor asistencial de tipo caritativo —ayudando económica, psicológica y sanitariamente—. Al mismo tiempo, han acompañado espiritualmente a millones de personas, aunque esta vez de una forma nueva y creativa al usar con finalidad pastoral las nuevas tecnologías de la comunicación. En tercer lugar, algunos líderes católicos han ofrecido también una reflexión ética y sapiencial en un tiempo de desconcierto.

Por otro lado, la Iglesia, al igual que la mayoría de las instituciones de la sociedad, está sufriendo el grave impacto económico de la crisis, ya que muchas de sus tradicionales fuentes de financiación se han visto mermadas. En el plano espiritual, la soledad, el sufrimiento

y la muerte provocada por el virus ha cuestionado las convicciones de la comunidad cristiana. En este sentido, y aunque todavía no se pueda hablar de una tendencia consolidada, se está constatando que algunas prácticas religiosas se han modificado de forma sustancial en los últimos meses.

La respuesta de la Iglesia ante la pandemia

En palabras del Rector Mayor de los Salesianos, Ángel Fernández Artime, "como católicos, debemos seguir respondiendo con generosidad. En general, en situaciones extremas, tendemos a dar lo mejor de nosotros mismos". Y así ha sido. En la compleja situación que estamos viviendo, las instituciones caritativas y hospitalarias católicas han ejercido una labor clave durante la crisis sanitaria, económica y social provocada por el Covid-19. En no pocos lugares del mundo se han puesto a disposición de las autoridades civiles edificios religiosos con el fin de usarlos como albergues y hospitales improvisados. Al mismo tiempo, la Iglesia ha multiplicado su atención a las personas y a las familias más vulnerables a través de Cáritas y de la red de entidades impulsadas por todo tipo de instituciones y comunidades cristianas. Si las parroquias han repartido toneladas de alimentos, los hospitales han sido diques de contención de la enfermedad.

Como nos alertaba el VIII Informe FOESSA hace más de un año, en el contexto de crecimiento económico previo a la pandemia, 8,5 millones de personas estaban en una situación de exclusión social en nuestro país, de los cuales 1,2 millones viven en la supervivencia pura y dura. Además, otros 6 millones temían que la próxima sacudida se los llevara por delante. Y así ha sido. La pandemia ha agravado la situación, evidenciando las rupturas y disfunciones de nuestra sociedad. Especialmente preocupante es el escenario de casi 200.000 personas acompañadas por Cáritas que en el mes de septiembre no contaban con ningún ingreso. Dentro del colectivo en exclusión es especialmente crítica la situación de las personas que se ganan la vida en la economía informal, cuyos ingresos, según Cáritas, se han reducido un 70%.

Junto a la ayuda económica y sanitaria, surgieron durante la cuarentena múltiples y novedosas iniciativas para ofrecer espacios de escucha y acompañamiento a personas que se encontraban solas. La labor de muchos laicos, religiosas y sacerdotes se ha centrado en la asistencia espiritual a los enfermos y sus familias. La atención religiosa a los pacientes de Covid-19 y al personal sanitario, así como el acompañamiento en el trauma y el duelo a las personas en situaciones de dependencia, soledad y angustia, se convirtió en una tarea prioritaria durante las semanas más duras del confinamiento. El móvil y los ordenadores fueron, sin duda, las grandes herramientas para la escucha, el acompañamiento espiritual y el fortalecimiento de los lazos entre familiares, amigos y miembros de la comunidad separados por la pandemia.

Desde parroquias, escuelas, universidades, comunidades laicales y los más variados ámbitos se respondió también con creatividad generando espacios de celebración, plegaria, meditación o reflexión. En particular, las redes se han convertido, a pesar de sus limitaciones, en un instrumento privilegiado para la celebración de la fe. Las videoconferencias han sido un medio para acompañar a las familias y seguir ofreciendo formación. Por su parte, radios, televisiones y revistas católicas han hecho un especial esfuerzo en este tiempo. En definitiva, la práctica totalidad de las instituciones eclesiales han tratado de servir y llegar a los fieles.

Otras contribuciones de la comunidad cristiana se sitúan en el plano más intangible del liderazgo y la orientación ética. Es justo reconocer que no todos los líderes católicos han estado a la altura de la crisis. El silencio eclesial de las primeras semanas y el desconcierto que se vivía fuera de la Iglesia se percibió también en su interior. Sin embargo, algunas voces autorizadas —entre ellas las de Francisco— sí fueron capaces de ir elaborando un discurso consolador y orientador.

Por ejemplo, en nuestro ámbito cultural, Juan José Omella, cardenal de Barcelona, llamó a la responsabilidad y el cuidado mutuo en un

discurso pronunciado en el seno de la Conferencia Episcopal Española:

“El marco de nuestra civilización mundial está dañado. Ya hacía tiempo que el mundo estaba desajustado y esta pandemia no ha hecho sino visibilizar y agudizar el desproporcionado estado de las desigualdades económicas y sanitarias, las gravísimas consecuencias de la destrucción de los ecosistemas, el interés egoísta y polarizador de los populismos irresponsables y, sobre todo, nos hace ver lo lejos que estamos de sentir y comportarnos como una única familia humana”.

Estas palabras de denuncia y análisis de la realidad social han caracterizado las intervenciones de algunos líderes espirituales, entre los que destaca Francisco. Tanto en su reciente encíclica *Fratelli tutti*, como en su presencia activa en redes sociales o en sus numerosas homilías e intervenciones en los medios ha llamado de forma insistente a la renovación ética, la responsabilidad política y la búsqueda espiritual.

El impacto de la pandemia en la Iglesia

“Cepillos vacíos y comedores llenos: el Covid destroza las finanzas de la Iglesia”. Ese fue el titular de un artículo publicado en un periódico nacional en el mes de junio. Efectivamente, muchas diócesis e instituciones religiosas han visto mermados sus ingresos, especialmente aquellos que procedían de las donaciones directas de los fieles. Por ejemplo, en la Diócesis de Valladolid se calcula que la colecta —el denominado ‘cepillo’— disminuyó más de un cincuenta por ciento durante la pandemia, aunque aumentaron los donativos a través del portal online. También se estima que las necesidades de las Cáritas diocesanas se han multiplicado por tres, mientras que la principal fuente de ingresos —los donativos de los fieles, que suponen un tercio de los ingresos de la Iglesia— se ha visto reducida significativamente en la mayoría de los templos.

En el plano pastoral y litúrgico, al principio de la pandemia algunas diócesis y conferencias episcopales retiraron las pilas de agua bendita y aumentaron las medidas de higiene, evitando al máximo el contacto físico durante las celebraciones. A medida que avanzó la enfermedad, los obispos fueron dispensando a los fieles del precepto de participar en la misa dominical, permitiéndoles quedarse en casa para cumplir con las órdenes de confinamiento decretadas por los gobiernos y recomendando el seguimiento de las celebraciones a través de los medios de comunicación. De ahí que los canales de televisión y radio incrementaran la programación religiosa, batiendo récords de audiencia.

Algunos estudios recientes han constatado un mayor interés en participar en servicios religiosos "en línea" durante el encierro. La interconectividad facilitada por las tecnologías digitales está contribuyendo a incrementar la participación en actos religiosos virtuales, incluso en el caso de algunas personas que nunca habían puesto un pie en una iglesia. Otros estudios, por el contrario, han puesto de relieve que los fieles que asistían regularmente a las celebraciones de forma presencial han tenido menos interés en participar virtualmente. En este sentido, una cuestión que preocupa es que muchos se han acostumbrado "a no ir a misa" y parece que, en no pocos lugares, no han vuelto ni a las celebraciones, ni a las catequesis, ni a las reuniones. Incluso en Cáritas, donde muchos de los voluntarios son personas jubiladas, la disponibilidad se ha visto reducida porque la gente no vuelve. En definitiva, el impacto de la crisis en la dimensión económica, caritativa, sacramental, pastoral y en la religiosidad popular en general resulta todavía difícil de predecir, aunque todo apunta a que no volverá a ser como antes.

Otra de las cuestiones que se planteó poco después del inicio del confinamiento fue si esta crisis posibilitaría un nuevo resurgir espiritual o, por el contrario, supondría una vuelta de tuerca del proceso de secularización. Sin duda es demasiado pronto para responderla, pero lo cierto es que la pandemia ha afectado gravemente el estado de ánimo de muchos y está provocando en no pocas personas preguntas de tipo existencial y espiritual. Históricamente, estas situacio-

nes han sido propicias para que afloren las grandes preguntas sobre la vida, la muerte y el sentido. ¿Sucederá lo mismo en esta ocasión?

No sabemos si la pandemia del coronavirus —que bien puede calificarse de “trauma generacional”— provocará un repliegue identitario y egoísta o una búsqueda colectiva que nos haga más humanos y nos ayude a vivir más reconciliados con nosotros mismos, con los demás, con la creación y con Dios. Francisco, en *Fratelli tutti*, ha interpretado la experiencia de la pandemia en este segundo sentido, como una oportunidad histórica para iniciar una nueva búsqueda espiritual y rehabilitar así la responsabilidad, el servicio y la solidaridad:

“En estos momentos donde todo parece diluirse y perder consistencia, nos hace bien apelar a la solidez que surge de sabernos responsables de la fragilidad de los demás buscando un destino común. La solidaridad se expresa concretamente en el servicio, que puede asumir formas muy diversas de hacerse cargo de los demás. El servicio es en gran parte, cuidar la fragilidad. Servir significa cuidar a los frágiles de nuestras familias, de nuestra sociedad, de nuestro pueblo. En esta tarea cada uno es capaz de dejar de lado sus búsquedas, afanes, deseos de omnipotencia ante la mirada concreta de los más frágiles. [...] El servicio siempre mira el rostro del hermano, toca su carne, siente su proximidad y hasta en algunos casos la ‘padece’ y busca la promoción del hermano. Por eso nunca el servicio es ideológico, ya que no se sirve a ideas, sino que se sirve a personas” (n. 115). ■

Joe Biden ante el legado de Donald Trump

Joseph Robinette Joe Biden (Scranton, Pennsylvania, 1942), Doctor en Derecho, demócrata, viudo, padre de dos hijos y católico, el senador más experimentado de la política estadounidense accede a la Presidencia de los Estados Unidos con una pesada carga sobre sus hombros: la actitud adoptada por su antecesor, Donald Trump, ante el desenlace electoral que el pasado 3 de noviembre truncó su reelección. Tal actitud, por su presunto carácter retardatario, antidemocrático y desestabilizador, ha constituido un episodio sin precedentes en la reciente historia de la democracia liberal en los Estados Unidos de América. Queda por ver si el Partido Republicano, ahora dividido, apoya o rechaza sus impugnaciones electorales, que oscurecen las expectativas esperanzadoras depositadas en el nuevo mandatario, que se verá obligado a consumir parte de su mandato en desactivar los riesgos ínsitos en el legado político que recibe de Trump.

Lo sucedido, el enroque del presidente saliente a la hora de abandonar la Casa Blanca, resultaría del todo incomprensible sin atender a la biografía del multimillonario hombre de negocios neoyorquino, nacido en Queens hace 74 años en el seno de una familia de empresarios que le legó un emporio inmobiliario: magnate de la construcción de rascacielos, esparcidos por todo el país; arruinado en varias ocasiones y rehecho de algunas quiebras; presentador de *reality shows* para la televisión; promotor y dueño del concurso mundial de *Miss Universo*...; su trayectoria profesional, como hombre de negocios, no guardaba relación directa con la política, pero la popularidad mediática obtenida años atrás como estrella televisiva, le

auparía hasta la Presidencia de la República federal norteamericana el 20 de enero de 2016.

Dotado de una fuerte personalidad, de carácter aguerrido y verbalmente pugnaz, con una vocación militar reprimida, Donald Trump ha hecho gala en su mandato de un comportamiento disfórico, con fases alternativas de euforia e irritabilidad, ambas de frecuencia e irrupción imprevistas, con actitudes inflexibles hacia quienes disienten de sus puntos de vista, que acostumbra a exponer de manera narcisista, terminante y dogmática.

Durante su Presidencia, Trump ha roto todos los cánones sobre la imagen y la idea proyectadas sobre el perfil de un Presidente de los Estados Unidos, en abierta contraposición a su antecesor, Barak Hussein Obama.

Ya cuando pugnaba por hacerse con el aval del Partido Republicano para postularse a la Presidencia, los organismos de Inteligencia y Contrainteligencia, la CIA y el FBI, respectivamente, en una actitud insólita en los aparatos de Estado del país norteamericano respecto de un candidato presidencial, proyectaron sobre él sospechas en torno a la idoneidad que mostraba para acceder a la Casa Blanca. Sin embargo, consiguió derrotar a su rival del Partido Demócrata, Hillary Clinton, a la que atacó de forma considerada y despiadada durante la reñida campaña electoral que protagonizaron ambos hacia la Presidencia.

Acusaciones de haber recibido la ayuda preelectoral de manipuladores fraudulentos de sistemas informáticos, *hackers*, concretamente, rusos, quienes presuntamente habrían degradado con complejas tecnometodologías la imagen de Hillary Clinton, llovieron sobre el nuevo inquilino de la sede presidencial. Fue entonces cuando Donald Trump comenzó a tomar medidas punitivas contra quienes, desde la CIA y el FBI, habían intentado anteriormente cercenar su carrera hacia la Presidencia. A partir de entonces, el presidente Trump induciría una depuración persistente en el seno de tales organismos y emprendería una errática política de nombramientos de alto rango, tanto civiles como militares. Estos, desfilarían efímeramente por la

Casa Blanca. Muchos de ellos fueron destituidos posteriormente de manera fulminante.

El voto mayoritario cosechado por Donald Trump en los comicios de noviembre de 2015 procedía de la América profunda, rural y sureña, a la que se sumaba la obrera y nortea, desengañadas ambas por los efectos de la crisis financiera sobre el empleo, el crédito y la pequeña empresa, que el presidente demócrata, Barak Obama, que la heredó, no pudo yugular. La crisis se había desencadenado por la bajada de la tasa de ganancia, típica de los ciclos económicos del capital, que dio como resultado la gigantesca estafa, inducida desde el mundo financiero-bancario, consistente en la profusión de hipotecas-basura, distribuidas a manos llenas entre un público del que se sabía su insolvencia; todo ello dentro de un frenético circuito piramidal, de compraventa de paquetes hipotecarios tóxicos dentro y fuera del país; su freno en seco precipitó el derrumbamiento del sistema financiero, con desastrosas consecuencias económicas y sociales sobre Estados Unidos, la economía occidental y por ende, la economía mundial, a partir de 2008.

En los años consecutivos coincidentes con la Administración demócrata, el resultado de aquella crisis sería la desinversión, con la consiguiente deslocalización y envío al extranjero de miles de fábricas cuyos propietarios norteamericanos buscaban, fuera del país, ventajas fiscales y salarios más bajos. Por otra parte, el mundo laboral se vio convulsionado por nuevas tecnologías cuya aplicación descontrolada a los procesos industriales dejó fuera del circuito laboral y socialmente marginada a una extensa población descualificada.

La endeblez estatal existente en Estados Unidos, frente a la pujanza del sector privado, dejaba sin asistencia social a amplias franjas de la población, señaladamente la de color y la inmigrada. La comunidad afroamericana registraba una conflictividad potencial derivada de su marginación social y económica que estallaría tiempo después, al trascender estremecedores testimonios gráficos del trato criminal dispensado contra sus integrantes por numerosos policías.

El presidente demócrata Barak Obama se propuso fortificar extensiva y socialmente la asistencia sanitaria estatal y semiestatal, pero suscitó enormes recelos en grupos de poder vinculados al mundo médico privado avalados por el Partido Republicano. Trump se empeñaría en desandar el camino emprendido por Obama en este y otros importantes escenarios, tanto internos como externos. Todo ello desestabilizó el panorama político, tensando los antagonismos, también los raciales, con efectos evidentes sobre la conflictividad y con una importante derivada hacia el aumento de la delincuencia.

La inseguridad creciente cimentaría unos afanes proteccionistas, hasta entonces ocultos -pero latentes-, que surcaron transversalmente el mundo de la empresa, el de la política y también el de la escindida sociedad estadounidense. Por ende, tales anhelos por afrontar la inseguridad dominante, despertaron de manera abrupta viejas pulsiones políticas aislacionistas que permanecían adormecidas durante los Gobiernos demócratas, más proclives a la intervención en la escena militar y en el comercio internacional. El Partido Republicano se hizo eco de tales tendencias aislacionistas y las incorporó al programa electoral de Donald Trump mediante el lema *America first*.

En años recientes, mediante la eclosión de una serie de técnicas de distorsión informativa, bulos teledirigidos a sectores electoralmente vulnerables, más noticias abiertamente falsas, se ha puesto de manifiesto que tales pulsiones proteccionistas suelen ser fácilmente convertibles en moneda nacional-populista, conversión que Trump realizaría de una manera hábil y sin miramientos. Dentro de tal esquema binario y simplista, amigo/enemigo, necesitaba definir quiénes eran los amigos de dentro y de fuera, quiénes los enemigos internos y los adversarios externos.

Los enemigos interiores los ubicó en el Partido Demócrata, al que acusaba de elitismo discriminatorio y le atribuía una supuesta desatención hacia los problemas de la gente común, tan distintos de los de la élite de Washington. La plutocracia de la capital federal, supuestamente haragana, formada por políticos demócratas, financieros sin escrúpulos, académicos elitistas, periodistas corruptos y

medios de información vendidos a sus rivales, en la jerga de Trump, recibió y recibiría a partir de entonces sus más duras invectivas.

Después, Trump se volcó en una presunta e inquietante presencia del vecino sureño, México, al que acusaba en campaña electoral y luego desde la Presidencia, de inyectar hacia Estados Unidos contingentes enormes de inmigrantes y de arrebatar así el empleo a los obreros y agricultores estadounidenses. La hostilidad manifiesta desde entonces por Trump hacia la inmigración iberoamericana le llevó a proponer la construcción de un gigantesco y costoso muro, de hormigón y electrificado, de 3.000 kilómetros de longitud paralelo al río Grande (solo han sido construidos 600 kilómetros). Con él pretendía cerrar el paso a los inmigrantes procedentes de Centro y Suramérica. Esta pulsión, más la guerra comercial y tecnológica hacia el rampante imperio del gigante asiático chino se convertirían en dos de las señas de identidad del comportamiento de Trump en la arena internacional. China mostraba el perfil perfecto del supuesto enemigo externo a enfrentar.

Los amigos de dentro serían, desde luego, los sufridos estadounidenses de la clase media, que despertaron abruptamente del denominado sueño americano, fantasía meritocrática alimentada por Hollywood y por la mayor parte de las instituciones culturales estadounidenses, según la cual, cualquier individuo, independientemente de su extracción social, puede llegar a la cumbre en un país de oportunidades como autoproclamaban de los Estados Unidos de América. Por el contrario, los paterfamilias de la clase media estadounidense experimentaron un atroz choque, ya que vivían al límite por el ahorro acometido para poder pagar las carísimas universidades de sus hijos mejor dotados intelectualmente, o bien estos mismos, si carecían de padres con recursos, hipotecados por onerosos créditos a reintegrar al incorporarse a la vida profesional. Un capitalismo financiero, voraz y meramente especulativo, cerraba el paso a los mejores expedientes académicos para alzar a la cumbre de las decisiones corporativas a los más inescrupulosos, irresponsables y artereros de las promociones universitarias, cuando tenían carreras. Un aluvión de prácticas irregulares, anómalas cuando no abiertamente

ilegales, anegó las finanzas estadounidenses. Los ítems salariales se desplomaron hasta niveles insólitos y acentuaron los extremos de la desigualdad. La postración social se hizo sentir.

Así pues, el sueño americano quebró en mil pedazos debido a la rampante crisis económico-financiera de 2008 y su ulterior desarrollo. Los estadounidenses de la clase media, que incluye a la base trabajadora —los léxicos políticos al uso no admiten hablar de clase obrera en Estados Unidos— cuando se miraban al espejo, no hallaban la imagen de la que hasta entonces creyeron disponer, alimentada por el potente reflector de La Meca del Cine. Trump se propuso devolver a los estadounidenses la imagen, perfilada por el *american dream*, otrora perdida. El slogan al que recurrió Trump, *America First* enraizó en amplios sectores de la población no acomodada. Sus políticas proteccionistas y su no intervención militar, en el extranjero, arrojaron un buen resultado económico. Descendió el paro, aumentaron los salarios y la economía reemprendió un camino caracterizado por un nuevo tono.

En el caso de sus amigos exteriores, Trump optó por un aleccionamiento premeditado hacia Boris Johnson para que éste abandonara cuanto antes la Unión Europea, hacia la que Trump —que consiguió la salida británica de la alianza continental— no mostró precisamente una especial simpatía. Por otra parte, Trump reprochó a los aliados europeos de la OTAN que pagaban demasiado poco por una defensa que Estados Unidos costaba casi al completo, por lo que se propuso que los gastos fueran pagados a escote, si bien los objetivos de esa defensa y la fijación del perfil de los supuestos enemigos de Europa le eran impuestos, en la práctica, por la posición hegemónica de Estados Unidos en la Alianza Atlántica. Las 800 bases militares que Estados Unidos mantiene en el extranjero, incluidas Morón y Rota en España, suscitaban la incomodidad en Donald Trump.

De los muchos escenarios en los que Estados Unidos se hallaba y se halla involucrado con su política exterior, destaca el tan delicadamente anudado por su antecesor, Barak Obama, con el pacto anti-nuclear que vinculó a Irán a parámetros razonables de contención y

sensatez en su carrera armamentística. Pese a ellos, fue desmontado por Donald Trump de manera inmediata para agradar a Israel y subsidiariamente a Arabia Saudí, los dos principales enemigos de Irán y aliados de Washington en la zona, acentuando así la inestabilidad y la potencialidad conflictiva en el Próximo Oriente, con una incierta guerra abierta o soterrada en Siria; un insostenible cerco al enclave palestino de Gaza, acrecentado por el traslado de la Embajada de Estados Unidos a Jerusalén y por la irrestricta política colonial de Benjamín Netanyahu; más una confrontación con la Turquía de Erdogan —que sufrió un golpe de Estado de rara inducción—. El riesgo de una confrontación generalizada en el Medio y Próximo Oriente —en un escenario donde los intereses de China y Rusia son manifiestos— adquirió su clímax en enero de 2020 con el asesinato mediante drones y en territorio iraquí del general persa Qassem Soleimani, heredero *in pectore* del régimen de la República islámica de Irán, que operaba desde Siria y Líbano en apoyo de Damasco, aliado de Irán, en una guerra en la que Trump no quiso involucrarse de manera directa. La guerra civil —y global— en Siria derivó hacia un estremecedor e inhumano éxodo de centenares de miles de refugiados, cuyo impacto recayó sobre las fronteras meridionales de Europa, con Turquía en posición dominante sobre el uso de aquellos flujos migratorios como potente arma negociadora, con un elevado potencial desestabilizador sobre la Europa del Este y meridional.

Por otra parte, los intentos de Trump de retirar tropas estadounidenses de Afganistán chocaron con fuertes presiones militares internas procedentes del omnímodo complejo militar industrial, que disuadieron parcialmente los deseos presidenciales e hicieron aflorar tensiones recurrentes entre la Casa Blanca y el Pentágono. No obstante Trump incentivó el presupuesto para gastos militares aún por encima de los 700.000 millones de dólares contingentados al efecto.

Las relaciones con sus vecinos sureños devinieron en conflictivas por inducción directa, indirecta o tolerada desde Washington: con México, a propósito del citado muro fronterizo; con Nicaragua, afectada por un levantamiento de capas medias reprimido sangrienta y contundentemente; con Venezuela, con intentos fallidos de derrocar

al presidente Maduro, alentando además la presidencia alternativa del opositor parlamentario Juan Guaidó, protagonista de un frustrado alzamiento militar; más un golpe de Estado en Bolivia contra Evo Morales, por acusaciones de prácticas electorales fraudulentas propaladas por la OEA, que se demostraron falsas; y con la caída de Dilma Rousseff en Brasil, más la persecución y el procesamiento del ex presidente Lula...

Donald Trump dedicó especial atención a ocuparse de China, con quien mantuvo una guerra no solo comercial sino también encaminada a impedir el acceso de Pekín a la hegemonía tecnológica del universo 5.0. La fronda venía acompañada por amagos de contienda naval en las inmediaciones del mar territorial del gran país asiático. Empero, Corea del Norte, históricamente enlazada con los desiguos geopolíticos de Pekín, amagaba al gigante estadounidense, con una política nuclear fuera del control de Washington. El desafío norcoreano quedó intermitentemente en suspenso tras varios contactos entre el presidente norteamericano y el líder asiático quien, al parecer, mantiene, de manera latente, su autonomía nuclear.

A propósito de Rusia, la idea persistente de Trump era la de *coque-tear* políticamente con Putin con miras a debilitar la alianza suscrita por Moscú con Pekín en el llamado Acuerdo de Shanghai. Con tal actitud se proponía alejar a Putin del líder chino Xi Jinping y destrenzar la potente alianza suscrita por ambos mandatarios con otros líderes asiáticos. Pero las presiones del poderoso complejo militar-industrial estadounidense, necesitado de un escenario de confrontación permanente en suelo europeo que justifique la presencia de la OTAN y el consiguiente rearme, invalidaron la única operación diplomática con cierto sentido entre las emprendidas por Trump, carentes, por lo general, de atención a pautas convencionales acreditadas en la cultura de las relaciones internacionales y que, con una frecuencia inusitada, él se saltaba a su antojo.

Todo este panorama interno y externo inducido o exacerbado por Donald Trump configura una suerte de mapa sobre un campo salpicado de minas políticas, militares, diplomáticas y comerciales, situa-

das al pie del camino que habrá de recorrer el nuevo presidente, el demócrata Joe Biden. Toda la atención está puesta en si Biden logra restablecer el pacto antinuclear con Irán, tal como prometió en su campaña electoral.

En el plano interior, el nombramiento por parte de Biden como futura Vicepresidenta de Kamala Harris, dinámica fiscal dotada de un bagaje de valores signados por la defensa de causas como la reinserción de presos y la defensa de las minorías, constituye un timbre de prestigio progresista para el veterano senador demócrata. Además, como presidenta del Senado, ella dispondrá de voto de calidad en un organismo muy polarizado.

Presumiblemente, Joe Biden, si no media fuerza mayor que interrumpa su designación, agotará buena parte de su mandato presidencial en sortear los obstáculos que el proceder de su antecesor ha sembrado en su camino. Mientras tanto, Trump, cuestionado socialmente por sus declaraciones supremacistas, machistas, oportunistas y en ocasiones, groseras, se mantiene al acecho de una futura -y ahora frustrada- reelección. Cuenta con una dote de 74 millones de votos, que no dudará en agitar para regresar cuanto antes a la Casa Blanca. El traspaso de poderes de Trump a Biden registra, pese a su despliegue formal, nuevos e inquietantes altibajos. Tal vez la experiencia de Joe Biden como presidente de las Comisiones de Relaciones Exteriores y de Justicia del Senado de los Estados Unidos, cargos en los que se desempeñó durante 36 años, le ayuden a sobrellevar y culminar con éxito la delicada tarea que tiene por delante. ■

REVISTAS COMILLAS

Próximos números



PADRES Y MAESTROS

Próximo nº 384
Marzo 2020

<http://revistas.comillas.edu/index.php/padresymaestros>



MISCELÁNEA COMILLAS

Revista de Ciencias Humanas y sociales

Próximo nº 153
Julio - diciembre 2020

<http://revistas.comillas.edu/index.php/miscelaneacomillas>



COMILLAS JOURNAL OF INTERNATIONAL RELATIONS

Próximo nº 19
Enero - abril 2020

<http://revistas.comillas.edu/index.php/internationalrelations>

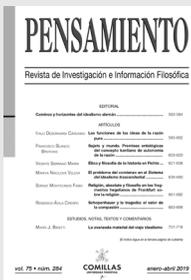


MIGRACIONES

Instituto Univ. de Estudios sobre Migraciones

Próximo nº 50
Diciembre 2020

<http://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones>



PENSAMIENTO

Revista de Investigación e Información Filosófica

Próximo nº 286
Sept. - diciembre 2020

<http://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento>



REVISTA IBEROAMERICANA DE BIOÉTICA

Próximo nº 14
Sept. - diciembre 2020

<https://revistas.comillas.edu/index.php/bioetica-revista-iberoamericana>



SERVICIO DE PUBLICACIONES
revistas@comillas.edu
<https://revistas.comillas.edu>
Tel.: 917 343 950

Entrevista a Francisco Moreno Fernández

El catedrático Francisco Moreno Fernández, sociolingüista y académico de larga y rica trayectoria investigadora en el estudio de la realidad lingüística del español, especialmente en los contextos de contacto con otras lenguas, reflexiona sobre las complejas relaciones entre lengua, sociedad e identidad en su reciente ensayo *La lengua y el sueño de la identidad* que inspira esta entrevista y se publica en el marco del proyecto “Cruces y bordes de la voz de la otredad. El inglés y el español en contacto en los Estados Unidos”.

* * * *

Pregunta (P): En la actualidad asistimos a un devenir histórico sumamente cambiante, convulso, desafiante tanto para el individuo como para la sociedad, las lenguas, los valores y la ética. Todo fluye tan rápidamente merced a las nuevas tecnologías, o a cam-



bios sobrevenidos como la pandemia actual, que a menudo nos encontramos sumidos en la confusión y el desconcierto, e incluso en el desánimo y la inacción, o en la frustración y la rebeldía. ¿Cuáles son a su entender como sociolingüista los aspectos más complejos, los desafíos lingüísticos y sociales más relevantes, las dificultades más serias y complejas de nuestro tiempo y nuestro mundo?

Fracisco Moreno Fernández (FMF):

El mundo es complejo por naturaleza. Tal vez por ello las teorías de la complejidad, como las de Edgar Morin, o las teorías de los sistemas complejos se van asentando como instrumentos de conocimiento capaces de explicar lo que está ocurriendo. Las lenguas en sí mismas, desde mi perspectiva, son sistemas complejos y adaptativos, conectados a sus entornos socioculturales. Como lingüista me interesa especialmente cómo se produce esa conexión entre las lenguas y sus entornos, así como el modo en que se condicionan entre sí. En este sentido, la época en que vivimos propone nuevos retos en el campo de la lengua y de la comunicación.

La comunicación por medio de redes de gran alcance, la traducción automática o las interacciones con asistentes virtuales son realidades nuevas, con consecuencias lingüísticas y sociales casi imprevisibles. Otras realidades, como el acceso a la información o la multimodalidad de los mensajes que se emiten y reciben, no son nuevas para la humanidad, pero están alcanzando ahora un desarrollo insospechado hace pocas décadas.

De un modo u otro, todo ello incide sobre los procesos de comunicación social, en todos los niveles, incluido el político. En general, las

dificultades más serias y complejas de nuestra época están relacionadas con una reubicación del ser humano en su entorno, a propósito de nociones esenciales, como el tiempo, el espacio, el trabajo, las relaciones interpersonales o la propia realidad. La forma de concebir, percibir y experimentar todo ello está cambiando como probablemente no lo ha hecho en los últimos 3.000 años. El paradigma de la modernidad quedó atrás; el paradigma de la posmodernidad ya no sirve. Nos abocamos a un nuevo paradigma de complejidad, un paradigma “rizomático”, por utilizar el concepto de Deleuze y Guattari, en el que la lengua, las lenguas, están inexorablemente implicadas.

P.: La realidad del español en el mundo, en especial en contextos de contacto con otras lenguas, es sin duda bien conocida por usted como investigador y catedrático, Director Académico del Instituto Cervantes (2008-2013) y de sus sedes de Saô Paulo (1998-2001) y Chicago (2001-2005), así como como coordinador de su *Anuario*; o director en la Universidad de Harvard de su Observatorio de la lengua española y las culturas hispánicas en los Estados Unidos (2013-2018). ¿Cuál es su valoración global de la presencia del español en América, un continente social y lingüísticamen-

te tan complejo como variado?
¿Cuál en Estados Unidos? ¿Y en Brasil?

FMF: El español es de hecho la única lengua transamericana, con una significativa presencia en ambos hemisferios del gran continente, tanto en forma de lengua nativa, como de segunda lengua. Naturalmente, su dominio geográfico por antonomasia es la América hispana, donde el español ha convivido durante siglos con decenas de lenguas, pero tan nativo es el español de un mexicano como el de un hispano angelino. A este respecto, es importante valorar que la internacionalización del español supone, en cierta forma, una transculturación derivada de la multiplicidad de entornos en que se utiliza. Por eso no debe preocuparnos en exceso que los referentes culturales no sean idénticos para todos los hispanohablantes.

La trascendencia internacional de una lengua reside en su capacidad de expresar culturas muy diversas, no en la imposición de un mismo sistema de valores; en su potencial para ser vehículo de expresión de un beduino en el desierto del Sahara, de un rabino de Tánger, de un pescador en las aguas del Pacífico Sur, de una comerciante de Cebú, de un agricultor de los Andes, de un ganadero de Uruguay, de una bróker de la

Ciudad de México, de un marinero de Las Palmas de Gran Canaria o de una editora de Nueva York.

En los dominios de los Estados Unidos, el español, con una historia más larga que el inglés, experimenta la contraposición entre su fuerza demográfica e identitaria y la ideología anglocéntrica transmitida prácticamente desde los padres fundadores. Más allá de la persistente brecha racial, los dirigentes estadounidenses ven con pavor la posibilidad de que el suroeste del país se convierta en un Québec del sur. En cuanto a Brasil, se trata de un país que lleva años construyendo puentes con los países circundantes, hispanohablantes casi en su totalidad, y esos puentes deben asentar sus pilares sobre el sistema educativo.

P: En el contexto universitario europeo, donde en la actualidad y tras recibir el premio Alexander von Humboldt dirige la cátedra de la Universidad de Heidelberg y el Heidelberg Center for Ibero-American-Studies (HCIAS), ¿qué realidad y qué futuro le asigna al español? ¿Y en el de las políticas lingüísticas, frente a las restantes lenguas europeas?

FMF: El espacio europeo es muy sensible a la diversidad lingüística y muy consciente tanto de la dimensión identitaria, como de la dimensión pragmática de las len-

guas. En ese contexto, la lengua española no podía pasar desapercibida en su momento actual. Se trata de una de las grandes lenguas de Europa, que en los siglos XVI y XVII fue realmente transeuropea. Esta lengua ha conocido un importante impulso internacional durante el último cambio de siglo y se ha convertido *de facto* en la segunda lengua franca de Occidente, por su potencial demográfico, por su peso en los Estados Unidos, por el prestigio de la cultura que en ella se expresa y por otras razones. Esto ha hecho que su presencia en los sistemas educativos haya ido en aumento en Europa. El viejo continente sabe que el inglés, el español y el chino son las lenguas internacionales con mayor potencial comunicativo en numerosos ámbitos y los estudiantes demandan su aprendizaje. El inglés consiguió hace tiempo asentarse en las escuelas primarias y secundarias de todo el continente. Ahora es el momento del despegue esco-

“El viejo continente sabe que el inglés, el español y el chino son las lenguas internacionales con mayor potencial comunicativo en numerosos ámbitos y los estudiantes demandan su aprendizaje”.

lar y profesional del español. En situaciones de disponibilidad en la oferta de enseñanza de lenguas, el español se ha convertido en una de las opciones preferidas.

P.: En 2001 Gregorio Salvador afirmaba en un famoso artículo titulado “El reino de Cervantes” que el futuro del español se fundamentaba, entre otras razones, en el crecimiento demográfico como lengua materna –en ese año, 400 millones de hablantes–; y como lengua aprendida –unos 20 millones–. ¿Han variado estas cifras? ¿En qué medida? ¿Seguirá creciendo el español como lengua materna? ¿Y como lengua extranjera? ¿O llegaremos a un tope o a un decrecimiento?

FMF.: Efectivamente, las cifras han variado, en tan solo dos décadas. El Instituto Cervantes se encarga cada año de tomarle el pulso demográfico al español y su último recuento nos lleva a una cifra que se aproxima a los 600 millones de usuarios potenciales de español, con una cantidad de nativos de unos 470 millones. De esa demografía, la parte peor documentada es la de aprendices o estudiantes de español. Los datos disponibles hablan de 22 millones de personas que aprenden español en todo el mundo, pero estoy seguro de que son muchos más. Desde el Centro de Estudios Iberoamericanos de la

Universidad de Heidelberg y desde la Universidad de Zúrich, estamos desarrollando un proyecto sobre “El español en Europa” que nos dará unas cifras más ajustadas a la realidad de este continente. El futuro vendrá marcado por la evolución demográfica mundial, que apunta a una ralentización de los países hispanohablantes en las próximas décadas, con el posible decrecimiento de su proporción respecto del total mundial. Hacia el final del siglo, el crecimiento más significativo de los hablantes de español podría estar precisamente en el terreno de las lenguas segundas y extranjeras.

P.: En el mismo artículo Salvador indicaba que por su sistema fonológico, su claridad y su nitidez silábica, la cercanía entre habla y ortografía, el sistema alfabético más general y el hecho de que sus variantes dialectales no impiden la intercomunicación entre hispanohablantes de muy diversas culturas, el español podría ser la lengua futura de la sociedad intercomunicada y multinformada en la que vivimos. ¿Comparte las razones de Salvador? ¿Cuáles serían para usted las razones del éxito del español como lengua de aprendizaje? ¿En qué medida la variedad dialectal influye en el interés por su aprendizaje habida cuenta de la superioridad numérica del español de América?

FMF.: En mi opinión, las razones del éxito internacional del español son más extralingüísticas que lingüísticas. Es evidente que el español ofrece algunas ventajas para la intercomprensión entre los que lo conocen. En ocasiones, se dice incluso que el español es una lengua más fácil de aprender que otras lenguas, como el inglés, por ejemplo. Puede ser así para los hablantes nativos de algunas lenguas, pero no es un valor universal, ya que las dificultades son relativas. Dicho de otro modo: todas las lenguas son fáciles o difíciles de aprender, dependiendo del bagaje lingüístico de los que las aprenden. El inglés podrá ser complicado en su vocalismo, por ejemplo, pero su gramática ofrece muchos elementos más simples que la gramática del español o de otras lenguas románicas.

“Todas las lenguas son fáciles o difíciles de aprender, dependiendo del bagaje lingüístico de los que las aprenden”.

En cuanto al aprendizaje de las variedades, ciertamente estas pueden ser un factor relevante para aquellos que quieren desplegar su actividad en un entorno determinado, pongamos como ejemplos

los Estados Unidos o España. Sin embargo, los estudiantes noveles no suelen prestar demasiada atención a las variedades del español que se les enseña: les basta con saber que lo que están aprendiendo les va a ser de utilidad internacionalmente. He de confesar que, cuando aprendía inglés –todavía sigo haciéndolo–, para mí no era crucial si las clases que recibía tenían más de variedad británica, australiana o americana. Como aprendiz, sabía que había diferencias, pero entonces no era capaz de percibir las ni de valorarlas más allá de la pura referencia geográfica.

P.: La demanda de profesorado de español en el mundo crece sin duda en paralelo con el número de los aprendientes de ELE (Español como Lengua Extranjera). Como editor y director de diversas y muy valiosas publicaciones y colecciones de Didáctica de ELE y de la investigación sobre *Las competencias clave del profesorado de lenguas segundas y extranjeras*, ¿en qué medida se puede valorar esta demanda en relación con la formación específica actual y futura del profesorado? ¿Están los docentes de ELE suficientemente formados? ¿Cuál sería, a su entender, el perfil del profesor de ELE ideal?

FMF.: Antes comentaba que el número de aprendices de español es seguramente más alto de lo que dicen los recuentos oficiales y que el crecimiento de nuestra lengua, al final de este siglo vendrá sobre todo por el lado de las segundas lenguas. Lógicamente, esto tiene una correlación directa con el profesorado de español. La demanda de profesores de español es creciente y seguirá siéndolo. Y justo por ello cada vez serán más y mejor valorados los buenos profesores: cuando crece una masa crítica, sobresale aquello que ofrece un valor añadido. El valor añadido de un profesor es la calidad de su formación y de su experiencia profesional. Hace unos años el lingüista británico David Crystal decía que la profesión más difícil del mundo no era la de neurocirujano o la de físico nuclear. Los trabajos más difíciles del mundo son dos: traductor y profesor de lenguas.

P.: Después de siglos de dominio del latín en la investigación y en las publicaciones científicas –incluso Newton escribió en la lengua de Cicerón–, en la actualidad es innegable la consideración de la lengua inglesa como *lingua franca* –por tanto, única– de la ciencia y de las publicaciones catalogadas como de referencia. Como editor y evaluador de publicaciones científicas tanto en español como en inglés, ¿qué

opina al respecto? ¿Y en relación con los sistemas de evaluación del *impacto* y de la calidad académica e investigadora que se consideran más importantes precisamente por publicarse en inglés?

FMF.: La existencia de una *lingua franca* de la Ciencia es una realidad insoslayable que *mutatis mutandis* ha existido a lo largo de toda la historia de Occidente. Ahora es el turno del inglés y todos nos beneficiamos de ello. Pero la *lingua franca* no cubre todas las necesidades de la actividad científica, ni mucho menos: hay necesidades de formación, de comunicación en distintos niveles o de divulgación que deben cubrirse en otras lenguas. Adjudicar más valor al inglés *per se* es un disparate que va en detrimento de la propia investigación. El colmo es que los que hacemos investigaciones sobre la lengua española veamos penalizado nuestro trabajo si este se difunde en español. Con ello estamos consiguiendo la ocultación de investigadores de primerísima categoría y el ensalzamiento de otros, no siempre tan buenos, por el simple hecho de que publican en inglés.

P.: En su reciente ensayo *La lengua y el sueño de la identidad*, usted se propone, como en muchas de sus obras, “reflexionar sobre el modo en que la lengua se desa-

rolla en sociedad, su evolución y sus cambios, sobre su adaptación a las nuevas realidades sociales”. Afirmas que la reflexión sobre “las políticas de identidad y su reivindicación en las sociedades contemporáneas” es necesaria. ¿En qué sentido? ¿A qué se refiere cuando nos habla de *políticas de identidad*? ¿Cuáles son las *reivindicaciones* más destacadas en las sociedades contemporáneas? ¿En qué medida el análisis y la reflexión sobre la relación entre política y reivindicación nos permitiría entender mejor nuestro tiempo, nuestra contemporaneidad?

FMF.: Las políticas de identidad o identitarias son aquellas que encuentran su justificación en la existencia de rasgos o señas de identidad considerados propios, y que plantean proyectos o acciones destinados a su promoción y sobre todo a su reconocimiento. A menudo las propuestas planteadas se centran en la reivindicación social de lo propio, sin ir mucho más allá. En ocasiones, sin embargo, los proyectos y acciones identitarios se articulan en programas políticos más o menos exitosos. Nuestro tiempo se está caracterizando, más allá de la incertidumbre y la globalización, por la reivindicación de las identidades en todos los ámbitos y niveles, por la idea de que nadie debe ser subes-

timado por su identidad, sea en materia profesional, de edad, de sexo, de religión, de indumentaria, de lengua...

“Nuestro tiempo se está caracterizando, más allá de la incertidumbre y la globalización, por la reivindicación de las identidades en todos los ámbitos y niveles”.

P.: En ese mismo ensayo se dice: “Si la lengua es una seña de identidad, todos sus atributos y circunstancias pueden entenderse como valores identitarios”. La vinculación entre lengua y cultura ha dado a lo largo de la historia muy diversos resultados, desde los esclarecedores estudios de investigadores como Edward Sapir o Benjamin Lee Whorf que nos han permitido conocer muchas de las lenguas amerindias y comprender la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad –como diría este último–, hasta la apropiación y la negativa manipulación de dicha relación por parte de los nacionalismos identitarios. ¿Cómo ve la relación entre lengua y cultura; entre lengua y pensamiento comunitario, social; y entre lengua y realidad?

FMF.: Los tres pares de conceptos son palabras mayores. Cada uno de ellos ha dado lugar a una bibliografía tan larga como inconclusa. Es precisamente esa relevancia en cuanto a la cultura, el pensamiento o la realidad lo que hace de la lengua –o del lenguaje, si se quiere– una noción esencial para entender el ser humano. Ciertamente, la facultad del lenguaje nos diferencia del resto de los seres vivos desde una perspectiva biológica, pero la biología no lo explica todo. El entorno natural y social condiciona indudablemente la lengua en su propia naturaleza, en su origen y desarrollo. El ser humano posee unas facultades cognitivas que también comparten los simios, por ejemplo. Sin embargo, son el desarrollo extraordinario y la sofisticación de esas facultades lo que nos diferencia de ellos, hasta el extremo de que el lenguaje supone un salto cualitativo en nuestra configuración y procesamiento cognitivos. Ese salto no podría haberse dado fuera de los entornos naturales y socioculturales que condicionaron la evolución del cerebro humano.

P.: El ensayo al que nos referimos ha resultado muy oportuno respecto de la actualidad política en España; por ejemplo, del papel de los nacionalismos en determinadas comunidades; de las políticas identitarias de género, de na-

ción, de lengua propia, etc. ¿Cuáles son las realidades que plantea la relación lengua-identidad en los contextos del nacionalismo? ¿Qué propondría como respuesta a las políticas lingüísticas excluyentes de los nacionalismos?

FMF.: El carácter excluyente de los nacionalismos es contradictorio con su propia existencia. Estamos ante la reivindicación de identidades nacionales que excluyen otras identidades dentro de las consideradas como propias. En un intento de compatibilizar los nacionalismos regionales con los estados-nación, se habla de la formación de estados plurinacionales, pero a la vez se niega, silencia o reprime la propia pluralidad interna de cada componente nacional. Si el paradigma que define nuestro

“La complejidad no consiste ni en la yuxtaposición de identidades, como si de un rompecabezas se tratara, ni en el difuminado de las minorías, sino en su amalgama. Los políticos deberían ser capaces de entender, armonizar y respetar las amalgamas identitarias”.

tiempo es el de la complejidad, no parece que las políticas simplificadoras, como las nacionalistas, sean capaces de interpretar cabalmente la realidad social. La complejidad no consiste ni en la yuxtaposición de identidades, como si de un rompecabezas se tratara, ni en el difuminado de las minorías, sino en su amalgama. Los políticos deberían ser capaces de entender, armonizar y respetar las amalgamas identitarias.

P.: Una de las relaciones entre lengua e identidad, con su secuela de valoración y prestigio, se refiere a las variantes dialectales. Incluso se suele aceptar la supuesta superioridad de una variante frente a las demás, como indica en muchas de sus obras. La lucha entre académicos casticistas y académicos aperturistas, americanistas, ha dejado páginas “gloriosas” de debate; pero en la actualidad y desde el siglo pasado la Real Academia Española ha dado el giro panhispanista demandado durante décadas. ¿Cómo interpreta este cambio? ¿Podemos considerarlo real y efectivo? ¿A qué debemos atribuirlo? ¿Cómo hemos de considerar la variación dialectal en relación con la enseñanza del español?

FMF.: La mirada de la Academia Española hacia América no es cosa nueva; antes bien, ha existido des-

de el siglo XIX, no muchas décadas después de las independencias. Ahí están la iniciativa de la fundación de academias nacionales, la apertura hacia las voces americanas del diccionario académico en los años veinte, la creación de la Asociación de Academias, promovida desde México mediado el siglo XX, el cambio ideológico en la percepción del espacio hispánico como un complejo dialectal, ya apuntado por Dámaso Alonso y desarrollado por Manuel Alvar, hasta llegar a la llamada nueva política lingüística panhispánica, presentada en su esencia en el año 2004, con su proyección en el trabajo académico que se realiza hasta nuestros días.

Todo este tiempo ha servido para consolidar un giro ideológico por el cual la variedad castellana del español ha dejado de ser referencia absoluta como modelo de propiedad y corrección, en la misma medida en que las grandes variedades americanas del español se han convertido en referencia “regional” de sus áreas de influencia y en referencia “global” para el conjunto de las voces hispánicas. Este giro ha sido consecuencia lógica de un mejor conocimiento de la realidad geosocial del español; un conocimiento favorecido por la globalización, por la intensificación de los contactos entre áreas y por el desarrollo de las metodo-

logías aplicadas al estudio de la lengua hablada. Esto no quiere decir que el giro ideológico se haya completado, ya que los mismos prejuicios que hace décadas existían contra cualquier variedad no castellana persisten contra las variedades alejadas de sus respectivas modalidades de referencia, en América y en España.

“*La variedad castellana del español ha dejado de ser referencia absoluta como modelo de propiedad y corrección*”.

Por poner un ejemplo de España, las variedades andaluzas y canarias siguen percibiéndose, de un modo u otro, como desviaciones de un supuesto castellano estándar. Lo mismo podría decirse de las hablas del norte y el sur de México respecto del modelo de la Ciudad de México o de las hablas rurales chilenas respecto del modelo de Santiago. De hecho, el tratamiento que las Academias dan a las formas regionales de cada país deja mucho que desear. Esta percepción puede trasladarse perfectamente a la enseñanza de español: las grandes variedades del español están recibiendo una atención nunca antes conocida. Sin embargo, el interés por

las “otras” variedades solo se evidencia cuando se enseña español en sus contextos de uso: Málaga, Las Palmas, Veracruz, Cartagena de Indias, Guayaquil, Concepción. Ahí, el profesorado de español asume la responsabilidad de armonizar lo global con lo regional y lo local. Por eso es tan importante que quienes enseñan la lengua tengan una adecuada formación e información sobre cómo funcionan y qué suponen las variedades dialectales, en todos los niveles.

P.: En el mismo texto reconoce como causa eficiente, el ensayo de Francis Fukuyama, *Identidad, la demanda de identidad y las políticas de resentimiento*, publicado en 2018 sobre política contemporánea, populismos incluidos, con aportaciones referidas a la realidad lingüística, “que aporta unas pautas interpretativas sobre el fenómeno de las identidades en la política contemporánea susceptibles de ser trasladadas al ámbito de la sociolingüística y de la sociología de la lengua” (p. 12). ¿Qué papel asigna al resentimiento? ¿En qué medida se relaciona con las políticas lingüísticas del ámbito del español? ¿En esta etapa de populismos varios qué papel se atribuye a la lengua y cómo hemos de interpretar su relación con la identidad?

FMF.: La situación sociolingüística de España se ve aquejada por dos grandes males: por un lado, la ausencia de una auténtica política lingüística para una España democrática; por otro lado, la maldición de utilizar las lenguas, no como banderas, sino como trincheras. En cuanto a lo primero, nadie parece echar de menos una política para toda España, siendo esencial. Los políticos ni siquiera se plantean la inacción como opción política, como proponía Robert Hall en 1950 (*Leave your language alone*); simplemente ignoran la cuestión. En cuanto a la segunda, el atrincheramiento parece haberse infiltrado en todos los estamentos sociales, incluidos los medios de comunicación. A decir verdad, solo la gente de la calle parece tener sentido común, la gente que convive con naturalidad en ambientes bilingües, la gente que elige la alternativa educativa que considera más beneficiosa para sus hijos, no para sus “territorios”. Los resentimientos se hacen más patentes en el nivel colectivo. En todo ello, la lengua es un componente más, aunque no el menos importante.

P.: Hay sin duda en nuestro tiempo “una tensión especial y muy extendida entre lo global y lo local, que afecta a la gestación de las identidades” –como bien dice en su ensayo–, “y sus mutuas relaciones”. Como en otras

muchas realidades y situaciones, se percibe dicha tensión en el debate abierto por la limitación del carácter del castellano –lengua global– frente al catalán como lengua vehicular en educación, lo que se extenderá a otras de las comunidades locales con lengua propia en España. ¿Cómo interpreta esta propuesta, usted que conoce en profundidad y en extensión el papel destacado del español en el mundo?

FMF: Si cualquiera de nosotros se encuentra con un tesoro, lo natural es que lo intente conservar y disfrutar. Adquirir una lengua como el español es un tesoro; adquirir una lengua como el catalán es un tesoro: adquirir dos lenguas, como el español y el catalán, es un doble tesoro. ¿Por qué despreciarlo o renunciar a él? Si a cualquiera se nos pregunta si preferiríamos hablar una sola lengua o dos, en condiciones normales diríamos que dos, por supuesto. ¿Por qué

“Si a cualquiera se nos pregunta si preferiríamos hablar una sola lengua o dos, en condiciones normales diríamos que dos, por supuesto. ¿Por qué no desear lo mismo para nuestras comunidades?”

no desear lo mismo para nuestras comunidades?

La situación tiene paralelismo *mutatis mutandis* con los Estados Unidos: regiones como California o Florida ofrecen unas condiciones estupendas para formar ciudadanos bilingües. Sin embargo, algunas agrupaciones políticas e ideológicas prefieren un monolingüismo colectivo en inglés, por encima de un bilingüismo individual que incluya al español. El asunto de la lengua vehicular de la enseñanza no es menor: ¿por qué no compaginar dos lenguas o hasta tres como vehiculares? Los beneficiados de ello serían los estudiantes, que así serían más libres.

P.: Incluye en su ensayo una crítica al relativismo social de los tiempos modernos que ya encuentra anticipado en 1934 por Discépolo en su *Cambalache (Hoy resulta que es lo mismo ser derecho que traidor...)*. Dice usted: “Frente a tendencias pretéritas, los tiempos modernos están generalizando la opinión de que las identidades particulares, incluidas las lingüísticas, son intrínsecamente valiosas, al margen del rango social exhibido, de la naturaleza de la agrupación social a la que pertenece o de las compartidas”. ¿Podemos superar esta situación de indefiniciones relativistas? ¿Cabe la

esperanza de contar con políticas tolerantes que a la vez superen el relativismo?

FMF: Efectivamente, las identidades particulares, también las lingüísticas, son intrínsecamente valiosas. En este sentido, estos tiempos de relativismo y reivindicación están sirviendo para sacar a la luz muchas particularidades que habían permanecido ocultas, ignoradas o reprimidas, víctimas de lo que Louis-Jean Calvet llama “glotofagia”. Así pues, ¡bienvenidos sean los nuevos tiempos! El problema está cuando el particularismo se convierte en un absoluto; esto es, cuando no se aprecia que la particularidad lo es por convivir con una generalidad y con otras particularidades. Las hablas locales no son incompatibles con las regionales, ni estas con las supra-regionales. Y todas ellas merecen recibir reconocimiento sin requerir atribuciones sin sentido.

Pongamos un ejemplo. En los últimos años estamos asistiendo a la generalización de un “realismo lingüístico” en el cine y la televisión. Esto lleva a que los personajes de una serie hablen en la variedad dialectal del ámbito en que se mueven o a que en una película se utilicen varias lenguas, como en “La pasión de Cristo”, rodada en latín y arameo, o en *Apocalyp- to* rodada en maya yucateco. Esta

diversidad lingüística ha evidenciado una realidad lingüística que las películas dobladas y “monolingües” ocultan. Pero no se puede pretender que el maya yucateco haga de *Apocalyp- to* un éxito internacional de taquilla. El éxito viene cuando el realismo se complementa con un subtítulo en otras lenguas de mayor difusión. Hay formas de convivencia de lo global y lo local, sin caer en el menosprecio de nadie. Eso sí: para ello se requiere tolerancia e inteligencia, y no estoy seguro de que la una y la otra se exhiban habitualmente en cuestiones relativas a las lenguas.

P.: Ya para finalizar: “La conducta social y lingüística es una manifestación de un “yo” interno que se coloca frente al espejo de la sociedad”. ¿Cuál es el yo interno de nuestra sociedad hoy?

FMF: La sociedad, cualquiera de ellas o en su conjunto, encierra una multiplicidad de yoes internos, que lo son por su propia conciencia, sea esta individual o colectiva. Podría decirse que nuestras sociedades son polifónicas. Cada uno de los yoes internos integra la sociedad, a la vez que se ve condicionado y justificado por ella. Observamos, sin embargo, que la noción de “yo” no es estática ni igualitaria, sino compleja y dinámica, de modo que hoy pueden adquirir protagonismos yoes que ayer no

“Podría decirse que nuestras sociedades son polifónicas. Cada uno de los yoes internos integra la sociedad, a la vez que se ve condicionado y justificado por ella”.

eran siquiera percibidos como tales. A propósito de las “naciones” –uno de los posibles yoes colectivos–, Benedict Anderson habló de “comunidades imaginadas”. Un yo, por tanto, no precisa siquiera ser objetivable para existir y ser reivindicado. ■

El desarrollo como arte del estudio de los fines. El papel de las aspiraciones, las expectativas y los deseos

José María Larrú Ramos

Universidad CEU-San Pablo (Madrid)

E-mail: larram@ceu.es

Recibido: 22 de septiembre de 2020

Aceptado: 17 de noviembre de 2020

RESUMEN: El trabajo pretende corregir el enfoque mayoritario de plantear el desarrollo —sobre todo desde la economía— como ciencia que determine los medios más adecuados para satisfacer necesidades asumiendo que los fines y preferencias, están dados (son “datos”) y los medios son escasos. Se enfatiza el papel que tienen las aspiraciones y las expectativas de las personas a la hora de establecer su proyecto de vida (sus fines). Dado su carácter dinámico —tanto endógeno como exógeno— y la incertidumbre ante el futuro, los dos factores pueden conducir a una “trampa de pobreza” en la que los pobres no logren esforzarse realmente por lograr su pleno florecimiento humano integral y rebajen estos factores para no caer en la frustración.

PALABRAS CLAVE: fines; aspiraciones; expectativas; pobreza; subdesarrollo.

Development as the art of the study of the ends. The role of aspirations, expectations and desires

ABSTRACT: This work aims to correct the mainstream approach of thinking development —especially from economics— as a science that determines the most adequate means to satisfy (basic) needs, assuming that the ends and preferences are given (they are “data”), and the means are scarce. The role that people’s aspirations and expectations play in establishing their life project (their ends) is emphasized. Given their dynamic character —both endogenous and exogenous—and the uncertainty about the future, all these factors can lead to a “poverty trap” in which the poor fail to really strive for their full integral human flourishing and downplay these two factors, in order not to fall into frustration.

KEYWORDSDS: goals; aspirations; expectations; poverty; underdevelopment.

1. Introducción

La economía convencional, sobre todo la tradición neoclásica, se ha entendido a sí misma como una ciencia que determine los *medios* más adecuados para satisfacer necesidades (básicas) asumiendo que los *finés* y preferencias, están dados (son “datos”) y los medios son escasos. Al centrarse en la escasez, la economía asume que todo fin queda sujeto a un coste de oportunidad y, por tanto, deja de analizar los fines (su verdad ontológica y antropológica) para centrarse en calcular la optimización de los medios (para la producción máxima).

Si el desarrollo (o progreso) se concibe –en cambio– como el estudio de los fines humanos, es necesario abordar en profundidad aspectos hoy en día un tanto marginados como: la propia *identidad* del ser humano (el primer y mayor fin será llegar a ser lo que realmente un ser humano está llamado a ser) y, por tanto, el tema de la teleonomía y de la vocación. Además, en los proyectos de vida de las personas, son de gran importancia e influencia: las *aspiraciones* (más internas o endógenas¹) y las *expectativas* (tanto

exógenas o más externas como endógenas). En todas ellas, es muy relevante la dimensión cultural (frente a la matemática), pues es ella la que va a educar y troquelar la propia forma de comprender(se) y valorar(se). La cultura entronca directamente con la integralidad del ser humano, pues afecta a lo corporal, lo afectivo-emocional, lo intelectual, lo volitivo y lo trascendental-espiritual, donde lo religioso puede encontrar una serena cabida dentro del reino de los fines y ser un elemento estructurador y ordenador de todos ellos (aunque, por supuesto, no necesariamente el único).

Como consecuencia de este planteamiento, el desarrollo humano integral supera con creces el crecimiento económico, una ética del utilitarismo centrada sólo en las consecuencias de los actos y completa y pondera significativamente cierto liberalismo político (clásico), mediante un personalismo teleonómico.

Si las aportaciones de A. K. Sen² han supuesto un enfoque total-

cia. Técnicamente, se usa también tener “agencia”. Por contra, las exógenas vienen dadas y condicionan las elecciones y acciones del individuo. Ante el estudio, cada agente tiene agencia (puede estudiar o no, mucho o menos). Pero respirar para sobrevivir es un factor exógeno.

² A. K. SEN, “The Ends and Means

¹ Las variables endógenas son aquellas sobre las cuales los individuos tienen un gran margen de maniobra, de influen-

mente novedoso frente al tradicional de L. Robbins³ (que defendió una economía como ciencia libre de valores) o de M. Friedman⁴ (generar beneficios es la única responsabilidad de una empresa) o los valores que subyacen a los modelos empíricos no son relevantes mientras consigan no errar demasiado en las predicciones, el enfoque que aquí se pretende proponer está en la línea humanista de Sen y la escuela del “desarrollo humano” de Naciones Unidas y del pensamiento social cristiano que ha insistido en el aspecto integral del desarrollo: de todo el hombre y todos los hombres o pueblos, así como en la dimensión ética del desarrollo.

2. Los fines, como objeto de estudio del desarrollo humano

¿Qué es el desarrollo? Se ha definido de muchas maneras. Una tradi-

of Sustainability”, *Journal of Human Development and Capabilities: A Multi-Disciplinary Journal of People-Centered Development* 14/1 (2013), 6-20.

³ L. ROBBINS, *An essay on the nature & significance of economic science*, McMillan, London 1932.

⁴ M. FRIEDMAN, “The Methodology in Positive Economics”, in *Essays in Positive Economics*, University of Chicago Press, Chicago 1953.

ción económica lo enfocó como el proceso por el que un país lograba modernizarse. La modernización consistía en aumentar el producto por habitante y para ello, se estudiaron modelos de crecimiento económico que pudieran mantenerse en el tiempo. Por ejemplo, se insistió en la industrialización, a menudo con planificación industrial estatal, a través de los modelos duales y de crecimiento “desequilibrado” que aconsejaban apoyar más a los sectores que movilizaran más recursos y donde el país contara con ventaja comparativa productiva. También en la estabilidad macroeconómica, principalmente evitando la inflación, y se insistió en cerrar una doble brecha: la de la falta de ahorro y la de falta de divisas para poder importar lo que el país carecía. A pesar de su riqueza, no han logrado generar un proceso continuado que haya permitido a los países superar grandes niveles de pobreza extrema.

Otro enfoque puso más hincapié en que el desarrollo no era sólo crecimiento del producto, sino cambio social y estructural. No se podía seguir produciendo “más de lo mismo” y se alababa el proceso de desagrarización en favor de la industria –primero– ya que era más fácil aumentar la productividad en esos sectores debido a

su mayor facilidad para la incorporación de capital físico. Y después venía la terciarización, al ser los servicios una demanda de mayor elasticidad-renta⁵, y muchos de ellos son intensivos en mano de obra. Algunos, incluso, no necesitan un gran nivel de formación o habilidades específicas para ser provistos⁶.

Otra forma de pensar el desarrollo ha sido como *progreso*. Los países eran “desarrollados” si incorporaban en sus formas de vida no solo productos de gran valor añadido, comodidades, transportes eficientes, sistemas de crédito y finanzas que facilitarían el comercio y los negocios... sino también un progreso “científico” entendiendo este como lo hizo la Ilustración: basado en la razón (instrumental) frente a las creencias. El positivismo de A. Comte estableció tres etapas: la ingenua de la teología; la intermedia de la metafísica y la madura de la

ciencia, poniendo a la física como modelo del quehacer científico. Es científico, si la razón explica las causas de los efectos y se verifican en los experimentos que hay constancia de resultados, con lo que se pueden predecir los efectos.

Este enfoque ha sido criticado por las corrientes del posdesarrollo pues es acusado de neutralizar y criticar todo conocimiento que no sea “científico” (tal como ha sido arriba definido). Se critica que el desarrollo haya sido una forma de imponer una idea occidental⁷, o que sea reconocido solo el saber eurocéntrico frente a otros saberes ancestrales de los pueblos indígenas y originarios de tierras que fueron conquistadas. Dados –además– los efectos indeseados que genera la forma occidental y capitalista de entender la vida, casi exclusivamente centrada en producir medios materiales, con muchos seres humanos sometidos a trabajos improductivos o marginados de su sociedad por carecer de trabajos “productivos”, generadores de residuos y tantos efectos negativos sobre el planeta o de discriminaciones lesivas a colectivos como las mujeres y otros grupos sociales (por

⁵ La elasticidad demanda-renta mide el grado de variación de la demanda de productos ante aumentos del ingreso. Si lo primero que se demandan son bienes básicos (alimentos), a medida que crece la renta, lo que más se demanda son servicios como los de ocio, viajes o aquellos que aumentan el bienestar y no sólo satisfacer una necesidad básica.

⁶ J. Y. LIN, *New Structural Economics: A Framework for Rethinking Development and Policy*, The World Bank, Washington 2012.

⁷ G. RIST, *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, Los libros de La Catarata, Madrid 2002.

orientación sexual, por raza o nacionalidad –xenofobia– por nivel de renta –aporofobia–) parece que el mismo concepto de desarrollo entra en crisis.

En este trabajo, trataremos de pensar más que en el *cómo* del desarrollo, en el desarrollo *de quién*. Es lo que –a mi manera de ver– han tratado de hacer las corrientes del desarrollo humano: poner a la persona en su centro. “La verdadera riqueza de una nación está en su gente”⁸. Y plantear el desarrollo de una forma más integral y completa que no sea la de centrarse en producir “cosas”, sino en generar libertades. Hay desarrollo si una persona puede elegir su propio plan de vida, fijar sus *fines* y llevarlos a cabo, ya que dispone de oportunidades, capacidades, libertades y funcionamientos para llevar adelante ese proyecto de vida que tiene razones para considerar que es valioso. Entran entonces en juego muchas más dimensiones que no son el ingreso: la salud, la educación, la paz y seguridad, el propio respeto y estima hacia sí mismo.

En esta línea nos situamos nosotros, reclamando el reino de los

⁸ PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *Informe sobre el Desarrollo Humano 1990*, Tercer Mundo Editores, Bogotá 1990, 31.

fines como el objeto de estudio del desarrollo. ¿Cómo elaboran las personas esos proyectos de vida valiosos? ¿Cómo elegimos unos fines para dar sentido y valor a la única vida que conocemos? ¿Por qué unos aspiran a unos y otros a otros? ¿Tenemos algún fin común todos los seres humanos?

Probablemente sea la felicidad, la respuesta a esta última cuestión. Pero resuelve poco. Decir que desarrollo es equivalente a felicidad es desplazar un poco la visión, hacerla *eudaimónica* como ya lo hizo Aristóteles⁹ (y Nussbaum como filósofa que sigue esa corriente)¹⁰. Si traducimos felicidad por el bien, el Bien supremo ejerce sobre el ser humano y su razón un atractivo (apetito) universal y reclama –una vez conocido– ser realizado, gustado. Toda la ética se ocupa de esta cuestión.

Lo que pretendemos aquí es dar un pequeño paso. Si se me permi-

⁹ La felicidad que implica el florecimiento humano, llegar a ser lo que se puede llegar a ser, es para Aristóteles la *eudaimonía*, por oposición a la *hedonía* que es la felicidad como puro placer.

¹⁰ M. NUSSBAUM, *Crear Capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, Espasa, Barcelona, 2012; M. NUSSBAUM, “Philosophy and Economics in the Capabilities Approach: An Essential Dialogue”, *Journal of Human Development and Capabilities* 16/1(2015) 1-14.

te, un paso antropocéntrico. El *fin* del ser humano es florecer él mismo en lo que puede y debe llegar a ser. Si una persona se fija fines imposibles (por ejemplo, volar sin ayuda mecánica alguna) o erróneos (carecer de compasión actuando únicamente por instinto), eso forma parte de sus “sueños” pero no de sus fines. A quien actúa sólo por instinto, le solemos denominar “animal”.

Los fines no nos vienen “de serie”. No están en el genoma. Son fruto de la maduración con la propia vida, con las experiencias. Hasta cierta edad (“madurez”), no sabemos realmente cuál es nuestro plan global de vida, a qué nos queremos dedicar o con quién nos vamos a comprometer. Esa madurez, se fragua con experiencias, con escuchas de otros proyectos de vida, con valores vistos y transmitidos por personas significativas (frecuentemente la familia), con la educación moral que va mostrando bienes y males (la *paideia* griega). Esta experiencia está llena de influencias, de “sesgos” (como está mostrando la “economía conductual”), de experiencias en grupo (sociología), de la propia forma de ser (personalidad estudiada por la psicología), de pensar (filosofías). Todas ellas quedan envueltas en la cultura que nos constituye y enseña a valorar (dimensión nómica),

a pensar (dimensión epistemológica) y a ser (dimensión óptica; no podemos *ser* aculturales).

Dentro de la cultura, analizamos a continuación, dos vectores importantes para comprender cómo las personas se fijan fines: las aspiraciones y las expectativas. Estos factores han recibido muy poca atención en la literatura sobre el desarrollo.

3. Las aspiraciones: fines internos mediados por la educación y la cultura

El Diccionario de la Real Academia define “aspiración” como “pretender o desear algún empleo, dignidad u otra cosa” y también [en teología mística] como “afecto encendido del alma hacia Dios”. Es interesante caer en la cuenta de la asociación entre medios más “materiales” (un empleo) y fines más “inmateriales” (dignidad o Dios). Aquí entiendo las aspiraciones como un deseo no siempre totalmente verbalizado, aclarado o acotado, sino que puede ser difuso, intuitivo, y que la persona elabora internamente. Es decir, se proyecta un futuro y se quiere caminar hacia su logro. Queda muy lejos de ser un cálculo “racional-maximizador”. Más bien es fruto de un *proceso* que va madurando

internamente (exige cierto tiempo, no es inmediato), donde la persona va encontrando qué es lo que le va a conducir a la felicidad, o a la mejora de su situación actual. Las aspiraciones no se “acatan”, sino que se elaboran. Son endógenas y dinámicas. Aunque es cierto que en ellas influyen mucho la educación recibida y la cultura donde la persona vive y crece¹¹, se fijan fundamentalmente de forma interna. Las aspiraciones (a diferencia de las preferencias en la teoría neoclásica que son exógenas a las de los demás y estables en el tiempo), se basan en “narraciones” de historias compartidas que alimentan el deseo y la creencia de mejora frente a lo que ahora se tiene o se vive. La “capacidad para aspirar” es un elemento central del desarrollo humano¹². Los pobres sue-

len tener menos contactos y menos información (o más sesgada) hacia lo que realmente pueden aspirar y eso condiciona su propio proyecto de vida en una clara desigualdad de oportunidades.

Dalton y sus coautores¹³ desarrollaron un modelo en el que explican desde la psicología el “fallo de las aspiraciones” para salir de la pobreza. Asumiendo que pobres y ricos tuvieran las mismas preferencias y los mismos sesgos conductuales a la hora de fijar sus aspiraciones, describen una trampa de pobreza (un círculo vicioso) basado en poner menor esfuerzo para lograr cumplir sus aspiraciones, condicionados por las “narrativas” recibidas, menor cualificación o falta de acceso al crédito. Dado que las aspiraciones y el esfuerzo que con-

¹¹ D. RAY, “Aspirations, poverty and economic change”, en A. BANERJEE - R. BENABOU - D. MOOKHERJEE (eds.), *Understanding Poverty*, Oxford University Press, Oxford 2006, 409-422. Posteriormente, G. GENICOT - D. RAY, “Aspirations and Inequality”, *Econometrica* 85/2 (2017), 489-519, evidenciaron que las aspiraciones, la renta y su distribución se determinan social y conjuntamente. Aspiraciones *un poco* cercanas al nivel de vida del pobre generan conductas inversoras en su logro, mientras que, si están muy alejadas, generan frustración.

¹² A. APPADURAI, “The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition”, en V. RAO - M. WALTON, (eds.)

Culture and Public Action, Stanford University Press, Palo Alto 2004, 59-84.

¹³ P. S DALTON - S. GHOSAL - A. MANI “Poverty and Aspirations Failure”, *The Economic Journal* 126 (2014) 165-188. A diferencia del enfoque descrito aquí, estos autores desarrollan su modelo bajo el supuesto de aspiraciones estáticas. Los pobres, una vez elegido el nivel de esfuerzo que quieren realizar, toman las aspiraciones como dadas: Cf. pp. 166-167. Nosotros creemos que el nivel de esfuerzo al que se puede aspirar es endógeno. Alguien suficientemente reforzado positivamente sobre sus capacidades, puede ir elevando sus propias aspiraciones y niveles de esfuerzo a llevar a cabo para lograrlas.

llevan se influyen mutuamente, bajas aspiraciones implicarían menores esfuerzos. Una persona pobre puede tender a conformarse con aspiraciones más bajas porque implican menos esfuerzo. También es cierto que, dadas las restricciones iniciales de la pobreza, puede ser necesario un mayor esfuerzo por parte del pobre para lograr las mismas aspiraciones que se ha fijado una persona rica. Pero la *pobreza no es causada por unas bajas aspiraciones, sino una de sus consecuencias*. Elevar las aspiraciones de los pobres ya supone –bajo las mismas condiciones materiales– un impulso para salir de dicha trampa. Hasta ahora, que sepamos, son muy pocas las intervenciones de desarrollo que se propongan como objetivo específico abordar esta trampa y, sin embargo, condicionan el desarrollo humano desde su raíz: aspirar a los fines más elevados posibles (cfr. Col 3,1). Elevar las aspiraciones para lograr el mayor florecimiento humano posible sería un rasgo muy característico del desarrollo humano integral.

Sobre la base del trabajo de Duflo¹⁴, Lybert & Wyddick¹⁵ han analizado

¹⁴ E. DUFLO, “Human values and the design of the fight against poverty”, Tanner Lectures, 2012. <https://economics.mit.edu/files/7904>

¹⁵ T. J. LYBBERT – B. WYDICK, “Poverty, Aspirations, and the Economics of

la importancia de la *esperanza* en el desarrollo. La *esperanza*, según los autores, se constituye por tres vectores: las aspiraciones, la agencia (libertad para fijar fines) y los caminos para lograrlas (*pathways*). Cuando alguien es optimista respecto al futuro, pero tiene muy poca capacidad de control sobre los resultados y bajo esfuerzo personal, puede caer en lo que los autores denominan *esperanza vana o fútil*. Podríamos caracterizarla como “esperar a que los dioses se pongan de nuestra parte”. Sin embargo, la *esperanza aspiracional* está constituida por un alto esfuerzo y capacidad de acción (agencia), una asunción de los costes implicados, bajos componentes aleatorios y optimismo (ingenuo) pequeño o neutral sobre la situación futura¹⁶.

La tradición judeocristiana define la virtud de la Esperanza en este sentido de esperar *a la vez* la gracia y acción divinas junto a la acción

Hope”, *Economic Development and Cultural Change* 66/4 (2018), 709-753.

¹⁶ Cf. ID., 711. Por ejemplo, esperar que la ayuda por sí sola genere desarrollo humano en Etiopía puede ser una expectativa vana; pero esperar que con un microcrédito se pueda aumentar la productividad e ingresos de un negocio sería un ejemplo de expectativa aspiracional. La primera espera *que* alguien haga algo, es más pasiva, mientras que la segunda añade inmediatamente un verbo (acción) a la expectativa.

humana libre. Es posible combinar ambas. Por ejemplo, ante una hambruna o pandemia, se puede “esperar” que lleguen alimentos o una vacuna, pero también redoblar esfuerzos para generar más alimentos o guardar con celo todas las medidas preventivas para evitar el contagio. Medidas externas (más pasivas) son complementarias con acciones activas (ponen la agencia, lo que está en mano de uno, el *locus de control interno*, a trabajar).

Basten estas referencias para hacer ver que las aspiraciones han sido tratadas como componente del desarrollo. Fijamos fines en la vida en función de nuestras aspiraciones. Pero ¿cómo se forjan esas aspiraciones? ¿De qué dependen?

La literatura citada resalta que el nivel de renta influye en las aspiraciones que se fijan las personas. Una persona nacida en un entorno de pocas oportunidades, bajos niveles de capital humano de sus progenitores, entorno social de violencia y opresión y con una infancia en la que no recibe un vínculo seguro, sino más bien ambivalente o paradójico, tenderá a fijarse aspiraciones “bajas” en términos de desarrollo humano. Es como decir “para qué soñar, si no lo puedo conseguir, dada mi experiencia y el entorno en el que

vivo”. Para evitar la frustración, se cae en la resignación.

Pensemos por un momento en los migrantes. Aunque parece que los migrantes serían la contrastación inversa de esta hipótesis (migrar supone tener aspiraciones más elevadas y no conformarse con lo que se tiene como vida y entorno y por eso se mueven), la realidad es que hay muchísimas más personas que, viviendo peor de lo que potencialmente podrían, lo que realmente hacen es *no migrar*. No moverse, a pesar de que sus condiciones de vida son frágiles y pobres. La realidad observada es que son muy pocos los que migran (no hablamos de movimientos forzados, sino más bien económicos), no son los *más* pobres, y que “el factor productivo trabajo” no es tan móvil como a veces supone la teoría económica.

En nuestro entorno más cercano, pensemos en esa brecha que se produce entre trabajadores en paro y puestos de trabajo sin cubrir porque se ofertan en lugares distanciados. La reciente crisis sanitaria por el Covid-19 reveló que muchos agricultores no encontraban temporeros o trabajadores dispuestos a acudir al lugar de recogida de la frutas y verduras. Sobre todo, cuando hay una percepción de temporalidad o una creencia de que “no merece la pena” (coste de

oportunidad al desplazamiento). Esto confirma que las personas no somos máquinas de maximizar conductas que nos reporten máximos retornos de utilidad material.

Lo que quiero resaltar aquí es el papel que juegan las “creencias”, los futuros imaginados bajo incertidumbre, frente a los “datos” de los costes y beneficios que suponen las movibilidades. Cuando una persona “cree” que no la compensa desplazarse para mejorar (o estudiar y formarse en un empleo menos obsoleto del que adquirió), no se fija como aspiración esa mejora en su capital humano, o en su empleabilidad o en su calidad de vida. Se “conforma” con lo creído (no lo ha experimentado) y rebaja sus aspiraciones.

Cuando no se recibe una educación donde aspirar a la mejora (desarrollo) es algo conculcado de forma sistemática (pensemos en renunciar a la libertad por parte de los esclavos), es difícil desarrollar aspiraciones que conduzcan a grandes “saltos” o “empujones” (*nudges*, dirían Sustain y Thaler¹⁷ y la psicología económica de la conducta moderna) en términos de

bienestar, calidad de vida o “desarrollo”.

Ya hemos comentado que las aspiraciones se fraguan sobre narraciones (a menudo imaginativas) escuchadas a personas que son afectivamente relevantes para la persona (padres, maestros, ídolos del deporte o de la política, líderes religiosos...). Es sobre todo en la adolescencia cuando tienden a fijarse las aspiraciones vitales más profundas, cuando se hacen (se tienen que hacer) los proyectos de vida a más largo plazo (dedicación profesional, formación de una familia). Lograr la autonomía económica y afectiva es una aspiración “horizonte” que se impone con la edad y si no se aborda, puede conducir a trastornos (síndrome de Peter Pan o jóvenes “acomodados” eternamente en casas de sus padres...).

En otro extremo del espectro de posibilidades de fijar aspiraciones, podemos encontrar la cultura que practica que esas aspiraciones se “impongan”: matrimonios concertados en edad infantil, por ejemplo. Son los padres los que deciden y por tanto anulan la capacidad de aspirar o definir con cierta autonomía el plan de vida de los hijos. Esta “heteronomía” cultural abunda más de lo que parece. Pensemos en la enorme influencia que ejercen los buscadores de

¹⁷ C. SUNSTEIN – R. THALER, *Un pequeño empujón (nudge): el impulso que necesitas para tomar las mejores decisiones en salud, dinero y felicidad*, Taurus, Barcelona 2017.

internet en forma de “sesgos de confirmación” ante las búsquedas que pueden hacerse relacionadas con esas aspiraciones. Si alguien introduce en el buscador “Master-Prestigio-Liderazgo-Ingreso máximo” tendrá a partir de entonces una secuencia de lugares que alimentarán una aspiración completamente diferente que si introduce “Armonía-Pachamama-sostenibilidad-paz interior”, por poner un simple ejemplo.

4. Las expectativas: endógenas y exógenas

A diferencia de las aspiraciones, las expectativas han tenido cierto recorrido en la literatura económica, sobre todo en la macroeconomía y en la política monetaria. Los primeros modelos consideraron sólo que los agentes obedecían a expectativas exógenas, variables diferentes a las propias experiencias. Más adelante, se formularon modelos con expectativas adaptativas donde los agentes incluían la información del pasado para aprender de sus errores e intentar predecir el futuro (por ejemplo, la inflación o los impuestos que tendrán que pagar)¹⁸. Por último,

en los modelos de expectativas racionales, los individuos utilizan de modo eficiente toda la información de la que disponen, tanto la aportada por el pasado como sus propias experiencias y “descuentos” sobre futuros previsibles¹⁹. El ejemplo clásico es que, ante elevados niveles de deuda pública en el presente, en el futuro aumentarán los impuestos al tener que hacer frente a los vencimientos de la deuda contraída. Es importante retener que, en estos modelos, las decisiones –propias y las de los demás– se toman de forma racional, es decir no se tienen en cuenta las emociones o las creencias, por ejemplo.

El Diccionario de la Real Academia las define como “esperanza de realizar o conseguir algo. Posibilidad razonable de que algo suceda. Posibilidad de conseguir un derecho, una herencia, un empleo u otra cosa, al ocurrir un suceso que se prevé”. Llama la atención los elementos comunes con las aspiraciones (en ambos se cita el empleo como concreción) pero también las diferencias: las expectativas deben ser “razonables” y

Money, University of Chicago Press, Chicago 1956.

¹⁹ R. E., LUCAS – T. J. SARGENT (eds.), *Rational expectations and econometric practice*. Vol. 2, University of Minnesota Press, Minneapolis 1981.

¹⁸ P. CAGAN, “The Monetary Dynamics of Hyperinflation,” en M. FRIEDMAN (ed.), *Studies in the Quantity Theory of*

basadas en cierta experiencia que permite “prever”.

Si las aspiraciones son más “internas”, las expectativas son también “externas”. Pueden “acatarse” (como los objetivos que se ponen en una empresa a un empleado; son las expectativas del jefe sobre él). Pero también pueden auto-imponerse. Por ejemplo, cuando una persona invierte (pongamos por caso iniciar una formación que le permita mejorar sus ingresos) tiene la expectativa de acabarla con éxito y se produzcan los retornos esperados. Esa formación puede venir ordenada “desde arriba” por sus supervisores (mandos superiores de la empresa en la que trabaja) o puede venir “desde abajo” fruto de una mayor ambición, sin que nadie se lo ordene.

Si se piensa con detenimiento, todo intercambio económico incorpora una expectativa de ganancia futura de utilidad (sometida a incertidumbre hasta que no se pruebe la utilidad real de lo que se va a intercambiar) frente a la utilidad de lo que ahora se tiene (supuestamente conocida como preferencia dada) y se ofrecerá en el intercambio. Así el precio natural, es el que lograría establecer un intercambio de equivalentes en utilidad *esperada*.

Toda expectativa se compone de una dosis de incertidumbre (sobre la situación futura esperada) y de otra de agencia (poder caminar hacia la situación imaginada como superior). La expectativa fija un fin (más o menos imaginado como realizable) y la agencia adivina medios o caminos para lograrlo, en gran parte basada en la experiencia anterior, la propia personalidad –más o menos proclive o aversora al riesgo y al cambio– y en la cultura recibida que invita más o menos a desear e imaginar esas posibles futuras situaciones mejoradas.

La influencia de la cultura sobre las expectativas y sobre las conductas, incluso en el nivel cognitivo, ha comenzado a ser estudiada. Por ejemplo, Hoff & Pandey²⁰ muestran cómo, cuando en la India se hacían grupos anónimos respecto a la casta a la que pertenecían los niños que jugaban a resolver laberintos, no había diferencias significativas entre ellos. Una vez que la pertenencia a la casta se hacía notar, los de las castas inferiores

²⁰ K. HOFF – P. PANDEY, “Discrimination, Social Identity, and Durable Inequalities”, *American Economic Review, Papers and Proceedings* 96/2 (2006) 206-211; K. HOFF – P. PANDEY, “Making Up People: The Effect of Identity on Performance in a Modernizing Society”, *Journal of Development Economics* 106 (2014), 118-131.

resolvían un 25% menos de laberintos. La información sobre a qué casta se pertenece ya influía en las expectativas sobre los laberintos que se era capaz de resolver.

La pertenencia a una casta influye incluso en el modo de percibir los errores y fallos de coordinación social. En la India, tras mostrar una alta tasa de fallos de coordinación en juegos de laboratorio, sólo el 42% de las castas superiores se negaban a seguir jugando frente al 71% de las castas inferiores, pues percibían el fallo como un insulto o transgresión a las normas del juego²¹. La expectativa de fallar en un juego social se hizo más una “carga” para los pobres que para los miembros de grupos sociales más privilegiados.

5. Conclusiones

En este trabajo hemos querido resaltar la importancia que tienen, para el florecimiento humano integral, la fijación de los fines en el mundo de la vida. Frente al tradicional peso que han tenido los medios en el análisis del desarrollo (sobre todo por parte de

los economistas), hemos puesto de relieve que las personas (mejor que los “agentes” económicos) se plantean fines en sus proyectos de vida valiosos. En ellos, la incertidumbre juega un papel esencial, lo que debería conducir a no exacerbar las pretensiones de predicción en los modelos e intervenciones de desarrollo humano integral.

Se ha puesto de manifiesto, también, que las aspiraciones y las expectativas²² comparten esa dosis de incertidumbre donde la libertad para poder actuar (agencia) abre muchos caminos para llegar a un mismo fin. Si las aspiraciones son más internas o endógenas, las expectativas, además, tienen un componente externo o exógeno que puede conducir a una “trampa de pobreza”. Esta consiste en “rebajar” tanto las aspiraciones como las expectativas y deseos para no caer en la frustración. Dado que la fijación de los fines en la vida es en gran medida cultural y se induce a través de las narraciones transmitidas por familiares y personas significativas para cada sujeto, es importante no juzgar con ligereza a aquellos que –desde nuestro punto de vista y escala de valo-

²¹ B. BROOKS – K. HOFF – P. PANDEY, “Cultural and the Formation of (in)efficient conventions: Experimental Evidence from India”, Mimeo, University of Chicago, Chicago 2015.

²² A los que probablemente habría que añadir los deseos, pero aquí no hemos podido extendernos sobre ellos.

ración cultural– hayan rebajado el nivel de esfuerzo que están dispuestos a realizar para salir de su situación de pobreza. Es necesario seguir estudiando y midiendo estos factores cualitativos tan humanos para poder ofrecer las intervenciones y políticas de desarrollo (anti-pobreza) que sean más eficientes y acordes con esta

diversidad cultural. La cooperación entre psicólogos, sociólogos, trabajadores sociales, filósofos, moralistas, teólogos y economistas del desarrollo se hace imprescindible para avanzar en el conocimiento de esta riqueza humana que, hoy en día, sigue siendo muy poco estudiada con esta metodología inter y transdisciplinar. ■

Decir lo mismo de modos diferentes. Sánchez Rosillo y González Iglesias: Dos poéticas de lo esencial

Víctor Herrero de Miguel, OFM Cap

Universidad Pontificia Comillas

E-mail: vmherrerode@comillas.edu

Recibido: 9 de noviembre de 2020

Aceptado: 14 de diciembre de 2020

RESUMEN: *Jardín Gulbenkian* (2019) y *La rama verde* (2020) son los dos más recientes poemarios de Juan Antonio González Iglesias y Eloy Sánchez Rosillo, publicados con apenas un año de distancia y de cuyos respectivos interiores brota una luz sin mengua. El propósito de estas páginas es la contemplación de lo que consideramos un díptico: dos tablas que, mediante motivos y técnicas diversas, arrojan el cifrado de un mensaje único.

PALABRAS CLAVE: Poesía; bondad; heridas; mundo; belleza; salvación.

To say the same in different ways. Sánchez Rosillo and González Iglesias: Two poetries on the essential

ABSTRACT: *Jardín Gulbenkian* (2019) and *La rama verde* (2020) are the two most recent collections of poems by Juan Antonio González Iglesias and Eloy Sánchez Rosillo, published barely a year apart and from whose respective interiors an undiminishing light spring forth. The purpose of this paper is the contemplation of what we consider a diptych: two tables that, by means of different poetic motifs and techniques, show the encryption of a single message.

KEYWORDS: Poetry; goodness; wounds; world; beauty; salvation.

1. Introducción

Cristina Campo escribe que “la poesía es atención: lectura de múltiples planos de la realidad circundante, que es verdad expresada en figuras”¹. Esta definición precisa del acto poético concuerda a la perfección con la obra de dos poetas españoles contemporáneos: Eloy Sánchez Rosillo (Murcia, 1948) y Juan Antonio González Iglesias (Salamanca, 1964)². Con apenas un año de diferencia, ambos han sacado a la luz sus más recientes poemarios; descubrimos, en su lectura, que estamos ante dos maneras diversas y complementarias de nombrar lo esencial.

En 2019 –tras la obtención del Premio de Poesía Jaime Gil de Biedma, al que se sumaría después el Premio de la Crítica– aparece *Jardín Gulbenkian*, en la Colección Visor de Poesía, que alberga varias obras de González Iglesias; por su parte, a finales de octubre de 2020,

¹ C. CAMPO, *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987, 166. La traducción es nuestra.

² Sobre ambos poetas hemos escrito anteriormente en las páginas de esta revista: V. HERRERO DE MIGUEL, “Totalmente de acuerdo con la vida. Eloy Sánchez Rosillo: poesía y misterio”, *Razón y fe* 272 (2015), 503-513; *id.*, “Sostener casi todo en casi nada. La confianza poética de Juan Antonio González Iglesias”, *Razón y fe* 275 (2017), 271-281.

Tusquets, donde se encuentran todos los libros de Sánchez Rosillo, publica *La rama verde*, su último libro de poemas. Estamos ante dos títulos de una calidad mayúscula. El propósito de cuanto sigue es arrojar sobre ambos una mirada sinóptica que explique lo que consideramos una certeza, a saber: en los dos poemarios, ambos poetas leen la realidad –su verdad expresada en figuras– con una atención que equivale al acto de amar.

2. El jardín y la rama

Si todo título es un nombre que contiene un destino, en poesía el título es, además, una condensación de significado de cuanto el libro alcanza a decir. Es un poema que recoge el sentido de todos los poemas. En el caso que nos ocupa constatamos el hecho feliz de que los dos títulos –además de cumplir fielmente como frontispicios de sus respectivos poemarios– conforman un mensaje único que anuncia el ensamblaje profundo de ambas obras.

Un jardín de una capital europea es un pequeño lugar del mundo que permite al poeta contemplar la hondura de la vida. Lo reconoce de este modo González Iglesias en el prólogo de su libro:

“El jardín Gulbenkian de Lisboa centra este libro en el que se recorren, a partir de ese espacio creado por la arquitectura contemporánea, algunas líneas clásicas: la cultura que ennoblece la naturaleza, el arte como regalo del espíritu, la amistad y la apología de lo sencillo. Protegido por estas formas del amor, el jardín se presenta como símbolo que promueve con su sola existencia la esperanza en un mundo mejor que este” (*Jardín Gulbenkian*, 9).

Y, como parte luminosa de un todo, la rama se revela como un jardín temporal:

“Cuando se agita el viento de la edad,
las hojas secas caen.
Pero en la rama aún verde de la
[infancia
—la que está más arriba, la que en la
[luz se mueve—
canta el jilguero”
(*La rama verde*, 153).

Así rezan estos versos, los últimos del libro, en los que Sánchez Rosillo nos ubica en la niñez, que es el hágase mediante el cual el logos transforma en amor cada vida.

Ambas realidades, la rama y el jardín, nos introducen de hecho en un cosmos semejante al que encontramos en el primer libro de la Biblia, que es un mundo recién nacido donde todo es rama verde, un universo que equivale a un

jardín. No hay en los poemarios, como tampoco en el libro hebreo, afán alguno por esconder las sombras de la existencia, las cicatrices de la vida. Tras la asistencia a un enterramiento, la mirada poética esculpe

“las imágenes tristes
de la dura mañana de finales de enero:
el ataúd entrando con trabajo
—espacio, para siempre—
en la pequeña tumba, la oscuridad
[del fondo,
las ráfagas de lluvia que también
[penetraban
en esa cerrazón, un padrenuestro
dicho en voz queda bajo los paraguas,
rápidas despedidas de los que allí
[estuvimos...”
(*La rama verde*, 19).

Junto a esta pesadumbre real —marcada por el tono poético que acompasa ritmo, palabras y sintaxis a la tristeza de cuanto comunica—, el ojo mirando al mismo mundo capta también la presencia invisible de lo cierto:

“Una mañana
inaugural y brusca pulveriza
todo el invierno. Otra vez, de pie
está todo, otra vez estamos todos.
Está abril al alcance de febrero”
(*Jardín Gulbenkian*, 37).

No hay mentira en la palabra de quienes se han convertido en ventanal. Todo lo que arrastra el viento los impacta, todo lo que sucede

fuera los transforma en atalaya y microscopio. Una de las características que aúna la obra de ambos poetas es, en efecto, la capacidad de que la pupila refleje todo –el espanto y la ternura, el amor profundo por una realidad cuya superficie hiere–, desde una opción –la más difícil, la que más valentía muestra– también semejante: que todo lo nombrado oriente hacia la luz.

3. Captación de la bondad

En un momento como el actual, en el que la cultura de masas –con la promesa falaz de salvar lo diferente– expande la mediocridad de lo homogéneo, escuchar dos voces distintas es un don. Más aún si a la variedad de registros se suma, como es el caso, la coincidencia de aciertos. Mediante la lectura de dos poemas entresacados de sus respectivos libros, podemos ver cómo ambos poetas sienten la imantación de la bondad y cómo, desde retóricas diversas, entregan generosamente todo el bien contemplado.

Así suena, en primer término, la palabra matinal de Sánchez Rosillo:

“SALIR a la terraza bien temprano
y oírte cantar, tan vivo, en la luz nueva
—que aún está a medio hacer—,

da mucha confianza en este día,
amigo verdellino,
y ganas de vivir (y de ser bueno)”
(*La rama verde*, 65).

La belleza del poema es reflejo fiel de lo que el poema capta: la presencia incondicional de una criatura, su música tierna y feliz. Las palabras del poeta se dirigen directamente al ave, que es sentida como compañera de hábitat y de vocación. Los elementos que configuran la escena rebosan significado: la terraza, como espacio abierto que convierte la casa en mundo; el amanecer, como tiempo propicio al don; la luz, como agente invisible que visibiliza todo. El resultado del encuentro aparece en una triple formulación, que corresponde a los tres estadios de un proceso: *confianza, ganas de vivir, ser bueno*.

Otro espacio (la intimidad del lecho), otro tiempo (la oscuridad que precede al sueño) y un sonido diverso (una grabación que se escucha en el móvil) configuran la ocasión para que González Iglesias transcriba el carácter poético de lo vivido:

“Un podcast sobre Dante a
[medianoche
me trae serenidad. Doy por perdido
el mundo en esta época sin cítaras.
Todo son datos multitudinarios
que conducen al odio, pero suena
como una letanía el italiano,

la conferencia que va compartiendo
el sentido que tiene cada cosa
en el todo, y así cada palabra
en el lenguaje, ya no me parece
que se haya extraviado la esperanza.
Alguien habla de amor en el principio
de una nueva jornada. Entro en el

[sueño
onde uscì dei romani il gentil seme"
(Jardín Gulbenkian, 26).

El recorrido del poema, contemplado con atención, no diverge en lo decisivo de lo trazado por el poema precedente. En primer lugar, porque, a la tríada de Rosillo (*confianza, ganas de vivir, ser bueno*), se yuxtaponen ahora otros tres peldaños que nos conducen hasta la misma altura. Se trata de tres sustantivos que vertebran la pieza: *serenidad, esperanza y amor*. Hay también aquí una terraza desde la que el poeta se asoma al mundo, al contenido del mundo cribado por los crisoles del sueño: la cama, observatorio donde cerrar los ojos para ver lo real. Suena también aquí el canto de una criatura que, al igual que el verdecillo, otorga amparo y redención: Dante y la música de la *Comedia*. Y hay, en el fondo, un mismo efecto: atreverse a dar un paso nuevo en la incertidumbre que denominamos vida.

Que los dos poetas sean filólogos – latinista, González Iglesias; hispanista, Sánchez Rosillo – los hace no solamente amar el lenguaje sino hacer del lenguaje un instrumento

de amor. Lo confirma la delicadeza milimétrica con la que sitúan cada palabra en el interior del poema, como un vaso en la cabecera de un enfermo o un beso en la frente de un bebé. No hay en ellos concesión a las modas, rebajamiento de la exigencia o afán alguno por complicar, profanando su misterio, la presencia de lo simple.

4. Descubrir el centro en todo

Encontramos en los dos libros algo que, desde Homero o Isaías o Virgilio, la poesía nos viene enseñando: la posibilidad de salir de nosotros para hallar nuestro más puro centro, el acto feraz de mirar desinteresadamente el mundo.

González Iglesias, que en su anterior poemario convirtió en súplica el deseo de escapar de las jaulas digitales que atrapan el corazón³ y levantó una hermosísima oda a los que viven apartados de toda servidumbre⁴, nos hace ver ahora

³ *Libérame del reino de la cantidad. / No permitas que sea valorado / por el número de seguidores / que pudiera tener en una cosa denominada red* (J. A. GONZÁLEZ IGLESIAS, *Confiado*, Visor, Madrid 2015, 32).

⁴ *Benditos los que viven / como cuando nacieron / y pasan la mañana oyendo el olmo / que creció junto al río / sin que nadie lo plantara. / Benditos los ignotos, / los que tienen / todavía / intimidad* (*Ibid.*, 26-27).

la dicha plena que da saberse preciosamente oculto y prescindible:

“El poeta comparte con la vida
la lentitud y la tenacidad
puesta en aquello que otros
[desestiman,
el desentendimiento, la esperanza
en el grano perdido tierra adentro.
Mientras estoy durmiendo, el árbol
[crece”
(*Jardín Gulbenkian*, 64).

La imagen vegetal, en relación con la existencia humana, es de raigambre clásica y bíblica. También el léxico nos acerca a Roma y a Jerusalén y al encuentro perfecto entre ambas orillas, que da lugar al humanismo. Es en ese momento en que el ser humano se concibe como naturaleza visitada por la gracia cuando, según el poema, el grano se transforma en árbol.

También entre árboles, los que aparecen en la composición titulada *Mañana de Madrid*, el poeta descubre su propia esencia:

“Aquí me quedaría entre estas hojas.
Sentados muy distantes, a la sombra,
casi escondidos leen los ociosos
en libros electrónicos. Hay uno,
un hombre de mediana edad que va
leyendo al mismo tiempo que pasea
y lleva un libro de papel, parece
que sostiene en las manos un código
del mundo antiguo. Cuando se
[detiene
a meditar, a respirar sin prisa,
y mira alrededor para saber

por dónde va, de pronto he recordado
que no hace falta más”.

(*Jardín Gulbenkian*, 68).

Esta serie de doce endecasílabos perfectos que se cierra con un heptasílabo que acaba en golpe de voz acentuado es muestra de cómo una factura cualitativamente imaculada es al mismo tiempo el cofre que custodia el tesoro de lo sencillo. El poeta está en el poema tan a la orilla de todo como en el jardín donde escribe; es solamente uno que mira y dice lo que ve, y hace de esta forma que aquello que él constata y cuanto su lenguaje despierta en nosotros sean lo mismo: la certidumbre de plenitud que da la recepción de lo que nos ha sido dado.

También en *La rama verde* asistimos a un proceso análogo de desposeimiento y marginalidad que, junto al respeto amoroso que prodiga hacia todo lo que alienta, hace de Sánchez Rosillo un creador de estética franciscana. Así, en el poema inaugural del libro, se nos habla de un sueño primero gestado en la niñez –el texto nos hace entender que se trata de la ilusión infantil de convertirse en poeta– y que, con el discurrir del tiempo, se constata como fundamento que sostiene la vida:

“Hebra de luz apenas,
hilo de agua.

Nunca en la vida me ha
[desamparado”.
(*La rama verde*, 11).

Apenas unos versos antes, esta misma realidad es caracterizada como algo *inconsistente*, / *tan ligero y frágil* / *como vilano o pluma* / *de gorrión*. Que esta vulnerabilidad de un anhelo sea vista como el motor de los propios pasos es muestra de cómo, para el poeta murciano, no es aquello que el mundo llama éxito –cuantificable, objeto de premios– lo que determina el error o la puntería existenciales, sino la fidelidad a lo que muy temprano se presentó como una vocación que, con la figura leve que toda belleza tiene especialmente en los orígenes, advino a la propia vida junto a la promesa de un cumplimiento.

Reaparecen en el poemario presencias que durante toda su obra cobijan los ojos del poeta. Como la luna, que no arroja una luz melancólica –recurso en ocasiones forzosamente usado en literatura– sino una alegría que capacita a quien la recibe a compartir su propio destino:

“La miro con el gozo
del que todo lo ignora de la muerte,
del que respira y canta.
Han pasado años, siglos, y ahí
[fulgura,
en qué centro sereno de mi
[asombro”.
(*La rama verde*, 23).

Hay en este último verso una expresión certera para comprender la poesía de Sánchez Rosillo: *centro sereno de mi asombro*. Esto es lo que su palabra hace: colocar la realidad en la diana de la atención, contemplarla con admiración y reverencia, esperar paciente la palabra justa –la que concuerde, la que no altere su estado– y aplicarla como un gesto de amor.

La realidad, leemos en otro poema de *La rama verde*, se ofrece como *regazo y vínculo*. No se trata, pues, de transformar el mundo, de orquestar complejas planificaciones o urdir planes revolucionarios. La poesía no es propaganda ni anuncio, sino lenta y plena comunión que nos transforma:

“Aquí sólo preciso
atención e ilusión, abrazo, entrega,
estar entre las cosas
igual que se nos muestran ellas mismas
en su sosiego y su conformidad.
Este asentir unánime
suenan con el fervor de una cadencia,
y más aún porque el silencio es
algarabía de lo vivo y junto”.
(*La rama verde*, 28).

Nótese –siendo casi el reverso exacto de lo que se ha venido en llamar la performatividad del lenguaje– cómo en el poema late esa misma cadencia que el poeta descubre en el mundo, y de qué ma-

nera las palabras se calientan con ese mismo fervor. No es que podamos hacer cosas con palabras, sino que las cosas también se transforman en lenguaje.

5. Expiación por la mirada

Sabemos gracias a Borges que el hallazgo de una raíz verbal es una de las formas de la justicia, pues la comprensión correcta de algo restaura el orden en el mundo, devuelve su lugar a lo que caminaba extraviado. También, por la relación que existe entre obligación moral y cumplimiento, representa un modo de ser feliz. Leemos en un diccionario etimológico de latín que la piedad nace de adentro, pues *pius a peut-être signifié à l'origine "au cœur pur", piō a sou-vent le sens de "purifier", par suite "effacer par un sacrifice, expier"*⁵.

Frecuentando a estos dos poetas el lector descubre que la palabra es también un lugar sagrado donde se realiza un sacrificio de purificación: es la pira en la que la mirada introduce al corazón para que se restauren las relaciones con el mundo. Tanto Sánchez Rosillo como González Iglesias conciben

la poesía, como ya habían hecho Platón u Horacio, como acción cultual. Por ello, no hay en sus versos espacio para experimentaciones verbales, deconstrucciones de ideas, complejos fuegos de artificio ni fealdades que profanan la sacralidad del decir. Al contrario, la palabra es el limen del templo de lo real. Así lo descubrimos en el siguiente poema de Sánchez Rosillo:

"Dejé mi casa y me adentré de lleno
en la extensa mañana, en su luz
[nueva.
Pudo no suceder, y sin embargo
la vida decidió que ocurriría.
Tú por tu lado, y por el mío yo
—sin presagios ningunos,
[distráidos—,
nos fuimos acercando hasta esa calle,
una calle cualquiera. Y coincidimos
en el instante aquel del universo.
Qué extraño su existir, qué
[inescrutable:
en su fugaz transcurso, nuestros ojos
supieron encontrarse en un
[relámpago
hecho de origen y de tiempo entero".
(*La rama verde*, 37).

El título de la pieza (*Algo que no es azar*) y, sobre todo, el contenido de la misma —también el tono en el que todo se dice—, dejan claro que el poeta canta desde el Misterio. Las palabras que aparecen (*adentrarse, luz nueva, extraño, inescrutable, relámpago*), el tránsito que el poema delinea (*dejé mi casa... nos fuimos acercando... coincidimos*), los

⁵ A. ÉRNOUT – A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Librairie C. Klincksieck, París 1959, 510.

indicadores espaciales (*esa calle, una calle cualquiera*), las marcas de temporalidad (*la extensa mañana, el instante aquel del universo, origen y tiempo entero*) todo en el poema tiene las medidas y el peso justo para que quien lee sienta la presencia de algo superior, de una voluntad no casual, de un propósito que se revela instantáneo en su aparecer y eterno en sus consecuencias.

La misma mirada sanadora la vuelca el poeta hacia fuera como antídoto luminoso contra las sombras que en ocasiones genera el corazón:

“Por qué estás triste, dime. No es
[posible
que a estas alturas de la edad no hayas
aprendido a vivir,
que todavía no comprendas nada.
Todo está bien. Debieras darte

[cuenta.
El universo es tuyo, pues respiras.
Celebra este momento silencioso,
el equilibrio frágil que sucede
mientras la luz se apaga tras los
[montes
desdibujados de la lejanía”.

(*La rama verde*, 51).

Un atardecer que acontece en la distancia, descubierta y contemplado con equidad y recogimiento, es mejor ansiolítico para la tristeza que los que fabrica la química. No es arbitrario que sea el sol poniente quien acuda en auxilio del poeta, pues en esa hora, si somos capaces de recibir lo que la vida

nos da, el mundo entero se llena de misericordia. Un sol soñoliento que necesita descansar, que se persigna y recuesta como un niño es la ocasión para que la mirada descubra que *todo está bien*, que respirar –ese acto inconsciente, ese resorte que nos mantiene vivos– supone la participación completa en el mecanismo invisible y perfecto de lo real.

Quien ama lo visible deja que todo lo concreto le afecte. Así funciona esta ley de reciprocidad. Y, por causa también de este amor herido, el poeta descubre su puesto:

“Miro el mundo.
Estoy seguro de que acerté cuando elegí el ascetismo, ser poeta.
Entran por la ventana las estrellas.
El futuro es un canto temperado,
pero también habrá entusiasmo.
[Estoy
a solas de una vez con el lenguaje.
A la vez monacal y luminoso,
entre las criaturas y las cosas”.

(*Jardín Gulbenkian*, 71).

Los versos de González Iglesias son mármol tallado: se adivina tras ellos la presencia del compás y de la regla, las incisiones del puntero, la vibración de la macesta, la superficie de lenguaje que allana la gradina. Comunican lo mismo que el cuerpo de un danzante: el esfuerzo transformado en gracia. En el poema anterior –que acontece, como muchos otros del

poeta, en un espacio interior que se comunica con el mundo a través de una ventana— el poeta se asoma a lo de fuera y, con la displicencia elegante de la tradición clásica (eso que el Quattrocento llamó la *sprezzatura*), reconoce que su lugar en el mundo está fuera de él: en *el ascetismo*, en *el entusiasmo* (término que nos habla de Dios), en *el lenguaje*. Los dos endecasílabos finales —que sólo puede escribir quien escribe desde lo que ha escrito Virgilio— deshacen el equívoco de los contrarios, reúnen lo que siempre estuvo unido y nos lanzan al encuentro con la verdad de un mundo que la perversión del propio mundo niega.

La poesía, sí, es salvación. Así lo reconoce la tradición cristiana, que adora a un Dios que pronuncia y ama cuanto crea, y descubre en las palabras sobre aves y lirios el trazado de un camino de confianza y admiración. Por eso el poeta es un oferente arrodillado, uno que contempla su pobreza:

“Acepto
que nada es mío. Está bien así.
[Despojado
de todo estoy mejor. Ya es bastante
[decirlo.
Lo único que tengo es lo que dice
[algo.
Estoy con el lenguaje. Soy lenguaje.
[Eso es todo”.
(*Jardín Gulbenkian*, 60).

Ser lenguaje, reconocerse reducido a la capacidad de decir es algo que entronca con el profetismo bíblico, con el destino de cuantos se sintieron convocados a una existencia oracular. Saber que las palabras que se dicen no son propias, que uno forma parte de algo excesivo, *volente*, superior, a la vez que inviste a quien así vive de una responsabilidad muy grande —saberse decidor de lo indecible!—, es fuente de tranquilidad suprema. Por eso el poeta, asomado a su ventana, mira el mundo y se pregunta:

“¿Dónde está la pureza? ¿En el principio?
¿Cómo seguir, entonces? ¿Qué constancia
habrá que improvisar en medio de este
inesperado deterioro? ¿Cómo
combatir sin saber? ¿Habrá catarsis?
¿Retornaremos al jardín? ¿Por dónde?
¿Cómo resucitar después de tanta
profanación? ¿Vendrá también de fuera
la brisa? Dejaremos por si acaso
abierta la ventana, lo que sea
sonará. Necesito oírlo pronto.
Lo que venga será mejor que esto”.
(*Jardín Gulbenkian*, 57).

En cada una de las preguntas podría el corazón construirse su demora y esperar. Véase que el poeta levanta todo el hilado de interrogaciones sobre el concepto de pureza que, como sabemos por la

etimología rescatada del latín, nos introduce en el corazón como altar del sacrificio. Es allí, en la irreductible esperanza que solamente se fragua en lo secreto, donde el mundo –muy distante ahora del jardín– puede ser salvado.

Un poema, que aparece dedicado a los Capuchinos de El Pardo, nos indica sin hacerlo explícito el nombre de Dios:

“He oído en una conferencia
que hay uno
que asume todo nuestro desconsuelo.
Y he leído, en un libro
de un poeta, que hay uno
que puede verlo todo sin odiar.
Tienen que ser el mismo”.

(*Jardín Gulbenkian*, 55).

Obedece a una lógica perfecta que el poema más breve de todo

el libro sea el que nos diga lo superior. El poeta al que se hace referencia es Tomas Tranströmer y ese *que puede verlo todo sin odiar* aparece en el interior de *En el delta del Nilo*, transcripción de un sueño del que el poeta sueco despierta con el anuncio de esa bondad total.

Celebremos, con la medida de los que se saben pocos, la existencia de lo bueno. Hay en estos dos poemarios un catálogo de verdad y de amor, encarnado en formas diversas, convertido en dulzura y fuerza del lenguaje. Los lectores de poesía –los que vivimos sujetos a la rama verde del jardín– hemos de recibir con gozo, en un invierno que parece no acabarse, la irrupción de una nueva primavera. ■

La humanidad puesta a prueba

Bioética y COVID-19

Rafael Amo Usanos
Federico Montalvo Jääskeläinen(eds.)

El año 2020 la humanidad ha sido puesta a prueba por la crisis provocada por el coronavirus SARS-COV-2: los dilemas éticos de la atención a los enfermos con recursos limitados, el confinamiento, el modo de cuidado de los mayores, la investigación de fármacos y vacunas, y la desigualdad social que ha dejado la pandemia. Todo ello se hace en este libro valiéndose de unos buenos datos (históricos y médicos); y apoyados en una buena fundamentación en los principios de la bioética. Además, se hace un recorrido del COVID-19 por el mundo, y se dibujan algunas perspectivas bioéticas del mundo post-pandemia.



La humanidad puesta a prueba

Bioética y COVID-19

Rafael Amo Usanos (eds.)
Federico de Montalvo Jääskeläinen

ISBN: 978-84-8468-851-8
Universidad Pontificia Comillas 2020



El mundo invisible y la educación del espíritu

David Luque

Universidad Rey Juan Carlos (Madrid)

E-mail: david.luque@urjc.es

Recibido: 22 de septiembre de 2020

Aceptado: 4 de diciembre de 2020

RESUMEN: El reconocimiento de la educación del espíritu dentro de la legislación educativa británica consolidó y enriqueció una profunda discusión internacional que ya venía desarrollándose previamente. Algunas de sus aportaciones más relevantes coinciden en señalar que se dirige a educar valores de naturaleza superior, aunque todavía no se comprende muy bien cómo. Este artículo entiende que esa dimensión trascendente puede identificarse con lo que el cristianismo confiesa como “mundo invisible” y que ha sido estudiado por John Henry Newman y Pável Florensky. Así que su objetivo es estudiar las aportaciones de estos teólogos para discernir una serie de orientaciones pedagógicas que puedan aportar algunos matices a la discusión internacional.

PALABRAS CLAVE: Educación del espíritu; educación religiosa; John Henry Newman; Pável Florensky; mundo invisible.

The invisible world and the education of the spirit

ABSTRACT: The recognition of the spiritual education within British educational legislation consolidated and enriched a deep international discussion, that had already been developing previously. Some of its most relevant contributions coincide in pointing out that it is aimed at educating values of a higher nature, although how is not yet well understood. This article understands that this transcendent dimension can be identified with what Christianity confesses as the “invisible world”, and that has been studied by John Henry Newman and Pável Florensky. So its objective is to study the contributions of these theologians to discern a series of pedagogical orientations that can contribute some nuances to the international discussion.

KEYWORDS: Spiritual education; religious education; John Henry Newman; Pável Florensky; invisible world.

1. Introducción

En el contexto de la filosofía de la educación, la discusión sobre la educación del espíritu adquirió un nuevo relieve como consecuencia de una nueva legislación educativa en Inglaterra en la que, en virtud del desarrollo integral de los estudiantes, se pedía a todas las instituciones educativas que atendieran el desarrollo del espíritu en sus aulas. Antes –más en el ámbito psicológico que en el filosófico–, ya se había producido un rico y polémico debate sobre aquello que Howard Gardner llamó “inteligencia espiritual” como una más de sus inteligencias múltiples, y que terminó retirando por diversas razones. Aunque con matices distintos, lo cierto es que también esta nueva demanda emanada del Parlamento británico fue recogida por la comunidad pedagógica con división de opiniones. Quienes ya se encontraban estudiando esta dimensión vieron que sus esfuerzos académicos habían dado frutos y quienes recelaban de cualquier matiz trascendente entendieron que había una injerencia religiosa en el ordenamiento público de la educación, y debieron esforzarse en comprender cómo sería esa educación pensada al margen de lo religioso. Con todo, no parece que ni unos ni otros hayan llegado a una conclusión clara sobre lo

que debería ser la educación del espíritu.

Aunque esta discusión se desarrolla principalmente en el contexto anglosajón, y por lo tanto es necesario advertir la influencia del anglicanismo en el espíritu de esta ley educativa, lo cierto es que toca temas que afectan a la naturaleza más profunda del fenómeno educativo, y en ese sentido se puede decir que no debería ser una discusión ajena a la filosofía educativa de otros países como el nuestro. Pero la verdad es que lo es. En nuestro país, este vacío podría atribuirse a que se asocia a la educación religiosa y esta se ha movido en el terreno de la politización y la judicialización durante todo el periodo democrático, lo que además me parece que ha impedido el desarrollo de una discusión rica y profunda sobre la forma y los desarrollos que debería adquirir. Basta estudiar con cuidado las revistas pedagógicas más importantes de nuestro país para constatar que apenas hay estudios que intenten articular una teoría de la educación religiosa que discierna sus posibles consecuencias en la vida práctica de las aulas. Aunque la educación del espíritu no tiene por qué asociarse exclusivamente a la educación religiosa, aquí, en este artículo, me gustaría abordar esos dos vacíos, es decir, la forma

que podría tener una educación del espíritu para imaginar un tipo de educación religiosa.

Para ello, voy a intentar articular la idea del “mundo invisible”. Casualmente, es un concepto que estudiaron de forma específica John Henry Newman y Pável Florensky, cuya importancia no es necesario subrayar al lector: Newman fue uno de los mayores protagonistas del Movimiento de Oxford e influyó fuertemente en algunas de las decisiones más importantes del Concilio Vaticano II mientras que Florensky escribió una de las investigaciones más originales que existen sobre Trinidad y fue ejecutado luego de diez años confinado en un campo de concentración soviético. Sin conocerse entre sí, ambos coincidieron en justificar su interés por el mundo invisible por cuanto es un artículo de fe que confesamos en el credo niceño. “Creo en un solo Dios, Padre Todopoderoso”, oramos, “creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible”. Así, dividiré el artículo en tres partes, que proporcionarán los datos básicos sobre la discusión de la educación del espíritu, la fisonomía del mundo invisible en los pensamientos de Newman y Florensky, y unas últimas deducciones de carácter pedagógico que harán también las veces de cierre conclusivo.

Ahora bien, antes de comenzar es necesario realizar dos precisiones de carácter epistemológico, que retomaré ya en el último punto del artículo y que a la postre refuerzan una misma idea. Como he dicho, cuando estudio la educación del espíritu aquí lo hago en la relación que mantiene con la educación religiosa, entre otras cosas porque las premisas del argumento brotan de teologías que estudian la noción del “mundo invisible”, que es parte de una confesión de fe, y por tanto las deducciones lógicas se mueven necesariamente en ese ámbito. En este sentido, y esta es la segunda precisión, la educación del espíritu puede contener la educación religiosa y darle forma del mismo modo que la desborda y la excede a partes iguales porque supone también la capacidad de cualquier persona para saber escuchar a Bach, y deleitarse con la Sinfonía n.º 3 de Henryk Górecki, para ser capaz de penetrar hoy en la mente de Don Quijote, dejándose empapar por su sed ingenua de justicia, o para abnegarse en el cuidado de los enfermos que lo necesitan, aun a riesgo de contraer cualquier posible enfermedad. Ya digo que me centraré exclusivamente en la íntima relación que mantienen la educación del espíritu y la educación religiosa desde la idea frontal del “mundo invisible”, pero el lector debe saber que hay

otras vías para entender la educación del espíritu en el contexto de una discusión pública que no trataré en este espacio. Comencemos.

2. Los principales hallazgos pedagógicos en torno a la educación del espíritu

Una breve introducción a los principales núcleos argumentales sobre la educación del espíritu obliga a moverse en dos grupos de investigaciones. Uno primero, yo diría que de naturaleza antropológico-psicológica, y otro más, donde se encuentran las discusiones de naturaleza filosófico-educativa.

El primer núcleo de discusiones ha partido de la hipótesis de que, aunque es difícil definir qué es el espíritu, parece indudable que existe una dimensión antropológica que mueve a los seres humanos internamente y les concede cualidades especiales que no comparten de una forma tan refinada con el resto de las criaturas. Si esto es así, entonces, estas investigaciones han aventurado algunas conclusiones interesantes. Han entendido que el elemento fundamental del desarrollo del espíritu en la infancia y la juventud es la capacidad especial que se tiene para establecer relaciones significativas con la realidad que les rodea, es decir,

con la naturaleza, las personas que están en el entorno más próximo y Dios. Esas relaciones aparecerían como sobrenaturalizadas. Porque toda realidad natural aparece rodeada del asombro y la maravilla que suscitan, y las personas cercanas originan relaciones tan íntimas y profundas que marcan incluso el carácter de los jóvenes. Quedaría Dios mismo, que aparecería de forma espontánea como una realidad incuestionada hasta la adolescencia, donde emerge una búsqueda de sentido más intensa¹.

En el ámbito de la filosofía de la educación, se ha intentado comprender más el sentido y la forma que debería tener una educación del espíritu para poderla articular en el contexto de una teoría curricular o una visión institucional.

¹ Cf. K. ADAMS. – R. BULL, M. – L MAYNES, "Early childhood spirituality in education: Towards an understanding of the distinctive features of young children's spirituality", *European Early Childhood Education Research Journal* 24/5 (2015) 760-774; L. JONES, "What Does Spirituality in Education Mean?" *Journal of College and Character* 6/7 (2005); R. WILLS, "Beyond relation: A critical exploration of 'relational consciousness' for spiritual education", *International Journal of Children's Spirituality* 17/1 (2012), 51-60; A. SCHINKEL, "Wonder and Moral Education", *Educational Theory* 68/1 (2018), 31-48; C. KILCUP, "Secret wisdom", *Gifted Education International* 32/3 (2016), 242-257.

Me parece que hay tres aportaciones que destacar aquí. La primera es la del profesor David Carr, que escribe desde una perspectiva cristiana. Sostiene que la educación del espíritu se relaciona con fines que son sobrenaturales y, en virtud de esta apreciación teleológica, sería necesario cultivar las destrezas intelectuales y morales que permiten una comprensión y actitud de esos valores más elevados². Por su parte, Michael Hand, que escribe desde un cierto agnosticismo, entiende que la educación del espíritu debería consistir en formar el corazón para hacerlo más sensible al mundo que rodea a los estudiantes³. Finalmente, Hanan A. Alexander, en el marco de una filosofía semítica, entiende que la educación del espíritu es la búsqueda intelectual crítica de un tipo de bondad superior, que termine conformando la vida ética de una persona, para lo que sería necesario formarse en comunidades educativas que pertenecen a tradiciones determinadas⁴.

² Cf. D. CARR, "Towards a Distinctive Conception of Spiritual Education", *Oxford Review of Education* 21/1 (1995), 83-98.

³ Cf. M. HAND, "The Meaning of 'Spiritual Education'", *Oxford Review of Education* 29/3 (2003) 391-401.

⁴ Cf. H. A. ALEXANDER, *Reclaiming goodness. Education and the spiritual quest*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2001.

En fin, me parece que se pueden extraer dos conclusiones de los argumentos desarrollados hasta aquí. Que el desarrollo del espíritu se expresa en la transformación de las relaciones que las personas mantienen con su entorno en su vida cotidiana. Y que debería orientarse a hacer pedagógicamente explícitos esos valores trascendentes para formarlos de un modo que todavía no se ha llegado a comprender. Sobre ambos discursos parece sobrevolar la realidad de un mundo invisible.

3. Los mundos invisibles de San John Henry Newman y Pável Florensky

Como dije, estudiaré la idea de mundo invisible a partir de algunos escritos de Newman y Florensky. Los escritos del santo proceden de los volúmenes tercero y cuarto de la colección de *Parrochial and Plain Sermons*, a excepción de *Invisible Presence of Christ*, cuyo texto se encuentra en *Sermons on Subjects of the Day*⁵. Los del mártir ortodoxo están contenidos mayoritariamente en su libro *El Iconostasio*, aunque algunas ideas tam-

⁵ Cf. J. H. NEWMAN, "Invisible presence of Christ", en *Sermons on Subjects of the day*. Cf. <http://www.newmanreader.org/works/subjects/sermon21.html>

bién aparecen en *La Columna y el fundamento de la verdad*.

San John Henry Newman y la vida interna del mundo visible

El mundo invisible que pareció entrever Newman podía percibirse no a través de los sentidos, sino sólo por la fe. En base a esta vía de acceso, el cardenal intentó articular una explicación.

Newman entendió que la relación entre el mundo visible e invisible podía intentar explicarse en torno a tres vías de aproximación. La primera sostenía que así como se habla de otros mundos como el político, el artístico o el animal, donde se reúnen criaturas que comparten elementos en común y de los que poco o nada saben quienes no pertenecen a ellos, así también podía existir un mundo invisible de naturaleza religiosa que contuviera elementos de los que no tenemos un conocimiento detallado⁶. La segunda vía sostenía que nos relacionamos con ese mundo de una manera física. Esto se puede dar cuando los elementos que forman parte del mundo invisible se revelan físicamente ante nuestros sentidos sensoriales. Así

se puede sostener que los ángeles intervienen en la historia humana, por ejemplo, o aquella primera época de una altísima densidad epifánica. Del mismo modo, podemos tener conocimiento de ese mundo invisible a través de los movimientos que experimentan nuestras emociones o sentimientos, cuyo ejemplo lo podemos encontrar en la turbación de Jacob cuando despierta del sueño donde ha peleado cuerpo a cuerpo con Dios, la misma inquietud y sorpresa de las mujeres en el sepulcro o el momento en que los de Emaús caen en la cuenta de que habían estado cerca del maestro⁷.

Pero me parece que es el último argumento, mucho más profundo, donde se expresa lo verdaderamente newmaniano. Aquí, el cardenal extrapola la dinámica de las estaciones del año a la vida del espíritu –con ciertas resonancias paulinas–. Si la primavera expresa una vida interna que hace que la vegetación se abra a una nueva vida después del otoño, también este mundo visible debe contener una fuerza del espíritu que haga posible no sólo conjeturar la existencia de un mundo invisible, sino la relación de ambas dimensiones –cómo decirlo– casi en una dimensión espacial y temporal semejan-

⁶ Cf. J. H. NEWMAN, "El mundo invisible", en *Sermones parroquiales*, vol. 4, Encuentro, Madrid 2010, 229.

⁷ Cf. *Ibíd.*, 228, 232.

te⁸. Pero para comprender un poco más estas intuiciones es necesario explicar todavía algunas ideas.

Según el santo inglés, el mundo invisible constaría de tres elementos. Dios-Trinidad, es decir, la vida divina en todas sus formas y en unidad⁹. Además, como ya he sugerido anteriormente, el mundo invisible contendría también la existencia de los ángeles y los arcángeles y todo el resto de formas de vida suprasensibles que aparecen testimoniadas por la Sagrada Escritura y que “son servidores y compañeros nuestros, colaboradores que velan y defienden al más humilde de nosotros si pertenecemos a Cristo”¹⁰. Finalmente, contendría el alma de los difuntos, es decir, la existencia de los seres humanos cuando fallecen, que es el momento en que pasarían a formar parte de ese mundo invisible. De ellos llega a escribir que “Viven como vivían antes, pero la estructura exterior por la que mantenían contacto con otros hombres se separa de ellos no sabemos cómo, se seca y marchita como las hojas desprendidas de un árbol. Las almas permanecen, pero sin los medios usuales de acercarse y mantener relación con nosotros”¹¹.

Al hilo de este último contenido, Newman desarrolla unos argumentos que intentan profundizar todavía en la relación que mantiene este mundo con el invisible. Al margen de unas alusiones eclesiológicas donde aparece la noción de “invisible” pero en escasa relación con estos contenidos¹², Newman entiende que dentro de cada ser humano hay una inhabitación crístico-pneumatológica¹³. Esta inhabitación le permite argumentar, en continuidad con el argumento sobre esa vida interna de las estaciones del año que hace estallar la primavera, que los seres humanos pasan a formar parte del mundo invisible con su fallecimiento en virtud de que poseen la misma presencia de Cristo dentro de sí¹⁴. Algo, además, que adopta también la forma de una ley escrita en el fondo de nuestros corazones -lo que en Newman alude explícitamente a su noción de conciencia moral.

En suma, Newman entiende que “consideradas en conjunto las cosas que vemos y las que no vemos, hay que afirmar que el mundo

⁸ Cf. *Ibíd.*, 232-235.

⁹ Cf. *Ibíd.*, 227.

¹⁰ Cf. *Ibíd.*, 228.

¹¹ Cf. *Ibíd.*, 228.

¹² Cf. J. H. NEWMAN, “Iglesia visible e invisible”, en *Sermones parroquiales*, vol. 3, Encuentro, Madrid 2009.

¹³ Cf. *Ibíd.*, 214.

¹⁴ Cf. J. H. NEWMAN, “Invisible presence of Christ”, en *Sermons on Subjects of the day*.

invisible es mucho más excelente que el mundo que vemos"¹⁵. Florensky tiene intuiciones muy semejantes, pero llega a ellas por una vía completamente distinta.

Pável Florensky o el icono como pórtico de entrada al mundo invisible

En su mayoría, las alusiones al mundo invisible de Pável Florensky se encuentran en el marco de una teoría estética. Sostiene que sería posible acceder al mundo invisible a través del sueño o la mística, pero será el icono lo que se constituye como "el confín entre el mundo invisible y el visible"¹⁶.

A esa idea llega Florensky a través de dos argumentos interrelacionados. El primero tendría una naturaleza antropológica. Tomaría el rostro como punto de referencia para discernir el estado de condenación o santidad de una persona. En sí mismo, el rostro sería el fenómeno que expresa visiblemente el interior del ser humano. En base a ello, se puede cubrir como de una pátina de suciedad o una máscara que desfiguraría el propio rostro como consecuencia del pecado, lo que haría evidente

que incluso ya se habría producido el mismo juicio de Dios¹⁷. En el extremo opuesto se encontraría el "semblante", que sería el reflejo de la imagen de Dios, a cuyo estado se llegaría tras una transformación de la mente que permitiría reconocer, cumplir y gustar la voluntad de Dios¹⁸. Y así se llega al segundo argumento que tiene una pretensión litúrgico-espiritual. Florensky entiende que el templo es un camino que conduce hacia el cielo y en él, en el camino quiero decir, el altar es el lugar más importante. Sin embargo, hay orantes que se encontrarían todavía en una situación de debilidad espiritual y no son capaces de apreciar esta dimensión del mundo invisible que esconde tras de sí la arquitectura, por lo que se hace necesario el iconostasio, es decir, la colocación de unos iconos donde los santos que aparecen en ellos ofrecen insinuaciones que permiten captar progresivamente el mundo invisible en virtud de sus semblantes. Como "hagiofonías" o "angelofonías". Lo que conduce el discurso a la ontología del icono.

En realidad, lo que proporcionan los iconos es una revelación del contenido del mundo invi-

¹⁵ NEWMAN, *El mundo invisible*, 227.

¹⁶ P. FLORENSKY, *El iconostasio. Una teoría de la estética*. Sígueme, Salamanca 2018, 67.

¹⁷ Cf. *Ibíd.*, 57.

¹⁸ Cf. *Ibíd.*, 61-62.

sible, que Florensky concreta en “el grupo unido de los santos, la nube de testigos que circundan el Trono divino, la esfera de la gloria celeste, testigos que anuncian el misterio”¹⁹. Más concretamente, “el iconostasio son los propios santos”²⁰ que perpetuarían su existencia en este mundo visible de ese modo para contribuir así al acceso espiritual de las personas al mundo invisible. De hecho, Florensky entiende que si los iconos dejaran de cumplir su función como pórtico de entrada a una realidad suprasensible, no dejarían de ser más que tablas pintadas²¹. “El carácter fenoménico de los iconos en el sentido propio de la palabra indica los *fenómenos* generados por ellos, las señales de la gracia divina que se han manifestado mediante el icono. La curación del alma que se produce mediante el contacto con el mundo espiritual a través del icono es ante todo y sobre todo la manifestación de un socorro milagroso”²². Por ello, concede una importancia fundamental al pintor de iconos²³, que se movería como en tres ámbitos. En una vida monástica que le permi-

te ver el semblante de los santos que debe pintar. En un canon que debe respetar porque expresa la continuidad de las revelaciones²⁴. Y en la sumisión a la Iglesia, que es quien reconoce que el icono pintado expresa en verdad el contenido del mundo invisible²⁵. Lo interesante es que, al hilo de esa teoría del proceso creativo, Florensky sugiere algunas intuiciones que comienzan a centrar el discurso en la dimensión filosófico-educativa de la última parte de este artículo. Porque sostiene que los iconos cumplen una función gnoseológica por cuanto revelan una dimensión de la realidad que amplía la estrecha perspectiva que proporciona el mundo visible por sí solo²⁶. Además, escribe que “es precisamente función del culto revelar las imágenes sagradas y es él quien educa y guía a las personas”²⁷.

Esta misma intuición pedagógica de Florensky casi abre ya el discurso a las sugerencias que cabe deducir sobre la educación del espíritu.

¹⁹ *Ibíd.*, 67.

²⁰ *Ibíd.*, 67.

²¹ Cf. *Ibíd.*, 71.

²² *Ibíd.*, 82.

²³ Cf. *Ibíd.*, 103-118.

²⁴ Cf. *Ibíd.*, 88 y ss.

²⁵ Cf. *Ibíd.*, 110.

²⁶ Cf. *Ibíd.*, 69, 152-153.

²⁷ *Ibíd.*, 119.

4. Orientaciones pedagógicas sobre el mundo invisible y la educación del espíritu

En efecto, las argumentaciones que Newman y Florensky articulan en torno a la idea del “mundo invisible” se prestan a una interpretación pedagógica que aporta algunas líneas muy sugerentes para pensar la educación del espíritu. Pienso que habría tres puntos que es necesario comentar.

Me parece que una interpretación que puede ayudar a orientar la práctica de la educación del espíritu consiste en entenderla como una educación en la capacidad de ver los elementos que componen la realidad. Newman aludía a una necesidad de ver a través de la fe²⁸ y Florensky llegó a describir el efecto de los iconos en el espíritu del orante como la consecuencia de haber “retirado las escamas de los ojos”²⁹. Ambas intuiciones parecen dirigirse a la necesidad de percibir la realidad del mundo visible, que es la realidad que penetra en nosotros a través de los sentidos, como si contuviera dentro o estuviera inmersa en un mundo invisible, que es el mundo que se percibe a través de los ojos de la fe. Es difícil hacer operativa

esta intuición, pero existe una correspondencia en el mundo de la pedagogía. Cuando Max Van Manen quiere hablar sobre la manera en que los docentes toman decisiones en el aula sugiere la idea de que perciben a sus estudiantes de un modo distinto a si fueran sus nietos, hijos o sobrinos, y ello determina su conducta. Quiero decir, que los ven con una finalidad distinta que marca la relación que mantienen con ellos. En formar algo así consistiría la educación del espíritu. En provocar que los estudiantes vean la realidad y se relacionen con ella de modo que sepan que hay una dimensión invisible que les afecta.

Obviamente, una relación con la realidad como la que cabe deducir del punto anterior tendría como consecuencia el hecho de que la persona experimentaría una transformación integral. Las argumentaciones de Florensky sobre el “rostro”, la “máscara” y el “semblante” así como la leve intuición de Newman sobre la conciencia moral y la inhabitación crístico-pneumatológica parecen señalar en esta dirección. Ambos entienden que la capacidad de discernir el mundo invisible transforma al sujeto internamente³⁰ y eso sig-

²⁸ Cf. NEWMAN, *El mundo invisible*, 226.

²⁹ FLORENSKY, *El Iconostasio*, 76.

³⁰ Cf. NEWMAN, *El mundo invisible*, 231; FLORENSKY, *El Iconostasio*, 59-61.

nifica, ya en una deducción filosófico-educativa, que se relaciona con todas las potencias educables del ser humano en virtud del espíritu. Desde el punto de vista de la educación intelectual, la educación del espíritu conduciría a una comprensión ampliada de la realidad que sería capaz de comprender ésta en virtud de la dinámica propia del mundo invisible, que es el ámbito donde habita Dios-Trinidad y su cohorte de ángeles, santos y difuntos. En lo que tiene que ver con la educación moral, y casi en virtud de una noción inexpressada de sabiduría, parecen sugerir que el conocimiento condiciona la expresión moral. De manera que se podría decir que el individuo actuaría en el mundo visible casi en función del mundo invisible que percibe a través de la fe.

El tercer punto incide todavía más en el currículo. Porque si lo que acabo de decir debiera permear un currículo, ambos autores parecen sugerir que hay contenidos que ayudan a percibir mejor el mundo invisible tal y como afecta a la educación del espíritu. Esos contenidos podrían sintetizarse en dos. El primero, que es deudor del pensamiento newmaniano, diría que la propia educación religiosa proporciona contenido y sentido al mundo invisible refiriendo todo otro contenido a la realidad

de Dios-Trinidad. El segundo, casi basándonos exclusivamente en las intuiciones de Florensky, sostendría que la educación estética introduce al estudiante en un grupo de contenidos y sensaciones que casi *per se* ayudan a introducirse en el mundo invisible y, por tanto, a configurar su experiencia espiritual -además de abrir las posibilidades a personas sin creencias religiosas. Así, la religión y la estética establecen un vínculo especial que forma el espíritu y se extiende al resto de materias.

En definitiva, y con esto cierro ya el texto, parece obvio que la educación del espíritu es de suyo desbordante. Así, cuando se habla de ella no es posible referirse sólo a la educación religiosa, sino a una interpretación de todo el proceso educativo -cuya expresión, quizá, eso sí, adquiere mayor profundidad bajo una forma religiosa. Lo que quiero decir es que debemos comprender que hay valores superiores de la existencia que deben ser cultivados con independencia de haber recibido el don de la fe. Intelectualmente, todos los seres humanos deben adquirir las destrezas mentales básicas para pensar críticamente, con independencia de que los cristianos sepamos que cualquier cosa que conozcamos queda transformada bajo el peso de la cruz y el grito del aban-

dono. Moralmente, todos los seres humanos deben actuar de tal forma que su libertad enriquezca su propia dignidad y la de todos los otros, con independencia de que los cristianos lo hagamos en la amorosa obediencia a la Voluntad de Dios. Políticamente, las personas deben buscar la justicia y denunciar la opresión por todos los rincones de la tierra, con independencia de que los cristianos lo ha-

ceamos buscando el Reino de Dios y su justicia. Estéticamente, todas las personas deben tener la actitud receptiva para saber apreciar la belleza cuando la tienen delante, con independencia de que los cristianos veamos en ella un reflejo de la luz divina. En fin, en fin, pienso que la educación del espíritu tiene como base estos argumentos y alcanza su culminación en la educación religiosa. ■

Ciencia frente a desconcierto

Rafael Fraguas de Pablo

Periodista, sociólogo y analista geopolítico

E-mail: rafaelfraguasdepablo@gmail.com

Recibido: 12 de septiembre de 2020

Aceptado: 17 de diciembre de 2020

RESUMEN: Una fragmentación sin precedentes de las percepciones consolidadas de la realidad y de los vigentes paradigmas científicos acompaña el despliegue de la pandemia Covid-19. Su discurrir siembra de muerte, sufrimiento y dependencia miles de vidas, mientras nos adentra en dominios desconocidos y disfuncionales ante los cuales carecemos hoy de certezas, pautas de conducta e instituciones adecuadas para superarlo. La nueva situación se ajusta conceptualmente a lo que en Sociología se conoce como anomia, carencia de normas y disyunción respecto de las hasta ahora existentes. La Ciencia empírica tradicional muestra deficiencias evidentes en su combate. El autor propone acudir a otras disciplinas científicas complementarias, hasta ahora no convocadas y señaladamente humanísticas, cuya capacidad para generar preguntas puede permitir aproximarnos a una tan anhelada como apremiante respuesta.

PALABRAS CLAVE: Paradigma; anomia; ciencias sociales y humanísticas; serendipia; gabinetes científicos multidisciplinares.

Science vs. Bewilderment

ABSTRACT: The Covid-19 pandemic development entailed an unprecedented fragmentation of the current scientific paradigms. Its erratic spread sowing death, suffering, and dependence to millions of human lives pushed us towards unknown and dysfunctional domains. Lacking certainties, guidelines, and appropriate institutions it has been hard to overcome the pandemic. The new situation fits conceptually with what sociologists call "anomie", a kind of normative absence and social disjunction. The traditional empirical sciences show obvious deficiencies in combating Covid-19. The author proposes to bridge scientific and humanistic disciplines in order to generate relevant questions that may allow us to reach the necessary answer to the pandemic.

KEYWORDS: Paradigms; anomie; serendipity; humanistic and social sciences; multidisciplinary.

1. Introducción: propuestas científicas interdisciplinares para afrontar la anomia del día después de la pandemia

Los marcos de evolución, continuidad o involución de naturaleza psicosocial y política, consecutivos a la pandemia del Covid-19, se encuadrarán, muy probablemente, en un escenario nuevo y desconocido. Tal escenario, sobrevenido e inesperado, vendrá determinado por una previsible carencia de pautas de comportamiento respecto a cómo actuar en él, por parte de individuos, grupos sociales en general y Estados. La nueva situación generará, con certeza, nuevas funciones y abrirá expectativas a las que adaptar y atener las conductas exigidas, pero, por el carácter insólito e imprevisto del nuevo marco, durante un tiempo indeterminado no habrá posibilidad de recurrir a normas estables que las regulen. Tal fenómeno se asemeja mucho al que se conoce en lenguaje sociológico como *anomia*.

La anomia fue teorizada por pensadores como Emile Durkheim, Florian Znaniecki y Robert K. Merton desde ópticas distintas: el primero, con respecto a la división del trabajo¹; el segundo, con rela-

ción al choque entre valores tradicionales y competitivos²; y, por último, el discurso mertoniano orientado al estudio de la conducta desviada y la disyunción³.

El nuevo marco se verá signado por una disyunción profunda entre las exigencias conductuales de un escenario plenamente transformado respecto al estadio anterior y la falta de referencias para conocer cómo insertarse en él. En base a ello y en tanto no se ajusten normativamente los comportamientos, conductas e instituciones, será previsible que surjan contradicciones que pueden llegar a escalar a nuevas formas de antagonismo social. Incluso, a escala interestatal. Tal posibilidad se verá espolada desde los distintos niveles de percepción y conciencia sobre el desconcierto reinante y de sus efectos, a partir de las posiciones individuales, sociales y estatales preexistentes a la situación creada

1998; M. P. LÓPEZ FERNÁNDEZ, *El concepto de anomia en Durkheim y las aportaciones teóricas posteriores*, Iberoforum, Instituto Autónomo de México, 1998, 132-145.

² F. ZNANIECKI – W. I. THOMAS, *El campesino polaco*, CIS, Madrid 2004, 175-177.

³ R. K. MERTON, *Teoría y estructura social*, FCE, México 1972; *Id.*, "Social Structure and Anomie", *American Sociological Review* 3 (1938) 672-682; T. PARSONS, *La estructura de la Acción social*, Free Press, Nueva York 1968; *Id.*, *El sistema social*, Liga editorial, México 1984, 56-58.

¹ E. DURKHEIM, *La División del Trabajo social*, Editorial Colofón. México D.F.

y desde las que cada cual, individuo, grupo social o Estado, acceda a la escena.

En un primer nivel psicológico, la anomia generará presumiblemente sensaciones de abandono, inseguridad, desorientación y aislamiento, por cuanto que, en tan insólita situación, nadie será capaz de disponer de criterio firme a la hora de encararla con desenvoltura, por no contemplarse supuestos referenciales precedentes. Surge aquí la primera gran dicotomía a propósito de cuál segmento, clase social o, incluso, Estado de los ahora existentes percibirá con mayor intensidad el abandono, la inseguridad, la desorientación o el aislamiento ante lo sobrevenido: si aquellos desprovistos de bienes materiales para afrontar el desafío, como individuos, grupos sociales o Estados pobres; aquellos otros que dispongan de cierto capital social y entidad en el concierto de los Estados; o bien de quienes cuenten con más capital económico-financiero y con más poder, personal, grupal o estatal.

Sin descartar las salidas que, con certeza, seguirán quienes dispongan de más sentido de iniciativa personal o más fortaleza psicológica o vertebración estatal, lo relevante para nuestra reflexión vendrá dado en términos no individuales, sino psicosociales, socio-

políticos y estatales puesto que la naturaleza del desafío por acometer será, señaladamente, social y el reto tendrá una dimensión política interestatal también evidente.

No obstante, en la esfera de la subjetividad, será previsible una acentuación generalizada de la introspección, habida cuenta de que la conciencia de la cercanía de la muerte masiva e indiscriminada –recientemente vivida durante la pandemia– y los riesgos de menoscabo real de las condiciones de existencia que han planeado sobre la especie humana, así lo determinan. La reflexión del ser humano sobre sí mismo, retraerá, sin duda al primer plano vivencial, aspectos existenciales y de creencia bien latentes o bien arrumbados en etapas anteriores relacionados con la fe, la religión y con la moral, así como nuevas concepciones sobre el *ser-en-el-mundo* que en su día teorizara Martin Heidegger⁴.

El proceso anestésico que la sociedad de consumo había inoculado en buena parte de los moradores del mundo desarrollado, en el sentido de generar en ellos una ilusión de próspera perennidad incambiada, puede dar paso a una

⁴ D. HUBER, *Ser-en-el-mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Cuatro Vientos, Madrid 1996, 51-61.

recuperación generalizada de la conciencia de lo efímero del existir y de la magnitud del desafío ecológico y medioambiental, que, sin duda, volverá a proyectar sobre el ser humano nuevas preguntas ante el fracaso de las antiguas respuestas a las viejas cuestiones: desde las concernientes al deterioro de las condiciones ecológicas a escala planetaria a las relativas a nuevas y necesarias formas de ecumenismo. Es previsible, pues, un repunte del factor religioso en su dimensión innovada, también en la fundamentalista, con una presumible derivada en clave supersticiosa, tan expandida ésta en tiempos recientes en países desarrollados, pero con obvios déficits creenciales.

En el plano de las relaciones entre individuos, grupos sociales o Estados, se abrirá paso la disyuntiva entre la colaboración y el conflicto, en cada uno de esos niveles y, a su vez, en los tres niveles entre sí. Es presumible que las relaciones resultantes intramuros y extramuros de cada nivel no sean ni homogéneas ni uniformes, por cuanto que la disputa por ocupar posiciones de poder en todas ellas, incluso en situaciones de adversidad extrema y generalizada, parecen persistir en la condición humana en las ocasiones más dispares.

Por consiguiente, con alta probabilidad asistiremos a una alternancia entre situaciones de cooperación y de conflicto, a no ser que un nuevo desafío transversal que amenace a toda la Humanidad –o la perpetuación incontrolada del que aún vivimos–, despeje los antagonismos como condición *sine qua non* para evitar el suicidio individual, grupal o estatal. Es preciso recordar que fue Durkheim quien asoció el suicidio, que estudió desde sus componentes sociales, con la anomia. Para él, el fenómeno del suicidio, desde la perspectiva anómica, estaba relacionado con el debilitamiento de los vínculos sociales interindividuales y colectivos en determinados ámbitos, por ejemplo, el que él estudió en áreas geográficas pobladas mayoritariamente por protestantes o católicos, en Alemania y en Francia, respectivamente.

El estado de esos vínculos, en cada colectivo examinado, determinaba comparativamente un diferente grado de soledad, integración o de desintegración sociales del individuo, así como una diferente proclividad, anómicamente inducida, hacia la auto-aniquilación que el suicida acomete⁵.

⁵ E. DURKHEIM, *El suicidio*, Editorial Tomo, México D.F. 1998, 393-397.

2. Enseñanzas que extraer

Comoquiera que persiste la perpetuación de los efectos expansivos y letales de la pandemia, ello significa que una parte de sus causas profundas o de elementos con los que el virus interactúa permanecen aún por conocer. Mientras no se conozcan totalmente –algunas importantes ya se conocen– las cabezas de esta hidra viral seguirán reproduciéndose por doquier y acercándonos a situaciones paulatinamente más anómicas pues los vínculos sociales, asimismo las instituciones y los individuos, se verán si no debilitados, sí asediados por el patógeno. Desde luego, ello no obsta para que surjan fenómenos de resiliencia, de resistencia frente a la adversidad manifiesta, encaminados a doblegar las curvas de contagios y decesos, como también cabe observar.

Una vez despejadas las incógnitas causales en torno a la pandemia y a sus elementos de interacción, tendría que conocerse si la fuga viral fue o no accidental. Y si la mutabilidad que muestra el virus es consustancial a sus propiedades naturales o, por el contrario, fue inducida intencionalmente adrede desde algún laboratorio mediante alguna mixtura errónea o manipulada. No cabe ocultar que, si tal posibilidad intencional quedara

verificada por los hechos, su percepción por algunos de los Estados más dañados por la pandemia podría ser interpretada, por parte de alguna superpotencia concernida, como *casus belli*.

Todo apunta a una extraordinaria complejidad del virus SARS-COV-2 que lo convierte, hasta el momento, en un enemigo de entidad parcialmente indescifrable. Por lo cual, será preciso convocar a todas las disciplinas científicas conocidas, desde las empírico-cuantitativas a las empírico-cualitativas, más las Humanidades, con el propósito de ver qué aporta o podría aportar cada una de ellas a la lucha actualmente en marcha desde los distintos laboratorios e institutos de bacteriología y virología repartidos por determinados países.

Esta llamada a las demás disciplinas científicas no resulta incompatible con los procedimientos bioquímicos, actualmente en marcha, que se vienen desarrollando hacia la obtención de una vacuna, con expectativas cada vez más esperanzadas, sino que, más bien, las hace compatible con ellos. La mala tendencia de algunos centros de decisión, no solo científicos sino también políticos, de pensar que únicamente las cuantificaciones matemático-algorítmicas, el empirismo abstracto, permitirán

obtener la fórmula decisiva para *matar* el virus, forma parte del legado mecánico newtoniano que ha impregnado hasta nuestros días los paradigmas científicos empiristas hegemónicos⁶.

Los métodos matemáticos o estadísticos, en sí mismos, no significan nada sin las preguntas que preceden y guían su aplicación. Y en esas preguntas, las disciplinas científicas no estrictamente cuantitativas, sino las cualitativas, que versan señaladamente sobre significados, como las Ciencias Sociales y las Humanidades, tienen y pueden tener mucho que decir⁷.

La denominada metodología estructural, que fue tan brillantemente teorizada en nuestro país por el sociólogo Jesús Ibáñez, señalaba la potencialidad científica que la investigación cualitativa mostraba. Y ello habida cuenta de que, a diferencia de las indagaciones cuantitativas, donde los hechos empíricamente considerados son los datos básicos –metodología ésta mayoritariamente aplicada por biólogos, epidemiólogos y médicos para el

estudio de la pandemia– aquellas otras investigaciones cualitativas utilizan, como datos básicos, representaciones y discursos que, mediante su análisis e interpretación, generan conocimiento a través de las conexiones de significados. Con ellas nos es dable averiguar los procesos de producción de sentido que entrelazan las relaciones sociales con los fenómenos que consideramos relevantes y contribuyen a reducir los márgenes de incertidumbre científica. Del mismo modo, sociólogos como Jesús Ibáñez, Alfonso Ortí o el psicoanalista Fernando Pereña, teorizaron al respecto, desde la metodología estructural para fundamentar los denominados *grupos de discusión*, plataformas de alto rendimiento científico⁸.

No descartemos la evidencia según la cual, las grandes preguntas que la Humanidad se ha planteado han procedido no solo de los laboratorios experimentales, sino también de los templos, monasterios, foros, parlamentos, academias, universidades y todo tipo de debates de ideas habidos también en el mundo de la Filosofía, la Antropología, la Ética, la Sociología, la Semiótica, la Lingüística, la Psicología, la

⁶ A. BILBAO, “Hobbes y Smith: Política, Economía y Orden Social”, *REIS* 61/19 (1993) 127-144; *Id.*, *El accidente de trabajo: entre lo negativo y lo irreformable*, Siglo XXI, Madrid 1997, 230-257.

⁷ J. IBÁÑEZ, “Las medidas de la sociedad”, *REIS* 29 (1985), 85-129.

⁸ C. PÉREZ ANDRÉS, “Sobre la metodología cualitativa”, *Revista Española de Salud Pública* 5 (2002), 373-380.

Ciencia Política, la Geopolítica, el Derecho y las Humanidades, entre otras grandes disciplinas. Las leyes del Pensamiento, desde la Lógica a la Dialéctica, las de la Termodinámica incluidas, al igual que las Teorías y Análisis de Sistemas⁹, brevemente adaptadas a objetos no estrictamente correspondientes, resultan por su capacidad de abstracción y generalización, aplicables a toda la diversidad que la realidad objetivamente muestre y corresponda estudiar a la mente humana. Sobre todo, ahora, cuando urge convocarlas y extraer de ellas su esencia cognoscitiva más útil para contribuir a conjurar la amenaza y la peligrosidad que tan tangiblemente percibimos hoy sobre la Humanidad. Y también ahora, cuando una desconcertante anomia individual, social y estatal como la recién descrita se cierne sobre un futuro inmediato, ante el cual la especie humana se encuentra desprovista de normas, valores y símbolos para encararla eficazmente.

Por demás, no cabe olvidar la serendipia, fenómeno que acaece en la búsqueda científica que, en su devenir, descubre un vector nuevo e imprevisto de avance alejado de la trayectoria que inicialmente se

seguía¹⁰. ¿Quién será capaz de negar que la gran pregunta a formular para extraer la gran respuesta, con el propósito de doblar esta descomunal crisis pandémica, no provenga de una disciplina del saber imprevista? La propia mutabilidad mostrada por el virus requerirá, para seguir su verdadera senda mortífera, estar alerta a los bandazos que su mixtura con otros elementos le pueda desviar de anteriores trayectos.

Pensemos en un supuesto, sobre un dato sociológico: la presencia masiva de mujeres en la esfera de los cuidados a los ancianos, sector de edad éste más afectado por la letalidad viral, ¿explicaría o no la mayor incidencia de contagios por el virus en entornos femeninos? Imaginemos –es una mera suposición–, que un elemento inorgánico se ha incorporado a la molécula patógena: ¿servirían los paradigmas estrictamente biológicos, hoy vigentes, para explicar y combatir tal fenómeno viral o habría que recurrir a una ciencia distinta y auxiliar para explicarlo? En otro orden de cosas, ¿no cabe, siquiera, ponderar el planteamiento bélico del combate anti-pandémico recurriendo a las experiencias que

⁹ R. TORRÓN DURÁN, *La lanza y el escudo*, Discurso de ingreso en la Academia de Ingeniería, Madrid 2002, 35-49.

¹⁰ R. CAMPA, "Making a Science by Serendipity", *Journal of Evolution and Technology* 17/1 (2008), 75-83.

la ciencia militar contempla sobre la guerra de guerrillas, para poder hostigar por su retaguardia al tropel de carga vírica que se despliega por doquier? Son algunos ejemplos, a añadir a los que precisan creatividad normativa para atajar la anomia, que sirven para ilustrar aportaciones que podrían allegarse desde otros ámbitos del saber.

3. Gabinetes científicos mixtos

Sería exigido demandar a cada una de las potencias mundiales con –y sin– ascendente directo en las investigaciones bacteriológicas y virológicas sobre la pandemia, la información sustantiva o concomitante habida en sus respectivos dominios al respecto. Y establecer, de inmediato, gabinetes científicos interdisciplinarios, compuestos no únicamente por bioquímicos, médicos o virólogos, sino también por científicos sociales y expertos en humanística de un amplio espectro, para cruzar, sí, los datos y parámetros empíricos numéricos más relevantes, en poder de cada una de aquellas disciplinas empíricas; pero, también y además, para disponer de las potenciales utilidades de las disciplinas psicosociales y humanísticas por su capacidad para formular preguntas, sugerir respuestas e idear soluciones y modelos teóricos

que ahormen y den sentido a los nuevos paradigmas que los desafíos globales en presencia la Ciencia necesita generar a partir de ahora, porque los antiguos o son insuficientes o, específicamente, no sirven. Y tal aporte de saberes cabría hacerlo desde el rico legado de axiomas, marcos teóricos, hipótesis y derivaciones, junto con sustanciosas experiencias singulares, que tributaría todo el nuevo ámbito científico, cuya agregación al proceso investigador de la pandemia y al de su anomia asociada aquí se propone.

La multidisciplinariedad ha brindado y ofrece evidentes aportaciones a la resolución y la gestión de grandes desafíos de todo tipo. Valgan algunos ejemplos. A comienzos de los años 80 del siglo xx, en el almacén de residuos nucleares de El Cabril, al Norte de la provincia de Córdoba, se planteó cómo transmitir a generaciones futuras la peligrosidad ínsita en los desechos radiactivos, en el caso de que fueran manipulados en la ignorancia de su contenido letal. Como se sabe, los residuos de alta intensidad pueden llegar a tener varios miles de años de plena vida radioactiva. La mera ciencia nuclear no podía ofrecer por sí misma soluciones a este problema ya que no formaba parte de su mera sustancialidad.

El caso era que nadie podría asegurar que, en plazos tan largos de letalidad continuada para los residuos de alta intensidad almacenados en los depósitos, los signos convencionales sobre la peligrosidad, la clásica calavera con dos tibias cruzadas, por ejemplo, no hubiera desaparecido de los códigos expresivos; en tal período, el lenguaje de los humanos podría haberse visto sustancialmente trocado. Ello implicaba, pues, la necesaria incorporación al estudio, tratamiento y solución del problema de lingüistas, lexicólogos y semiólogos en cuyas manos se hallaba concebir la fórmula expresiva que garantizara solventar tan singular reto y alertar de los riesgos en juego en el caso de que los residuos fueran manipulados entonces.

Otro ejemplo que resalta la importancia de la concurrencia multidisciplinar de saberes distintos para cometidos científicos surgió durante los trabajos emprendidos para el hallazgo de los restos mortales de Miguel de Cervantes en el convento de las Trinitarias, enclavado en el madrileño barrio de las Letras. Había constancia documental de que el genio alcalaíno había sido allí sepultado y que nunca sus restos salieron del gran recinto conventual. Pero su ubicación exacta se desconocía. Un equipo multidisciplinar convocó a profesionales y fa-

cultativos de decenas de disciplinas, desde georradaristas, arquitectos, expertos en microflora y microfauna, hasta especialistas en odontología, farmacopea, metales, textiles, así como anatomistas, osteópatas, forenses, religiosos, historiadores, documentalistas, periodistas...; incluso, como anécdota, se contó con la colaboración de un alpinista para descender a las grutas donde los restos de Cervantes fueron hallados mezclados con los de un grupo reducido de individuos entre los que figuraban restos de dos niños.

A una escala más general, la Real Academia Española cuenta entre sus 46 académicos con personalidades procedentes no solo del mundo de la Literatura sino también de la Medicina, del Ejército, la Ciencia, la Arquitectura, la Economía, el Derecho, el Cine o el Arte. Situación semejante se da en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando o la de Ciencias Morales y Políticas, con presencia de militares, economistas, antropólogos y científicos, junto con los politólogos, sociólogos y psicólogos sociales.

Es preciso subrayar la multidisciplinariedad existente en los Gobiernos de las democracias, con presencia de personalidades procedentes de ámbitos tan distintos como la Ciencia, la Economía, la Educación, la Medicina, la Cultura,

la Justicia, la Cátedra, la Administración, la Diplomacia, la Empresa, la Milicia, el Arte... que dan una idea de la multiplicidad de retos que han de afrontar y la de materias para su gestión pertenecientes a sus competencias ejecutivas.

Como colofón, organismos de la entidad de la NASA, las Naciones Unidas, la Organización Mundial de la Salud o el Fondo Monetario Internacional, entre muchísimos otros, integran entre sus comités directivos científicos procedentes de todas las ramas del saber, tanto de las vinculadas a las Ciencias empíricas como de las Humanidades. Todo ello lleva a preguntarse por cómo un desafío de la envergadura de la pandemia Covid-19, cuya expansión ha abarcado ámbitos tan variados de la vida social, política, económica, ética, psicológica, sociológica, no ha suscitado aún la ampliación a los rangos de su combate a expertos procedentes de todas las disciplinas científicas concernidas. Mientras no se amplíe este espectro, recaerá en manos de un segmento reducido de especialistas, epidemiólogos, virólogos y médicos, la responsabilidad de encarar un reto descomunal que bien podría ser mitigado por la contribución de otros sectores del saber, que pueden aportar preguntas y respuestas a tan gigantesco desafío.

Por otra parte, y siguiendo el ejemplo de las organizaciones descritas, desde los conocimientos acuñados por la Dinámica y Organización de Grupos, las Ciencias de la Administración, el Derecho Internacional y la Geopolítica, será posible configurar organismos supraestatales mixtos, con un estatuto consensuado, de carácter ejecutivo aunque de duración provisional en tanto perdure el desafío pandémico y durante el día después, capacitado por delegación interestatal para tomar decisiones de alcance universal sobre la pandemia, también universal, en escena. Habrán de ser las materias científicas anteriormente descritas, desde la antropología hasta las disciplinas psicosociales, quienes aportarán sus saberes al proceso de conocimiento conjunto.

La pandemia del coronavirus ha demostrado que no se trata de un desafío meramente clínico, sino que su envergadura estremece y abarca a casi todos los dominios de la existencia humana; para yugularla, pues, habrá que recurrir a todos los conocimientos susceptibles de provecho y atajar, también con ellos, preguntas, hipótesis y respuestas, sus letales efectos sobre la convivencia entre individuos, sociedades y Estados. ■

Huellas de lo sagrado en la filosofía según la genealogía habermasiana de la razón

Jesús Conill

Universidad de Valencia

E-mail: Jesus.Conill@uv.es

Recibido: 29 de octubre de 2020
Aceptado: 15 de noviembre de 2020

RESUMEN: El propósito de esta contribución es mostrar el último pensamiento de Habermas sobre el valor de la religión en el proceso de formación de la filosofía occidental, en especial de la teoría de la racionalidad comunicativa. Tomando como hilo conductor el discurso sobre fe y saber, Habermas lleva a cabo una genealogía o historia originadora del pensamiento en que se examina cómo lo sagrado puede encontrarse incluso en el trasfondo de algunas formas de la filosofía postmetafísica contemporánea.

PALABRAS CLAVE: Religión; sagrado; razón; genealogía; hermenéutica; fe.

Traces of the sacred in philosophy according to the Habermasian genealogy of reason

ABSTRACT: The purpose of this contribution is to show Habermas's latest thinking on the value of religion in the process of formation of Western philosophy, especially the theory of communicative rationality. Taking the discourse on faith and knowledge as a guiding thread, Habermas carries out a genealogy or history of thought that examines how the sacred can be found even in the background of some forms of contemporary post-metaphysical philosophy.

KEY WORDS: Religion; sacred; reason; genealogy; hermeneutics; faith.

1. Genealogía habermasiana del pensamiento¹

Ya el estudio de la teoría habermasiana de la acción comunicativa muestra que el concepto de racionalidad comunicativa se alimenta de fuentes religiosas². Esta tesis es la que ahora expone el propio Habermas mediante una peculiar genealogía en su reciente obra *Auch eine Geschichte der Philosophie*³.

Ciertamente una tarea de la filosofía es ejercer su actividad intelectual como genealogía del pensamiento, dado que la genealogía se ha convertido en un nuevo método de la filosofía contemporánea. Pero para eso ha de seguir algún hilo conductor. Por ejemplo, en el caso de Nietzsche, éste optó por seguir de modo explícito el

hilo “conductor del cuerpo”⁴. Sin embargo, por su parte, Habermas ha expuesto una genealogía del pensamiento “siguiendo el hilo conductor del discurso sobre fe y saber”⁵.

La genealogía como método sirve para comprender los presupuestos paradigmáticos desde los que y con los que tratamos las cuestiones fundamentales del pensamiento y nos orientamos en la vida. Ahora bien, estos presupuestos han cambiado a lo largo de la historia, de ahí que la genealogía habermasiana haya pretendido iluminar esos cambios desvelando los “procesos de aprendizaje” por los que se ha producido la transformación histórica de las principales constelaciones del pensamiento y su relación con la acción.

Habermas comienza su genealogía del pensamiento situando el origen de la filosofía, es decir, de la razón en su versión filosófica, en el ámbito de las imágenes del mundo religiosas y metafísicas, dentro de la era axial. Se sirve del discurso sobre fe y saber como hilo conductor para mostrar cómo la filosofía se ha apropiado de conte-

¹ Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo PID2019-109078RB-C22, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalidad Valenciana.

² Cf. J. CONILL, “Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión”, *Estudios Filosóficos* 128 (1996), 57-73; *Id.*, “Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana”, *Pensamiento* 63/238 (2007), 571-581.

³ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Berlín 2019, 2 vols.

⁴ J. CONILL, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos 1997.

⁵ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*.

nidos esenciales de las tradiciones religiosas y se ha convertido en un saber argumentativo. En tanto que filósofo, Habermas dice estar guiado por el interés de ratificar lo que la filosofía ha aprendido de ese discurso sobre fe y saber⁶.

Lo que pretende Habermas en *Auch eine Geschichte der Philosophie* es mostrar que precisamente a esta “ósmosis semántica” entre fe y saber debe el pensamiento secular que conecta con Kant y Hegel el descubrimiento de la libertad racional y los conceptos fundamentales –decisivos hasta hoy– de la filosofía práctica. Mientras la cosmología griega ha sido abandonada, los contenidos semánticos de origen bíblico han sido transferidos a conceptos filosóficos fundamentales del pensamiento, incluso del contemporáneo que Habermas denomina “posmetafísico”. Por eso, aquello de que es capaz la filosofía habrá que decidirlo todavía hoy teniendo en cuenta la herencia de origen religioso, aunque transformada.

En concreto, se trata de decidirse entre dos formas de pensar presuntamente posmetafísicas que, según Habermas, cabe ejemplificar mediante dos actitudes ante el fenómeno de la religión: una que

pretende objetivarlo científicamente y otra que intenta comprenderlo en su complejidad. Como representantes de la primera alude a Hobbes y Hume, que pretenden explicar la religión psicológicamente; en cambio, de la segunda serán representativos Spinoza y Kant, en la medida en que intentan apropiarse de los contenidos de la tradición religiosa. Sin embargo, a mi juicio, antes de optar por una de estas dos líneas que presenta Habermas haría falta tener en cuenta la aportación decisiva del pensamiento nietzscheano, al que ni siquiera se alude en este contexto; por tanto, habría que ampliar las posibles salidas en la situación contemporánea de la filosofía⁷.

La transformación hermenéutica de la línea de pensamiento de Spinoza y Kant ofrece la posibilidad de reconstruir críticamente las aportaciones históricas de la religión y de apropiarse de los contenidos racionales de las tradiciones religiosas, traduciéndolos filosóficamente dentro de los límites de la razón. El resultado de esta crítica de la religión viene a ser una religión racionalizada, pasada por el filtro de la razón.

⁶ *Ibid.*, vol. I, 15, nota 7.

⁷ J. CONILL, *El poder de la mentira.*; *Id.*, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid, Tecnos 2019.

La genealogía habermasiana de la razón descubre una estrecha “simbiosis” entre la filosofía griega y las religiones monoteístas. De hecho, la filosofía ha sido desarrollada durante más de mil años por teólogos, que a partir de la apropiación crítica de motivos teológicos han introducido en la filosofía misma –en tanto que filósofos– nuevos conceptos, actitudes epistémicas, concepciones y lenguajes. A lo largo de siglos se ha producido un proceso de “ósmosis conceptual” entre filosofía y religión, que ha proseguido una vez ha irrumpido con fuerza el pensamiento secular, incluso en su radicalización atea por parte de los llamados “jóvenes hegelianos”⁸.

Habermas ha ido prestando cada vez más atención al fenómeno religioso y a su relación con la filosofía, ya que su genealogía de la razón también ha puesto de relieve que lo que el pensamiento posmetafísico –tal como lo entiende Habermas– comparte con la religión es la “competencia por la verdad” (*Wahrheitskonkurrenz*), la meta de la comprensión del mundo y la autocomprensión de nosotros mismos y nuestro mundo vital. Un propósito que sólo es posible si se desarrollan una “fe” y una

“razón” autocríticas, dispuestas a aprender.

Ahora bien, este posible proceso de aprendizaje mutuo entre fe y razón choca con el afán por lograr la autosuficiencia de la razón autónoma en las nuevas sociedades seculares que se han instaurado con la forma de vida moderna. ¿Es la razón autónoma, a su vez, autosuficiente? ¿Ha de ser la razón secular necesariamente secularista? ¿Son las razones seculares suficientes para justificar la validez de los argumentos? ¿Se sustentan tales razones suficientemente por sí mismas?

Si reconocemos que las razones seculares son autosuficientes para justificar los principios de la justicia política que rigen en las sociedades modernas estamos reconociendo que hay un modo de pensar que llega a visiones válidas para comprender el mundo y comprenderse a sí mismo de un modo autónomo e independientemente de las imágenes del mundo (*Weltbilder*) religiosas y metafísicas⁹. Lo cual constituye un reto –un desafío– para la parte de la sociedad que vive con un sentido religioso.

Pues, cuando el saber secular, también en el ámbito del saber práctico, no sólo se diferencia sino

⁸ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I, 38.

⁹ *Ibíd.*, 131.

que se desvincula de la fe, surge inevitablemente un conflicto en la valoración y el aprecio de las concepciones religiosas, que incita a destruir la perspectiva del mutuo entendimiento entre las concepciones religiosas y las no religiosas. No parece que sea éste el mejor camino para modernizar la “conciencia religiosa”, ni tampoco favorece una actitud apropiada con respecto a lo religioso por parte de los ciudadanos seculares que reclaman la autonomía de la razón.

Por eso Habermas advierte que, si la parte secular de los ciudadanos “se dejara guiar por una comprensión exclusiva de la razón y negara el [debido] respeto al contexto religioso”, que para la parte religiosa de los ciudadanos “no sólo tiene significado motivacional sino también cognitivo”, se estaría vulnerando el siguiente “presupuesto pragmático-discursivo”, que posibilita el entendimiento mutuo: “los participantes de un discurso llevado *en serio* tienen que reconocerse *recíprocamente* como sujetos racionales, que pueden aprender unos de otros”¹⁰.

Sin respeto y reconocimiento mutuos no hay entendimiento posible, ni tampoco aprendizaje re-

cíproco. Es lo que ocurre cuando en el ambiente secular las concepciones religiosas son consideradas como meras ilusiones “desencantadas” científicamente y la existencia religiosa como un anacronismo ya superado. Sólo la actitud dialógica permite abrirse a las posibles contribuciones de origen religioso, probar su valor heurístico y su potencial contenido de verdad, e incluso intentar su traducción en un lenguaje secular. Sólo en virtud del reconocimiento mutuo cabe entender las comunidades religiosas como “*stakeholders*” de la misma empresa humana que nos une, como competidores por “la *misma meta*”, buscando el mejor camino de salvación¹¹.

Si de verdad se quiere mantener el discurso y fomentar una auténtica convivencia, ambas partes (la religiosa y la secular) tienen que aceptar las cargas del posible entendimiento (*Verständigung*) discursivo y revisar sus posiciones en virtud de un proceso de aprendizaje. Por un lado, mediante la modernización de la conciencia religiosa a partir de la reflexión teológica y la praxis de las comunidades de creyentes; por otro lado, delimitando adecuadamente la comprensión secular de la razón humana de su radicalización secularista. Todo lo

¹⁰ *Ibíd.*, 132.

¹¹ *Ibíd.*, 133.

cual repercute en el modo de comprender filosóficamente el carácter secular de la razón en relación con las tradiciones religiosas. Y, según Habermas, de ahí –en el contexto de la reflexión filosófica moderna– surge una contraposición entre dos variantes del pensamiento posmetafísico: una actitud objetivadora y una actitud dialógica respecto a las susodichas tradiciones religiosas.

Pero esta contraposición entre la actitud objetivadora (basada en el conocimiento científico) y la dialógica (relacionada con la comprensión hermenéutica del sentido), según Habermas, no plantea todavía la cuestión más radical sobre si el pensamiento secular no está también atrapado por la civilización en la que se origina, como ha descubierto la genealogía del pensamiento. ¿Cómo va entonces a pretender neutralidad y validez objetiva? Surge la sospecha de si no queda sometido a un contexto histórico y vital, que en el mejor de los casos sólo podría abrirse más allá en la praxis de un discurso intercultural.

En este encuentro intercultural conviene recordar que entre las grandes civilizaciones hay “afinidades”, que conducen por “sende-

ros evolutivos semejantes”¹² y que en la era axial las diversas imágenes del mundo presentan un potencial cognitivo parecido con el que tratan de solucionar problemas semejantes a través de procesos de aprendizaje también semejantes, cuyo dinamismo a su vez va generando innovadoras “disonancias cognitivas”¹³.

¿A qué conduce principalmente esta genealogía habermasiana del pensamiento posmetafísico? Tres son los aspectos más destacables. En primer lugar, el intento de concebir la transformación estructural de las imágenes del mundo como un *proceso de aprendizaje*, que impulsa la evolución social de las culturas de la era axial, hasta llegar a un concepto comprensivo de la razón, que incluye la comprensión del mundo y la autocomprensión de nosotros mismos. En segundo lugar, el hecho histórico de que esta génesis o historia originadora (*Entstehungsgeschichte*) del pensamiento posmetafísico está marcada por la “simbiosis” y la “ósmosis conceptual” entre la metafísica y el cristianismo. Y, en

¹² *Ibid.*, 134; Cf. C. CELA – F. AYALA, *Senderos de la evolución*, Madrid, Alianza 2001.

¹³ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I, 135; Cf. J. A. MARINA, *Historia de la inteligencia*, Penguin Randon House, Barcelona 2019.

tercer lugar, el descubrimiento de que en los procesos de aprendizaje por los que se produce la transformación de las imágenes del mundo se detectan huellas de la “razón en la historia”, por tanto, hitos de la historia de la razón¹⁴.

Ahora bien, ¿de dónde procede la autoridad de una razón que se ha ido forjando en el devenir histórico? ¿De dónde proviene su posible fuerza normativamente vinculante? ¿Son las tradiciones religiosas las que aportan a la autoridad de la razón la fuerza vinculante? Pero, entonces, si –como ha ocurrido en la modernidad- hay que distinguir entre la autoridad sacral y la racional, entre la fuerza de lo sagrado y la de la razón, ¿existe algún equivalente secular para la fuerza normativamente vinculante de lo divino?

Ciertamente, lo primero que se descubre en la historia genealógica de la razón es la relación entre la fuerza vinculante de lo sagrado y la de las convicciones racionales. En un paso ulterior, en la denominada era axial, empiezan a destacarse los siguientes rasgos: el surgimiento del punto de vista universalista, la conciencia del puesto del hombre en el todo de la realidad, y la vinculación del sa-

ber del mundo y el de salvación. En este contexto llama la atención el “potencial explosivo” del cristianismo, de modo especial la conciencia igualitaria de todo hombre por haber sido creado a imagen y semejanza de Dios. Y a partir de entonces emerge cada vez con mayor intensidad la atención a la subjetividad, que abre un nuevo ámbito de la experiencia humana, en el que los fenómenos no pueden ser captados desde la *actitud epistémica del observador*, sino sólo desde la *performativa de una persona que actúa comunicativamente*, es decir, en relación con una subjetividad práctica que, a mi juicio, queda configurada en último término desde la intimidad¹⁵.

El resultado final de los procesos evolutivos e históricos de aprendizaje lo constituye un nuevo concepto de razón más comprensivo, que se ha nutrido de las tradiciones religiosas a partir de las primeras experiencias de lo sagrado en la vida humana. La genealogía ha mostrado que no se han borrado las huellas de lo sagrado en la razón histórica que pervive hasta la actualidad, ni es fácil prescindir de ellas si se quiere sustentar en la sociedad actual

¹⁴ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I, 145-146.

¹⁵ *Ibid.*, 149-184; Cf. E. TUGENDHAT, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt 1979; J. CONILL, *Intimidad corporal y persona humana*.

una comprensión del mundo y de nosotros mismos que pretenda mantener no sólo autoridad cognoscitiva sino también fuerza normativamente vinculante.

2. **Autocomprensión de la filosofía a partir de la simbiosis de fe y saber**

Habermas cree haber reconstruido la génesis o historia originadora del pensamiento posmetafísico. El resultado de tal reconstrucción genealógica es una determinada autocomprensión de la filosofía, en la que se pregunta si la filosofía puede hacer valer a partir de la ósmosis conceptual de su hermanamiento con la teología una herencia que vale también más allá de la separación metódica de fe y saber; si es aconsejable proseguir con la tarea de traducir los contenidos de verdad no agotados de las tradiciones religiosas¹⁶.

Esta forma de pensar se ha desarrollado de esa manera en Occidente, a través de la helenización y la romanización del cristianismo como formas de abrirse a procesos de aprendizaje, que han conformado una constelación cultural entre lo que significan Atenas, Jerusalén

y Roma. Por estos caminos se desarrolla –no sin dificultades– una innovadora apropiación racional de contenidos religiosos, en particular cristianos, como la gracia, la libertad, la conciencia moral y la interioridad (intimidad), la experiencia del absoluto en la historia y la encarnación temporal del espíritu.

Como resultado, la genealogía revela la emergencia de una nueva autocomprensión de la razón filosófica en la que se ha pasado del cosmos a la interioridad, debido al descubrimiento de una nueva experiencia: la de la vida en ejecución y la perspectiva participante, a diferencia de la perspectiva del observador. El sentido performativo de las verdades de fe cristianas rebasa la objetivación científica y metafísica. Se da prioridad a la experiencia y se muestra la racionalidad de algunos contenidos de la fe. El interés de la razón por el progreso conecta con una religión ilustrada –racionalizada– de carácter moral, que se considera un auténtico aprendizaje moral. Con lo que se hace necesario distinguir entre la fuerza vinculante de carácter sagrado y la estrictamente racional, entendida como autoobligación. Lo decisivo es preguntarse: ¿Qué o quién obliga? ¿Dios, la naturaleza, el sí mismo (*autos*) del sujeto racional? Y entonces

¹⁶ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I, 480.

habrá que distinguir también entre hetero-obligación y auto-obligación. Ahora bien, ¿no cabrían dentro de la auto-obligación dos dimensiones de la persona y de la razón, la vivencia de lo divino (que se ha sentido como lo más íntimo de uno mismo) y la de lo natural?

Posteriormente se ha ido produciendo una creciente separación y polarización entre fe y saber, que desemboca en la moderna emergencia de la filosofía del sujeto y al tránsito del orden de la ley natural a la libertad racional (autonomía). Aunque siguen siendo innegables las huellas de lo sagrado en la libertad racional, va surgiendo como algo nuevo en la historia conceptual la acentuación del puesto de la persona autónoma. La apropiación de motivos religiosos mediante la mencionada “ósmosis semántica” prosigue también en la época moderna, tras la separación de fe y saber, sobre todo con el descubrimiento de la razón encarnada e histórica. En ésta persiste la capacidad crítica en virtud de la autolegislación espontánea de la razón, pues el giro antropocéntrico de la filosofía moderna de la subjetividad y la interioridad (intimidad) aporta un concepto “genial” y “revolucionario” como el de la autonomía en el ámbito de la razón práctica, que

constituye el llamado “faktum de la razón”.

Pero para dar ese paso en favor del concepto de la autonomía moral hay que resolver la contraposición entre Hume y Kant con respecto a la herencia de la religión y optar entre la deconstrucción o la reconstrucción de las tradiciones religiosas, entre el naturalismo cientificista o una filosofía transcendental transformada que incorpora la conciencia histórica. Debido a la debilidad manifiesta del concepto empirista de racionalidad, es más fructífero recurrir al acceso hermenéutico a los fenómenos y a una razón subjetiva inserta en el paradigma lingüístico que se nutre del mundo vital intersubjetivo y de la socialización comunicativa. Aquí lo más relevante es la irrebasabilidad de la perspectiva de participante en una forma de vida, expresada en los diversos pronombres personales. En las prácticas racionales en que intervienen hay unos presupuestos irrebasables, que constituyen precondiciones pragmáticas del uso de la razón con un estatuto contrafáctico.

Pero ¿se logran en esta nueva forma de pensamiento –que Habermas considera posmetafísico– unos principios morales independientes de las convicciones religiosas y/o las cosmovisiona-

les? ¿Existe un sustituto racional de la fuerza vinculante que proveería del origen religioso?

Con la transformación contemporánea de la autocomprensión de la razón, según Habermas, el *faktum* trascendental kantiano desciende al contexto histórico de una razón situada. La razón encarnada, fluidificada en procesos comunicativos, pone a prueba las normas *que obligan* a la luz de un consenso motivado racionalmente entre implicados y afectados. Esta razón situada e histórica logra una inserción de la moralidad en las relaciones vitales de la eticidad, pero manteniendo el aguijón crítico en virtud del concepto de autonomía. Con lo cual, persiste la capacidad productora del mundo (*welterzeugend*) de un sujeto legislador (*gesetzgebend*), es decir, la “espontánea autolegislación de la razón”¹⁷. Esto vale en sentido práctico para la concepción de la libertad racional y en sentido teórico para el carácter constructivo del conocimiento racional.

Pero lo que no se sostiene es la presunta “autarquía de la razón”¹⁸. Esto afecta a los juicios sintéticos a priori y a la doctrina del *faktum* de la razón. En ésta, porque aunque la razón asume la conciencia

de deber, no explica el origen, ni su procedencia. En el tránsito histórico del derecho natural al derecho racional se puede comprobar que el concepto universalista de la justicia deontológicamente vinculante tiene su origen en una justicia redentora, que remite en último término al ámbito de lo sagrado. ¿En qué medida la fuerza motivadora de las buenas razones puede sustituir a la fuerza vinculante de carácter sagrado de los mandatos divinos? ¿Ocupa la razón por completo el lugar de Dios? ¿Se ha divinizado la razón? ¿Se requiere algún tipo de religión para que sea efectivamente motivadora la fuerza vinculante que se pretende atribuir a la razón?

Al final, lo que queda tras el proceso destrascendentalizador de la razón, que ya comienza en tiempo del propio Kant con Hamann, según Habermas, es una razón subjetiva pero encarnada lingüísticamente. Esta razón subjetiva es concebida como una actividad *orgánicamente encarnada*, espiritual, *situada* en un tiempo histórico y en un espacio social. Es en el horizonte de un mundo vital compartido intersubjetivamente de donde surgen las pretensiones de los sujetos socializados comunicativamente. Con la socialización los sujetos se convierten en partícipes de comunidades de comunicación y miem-

¹⁷ *Ibíd.*, II, 348, 371.

¹⁸ *Ibíd.*, II, 369, 414-415.

bros de comunidades de cooperación. Pero, a la vez, conservan algo esencial de la herencia del yo trascendental: la capacidad de aprender en su relación con el mundo en virtud de la espontaneidad de su razón e imaginación, como actores libres, aunque siempre bajo las condiciones no elegidas de un mundo vital contingente. Acción comunicativa y cooperación en el paradigma de la socialización lingüística son los componentes de la precomprensión con la que Habermas prosigue la genealogía de la razón posmetafísica en la ramificación de la filosofía contemporánea que conecta con Kant y Hegel.

En esa línea filosófica, en la que se aprovecha tanto la hermenéutica como la pragmática del lenguaje que aportan Schleiermacher y Humboldt, se impulsa el cambio de paradigma preparado por Hamann y Herder. A mi juicio, se trata de un enfoque hermenéutico, como reconoce el propio Habermas y en el que hay que insertar a Apel (*a priori* lingüístico y corporal). La razón ya no será entendida como en la tradición idealista como razón pura¹⁹, sino que la razón se encarna simbólicamente en el significado de los sustratos

signíficos comprensibles intersubjetivamente. Pero, además, hay que prestar especial atención a la crítica nietzscheana de la razón pura²⁰ y a su prosecución en gran parte del pensamiento español contemporáneo, por ejemplo en Unamuno (sentimiento trágico de la vida), Ortega y Gasset (razón vital e histórica), Zubiri (razón sentiente), Zambrano (razón poética), Cortina (razón cordial). Por eso hallamos huellas de la razón en las contingencias y en las constelaciones de la historia, de las que no hay más que interpretaciones, reconstrucciones o genealogías.

No obstante, con la destranscendentalización de la moral racional se hace difícil mantener el momento de lo incondicionado en las pretensiones de validez por parte de los sujetos socializados, que tienen que seguir siendo capaces de identificar las injusticias mediante la crítica moral –aunque parezca formal–, al modo de un “aguijón” en la carne de la eticidad²¹. Tal destranscendentalización de la *moral racional* tendrá que explicar cómo la universalización exigida por la ley moral puede ser convertida en tarea de un *entendimiento* (*Verständigung*)

¹⁹ J. G. HAMANN, “Metakritik über den Purismus der Vernunft” (1784), citado en este contexto por Jürgen Habermas.

²⁰ J. CONILL, *El poder de la mentira*.

²¹ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, II, 551.

discursivo entre los sujetos afectados, en el que prevalezca la fuerza (*Zwang*) del mejor argumento, el universalismo (la inclusión de *todos* los posibles afectados) y el vigor de un elemento contrafáctico (como el “nosotros” que trascienda todas las comunidades particulares)²². Todo lo cual no resulta nada fácil de lograr.

En el último tramo de su genealogía del pensamiento posmetafísico que conecta con Kant y Hegel, Habermas caracteriza el punto de partida de la filosofía contemporánea recurriendo a las posicio-

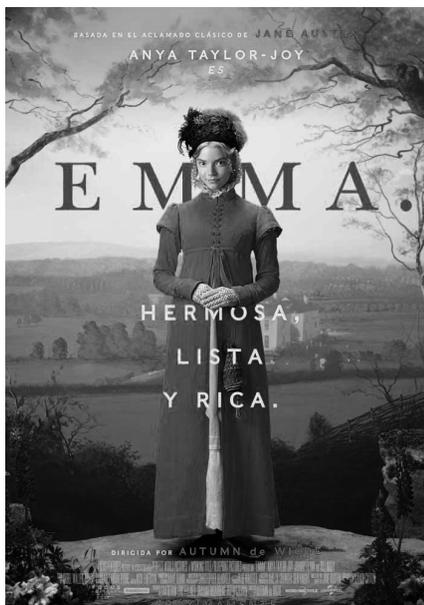
nes que van de Feuerbach a Marx, Kierkegaard y Peirce. Sin embargo, de un modo sorprendente prescinde de una confrontación con Nietzsche, lo cual considero que es una importante deficiencia, a pesar de la justificación que ofrece el propio Habermas en el libro, al reducir el hueco de Nietzsche a una “discusión estética”. Creo que tanto el modo de proceder genealógico como la cuestión relativa a la fe y el saber que le sirve de hilo conductor exigen un tratamiento del problema en los términos que plantea el pensamiento nietzscheano. ■

²² *Ibíd.*, 786.

Emma, de Autumn de Wilde

Francisco José García Lozano

Facultad de Teología de Granada
E-mail: franciscojgl@hotmail.com



Como en el original, la protagonista es Emma Woodhouse (Anya Taylor-Joy), una joven de 21 años hermosa, inteligente y adinerada, que acaba de descubrir la emoción de hacer de casamentera. Es así como consigue orquestar un exitoso matrimonio entre su institutriz, la Srta. Taylor (Gemma Whelan), y el Sr. Weston (Rupert Graves), un viudo de carácter afa-

ble. Celebrando su éxito, Emma pronto se da cuenta de que, con la maniobra, ha perdido su figura materna y su mayor compañía de casa. Con la única presencia de su hipocondríaco padre, el Sr. Woodhouse (Bill Nighy), se centra en agenciarse una nueva compañera, la joven e ingenua Harriet Smith (Mia Goth). Su pasatiempo matrimonial atrae la desaprobadora atención del Sr. Knightley (Johnny Flynn), un conservador y adinerado caballero cuyo hermano se ha casado con la hermana mayor de Emma.

La pequeña de los Woodhouse no tarda en decidir que el pastor local, el Sr. Elton (Josh O'Connor), es el hombre perfecto para su amiga, que, en realidad, está enamorada de un respetable granjero, Robert Martin (Connor Swindells). Convencida de que Harriet estará mucho mejor con Elton, Emma le aconseja rechazar la proposición matrimonial de Martin y consagrar su afecto al pastor, sin darse cuenta de que este solo tiene ojos para la propia

Emma. Entretanto ella se encapricha del hijo del Sr. Weston, el apuesto Frank Churchill (Callum Turner), mientras otros de su círculo sospechan que Knighley está forjando un acercamiento con la virtuosa Jane Fairfax (Amber Anderson), la adorada sobrina de la Srta. Bates (Miranda Hart), una solterona incapaz de mantener la boca cerrada.

Jane Austen publicó en el año 1816 esta novela, "Emma", una comedia romántica y de costumbres con enredos amorosos que sirve también a la autora inglesa para realizar observaciones sociales en tono irónico. Quienes recuerden la última adaptación de *Emma* (Douglas McGrath, 1996) a la pantalla grande, con Gwyneth Paltrow en el papel protagonista, podrán apreciar lo diferente que es. La guionista Eleanor Catton y la directora Autumn de Wilde, quien debuta en el cine con esta película tras su trabajo como fotógrafa y realizadora de videoclips, han realizado una versión muy moderna, fácil de entender para el público actual, sin modernizar la historia al modo de la última *Mujercitas* (Greta Gerwig, 2019).

Ciertamente, el personaje de Emma Woodhouse, es una de las creaciones más incómodas de Austen. La propia escritora era consciente de ella cuanto la creó,

sabedora de qué clase de heroína literaria estaba creando: a diferencia de Elizabeth Bennet o Marianne Dashwood, Emma es una joven rica, sin preocupaciones en general, que puede vivir en la más absoluta ociosidad conformando a su alrededor un mundo propio irreal e imaginario. De ahí que la película de Wilde y Catton arranque con un cartel que predispone ante la protagonista: estamos ante una joven que, a los veintipocos años, *no se ha preocupado de nada y, prácticamente, de nadie.*

Emma carece de fuerza narrativa en su inicio, obligando al espectador a sobreponerse y encontrarse a sí mismo en medio de un notable número de nombres, familias y mansiones. Afortunadamente, y valiéndose del trampolín de sus actores y, claro, la historia impresa, la película coge tono humorístico (ver la primera aparición de Nighy) y sentimental (por supuesto, la larga secuencia del baile) y se erige como una nueva y aceptable muestra de cine británico. Igualmente, uno de los aspectos más interesantes de esta versión de *Emma* es que, aunque los romances tan típicos de Austen siguen siendo centrales, le presta mucha atención a la relación de amistad entre Harriet y su protagonista.

Anya Taylor-Joy, brillante en el papel principal, logra mostrar los diferentes ángulos de Emma, tristeza, alegría y enfados mientras mantiene una elegancia alternativa y extraña. Perdida en su propia vanidad, vemos la influencia en ella de las personas que orbitan a su alrededor, y su influencia en ellos, y, sobre todo, sus dudas. *Emma* trata sobre una búsqueda de lo que quiere, si realmente está contenta de estar sola, al tiempo que se evalúa la sencilla y genial relación con su padre –un hilarante y entrañable Bill Nighy– y cómo esto forja su carácter.

La versión que aquí proponen De Wilde y Catton ha incomodado a una parte del público anglosajón porque se aleja, de forma voluntaria, de la mera corrección con la que cine y televisión suelen aproximarse a la obra de la escritora británica, introduciendo una vena alocada e incluso paródica en el dibujo de gran parte de sus personajes –ahí se entiende la referencia de la directora a *La fiera de mi niña*–, pues hay momentos de auténtica comedia *screwball*, sobre todo en el tratamiento de los secundarios. No es casual, en este sentido, que la directora haya llenado el reparto de intérpretes con experiencia en comedia –como tampoco lo es que haya dos, Tanya Reynolds, y Connor Swindells,

procedentes de *Sex Education*, una serie que juega con un material de tono muy similar– que le proporcionan el *timing* adecuado para que los gags funcionen a la perfección, y sobre todo para arropar de forma adecuada a una Anya Taylor-Joy que demuestra un gran magnetismo natural.

La fotografía de estudio de De Wilde siempre se ha caracterizado por el contraste entre las figuras en primer plano y unos fondos recargados, voluntariamente artificiales. Algo de eso hay en el planteamiento visual de *Emma*, en el cual, explica la diseñadora de producción Kave Quinn, intentaron “incorporar los colores georgianos, que no se suelen ver en muchas películas”. Para ello partieron de referencias de la época como el mobiliario de estilo Chippendale. El trabajo a nivel visual, a la hora de crear texturas y abigarradas mezclas de estilo, realmente es extraordinario, y reflejan muy bien que, pese a lo que se cree habitualmente, se trataba “de una época muy colorista. Era a través del color como mostrabas tu riqueza y tu estatus”. Lo cierto es que la directora aprovecha el aire artificial, casi de irrealidad, que le da el diseño de producción, para enfatizar la naturaleza de la farsa, de comedia de enredos, de la propia novela de Jane Austen.

Llena de grandes actuaciones, ideas de economía narrativa, sin perjuicio para las líneas más emblemáticas de la novela y al mismo tiempo confiando en el poder de los silencios para crear tensión, *Emma* es una película inteligente y nítida, muy divertida, dulce y lo justo de excéntrica, capaz de satisfacer a los fans veteranos de Austen, maravillar a los conservadores con su corte clásico y recoger los hallazgos de lo moderno sin desentonar. Uno de los mejores estrenos en lo que llevamos de año.

Título en V.O: Emma.
Director: Autumn de Wilde.
Año: 2020.
País: Reino Unido.
Guión: Eleanor Catton
(Novela: Jane Austen).
Duración: 124 m.
Reparto: Anya Taylor-Joy,
Johnny Flynn, Bill Nighy,
Mia Goth, Myra McFadyen,
Josh O'Connor, Callum
Turner, Miranda Hart,
Rupert Graves.
Género: Comedia. Drama.
Romance. Siglo xix.
Web oficial:
<https://www.universalpictures.es/micro/emma>

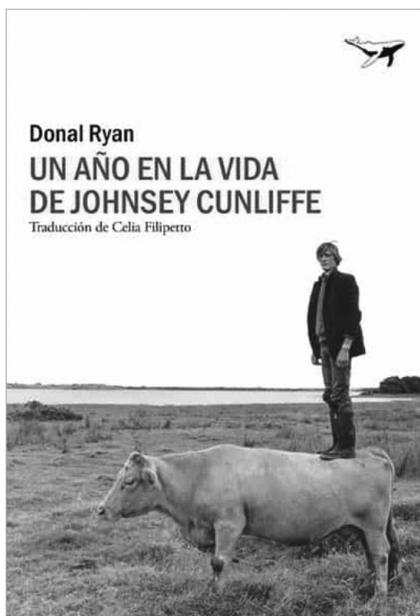
Un año en la vida de Johnsey Cunliffe, de Donal Ryan: Irlanda sin abrigo *

Jorge Sanz Barajas

Colaborador del Centro Pignatelli. Área de Cultura
E-mail: jsanzbarajas@gmail.com

Donal Ryan narra el colapso del “tigre celta” en una fascinante novela –casi un western– rural.

Donal Ryan es uno de los más brillantes escritores irlandeses de la actualidad. Hay quien lo empareja ya con John McGahern, quizá el mejor narrador, junto a Colm Tóibín y John Banville, de la Irlanda de fin de siglo. En sus novelas, fraguadas en el realismo, refleja como nadie la crisis del nuevo milenio en esa sociedad irlandesa cuya secularización avanza paralela a su salida de la crisis. Las razones de este fenómeno tienen su raíz en la utilización de la religión como coartada por los poderes económicos que esquilmaron al conocido como “tigre celta” desde los noventa. Bien valdrá Ryan para comprender qué sucedió en estas dos décadas (1990-2008) y bien habrá que saber qué aconteció en la vieja Irlanda para com-



prender las excelentes novelas de Donal Ryan, una de las cuales, *Un año en la vida de Johnsey Cunliffe*, reseñamos hoy.

En esa última década del siglo pasado, la fervorosa y tradicio-

* DONAL RYAN, *Un año en la vida de Johnsey Cunliffe*, Ed. Sajalin, Barcelona, 2020, 234 pp. ISBN: 978-84-122205-2-0.

nal economía rural irlandesa se convirtió en una plataforma postindustrial preparadísima, con un impuesto de sociedades tan bajo que atrajo fondos de inversión poco éticos y, con ellos, las multinacionales que los alimentaban. En quince años, la renta per cápita irlandesa se multiplicó por 1,5, pero el precio de la vivienda subió un 250%. Toda la economía se volcó hacia el *boom* inmobiliario, con créditos baratos y fáciles... Dinero fácil y rápido, excesiva volatilidad financiera y valores rentables, pero poco productivos. Hasta que en 2008 la burbuja estalló, los bancos colapsaron y los ingresos derivados del mercado de la construcción desaparecieron, dejando a los contribuyentes con enormes deudas, fuertes recortes salariales (hasta un 15% se devaluó el sueldo de los funcionarios) y pérdida de poder adquisitivo, incluso de las prestaciones por desempleo, que cayeron algo más de un 4%. No siempre es lo más prudente confiar en los recortes impositivos y, sobre todo, en la desaparición de los impuestos progresivos a nivel de renta que gravan patrimonio y sociedades. Estimulante sí, pero nunca sabemos exactamente para quién.

Un año en la vida de Johnsey Cunniffe narra la vida del joven que da título a esta novela. Aldeano

en un pequeño pueblo de North Tipperary, no es sino un torpe adolescente sometido a todo tipo de vejaciones por sus compañeros de colegio y buena parte de sus vecinos, que le consideran pusilánime e incapaz de mejorar su triste vida. Ni siquiera las urracas levantan el vuelo a su paso: hasta el cielo sabe que es inofensivo. Tampoco es mejor la de quienes lo desprecian: parados, campesinos sin horizonte, jóvenes sin oficio ni beneficio que beben cerveza tras cerveza en el pub hasta la medianoche. Los chicos de la escuela reproducían el guion de la sociedad: *“Así, los hijos de los peces gordos fueron juntándose entre ellos, y los hijos de los trabajadores y los de fuera formaron sus propios grupos”*.

El padre de Johnsey no pertenece ni a unos ni a otros; trabaja sus propias tierras y no conoce otra cosa que la honradez y la palabra dada. A la muerte de sus progenitores, Johnsey se convierte en un hacendado que vive de un pequeño trabajo en la cooperativa local y de las rentas que le proporcionan las tierras de su padre. No desea nada más que lo que tiene: una casa limpia, algo que comer, una rutina y su preciada soledad, tan solo interrumpida por la visita de algunos familiares que se preocupan de él en la medida en que Johnsey se lo permite. Pero

todo se tuerce cuando un fondo de inversión comienza a comprar las tierras de los campesinos en una turbia operación en la que colabora la prensa y la recién constituida plataforma de vecinos que ya ha vendido sus tierras. Solo falta él, pero su respeto a la herencia de sus ancestros y su absoluta carencia de ambición impiden la operación de la multinacional. Los acontecimientos acabarán precipitándose y el extraño triángulo entre tres convalecientes de la vida (Johnsey, de una paliza; su amigo Dave, de un accidente laboral; la enfermera Siobhán, del subempleo) se va encadenando al fracaso.

El lector encontrará una sintaxis sencilla, la de un irlandés que escribe en inglés con estructuras gaélicas, a veces con hallazgos verbales brillantes y profundos, arraigados en una tradición imbricada en la naturaleza. El gaélico es una lengua donde no se dice "tengo hambre" sino "el hambre está sobre mí", del mismo modo que en euskera no se dice "tengo frío" sino "el frío me tiene". Solo desde esta forma de estructurar el verbo se entiende la peculiar idiosincrasia cultural y natural de la isla. No es tan fácil desbridar una lengua, por mucho que algunos crean que todo es posible con dinero y tecnología.

El género del relato funciona a caballo entre el western estilo Clint Eastwood, la memorialística de Faulkner y la confesión: la de un joven obligado a hacer lo que no quiere, a ser lo más alejado de su naturaleza, a acabar como nadie desea. El relato es fluido y el estilo, sobrio y seco. Vemos la realidad a través de la mente de Johnsey, siempre lúcida, pero como sucedía con tantos personajes del Faulkner de *Mientras Agonizo*, limitada, torpe y enferma. El protagonista tiene la profundidad suficiente como para hacernos temblar con sus reflexiones, aunque su lenguaje sea el de un niño. Es muy difícil manejar las pasiones de un narrador con tantas trabas emocionales, pero Donal Ryan consigue envolvernos en sus limitaciones: le basta con echar un vistazo a su cocina para encontrar aquello en lo que se estaba convirtiendo su propia vida. Como si fuera un bote de salsa de tomate vacío, "podías hundir el cuchillo hasta el fondo, hurgar sin parar y lo único que conseguías era sacar solo un poquito, aunque nunca lo suficiente para ser feliz". La vida no tiene otro ser que la rutina que la va apagando: "¿De qué servía que sus días tuvieran nombre? A los días se les pone nombre únicamente si debes ir a algún sitio o tienes cosas que hacer", pero sabe que "regresar a la soledad una vez interrumpida

hacia que soportarla resultara diez veces más difícil que antes". La vida de Johnsey acaba siendo un mal menor, como la de todos en el pueblo, resignados -como dicen sus familiares, los Unthank, también el padre Cotter- porque *"así funciona el mundo, hay que dejar que los hombres de negocios construyan lo que se proponen y se llenen los bolsillos porque, a la larga, su codicia beneficia a todos"*. La resignación como motor social es la metáfora sobre la que se edifica el colapso económico del capitalismo salvaje.

Pero conviene no tensar la frágil cuerda de la vida, porque como bien sabe Johnsey, *"A veces no sabes cómo te sentirás al hacer algo hasta que vas y lo haces. Y entonces es demasiado tarde; ya no hay vuelta atrás"*.

Como debe ser en una novela de crisis, este libro de Donal Ryan fue rechazado por cuarenta y siete editoriales hasta que The Lilliput Press se aventuró a publicarla hace siete años. En ese mismo 2013 recibió el *The Guardian* al mejor debut literario. El escritor era en aquel momento un discreto inspector de trabajo que escribía sus tres horas diarias de nueve a doce de la noche. Trabajador vocacional, aún hoy duda si regresar al tajo a pesar del éxito. Uno prefiere el título inglés: *The Thing About*

December, porque la clave de la novela es este mes último donde parece que sucede siempre todo lo que ha de suceder: la pandemia no baja, Trump no levanta cabeza y Google cae unas horas... Diciembre tiene litros de adviento y gotas de apocalipsis. Esta novela tiene algo de western crepuscular, si es que algo así puede germinar en Irlanda: si no se lo acaba de crear, pruebe a cambiar Las Rocosas por Logh Derch, en Count Tipperary, y no le sonará tan raro.

El irlandés Donal Ryan tiene como escritor esa genética del hambre irlandesa, de la rebeldía contra la casaca roja inglesa, de la lengua indomable e incomprensible, de las historias con aroma a turba, a patata cocida, a estiércol de vaca, a leche agria, de los relatos de carcajada y pinta. Pero, sobre todo, tiene una extraordinaria empatía con el dolor y la sangre de los hombres y mujeres que habitan la Irlanda deprimida. Vive en Limerick, donde Edward Lear escribía aquellos poemitas absurdos y divertidos que tanto gustan a niños y adultos. Su voz, como la de Colin Barrett o John Keane, todavía creen que es posible una democracia social que piense y sienta por encima de los intereses del mercado. Como decía el poeta Patrick Kavanagh, el ojo del escritor debe estar siempre en la calle.

A Ryan le interesan las personas normales y sus relaciones. Como le sucedía a Joyce, a Salter, al propio Ignacio Martínez de Pisón (a quien le gustará, y mucho, Ryan, si no lo conoce aún) los vínculos familiares y la estrechez del mundo son los motivos narrativos más propicios para la buena literatura.

Esta la segunda novela de Donal Ryan que publica Sajalin, un acierto: resuena al conocido John McGahern, que ya ha sido publicado por AH Editorial. También

al veterano John B. Keane, quien aún espera traducción. Como Ryan, el primero era barman y el segundo, barrendero, currelas con olfato y buena letra, pasión por Carver y su sobriedad (narrativa). Y sí: Ryan volvió al tajo en 2017. Léanlo. Y si tampoco han leído a McGahern, no saben lo que se pierden. Donal Ryan no le anda lejos. El cineasta Seán Breathnach estrenará en 2021 *Foscadh* ("Abrigo") basada en la novela de Ryan. ■

LA CULTURA ESPAÑOLA A TRAVÉS DEL CINE

UNA PROPUESTA FÍLMICA Y DIDÁCTICA EN EL AULA

Pilar Úcar Ventura
Mikel Navarro Ayensa

La cultura a través del cine es un libro sobre cine y didáctica. Trata aspectos metodológicos a partir de diferentes películas de la filmografía española de los siglos XX y XXI. Hemos querido destacar los principales rasgos culturales que configuran la historia de nuestro país a través de una selección de títulos muy representativos para su aplicación en el aula siguiendo el modelo de competencias educativas.



La cultura española a través del cine

Una propuesta fílmica y didáctica en el aula

Pilar Úcar Ventura
Mikel Navarro Ayensa
ISBN: 978-84-8468-877-8
Universidad Pontificia Comillas 2021



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

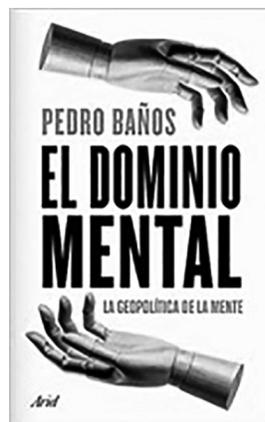
Libros

BAÑOS, Pedro: *El dominio mental. La geopolítica de la mente*, Ariel (Planeta), Barcelona 2020, 542 pp. ISBN 978-84-344-3309-0.

El libro del coronel Pedro Baños titulado *El dominio mental*, constituye el testimonio de un militar experto en Contrainteligencia que brinda sus conocimientos al gran público. Éste, a su juicio, permanece casi por completo ignorante respecto de los numerosos dispositivos tecnológicos desplegados en su contra para la dirección política y el control generalizados de las mentes y conductas de consumidores, votantes y ciudadanos en general. El fin de esta super-vigilancia se insertaría, según el autor, en un propósito geopolítico totalitario y de altos vuelos, capaz de quebrantar silenciosa pero contundentemente las bases de la democracia.

El libro, redactado a la manera descriptiva al modo de una crónica inserta en una cadena sin fin, enumera los mil y un procedimientos ideados para conseguir aquellos fines. En la cúspide de tales propósitos sitúa Baños el control de las mentes, llave de los demás tipos de sujeción. En su relato enuncia intencionalidades de todo tipo que, a su entender, presiden este proceso de abducción mental orientado a la rectoría ilegal, por supuesto, de las conductas con el denominador común de conseguir, mantener o perpetuar el poder en sus múltiples manifestaciones.

Los estudios sobre la predeterminación conductual inducida se remontan a los primeros trabajos sobre la publicidad subliminal. Pero ya antes, un genio diabólico, de nombre Josep Goebbels, ministro de Propaganda del régimen de Adolf Hitler (1933-1945), refinaba de modo abierto los mecanismos de control de masas mediante unas coreografías grandiosas. En ellas, en medio de desfiles de una asombrosa marcialidad, con paradas de exactas simetrías, banderas germánicas desplegadas, estandartes de sangre —*blutfahner*—, más esvásticas hitlerianas y potentes haces de luz proyectados sobre el rostro del Führer, lograban extraordinarios efectos de adhesión incondicional sobre ingentes concentraciones



de alemanes así abducidos por el nazismo. La creación y consolidación del poder carismático en Alemania e Italia de líderes como Adolf Hitler y Benito Mussolini, respectivamente, tuvo mucho que ver con aquellas técnicas de control de masas.

Aquí, en las antiguas Escuelas de Periodismo, en los años 70 se evocaba el ejemplo de un célebre fresco colado que, de manera subrepticia, se insertó premeditadamente en apenas un par de fotogramas en una escena desértica del filme *Lawrence de Arabia*. En el descanso de la proyección, los espectadores acudían en masa a los bares de los cines donde se exhibía la película y consumían, de manera compulsiva y por supuesto, inconsciente, el fresco subliminalmente anunciado.

Desde entonces hasta hoy, los procedimientos de control y dirección de conductas han evolucionado mucho, señala Pedro Baños, que describe el alto grado de sofisticación alcanzado. Tanto como para tornarse casi imposible a un ciudadano de a pie eludir no solo la intromisión supervisada desde el exterior sobre su conducta sino, además, para esquivar el control directo de cada movimiento suyo en las calles, establecimientos públicos, incluso en su intimidad a través de dispositivos privados como los teléfonos móviles. El impacto de esa super-vigilancia denunciada por Baños abarcaría los hábitos de consumo, el comportamiento en las urnas e, incluso, llegaría a troquelar los estilos de vida, siempre a espaldas de la voluntad de los vigilados.

La ambición ínsita en tales prácticas alcanza hoy un formidable despliegue mediante la gestión masiva de nuestros datos —*big data*— que cedemos gratuitamente y que son captados por miles de fuentes, desde las cámaras esparcidas por calles, semáforos, supermercados, transportes públicos y, sobre todo, a través de los teléfonos móviles que nos acompañan ya casi siempre.

En verdad, asusta un poco recorrer de la mano del autor el siniestro repertorio de mecanismos, técnicas y procedimientos de fiscalización ilegales que él describe. Y ello porque no deja resquicio ni una sola parcela de la actividad humana libre de la posibilidad de ser supervisada, controlada y dirigida de la manera descrita. En todo ello ve el autor un menoscabo evidente de la democracia y una desbocada exaltación del poder omnímodo de los controladores. Pero en su contra opera otra evidencia: las gentes de a pie suelen buscar explicaciones sencillas a los problemas más complejos. Por ello, como en este caso, cuando comparecen en escena más de tres variables, se inclinan a tildar de conspiranoico a quien se atreve a ir más allá e incluye más variedad de perspectivas para entender la complejidad en presencia. Ello determina que el contenido del libro, muy útil por la enorme cantidad de información que brinda a los legos, pueda tropezar con dificultades para acreditarse. Intercalado por citas de próceres de la materia y una completa bibliografía y anotaciones, *El dominio mental* se lee bien, pero llega a un punto angustioso al percatarse el lector de la misión casi imposible que se yergue frente a quien pretenda eludir esa prieta malla de controles que operan calladamente a nuestras espaldas.

Rafael FRAGUAS DE PABLO

Doctor en Sociología, periodista y analista geopolítico

LEAL-ADORNA, Mar (coord.): *El fenómeno religioso en el ordenamiento jurídico español*, Tecnos, Madrid 2020, 309 pp. ISBN: 978-84-309-8033-8.

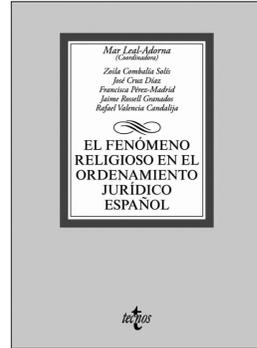
Los autores de esta obra coral nos ofrecen una más que necesaria visión global del reconocimiento del factor religioso dentro de nuestro vigente ordenamiento jurídico. El propio título de la obra invita a hacerse idea de su contenido, el derecho a la libertad religiosa y su trascendencia en el orden civil, proyectando un riguroso y descriptivo análisis de los distintos extremos en los que se representa el fenómeno religioso. En consecuencia, nos hallamos ante un libro oportuno para afrontar los continuos retos en la materia.

El libro está estructurado en dos partes diferenciadas. La primera de ellas, la parte general, compuesta por cuatro capítulos, da comienzo haciendo un recorrido por la regulación del factor religioso dentro de la historia constitucional de nuestro país (Capítulo I, Valencia Candalija). De este modo, podemos conocer las raíces en las relaciones entre la Iglesia y el Estado y de ahí, el reconocimiento del fenómeno religioso dentro de nuestro ordenamiento jurídico vigente.

El capítulo II (Rossell) centra el contenido de las fuentes normativas en la materia, resultando de sumo interés la clasificación escogida. Del mismo modo, sistematiza los principios que inspiran e informan de la regulación del factor religioso. Dimanantes del texto constitucional, son cuatro los principios inspiradores del factor religioso: el principio de libertad religiosa, neutralidad o aconfesionalidad, igualdad y no discriminación y, finalmente, el principio de cooperación.

La Constitución de 1978 trae consigo el reconocimiento de los derechos fundamentales y libertades públicas, entre ellos, el derecho fundamental de libertad religiosa (art. 16). Por ello, el capítulo III (Combalía), profundiza en el estudio del derecho a la libertad religiosa, enfocado desde su titularidad, contenido, límites y tutela jurídica. En primer término, encontramos la referencia al aspecto individual del derecho a la libertad religiosa y siendo exclusivo el estudio del régimen jurídico de su ámbito colectivo, significado a través de las entidades o confesiones religiosas, en el capítulo IV (Leal-Adorna). La obra aborda, asimismo, el estudio de las confesiones religiosas como sujetos colectivos del derecho de libertad religiosa, poniendo de manifiesto la importancia del reconocimiento de su personalidad jurídica (pp. 103 y ss.) y determina las diversas calificaciones que reciben dentro del ordenamiento jurídico.

Un registro más específico es el encontrado en la parte especial, compuesta por seis capítulos, y que permite dejar entrever tres bloques diferenciados. En primer



lugar, los capítulos V (Pérez-Madrid) y VI (Leal-Adorna), materializan el ejercicio individual de la libertad religiosa. Por un lado, la objeción de conciencia, esto es, la negativa del individuo por motivos de conciencia a realizar una conducta que en principio es jurídicamente exigible, siendo reconocida como una manifestación propia de la libertad de conciencia (p. 123). Para completar su estudio, enumeran una serie de supuestos en los que se ha planteado el ejercicio de esta figura jurídica.

El otro extremo, lo sustancia el estudio del matrimonio (art. 32CE); como derecho se extiende al reconocimiento de la eficacia civil de determinados tipos de celebraciones religiosas (art. 49 CCv.). Desde las fuentes pacticias, los autores desarrollan cómo el Estado reconoce el matrimonio canónico a través de los Acuerdos de 1979 entre el Estado y la Santa Sede, y desde 1992, los Acuerdos con las confesiones minoritarias, permiten el reconocimiento de los matrimonios evangélicos, musulmanes y judíos. No obstante, la Ley de Jurisdicción Voluntaria en el año 2015, incluye el reconocimiento de matrimonios celebrados en forma religiosa de iglesias, confesiones, comunidades y federaciones que poseen notorio arraigo.

En el segundo bloque de la parte especial, los autores nos muestran el contenido de la denominada “laicidad positiva” (Capítulo VII, Cruz-Díaz). De este modo, en virtud del art. 9.2CE, la obligación de los poderes públicos de promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integran sean reales y efectivas, se reconoce la asistencia religiosa como “concreción de la materialidad del fenómeno religioso en el Estado social (art. 1.1CE)”. Los extremos desde los que se representa el estudio de la asistencia religiosa son su concepto, fundamento constitucional, contenido y titulares; se concluye con su régimen jurídico en establecimientos públicos, haciendo especial referencia a la asistencia religiosa en las Fuerzas Armadas, en centros penitenciarios, en hospitales públicos.

Por su parte, el estudio de la asistencia religiosa en centros educativos queda individualizado en el capítulo VIII (Valencia Candalija). Su plasmación independiente en capítulo separado, representa la importancia de ensalzar el derecho fundamental a la educación y la consagración de la libertad de enseñanza reconocidos en el art. 27CE. Los extremos más relevantes en los que se centra la obra son, por un lado, el derecho a fundar centros docentes y dotarlos de un ideario (art. 27.6CE) y por otro, el derecho de los padres a elegir la formación religiosa de sus hijos (art. 27.3CE). No olvidan incluir un profundo análisis de la asignatura de religión.

Finalmente, el tercer bloque de estudio que reúnen los capítulos IX (Cruz Díaz) y X (Valencia Candalija), de nuevo traen a colación el régimen jurídico de las confesiones religiosas. En primer lugar, su financiación pública y el análisis de los parámetros y principios jurídicos que informan el modelo de financiación en España (p. 251 y ss.). Distinguiendo el modelo escogido para la Iglesia católica del llevado a cabo para el resto de confesiones religiosas minoritarias que tiene suscrito Acuerdo de cooperación con el Estado. El último capítulo hace referencia

a la incidencia de las nuevas tecnologías de la información y comunicación y, por ende, el reconocimiento del derecho de acceso de las confesiones religiosas a los medios de comunicación cuya base jurídica se encuentra entre el art. 16.1 y el 20.3 del texto constitucional, que, a su vez, permite que se conciban como sujetos titulares de los medios de comunicación.

En definitiva, estamos ante una obra que actualiza el fenómeno religioso dentro del ordenamiento jurídico civil. Los autores, especialistas en la materia, han sabido esquematizar los extremos esenciales para que su alcance se proyecte tanto en el ámbito docente como en el público general.

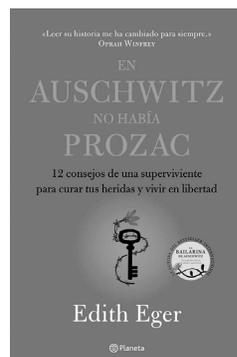
Yolanda ALONSO HERRANZ

Prof. Derecho Eclesiástico del Estado en ESERP Business & Law School, centro asociado Univ. Rey Juan Carlos de Madrid

EGER, Edith: *En Auschwitz no había Prozac. 12 consejos de una superviviente para curar tus heridas y vivir en libertad*, Planeta, Barcelona 2020, 221 pp. ISBN: 978-84-08-23322-0.

Cuando nos dan un consejo, de qué persona pro venga marca toda la diferencia. Lo mismo sucede con los libros de este estilo. Lo que hace a *En Auschwitz no había Prozac* diferente de otros libros (y lo que, en mi opinión, impide que sea clasificado como un libro de autoayuda) es que la autora no se dedica a dar consejos superficiales o a proponernos metas que ella no haya vivido. Eger transmite un conocimiento que nace de su experiencia como superviviente del Holocausto y que por tanto goza de una credibilidad mayor. Al mismo tiempo, la obra no se queda en una mera transmisión de experiencias, sino que utiliza las herramientas de la Psicología -que la autora conoce bien y que emplea con sus pacientes- para darnos esa experiencia interpretada y explicada.

Edith Eger es mundialmente conocida como “la bailarina de Auschwitz” porque así se tituló el libro que la hizo más famosa, donde cuenta su biografía explicando qué pasos tuvo que dar para sanarse de las heridas que Auschwitz —y todo lo que vino después— le había dejado. En aquel libro la autora utiliza un estilo parecido al que vemos en este: una mezcla de conocimientos psicológicos, experiencias personales y experiencias de otras personas (la mayoría pacientes suyos),



en la que la narración y la reflexión van de la mano. De hecho, si se han leído ambas obras, es fácil percatarse de que, en el fondo, van sobre lo mismo y apelan a los mismos argumentos y las mismas experiencias. No obstante, mientras que *La bailarina de Auschwitz* tiene la historia de la protagonista como hilo conductor (y proporciona muchos más detalles sobre su biografía), en *En Auschwitz no había Prozac* lo que estructura el texto son las ideas que Eger quiere transmitir para ayudar a los lectores a vivir de manera más libre. En palabras de la propia autora: “Muchas personas me han pedido un manual práctico de la curación que he practicado, tanto con mi propia vida como con mis pacientes, a lo largo de mi trayectoria clínica. *En Auschwitz no había Prozac* es ese libro” (p. 19). En todo caso, ambos libros tienen un estilo elegante, sincero, ágil y cautivador que hace que la lectura sea muy amena y que no les resta ni un ápice de profundidad.

El libro comienza con una introducción cuyo título es elocuente: “La evasión de nuestras cárceles mentales”. Son unas páginas muy útiles para quien no haya leído previamente *La bailarina de Auschwitz*, ya que en ellas Eger resume de manera apretada su historia y explica los principios básicos de su teoría y práctica psicológica.

Siguen doce capítulos que abordan doce cárceles mentales que la autora explica e ilustra con experiencias propias y ajenas y de las que espera ayudar al lector a liberarse, proporcionándole no solo explicaciones sobre cómo es posible que esas cárceles nos acaben apresando, sino también dando herramientas para salir de ellas. Cada capítulo termina con una serie de claves concretas, que funcionan casi siempre como un resumen del capítulo, orientadas a la práctica para que cada uno pueda detectar y liberarse de las cárceles que le están haciendo vivir peor.

Merece la pena mencionarlas todas para dar una idea de los temas que Eger aborda en su estudio: el victimismo, la evasión, el autoabandono, los secretos, la culpa y la vergüenza, el dolor no resuelto, la rigidez, el resentimiento, el miedo paralizante, el prejuicio, la impotencia y la incapacidad para perdonar. Después de tratar sobre todas estas cuestiones, la autora concluye con un pequeño capítulo llamado “El regalo”, que condensa su filosofía de vida: la vida es un regalo y merece la pena valorarla y vivirla libremente. En palabras de Eger: “No podemos borrar el sufrimiento, no podemos cambiar lo que pasó, pero sí podemos elegir encontrar el regalo que entrañan nuestras vidas” (p. 215). De hecho, el título del libro en inglés (la lengua original en que fue escrito) es *The Gift*. En mi opinión, la traducción española puede tener más tirón y atractivo para las ventas, pero es menos fiel al pensamiento de la autora. *The Gift* hace referencia a ese centro que nos impulsa a superar todas las dificultades para aprovechar la vida, que es el verdadero regalo. El subtítulo de la edición original también es, a mi juicio, más elocuente: *12 Lessons to Save Your Life*. No se trata solo de curar nuestras heridas y vivir en libertad, sino que este es el medio necesario para vivir una vida plena, salvada.

Si tuviera que resumir las enseñanzas de Edith Eger en este libro diría que su idea clave es que la libertad no depende de las circunstancias externas, que muchas

veces nos son impuestas y no podemos elegir, sino que es fundamentalmente una realidad interior: cómo elegimos situarnos ante la vida, si decidimos dejarnos encerrar en alguna de las cárceles mentales o si preferimos luchar por tener esperanza, confiar en nosotros mismos y apostar por la vida. La autora vivió una de las peores situaciones que podríamos vivir los seres humanos (si no la peor) y aun así declara haberse sentido libre: nadie pudo controlar qué ponía en su mente, y ella no dejó que el mal que la rodeaba la corroyera, sino que apostó por sobrevivir y por ser libre.

En esta forma de entender la vida y la sanación se encuentra muy cercana a Viktor Frankl, psiquiatra que también sobrevivió a los campos de exterminio y que fue su mentor. Eger reconoce haber bebido de las ideas de Frankl, pero también de la de otros psicólogos que han enriquecido su práctica como psicóloga clínica. Confiesa tener un estilo ecléctico que le da margen para acercarse a la situación concreta de cada persona, en vez de intentar que todo el mundo entre por esquemas de pensamiento y tratamiento demasiado estrechos.

Por último, me gustaría subrayar que la apuesta de la autora por la esperanza y la libertad no es, de ninguna manera, un optimismo ingenuo. Edith Eger se ha enfrentado con muchas dificultades a lo largo de su vida y las narra con total sinceridad. Lo que su testimonio nos deja es la convicción de que las desgracias no tienen por qué tener la última palabra en nuestra vida: “La esperanza no oscurece ni blanquea la realidad. La esperanza nos dice que la vida está llena de oscuridad y sufrimiento; pero, si sobrevivimos hoy, mañana seremos libres” (p. 199).

Marta MEDINA BALGUERÍAS

Facultad de Teología, Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

FISCHER, Irmtraud y CLAASSENS, Juliana (eds.): *Profecía*, Colección La Biblia y las mujeres 2, Verbo Divino, Estella 2020, 375 pp. ISBN: 978-84-9073-553-4.

Hace ya unos años que un nutrido e internacional grupo de teólogas y biblistas se lanzaron a la aventura de publicar una colección de estudios en torno a la Biblia desde perspectiva de género. El volumen que tenemos delante, editado por la austriaca Fischer y la sudafricana Claassens, se ocupa de los libros proféticos de la Biblia Hebrea. Como es sabido, La Biblia Hebrea se divide en tres grandes bloques: Ley, Profetas y Escritos. De este modo, la profecía en mentalidad judía incluye, además de aquellos que en el



ámbito católico consideramos proféticos, otros libros que solemos calificar de históricos. Esto es: Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel y 1 y 2 Reyes. Todos ellos, los *nebi'im*, son el centro de atención de este número de la colección "La Biblia y las mujeres", lo que puede generar cierto desconcierto si no se cae en la cuenta.

El libro se estructura en torno a tres bloques distintos. El primero de ellos, constituido por cuatro capítulos, atiende al contexto y al trasfondo histórico. En él aborda el modo en que el género y la profecía se articulan en el Antiguo Oriente Próximo. Se inicia con un estudio de Sergi en el que muestra cómo, a pesar de configurar un relato único, la historia de Saúl y la de David pertenecen a tradiciones independientes de la zona del norte y del sur respectivamente. La iconografía y el modo en que se representa en ella a las mujeres en contextos de culto y guerra es la temática de la que se ocupa Schroer en el segundo capítulo. En sus páginas pretende mostrar las aportaciones que los testimonios iconográficos pueden ofrecer a la hora de atender a las cuestiones de género en los textos.

Las referencias a la profecía que encontramos en textos asirios, de Mari y en la Biblia hebrea en varios casos apuntan a que sus protagonistas no son solo varones. Bien mujeres o bien personajes de género indefinido atraviesan los testimonios estudiados por Nissinen, mostrando con evidencias que esta no era una tarea estrictamente masculina. El último capítulo de esta sección está a cargo de Brison y recorre de Josué a Malaquías analizando, por un lado, el vínculo entre las mujeres y la adivinación y, por otro lado, la personificación femenina de naciones pecadoras a las que se caracteriza como brujas o prostitutas. Así se evidencia que quienes desempeñaban roles no tradicionales se percibían como una amenaza al orden social.

El segundo apartado de la obra está dedicado a las figuras literarias femeninas en el contexto socio-histórico de los libros bíblicos estudiados. Son cinco los capítulos dedicados a esta temática. El artículo de Lee pretende desentrañar la voz profética femenina atendiendo a una hipótesis cuestionable sobre la composición poética. La autora defiende que los patrones de tresillos corresponden a las mujeres, mientras que los dosillos a los varones, de modo que se podría intuir por estas estructuras la autoría masculina o femenina de los oráculos. Kessler, por su parte, presenta cinco perfiles de mujeres resistentes de estos libros bíblicos: víctimas de violencia sexual, malvadas, quienes se posicionan del lado de los futuros vencedores, las líderes de su comunidad y quienes luchan por sus derechos.

Centrándose en los libros de Josué y Jueces, Bauks se ocupa de Axá, la hija de Jefté y aquellas víctimas presentes en Jue 19-21. Todas ellas son mujeres en contexto bélico reflejan el esquema decadente de Jueces, pues también la valoración de las mujeres va degradándose. Son abundantes las mujeres pertenecientes a la familia real que aparecen en los relatos en torno a Saúl, David y Salomón. Müllner recorre estos personajes mostrando la función política que adquieren en los relatos dinásticos y cómo se convierten en indicadores visibles de los cambios de poder. El último capítulo de esta parte es el de Häusl. A la luz de los textos bíblicos, ella presenta cómo las mujeres de la corte de Israel, en especial las madres de los mo-

narcas, poseían poder político, simbólico y cultural debido a las funciones propias de su alta posición.

La sección más amplia del libro es la tercera. Los ocho capítulos que hay en ella estudian las metáforas, personificaciones y aproximaciones orientadas al género de los *nebí'im*. Es muy habitual en los textos proféticos la identificación de las ciudades con mujeres. Tras explicar los motivos de esta personificación, Maier repasa los ejemplos principales y plantea el contexto bélico que explica la dureza de estos textos. En conexión con esta temática, García Fernández abordará la metáfora matrimonial en los profetas, con una especial atención a cómo el Deuterolisaías la reelabora apuntando hacia una Nueva Alianza. El modo en que el lenguaje afecta a la vida lleva a esta autora a sugerir la necesidad de ahondar más en el embrión asociativo donde surge esta metáfora esponsalicia para encontrar nuevas claves de interpretación.

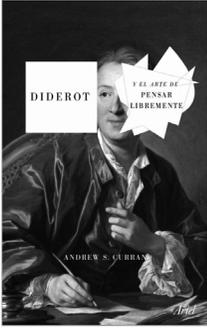
Rossi estudia algunos textos que parecen remitir a la vida privada de los profetas. Muestra la actividad editorial de esos pasajes y cómo la distinción entre el ámbito público y privado es inadecuada para estos personajes. Los dos capítulos siguientes se orientan desde la hermenéutica del trauma. Claassens analiza el modo en que la metáfora de la parturienta, frecuente entre los profetas, se transforma en algunos pasajes para comunicar esperanza más allá del trauma. Poser, por su parte, plantea cómo el conflicto bélico y su condición traumática está presente en la literatura profética y tiene una fuerte dimensión de género.

Brenner-Idan publicó hace más de veinte años un artículo en torno a la violencia sexual en los profetas. Sin cambiar su posición esencial, en este capítulo revisa y actualiza sus planteamientos desde el contexto más actual. Pettigiani, por su parte, rastrea los pasajes proféticos de tinte mesiánico. En ellos reconoce lo femenino tanto en el origen como en el destino de la misión del mesías. El libro concluye con un estudio de Levinson que, desde la convicción de que el lenguaje determina nuestra imagen divina, señala la necesidad de recuperar las metáforas femeninas presentes en la Biblia. Ilustra esta cuestión mostrando los rasgos femeninos de Dios en el Deuterolisaías.

La heterogeneidad característica de una obra de este tipo se convierte en una oportunidad privilegiada para escuchar voces, cualificadas y rigurosas, muy diversas y plurales.

Ianire ANGULO ORDORIKA
Facultad de Teología. Universidad Loyola Andalucía

CURRAN, Andrew S.: *Diderot y el arte de pensar libremente*, Ariel, Barcelona 2020, 495 pp. ISBN: 978-84-344-3170-6.



Si nos atenemos a la tradición metafísica surgida tras la irrupción en la Historia de autores ilustres como Platón, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger, etc., pensar en sí mismo ya es un arte. Y si al pensamiento le añadimos el adverbio “libremente”, cosa realmente complicada en los tiempos que corren, el resultado no podría ser otro que “arte sublime”. ¿Es posible calificar de “libre” el pensamiento de algún autor occidental? Andrew S. Curran (profesor de Humanidades en la Universidad Wesleyana, miembro de la sección de historia de la medicina en la Academia de Medicina de Nueva York y de la National Endowment for the Humanities) considera que sí. Y justamente este libro trata de justificar esto: a pesar de los múltiples condicionamientos, dificultades y contratiempos que alguien como Denis Diderot (1713-1784) pudo tener en su vida, hasta el punto de jugársela cuando fue encarcelado en la prisión del castillo de Vincennes, él respondió siempre a la llamada de la libertad, tanto de pensamiento como vida. De hecho, podemos decir que su libertad hizo de él un hijo de su tiempo, con todas sus virtudes y defectos. Pero también que la Ilustración francesa fue tal gracias a él, a su vida, y a su determinación por concluir ese maravilloso proyecto que se llama la *Encyclopédie*.

Curran, nuestro autor, es consciente de todo ello. Por este motivo, y para ser fiel al espíritu del pensador que quiere retratar, divide su obra en dos partes. En la PRIMERA, “sobre todo para los que no conocen bien a Diderot”, el libro empieza con una crónica de las sucesivas etapas de la existencia del futuro *philosophe*: nacimiento en la localidad de Langres (población cercana a París) en el seno de una familia burguesa; estudios en el colegio de los jesuitas de su localidad natal; comienzo de su carrera como clérigo en Langres; abandono de su proyecto e ida a París, en la que se convierte en un ateo librepensador; encarcelamiento en el castillo de Vincennes; y, por último, enciclopedista más famoso del siglo. Pero es en la SEGUNDA parte del libro donde el autor hace un tratamiento más temático del pensamiento de Diderot, el cual se enmarca en el segundo período de la vida del pensador (1760-1784), en el que escribió una serie de obras maestras inéditas “que finalmente sembrarían las semillas para la mejor cosecha tardía de la Ilustración”.

Andrew S. Curran muestra en esta biografía a un personaje al que todos los temas le preocupaban. No había nada que no le interesara, desde cómo funciona una máquina determinada a qué es el arte. De lo más concreto a lo más abstracto. Temas del tipo: si Dios no existe, ¿qué puede motivar a una persona a ser moral? ¿Qué es el ser humano? ¿Qué es el sexo? ¿Cómo debemos valorar el arte? ¿Qué es el amor? ¿Cómo puede intervenir un escritor o un filósofo de manera efectiva en política? Todas estas cuestiones, obviamente, surgen de lo más profundo de

un pensador poliédrico, inquieto, profundo... De un hombre que no supo vivir de acuerdo con las normas y que tampoco supo pensar de acuerdo con ellas. No buscó la comprensión ni mucho menos la compasión de sus coetáneos. Tras su muerte, hubo que esperar a finales del siglo XIX para ser comprendido y rehabilitado por los radicales de la Tercera República: los francmasones, los positivistas y los científicos empezaron a corregir públicamente las denominadas ideas erróneas sobre el pensamiento de Diderot. Aunque tarde, tomaron conciencia de la gran aportación que el pensador había hecho para crear el caldo de cultivo teórico necesario para tomar la Bastilla. Diderot (ya sabemos que no solo él) les había ofrecido la mano para abandonar el Antiguo Régimen y entrar así en un futuro esperanzador iluminado por la libertad, la igualdad y la fraternidad. No lo habían visto en el momento. Posteriormente supieron rectificar. Diderot tuvo que sufrir en vida la crítica feroz y la condena de las instituciones públicas y de la Iglesia. Es verdad, tuvo que pagar el precio. El precio que pagan siempre los intempestivos, los que nacen con un siglo de antelación.

Libro extraordinario, cautivador, bien traducido. El relato te capta, te introduce, te hace vivir las mismas experiencias que Diderot a la vez que cuestiona, profundiza y plantea temas. Muy recomendable para todas aquellas personas que quieran conocer mejor la Ilustración francesa y, en particular, el pensamiento de Denis Diderot y la *Encyclopédie*.

Javier SÁNCHEZ VILLEGAS

Otros libros

Teología - espiritualidad

MEDINA BALGUERÍAS, Marta: *Seducidos y transformados. La belleza como camino de conversión*, Paulinas, Madrid 2020, 119 pp. ISBN-978-84-17398-59-0.

Pocas veces hallamos en la Literatura religiosa incursiones tan penetrantes y tan amenamente expuestas como la que nos ofrece Marta Medina Balguerías en este segundo libro suyo. Es consecutivo a su *Atraídos por lo humilde*, de PPC, con el cual debutó en estas lides. Su desenvoltura a la hora de escribir permite averiguar que viene precedida por la expresividad de



una evidente y fértil experiencia didáctica como enseñante universitaria. Es la misma soltura que, merced a un lenguaje llano y bello, lejos de la trivialidad, aflora de modo convincente y sincero en su escrito, que parece pensado para germinar en corazones transparentes.

Mas, con sus palabras, sabe llegar también accesiblemente a quienquiera que disponga de una mínima receptividad. Porque hoy, desafortunadamente, como ella lamenta, la disposición hacia los asuntos trascendentes se ve ahogada por la inmediatez de lo superficial placentero, que daña a los espíritus más vulnerables; la trivialidad que tal liviandad esparce coarta la capacidad de asombro, de emoción y de gozo que nos distingue como especie, aquella facultad que, cuando es viable, genera en todos nosotros el encuentro con la belleza que del espíritu y la realidad rezuma.

El tema al que se enfrenta la autora es uno de los más complejos que quepa abordar desde la Estética, así como desde la Filosofía, la Teología o la Religión. Empero, sus estudios universitarios concernientes a tres de tales ámbitos le pertrechan para encarar con sencillez el desafío. Además, imparte disciplinas afines en la Universidad Pontificia Comillas, a cuyo panel de Profesores pertenece. Marta Medina se propone en este agradable libro, de atractiva cubierta y manejable tamaño, trazar la senda que conduce desde el bien a la Belleza como tránsito de serena mansedumbre hacia el gozo que el amor procura. Y ese Amor es, según escribe con mayúscula, fruto gratuito que la divinidad brinda libremente a cada ser humano junto con la gracia.

La autora ofrece aquí una sencilla metodología para acceder, mediante peldaños accesibles, fácilmente llevaderos, a esa forma suprema de unidad y de entrega que el amor implica. Y lo hace con un lenguaje donde resuenan suavemente ecos de Teresa de Jesús, de Juan de la Cruz, de fray Luis de León y con ese latido suave que conecta con un hilo espiritual, como de restallante plata, los dos polos cordiales de la contemplación mística. Se percibe igualmente la humilde identidad cósmica con la cual Francisco, el de Asís, tan gratamente se relacionaba con la Naturaleza. Pero estos nexos, no buscados intencionalmente por la autora, parecieran aflorar con naturalidad de su pluma, sin premeditación alguna ni afectación.

Sin embargo, el libro sortea la tentación, siempre presente en este modo de aventura intelectual, de abismarse por sendas de subjetividad que acaban en el callejón sin salida de una incomunicación solipsista. Por el contrario, alza la mirada y, desde el respeto profundo a la subjetividad perceptiva de la belleza, la objetiva para asegurarnos que lo bello existe independientemente de la conciencia, como un bien real, verdadero, preexistente y anterior a nosotros, porque en su entraña late la idea misma de la eternidad. En la siempre difícil dicotomía entre subjetividad y objetividad, entre el mundo íntimo y la exterioridad tangible, la autora nos propone una vía distintiva, pero integradora, que pondera equilibradamente cada uno de los estadios del proceso del pensamiento. Establece la ecuación que conecta el bien con la verdad y con la belleza, tríada en la cual vibra, para quien desee libremente escucharlo, el eco grato y apacible de la Trinidad.

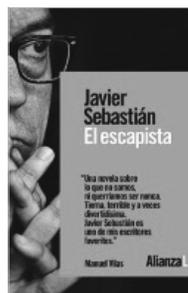
Libro recomendable, que se muestra lleno de evocaciones poéticas, aunque también de sugerencias prácticas con las que reencontrar esa senda de dos direcciones que nos hace salir al mundo y permitir que el mundo penetre en nosotros. En su armonioso vaivén, fuente de sociabilidad, de benevolencia y de solidaridad, habita el gozo íntimo de la felicidad, concebida por ella como seductora entrega a los otros, donde bien,

belleza y verdad convergen mansamente, nos convierten, transforman y humanizan, gracias al mensaje del amor.—Rafael FRAGUAS DE PABLO

Narrativa

SEBASTIÁN, Javier: *El escapista*, Alianza, Madrid 2020, 216 pp. ISBN: 978-84-9181-850-2.

Los hermanos gemelos siempre han suscitado cierta intriga en el imaginario popular: ¿cómo se siente alguien al criarse y tener a su lado a una persona prácticamente idéntica a uno mismo? ¿A qué gemelo no le han preguntado si se ha hecho pasar por su hermano en alguna situación? Estas cuestiones, en principio, no son más que un divertimento, una curiosidad inocente en la vida real. La literatura, el cine o cualquier otro modo de inventar o contar historias, en ocasiones han recogido todo esto dándole alguna vuelta de tuerca: el juego del doble como sustitución, a veces mutua.



En su última novela, *El escapista*, el escritor zaragozano Javier Sebastián decide ir mucho más allá. Basándose como inicio de su planteamiento en un suceso real (un preso activista y revolucionario consiguió escapar de la cárcel de Carabanchel en 1983 haciéndose pasar por su hermano gemelo en una de las visitas de este) comienza a desarrollar una trama —que en realidad son dos— en la que los personajes principales, dos hermanos gemelos que miden más de 2,30 m. de altura, se encuentran con las mismas sorpresas que el propio lector al ir conociendo la vida del otro gemelo y las consecuencias del pacto acordado, como si de las piezas de un puzzle se tratara, que con mucho tiempo habrán de ir colocando para conocer la imagen resultante. Para ello, por muy paradójico que parezca, tanto la prudencia como el atrevimiento juegan un papel fundamental.

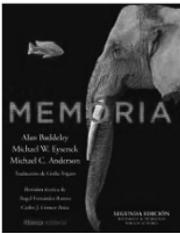
La presencia de elementos insólitos (gemelos gigantes, un barco de presidiarios, un plan de fuga ciertamente rocambolesco, tráfico de órganos, una organización terrorista,...) extrañamente no le resta verosimilitud ni tampoco descentra de sus temas principales: cómo vivir la vida de otro, que podría haber sido la propia, tal vez sin vuelta atrás, y las razones para hacerlo, así como descubrirse a sí mismo siendo otro y descubrir a ese otro tan cercano —como un hermano gemelo— pero, al mismo tiempo, tan distinto. El amor, la envidia o meramente el deseo de poseer lo ajeno (“Lo digo porque creo que lo que le es dado a un hermano le tendría que ser dado también al otro.” p. 154), el despertar de rincones de uno mismo que creía dormidos o simplemente inexistentes y el instinto de supervivencia a costa de lo que sea, son factores que marcan el proceder de los protagonistas, personajes plenamente convencidos de que solo se consigue el éxito a través del engaño.

Una novela, por tanto, con intriga en su argumento, en el devenir de la acción, pero más aún en las preguntas que plantea: si nuestra vida fuera *otra* ¿seguiríamos siendo *los mismos*?, ¿nos conocemos realmente a nosotros mismos o tenemos dentro de noso-

tros un *otro* al que las circunstancias no le han motivado a salir a la luz?—Luis Ignacio MARTÍN MONTÓN

Psicología

BADDELEY, Alan, EYSENCK, Michael W., ANDERSON, Michael C.: *Memoria*, Alianza Editorial, Madrid 2020, 2ª ed. revisada, 595 pp. ISBN: 978-84-9181-783-3.



Diez años después de la publicación de la primera edición de este manual sobre la memoria, en el marco de la Psicología, los autores se ven obligados a hacer una revisión. Esto muestra claramente el avance de una ciencia multidisciplinar y conectada entre sí, que aborda sus temas con métodos y herramientas cada vez más precisas, con análisis de datos cada vez más sustanciales. El libro muestra un panorama amplio y general sobre este tema, avalado internacionalmente. Cuenta con una bibliografía amplia y actualizada, que permite profundizar en los temas trabajados. Como buen manual, está muy bien estructurado y el índice enfoca el panorama en su conjunto.

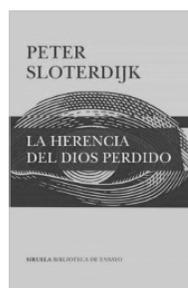
En lo central del contenido, tres grandes formas de la memoria ocupan la mayor parte del trabajo: la memoria a corto plazo, la memoria de trabajo y la memoria a largo plazo. Tal y como se presenta, la memoria es un enigma, no solo por la capacidad que la persona dispone de almacenar información de todo tipo (algo muy presente), sino por la capacidad de usar su contenido para la resolución de todo tipo de cuestiones de orden práctico, desde las más cotidianas hasta las más elevadas. La memoria se presenta en el texto desde sus problemas, desde su pérdida. Especialmente interrogante es el olvido, porque es realmente la preocupación de partida. Sea por traumas, sea por edad, sea por problemas heredados. Se describen estrategias terapéuticas, partiendo continuamente de casos reales muy ilustrativos, con el proceso que han vivido y los intentos por recuperar lo perdido.

Para los iniciados, cuestiones quizá muy básicas y descripciones sucintas de un panorama complejo. Para los que se inician, un texto claro y abierto, que expone la situación actual del estudio científico sobre la materia, de mano siempre de los progresos de la bioquímica y la neurociencia. En resumen, un panorama amplio y muy bien descrito, que nos sitúa en lo esencial de los estudios más recientes sobre el cerebro, su complejidad y su vinculación con otros enigmas abiertos. Sea por la parte del aprendizaje, sea por la enfermedad o el envejecimiento. Una lectura que sopesar, un estudio pendiente. Dentro de pocos años, quizá de mano de la tecnología y las ciencias de la comunicación, vendrá una tercera edición. Estamos ante un misterio que no cabe cerrar en falso.—José Fernando JUAN SANTOS

Filosofía

SLOTERDIJK, Peter: *La herencia del Dios perdido*, Siruela, Madrid 2020, 280 pp. ISBN: 9788417996543.

No es fácil clasificar el pensamiento de Peter Sloterdijk. Tampoco hay en él una voluntad de ser sistemático. Podemos imaginarlo —eso sí— escribiendo con una leve sonrisa socarrona, mientras pasa por la navaja de la observación y la reflexión “verdades” heredadas o impuestas por el ambiente cultural. En este libro, el filósofo alemán le da un repaso a lo que podríamos llamar “la herencia del Dios perdido”. Como si hubiéramos recibido legajos, fragmentos de una antigua creencia, y los escrutara con el fin de ver qué es lo que queda como posibilidad religiosa para la civilización y lo que de alguna manera ha sido falseado para siempre.



El libro toma nota en su primera página de algo que se ha desvelado con el tiempo: “nosotros, las civilizaciones, somos mortales”. La mortalidad no afecta solo al individuo, también lo hace a las culturas. Y lo religioso está dentro de ellas. Quizá echemos en falta en Sloterdijk el aliento de la experiencia espiritual que alimenta la fe —lo que de esta escapa siempre a cualquier explicación meramente psicológica o cultural—, pero no podemos negarle su capacidad para hincarle el diente a todo lo que la religión tiene de fenómeno “humano, demasiado humano”. En eso se revela heredero también de Nietzsche, aunque su ataque no resulte nunca tan demolidor y carente de piedad como el de algunos pasajes de aquél. Poseído por un ánimo similar, Sloterdijk se vuelve contra un cierto espíritu racionalista que “conseguió entrar en escena como fuerza dogmática”. Y sigue: “bajo su dominio se multiplicaron en demasía los seres humanos metafísicamente inmusicales y religiosamente analfabetos, apostados en esas construcciones de placas de hormigón armado de la desespiritualización, entre las que desdichadamente se encuentran hoy también, a menudo, las universidades, hasta el interior mismo de las facultades de filosofía”.

No cabe, pues, llevarse a engaño. Este no es un libro contra la religión, aunque en la colección de pequeños ensayos que lo forman encontremos títulos tan provocadores como “El bastardo de Dios: la cesura-Jesús”, o la crítica del origen de la trascendencia que encontramos en “Innovaciones en la voluntad de creer”, o un tono general descreído que convive con una suerte de respeto por lo ancestral y lo profundo.

Aunque como creyentes su mirada a veces nos parezca algo plana, reducida a procesos psicológicos y lingüísticos, o ciega para dimensiones clave del fenómeno religioso, hay que reconocerle su originalidad para abordar determinados temas (como cuando habla del cristianismo como “el ataque con mayor éxito al orden patriarcal de las cosas”). Sloterdijk nos sugiere, nos provoca (“Jesús de Nazaret, el hijo más terrible de la historia universal”) y nos invita a dialogar con él.

Las páginas de *La herencia del Dios perdido* transparentan —aunque sea tímidamente— a un humanista particular, para el que la religión forma parte de un *background* cultural encubierto. Con aires de Zarathustra nietzscheano, Sloterdijk se declara viviendo

ya un Testamento Más Nuevo, compuesto por “el archivo de todo lo que no puede ser olvidado por la humanidad fragmentada en culturas si quiere colocar sus destinos futuros bajo un concepto enfático de civilización”.—Carlos MAZA SERNEGUET

Novela histórica



CRONIN, Vicente: *El sabio de Occidente. Matteo Ricci, misionero en China*, Ediciones Palabra, Madrid 2020, 397 pp. ISBN 978-84-9061-964-3.

Ante nosotros tenemos una obra del historiador británico Vincent Cronin (1924-2011), conocido por sus biografías, como las de Luis XIV, Luis XVI, María Antonieta, Catalina la Grande o Napoleón. La obra que tenemos en nuestras manos, una novela histórica sobre el P. Matteo Ricci, jesuita italiano del siglo XVI, fue publicada originalmente en 1955, y ahora Ediciones Palabra nos permite tener una nueva edición en castellano.

Al lector le podría asaltar la pregunta, pues como decimos se trata de una novela histórica, ¿qué hay de veracidad en ella? Podemos decir que el autor usó fuentes veraces para componer esta obra, con fidelidad a los datos históricos, pues para realizar esta biografía utilizó como base la crónica del propio Ricci sobre su misión en China. Además, ha hecho uso de las cartas personales de éste, de sus acompañantes, de los informes que mandaba a sus superiores y la semblanza que realizó un contemporáneo suyo, Sabatino de Ursis, igualmente un jesuita italiano que ayudó a Ricci, por lo que la información que nos proporciona es directa. Al final de la obra se proporciona al lector una bibliografía básica que está organizada en dos grupos de fuentes: primarias y secundarias.

El biógrafo Vincent Cronin consigue que el lector, a través de la lectura de este libro, se vaya introduciendo, poco a poco, en el mundo que rodea al jesuita italiano, en la propia cultura china, que le ayudará a comprender la importancia de este personaje, a cuya biografía se acercará gracias a la lectura de esta obra. Matteo Ricci tuvo la visión y el convencimiento de que el cristianismo tenía la capacidad de integrarse dentro de la cultura china, y que podría producirse por lo tanto una inculturación. En el epílogo de la obra, que está bajo el título «El fin de la misión», se nos expone cómo la visión y el trabajo de Matteo se vio truncado por la incomprensión de algunos misioneros y la falta de visión, en ese momento, de la Santa Sede, que conllevó, con el tiempo, la desaparición con una comunidad cristiana china, y que la buena disposición del emperador hacia el cristianismo cambiara.

Con esta lectura, muy recomendada, el lector podrá plantearse cuestiones muy actuales sobre cómo relacionarse con otras culturas, o incluso autopreguntarse cuál es su propia capacidad para dialogar con ellas.—Miguel CÓRDOBA SALMERÓN

Teología

HADJADJ, Fabrice: *A mí toda la gloria*, Palabra, Madrid 2020, 158 pp. ISBN: 978-84-9061-960-5.

En el fondo –y no tan en el fondo– todos buscamos la gloria de una u otra forma: o tener gloria, o por lo menos “estar en la gloria”. En esta obrita Fabrice Hadjadj profundiza teológicamente en esta categoría y nuestro deseo de ella. Con su habitual estilo provocador, ameno, lleno de referencias de lo más variopintas y poco sistemático –aunque coherente– el teólogo francés nos ofrece algunas ideas sugerentes para repensar lo que la gloria es según el cristianismo y lo que es o puede ser para nosotros.



El libro está dividido en tres grandes capítulos precedidos por un prólogo. En el prólogo Hadjadj explica el porqué de la obra y concretamente de su título y hace una breve defensa de la búsqueda de gloria, manifestando sincero su deseo de ella.

El primer capítulo, titulado “¿Qué es la gloria? Acerca de mi deseo por alcanzarla y de su posible legitimidad”, aborda la idea de “gloria” que se desprende del cristianismo y que el autor pone en relación con el concepto de “humildad”. En su opinión, una mala comprensión de la humildad ha llevado a ensombrecer el legítimo deseo de gloria; gloria que, por otra parte, solo nos llega gracias a los demás y a través de ellos (de manera que, paradójicamente, remite a la humildad).

En el segundo capítulo, “Llenos están el cielo y la tierra de tu gloria. Elogio del pavo real, de la coqueta y de la piedra”, Hadjadj trata sobre la gloria de cada ser como algo único y concreto, propio de él, y que va más allá del utilitarismo o la supervivencia, apuntando a la dimensión de don que tiene toda la creación. También pone de relieve que la gloria está unida con la cruz y que por eso toda gloria nos hace percibir la ausencia de ella: el mal, la corrupción, la carencia.

Finalmente, el capítulo tercero, “La gloria del resucitado. Volver hacia delante”, sigue de cerca la resurrección de Cristo para mostrar, a través de ella, la cotidianidad de la gloria y el dinamismo trinitario que subyace a ella (relacionada también, por cierto, con la lógica familiar).

En suma, una obra “típica Hadjadj”, pero no por ello menos interesante. Ameno y profundo a la vez, este autor siempre tiene la capacidad de sorprendernos y hacernos replantearnos nuestras ideas previas. –Marta MEDINA BALGUERÍAS

Educación

AREA MOREIRA, Manuel (dir.): *Escuel@ Digit@l. Los materiales didácticos en la Red*, GRAO, Barcelona 2020, 250 pp. ISBN: 978-84-18058-35-6.



La pandemia ha obligado a la respuesta digital y/o a distancia en todas las escuelas. Algunas, desde hace algún tiempo, dotadas de grandes recursos y otras por detrás. Este estudio realizado durante tres cursos, antes y sin vislumbrar este momento, nos pone sobre la mesa las preguntas sobre algo concreto, directo y práctico: ¿Qué recursos estamos utilizando cotidianamente en el aula y cuál es su calidad pedagógica?

Lo más valioso del texto, para muchos, será la síntesis y las conclusiones que extrae. Son valiosas y ampliamente compartidas entre las personas que están implicadas. Pero lo mejor, quizá, sea la radiografía que hacen de los centros en los tiempos de la transformación y adaptación digital. ¿Cuáles han sido los primeros pasos? ¿Cómo se aprende realmente con dispositivos, aplicaciones? ¿Cuál es la disposición del profesor, los alumnos y las familias? ¿Qué características tienen y deben tener los materiales digitales para que sean verdaderamente didácticos? ¿Qué evaluación se hace, si se hace? El libro es está organizado como presentación de todo este estudio realizado en diversas escuelas (públicas y concertadas) de varias comunidades, contando tanto sus objetivos y principios elementales y pedagógicos, como el desarrollo de las observaciones y conclusiones en cada centro, para terminar con un balance general sobre la calidad didáctica de los materiales digitales que se emplean habitualmente en las aulas. Cualquier docente, también de secundaria y bachillerato, se podrá ver reflejado en las prácticas más comunes.

Para un modelo digital educativo nos falta todavía una mayor reflexión sobre el aprendizaje, una buena formación y, como es evidente, los medios imprescindibles para llevarlo adelante. Empezar al revés, con medios materiales sin espíritu ni horizonte, dejará todo en una mala adaptación estética a una realidad que altera radicalmente cualquier sector que toca. Aprender con medios digitales, que no es lo mismo que aprender en la distancia, aunque se haya visto implicada la transformación digital en estos tiempos, ya ha modificado el acceso y la disponibilidad de la información, las formas de comunicación e intercambio entre el profesor, los alumnos y las familias, pero queda pendiente el salto pedagógico fundamental hacia la mejora del aprendizaje. – José Fernando JUAN SANTOS

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Rellene y envíe esta ficha a:
revistas@comillas.edu

o bien a:

Servicio de Publicaciones
c/ Universidad Comillas 3-5 • 28049 Madrid
Telf: 91 734 39 50 Ext. 2545

Estoy interesado en suscribirme a RAZÓN Y FE

Nombre:

Domicilio de envío:

.....

NIF:..... Teléfono:.....

E-Mail:.....

Sistemas de pago:

- Transferencia bancaria a la cuenta BANKIA
Código IBAN ES56-2038-1760-8960-0048-2372.
Código SWIFT: CAHMESMM.
Si el banco le dice que el código SWIFT le diera error, ponga CAHMESMMXXX.
- Talón bancario a nombre de: Universidad Pontificia Comillas.
- Domiciliación bancaria (sólo bancos en España): Código IBAN (24 dígitos alfanumérico), Código BIC/SWIFT (12 dígitos alfanumérico).
- Pago con tarjeta: <https://www.comillas.edu/publicaciones/es/revistas/suscripcion-razon-y-fe>

.....

Suscripción anual 2021 impresa+digital: España 60 euros

Suscripción solo digital: 45,55 euros (sin IVA)

Le invitamos a que visite nuestra
página en internet y los perfiles
en redes sociales:

www.razonyfe.org

@RazonFe

**CÁTEDRA
FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA
Y RELIGIÓN**

