

razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

Editoriales

Soledad y tecnología

La soledad en la sociedad hipercomunicada

Artículos

¿Y después de la pandemia?

Chaime Marcuello Servós

Cuando la ecología se impone en la literatura

Riccardo Barontini – Pierre Schoentjes

Acceso racional a la idea de Dios

Francisco Javier Aznar Sala

La delgada línea roja que separa lo natural de lo artificial

María Dolores Prieto Santana

José Gaos: crítico de la tecnocracia, la aceleración y la cibernética

José Manuel Iglesias Granda

Las nuevas tecnologías pueden redefinir lo que es la naturaleza humana

Leandro Sequeiros, SJ

Marzo-Abril 2022
Nº 1456 • Tomo 285

Págs. 129-240

ISSN 0034-0235 Madrid (España)



COMILLAS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA *John*

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.
- 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 recensiones. 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. ALEXANDRE, *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. ALEXANDRE, *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".

tomo 285
1456 marzo-abril 2022
revista bimestral

Editoriales

Soledad y tecnología	131
La soledad en la sociedad hipercomunicada	135

Artículos

¿Y después de la pandemia?	143	Chaime Marcuello Servós
Cuando la ecología se impone en la literatura	155	Riccardo Barontini – Pierre Schoentjes
Acceso racional a la idea de Dios	165	Francisco Javier Aznar Sala
La delgada línea roja que separa lo natural de lo artificial	177	María Dolores Prieto Santana
José Gaos: crítico de la tecnocracia, la aceleración y la cibernética	189	José Manuel Iglesias Granda
Las nuevas tecnologías pueden redefinir lo que es la naturaleza humana	203	Leandro Sequeiros, SJ

Arte-Cine-Narrativa

<i>El poder del perro</i> , de Jane Campion	215	Francisco José García Lozano
Corazón apátrida	219	Fátima Uríbarri

Libros 223

**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

Soledad y tecnología

El editorial de este número analiza una problemática que, si bien es tan antigua como el ser humano, se ha visto agudizada en los últimos años: la soledad. Comprender las causas del sentimiento de soledad es crucial tanto para la salud física y psíquica de las personas como para el bienestar social, el progreso político y el desarrollo económico de la sociedad. Por eso la protección de los más vulnerables, entre quienes se encuentran las personas solas, se ha convertido en tarea de todos y no solo del Gobierno. La reciente experiencia de la soledad, espoleada por la pandemia y las nuevas tecnologías, está mostrando cómo fracasan las sociedades que descuidan el vínculo social. Necesitamos fortalecer entre todos el humus de la comunidad para poder crear un mundo más justo, humano y digno.

El primer artículo, de Chaime Marcuello Servós, se titula “¿Y después de la pandemia?”. El profesor de la Universidad de Zaragoza explora posibles respuestas a un par de cuestiones relacionadas entre sí: ¿Qué vendrá tras la pandemia provocada por el virus SARS-covid-2? ¿El mundo post-covid19 será más habitable, sostenible, humano? Si bien serán necesarias unas cuantas décadas para explicar y entender lo que todavía estamos viviendo, mientras tanto, es pertinente preguntar a dónde estamos yendo y pensar a dónde queremos conducir nuestro futuro. Porque las cosas no sólo suceden por casualidad.

En el segundo artículo, “Cuando la ecología se impone en la literatura”, los profesores de la Universidad de Gante, Riccardo Barontini y Pierre Schoentjes, constatan que la cuestión ecológica ha experimen-

tado un notable desarrollo en los últimos años en el espacio literario, en consonancia con la presencia cada vez más significativa en el debate público de la emergencia medioambiental. Desde el auge de los movimientos verdes en la política hasta la encíclica *Laudato si'* que actualiza el magisterio católico, desde las advertencias de la comunidad científica hasta el compromiso de los jóvenes con la crisis climática, la ecología se ha configurado como un ideal global, capaz de unir a las personas. Los escritores se ocupan ahora de estos temas difundiendo un nuevo imaginario del ecosistema.

A continuación, Francisco Javier Aznar Sala, de la Universidad Católica de Valencia, plantea en su artículo que la idea de Dios se ha ido debilitando en el imaginario colectivo y cada vez son menos los que la secundan. No cabe duda de que la revelación positiva de lo divino ha quedado únicamente para aquellos que dicen creer. Sin embargo, tradicionalmente se dieron unas vías de acceso a lo divino que fueron jaladas desde el quehacer filosófico. El artículo pretende recorrer ese camino desde postulados cosmológicos y antropológicos, con la intención de establecer un puente de diálogo estrictamente disciplinar.

Los tres artículos siguientes analizan, desde ángulos diferentes, temáticas estrechamente relacionadas: las implicaciones que la tecnología tiene para la comprensión de lo humano y lo natural.

En el primero de ellos, la reflexión de la educadora y antropóloga María Dolores Prieto Santana se titula "La delgada línea roja que separa lo natural de lo artificial". Prieto se pregunta ¿Qué objetos son naturales? ¿Cuáles son artificiales? Y afirma que parece que la línea que antiguamente separaba con claridad estos conceptos se está haciendo borrosa. En un mundo en el que todo se encuentra modificado por la acción humana, parece que no hay sitio para lo natural ni para lo sobrenatural. Este artículo aborda, entre otros temas, la evolución del concepto de naturaleza en la filosofía de la tecnología.

A continuación, el investigador del IFS-CSIC, José Manuel Iglesias Granda, se suma al debate sobre el papel de la tecnología al presentar en su artículo, "José Gaos: crítico de la tecnocracia, la ace-

leración y la cibernética”, a uno de los pioneros de habla hispana en esta cuestión. En el artículo del profesor Iglesias se pretende rescatar las reflexiones acerca de la tecnocracia, la aceleración y la cibernética desarrolladas por el filósofo español José Gaos entre los años 40 y 60 del siglo xx, destacando, de esta manera, su carácter precursor en la materia. Estas reflexiones han de ser comprendidas en el marco de una muy determinada lectura de la modernidad, eminentemente crítica y, al parecer de Gaos, de consecuencias antropológicas negativas.

Por último, en el sexto artículo de este número, titulado “Las nuevas tecnologías pueden redefinir lo que es la naturaleza humana”, el colaborador habitual de la Cátedra Francisco J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión, Leandro Sequeiros, SJ, analiza las recientes publicaciones sobre los límites entre lo humano y lo no humano en el transhumanismo. Sequeiros sostiene que los avances de las nuevas tecnologías y las propuestas utópicas que, a partir de ellas, nos están aportando las diferentes teorías trans-humanistas y post-humanistas, han pasado ya hace tiempo del ámbito de los especialistas a convertirse en tema de conversación y de reflexión de cada vez más amplios círculos de la opinión pública. Y hay motivos más que suficientes para justificar este hecho.

Por último, como es habitual en *Razón y Fe*, incluimos la sección de crítica literaria —en la que Fátima Uríbarri analiza la novela del Premio Nobel Abdulrazak Gurnah, *Paraíso*— y cinematográfica —donde Francisco José García Lozano comenta la película de Jane Campion, *El poder del perro*— además de una cuidada selección de recensiones bibliográficas. Esperamos que disfrutes, una vez más, de este número de *Razón y Fe*. ■

Bioética y cuidados paliativos

Jacinto Bátiz Cantera

Las personas enfermas no pueden ser comprendidas por los métodos reduccionistas de la ciencia. El enfermo tiene un nombre, una historia, unas costumbres, un entorno... que van mucho más allá de unos síntomas y un diagnóstico. Los conflictos éticos pueden ser diversos cuando se acompaña a una persona en estado terminal. Por eso la ética y el trabajo clínico han de ir de la mano. Este libro pretende divulgar qué son los cuidados paliativos y cómo se deben ofrecer, desde la bioética, a las personas que los necesitan para aliviar su sufrimiento.

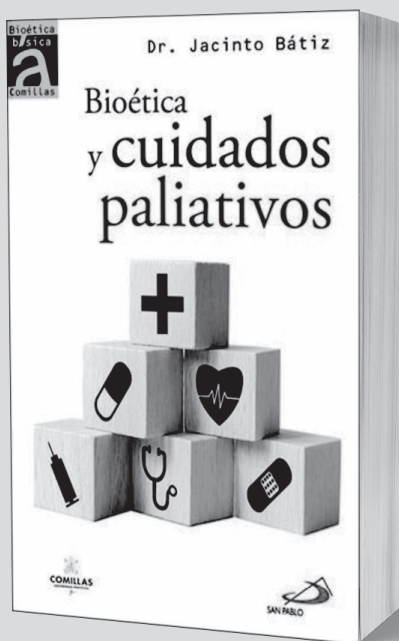


Bioética y cuidados paliativos

Jacinto Bátiz Cantera

ISBN: 978-84-285-6475-5

Universidad Pontificia Comillas,
San Pablo, 2022.



La soledad en la sociedad hipercomunicada

Conectados a las cosas, pero desvinculados de las personas

Cualquiera puede sentir soledad de manera involuntaria en las sociedades occidentales de hoy en día: una persona mayor que vive sola y tiene dificultades para salir de casa por las barreras arquitectónicas; un desempleado que ha perdido su círculo de compañeros; una profesional de éxito que está demasiado ocupada con su trabajo y parece no tener tiempo para hacer amigos; o una adolescente que cambia con cierta frecuencia de ciudad debido a la alta movilidad geográfica de su familia y se enfrenta a un nuevo colegio. Aproximadamente una de cada tres personas se siente habitualmente sola en las sociedades de renta alta. En España, por ejemplo, la mitad de la población mayor (personas de más de 65 años) masculina y tres cuartas partes de la población mayor femenina afirman sentir algún tipo de soledad. Pero no es solo un problema de personas mayores: también muchos profesionales de entre 30 y 40 años, que trabajan muchas horas, señalan que se sienten solos frecuentemente.

Otro ejemplo ilustrativo del sentimiento de soledad que inunda la sociedad fue el caso de un joven que recibió más de 5.000 mensajes y llamadas en cuatro días tras subir un vídeo en YouTube donde se ofrecía simplemente a escuchar a quien le llamara. Su lema era: "A pesar de no conocerte, me importas". Este ejemplo pone de manifiesto el marcado carácter individualista de la sociedad en la que vivimos. En el mismo sentido, el sociólogo estadounidense David Riesman, a mediados del siglo pasado, acuñó la expresión "muchedumbre solitaria" para narrar el sentimiento

de soledad que padecen las personas que viven en los países occidentales.

La soledad impuesta, entendida como sentirse solo de manera involuntaria, es un sentimiento negativo de tristeza o melancolía que causa un gran dolor y una enorme insatisfacción. Es una alarma biológica que se enciende porque los vínculos, la solidaridad y la cooperación han sido esenciales para la supervivencia del *Homo sapiens*. El sentimiento de soledad tiene consecuencias devastadoras para la salud física y psíquica de los individuos. En una especie tan social como la humana, sentirse solo es peligroso hasta para la salud. Desde el punto de vista psicológico, la soledad puede generar ansiedad, depresión, demencia e incluso llevar al suicidio. Además, incrementa el sedentarismo, el tabaquismo, el alcoholismo y la mala alimentación. También afecta a la cantidad y a la calidad del sueño. De igual manera, desde la perspectiva física, la soledad puede debilitar el sistema inmunitario, incrementando el riesgo de padecer cáncer o infecciones, y aumentar la presión arterial, acentuando la posibilidad de sufrir accidentes cerebrovasculares o infartos de corazón. Sentirse solo incrementa el riesgo de morir en un 25 %, aproximadamente igual que el riesgo de morir por obesidad. Así pues, no es de extrañar que el sentimiento de soledad se haya convertido en uno de los problemas más relevantes de las sociedades actuales. De hecho, el Reino Unido y Japón ya cuentan con ministerios dedicados específicamente a luchar contra este importante problema social.

Por lo tanto, comprender las causas del sentimiento de soledad es crucial tanto para la salud física y psíquica de las personas como para el bienestar social, el progreso político y el desarrollo económico de la sociedad. El sociólogo alemán Ferdinand Tönnies distinguió, a principios del siglo pasado, entre dos tipos de organización social: la comunidad y la sociedad. Defendió que mientras la comunidad está fraguada de relaciones fuertes, personales y afectivas, la sociedad está tejida de relaciones débiles, impersonales e instrumentales. También señaló que el sentimiento de soledad es un fenómeno característico de la sociedad, pero no de la comunidad. Así pues, el

problema estriba, en último término, en que el mundo occidental ha dejado de ser comunidad y se ha transformado en sociedad.

De hecho, la soledad empezó a ser una experiencia social cuando el culto al individuo comenzó a adueñarse de las estructuras sociales, políticas y económicas, es decir, cuando las formas tradicionales de estar en el mundo fueron reemplazadas por las maneras modernas; o cuando la comunidad, entendida como un espacio dedicado al bien común, que implica responsabilizarse de los demás, fue sustituida por la sociedad, comprendida como un espacio dedicado a la búsqueda de la riqueza y el estatus individual. Así pues, la soledad no es solo una experiencia privada, sino también un producto social que hunde sus raíces en la modernidad y que se incrementó con la llegada de la Revolución Industrial y especialmente con la revolución tecnológica actual. Ya la escritora Elke Erb en su libro "Es el caso" advertía que "sobre el reino de la soberanía del yo planea el pájaro de la infelicidad".

La soledad en la pandemia

La pandemia de la Covid-19 fue declarada por la OMS el 11 de marzo de 2020 y desde entonces, según los datos disponibles, han muerto por el coronavirus cerca de 6 millones de personas en el mundo, aunque seguramente serán muchas más. La pandemia ha aumentado notoriamente el problema de la soledad que ya no afecta solo especialmente a los colectivos más vulnerables de la sociedad como los mayores, los desempleados, los niños, etc., sino que afecta a la población en su totalidad. Por eso, se puede decir que la pandemia ha extendido la soledad que ya no tiene límites de edad, género o clase social. Según un estudio de la Universidad Pontificia Comillas, la soledad se ha incrementado en un 50% desde el inicio de la pandemia y entre los jóvenes el dato se ha multiplicado por cuatro. Además, numerosas investigaciones ponen de relieve el estrecho vínculo que existe entre la pandemia, la soledad y el suicidio. De hecho, desde el año 2020, el suicidio se ha convertido en la

primera causa de muerte entre los jóvenes occidentales por detrás de los accidentes de tráfico.

El coronavirus ha cambiado nuestra forma de relacionarnos con los demás. Antes nos saludábamos con un abrazo o dos besos, pero ahora titubeamos y no sabemos si chocar los puños, los codos o saludar con la cabeza. La reducción de abrazos y contacto físico ha aumentado la segregación del cortisol, la hormona del estrés, y ha reducido la liberación de la oxitocina, la hormona de la felicidad. Así pues, la pandemia del coronavirus se ha transformado en una pandemia de salud mental que afecta a todos los miembros de la sociedad.

La economía de la soledad

Pero no solo ha sido el temor a la Covid-19 lo que ha acelerado el sentimiento de soledad, sino sobre todo la automatización digital de los procesos cotidianos que se ha desarrollado de manera exponencial en las sociedades occidentales. Es lo que los expertos llaman "la eclosión de la economía de la soledad" y el "advenimiento de la sociedad hiperconectada". Se ha generalizado el teletrabajo; las reuniones presenciales se han sustituido por correos electrónicos, videollamadas o mensajería instantánea; la consulta médica de atención primaria se realiza de manera digital y la educación se vuelve cada vez más *online*. Un caso paradigmático de la economía de la soledad es el dinero: los billetes y las monedas han sido reemplazados por las tarjetas de crédito y estas, a su vez, por *bízum* y otros sistemas de pago que no implican contacto humano. Podemos deambular por las tiendas, probarnos la ropa o comprar cualquier producto y pasar por la caja automática sin hablar con nadie. En muchos bares, el camarero ha sido suplantado por el código QR. Además, el comercio *online* se ha incrementado enormemente, especialmente desde la pandemia, y pronto recogeremos los pedidos en taquillas ubicadas en los bajos de los edificios donde vivimos.

No cabe duda de que las nuevas tecnologías pueden ofrecer muchas ventajas: el aumento de la productividad, el incremento de la calidad de vida y la extensión del tiempo libre. Pero la tecnología posee su lado oscuro: la economía de la soledad nos puede convertir en seres tristes y aislados y en meras piezas del engranaje productivo. Vivimos permanentemente conectados a las cosas, pero desvinculados de los demás. De esta manera, se pierde la capacidad para escuchar a los otros y empatizar con su realidad. Pero también se pierde la capacidad de ser asertivo y poder explicar nuestros miedos y dolores. Los cambios tecnológicos son imparables, pero podemos modular su ritmo y cambiar la dirección a la que apuntan. No se trata de demonizar las nuevas tecnologías porque su uso puede ser beneficioso para las personas, pero sí de utilizarlas de manera que promuevan el desarrollo de los seres humanos.

Dos tercios de la población mundial utiliza teléfonos móviles e internet. Existen muchas aplicaciones, aparatos inteligentes y redes sociales en las sociedades hiperconectadas en las que vivimos, pero nos sentimos más solos que nunca. Estar conectado no significa necesariamente sentirse acompañado o tener mejores relaciones con los demás. Estamos hiperconectados y, a causa de ello, quizás, más aislados que nunca. Un estudio de la Universidad de Pittsburgh pone de manifiesto que los jóvenes de entre 18 y 30 años que pasan dos horas o más conectados a las redes sociales tienen el doble de probabilidades de sentirse solos. Se puede observar en el día a día cómo los encuentros con amigos suelen ser interrumpidos por numerosas consultas al móvil o cómo los usuarios de las redes sociales intentan, a menudo, presentar una versión socialmente aplaudida de sí mismos y no se muestran como realmente son, lo que conlleva problemas de autoestima, confianza y soledad. Subir una foto propia a las redes para interactuar con los demás no deja de ser, en el fondo, un acto narcisista. Así pues, la sociedad hiperconectada puede promover una sociedad egocéntrica donde solo existe el individuo y poco más.

El negocio de la soledad

La soledad no solo es una pandemia, es también un negocio. La vinculación social es tan importante para los seres humanos que han surgido multitud de compañías que pretenden que no te sientas solo. Proliferan las empresas de amigos de alquiler o familiares postizos que te acompañan en las fiestas o las bodas. Además, existen numerosas aplicaciones que conectan a personas con intereses o problemas parecidos: sitios web para encontrar pareja o para vender y comprar todo tipo de objetos. Los asistentes digitales como Alexa o Siri ya están presentes en muchas casas. Incluso existen robots sociales, con los que se puede hablar porque han sido diseñados para sintonizar emocionalmente con los seres humanos. Otro negocio millonario es el de las mascotas: el número de animales de compañía ha aumentado extraordinariamente desde el inicio de la pandemia. También se ha incrementado exponencialmente la venta de muñecos de trapo tipo *Hugger* ('abrazador'), que posee largos brazos para poder abrazar a su dueño.

Otra sociedad es posible

La experiencia del confinamiento y la insatisfacción con el mundo digital están reavivando la importancia de los vínculos personales. Siempre hemos necesitado abrazos, pero en esta época más que nunca. Se impone un tiempo de ayunos digitales y desintoxicación tecnológica. El incremento del sentimiento de soledad ha vuelto a subrayar la importancia de las relaciones con los demás. La gente procura integrarse en un grupo, anhela la solidaridad y la seguridad que proporciona estar rodeado de los demás. Al mismo tiempo, cada vez existen más voces que piden que la protección social sea la tarea central de la acción de gobierno.

Sin embargo, la protección social lleva décadas siendo objeto de una reestructuración a gran escala. El estado de bienestar está siendo desmantelado, acusado muchas veces de ineficaz y de no ayudar a quien más lo necesita. Por eso se trata de pasar de la

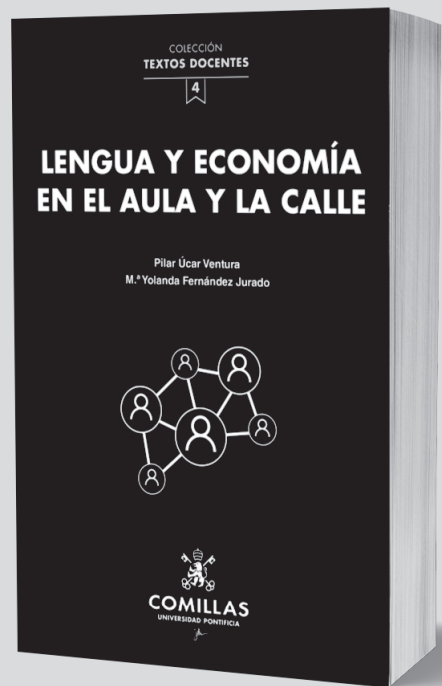
economía de la soledad, centrada en la producción, a la economía de los lazos, focalizada en el cuidado. Pero conviene recordar que la protección de los más vulnerables (no solo de los mayores y los niños, sino también de los enfermos, de los excluidos, etc.) se ha convertido en tarea de todos y no solo del Gobierno. La experiencia dolorosa de la soledad espoleada por la pandemia y las nuevas tecnologías han mostrado cómo fracasan las sociedades que han descuidado el vínculo social. Necesitamos fortalecer entre todos el humus de la comunidad para poder crear un mundo más justo, humano y digno. ■

Lengua y economía en el aula y la calle

Pilar Úcar Ventura y M.^a Yolanda Fernández Jurado

Lengua y Economía en el aula y la calle es un libro que trata de los principales conceptos de Economía y de aspectos lingüísticos para expresarlos con corrección. Ambas disciplinas se unen para plasmar los contenidos más esenciales de la Economía a través de un lenguaje adaptado a diferentes públicos: estudiantes, profesores, expertos, curiosos e interesados en saber lo fundamental de Lengua para comunicar con precisión la Economía.

Todo ello desde la perspectiva de las Ciencias Sociales y la Pragmática Lingüística. Teoría y práctica, juntas en estas páginas.



Lengua y economía en el aula y la calle

Pilar Úcar Ventura
M.^a Yolanda Fernández Jurado

ISBN: 978-84-8468-913-3
Universidad Pontificia Comillas,
2022



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu
<https://tienda.comillas.edu>
Tel.: 917 343 950

¿Y después de la pandemia?

Chaime Marcuello Servós*

Universidad de Zaragoza

E-mail: chaime@unizar.es

DOI: 10.14422/ryf.vol285.i1456.y2022.001

Recibido: 7 de enero de 2022

Aceptado: 13 de febrero de 2022

RESUMEN: En este artículo se propone un ejercicio de anticipación explorando posibles respuestas a un par de cuestiones relacionadas entre sí: ¿Qué vendrá tras la pandemia provocada por el virus SARS-Covid-2? ¿El mundo post-Covid19 será más habitable, sostenible, humano? Si bien serán necesarias unas cuantas décadas para explicar y entender lo que todavía estamos viviendo, mientras tanto, es pertinente preguntar a dónde estamos yendo y pensar a dónde queremos conducir nuestro futuro. Porque las cosas no sólo suceden por casualidad.

PALABRAS CLAVE: Post-pandemia; post-Covid; sostenibilidad; anticipación.

What about after the pandemic?

ABSTRACT: This article proposes an exercise in anticipation exploring possible answers to a couple of interrelated questions: What will come after the pandemic caused by the SARS-Covid-2 virus? Will the post-Covid19 world be more liveable, sustainable, humane? While it will take a few decades to explain and understand what we are still living through, in the meantime, it is pertinent to ask where we are going and to think about where we want to lead our future. Because things do not just happen by chance.

KEYWORDS: Post-pandemic; post-Covid; sustainability; anticipation.

* Este artículo es una adaptación de la Parte Segunda del *Informe España 2021*, de la Cátedra José María Martín Patino de la Cultura del Encuentro. C. MARCUELLO-SERVÓS, "Tras la pandemia, ¿el mundo de ayer o el mundo de mañana?", *Informe España*, U.P. Comillas, Madrid 2021, 63-117.

1. Introducción

La pandemia causada por el virus SARS-Covid-2 no ha terminado. Seguimos sin saber cuál fue su origen y no alcanzamos a ver el final. El anhelo de recuperar la normalidad perdida se ha difuminado con las diferentes oleadas de contagios y mutaciones del virus inicialmente encontrado en Wuhan. Así las cosas, el mundo ya no es el que era. Al menos, aparentemente, muchas de las rutinas y dinámicas tanto en lo micro como en lo macrosocial ni son ni pueden ser iguales. La pandemia ha roto inercias tanto en las formas de relacionarnos, en los modelos de producir y consumir como en las formas de movilidad. En este tiempo se han escuchado discursos de salvación para volver a donde estábamos y otros que reclaman vías alternativas, algunas formuladas desde hace décadas. Aquello de pensar globalmente y actuar localmente quizá es más oportuno que nunca.

En este contexto, es pertinente pensar el futuro y anticipar escenarios que ayuden a mejorar el bienestar común. Muchos de los problemas de insostenibilidad manifestados en y con la pandemia tienen que ver con procesos de concentración y acumulación –socioeconómicos y territoriales– intensificados en los últimos años. El futuro no po-

demo asegurar si está escrito o no. Ahora bien, si tomamos en serio la idea de Heráclito –*ethos anthropos daimon*–, por extensión cabe decir que nuestro ‘ethos’ como humanos es nuestro destino. Así se entreteje lo que hemos sido, lo que estamos siendo y lo que está por venir. Y como con casi todo, especialmente con esta pandemia, siempre hace falta distancia para explicar y entender lo que todavía estamos viviendo. Mientras tanto, es pertinente preguntar a dónde estamos yendo y pensar a dónde queremos conducir nuestro futuro, porque las cosas no sólo suceden por casualidad.

Una forma de saber cómo será el mundo de mañana es construyendo lo que queremos encontrar. De hecho, siempre es posible crear, imaginar y construir. Hace falta poner medios, definir metas y distinguir alternativas recordando que las decisiones privadas tienen consecuencias públicas y tanto o más las políticas públicas tienen efectos en las vidas individuales. Con los pies en el suelo, contando con los imposibles de lo cotidiano, se puede alimentar el optimismo de la voluntad que nos permita cuidar el mundo que nos legaron nuestros mayores para dejar una mejor herencia a nuestros hijos.

Un referente, en este sentido, ha sido el Club de Roma¹. Desde 1970 ha invertido ingentes esfuerzos en diagnosticar, pronosticar y proponer. Destacan las contribuciones de Meadows et al., *Los límites del crecimiento* (1972), *Más allá de los límites del crecimiento* (1992) y *Los límites del crecimiento 30 años después* (2005)². De aquella trayectoria del grupo de Meadows quedan muchos ecos en nuestra atmósfera social y política. Proponían una lista de herramientas para la transición a la sostenibilidad que se resumían en cinco acciones: visualizar, crear redes, decir la verdad, aprender y amar. Sin descubrir nada realmente novedoso, mostraron la complejidad implícita de conjugar esos verbos.

Han pasado varias décadas y con esta pandemia la sensación de rebotamiento, de saturación y colapso se percibe más cerca. Además, si sumamos las muestras palpables de cambio climático que experimentamos en fenómenos meteorológicos de diversa índole es pertinente preguntar por nuestra interacción con el medioambiente

y, como consecuencia, preguntar hacia qué sociedad y economía nos dirigimos y algunas cuestiones convergentes: ¿cómo serán los próximos años? ¿Seremos capaces de alcanzar esa transición ecológica –a la vez medioambiental, social y económica– que destaca entre las actuales prioridades de la Unión Europea?³ ¿Qué tipo de políticas públicas se están aplicando? ¿Cómo influyen en los procesos sociales y económicos? ¿Hacia qué tipo de espacios de vida, de entornos urbanos, nos llevan y vamos? ¿Serán ciudades menos grandes y polos económicos menos ‘concentrados’ o al contrario? ¿Seremos capaces de construir entornos urbanos más habitables y de dimensiones abarcables? ¿Servirá para revitalizar el mundo rural? ¿Es una ilusión pasajera provocada por el Covid? ¿Es ‘sostenible’ esa recuperación de la vida en el campo, fuera de las grandes ciudades? ¿Qué desarrollo y cohesión

¹ La información sobre esta organización creada en 1968 está disponible en: <https://www.clubofrome.org/> (las referencias a páginas web han sido comprobadas en enero de 2022).

² Las fechas corresponden a la primera edición en inglés.

³ La Comisión Europea ha establecido seis prioridades para 2019-2024, a saber: 1. Un Pacto Verde Europeo; 2. Una Europa adaptada a la era digital; 3. Una economía al servicio de las personas; 4. Una Europa más fuerte en el mundo; 5. Promoción de nuestro modo de vida europeo; 6. Un nuevo impulso a la democracia europea. https://ec.europa.eu/info/strategy/priorities-2019-2024_es.

territorial? ¿Qué políticas públicas entonces?

2. ¿Qué podemos anticipar?

Predecir, adivinar, saber qué sucederá mañana ha generado muchas formas de conocimiento. Unas se consideran hoy mera superchería, otras son saberes instituidos capaces de pronosticar asuntos tan volátiles y difíciles como el clima, la evolución de las cotizaciones bursátiles o los resultados electorales. Querer controlar por adelantado lo que va a pasar es, si se permite, el anverso de decidir a dónde se quiere ir y qué camino recorrer para conseguirlo. Ambos asuntos son siempre tareas complicadas, pero se convierten en una necesidad cuando la incertidumbre es mayor que las rutinas establecidas; más si los códigos prescritos socialmente se han pulverizado, fragmentándose en un sinfín de opciones que remiten a modelos de pensamiento y de moral dispares, incluso en conflicto.

En cualquier caso, prever y pronosticar son dos tareas tanto técnicas como políticas, sometidas a la experimentación y contrastación permanente. Por muchas veces que se sometan a superar la prueba y el error, vienen cargadas de riesgo: el acierto no está asegura-

do. Además, nadie se quiere equivocar, lo cual añade más dosis de tensión y de complicación práctica. Ambas tareas tienen un componente aleatorio, de apuesta, porque nos movemos en el amplio campo de la probabilidad y de lo humano, donde no es posible definir y controlar la totalidad de variables que afectan al día siguiente.

Nos vendría muy bien tener un oráculo de Delfos o una psicohistoria asimoviana. Como sucedáneo sirve el llamado *Big Data*, como si la computación de grandes ristas de datos solucionase el problema de esa adivinación mitificada y mistificada que subyace a cualquier predicción. No obstante, desde los griegos, sabemos que lo que va a suceder ya está aquí, pues, en cierta medida, el futuro es la condición de posibilidad de lo que somos. Pero este no es el lugar para discutir los fundamentos epistemológicos de la anticipación⁴. Las preguntas anteriores son una oportunidad para pensar a dónde queremos ir. A su

⁴ Las referencias en este ámbito son muchas, cabe mencionar como muestra: B. DE JOUVENEL, *El arte de prever el futuro político*, Madrid 1966; M. GODET, *Manuel de prospective stratégique. Une indiscipline intellectuelle*, Tomo 1, París 2007; R. POLI (ed.), *Handbook of Anticipation Theoretical and Applied Aspects of the Use of Future in Decision Making*, Geneva 2019.

vez, permiten situar en la agenda pública la dimensión prospectiva que suponen.

Mientras el rechazo a la bola de cristal, a la videncia y la adivinación se justifica de suyo, cuando se cambia la posición y se entra en el amplio campo de las decisiones públicas, entonces las actitudes se reformulan. Se activa una mirada retrospectiva donde se identifican políticas heredadas, su historia y alcance. Es el lugar para explicitar los debates sobre la normalidad y cómo debería ser lo normal. Ese momento reflexivo, ideológico e intelectual, está ligado a la configuración de la agenda política y a la formulación de cuáles son los problemas a priorizar. La lógica individualista y egocéntrica se confronta con la lógica del bien común, con la de los intereses comunes. En ese punto el pasado se utiliza como justificación del futuro y como base del aprendizaje. La pandemia es un serio aviso respecto de la viabilidad del sistema global y, en consecuencia, de cómo vivimos en España.

3. ¿Más capitalismo?

Se sigue teorizando contra el capitalismo como un modelo perverso por naturaleza, mientras se reco-

noce que es el único y dominante⁵. Aunque, como Branco Milanovic propone, caben distinciones en su versión liberal y en la autoritaria. La ascensión de China modifica los pesos en la balanza del poder internacional; sin embargo, no cambia las inercias de concentración en ese plano, ni asegura un reequilibrio pacífico del sistema mundial, ni procesos homogéneos. No obstante, la pandemia ha introducido dinámicas de evitación de la enfermedad, de ‘salud a toda costa’.

Por un lado, las de los Estados, en tanto que control de la movilidad para reducir la transmisión de coronavirus. Por otro, las de la ciudadanía, con una dinámica social de búsqueda particular de evitación de contagio. Y en este caso, quienes han podido, han optado por alejarse de las ciudades masificadas o de los espacios donde es más complicado sentirse y vivirse libre. Se produce una atomización resultado de una mayor mercantilización en un contexto de capitalismo global. Éste pone en casa a golpe de *click* cualquier producto, siempre que se tenga el poder adquisitivo necesario. E incrementa

⁵ D. HARVEY, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, Quito 2014; B. MILANOVIC, *Capitalismo, nada más. El futuro del sistema que domina el mundo*, Madrid 2020.

el 'datacapitalimo'. Aceptando ese modelo nos imbuimos en una dinámica de sumisión ante los gigantes digitales y económicos de nuestro tiempo. La economía se hace economía digital, el capitalismo, data-capitalismo de la vigilancia y estas inercias se extienden de forma global. Pese a las distancias y diferencias históricas, las dinámicas de fondo son similares en este planeta globalizado⁶.

La pandemia ha frenado los ritmos de la globalización. Antes del Covid-19 se daban por seguras muchas inercias, sobre todo de movilidad de personas y de cadenas de producción. La movilidad por placer se ha frenado radicalmente. El turismo tardará en recuperarse. La movilidad por necesidad, huyendo de la pobreza y de las guerras, no se ha detenido ni se detendrá. Las formas de producción globalizadas han entrado en una nueva etapa. Antes no importaba la deslocalización porque las cadenas logísticas integradas permitían buscar los mejores precios sin importar la ubicación. Eso ya no es igual, pese a que las formas de concentración de poder y acumulación de riqueza se mantienen. Tampoco es probable que

se reduzcan las dimensiones de las ciudades, especialmente las que se hacen 'globales'; aunque sí han cambiado las formas de interacción, que han venido para quedarse.

La movilidad y la presencialidad se viven de otro modo. No es ni será un cambio donde se produzca una sustitución drástica de modelos, entramos en un tiempo de hibridación y combinación de estrategias mediadas por las TIC y otras tecnologías emergentes. Además, con el Covid-19, las organizaciones han acelerado la digitalización de sus procesos y formas de gestión. Son soluciones a las circunstancias que incentivan sistemas adaptativos. La inercia a seguir en el mismo surco es la que ahora está en cuestión.

Por otra parte, la propia expansión del Covid-19 es un efecto de la globalización. Es una más de las 'externalidades negativas' de haber hecho del planeta un dominio continuo para mercadear con cualquier cosa susceptible de ser comercializada. Y no sólo son aparatos sofisticados, también el sol, la soledad y la calma de playas o montañas poco masificadas. Quien tiene poder adquisitivo puede comprar lo que quiera o casi todo. Y esto, que suena al ejercicio libre de la voluntad, esconde trampas lógicas y sociales

⁶ C. MARCUELLO-SERVÓS, "El navío Babel", en M.^a J. GONZÁLEZ ORDOVÁS, *Más allá de Babel. Las paradojas de la globalización*, Valencia 2021, 35-56.

tan viejas como adorar al becerro de oro. La devoción al dinero es la que ha alimentado esas dinámicas de concentración y acumulación. Pese a la obvia insostenibilidad de este modelo y de las muestras crecientes de rechazo social y político que se han manifestado en los últimos años no es fácil salirse del surco. Sólo ahora que hemos comprobado cómo el coronavirus se ha cebado en los espacios de alta densidad y elevada concentración de población y actividad, la inercia se cuestiona.

4. ¿Más incertidumbre?

Los próximos años seguirán siendo complicados e inciertos. Esa incertidumbre hoy es sanitaria, económica, de política interior, de política internacional e induce a la inestabilidad. Mientras la situación epidemiológica del Covid-19 no esté controlada seguiremos en un contexto de tensión que afecta al conjunto de indicadores sociales y económicos. La estrategia de 'salud a toda costa' está teniendo un fuerte impacto en las tasas de desempleo, de actividad económica y de incremento de la deuda pública. Así las previsiones del Banco de España no son halagüeñas⁷. Al

⁷ Véase por ejemplo los datos del Banco de España, <https://www.bde.es/>

mismo tiempo, estamos viviendo un contexto político polarizado y crispado. Esa tensión política y la falta de consenso entre los partidos se ha convertido en un problema que impide vislumbrar un final claro. Esto afecta a la definición de políticas públicas a medio y largo plazo, políticas de Estado que exigen acuerdos para evitar vaivenes y derivas partidistas.

La incertidumbre, la polarización y las tensiones hacen pensar que los próximos años no van a ser fáciles, en especial para quienes hayan perdido su empleo o su negocio. Y por extensión para toda la sociedad, incluso para funcionarios que ahora disfrutan de una estabilidad que la mayoría no tiene. En buena medida, las esperanzas están puestas en la Unión Europea. Se espera todo del *Plan de recuperación para Europa*⁸. Aprovechando la iniciativa *Next Generation EU*, como instrumento temporal de recuperación⁹, se ansían los fondos necesarios para salir de la crisis provocada por el coronavirus. Y más de uno espera a hacer su

[bde/es/secciones/informes/boletines/Boletin_Estadist/](https://www.bde.es/secciones/informes/boletines/Boletin_Estadist/)

⁸ https://ec.europa.eu/info/strategy/recovery-plan-europe_es

⁹ https://ec.europa.eu/info/strategy/recovery-plan-europe_es#nextgenerationeu

agosto a cuenta de ese caudal de maná financiero en un río que viene revuelto. Aunque el marco supranacional europeo delimita el mapa y tiene un efecto rector sobre el rumbo del conjunto de España, está por ver que la burocracia no castre lo que a priori suena bien. Son muchos millones de euros prometidos, que no serán fáciles de gestionar.

Las *Seis prioridades de la Comisión para 2019-2024* obligan a introducir cambios en las políticas públicas del conjunto de España. Dos de ellas tendrán efectos estructurales: ‘el pacto verde europeo’ y la ‘Europa adaptada a la era digital’. El primero marca la transición ecológica que afecta a numerosos aspectos de la vida cotidiana, incluyendo el precio del diésel y el tipo de vehículo que puede circular por las ciudades. El segundo es la transición digital que ha de atender a las dinámicas de digitalización de la sociedad. Las políticas públicas que se apliquen al hilo de estas dos prioridades pueden contribuir a vivir en una sociedad y en una economía menos concentrada. Pero lo que podemos anticipar son unas dinámicas globales con ciudades más grandes atrayendo más riqueza y acumulando más población. Otra cosa es que sean ciudades que nos podamos permitir. Ciudades ase-

quibles que requieren, entre otros temas, de estrategias para poner la vivienda de calidad al alcance de la ciudadanía. De hecho, uno de los retos es cómo diseñar no ya esas ciudades, sino las megaregiones, con las dificultades que esto supone en el urbanismo a una escala por encima del patrón metropolitano¹⁰.

Las políticas que se aplican en este nivel tienen un impacto muy relevante en la gestión de las subdivisiones territoriales. A las retóricas habituales se suman distintos instrumentos de legitimación de las mismas. Muchos datos, muchas mediciones, muchas palabras, pero una impresión extendida es que la burocracia de la Comisión Europea sólo sirve a unos pocos. La propia Comisión tiene que pelear duro para evitar esa desafección, incluso combatiendo la desinformación¹¹ y elaborando su propio decálogo¹² con datos *ad hoc*.

¹⁰ J. BARNETT, *Designing the Megaregion. Meeting Urban Challenges at a New Scale*, Washington, DC. 2020.

¹¹ https://ec.europa.eu/regional_policy/sources/policy/what/myth-busting/spot_disinfo_en.pdf

¹² Véase los “Diez mitos y datos sobre la política de cohesión de la Unión Europea”, https://ec.europa.eu/regional_policy/es/policy/what/myth-busting/

Al mismo tiempo, es obvio que esas políticas europeas condicionan las posibilidades de financiación y ejecución de las políticas públicas en el conjunto de España y en las distintas comunidades autónomas. En eso queda mucho por hacer para que la ciudadanía perciba que hay un retorno directo en el bienestar y calidad de vida. Y también una batalla para modificar elementos clave en la asignación de fondos.

Es muy posible que esta ‘crisis pandémica’ haya introducido cambios en los padrones municipales. Pero esos datos no estarán disponibles hasta dentro de meses. Los datos consolidados siempre llegan tarde para poder anticipar un pronóstico inmediato. No obstante, aunque se hayan producido modificaciones censales, –que las ha habido y en algunos pequeños núcleos rurales significativas– las grandes inercias no han cambiado. Por tanto, no vamos a una sociedad y una economía menos concentrada. Pero sí que se ha inoculado otro tipo de virus en la sociedad: ¿Merece la pena vivir cómo vivimos? Quizá esa sea la pregunta que puede modificar tanto la propia anticipación prospectiva como la agenda pública.

5. Capilarizar, cuidar y sembrar

La sociedad española ha experimentado con el Covid-19 un punto de inflexión que marcará un corte generacional. Éste rompe con el *continuum* trazado desde el siglo pasado y nos pone ante otro nivel de conciencia. Otra cosa es que se viva de la misma manera por el conjunto de la sociedad. Aunque el mundo de ayer nos empuja a toda la sociedad, no lo hace del mismo modo ni a todos por igual. Se producen paradojas y tensiones. Por ejemplo, mientras aumentan las áreas urbanas funcionales cada vez más concentradas, al mismo tiempo, crece la preocupación por el resto del territorio, por lo rural. En paralelo, las cuestiones identitarias y nacionalistas que hierven en la actualidad se van a ver sobrepasadas por la evolución demográfica. En la medida que la migración a las ciudades, la baja natalidad y el ‘anticipado’ fin de la clase media se extiendan en nuestra sociedad tendremos que gestionar mejor cómo nos organizamos territorialmente.

Otra cosa es cómo se hace y cómo nos llevan. En España somos especialistas en elaborar leyes que luego o no llegan a nada o tardan en aplicarse. Por ejemplo, la Ley 45/2007, de 13 de diciembre, para el desarrollo sostenible del me-

dio rural. Hace casi tres lustros se aprobaron cosas que están todavía por cumplir. Como cuando dice: “esta Ley tiene por objeto regular y establecer medidas para favorecer el desarrollo sostenible del medio rural en tanto que suponen condiciones básicas que garantizan la igualdad de todos los ciudadanos en el ejercicio de determinados derechos constitucionales y en cuanto que tienen el carácter de bases de la ordenación general de la actividad económica en dicho medio” (art. 1). Nos llevan donde nos dejamos.

Se ha producido un sucedáneo, un simulacro de éxodo al mundo rural y a las periferias de las ciudades. Se nos ha contado y nos han contado que se ha descubierto el valor de vivir en el campo y entornos más amables. Esto se ha formulado como una oportunidad. Y esa oportunidad es capilarizar el territorio frente al proceso de necrosamiento demográfico de décadas. También es una oportunidad para pensar en el cuidado mutuo como base, no del bienestar, sino de calidad de vida y de la felicidad. Estos dos asuntos han de incorporarse al debate público y convertirse en políticas que respondan adecuadamente. Es posible construir y anticipar a dónde queremos ir.

Si queremos vivir en una sociedad y en una economía menos concen-

trada tenemos que poner los medios para ello. Una forma es capilarizar el territorio. La metáfora es suficientemente visual. Se trata de facilitar la igualdad de servicios que prestan las Administraciones Públicas a la ciudadanía en las zonas menos pobladas. Obviamente no consiste en poner un aeropuerto ni un gran hospital en cada municipio. Pero sí en cuidar los servicios básicos, la movilidad y la conectividad a Internet con ancho de banda equivalente a las grandes ciudades. Esto son asuntos que quedan fuera del interés de los mercados, por eso tienen que ser incentivadas y asumidas por el Estado, para que después las gentes organizadas o no lideren sus propios procesos, de abajo-arriba.

Necesitamos unas políticas que respondan a esa demanda. Y esto pasa por reconfigurar las dinámicas de las Administraciones Públicas que faciliten y no impidan, que impulsen y no frenen, que ayuden y no sólo vigilen. Necesitamos simplificar la burocracia y dejar a las personas que puedan desarrollar sus iniciativas. Para eso hace falta una poda legislativa, aligerar los mecanismos de control y facilitar los procesos, especialmente ayudando a las personas más vulnerables. Confiando en la ciudadanía responsable y sancionando a quienes no cumplan, erradicando

do la presunción de culpabilidad y dando por buena la responsabilidad individual. También es posible incentivar aquellas cosas que acordemos conjuntamente como valiosas para nuestro país. Entre ellas, convendrá pensar en las herramientas que ‘capilaricen’ el territorio, que reviertan el necrosamiento demográfico de numerosas comarcas y la fijación de estructuras de cuidados a no más de 45'-60' de desplazamiento.

Desde finales del siglo XIX, con la progresiva industrialización y abandono del mundo rural, España ha perdido el ‘riego sanguíneo’ del territorio. Se han perdido muchos pequeños pueblos porque no era fácil vivir ni era viable aspirar a una vida mejor. La convergencia de políticas públicas y de los intereses de unas élites determinadas llevaron durante décadas la riqueza a las zonas donde ahora se sitúan las áreas urbanas funcionales¹³. La España interior, salvo Madrid, perdió su influencia y relevancia histórica.

Tras la posguerra, especialmente a mediados del siglo XX, con las políticas desarrollistas del franquismo los territorios más beneficiados

por las políticas del régimen y sus alianzas con las élites del momento fueron las Vascongadas y Cataluña. Eso produjo una migración interior que rompía con el tejido milenario de poblaciones distribuidas por el territorio peninsular. A esto se sumó la organización administrativa en cabeceras de provincia, que arrastraba un modelo de división territorial implantado en 1833. Después ya nos sabemos la historia. Y en ella estamos. Por eso mismo, dado que en esta España nuestra la presencia de servicios de las Administraciones Públicas fija población y crea actividad económica es la ocasión para llevar, coordinadamente con las Comunidades Autónomas, organismos e instituciones dependientes de la Administración General del Estado a los territorios. Y a su vez, los propios gobiernos autónomos han de pensar en su propio nivel competencial para desacoplar de sus grandes áreas urbanas aquellos servicios que sean oportunos. La digitalización de las relaciones de la ciudadanía con las administraciones y de éstas entre sí lo permite.

La cuestión territorial está atravesada por decisiones derivadas de políticas públicas y de intereses de grupos de presión. Eso resulta obvio. A ello hay que añadir el efecto que tienen esas decisiones públi-

¹³ F. J. GOERLICH GIBERT *et al.*, *Las áreas urbanas funcionales en España: Economía y calidad de vida*, Fundación BBVA, Bilbao 2020.

cas en la creación de un modelo económico u otro, con una línea de inversiones u otra. Es posible apostar por una economía capilarizada. Eso pasa por favorecer la desconcentración incentivando la creación de riqueza de un modo alternativo. Esto será más probable si las Administraciones Públicas –es decir el envés de los gobiernos que vertebran esta España autonómica– apoyan dinámicas efectivas en el medio rural como un espacio de vida y de trabajo en la economía actual y futura. Para ello es fundamental asegurar en toda España, en el conjunto del territorio, los servicios de conexión a Internet de alta capacidad. Esto es una condición necesaria tanto para la deslocalización de actividad laboral como para la creación y potenciación de empresas y proyectos autóctonos. Esto ha de estar asociado a una oferta bien distribuida de servicios básicos de educación y sanidad, junto con el apoyo a la modernización de las explotaciones agrícolas y ganaderas, la contribución a la industria agroalimentaria y de transformación de otros productos centradas en producciones ligadas a la calidad y a la producción ecológica identificadas con el territorio. Como también lo son las entidades de la economía social como las cooperativas implantadas en el mundo

rural. Unas cuantas de ellas han superado el siglo de actividad.

Por eso, son muchas las oportunidades asociadas a las decisiones políticas en lo corresponde a la capilarización sostenible de la economía, en un proceso de desconcentración creciente. Los mercados no son sólo resultado de los capitales que no tienen patria, ni ‘matria’, ni más lealtad que sus intereses particulares. Hemos visto que es posible crear un centro logístico donde antes no había más que unas tierras de secano. Hemos comprobado como un aeropuerto puede instalarse en la estepa y modificar el presente y el futuro industrial de la zona. Hemos visto como al dismantelar una central térmica se desvanece un motor económico cuarenta años después de su creación. Y así en muchas tierras mineras donde la decisión política de ‘descarbonizar’ la economía afecta a la economía instituida en décadas y siglos pasados.

Nuestro tiempo no es como el que fue, quizá por eso nos toque con más razón anticipar qué rumbo queremos trazar en este viaje que estamos embarcados. Nos toca pensar y sembrar qué sociedad y qué economía estamos dispuestos a construir para dejar como legado a nuestros hijos. ■

Cuando la ecología se impone en la literatura

Riccardo Barontini – Pierre Schoentjes*

Universidad de Gante

E-mail: riccardo.barontini@ugent.be; pierre.schoentjes@ugent.be

DOI: 10.14422/ryf.vol285.i1456.y2022.002

Recibido: 6 de febrero de 2022

Aceptado: 15 de febrero de 2022

RESUMEN: La cuestión ecológica ha experimentado un notable desarrollo en los últimos años en el espacio literario francés, en consonancia con la presencia cada vez más significativa en el debate público de la emergencia medioambiental. Desde el auge de los movimientos verdes en la política hasta la encíclica *Laudato si'* que actualiza el magisterio de Francisco, desde las advertencias de la comunidad científica hasta el compromiso de los jóvenes con la crisis climática, la ecología se ha configurado como un ideal global, capaz de unir a las personas. Los escritores se ocupan ahora de estos temas difundiendo un nuevo imaginario del ecosistema.

PALABRAS CLAVE: literatura de naturaleza; Francia; ecología.

When ecology takes over in literature

ABSTRACT: The ecological question has undergone a remarkable development in recent years in the French literary space, in line with the increasingly significant presence in the public debate of the environmental emergency. From the rise of green movements in politics to the encyclical *Laudato si'* updating the magisterium of Pope Francis, from the warnings of the scientific community to the commitment of young people to the climate crisis, ecology has taken shape as a global ideal, capable of uniting people. Writers are now addressing these issues by spreading a new imaginary of the ecosystem.

KEYWORDS: Nature writing; France; ecology.

* Este artículo es una traducción y adaptación del aparecido en la revista *Études* 2 (2022), 95-104.

1. Introducción

Si ya en la época de las *Trente Glorieuses* podemos identificar precursores literarios, como Romain Gary en *Les Racines du ciel* (1956) o Pierre Gascar en *Le Présage* (1972), que se interesaron por la cuestión animal y los daños causados por la contaminación, sólo en las tres últimas décadas estos temas han ganado realmente el derecho a ser mencionados en la novela en lengua francesa. Desde la década de 2010, cuando la lucha ecológica se hizo más popular, este proceso se ha acelerado. Hemos visto un compromiso literario de autores como Alice Ferney, que en su *Reign of the Living* (2014) se inspira en la vida de Paul Watson, fundador de Sea Shepherd. El autor suizo Jérôme Meizoz, en *Absolument modernes* (2019), cuestiona el mito del crecimiento en nuestras sociedades contemporáneas.

Lo que ha cambiado es una mayor conciencia de la alteración que la acción humana está causando en el equilibrio de la biosfera. Lo que está en juego es la propia idea del *Antropoceno*, por muy discutida que esté: hemos tomado conciencia de que nos encontramos, al menos desde la Revolución Industrial, en una nueva era en la que la humanidad constituye una verdadera fuerza geológica. Por

tanto, nuestras acciones tienen consecuencias duraderas para la ecosfera¹.

Estas preocupaciones están empujando a los escritores a asumir nuevos retos narrativos, ya que la extinción de especies, la contaminación generalizada y la crisis climática son ahora realidades que deben integrarse en las historias. Desde el punto de vista literario, se plantea la cuestión de cómo la atención al medio ambiente puede cambiar la forma misma de la novela contemporánea, y cómo este cambio puede contribuir a la difusión de un nuevo imaginario de nuestra relación con el ecosistema global. Esta es una de las cuestiones fundamentales que aborda la *ecopoética*, una tendencia reciente en los estudios literarios que, si bien se apoya en los logros de la ecocrítica norteamericana, que inauguró los estudios sobre la representación literaria de la ecología, trata de poner el acento en la dimensión formal y en los modos

¹ Se han desarrollado conceptos alternativos, como el de *capitaloceno*, que hace hincapié en los efectos nocivos del sistema económico actual y en las responsabilidades asimétricas de los distintos países y grupos humanos en la crisis ecológica.

en que la problemática ambiental se pone en la narrativa².

La ecopoética abre nuevas vías en el estudio de lo contemporáneo, pero también nos permite escapar del presentismo volviendo a textos más antiguos. También ofrece oportunidades de diálogo con una generación más joven para la que estos temas son cruciales en la educación secundaria y superior. La creación, en 2018, del “Prix du Roman d’Écologie”³, así como el nacimiento, en 2019, del sitio web *Literature.green*, que teje vínculos entre la investigación y la escritura⁴, han contribuido también al reconocimiento de una especificidad de la ficción medioambiental en el mundo francófono.

La literatura medioambiental desplaza el enfoque predominante de

las acciones humanas a la consideración de otros seres, entidades no humanas, y la conexión que establecemos con ellas. De este modo, trata de replantear el lugar del ser humano en la narración, no para eliminarlo –lo que no es posible ni deseable–, sino para representarlo dentro de un entramado de fuerzas que lo sobrepasan y en el que se entiende. El escritor norteamericano Aldo Leopold, en una reflexión primordial, ya en 1949, abogaba por la necesidad de vernos en una red de interconexión: su *Almanaque de un condado de arena* invitaba a sus contemporáneos a “pensar como una montaña”.

En efecto, ante las consecuencias de la sexta extinción masiva, es necesario repensar uno de los conceptos fundadores del humanismo occidental: la idea de que el hombre es la medida de todas las cosas. ¿Cómo es posible este cambio de paradigma y cómo puede contribuir a la construcción de una novela ecológica? La respuesta a estas preguntas es compleja, pero podemos esbozar aquí algunas de las formas en que el antropocentrismo se problematiza en la literatura contemporánea. Nos centraremos aquí, en particular, en la atención a la representación del lugar, la consideración de la agencia no humana, el tratamiento de las cuestiones de escala y el pa-

² Véase al respecto P. SCHOENTJES, *Ce qui a lieu: essai d’écopoétique*, Éditions Wildproject, Marsella 2015; A. ROMESTAING, A. SIMON, P. SCHOENTJES (eds.), “Écopoétiques”, *Revue Critique de Fxixion Française Contemporaine* 11 (2015); P. SCHOENTJES, *Littérature et Écologie: le mur des abeilles*, Éditions Corti, París 2020; S. BUEKENS, *Émergence d’une littérature environnementale*: Gary, Gascar, Gracq, Le Clézio, Trassard à La lumière de l’écopoétique, Librairie Droz, Ginebra 2020. Véase también el cuaderno de investigación “Écopoétique Perpignan”: <https://ecopoetique.hypotheses.org/>

³ www.prixduromandecologie.fr

⁴ www.literature.green

pel que desempeña el conocimiento científico en el texto literario.

2. ¿Qué está pasando?

Desde el *locus amoenus* hasta los lugares contaminados o devastados por la polución, la literatura medioambiental se interesa por lugares muy diferentes: atribuye una nueva importancia al espacio físico en el que se desarrollan las historias, desarrollando la conciencia de que el lugar no es sólo un “telón de fondo” de los acontecimientos humanos, sino que él mismo desempeña un papel primordial en la construcción de la narración. Esta atención al lugar es posible gracias a una renovada confianza en la capacidad de la literatura para contar lo real, tras el periodo experimental y textualista marcado por la influencia de la Nueva Novela. El mundo exterior, en su materialidad, vuelve a tener fuerza y la percepción gana en importancia. Desde el punto de vista estilístico, la descripción y la escritura de los sentidos desempeñan un papel decisivo en este tipo de literatura.

Por supuesto, los lugares que la ficción pone en primer plano son diversos: desde la literatura “verde”, más tradicionalmente vinculada a la representación del campo y los

espacios naturales, hasta la literatura “marrón”, que se ha desarrollado recientemente, haciendo un lugar importante a los daños ambientales. Así, podemos observar un abanico de lugares que van desde el ecosistema del macizo de los Vosgos en *Les Grands Cerfs* (2019), de Claudie Hunzinger, hasta la descripción del gigantesco vertedero de residuos electrónicos de Agbogbloshie, en Ghana, en *Les Fils conducteurs* (2017), de Guillaume Poix, donde se cuenta el lado oscuro del progreso tecnológico occidental; o la exploración de lo salvaje en *Dans les forêts de Sibérie* (2011), de Sylvain Tesson, en la que el narrador pretende ser un nuevo Thoreau, o la denuncia de la destrucción de las zonas rurales por parte de la industria agroalimentaria en *La Malchémie* (2019), de Gisèle Bienne, que narra el calvario de un agricultor que lucha contra el cáncer causado por el contacto prolongado con productos fitosanitarios.

En este sentido, el espacio rural en sus especificidades y en su compleja relación con el espacio urbano constituye un *topos* privilegiado en la literatura sensible al medio ambiente, sobre todo en Francia: así lo demuestran los textos de Jean-Loup Trassard, que ha dedicado toda su carrera literaria a relatar un mundo tradicional que

está desapareciendo; pero también Marie-Hélène Lafon, que en *Les Pays* (2012), cuenta la historia del doloroso traslado a la metrópoli parisina de una niña nacida y criada en el campo. En los últimos años, esta atención a los modos de vida rurales no ha dejado de crecer: desde *Nature humaine*, de Serge Joncour, Prix Fémina 2020, que cuenta la historia francesa del último cuarto de siglo desde el punto de vista de una familia de la región del Lot, que debe enfrentarse a los múltiples desafíos de la agricultura mecanizada, hasta *Pleine terre* (2021), de Corinne Royer, que se basa en una noticia y narra la trágica historia de las desventuras de un agricultor que se enfrenta a las limitaciones impuestas por la administración agrícola.

El interés por los lugares es también fundamental en una literatura que se construye en torno a un viaje a la naturaleza, a menudo lento y solitario, que permite renovar la mirada sobre el mundo circundante, restableciendo el contacto con él. Las descripciones tienen un valor intrínseco, que no sólo se explica por la economía de la narración. Un ejemplo notable lo proporciona *La Traversée de la France à la nage* (2012), de Pierre Patroin, en la que el narrador cuenta un viaje imaginario de exploración de los territorios del Hexágo-

no realizado a nado por sus vías fluviales. Así, asume una perspectiva excéntrica del paisaje que le rodea. Por su parte, la escritora suiza Douna Loup, con *Les Printemps sauvages* (2021), relata una expedición en la naturaleza que constituye un “pequeño manual de empobrecimiento”. También hay ejemplos de peregrinaciones hacia territorios más exóticos: pensemos en un libro reciente de Jean Rolin, *Le Traquet kurde* (2018), donde la observación de un pájaro no autóctono en Auvernia empuja al narrador a un viaje de investigación ornitológica a Oriente Medio. *Le Grand Marin*, de Catherine Poullain, un texto contundente y un auténtico éxito comercial cuando salió en 2016, evoca una escapada a Alaska de la protagonista, una mujer francesa que decide embarcarse en barcos de pesca en el otro extremo del mundo.

3. Más allá de lo humano

La ficción medioambiental contemporánea también se caracteriza por su apertura al mundo no humano y desarrolla estrategias para representar su agencia y, a veces, su subjetividad. La cuestión ya fue planteada en Francia a finales de los años 80 por Michel Serres, que subrayó la necesidad de

un “contrato natural”⁵, que podría ir más allá del “contrato social” de Rousseau, superando así la mera socialización humana para incluir a nuevas partes cuyos intereses no se corresponden del todo con los de nuestra especie.

La novela se ha interesado especialmente por la cuestión de la subjetividad y el bienestar animal: pensemos en Tristán García, que en *Mémoires de la jungle* (2011) desarrolla un lenguaje experimental para tratar de expresar la subjetividad de un chimpancé, o en Isabel Sorente, que en *180 días* (2013), explora y denuncia, a través de una investigación novelística, los mecanismos de funcionamiento de un matadero, abordando la cuestión de la empatía que podemos sentir hacia los animales. En cuanto al descentramiento del punto de vista, a menudo asociado a la consideración de la alteridad no humana, el libanés-canadiense Wajidi Mouawad construye, con *Anima* (2015), una novela oscura en la que los narradores, que cambian con cada capítulo, son todos del reino animal. Desde este punto de vista son importantes los estudios de Anne Simon, que ha establecido la *zoopoética* en la estela

⁵ M. SERRES, *Le Contrat naturel*, Flammarion, París 1990.

de los estudios anglosajones sobre los animales⁶.

En contra de la percepción común de que las diversas formas de discurso medioambiental se caracterizan por una excesiva seriedad, muchas novelas emplean la ironía para destacar la conexión entre los seres humanos y el universo no humano. Es el caso de *Sans l'orang-outan* (2007), de Éric Chevillard, donde el autor imagina, en su prosa irónica y paradójica, las desastrosas consecuencias que tendría para el ecosistema mundial la desaparición de la última pareja de orangutanes: «¿No se imaginan que podamos sacar impunemente al orangután del juego y desenganchar su vagón del tren de las causas y los efectos sin provocar desastres, descarrilamientos espectaculares?»⁷. La ironía también está en el corazón de la reciente novela de Lucie Rico, ganadora del último Premio de Novela Ecológica, cuya obra *Le Chant du poulet sous vide* (El canto del pollo al vacío) aborda de forma lúdica

⁶ A. SIMON, *Une Bête entre les lignes: essai de zoopoétique*, Wildproject, Marsella 2021. Véase también el sitio web del equipo de investigación «Animots»: <https://animots.hypotheses.org/zoopoetique>.

⁷ E. CHEVILLARD, *Sans l'orang-outan*, Minuit, París 2007, 19.

los problemas de la alimentación cárnica y la cría en masa. Plantea una protagonista que rinde homenaje a los pollos que mata dedicándoles breves biografías.

La autora belga Christine Van Accker ha dedicado sus dos últimos libros, a medio camino entre la autoficción y el ensayo, irónicos y llenos de citas, al universo no humano; Se interesa primero por los animales, con *La Bête a bon dos* (2018), y luego por el mundo vegetal, con *L'En vert de nos corps* (2020). Las plantas también están en el centro de otro texto eminentemente irónico, *Ruines-de-Rome* (2002), de Pierre Senges, que imagina un apocalipsis vegetal urdido por un jardinero cuyas plantas se apoderan de las ciudades.

Fuera del ámbito francófono, una novela de gran envergadura como *L'Arbre monde* (2018), del estadounidense Richard Powers, reinventa los códigos de la narración, en un texto que se inspira en los árboles incluso en su estructura y que trata de mostrar las conexiones rizómicas entre la vida vegetal y la humana, porque “este mundo no es nuestro mundo con árboles en él”. Es un mundo de árboles, donde los humanos acaban de llegar⁸.

⁸ R. POWERS, *El árbol del mundo*, tr. fr. de Serge Chauvin, Le Cherche midi, París 2018. Este mismo tipo de lógica, que su-

4. Escalas de tamaño y la novela global

Si nos negamos a considerar el interés humano como única medida, es necesario considerar la acción humana a la luz de poderosas fuerzas no humanas, que operan a una escala temporal y espacial muy diferente de la nuestra. El investigador Timothy Morton ha acuñado el concepto de hiperobjeto⁹, refiriéndose a cosas que son difíciles de captar para el intelecto humano por su escala y naturaleza difusa, como el cambio climático o la biosfera.

Ya no podemos limitarnos a tener en cuenta sólo lo que corresponde al tamaño humano. La novela debe entonces narrar entidades que están en los niveles de lo microscópico y lo macroscópico, lo muy largo y lo muy corto, sin crear una comprensión jerárquica de las diferentes escalas, sino mostrando cómo se entrelazan. El novelista indio Amitav Ghosh ha publicado el ensayo *The Great*

braya la centralidad de las plantas en el ecosistema global y en la creación de la vida en la tierra, está en el centro de la ambiciosa reflexión filosófica de E. COCCIA, *La Vie des plantes: une métaphysique du mélange* (2016).

⁹ T. MORTON, *Hyperobjects: philosophy and ecology after the end of the world*, University of Minnesota Press, 2013.

Disruption: Alternative Narratives in the Age of Climate Crisis (2016) sobre este tema: en él invita a sus colegas escritores a aprovechar la forma tradicionalmente flexible de la novela y a abandonar la concentración en torno a un tiempo y un espacio limitados y a un héroe singular. Es necesario adaptarse a las nuevas realidades porque las viejas estructuras novelísticas están resultando inadecuadas para contar el presente.

La crisis climática, considerada como un acontecimiento difícil de friccionar por su excesivo alcance espacial y temporal, ha estado así ausente de la novela francesa durante mucho tiempo. Sin embargo, recientemente, algunas ficciones han intentado abordar esta realidad tomando nuevos caminos formales. *Doggerland*, de Élisabeth Filhol (2019), por ejemplo, toma forma en torno al territorio homónimo del Mar del Norte, sumergido durante el Mesolítico pero que en su día albergó una civilización prehistórica. Los cambios geológicos, que forman parte de un largo tiempo y un enorme espacio, desempeñan un papel central. El escritor juega con las diferentes escalas, creando un telescopio entre el corto tiempo de los acontecimientos que tienen lugar en el presente y el larguísimo tiempo del Mesolítico, para advertirnos del desastre antropogénico en curso.

Durante la última temporada literaria, la cuestión de la crisis climática estuvo en el centro de *Climax* (2021), de Thomas Reverdy. Mientras relata una aventura, contrasta un accidente en una plataforma petrolífera con la rotura de un glaciar, mostrando las interacciones entre la agencia humana y la no humana. Explota un imaginario de la catástrofe, alimentado por referencias mitológicas, al tiempo que narra numerosos conocimientos científicos.

Un texto como *Le Grand Vertige* (2020), de Pierre Ducrozet, intenta ampliar el espacio de la narración novelística a toda la Tierra: su historia de una conspiración ecologista global cuenta también el intento utópico de cartografiar la abrumadora riqueza de los seres vivos. Unos años antes, *Autour du monde* (2014), de Laurent Mauvignier, ya había establecido el modelo de novela global en el mundo francófono, es decir, basada en una trama que se desarrolla simultáneamente en varios lugares del planeta. Mauvignier hilvanó una quincena de historias, sin ningún vínculo explícito, con protagonistas de diferentes orígenes sociales y geográficos: italianos jubilados que sueñan con ir al casino en Nova Gorica, australianos ricos de safari en Kenia, una joven argentina en busca de sus orígenes en Israel,

la historia del amor imposible de un ingeniero homosexual en Rusia, y muchas otras. Todas estas historias están relacionadas con la catástrofe de Fukushima, que es el modelo mismo de catástrofe medioambiental en el siglo XXI. Mauvignier utiliza la imagen de la ola para mostrar la interconexión de toda la realidad: “Dentro de un año, el tsunami seguirá golpeando [...] Habrá barrido la Tierra como para recordarnos que todos los objetos del mundo están conectados de alguna manera y que se tocan”¹⁰. Tener en cuenta diferentes órdenes de magnitud permite así una visión más ecocéntrica, más atenta a la complejidad de las interdependencias.

5. La narrativización del conocimiento científico

Cuando la literatura se interesa por la riqueza de las manifestaciones no humanas, se ve obligada a hacer un esfuerzo por documentarlas. El escritor integra los conocimientos científicos en la trama de la novela: las ciencias naturales se vuelven entonces fundamentales para describir lo vivo sin detenerse en la mera ensoñación e impresión subjetiva. Las nocio-

nes extraídas de la etología están presentes en muchos textos que evocan la condición animal, desde Claudie Hunzinger a Jean-Pierre Otte, desde Jean-Christophe Bailly a Tristán García. Del mismo modo, las herramientas de la geología son esenciales para quienes desean contar la historia de los territorios y los cambios que han sufrido a lo largo de los milenios. La física también entra en la novela cuando se estudia el lugar de nuestro planeta en el universo, o cuando entra en juego la cuestión de la energía nuclear y, más ampliamente, la explotación de la energía. Además, a menudo se introducen conceptos de la química para poner en perspectiva los fenómenos relacionados con la contaminación.

La atención a los cambios que el hombre impone al medio ambiente implica también la necesidad de convocar al conocimiento técnico: Maylis de Kerangal, en *Naissance d'un pont* (2010), relata, en un registro épico, la instalación de una imponente obra de ingeniería en un pueblo imaginario de California, mientras que Aurélien Bellanger, en *L'Aménagement du territoire* (2014), muestra cómo ha cambiado Francia con la implantación de la red ferroviaria de alta velocidad.

Hemos dicho que el reto de la ficción ambiental radica en la nece-

¹⁰ L. MAUVIGNIER, *Autour du monde*, Minuit, París 2014, 39.

alidad de descentrar, de considerar la realidad como una red de relaciones múltiples, con una marcada atención a la materialidad del mundo. La ciencia proporciona herramientas fundamentales para que la literatura incorpore este tipo de cambios, permitiéndole abordar la complejidad de los fenómenos naturales: se trata de una tendencia notable, ya que va en contra de la separación cada vez mayor entre las dos culturas, la científica y la literaria, que tuvo lugar en la era posromántica. Sin embargo, hay que recordar que la ecología, antes de ser una cosmovisión o un compromiso político, es también el nombre de una disciplina científica que estudia la relación entre los organismos y su entorno: por eso no es de extrañar que se invite a la ficción. Otros conocimientos, procedentes de las ciencias humanas y sociales, como la historia, la arqueología o la etnología, se narran a menudo en la novela y contribuyen al “retorno

a la realidad” que caracteriza a la ficción medioambiental.

Aunque la contribución de la literatura al enfoque ecológico no es tan inmediatamente visible como la de la acción política y el compromiso militante, no deja de ser un trabajo realizado durante mucho tiempo. Las ficciones actuales establecen un imaginario destinado a construir nuevos vínculos con el mundo, que el hombre no es el único que ocupa. La nueva atención prestada a la materialidad de las cosas y de los seres, la importancia concedida al entorno físico, a lo no humano, a una visión global e interconectada de la ecosfera contribuyen así a la renovación de las formas novelescas. A principios del siglo XXI, este trabajo de escritura acompaña ahora a la conciencia ecológica colectiva. En un momento en el que la acción humana supone una amenaza sin precedentes para la vida en la Tierra, las novelas tienen un papel que desempeñar en la búsqueda de un nuevo equilibrio. ■

Acceso racional a la idea de Dios

Francisco Javier Aznar Sala

Universidad Católica de Valencia

E-mail: fjavier.aznar@ucv.es

DOI: 10.14422/ryf.vol285.i1456.y2022.003

Recibido: 3 de enero de 2022

Aceptado: 14 de febrero de 2022

RESUMEN: La idea de Dios se ha ido debilitando en el imaginario colectivo y cada vez son menos los que la secundan. No cabe duda de que la revelación positiva de lo divino ha quedado únicamente para aquellos que dicen creer. Sin embargo, tradicionalmente se dieron unas vías de acceso a lo divino que fueron jalonadas desde el quehacer filosófico. El artículo pretende recorrer ese camino desde postulados cosmológicos y antropológicos, con la intención de establecer un puente de diálogo estrictamente disciplinar.

PALABRAS CLAVE: Divinidad; conocimiento; cosmología; antropología; amor.

Rational access to the idea of God

ABSTRACT: The idea of God has weakened in the collective imagination and there are fewer and fewer who follow it. There is no doubt that the positive revelation of the divine has remained only for those who claim to believe, but traditionally there were some paths of access to the divine that were marked out from philosophical work. The article intends to travel that path from cosmological and anthropological postulates, with the intention of establishing a bridge of strictly rational dialogue.

KEYWORDS: Divinity; knowledge; cosmology; anthropology; love.

1. Introducción

En este artículo pretendemos acercarnos a la posibilidad del conocimiento racional de Dios. No lo hacemos desde la revelación, aunque al inicio nos apoyemos en ella, al menos no metodológicamente, sino como punto de partida que nos permita entender que la posibilidad de lo divino es racional. El ser humano ha accedido a lo numinoso de múltiples y diversas formas; no en vano “el objeto específico de la religión es la relación del hombre con un ‘campo existencial último’”¹. Lo que se busca es que ninguno de los argumentos aquí esgrimidos sea de autoridad, simplemente pretendemos rastrear qué hay en el ser humano que permita la apertura al Misterio desde presupuestos racionales.

2. La Biblia y la posibilidad racional de conocer a Dios

La Sagrada Escritura presenta dos posibles caminos de acceso al conocimiento de Dios. Por un lado, Dios da testimonio de Sí en la realidad creada (vía cosmológica) y; además, en ese ser concreto

y original que es el hombre (vía antropológica). Ese mismo Dios ha dado testimonio de Sí mismo entrando en la historia humana. Este “hecho histórico” tiene una marcada impronta bíblica, pues “el pueblo de Israel no se ha enfrentado con el problema de Dios desde la metafísica o a partir de verdades abstractas, sino desde los acontecimientos históricos”². Nuestra línea de investigación, en cambio, se centra en el testimonio universal de la realidad creada. Ese camino lo pueden recorrer todos: creyentes y no-creyentes, y posibilita un diálogo necesario.

La Sagrada Escritura –libros poéticos y sapienciales– defiende que es posible poseer cierto conocimiento válido de Dios a través de la revelación natural. Dos pasajes bíblicos son claros al respecto. En los salmos se afirma que el mismo universo da testimonio de su creador, de su grandeza y de su gloria: “El cielo proclama la gloria de Dios, el firmamento pregonará la obra de sus manos, el día al día le pasa el mensaje, la noche a la noche se lo susurra. Sin que hablen, sin que pronuncien, sin que resuene su voz, a toda la tierra alcanza su pregón y hasta los límites del orbe su lenguaje” (Sal 19, 1-5).

¹ J. L. NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, BAC, Madrid 2015, 9.

² M. PONCE, *El misterio del hombre*, Herder, Barcelona 1997, 27.

Las palabras descritas –en labios del rey David– “los cielos proclaman y pregonan”, significan algo más que “decir”: se trata de “decir algo...”, pero de modo que resuena como un “canto o voz en grito” y Dios, en cierto modo, se deja ver a través de la obra creada. El cosmos entero dice algo distinto de él y en relación a que es creado por Otro. Por tanto, no es Dios, sino que es obra de “Alguien” distinto de él. Todo ello desde un lenguaje misterioso: “a toda la tierra alcanza su pregón”, a modo de susurro, como una voz que se escucha, pero no materialmente, y que transmite un mensaje que llega al hombre.

San Juan de la Cruz (1542-1591) hablaba de una “mística callada del universo”³, al decir del cosmos que remitía a “Alguien” que estaba más allá. En su obra escrita alcanzó las cuotas más altas de la experiencia mística cristiana. No en vano, el conocido teólogo helvético Hans Urs von Balthasar (1905-1988), elogia al carmelita en su recorrido literario desde el prisma que nos ocupa, la realidad como acceso a lo divino: “la belleza es para Juan una obsesión; es

para él una meta, pero también es un camino”⁴.

El libro de la Sabiduría lo plantea de forma más sistemática, pues está escrito por un judío que vive en un ambiente de cultura helena y que se plantea la situación de la creencia desde la razón. El autor discute con los sabios de este mundo y les inquiere sobre la posibilidad de conocer por medio de la razón natural al Hacedor de todas las cosas. Pretende decirles que no caigan en el error de adorar las cosas como si fueran deidades, sin previamente dar el paso analógicamente de las cosas creadas al Creador:

Son necios por naturaleza todos los hombres que han ignorado a Dios y no han sido de capaces de conocer al que es a partir de los bienes visibles, ni de reconocer al artífice fijándose en sus obras, sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa y a los luceros del cielo, regidores del mundo. Si, cautivados por su hermosura, los creyeron dioses, sepan cuanto les aventaja su Señor, pues los creó el mismo autor de la belleza. Y si los asombró su poder y energía, calculen cuánto más poderoso es quien los hizo, pues la grandeza

³ J. A. VALENTE – J. LARA, *Hermenéutica y mística de San Juan de la Cruz*, Tecnos, Madrid 1995.

⁴ H. U. BALTHASAR, *Gloria I*, Encuentro, Madrid 2007, 160.

y hermosura de las criaturas se descubre por analogía de su creador. Con todo, estos merecen un reproche menor, pues a lo mejor andan extraviados buscando a Dios y queriéndolo encontrar. Dan vueltas a sus obras, las investigan y quedan seducidos por su apariencia, porque es hermoso lo que ven. Pero ni siquiera estos son excusables, porque, si fueron capaces de saber tanto que pudieron escudriñar el universo, ¿cómo no encontraron antes a su Señor? (Sab 13, 1-9).

3. Conocimiento natural de Dios en las cartas paulinas

La idea que hemos encontrado a lo largo de los textos veterotestamentarios es recogida por San Pablo en el Nuevo Testamento. No olvidemos que su tarea evangelizadora se dirige a los gentiles y a todo el arco del mundo pagano. En el capítulo I de la Carta a los Romanos retoma la idea del conocimiento natural de Dios que ya apareciera en el A.T., pero con la salvedad de que sus interlocutores no son los mismos que aparecen en el A.T. El libro de la Sabiduría nos presenta un diálogo con gente culta, mientras que el auditorio de Pablo es dispar: culto y lego. Es más duro en la exposición de sus razones con el mundo pagano, pues señala que “con su injusticia” han

oprimido la verdad y tal hecho les hace “inexcusables ante Dios”:

La ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres, que tienen la verdad prisionera en la injusticia. Porque lo que de Dios puede conocerse les resulta manifiesto, pues Dios mismo se lo manifestó. Pues lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son perceptibles para la inteligencia a partir de la creación del mundo a través de sus obras; de modo que son inexcusables, pues, habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como Dios ni le dieron gracias; todo lo contrario, se ofuscaron en sus razonamientos, de tal modo que su corazón insensato quedó envuelto en tinieblas. Alardeando de sabios, resultaron ser necios y cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes del hombre mortal, de pájaros, cuadrúpedos y reptiles (Rom 1, 18-23).

La tesis paulina es que Dios da testimonio de Sí mismo en la obra creada y todos deberían haber sido capaces de alcanzar un cierto conocimiento de Su existencia. Señala categóricamente que “habiéndolo conocido como Dios, no le glorificaron como tal”. De este modo hallamos en la lectura paulina, en referencia al mundo pagano, un incipiente y espontáneo conocimiento de Dios. Por

esto mismo señala el apóstol de los gentiles que “esa posibilidad se frustró y malogró”. La pregunta inmediata que se deriva de este análisis es qué ocurrió para que esta posibilidad fracasara. En el libro de la Sabiduría se indica que “se dejaron seducir”, pero San Pablo emplea la idea de que “el mundo pagano aprisionó la verdad con la injusticia”, imagen mucho más cargada que la anterior y que contiene cierta condena. Esta idea implica una actitud moral que se separa del libro de la Sabiduría y es que “reprimieron con mala voluntad” –que implica una actitud ética–.

El texto epistolar formula esa “represión de la verdad” mediante el concepto de “indocilidad a la verdad” y se les acusa de “no dejarse guiar por ella”. Lo que a Pablo le interesa subrayar es la “culpabilidad”, aunque entiende que, en ocasiones, la ignorancia pueda ser invencible, pero en ningún caso elude su carga de responsabilidad personal. Por eso señala que “son inexcusables” y que “han deformado con su actitud la verdad de las cosas”. Ese alejamiento de lo divino ha tenido para el apóstol una derivación antropológica, dado que deformar la realidad de Dios es a la vez deformar la realidad humana. En el capítulo II de la Carta a los Romanos alude a

la conciencia del ser humano; es decir, una vía antropológica que se abre además de la primera vía cosmológica. Es, por tanto, en la conciencia moral de todo ser humano donde Dios se manifiesta interiormente:

En efecto, cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las exigencias de la ley, ellos, aun sin tener ley, son para sí mismos ley. Esos tales muestran que tienen escrita en sus corazones la exigencia de la ley; contando con el testimonio de su conciencia y con sus razonamientos internos contrapuestos, unas veces de condena y otras de alabanza (Rom 2, 14-15).

No poseen los gentiles la ley mosaica propia de la revelación judeocristiana, pero en esencia todo ser humano debe ajustarse a una “ley moral natural” que está grabada en su interior. Se trata de una ley de “carácter imperativo” que va más allá de la autonomía humana. En este sentido, el filósofo francés Merleau-Ponty (1908-1961), considera la filosofía como “una actitud admirativa [ética] ante el mundo”⁵.

⁵ J. GARRIDO, *Pensar desde la fe*, Edicep, Valencia 2005, 114.

4. La vía antropológica del conocimiento divino

En este apartado transitaremos la vía antropológica —como señala el Catecismo de la Iglesia católica— al indicar: “El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre” (CIC, 27). Idea que ya fuera resaltada inicialmente por la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II (1962-1965):

La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador (GS 19,1).

La vía antropológica arrastra consigo también al Cosmos dado que el ser humano es la cumbre de la creación visible, pues “el origen de la racionalidad y la libertad humanas serían auténticos *milagros* que no podemos explicar”⁶. A este hecho algunos científicos lo denominan “principio antrópico fuerte”⁷, al indicar que todo el

complejo universo parece “diseñado” para que aparezca la vida y la inteligencia. Surge entonces la pregunta: “¿por qué no surgió el caos cuando, desde el punto de vista estadístico, tenía infinitamente más posibilidades?”⁸.

Intentamos dar una respuesta. Las antropologías —aunque sean ateas, a menos que sean de carácter materialista— suelen reconocer la paradoja y contradicción del ser humano. La apertura ilimitada y el dinamismo interior nos impulsan más allá, a modo de anhelo que no se sacia fácilmente: “parece que la persona humana es siempre algo más que las relaciones con las personas y las cosas”⁹. Idea que se hace explícita desde la teología católica en referencia a la imagen divina que el hombre lleva inscrita en su ser: “El hombre, que ha sido creado por Dios, es llamado por Él a la santidad, es decir, a establecer una plena comunión de vida”¹⁰. Así pues, “a partir de la captación de lo real en cuanto real es como el hombre forma los demás conceptos abstractos. Conceptos como ser, verdad, bondad, belleza,

Sal Terrae, Santander 2010.

⁸ J. A. SAYÉS, *Razones para creer*, Paulinas, Madrid 1992, 35.

⁹ J. GEVAERT, *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca 2008, 309.

¹⁰ M. PONCE, *El misterio del hombre*, 225.

⁶ M. ARTIGAS, *Ciencia, razón y fe*, Eunsa, Navarra 2011, 85.

⁷ A. UDIAS-VALLINA, *Ciencia y religión*,

persona y vida no tienen nada de materiales”¹¹.

El análisis de la existencia constata esta paradoja del ser humano que vive atravesado por una doble experiencia que le es constitutiva. Descubre una aspiración ilimitada hacia la búsqueda de una felicidad plena, por lo que alberga en su interior un anhelo sin fondo y, a la vez, experimenta su contingencia y fragilidad como límite. El mismo filósofo francés Blas Pascal (1623-1662), entendía que la realidad propia del hombre le superaba en su peregrinar, pues la finitud como horizonte quedaba desbordada por el deseo de plenitud infinita¹².

Maurice Blondel (1861-1949), en su libro *La Acción* (1893), supo definir esta vivencia tan singular al descubrir en el hombre dos tipos de voluntades. Por un lado, descubre la “voluntad que quiere” (en francés, *volonté voulante*), que consiste en la “inclinación fundamental que determina necesariamente la aspiración, la inquietud, el impulso humano hacia el fin supremo”¹³, a modo de un hori-

zonte de felicidad que no se alcanza jamás. Y, en otro orden inverso, descubre la “voluntad querida” (en francés, *volonté voulue*), como una sucesión de “fines parciales que se nos ofrecen como modos para alcanzar nuestro destino”¹⁴; es decir, metas cortas que nos proveen de una felicidad efímera. Aborda la realidad humana desde “la acción” donde la misma vida es un ejercicio que implica necesariamente la inteligencia. Se constata, en su exposición, un desajuste entre ambas voluntades donde se sigue posponiendo la felicidad a una búsqueda ulterior, pero que en el fondo esconde una inquietud interior que no se sacia nunca en esta vida.

De este modo la voluntad humana se presenta como aquella que manifiesta una desproporción entre lo conseguido y lo deseado. Lo explicará concisamente san Agustín en aquella célebre frase de *Las Confesiones*: “Nos hicisteis para Vos, y nuestro corazón anda desasosegado hasta que descanse en Vos”¹⁵. El doctor de la Gracia señala la permanente inquietud de

¹¹ J. A. SAYÉS, *Razones para creer*, 39.

¹² B. PASCAL, *Pensamientos*, Tecnos, Madrid, 2018.

¹³ M. BLONDEL, *L'Action, Essai d'une Critique de la Vie et d'une Science de la Pratique*, PUF, París, traducción española

(1996), *La Acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, traducida por César Izquierdo, BAC, Madrid 1993, 1218-1219.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Azahara, Madrid 1964, 9.

un corazón que no logra hallar el auténtico descanso debido a una vocación innata que le impulsa a una plenitud más elevada.

El ser humano considerado de forma íntegra no es una isla en sí mismo, sino que es un ser abierto al “otro”, es un ser interpersonal, de modo que “el otro” me es necesario para que yo logre la riqueza humana. Esta idea la ha subrayado el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, al señalar esa aspiración ilimitada y binaria del “ser” y del “amar”, de modo que “ser es amar” y el “ser se alcanza como vocación cuando se convierte en amar”. Se trata de una aspiración a un encuentro interpersonal¹⁶. La experiencia de la finitud queda definida por von Balthasar como “desengaño fundamental”, dado que ninguna experiencia concreta colma esta vocación al amor. Lo contrario es ensimismamiento y narcicismo, que son vistas como enfermedad en la filosofía contemporánea¹⁷.

La experiencia del amor humano es bella, pero no parece colmar lo fundamental, la amplitud a la que el ser humano se siente vo-

cionado. Resaltemos que don Miguel de Unamuno (1864-1936), “nos dijo que la vida era tragedia y que querer ocultar esta verdad era hipocresía; y arremetió contra las doctrinas apaciguadoras que prescribían cerrar los ojos ante los únicos y verdaderos problemas”¹⁸. Por esta misma razón no dudó en considerar al hombre como “animal enfermo”, haciendo suya la idea pesimista que retrata la amargura existencial:

Es más: el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad [...] ¿Enfermedad? Tal vez; pero quien no se cuida de la enfermedad, descuida la salud y el hombre es un animal esencial y sustancialmente enfermo. ¿Enfermedad? Tal vez lo sea, como la vida misma que va presa; y la única salud posible, la muerte¹⁹.

Karl Rhaner (1904-1984), filósofo y teólogo alemán del siglo xx, definió la humanidad como abierta a la trascendencia. Ese horizonte le permitía percatarse de la contingencia. De hecho, al afrontar la experiencia de la finitud señaló que “esta afirmación de fe no excluye

¹⁶ H. U. BALTHASAR, *Solo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2011.

¹⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *Investigaciones psicológicas*, Alianza Editorial, Madrid 1982.

¹⁸ J. GARRIDO, *Pensar desde la fe*, 91.

¹⁹ M. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico*, Alianza, Madrid 1986, 34. 55.

todo perfeccionamiento del hombre después de la muerte”²⁰. Por todo lo cual se puede decir –como posibilidad–, que la opción por Dios está fundada, no es extraña a su constitución y estructura dialógica. Todo lo que venimos señalando procura indicar que no se trata de un camino solitario, sino que “aquel que intente avanzar por los caminos del pensamiento sobre la realidad de Dios, ha de convocar en su ayuda a testigos del mundo de las religiones y a pensadores de la condición humana [como hacemos en este artículo]”²¹.

5. Posible apertura a Dios

La aventura de abrirse al Misterio no parece plantearse como un itinerario absurdo. Desde la filosofía de la religión, se inicia un camino que ilumina aquello que constitutivamente somos. San Pablo, en un elocuente diálogo con las escuelas filosóficas de Atenas –puesto en pie en el Areópago y desde presupuestos racionales–, presentaba la divinidad como aquella en la que “vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17, 28). El pensador francés Jean Paul Sartre

(1905-1980), desde presupuestos netamente existencialistas, negaba ontológicamente la existencia de lo divino, pero en su última etapa reconocía que existe tal anhelo de búsqueda y de verdad que se torna “angustia” al no ser resuelta²². Lo dejó claro en una entrevista:

Pienso que la esperanza forma parte del hombre; la acción humana es trascendente, es decir, apunta siempre a un objeto futuro a partir del presente en que la concebimos y en que intentamos realizarla; pone su meta, su realización, en el futuro, y en el modo de obrar está la esperanza; es decir, el hecho mismo de proponerse una meta como algo que debe alcanzarse²³.

La apertura a Dios requiere del auxilio de la “libertad” y de la “voluntad”. Como también es razonable negar tal posibilidad por múltiples y diversas causas. Por ejemplo, la experiencia del mal en el mundo ha sido una de las principales causas de increencia de la que se han hecho eco numerosos pensadores en el siglo xx²⁴. Esta idea es tratada ampliamente por

²⁰ K. RHANER, *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1969, 29.

²¹ J. VIDAL, *Encarnación y cruz*, Edicep, Valencia 2003, 171.

²² J. P. SARTRE, *El ser y la nada. Ensayos de ontología fenomenológica*, Altaya, Barcelona 1996.

²³ J. P. SARTRE, “Nunca estuve desesperado, nunca sentí la angustia”, *El País* (16 de abril de 1980).

²⁴ A. CAMUS, *La peste*, Edhasa, Barcelona 2002.

Leibniz en su libro *Teodicea* al señalar que “aunque Dios no concurre en las acciones más que con un concurso general, o incluso nada en absoluto, por lo menos a las malas, se dirá que basta para imputárselas y hacerlo causa moral de ellas el que nada sucede sin su permiso”²⁵.

Es cierto que el conocimiento empírico se impone por la autoridad de su claridad, pero estas verdades nos afectan periféricamente. En cambio, el conocimiento de la divinidad y del ser mismo del hombre toca lo más profundo. Es tal la implicación de estas realidades que nos impulsan a dar una respuesta. De modo que –siguiendo al propio Unamuno– diremos que: “la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas o volitivas, ni nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerla, contradícela. La verdad racional y la vida están en contradicción. ¿Y hay acaso otra verdad que la verdad racional?”²⁶.

No obstante, es lícito pensar a qué Dios llegamos por estas vías. Ciertamente llegamos a una idea

de dios cuyo rostro concreto ignoramos, queda para nuestra razón como un misterio oculto, insondable, infinito. De modo que ignoramos su designio sobre nosotros y desconocemos su historia. Queda como una referencia impersonal y alejada. Esta deidad deja insolubles las situaciones concretas. De modo que Karl Rhaner concluirá que “este Dios [de la razón] sigue siendo una incógnita”. Hemos hablado del Dios del pensamiento, otra cosa será el Dios de la revelación y su mano que guía la historia humana.

6. Conclusiones

El conocimiento racional de las realidades últimas, entre las que se encuentra lo divino, ha sido explorado desde distintas disciplinas a lo largo de los siglos. No es necesaria la fe para recorrer un itinerario posible para la inteligencia humana. Aunque, a priori, la revelación bíblica se presenta como un argumento de autoridad e incontestable para aquellos que lo sigan, la Biblia en el A.T. y en el N.T. mantiene una posición abierta a la posibilidad racional del conocimiento de Dios. El libro de la *Sabiduría* explora tal posibilidad y concluye que Dios da testimonio de Sí desde la realidad creada. Recordemos que el pueblo hebreo no

²⁵ G. W. LEIBNIZ, *Ensayos de teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Sígueme, Salamanca 2013, 97.

²⁶ M. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico*, 110.

es dado a la tradición metafísica, sino a la experiencia de Dios desde acontecimientos históricos.

Los libros poéticos y sapienciales defienden, en cambio, tal posibilidad desde la razón natural y los salmos expresan este hecho con un lenguaje cargado de fuerza gráfica. El libro de la *Sabiduría* es más sistemático dado que está escrito por un judío que vive en medio de una cultura pagana. Pretende decir que las cosas del mundo no son divinas pero que sirven de plataforma para llegar a la divinidad. Los mismos conceptos filosóficos de “belleza” y de “analogía” se presentan como un claro intento de diálogo con la filosofía griega, pues se trata de dos términos conocidos. No obstante, en el texto bíblico se denuncia que los hombres se han quedado con las cosas y no con el Ser que las ha creado, deformando la imagen de lo divino.

En el N.T. San Pablo recoge esta tradición veterotestamentaria y reprocha a los gentiles que no reconozcan al Dios de las cosas. Por ello les tacha de “inexcusables” –en una actitud de reproche que no aparece en el A.T.– indica que ha sido la “mala voluntad” la que impide el acceso a la fe e introduce una idea de tipo moral. Lo que sí que hace San Pablo es retomar la vía antropológica del conociemien-

to de Dios, pues en la epístola a los *Romanos* señala el interior de la conciencia humana como lugar donde todo ser humano descubre una ley inscrita en el fondo de su corazón que es eterna. Esta ley, que para los judíos está en sintonía con la ley divina, es para los gentiles una “voz interior” que ilumina el corazón de los hombres como testimonio de Dios.

Este itinerario racional será explorado por grandes pensadores como San Agustín, Pascal o Blondel. Lo que descubren en lo más íntimo del ser humano es un desajuste entre lo que se consigue y lo que se anhela como sentido último. El ser humano parece conseguir objetivos o metas, pero siempre se posponen a una felicidad ulterior que nunca se sacia. Esta idea la completarán los grandes teólogos centroeuropeos: von Balthasar y Karl Rhaner. En su reflexión concluyen que existe una aspiración última que se concreta en la relación interpersonal con los demás. Aparece, entonces, un horizonte ilimitado que da paso a la vivencia de “desengaño fundamental” que solo se sacia en una vocación eterna al amor. La misma idea la retoma don Miguel de Unamuno al definir al hombre como “animal enfermo” por su insatisfacción perenne.

Por tanto, la idea de Dios se presenta como razonable y existen apoyaturas en la cosmología y en la antropología que remiten a una realidad trascendente. No obstante, existen las mismas razones para libremente no abrirse a este misterio, pues la presencia del mal en el mundo, entre otras causas, es

vista como un argumento *ad hoc* que niega tal posibilidad. Es bueno que la ciencia positiva dé cabida a la metafísica que engloba la peculiaridad de lo humano y que no puede ser estudiada desde otra perspectiva y desde estos presupuestos para establecer un diálogo fructífero interdisciplinar. ■

La delgada línea roja que separa lo natural de lo artificial

María Dolores Prieto Santana

Educadora y Antropóloga

E-mail: m.d.prieto@hotmail.com

DOI: 10.14422/ryf.vol285.i1456.y2022.004

Recibido: 17 de enero de 2022

Aceptado: 14 de febrero de 2022

RESUMEN: ¿Qué objetos son naturales? ¿Cuáles son artificiales? Parece que la línea que antiguamente separaba con claridad estos conceptos se está haciendo borrosa. En un mundo en el que todo se encuentra modificado por la acción humana, parece que no hay sitio para lo natural ni para lo sobrenatural. Este artículo aborda, entre otros temas, la evolución del concepto de naturaleza en la filosofía de la tecnología.

PALABRAS CLAVE: natural; artificial; sobrenatural.

The thin red line that separates the natural from the artificial

ABSTRACT: Which objects are natural, and which are artificial? It seems that the line that once clearly separated these concepts is becoming blurred. In a world in which everything is modified by human action, there seems to be no place for the natural or the supernatural. This article addresses, among other issues, the evolution of the concept of nature in the philosophy of technology.

KEY WORDS: natural; artificial; supernatural.

1. Introducción

Según se ha publicado en la prestigiosa revista *Nature*, en el año 2020 la masa artificial sobre la Tierra (edificios, obras públicas) ha superado por vez primera a la masa natural. Por vez primera en la historia, la masa de las creaciones humana supera a la masa de origen natural, la de todos los seres vivos. El diario *El País* titulaba el 9 de diciembre del año 2020: “2020, el año en que los edificios superaron a los árboles”. Y *ABC*: “El planeta ya alberga más construcciones que vida”. Por su parte, *National Geographic*: “Los objetos creados por el hombre ya pesan más que todos los seres vivos del planeta”.

Y desde nuestra revista *Razón y Fe*, esto obliga a la pregunta: ¿Esto es bueno o es malo? Y como siempre depende de para quién. Si suponemos que es la humanidad, ¿nos humaniza la tecnología? ¿Dónde queda lo sobrenatural?

Evidentemente, no se trata de volver al estado primitivo Neanderthal. Pero, ¿es sostenible para la humanidad la excesiva dependencia de la tecnología? Aunque no nos gusta el concepto, ¿es sostenible la biosfera, con el grado de tecnificación actual?

Porque nuestras tecnologías tienen un gasto energético global

que no podremos a medio plazo mantener. La cantidad de energía que se consume en el mundo actualmente es aproximadamente 85 billones de kilovatios. Esto es lo que se puede medir, lo que se compra y se vende. Prescindiendo de los aspectos éticos y morales (que debían ser los más importantes), ¿es sostenible la máquina de la Tierra? Es lo que muchos expertos plantean.

2. La preocupación del sector intelectual de la Compañía de Jesús

Tanto desde la Universidad Pontificia Comillas, como desde los Centros Universitarios jesuitas (UNIJES), como desde la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión, desde ASINJA (Asociación Interdisciplinar José de Acosta) y desde las revistas (como *Razón y Fe*) preocupan los retos que la tecnología plantea a la humanidad y a las creencias.

Muchos de los planteamientos de la *Laudato si'* del Papa Francisco tocan estos aspectos: los de la humanización de las tecnologías. ¿En qué medida no es el ser humano quien “construye” lo que llamamos “natural”? ¿No será lo “natural” tan artificial como los demás artificios? ¿No podría entonces

establecerse la distinción radical entre ambos conceptos, según su grado más o menos alto de complejidad?

Estas son algunas de las cuestiones que latían en los planteamientos de la XXXVII Reunión de ASINJA (Asociación Interdisciplinar José de Acosta), sobre “*Lo natural, lo artificial y la cultura*”¹. Las Actas han sido publicadas por la Universidad Pontificia Comillas en 2012, hace diez años. Pero muchas de sus tesis siguen vivas y vale la pena volverlas a visitar una década más tarde. Es más: el desarrollo de las nuevas tecnologías hace que muchas de las propuestas se hayan hecho realidad.

3. Las tesis de Javier Bustamante siguen vigentes

Nos centramos aquí en especial en la ponencia con que se abría esta Reunión Interdisciplinar, que estuvo a cargo del Dr. Javier Bustamante Donas, Profesor de Filo-

¹ CARLOS ALONSO BEDATE, editor. *Lo natural, lo artificial y la cultura*. Universidad Comillas, Madrid, Estudios interdisciplinarios, volumen XXXVII, (2012), 184 pp. Presentación. (2012), XXXVII, 11-13. Con ponencias, entre otros, de J. BUSTAMANTE DONAS, La evolución del concepto de naturaleza en la filosofía de la tecnología. XXXVII, 15-32.

sófia Moral y Política de la Universidad Complutense de Madrid. En opinión del ponente:

“Cuando hablamos de filosofía pensamos en primer lugar en lo intemporal, en lo permanente, en la esencia de la realidad en tanto que tal. No pensamos que la tecnología, un fenómeno tan actual, pueda exigir un abordaje filosófico (...) Los griegos querían encontrar explicaciones a los fenómenos naturales, y eran alérgicos a las explicaciones míticas. Los diálogos de Platón nos muestran cómo el conocimiento avanzaba a través de un proceso dicotómico, donde cada concepto se explicaba en relación a su contrario: lo caliente se conoce por contraste con lo frío. Lo luminoso, en relación con lo oscuro. Y, en este caso, lo natural se conocía y explicaba en oposición a lo sobrenatural. Por tanto, una primera concepción de la naturaleza hace referencia a la búsqueda de explicaciones inmanentes a la realidad física que rodea al hombre, expulsando de dicho universo racional las causas sobrenaturales o míticas que relacionaban los efectos del mundo con los caprichos de los dioses”.

3.1. Naturaleza y humanidad

En el lenguaje coloquial, lo natural se entiende en contraposición a

la acción del ser humano y al universo de objetos que conforman la cultura material. En este sentido, contraponemos lo natural a lo artificial. Esta distinción cobra una importancia esencial en la filosofía de la tecnología, pues a través de esta disciplina se reflexiona sobre la forma de ser de los objetos técnicos, sobre la transformación técnica de la realidad, sobre la recreación que supone la acción del hombre sobre ese entorno natural primigenio en el que se ha desarrollado su historicidad.

Calificamos de natural aquello que no ha sido transformado sustancialmente por el *Homo faber*, mientras que lo artificial será aquello que ha sufrido alguna transformación por mor de la intervención humana. Las diferencias entre las dos categorías son aparentemente claras, pero veremos cómo la distinción no es tan sencilla. El leitmotiv de este artículo es reflexionar sobre las diferentes perspectivas que en la filosofía de la tecnología se han originado para explicar esta distinción entre lo natural y lo artificial.

3.2. *Lo artificial, ¿puede ser una transgresión del orden natural?*

El profesor Bustamante se pregunta: ¿Es lo artificial una tras-

gresión del orden natural? ¿Es la transformación artificial del mundo a través de la técnica un alejamiento de las raíces de la existencia humana? ¿Nos deshumanizamos cuando adaptamos el mundo a nuestra voluntad a partir de la acción humana sobre la naturaleza? ¿Es lo natural una categoría a preservar en un mundo cada vez más tecnificado e, incluso, construido de forma virtual? O, por el contrario, ¿es la técnica nuestra forma natural de habitar el mundo –con todas sus consecuencias– y, por tanto, es legítimo para el hombre emprender el camino de la transformación de la realidad para adecuarla a sus necesidades?

Son éstas algunas de las cuestiones a las que nos enfrentamos desde la filosofía de la tecnología, prosiguió el profesor Bustamante. El problema, como puede verse, no es un tema enrevesado ni una discusión de salón. Muy al contrario, en la respuesta que se proponga estará en juego una concepción del hombre y de la propia naturaleza humana, de su papel en el orden de la vida y de los límites éticos de su poder transformador.

4. La perspectiva pesimista y la perspectiva optimista de la tecnología

Ha sido muy influyente la postura de algunos autores, como la del teólogo y anarquista Jacques Ellul, que se han decantado por una visión pesimista desde una posición teológica fuertemente moral: la técnica re-crea el mundo (es decir, ha profanado la creación de Dios). Supone la expresión de un pecado de soberbia frente al Creador, ya que solo se transforma aquello que es insuficiente, aquello que ha sido mal hecho. La técnica, para Ellul, es una trampa para el hombre que le aparta de su destino natural, que le aleja de la verdad del mundo.

Es considerado, junto a su amigo Ivan Illich, uno de los padres de las ideas sobre el post-desarrollo, del decrecimiento y de la simplicidad voluntaria; es decir de la ecología política. Ellul considera que vivimos en una sociedad tecnológica, que denomina sistema técnico, cuyo modelo de racionalidad es la eficacia. El hombre es un ser constituido por una gran diversidad de dimensiones (poética, simbólica, religiosa, técnica, etc.) pero la tecnología ha borrado todas las demás dimensiones, para centrarse en la potencia y en la eficacia. Ante esta situación pro-

pone una ética del no-poder, que se caracteriza por no colaborar con el sistema técnico. El no-poder es lo contrario de la impotencia y se caracteriza por la frase “puedo, pero no quiero”.

Por otro lado, Ortega y Gasset sostiene una postura más optimista, en la que la técnica es una segunda naturaleza humana, el gran aparato ortopédico que nos permite vivir en una realidad demasiado dura para el ser humano. El *Homo sapiens* es, para Ortega y por derecho propio, también *Homo faber*:

“El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal y cabe imaginar, que un día de entre los días, allá en los fondos del tiempo, llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad –cabe imaginar que el mundo, sin dejar de serlo, llegue a convertirse en algo así como un alma materializada, y como en *La Tempestad* de Shakespeare, las ráfagas del viento soplen empujadas por Ariel, el duende de las Ideas–”².

Ortega defiende que el mundo es un lugar inhóspito sin la ayuda de

² J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, Madrid 1957.

la técnica, que un día estará ese mundo cargado de humanidad gracias a la técnica, que la técnica nos permite compensar las carencias originales de la naturaleza humana, algo necesitamos para andar por el mundo. Es nuestro mecanismo de avance evolutivo, que no se produce como adaptación de la naturaleza del hombre a su entorno, sino transformando el mundo a través de la técnica.

5. La teoría de las cuatro discontinuidades

Una de las aportaciones más novedosas e iluminadoras de la ponencia de Bustamante se refiere a la propuesta de las llamadas “cuatro discontinuidades”:

“Bruce Mazlish [historiador de las tecnologías en Massachusetts] habló de las dicotomías que han caracterizado el pensamiento occidental a lo largo de la historia. Categorías que conformaban el paradigma intelectual de cada época, metáforas poderosas que el hombre establecía para explicar el cosmos y que delimitaban el imaginario social y nuestra visión del mundo, y que él llamó las cuatro discontinuidades. A través de ellas, el ser humano se ha colocado como centro del cosmos, y desde esa perspectiva antropocéntrica se

ha propugnado como medida de todas cosas”.

A. LA PRIMERA DISCONTINUIDAD SEPARABA LOS CIELOS DE LA TIERRA Y SUS FENÓMENOS FÍSICOS

Desde la primera perspectiva, la Tierra es el centro de un cosmos jerarquizado. Los imperios tienen sus respectivas metrópolis, centros del poder político. La Polis, el Ágora. La iglesia, Roma. Por analogía, el cosmos también tiene su Centro privilegiado. Así, Hiparco defiende en la antigua Grecia el sistema geocéntrico; Tolomeo solidifica esta teoría, que estará vigente mil años. Copérnico –y después Galileo– ponen en jaque este sistema. Afirmaban que el Sol estaba en el centro del sistema solar. Aristarco de Samos ya lo había postulado siglos antes, pero no le habían hecho caso. Las leyes que regían el orbe celeste y nuestro planeta pasaron a ser las mismas. Saltamos de un cosmos cerrado a un universo abierto donde la Tierra es tan solo un planeta más, hecho de la misma materia prima que todos los demás planetas, que gira en torno a una estrella de composición homogénea a la de demás estrellas. Desde esta perspectiva:

“Las leyes de la física son ahora universalmente aplicables, y

sabemos además que nuestro Sistema Solar está situado en el llamado Brazo de Orión, un suburbio de una galaxia espiral, la Vía Láctea, que forma parte del Grupo Local, pequeña agrupación de galaxias de tamaño irrelevante frente a conglomerados de dimensiones cosmológicas como el Gran Atractor o la Gran Muralla. Fin del antropocentrismo cosmológico”.

B. LA SEGUNDA DISCONTINUIDAD: LA FRACTURA ENTRE LO HUMANO Y LO ANIMAL

Esta discontinuidad tiene que ver con una lectura literal del Antiguo Testamento que establecía que el hombre, hecho del barro a imagen y semejanza de Dios, tenía un linaje independiente del resto de la naturaleza. Por ello podía utilizarla como reserva de poder, como alimento y sustento.

“Por ello los instintos, las pulsiones escópicas (el deseo de mirar) y todas las tendencias que nos relacionaran con los animales debían ser superadas en el hombre, cuya verdadera naturaleza tenía su raíz en una creación específica por intervención divina directa”.

Frente a esta versión clásica del Creacionismo, Darwin mostró que los seres humanos somos parte de una cadena vital que progresa a través de una evolución dirigi-

da por la selección natural, que tenemos antepasados comunes con otros homínidos no humanos y que pertenecemos por derecho propio al orden natural. De la discontinuidad biológica pasamos a un monismo biológico.

C. TERCERA DISCONTINUIDAD: LA SINGULARIDAD HUMANA

La tercera discontinuidad afirmaba que el hombre –a diferencia de los animales, que actuaban de forma determinista en función de sus instintos– se caracterizaba por el carácter consciente y volitivo de sus actos. “Pienso luego existo”, afirmaba Descartes.

“Ya Pascal sospechaba que esta teoría era claramente insuficiente, y que el hombre era ‘una caña pensante arrojada entre dos infinitos, Dios y la nada’. Cuando construyó para su padre una rudimentaria máquina de calcular bautizada como *Pascalina*, vio cómo era capaz de realizar sumas, operaciones aritméticas que se pensaban fruto de una inteligencia, de una racionalidad. Al meditar sobre lo específico del hombre, pensó que debía ser algo que no estuviese al alcance de máquina alguna, y así modificó su posición inicial, que colocaba la grandeza del hombre en su pensamiento: ‘El hombre ha sido claramente hecho para pen-

sar. Ello es toda su dignidad y su mérito; y toda su obligación es la de pensar con corrección...». «El hombre es una caña pensante...»

Su propósito no es de orden metafísico, sino ético: más que su esencia, el pensamiento es el valor del hombre. Sin embargo, Pascal acaba desmarcándose de la razón, convencido de que ésta no podía llevarle hasta Dios. También estuvo obsesionado con la Pascalina, la máquina de calcular de su invención que, según él mismo, «producía efectos más parecidos al pensamiento que cualquier acción de los animales». La máquina de calcular realizaba operaciones aritméticas simples por sí misma, sin intervención de instancia espiritual alguna. Esto llevó a Pascal a reducir de forma dramática lo específico, lo propio del hombre, que identificaría más con la voluntad que con el pensamiento racional.

D. LA CUARTA DISCONTINUIDAD: ENTRE LO NATURAL Y LO ARTIFICIAL

Bruce Mazlish da un paso más –continúa la ponencia de Javier Bustamante– y postula la existencia de otra discontinuidad que perfila el paradigma de comprensión del mundo en la actualidad. Es la dicotomía entre lo natural y lo artificial, encarnada en este mo-

mento en la relación entre hombre y máquina. Y esto está cada vez más en entredicho.

Nuestra evolución, afirma Mazlish, está inextricablemente entrelazada con la creación y uso de herramientas y artefactos, y por ello ya no podemos pensar al hombre sin pensar en la técnica. La concepción mecanicista de la naturaleza de Leonardo da Vinci, que defendía que hombres, animales y máquinas podían ser explicados en términos matemáticos, pues se estructuran como mecanismos: “la mecánica es el paraíso de las ciencias matemáticas, pues gracias a ella podemos ver los frutos de las matemáticas [...] un pájaro es un instrumento que funciona conforme a una ley matemática, que [...] el hombre es capaz de reproducir”.

Descartes, por su parte, introduce el término “automaton” en la quinta parte del *Discurso del Método*, donde presenta un resumen de la teoría enunciada en su *Tratado del Hombre*. Comienza con la descripción de las funciones orgánicas del cuerpo humano, aquellas que “están presentes en nosotros sin que tengamos que pensar en ellas”, y aquellas que son “comunes a los hombres y a los animales que carecen de razón”.

También los movimientos del cuerpo para Descartes tienen lugar sin intervención externa o de instancia inmaterial alguna:

“Esto no resultará en manera alguna extraño para aquellos que saben hasta qué punto la industria humana puede producir una diversidad de autómatas o máquinas móviles con el simple empleo de unas pocas piezas; en comparación con la multitud de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y todas las demás partes que contiene el cuerpo de cada animal, entenderán que tal cuerpo es una máquina... incomparablemente mejor organizada... que cualquier otra invención humana”.

Defiende así Descartes que el cuerpo humano es una máquina, comparable en muchos aspectos a un reloj. Esta es la tesis que desarrolla en su *Tratado del hombre*, un tema recurrente que también aparece en las *Meditaciones* y en el *Discurso*:

“Contemplo al cuerpo como una máquina que, habiendo sido fabricada por las manos de Dios, está incomparablemente mejor dispuesta y posee en sí misma movimientos que son más admirables que cualquiera de aquellas que pueda inventar el hombre”.

Como esta visión es difícilmente compatible con la concepción religiosa del hombre, según la cual

el mundo natural no es el entorno final del ser humano, ni la materia corporal es expresión última de su esencia, aparece una tensión que se refleja en el problema de las filosofías dualistas. Ciudadano de dos mundos, el hombre de Descartes es por una parte *res cogitans* y por otra un objeto viviente que se adapta progresivamente a su entorno y que evoluciona con el reino natural.

Más adelante, LaMettrie –prosigue Bustamante– nos habla del hombre de forma provocadora como una “máquina ilustrada”. En su obra, ya clásica, *L’Homme machine* escribía:

“El cuerpo humano es una máquina que da cuerda a sus propios muelles. Es la imagen viva del movimiento perpetuo. La alimentación mantiene los movimientos que la fiebre excita. Sin alimentos, el alma languidece, se vuelve loca y muere exhausta”.

6. Tecnología y naturaleza desde el llamado Pensamiento Crítico

En contraposición a esta visión monista y abiertamente optimista, el Pensamiento Crítico concibe la tecnología desde un punto de partida antropológico como un conjunto de posibilidades hu-

manas echadas a perder por un conocimiento de la naturaleza comprometido con una dinámica de dominación en lugar de entendimiento y comprensión, carencia que impide que la humanidad pueda aprovechar las posibilidades de liberación contenidas en el reino de lo natural.

Pensadores como Adorno y Horkheimer conciben la tecnología contemporánea como una entidad que conforma un sistema que envuelve prácticamente todos los aspectos de la vida cotidiana de nuestro tiempo. Es una forma de vida caracterizada por la comprensión científica y cuantitativa del mundo, el progreso en el control del entorno del hombre, la tecnologización (permítase el neologismo) de la vida y el riesgo latente de autodestrucción de la raza humana. La tecnología es un fenómeno universal, y la universalidad de su impacto no parece ser una consecuencia accidental de ciertos desarrollos culturales, o de una forma particular de organización social y política.

Marcuse sostiene que la tecnología podía haber sido un poderoso instrumento de cambio histórico, en el sentido de que la acción humana puede liberar a la naturaleza de su insuficiencia. La historia es la negación de la naturaleza, solía repetir. Sin embargo, este proceso de

cambio y liberación se ha distorsionado por la ciencia y la tecnología, que han devenido formas específicas de control y dominación, y se han aliado no en la consecución de una transformación de la historia o del hombre mismo, sino en aras de un proyecto específico: el control técnico de la naturaleza.

La tecnología moderna impide que el hombre se encuentre a sí mismo más allá de la alienación de un mundo que se ha hecho totalmente artificial, cuando no virtual. También aparece como un obstáculo para reconocer a la naturaleza como sujeto dotado de derechos con el que tenemos que vivir en un universo común.

Para Adorno y Horkheimer, la ciencia y la tecnología son nuevas oportunidades que incrementan el rango de posibilidades que puede enfrentar un ser humano. El problema es que realmente sólo un infierno se ha extraído de dichas oportunidades.

7. La tecnología como fenómeno universal: hacia una posición conciliadora

Más allá de la falta de consenso sobre la relación de lo natural con lo artificial en el contexto de la filosofía de la tecnología, la tecnología moderna se nos aparece como un

sistema que engloba casi todos los aspectos de la vida cotidiana en nuestros días.

No es posible concebir la tecnología como uno más de los múltiples subsistemas que componen la realidad social, sino que supone en conjunto un nivel cualitativamente nuevo en la relación del hombre con la naturaleza, caracterizado por la comprensión científica del mundo, el avance cualitativo en el control del entorno humano, la tecnologización de la vida y el riesgo de destrucción del medio ambiente o de autodestrucción humana.

La tecnología es un fenómeno universal –lo que no significa que tenga que continuar el camino que ha sufrido hasta nuestros días– y la universalidad de su impacto no parece ser una consecuencia accidental de un conjunto de desarrollos en la propia naturaleza humana o en la organización social y económica. Por el contrario, es contemplada en su conjunto, una característica esencial del lugar que la humanidad ocupa en el orden natural.

8. Los riesgos de una tecnología deshumanizada

Si bien existen estos riesgos asociados a una tecnología que supo-

ne una forma cualitativamente diferente de relación del hombre con la naturaleza, no debemos olvidar tres consideraciones a las que nos apunta el filósofo de la tecnología, Friedrich Rapp.

En primer lugar, a pesar de que lo técnico parece oponerse a lo natural, no puede ser nunca considerado como antinatural. La razón es obvia: todo lo que diseñe o produzca el hombre debe atenerse a las constricciones marcadas por las leyes naturales, a la legalidad que impera en el mundo físico. No hay ningún proceso técnico que pueda ir en contra o más allá de las propias leyes de la naturaleza, ya que éstas son, por definición, inquebrantables.

En segundo lugar, la técnica no es exclusiva del hombre. Ya se aprecia, en formas por supuesto muy primitivas, en otras especies. Hasta cierto punto podríamos decir que el hombre construye presas de acero y hormigón para producir energía eléctrica como los castores hacen las suyas con ramitas para capturar salmones.

Rapp afirma no sin razón que, a efectos de intervención humana sobre el medio natural virgen, la azada es tan artificial como una central nuclear. Desde un punto de vista biológico, las intervenciones del hombre sobre el mundo no

son tan diferentes de la tecnología social de abejas y hormigas. Si no existiera este impulso de adaptación del medio a las necesidades humanas, el hombre nunca habría subsistido frente a especies competidoras que nos ganaban en fuerza, velocidad o resistencia.

Por último, la discusión sobre el carácter artificial de lo técnico está sometida al devenir de la historia. Para mucha gente es más humano recibir una carta manuscrita en un sobre perfumado que un frío correo electrónico proyectado con letra Arial en la pantalla de un ordenador personal.

Podemos concluir que, cuando nos enfrentemos a tecnologías invisibles (nanotecnología) o que se incorporan en el propio cuerpo humano (terapias génicas, biotecnología), quizá el debate cobre otros términos, y tendremos que plantearnos hasta dónde el hombre podrá mantener el control sobre el significado y el alcance de esa transformación de la vida y del propio ser humano. En definitiva, quizá la diferencia entre lo natural y lo artificial vaya más allá de la percepción del propio ser humano y de su entorno cultural.■

José Gaos: crítico de la tecnocracia, la aceleración y la cibernética

José Manuel Iglesias Granda

IFS-CSIC

E-mail: josemanuel.i.granda@csic.es

DOI: 10.14422/ryf.vol285.i1456.y2022.005

Recibido: 6 de enero de 2022

Aceptado: 15 de febrero de 2022

RESUMEN: Se pretende en este artículo rescatar las reflexiones acerca de la tecnocracia, la aceleración y la cibernética desarrolladas por el filósofo español José Gaos entre los años 40 y 60 del siglo XX. Destacando, de esta manera, su carácter precursor en la materia. Estas reflexiones han de ser comprendidas en el marco de una muy determinada lectura de la modernidad, eminentemente crítica y de consecuencias antropológicas negativas.

PALABRAS CLAVE: Aceleración; cibernética; filosofía; Gaos; racionalidad moderna.

José Gaos: a critic of technocracy, acceleration, and cybernetics

ABSTRACT: The aim of this article is to rescue the reflections on technocracy, acceleration and cybernetics developed by the Spanish philosopher José Gaos between the 40s and 60s of the twentieth century. Thus, highlighting his precursor character in the matter. These reflections must be understood within the framework of a very specific reading of modernity, eminently critical and of negative anthropological consequences.

KEYWORDS: Acceleration; cybernetics; philosophy; Gaos; modern rationality.

1. Introducción

Es casi un tópico o lugar común la afirmación de que España nunca ha sido un país a la vanguardia de la ciencia y de la técnica. Y la verdad es que no es un tópico equivocado. La preocupación por la ciencia no apareció en nuestro país hasta finales del siglo XIX; y lo hizo de manera problemática. O sea, en forma de una polémica que enfrentó a dos facciones de intelectuales que debatían acaloradamente acerca de las razones de por qué en España no se había dado una eclosión de esta rama del conocimiento semejante a la acontecida en otros países europeos. Esta contienda pasaría en las páginas de nuestra historia con el nombre, como no podía ser de otra manera, de *Polémica de la ciencia española*¹.

No obstante, no debemos olvidar que efectivamente en torno a la segunda década del siglo XX se fue forjando una clase intelectual en España que, siendo del todo heterogénea, coincidía claramente en la vocación de equiparar a nuestro país con el resto de los europeos. También en lo que a ciencia se refiere. Esta vocación, muy arraigada en el institucionalismo, encon-

tró cauces políticos de realización en el proyecto democratizador de la II República. A ello hay que sumar el esplendor filosófico que se vivía en la Universidad Central; donde José Ortega y Gasset, ayudado por Manuel García Morente, sentó las bases de la a posteriori conocida Escuela de Madrid, de la que formarían parte nombres como María Zambrano, Julián Marías o Luis Recasens Siches entre otros².

De todos, José Gaos será el nombre con el que nos quedemos. Sin embargo, antes de introducirnos en su vida y en su obra, no podemos más que constatar que España –o la civilización iberoamericana en general– no fueron de primeras el espacio más propicio para experimentar y contemplar la magnitud de la ciencia y de la técnica, así como lo ambivalente de sus consecuencias. ¿Tiene sentido, pues, estudiar una filosofía de la tecnología en español? ¿Si lo tiene habrá de ser totalmente deudora de la experiencia en el extranjero de los españoles que la escribieron?

A mi modo de ver, hay un hecho clave que coloca a España de manera indirecta en la escena internacional y que le hace experimentar, en primera persona, las

¹ M. SUANCES, *Historia del Pensamiento Español Contemporáneo*, Síntesis, Madrid 2006.

² F. SERRANO MIGALLÓN, *La inteligencia peregrina*, FCE, México DF 2009.

consecuencias más dolorosas de la racionalidad tecnológica e instrumental, consolidada a raíz de la modernidad y de las revoluciones burguesas. Este hecho es la Guerra Civil, en lo que tuvo de antesala o prefiguración de la II Guerra Mundial –la mayor cristalización de la cara más amarga y oscura del proyecto ilustrado demo-liberal y progresista–.

En ese sentido, los intelectuales españoles que tuvieron la suerte de formarse fuera y de vivir el esplendor de la Edad de Plata, también tendrán la oportunidad de experimentar en el exilio hasta dónde los anhelos ilustrados camuflaban también la barbarie y el sufrimiento. Esto los llevará a desarrollar muy actuales reflexiones acerca de la modernidad, la racionalidad instrumental y sus más devastadoras consecuencias. Pudiendo establecerse, salvando las claras diferencias, algunos interesantes puentes entre sus ideas y las de otras corrientes filosóficas como la Escuela de Frankfurt –la cual, por otra parte, también se vio obligada a experimentar la persecución y el exilio–.

2. José Gaos y su crítica de la modernidad en el marco de la II Guerra Mundial

José Gaos no fue de los deportados que vivieron su exilio de manera traumática. Su condición de rector de la Universidad Central, sumada a la de discípulo del archiconocido Ortega y Gasset, hicieron que fuese recibido con todos los honores institucionales en México. País en el que, desde el principio, encontró unos recursos y una audiencia envidiables para desarrollar su proyecto intelectual. De esta manera, este pensador de orígenes asturianos llegó a acuñar el término *transtierro* para referirse a su situación.

Ahora bien, en lo que toca a este artículo, y concretamente a la originalidad de Gaos en cuanto crítico de la técnica en lengua española, cabe traer a colación un curso del autor, dictado entre 1943 y 1944, y fraguado en el periodo de la II Guerra Mundial. Ahí, Gaos intenta realizar una ontología del presente que le toca vivir a partir de una reflexión sobre los acontecimientos historiográficos que lo han propiciado. En este sentido, a poco que se avanza en la lectura del texto aparece una frase clave para comprender el diagnóstico que el *transterrado* pretende rea-

lizar de la modernidad. Somos –afirma Gaos– “Unos católicos irreligiosos por intermedio de la filosofía”³.

Nuestro filósofo parte de la observación de que la secularización es una de las notas características del presente. El hombre actual –heredero del moderno y consiguientemente del cristiano medieval– es una suerte de cristiano culturalmente hablando que ha perdido la referencia al otro mundo, a la alteridad divina. Las consecuencias de esto son mayúsculas para nuestro autor. La ausencia de Dios implica la desaparición de la intimidad personal y la disolución del individuo en la comunidad, en una comunidad que debido a la ausencia de barreras entre lo íntimo y lo público se vuelve totalitaria. No es difícil caer en la cuenta que Gaos está pensando en las derivas que la secularización moderna ha tomado en la Alemania nazi, la Italia fascista o la Rusia bolchevique. Lo reseñable es la identificación que hace entre la apertura a la trascendencia y las dinámicas de conformación del individuo –a sus ojos, instancia última de la apertura a lo divino y a la propia muerte⁴– y de la comunidad. La secularización

implicaría, por tanto, la desaparición de esas dinámicas y la transformación de la humanidad en una comunidad totalitaria basada en la publicidad; una comunidad donde el *todos* sustituye definitivamente al *cada uno*.

Si atendemos a la frase clave antes señalada, la filosofía –o sea, la razón– sería la causante de la pérdida de esa relación con el “otro mundo” tan relevante para Gaos. Ahora bien, nuestro filósofo es muy cauto a la hora de argumentar esta afirmación; y para ello se vale de una interesante crítica de la razón o de la filosofía. Por medio de esta crítica, Gaos lleva a cabo un ejercicio en cierta medida parecido al que también se propone Heidegger (1994) a lo largo de la década de los cuarenta⁵. Gaos busca poner a la razón en su lugar, superarla (*Überwinden*) en tanto en cuanto intentar salir de su cerco o sombra; no con el fin de renegar de ella o de abolirla, pero sí con el de investigar su naturaleza y sus límites, con el de diagnosticar sus más dañinas consecuencias y, así, tratar de sobreponerse de ellas.

Gaos lleva a cabo esta tarea a partir de un análisis fenomenológico de la razón filosófica. Desde ahí, el

³ J. GAOS, *Curso de Metafísica de 1944*, trabajo inédito.

⁴ *Ibid.*, 51.

⁵ M. HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona 1944.

filósofo asturiano cae en la cuenta de que la razón se fundamenta en un ejercicio –forzado– de abstracción por medio del cual se pone el foco de la atención en la intuición de esencias y evidencias, dejando de lado al conjunto del sujeto... al hombre de carne y hueso por decirlo con Unamuno. De esta manera, la razón se auto-limita dejando de lado no solo al resto del sujeto sino también a los otros, que pasan a convertirse en meros objetos suyos⁶. Así pues, podemos decir que el ejercicio gaosiano sigue teniendo grandes paralelismos con la labor heideggeriana, quien en *Época de la imagen del mundo* (2018)⁷, estudia precisamente cómo la evolución de la racionalidad occidental –la metafísica en palabras de Heidegger– desemboca en el sujeto cartesiano y en la limitación de la realidad a lo evidente para ese mismo sujeto.

La razón filosófica se fundamenta en sí misma, a sí misma, fundamentando todas las demás cosas, al auto limitarse rigurosa, absolutamente, a ser intuición atendida a su propia evidencia⁸.

Ahora bien, lo que nos interesa realmente son las consecuencias

de esta racionalidad moderna sobre las personas en general y la sociedad en particular. Precisamente, eso es lo que también preocupa a Gaos. El inmanentismo moderno sustentado en la razón y en su pleno dominio (racionalismo) sobre todas las esferas de la vida implica, para nuestro autor, la desnaturalización del ser humano en su vertiente tanto individual como comunitaria. Por tanto, nuestro filósofo descubre así una cara oculta en el proyecto emancipador moderno; sus anhelos de liberación y humanismo esconden también unas consecuencias alienantes y deshumanizadoras. Consecuencias que se manifiestan sin ambages en los acontecimientos bélicos del siglo xx. Gaos –que todavía no conoce la barbarie de Auschwitz– ejerce pues de maestro de la sospecha, de crítico o *dialéctico de la Ilustración*; conectando, de esta manera, el totalitarismo y sus funestas derivas con la misma racionalidad occidental moderna, santo y seña de la Ilustración y de los regímenes democráticos occidentales.

Pero Gaos va aún más allá. Nuestro filósofo se pregunta también por las causas de ese predominio de la racionalidad moderna aun cuando de por sí implica un esfuerzo de abstracción por parte del sujeto. En este sentido, nuestro

⁶ GAOS, *Curso de Metafísica de 1944*, 153.

⁷ M. HEIDEGGER, *Caminos del Bosque*, Alianza, Madrid 2017.

⁸ GAOS, *Curso de Metafísica de 1944*, 155.

autor volcará la mirada a la ciencia y a la técnica; señalando cómo detrás de estas últimas subyace un afán de manejo de la naturaleza física y humana. A su juicio, es la *soberbia* la que impulsa al hombre a encumbrarse como dueño y señor de todo y de todos, encontrando en la eficiencia de la razón tecnocientífica el aliado más eficaz. El juicio de la ciencia que Gaos lleva a cabo en este curso es altamente severo. Su irrupción implica, a su modo de ver, la deshumanización del hombre y su regresión al ámbito de la materia, de lo puramente físico⁹.

Podría decirse, pues, que para Gaos la racionalidad moderna —y la ciencia y la técnica como sus más evidentes cristalizaciones— más que emancipar al hombre ha servido para convertirlo en siervo de sus propios impulsos, esto es, para hacerle retornar a su más primitiva animalidad. De esta manera, y diciéndolo en pocas palabras, tenemos que lo más sublime de la cultura y la civilización se torna en instrumento para la deshumanización y la barbarie. Con esto, ¿es Gaos un reaccionario? ¿Ansía un retorno a la cristiandad medieval, aquel periodo en el que ausentes la racionalidad filosófica y científica primaba el

fideísmo? A mi modo de ver no lo es, sino que más bien su pensamiento —y concretamente este curso— ha de entenderse como un “momento crítico” o dialéctico que trata de ajustar cuentas con la modernidad occidental a la vista de sus derivas, y de salvaguardar a la humanidad y a lo propiamente humano atendiendo a la totalidad de su ser y de su historia. Más que seguir, pues, los dictámenes reduccionistas de la razón, Gaos propone fijar la atención en lo específicamente humano (las *exclusivas del hombre*) ... aunque sean irracionales o irreductibles a evidencias y certezas. Solo desde esa perspectiva puede instaurarse una suerte de “momento constructivo” en la filosofía. “Momento” que implicaría la deconstrucción del discurso racional dominante en busca de las reliquias de religión o de religiosidad, auténticas garantes de lo exclusivamente humano a pesar de —o precisamente por— escapar de lo apresable o dominable por la razón. En pocas palabras, podemos afirmar que la crítica de la modernidad que Gaos efectúa en este texto se resume en la siguiente frase: el hombre se desnaturaliza y deshumaniza al racionalizarlo todo, incluida su propia exclusividad.

⁹ *Ibid.*, 184

3. Mecanización y desaparición de “lo exclusivo” humano

Casi treinta años más tarde, Gaos desarrollará con más detalle estas ideas en uno de sus libros principales: *Historia de nuestra idea del mundo*. De nuevo, en este trabajo, el autor vuelve a manifestar un claro intento de realizar una ontología de su presente; a partir de una interpretación crítica de la razón moderna y de un intento de trazar una genealogía de la misma partiendo de la Edad Media. Aquí Gaos desarrollará con más detenimiento los principales hitos culturales que fueron prefigurando y consolidando la modernidad; centrándose de manera especial en la pareja formada por Galileo y Maquiavelo.

En esta obra tardía, sigue presente con gran fuerza aquella idea desarrollada en el curso de 1944; la racionalidad moderna implica una regresión del hombre a sus dimensiones más puramente animales y materiales. No obstante, ahora Gaos ofrece una explicación más profunda de este hecho. Así pues, nuestro intelectual pone el punto de mira en la reducción del conocimiento al paradigma científico-natural, según el cual la realidad es únicamente “lo formulable matemáticamente de

los fenómenos físicos”¹⁰. Lo cual implica que solo será considerado como real aquello que pueda reducirse en términos de movimiento mecánico.

Esta reducción de la realidad a lo mecánico estaría a la base de la regresión del hombre al estadio físico –el único totalmente matematizable– y, consiguientemente, de la primacía de aquellas dimensiones cuyas que se corresponden con esa dimensión. Y es que el nuevo paradigma epistemológico no solo implica la supresión de aquellos aspectos no matematizables o mecanizables de la existencia, sino también el predominio e incentivo de las que sí lo son. Se produciría así una transmutación de la naturaleza humana, un nuevo género homo, cuya forma de estar en el mundo y de relacionarse con él se basaría exclusivamente en la mecanización y matematización. Ahora bien, y esto tampoco es nuevo con relación al curso anterior, el predominio de esta nueva racionalidad no es inocente; sino que descansa precisamente en su efectividad para controlar, transformar y explotar el mundo natural y humano.

¹⁰ J. GAOS, “Historia de nuestra idea del mundo”, en *Obras Completas XIV*, México DF 1994, 445.

La modernidad tiene claras connotaciones fáusticas para Gaos. Implica un endiosamiento del hombre, que por medio de su actividad frenética busca demostrar y demostrarse que es el único dueño del mundo. Del mundo de aquí y ahora; ya que cualquier dimensión trascendente quedaría, de primeras, desterrada del nuevo paradigma del saber y el actuar. Ahora bien, si el personaje de Goethe había hecho un pacto con el diablo para alcanzar su fin, el hombre moderno a quien recurre es a la técnica. Ahora ya no es el diablo el que “maquina” contra la humanidad, sino que es la propia humanidad “maquinizada” y “mecanizada” —gracias al efecto diabólico de la técnica— la que se precipita por sí sola a su desastre¹¹.

La reducción de todos los aspectos de la vida humana al movimiento de móviles en el espacio (movimiento mecánico) implica, para Gaos, una transmutación de gran relevancia en el orden de lo cualitativo y de lo cuantitativo. Si la única dimensión considerable es el movimiento mecánico, la única cualidad a tomar en consideración será la efectividad de ese movimiento. O sea, su rapidez. Este hecho hace, a ojos de

nuestro filósofo, que la tecnificación penetre todas las esferas de nuestra vida. No obstante, no cabe engañarse; si penetra en la vida, lo hace porque antes se ha dado la transmutación en el plano del conocimiento y de las ideas. Así pues, no es que lo cuantitativo destierre o elimine del mapa a lo cualitativo; sino que lo cuantitativo pasa a ser el paradigma de la cualidad. La raíz de la presencia constante de artefactos con una misión vehicular reside precisamente en esta transposición de términos y es, para Gaos, la cristalización más evidente de una cultura que confunde la aceleración de los procesos con la perfección cualitativa.

En resumidas cuentas, el giro operado por Galileo sobre la manera que el hombre tiene de comprenderse a sí mismo y de comprender su presencia en el mundo es, para Gaos, la condición de posibilidad de la tecnificación. No habría tecnificación si antes no se hubieran sentado las bases para ello, si la cuantificación de la existencia no hubiese permeado en el núcleo de lo humano. A sus ojos, es posible la sustitución del hombre por la máquina porque éste ya no aporta nada diferente con relación a ella. O afinando más, porque nuestra civilización ya no busca aquello que el hombre aportaba y,

¹¹ *Ibid.*, 679.

por ello, le sirve con lo que la máquina hace a una velocidad más elevada¹².

Vuelven a aflorar por tanto las ideas del texto del 1944. El hombre moderno se caracteriza por haber dejado de lado sus “exclusivas”, o sea, aquello que le hacía genuino y diferente con relación a todo lo demás. El movimiento de la vida se reduce al de la pura materia... de tal forma que pareciera como si el hombre fuese víctima de una suerte de impulso de muerte –diciéndolo con Freud– que le hiciera tender fatídicamente a la realidad material que le precede y de la que procede, olvidando todo aquello que le hace distinto de ella. Pero no solo es cuestión de la mecanización. Esta desaparición de “lo exclusivo” humano es una tendencia constante en todas las manifestaciones culturales de la modernidad. El darwinismo, el freudismo, el voluntarismo, el materialismo... no han hecho más que poner sobre la mesa –razón en mano– que el hombre no es más que materia y que a la materia ha de volver. Se da pues una “preferencia por las verdades, las ideas deprimentes del hombre”. O, dicho de otra manera, la razón por sí misma cuando se propone aprehender y comprender el con-

junto de lo humano no es capaz más que de devaluarlo o empequeñecerlo. Parece que Gaos nos está diciendo que la racionalización de lo humano –tan exclusivo y sensible que solo puede ser acogido cuando *se da*– implica su necesaria perversión.

De esta manera, del anonadamiento de lo humano se transita al señorío de la tecnocracia, que con poder incuestionable gestiona, ordena y explota a la realidad y al hombre. De nuevo aquí resuena Heidegger (1994) y su concepción de la esencia de la técnica moderna (*das Gestell*) como la planificación y ordenación de la realidad en forma de “existencias” (*Bestände*) siempre dispuestas para su consumo y utilización. Así pues, el hombre vaciado de su exclusividad se convierte en un mero engranaje de un sistema totalmente ciego que no controla y que, volviendo al juego de palabras gaosiano, maquina eficazmente contra él. Si la humanidad se había caracterizado, según Gaos, hasta el momento, por vivir de acuerdo con una idea del mundo que impregnaba y definía todas sus manifestaciones vitales y culturales, ahora se da un tiempo de ceguera... ante el cual Gaos se pregunta si no procederá de que la vista ha dejado de ser el senti-

¹² *Ibid.*, 674.

do primordial del hombre pasando ahora a ser sustituida por el tacto; el sentido ciego de la manipulación y transformación ciega de la materia.

4. Crítica de la aceleración y de la cibernética

El conjunto de estas ideas lleva a Gaos a posicionarse ante dos fenómenos contemporáneos suyos que a día de hoy revisten, si cabe, todavía una mayor actualidad. Estos son la aceleración inherente a la vida moderna y la cibernética. Las agudas observaciones que nuestro intelectual desarrolla con relación a estas cuestiones le convierten en todo un precedente para las múltiples reflexiones filosóficas que se han venido desarrollando hasta la fecha.

Con relación a la aceleración, el núcleo de su crítica radica precisamente en la mecanización de todos los aspectos de la vida humana de la que venimos hablando. La reducción de la existencia humana a lo meramente mecánico implicaba una transmutación en el orden de lo cualitativo y lo cuantitativo; de tal manera que lo segundo se convertía en paradigma de lo primero subsumiendo así cualquier cualidad de

otro orden. Esto traía consigo, a su vez, la eclosión de una cultura que hacía equivaler la perfección cualitativa a la aceleración de los procesos; produciendo, de esta manera, la constante de la opción del ser humano por la aceleración en lugar de por el retardo.

Nuestro filósofo analiza cómo en la vida moderna la aceleración se ha naturalizado de tal manera que parecería ciencia ficción el pensar un mundo donde todo transcurriese lentamente o sin prisa. Sería impensable volver a unas comunicaciones a velocidades inferiores a las que nos permiten los automóviles o los aviones al igual que también lo sería una economía ralentizada y enfocada única y exclusivamente en las necesidades humanas básicas de alimentación, vestido y vida digna. Ya está en el ADN del hombre moderno el viajar casi instantáneamente de un lugar a otro del globo, lo mismo que lo está el lidiar continuamente con nuevas necesidades creadas *ex nihilo* por los medios de comunicación de masas, en aras a alimentar una economía basada en la producción creciente y el “desarrollo ilimitado”¹³. Pero no

¹³ J. GAOS, *Obras completas XV. Discurso de filosofía. De antropología e historiografía. El siglo de esplendor en México*, UNAM, México DF 2009, 311-317.

solo eso, hoy tampoco nos conformaríamos ya con hacer operaciones matemáticas con lápiz y papel sin recurrir a la calculadora o con escribir un artículo a bolígrafo sin recurrir a una máquina de escribir. Y no nos lo podemos imaginar, a ojos de Gaos, porque una de nuestras mayores preocupaciones inconscientes es la de no perder el tiempo.

No es que Gaos reniegue de los avances técnicos y de las ventajas que indudablemente proporcionan a la humanidad; lo que nuestro intelectual hace es tratar de apuntar a las consecuencias antropológicas y filosóficas del tipo de uso que hacemos de ellos. Y es que la cuestión no es ya que los avances técnicos nos permitan una vida mejor, sino que nos sumen en un desenfreno de velocidad y aceleración que nos conduce a vaciar de significación muchas de nuestras experiencias más genuinas y enriquecedoras. La aceleración que penetra en todas las dimensiones de nuestra vida gracias a la técnica nos aleja de esos procesos intensos, lentos y paulatinos que cultivan nuestra vida interior. Por el contrario, nos convierte en amasijos de pasiones superficiales que no

llegan a penetrar lo más mínimo en nosotros¹⁴.

En ese sentido, el filósofo asturiano se pregunta –y he aquí el núcleo de su crítica– acerca del porqué de nuestro miedo a perder el tiempo... acerca del significado último de la expresión “perder el tiempo”. ¿Por qué vivimos obsesionados por acumular emociones superficiales y somos tan reacios a vivir experiencias profundas y duraderas? ¿Por qué nos cansamos tan rápido de todo que nos vemos obligados a picar constantemente en el anzuelo del consumismo y la producción desenfrenada?

A sus ojos, hay opción moral e incluso metafísica detrás de todo esto. Y esta radica en la dimensión fáustica del hombre moderno. El hombre moderno, para Gaos, es el primero que hace del movimiento en cuanto tal su propio hogar. El primero infatigable y que, consecuentemente, ya no busca el descanso y el reposo ni en esta vida ni en ninguna otra. Por eso, ya no necesita de Dios ni le asusta la idea de una actividad frenética e infinita¹⁵; sino que ese frenesí constituye, más bien, la única forma de eternidad que

¹⁴ *Ibid.*, 677.

¹⁵ GAOS, “Historia de nuestra idea del mundo”, 441.

ansía... una eternidad que él mismo puede procurarse estirando el tiempo a base de llenarlo con el mayor número posible de actividades y emociones.

Gaos contrasta de forma muy gráfica esta manera moderna de entender la vida con la clásica cristiana del *homo viator* o la vida como viaje. Esta segunda implicaba comprender la existencia como un trayecto hacia una meta. El trayecto debía ser vivido con intensidad de tal forma que sirviese como preparación para la meta; mientras que la meta constituía un fin último en sí misma capaz de satisfacer todos los anhelos y deseos que hubiesen quedado insatisfechos en la preparación que constituía el trayecto. Sin embargo, la vida moderna implica a su vez la anulación del trayecto y de la meta. El hecho de buscar acumular el mayor número de metas posible hace que éstas no se disfruten o vivan como lo que son, sino de manera transitoria y superficial. Por otro lado, la acumulación de metas implica necesariamente la progresiva reducción –hasta su desaparición– de los trayectos. De tal manera que, si seguimos con el paralelismo del viaje, el hombre moderno sería un viajero que no se para en las metas y que recorre los trayectos a una velocidad que prácticamen-

te los anula. En palabras de nuestro filósofo:

es como un velocísimo satélite lunar, lunático, loco... no humano –puramente maquina, mecánico, material– como ya habíamos encontrado, partiendo de la simple mecanización de los movimientos orgánicos¹⁶.

Resumiendo, la aceleración inherente al hombre moderno (fáustico) redundará en la degradación de la vida humana misma en lo que tiene “exclusivo” y particular. Pasa de ser un trayecto o un viaje hacia una meta a constituirse en uno hacia su propia auto-aniquilación¹⁷.

Por otro lado, Gaos dedica también interesantes esfuerzos a analizar el –por aquel entonces incipiente– fenómeno de la cibernética. Al igual que en el caso de la aceleración, nuestro filósofo sitúa la raíz de la cibernética en la mecanización inherente al hombre moderno; ahora bien, en este caso, especialmente centrada en la vida mental de los individuos. Si los artefactos implicaban la cuantificación de la dimensión corporal, la cibernética hace lo propio con la dimensión comunicativa y mental. Sus principios

¹⁶ GAOS, *Obras completas XV*, 679.

¹⁷ *Ibid.*, 681.

fundamentales implican, a ojos de Gaos, la mecanización de la comunicación humana y su consecuente degradación. Los procesos humanos de comunicación se tornan impersonales a la vez que todas sus manifestaciones particulares son clasificadas en función de lenguajes artificiales pre-establecidos. Nuestro filósofo nos presenta así un diagnóstico similar al que poco después definirá Habermas (2009) como erosión de la dimensión social y comunicativa bajo la presión de la dimensión técnica¹⁸.

Por lo tanto, la cibernética tiene, para Gaos, una dimensión política importante. La regulación de mensajes en función de técnicas y diálogos prestablecidos afecta tanto a la esfera individual como a la colectiva. De esta manera, si la información abarca toda la cultura y la sociedad, la cibernética puede definirse como una disciplina de control universal. En este sentido, el español reflexiona acerca de las ideas de Norbert Wiener –el padre de la cibernética– y alerta acerca de las peligrosas y deshumanizantes conse-

cuencias que supondría el hecho de que la cibernética subsumiese el ámbito político, constituyéndose en una suerte de “máquina de gobernar” capaz de sustituir a las decisiones humanas.

5. Conclusiones

José Gaos fue un filósofo prolífico y, desgraciadamente, muy poco conocido. Este trabajo trata de rescatar una de las vertientes de su obra menos estudiadas: la crítica de la tecnocracia, la aceleración y la cibernética. El *quid* del posicionamiento gaosiano con respecto a estas cuestiones radica en la lectura crítica que el filósofo hace acerca de la razón moderna y de sus consecuencias deshumanizadoras. Concretamente, como se ha puesto de manifiesto, Gaos apunta a la mecanización como raíz de un proceso de progresiva degradación de “lo exclusivo” humano. Proceso que cristalizaría, a sus ojos, en la aceleración incontrolada e irreflexiva característica de las sociedades contemporáneas y en el auge de la cibernética tanto en el ámbito privado como en el de la decisión política.

Todo ello nos permite concluir señalando a Gaos como un precursor temprano de reflexiones de gran actualidad para nuestras

¹⁸ J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid 2009; A. SÁNCHEZ CUERVO, “José Gaos y la crítica de la técnica”, en S. SEVILLA (ed.), *Filosofía y vida: debate sobre José Gaos*, Biblioteca Nueva, Madrid 2013.

sociedades. Motivo, sin duda, suficiente para continuar estudiando su figura; no solo en lo relativo a su papel como traductor o profesor sino también como autor de una obra original y poliédrica abarcadora de múltiples temáticas e intereses. ■

Las nuevas tecnologías pueden redefinir lo que es la naturaleza humana

Leandro Sequeiros, SJ

Cátedra Francisco J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión
E-mail: lsequeiros@jesuitas.es

DOI: 10.14422/ryf.vol285.i1456.y2022.006

Recibido: 13 de noviembre de 2022

Aceptado: 17 de enero de 2022

RESUMEN: Son numerosas las publicaciones sobre los límites entre lo humano y lo no humano en el transhumanismo. Los avances de las nuevas tecnologías y las propuestas utópicas que, a partir de ellas, nos están aportando las diferentes teorías trans-humanistas y post-humanistas, han pasado ya hace tiempo del ámbito de los especialistas a convertirse en tema de conversación y de reflexión de cada vez más amplios círculos de la opinión pública. Y hay motivos más que suficientes para justificar este hecho.

PALABRAS CLAVE: transhumanismo; ética; tecnología; utopía.

New technologies can redefine human nature

ABSTRACT: There are numerous publications on the limits between the human and the non-human in transhumanism. The advances of new technologies and the utopian proposals that, based on them, the different trans-humanist and post-humanist theories are providing us with, have long since passed from the realm of specialists to become a topic of conversation and reflection in ever wider circles of public opinion. Moreover, there are more than enough reasons to justify this fact.

KEYWORDS: transhumanism; ethics; technology; utopia.

1. El paradigma emergente del transhumanismo

Un nuevo estudio de Carlos Beorlegui acaba de aparecer que abre nuevas ventanas para la comprensión del transhumanismo¹. Para Beorlegui, el ser humano ha ido forjando su ser y su identidad a lo largo de su propia historia. El ser humano se ha hecho a sí mismo construyendo todo tipo de artefactos y herramientas con los que ha ido transformando su entorno vital y a sí mismo. El avance del conocimiento científico construido por comunidades de expertos hace posible una interpretación cada vez más ajustada a la realidad de los procesos que rigen el funcionamiento del universo enigmático. Es más: el conjunto de las llamadas nuevas tecnologías y la convergencia potenciadora entre ellas están suponiendo un avance de tal magnitud respecto a las potencialidades tecnológicas de épocas anteriores, que los humanos tenemos ya en nuestras manos la capacidad de poner en peligro el equilibrio ecológico del plane-

ta Tierra y consiguientemente la propia supervivencia de nuestra especie.

En su opinión, el transhumanismo y todos los fenómenos de humanismos tecnológicos serían como el humanismo grecolatino, como el de la Ilustración, como el del cristianismo identitario, como el que pretende el transhumanismo: un humanismo elitista, para unos pocos, quedando los demás a su servicio, engañados, en los países ricos con pan y circo o revolviéndose, incluso con violencia, si entienden que no les basta con lo que tienen o ven, alrededor, otros con muchos más recursos que ellos.

No puede entenderse la existencia del género humano sin la presencia y el impacto en su proceso de humanización de todo tipo de herramientas y de tecnología, pero las potencialidades tan extraordinarias que poseen las denominadas *nuevas tecnologías* han promovido tal multitud de propuestas utópicas sobre nuestro futuro, que están tiñendo de oscuros nubarrones el horizonte de nuestra existencia, obligándonos a reflexionar sobre los objetivos y las pautas de actuación que rigen sus actuaciones, al mismo tiempo que nos retan a replantearnos la comprensión que tenemos de nuestra

¹ C. BEORLEGUI. *Nuevas tecnologías, trans/posthumanismo y naturaleza humana*, Granada, 2021. *Id.*, *Humanos. Entre lo pre-humano y los pos- y trans-humano*, Sal Terrae/UPCO, 2019; *Id.*, "El futuro de la evolución y de la especie humana. ¿Hacia una era post/trans-humanista", *Realidad*, UCA, 2018, julio-diciembre, n° 152, 19-60.

naturaleza y de nuestra definición como especie.

Nos estaríamos acercando a pasos agigantados, según ciertos pensadores, a una nueva era humana, la trans- o post-humana, aunque no sabemos todavía en qué consistirá, puesto que cada teórico la sueña y diseña de forma muy diferente, como consecuencia de poner en práctica las extraordinarias potencialidades que la ciencia y la técnica están poniendo en manos de los humanos.

Ahora bien, estas propuestas tan ambiciosas y utópicas se están poniendo en cuestión en estos mismos días como consecuencia de la experiencia de la pandemia del Covid-19, en la que se halla sumergida la humanidad desde 2020.

2. **Pesimismo de un humanismo en pandemia y optimismo prometeico de los posthumanistas**

Escrito este libro en tiempo de pandemia, resulta imposible no quedar sobrecogido por el enorme contraste entre el optimismo prometeico con el que los teóricos del trans/post-humanismo anuncian y dibujan ese futuro tan ilusionante de la humanidad, y la dureza con la que nos está golpeando la pandemia.

No sé cuál será la reacción de los teóricos del post-humanismo ante esta situación. Pero es evidente que la de la gran mayoría de los humanos consiste en hacérsenos evidente que la *hybris* del *Prometeísmo tecnológico* del que los post-humanistas han hecho gala y ostentación, se puede venir abajo estrepitosamente, como un castillo de naipes, ante la impotencia de los recursos tecnológicos, sanitarios, económicos, sociales y políticos con los que tratamos de contener las consecuencias de esta situación.

Pocas veces como en estas circunstancias estamos tomando conciencia de la fragilidad, de la vulnerabilidad y de las limitaciones tanto de la existencia humana como de las potencialidades de nuestros recursos tecnológicos y sociales².

Si las propuestas post-humanistas sobre nuestro futuro quieren hacernos soñar con que seremos capaces de vencer a la muerte y dominar de forma absoluta y definitiva las leyes del universo, la experiencia diaria de las muertes producidas por unos virus de dimensiones nanométricas, invis-

² ALFREDO MARCOS – MOISÉS PEREZ MARCOS, *Meditación de la naturaleza humana*, Madrid, BAC, 2018, cap. 2: "Vulnerabilidad como parte de la naturaleza humana".

bles y mortíferos, capaces de poner en jaque y casi dejar en entredicho todas las potencialidades de la humanidad, nos hacen tomar conciencia más que nunca de nuestra fragilidad y de la condición limitada y mortal de nuestra existencia. Como ha escrito la escritora polaca Olga Tokarczuk, Premio Nobel de Literatura 2019, “al fin y al cabo, el virus nos ha recordado lo que apasionadamente negábamos: que somos frágiles, hechos de la materia más delicada. Que morimos, que somos mortales”³.

Es verdad que los post-humanistas podrán contraatacar argumentando que el progreso y el logro de las metas utópicas que ellos plantean ya sabían que no se van a conseguir de forma fácil, rápida y sin altibajos. Así, aunque se pierda una batalla o se retrasen los logros de las nuevas tecnologías, lo importante es ganar la guerra y alcanzar la victoria final.

Seguramente pensarán que la victoria sobre la pandemia del Covid-19 y las que vengan detrás, aunque sean más mortíferas, e incluso sobre el tan temido cambio climático, es cuestión de tiempo, y entonces se verá que se cumplen inexorablemente sus

previsiones: el ser humano está capacitado para levantarse sobre las leyes del universo y convertirse en el creador de un mundo nuevo.

La verdad es que, independientemente de las propuestas trans/post-humanistas, el ser humano siempre se ha sentido, a pesar de experimentarse como compuesto por un poco de barro limitado, empujado también por un impulso de superación que le hace no someterse a ninguna barrera ni frontera, sino más bien sentirse capaz de alcanzar cualquier meta que se proponga, sin que se asuste ni se detenga incluso ante el sueño de ocupar el lugar de Dios. No en vano, como indica J. D. García Bacca, el ser humano se puede definir como el *trans-finito*, el que se sale de todas, el que puede traspasar todo límite y constreñimiento, arrastrado por el impulso inevitable y *demoníaco* de superar todo tipo de barreras y apuntar hacia la infinitud⁴.

³ OLGA TOKARCZUK, “La ventana”, *El País*, 26 de abril de 2020, 11.

⁴ J.D. GARCÍA BACCA, *Introducción al filosofar (Incitaciones y sugerencias)*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1939; *Id.*, *Invitación a filosofar*, México, El Colegio de México, vol. 1, 1940; C. BEORLEGUI, *García Bacca. La audacia de un pensar*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1988, 63-85.

3. Repensar lo que somos en tiempo de pandemia

Lo que parece claro es que, precisamente en momentos de crisis tan profundas como esta del Covid-19, es cuando se pone en cuestión nuestra existencia y nos obliga a replantearnos nuestro ser y el modo más adecuado de tomar las riendas de nuestro devenir. Está claro que pertenece a la esencia más específica de los humanos hacernos cuestión de nosotros mismos, tendencia que no es tan sólo resultado de nuestra innata curiosidad, como animal preguntón e inquiriente que somos, sino que constituye también una exigencia absolutamente necesaria. En la medida en que somos una esencia o naturaleza abierta, necesitamos completar y concretar lo que somos como resultado del proceso evolutivo (proceso de hominización), con lo que vayamos libremente decidiendo ser (proceso de humanización).

Por tanto, si la esencia de lo humano no está fijada de antemano sino que es el resultado de nuestras propias decisiones, se advierte de forma transparente la estrecha e inevitable relación entre la capacidad de cuestionarnos y poseer una idea previa de nuestro ser, y la dinámica de autorrealización a la que están sometidas nuestra vi-

das; es decir, se da en la estructura esencial de los humanos una estrecha e inevitable relación dialéctica entre *auto-conocimiento* y *auto-formación* o *auto-realización*⁵.

Por eso, si el ser de los objetos inanimados y del conjunto de las diversas especies vivas es indiferente y no está relacionado con la conciencia que tales entes tengan de sí mismos (conciencia que no poseen), la autoconciencia que los seres humanos tienen de sí está, por el contrario, influyendo directamente en su propia realización.

De ahí que los humanos hayan tenido que plantearse siempre, por necesidad, la cuestión de su ser y de su devenir, y está claro que los ideales o modelos antropológicos que el ser humano ha manejado y proyectado sobre sí mismo han sido, y siguen siendo, muy variados y muy dispares a lo largo de su dilatada historia. Desde sus primeros momentos, tuvo necesidad de poseer una imagen de sí, aunque no la supiera ni pudiera confeccionar de forma consciente, constituyendo más bien lo que

⁵ Entre las diferentes peculiaridades que conlleva el estudio del ser humano, se halla la estrecha relación entre auto-conocimiento y auto-formación: C. BEORLEGUI, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999 (3ª ed.: 2009), 50-66.

M. Landmann denominó una *cripto-antropología*. Y a medida que la humanidad ha ido creciendo y madurando en la toma de conciencia de su ser y de la problemática que su entorno le plantea, ha tenido que desarrollar una idea o imagen de sí, una antropología más o menos explícita, que, como puede imaginarse, no ha podido por menos que ser muy diversa, según cada cultura o grupo social, acorde también con los parámetros de cada época histórica.

En definitiva, si la conciencia que los humanos han tenido y tienen de sí depende, en cierta medida, de sus propias opciones y decisiones, no podemos extrañarnos de que los humanos se hayan estado realizando y modelando en medio de un amplio abanico de propuestas antropológicas, en permanente disputa y transformación. Este empeño por tomar conciencia de su propia realidad se ha producido siempre en un inevitable contexto de comparación y de contraste, en la medida en que todo esfuerzo de autocomprensión sólo se da, en el ámbito de lo humano, dentro de un contexto u horizonte de relacionalidad o de referencia a lo diferente, a lo otro que él. El ser humano nunca llega a tomar conciencia de sí en un horizonte cerrado y autosuficiente, sino en un ámbito de comparación y con-

traste con lo diferente, con otra realidad que le sirve de contraste o de horizonte clarificador.

4. Etapas en la autocomprensión de los humanos

Si echamos un vistazo a la historia de las diversas concepciones que los humanos han tenido sobre sí mismos, podemos advertir tres grandes etapas: la etapa *teocéntrica*, la *antropocéntrica*, y la más reciente, que podemos denominar etapa *zoocéntrica*. Podríamos también añadir que nos hallamos a las puertas de una cuarta etapa, la *robocéntrica* o *ciborcéntrica*.

Así, en la primera etapa, los humanos se han ido comprendiendo y definiendo desde el contraste con lo divino, envueltos como estaban en una concepción mítica de la realidad; en la segunda, se percibían a sí mismos desde la comparación con las diferentes expresiones y formas culturales con que había tomado cuerpo y se había plasmado la humanidad; y en la tercera, en comparación con los animales, desde la toma de conciencia de nuestra condición animal, resultado del proceso evolutivo. Pero esta perspectiva *bio/zoocéntrica*, se halla en la actualidad más recientemente completada y contrastada con la pretensión de simbiotizarnos

o transformarnos en máquinas inteligentes. De este modo, en la primera etapa, la *teocéntrica*, los humanos entendían su identidad en el horizonte de la divinidad, en la medida en que vivían rodeados de fenómenos naturales que no acababan de entender ni dominar, fenómenos que atribuían, bien sea a la influencia de divinidades y fuerzas misteriosas, o a la voluntad de un Dios único, omnipotente y providente, que ha creado todo y lo gobierna con sabiduría y bondad, como afirman las grandes religiones monoteístas.

En definitiva, lo humano cobra relevancia y se clarifica en el contraste con los otros, los diferentes, las otras culturas, dándose en estos estudios antropológicos un inevitable y evidente sesgo *etnocéntrico*, tanto en el terreno de la *Antropología socio-cultural*, como en el de la *Antropología físico-biológica*. Si en la primera de las dos disciplinas, a la hora de estudiar la noción de *cultura* y sus diversas manifestaciones, utilizando el método comparativo propio sobre todo de la escuela evolucionista (la primera de las escuelas y propuestas metodológicas de la Antropología cultural), se daba por hecho que la cultura europea era la más evolucionada y el modelo para las demás (si la cultura europea había llegado a la fase de *civilización*, las

otras estaban todavía en fases previas de maduración: *salvajismo* y *barbarie*), propuesta teórica que se encargó de echar abajo el *relativismo cultural* de F. Boas y otras escuelas posteriores, la *Antropología físico-biológica* partía también del prejuicio *etnocéntrico* de considerar a la *raza* blanca europea como el modelo biológico de ser humano, frente a las otras razas existentes. Los estudios posteriores, sobre todo a partir de los avances de la genética y la biología molecular, echarían abajo estos prejuicios, poniendo en entredicho el concepto perjudicado de *raza*, resultando evidente que las diferencias raciales constituyen tan sólo aspectos totalmente accidentales, comparados con los rasgos genéticos, fisiológicos y morfológicos comunes a todos los componentes de nuestra especie, *homo sapiens*.

5. El paradigma *ciborg-céntrico* o *robocéntrico*

Ahora bien, en nuestro panorama cultural más reciente, junto al paradigma *bio/zoocéntrico*, dominante durante la mayor parte del siglo *xx*, partidario de suprimir la supuesta singularidad de los humanos, y adscrito al conjunto de las múltiples posturas anti-humanistas, se va imponiendo cada vez con más fuerza lo que podríamos

denominar el paradigma *ciborg-céntrico* o *robocéntrico*. Ya no se trata de rebajar o reducir lo humano a lo animal, sino de superarlo y diluirlo quizás en nuevos modelos de humanidad (lo trans- y post-humano), dando lugar a la existencia de nuevas realidades creadas por nuestras potencialidades tecnocientíficas, nuevas especies que superarán y dejarán atrás la condición humana actual.

Ambos planteamientos coinciden en negar o rebajar la centralidad de lo humano, superando los ideales y convicciones de un reiterado humanismo que habría que dejar de lado como obsoleto, para dar lugar a un nuevo modelo de lo humano basado en presupuestos alternativos. Si el primer planteamiento se apoya en un anti-humanismo reduccionista, que ha tenido múltiples versiones a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, el segundo se esfuerza más bien en extender lo humano a realidades trans- o post-humanas (ciborgs, androides/ginoides), justificando sus propuestas desde una amplia variedad de argumentos.

De todos modos, algunas de las propuestas del primer planteamiento pueden y suele situarse también dentro del conjunto de las *post/trans-humanistas*, en la medida en que proponen un futuro basado en la superación de lo humano,

aunque los argumentos en que se apoyan son, sin duda, muy distintos a los de las diferentes posturas denominadas de forma más específica como *post/trans-humanistas*.

En cambio, la segunda postura no busca disolver ni rebajar lo humano, sino trascenderlo, superarlo, dando lugar a una nueva etapa del proceso evolutivo e histórico, la *post/trans-humanista*. De este modo, podemos advertir que la primera postura toma más en serio y sitúa como valor central la dimensión corpórea y biológica del ser humano, tras haber superado las etapas anteriores (teocéntrica y antropocéntrica), en las que esa dimensión había quedado un tanto olvidada o minusvalorada.

Para Beorlegui, los humanos somos una realidad corpórea, encarnada, entendiendo lo corpóreo como una realidad que comprende el conjunto de lo humano, superando de ese modo los viejos dualismos, bien sea negando lo anímico o psíquico para reducirlo a un conjunto de cualidades o habilidades corpóreas, comportamentales, o bien entendiéndolo como una nueva estructura o fórmula vital que la naturaleza se habría dotado o habría emergido en un momento determinado del proceso evolutivo.

6. Estructura del volumen de Beorlegui

En concordancia con esta problemática antropológica, y explicitando los contenidos de los diversos capítulos que componen el libro, Beorlegui comienza por realizar una presentación global de las *nuevas tecnologías*, centrándose en las cuatro que los estudiosos sitúan bajo esta denominación (las *NBIC convergentes*): las *nanotecnologías*, las *biotecnologías*, las *infotecnologías*, y las *ciencias del conocimiento* (las *neurociencias* y la *IA*, junto con la robótica).

“Al mismo tiempo que presentamos los principales avances, aportaciones y posibilidades de estas nuevas tecnologías, analizaremos al mismo tiempo los retos, peligros y múltiples interrogantes que nos plantean, tanto en el ámbito social y político, como en el filosófico, ético y antropológico. Dedicaré el primer capítulo al análisis de la nanotecnología y la infotecnología, centrándome en el segundo en las biotecnologías, mientras que en el tercero me ocuparé de presentar la situación básica del mundo de las neurociencias, dedicando el cuarto al estudio y reflexión crítica sobre la IA y el mundo de la robótica”.

En el capítulo quinto, se centra en el análisis de las diferentes pro-

puestas trans/post-humanistas, presentando las más interesantes posturas existentes dentro de esta corriente tan compleja, así como un análisis crítico sobre la consistencia de sus propuestas utópicas. Está claro que hay que distinguir entre las nuevas tecnologías propiamente dichas (en su nivel técnico y científico, así como en el de sus consecuencias para la sociedad humana) y las propuestas utópicas de los post/trans-humanismos que múltiples pensadores nos proponen como horizonte al que supuestamente nos enfrentamos los humanos en un plazo de tiempo relativamente breve.

En relación a estos planteamientos, la obra tiene como trasfondo los presupuestos míticos en los que se apoyan (sobre todo, sus semejanzas con las teorías gnósticas, y los trasfondos teológicos y religiosos que rezuman sus propuestas), algo que se analiza en el capítulo primero, para centrarse directamente en el análisis de la seriedad y plausibilidad de estas propuestas utópicas, algo que tenemos que sopesar analizando tanto sus posibilidades técnicas como sus niveles éticos, filosóficos y antropológicos.

7. Reconponer el rompecabezas de la naturaleza humana

Todas estas reflexiones sobre las propuestas post/trans-humanistas nos abocan al reto de volver a reflexionar sobre el núcleo de lo que conforma la esencia o naturaleza humana. Es el objetivo central hacia el que apuntan y convergen las utopías post-humanistas, así como el criterio ante el que se ponen a prueba.

Los humanos estamos dotados por esencia con la capacidad de discernir y separar *lo que es* de lo que *debe ser*, esto es, estamos dotados de capacidad ética para discernir sobre la bondad o maldad de lo que hacemos. Esto nos lleva a concluir que no todo lo que podemos hacer técnicamente está permitido moral o éticamente.

Ahora bien, los contenidos que marcan la moralidad y los criterios que usamos para discernir o juzgar entre lo bueno y lo malo, tienen que ver directamente con la idea que tenemos de nosotros mismos, con la esencia de lo humano. Lo bueno y lo malo es fundamentalmente lo que ayuda o estorba, respectivamente, a la realización de lo humano y al logro de su dignidad y felicidad. Por ello, necesitamos plantearnos qué entendemos por naturaleza o esencia humana, por el núcleo

de la humanidad, para, a partir de ello, establecer los criterios y procedimientos que nos permitan emitir juicios de valor sobre el uso de estas nuevas tecnologías.

“Comenzaré el capítulo con la presentación de los diferentes modos de entender y definirse la pluralidad de propuestas trans/post-humanistas, para reflexionar a continuación sobre en qué medida los criterios éticos, filosóficos y sociales desde los que tenemos que enjuiciar el uso y la aplicación a lo humano de las nuevas tecnologías están íntimamente relacionados con la concepción que se tenga de nuestra esencia o naturaleza. La cuestión fundamental que tendremos que dilucidar será si lo que entendamos por naturaleza humana se tiene que convertir o no, y por qué, en criterio y contraste definitivo a la hora de evaluar la legitimidad y el modo de utilizar las nuevas tecnologías, tanto en el ámbito de la biosfera como en las diversas parcelas de lo humano (*antropotecnias*)”.

La reflexión sobre lo humano y los criterios de valoración de las praxis científicas y tecnológicas son vistas a veces por los propios tecnocientíficos como maniobras sospechosas encaminadas a controlar sus prácticas, con el peligro de injerencia de los profanos en campos de reflexión y actuación cuyo dis-

cernimiento debiera estar reservado exclusivamente a los expertos. Pero está claro que no hay ámbito humano que escape a los criterios evaluadores de la racionalidad práctica, a la ética.

El problema está en que, como sabemos, los criterios de discernimiento éticos no nos llueven milagrosamente desde el cielo, ni se hallan inscritos en la naturaleza, sino que los vamos descubriendo y estableciendo los humanos, a través de la puesta en marcha de la racionalidad dialógica o comunicativa. Es decir, los criterios morales son fruto de la estimativa moral que se va desarrollando y madurando dentro de cada una de las diferentes culturas a lo largo de la historia. En un ámbito tan serio y decisivo como es el de las consecuencias e incidencias de las nuevas tecnologías en el terreno de la sociedad y de las vidas humanas, no nos queda otro criterio a que acogernos más que la ética laica, esto es, la reflexión dialogada entre todos los humanos.

De ahí que sea necesario detenerse en analizar la pertinencia de reflexionar sobre el contenido de la naturaleza o esencia de lo humano (en diálogo con teorías que, o no ven clara la pertinencia de tal reflexión o tienen puntos de vista diferentes sobre el modo de definir la esencia/naturaleza hu-

mana), así como la plausibilidad y consistencia de las diferentes propuestas que se presentan sobre esta insoslayable y determinante cuestión. La tesis que defiendo es que lo humano es una estructura bio-psico-social dinámica y abierta, cuyos contenidos teóricos, es decir, el horizonte hacia el que tenemos que impulsar la realización de los humanos y las bases sobre las que construir la sociedad del futuro, los tenemos que dilucidar y decidir entre todos los integrantes de nuestra especie.

8. Conclusión

Al final de la lectura de este iluminador trabajo del profesor Beorlegui, se concluye que en la medida en que las propuestas utópicas post-humanistas suponen un reto radical a las tesis humanistas sobre la esencia de lo humano, resulta urgente e improrrogable llamar la atención a todas las capas de la sociedad humana sobre la necesidad y la urgencia de plantearnos a fondo y con seriedad estas cuestiones.

Y está claro que, ante ellas, debemos evitar y distanciarnos de los dos extremos: el optimismo irreflexivo de quien sólo ve bondades y beneficios para los humanos (los tecnófilos), y el pesimismo

paralizante de quien sólo ve peligros y extrae de ello la necesidad de prohibir y frenar drásticamente cualquier tipo de investigación futura en estos campos (los tecnófobos).

Hemos de adoptar más bien una postura prudente, serena y constructiva, que no minusvalore los daños, riesgos y peligros que están en juego (controlados por el principio de precaución), sino que sepa orientar la inventiva y creatividad humana hacia una perspectiva futura en la que sepamos construir, entre todos, un mundo más humano, dentro del cual las aportaciones positivas de las nuevas tecnologías sean patrimonio y están al alcance de todos, y no tan sólo de unas élites minoritarias que utilicen las potencialidades tecnológicas en su propio beneficio, dejando de lado al resto de la humanidad.

Es, por tanto, evidente que al analizar tanto las aportaciones como los riesgos de las nuevas tecnologías, tenemos que detenernos no sólo en el análisis de las condiciones de posibilidad técnicas en las que se sitúan, sino también, y sobre todo, en el estudio crítico de sus condiciones de posibilidad sociales, éticas, filosóficas y antropológicas. Sólo así podremos decir que hemos realizado un análisis completo y pertinente de esta apa-

sionante problemática, que está marcando el horizonte teórico y vital de nuestro presente y lo hará en mucha mayor medida en el futuro.

Creo que resultan muy adecuadas para terminar esta introducción las palabras del intelectual y político francés, Luc Ferry, exministro de Educación:

“En este terreno, el auténtico enemigo del pensamiento es la simplificación. Hablar de la ‘pesadilla transhumanista’ es tan profundamente estúpido como hablar de la felicidad o de la salvación transhumanista. Todo es cuestión de matices o, por decirlo más claramente, de límites, de distinciones entre ciencia e ideología, entre curar y aumentar, e incluso (...) entre terapéutica clásica y ‘aumentación terapéutica’. En el fondo, siempre acabamos volviendo a la misma pregunta: ¿se trata de que lo humano sea más humano –es decir, mejor, al ser más humano- o lo queremos deshumanizar, engendrando artificialmente una nueva especie, la de los posthumanos?”⁶ ■

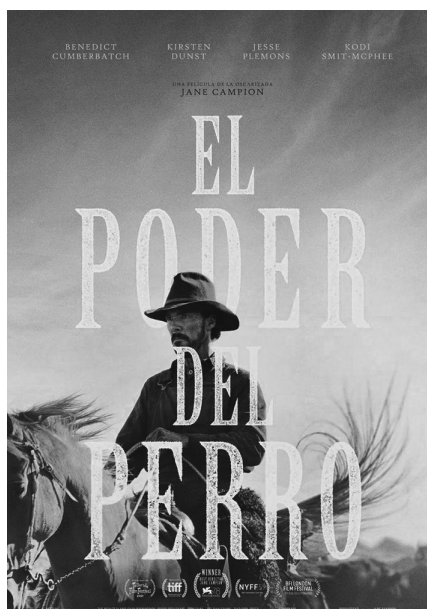
⁶ L. FERRY, *La revolución trans-humanista. Cómo la tecno-medicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*, Alianza, Madrid 2017, 17.

El poder del perro, de Jane Campion

Francisco José García Lozano

Facultad de Teología de Granada

E-mail: fgarcial@uloyola.es



Montana, 1925. Los acaudalados hermanos Phil (Cumberbatch) y George Burbank (Plemons) son las dos caras de la misma moneda. Phil es impetuoso y cruel, mientras George es impasible y amable. Juntos son copropietarios de un enorme rancho donde tienen ganado. Cuando George se casa con una viuda del pueblo, Rose (Dunst), Phil comienza

a despreciar a su nueva cuñada, que se instala en el rancho junto a su hijo, el sensible Peter (Smit-McPhee).

En una época en la que la sensación de repetición constante, la creación industrial en base a fórmulas y el *déjà vu* cinematográfico parecen estar a la orden del día, no deja de resultar sorprendente que un género como el western con, aproximadamente, un siglo y cuarto de historia a sus espaldas aún tenga historias que contar, mecanismos para conmovernos y una capacidad innata para impactar al patio de butacas. Esta vez de la mano de la directora, guionista y productora neozelandesa Jane Campion (1954-), segunda de las siete mujeres nominadas al Oscar por la mejor dirección, por su película *El piano* (1993). Ha dirigido y escrito varios cortos desde 1980 y once películas entre las que están *Un ángel en mi mesa* (1990), *Retrato de una dama* (1996), *Holy Smoke* (1999), *Bright Star* (2009) y la señalada *El piano*. Por esta última, además de la nominación a la mejor

dirección, consiguió el Oscar al mejor guion y la Palma de Oro de Cannes. Con *El poder del perro* ganó en 2021 el León de Plata del Festival de Venecia.

“Libra de la espada mi alma, del poder del perro mi vida” (Salmo 22:20). Con la parte final del versículo del libro de los Salmos del Antiguo Testamento, el autor Thomas Savage (1915-2003) dio título a su novela “El poder del perro”, publicada en 1967, aclamada por la crítica y que ahora nos ocupa en su adaptación cinematográfica. Annie Proulx (“Brokeback Mountain”, llevada al cine, tras múltiples contratiempos, por Ang Lee en 2005) firma un completo posfacio que ilustra los sutiles matices que se esconden tras las páginas de la novela: “El sentido innato de dramatismo literario de Savage le permitió construir una novela apasionante y tensa a partir de esos fragmentos de su propia historia familiar en Montana. Una cosa es poseer una materia prima extraordinaria como recurso a la hora de escribir, pero otra muy distinta es poder juntar las piezas y convertirla en una historia ambiciosa y clásica que se graba de manera indeleble en la imaginación de los lectores. A partir de sus recuerdos infantiles de un hombre odioso, Savage, haciendo gala de un gran virtuosismo, creó uno de

los personajes más fascinantes y crueles de la literatura estadounidense”. La novela vivió un renacimiento cuando Little, Brown la reeditó en 2001. J. Campion leyó esa edición hace años y vio en el acto su potencial cinematográfico: “sentí, como si Thomas Savage me enviara un beso, como si dijera: Vale, esto es tuyo. Tú también has visto el perro”, cuenta la directora en Vanity Fair.

La película arranca bajo la forma de una épica con feudo familiar de por medio ampliamente reconocible. El choque entre dos hermanos con personalidades opuestas como las dos caras de una moneda tras la aparición de una mujer y su hijo en el núcleo del hogar, da pie a un reflejo visceral de la violencia intrínseca del género que no necesita mostrar un sólo revólver en pantalla. Un buen reparto que da buenos frutos, ya que uno de los aspectos más emocionantes de *El poder del perro* es la ambivalencia de cada uno de los cuatro personajes. Se abordan cuestiones sobre los modelos de conducta, la masculinidad tóxica, la imagen clásica del hombre y los roles de género, así como las relativas a la soledad, la pertenencia o la melancolía.

En este aspecto, brillan con luz propia Benedict Cumberbatch, Kirsten Dunst y Kodi Smit-McPhee. El primero da vida al altivo Phil, un

hombre inteligente, cultivado y con proyección de futuro que sin embargo parece regodearse en sus miserias y exhibe un comportamiento intimidante, mezquino y violento (bajo el que pronto descubrimos que se oculta un gran secreto que le atrae a lo que tanto se esfuerza en detestar). Dunst y Smit dan vida a Rose y Peter, de modo que son el blanco directo de sus ataques y la antítesis de la virilidad que enarbolaba con sus comportamientos misántropos que lo llevan a reventar eventos sociales y a machacar a sus víctimas casi como reflejo para ocultar aquello de lo que se avergüenza de sí mismo.

En el aspecto técnico, la fotografía de Ari Wegner es hermosa, la banda sonora de Jonny Greenwood es apabullante y la dirección de Campion es técnicamente impecable. El guion opta por la insinuación y los diálogos cargados de subtexto, al punto de que en muchas ocasiones es casi imposible distinguir de qué están hablando realmente los personajes. Cuando Campion entra en el terreno de la ambigüedad y la sordidez es imbatible y cada vez que Cumberbatch muestra la vulnerabilidad de su personaje te atrae y repele con la misma intensidad. *El poder del perro* es, en suma, una de esas narraciones que se cuecen a fuego lento y en la que no hay detalle baladí. No es una película

fácil ni agradable, pero cuenta con muchos atractivos innegables que hacen que sea película de obligado visionado y seguramente sea una de la más destacada en la temporada de premios que empezamos (3 Globos de Oro, incluyendo mejor película – drama y dirección; Festival de Venecia: León de Plata – Mejor dirección; American Film Institute (AFI): Top 10 – Mejores películas del año...).

En conclusión, Campion convierte un argumento tentador para cualquier telefilme en una película tensa, dura, áspera y llena de capas que se encuentra filmada con gran precisión e interpretada con brillantez. Es una cinta repleta de deseos ocultos, dolor y odio que quizá da las ideas equivocadas al principio, pues su desarrollo parece falto de verdadera garra y maldad. Sin embargo, una vez se comprende hacia dónde quiere dirigirse la cineasta con la historia, el filme da un giro de 360 grados y asombra en su deconstrucción del concepto de masculinidad. Es en su segunda mitad cuando tiene lugar un apasionante juego de poderes entre los personajes masculinos que se resuelve de una manera tan fría y siniestra como su oscuro plano final. Finalmente, en los juegos de poder y de venganza, no sobrevive el más fuerte, sino el más inteligente. ■

Título en V.O:

The Power of the Dog.

Director: Jane Campion.

Año: 2021.

País: Australia.

Guion: Jane Campion.

Novela: Thomas Savage.

Duración: 128 m.

Reparto: Benedict Cumberbatch, Jesse Plemons, Kirsten Dunst, Kodi Smit-McPhee, Thomasin McKenzie, Frances Conroy, Keith Carradine.

Género: Western. Drama.

Drama psicológico. Años 20.

Web oficial:

<https://www.netflix.com/es/title/81127997>

Corazón apátrida*

Fátima Uríbarri

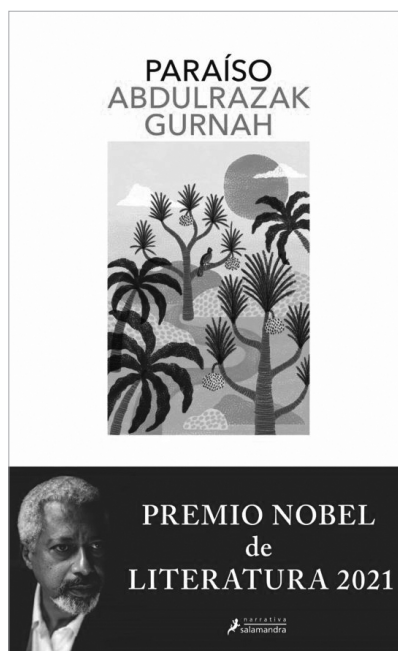
Periodista

E-mail: fauribarri@gmail.com

El mercader Aziz entra en las aldeas y poblados, ataviado con sus suaves túnicas y su olor a perfume, al frente de una vistosa caravana. Los porteadores le siguen al ritmo de tambores, panderetas y cuernos; el capataz grita y agita su vara amenazante para que nadie pierda el ritmo. El mercader Aziz es un 'seyyib', un señor, un amo.

En torno a esta figura que irradia autoridad construye Abdulrazak Gurnah, último premio Nobel de Literatura, el relato de su novela *Paraíso*, que la editorial Salamandra publica en España.

El triunfo de este escritor en Estocolmo fue una sorpresa. Cuando a Gurnah le concedieron el Nobel "por su penetración inflexible y compasiva de los efectos del colonialismo y los destinos de los refugiados en el abismo entre culturas y continentes" sólo había tres li-



bros suyos en español. Los habían publicado hacía años las editoriales El Aleph y Poliedro.

La presencia de África en el máximo laurel literario es escasa. Con

* ABDULRAZAK GURNAH, *Paraíso*, Editorial Salamandra, Barcelona 2021. 304 pp. ISBN: 978-84-18968-09-9.

el tanzano Gurnah son cinco los Premios Nobel de Literatura africanos: los otros cuatro son Wole Soyinka, Naguib Mahfuz, Nadine Gordimer y J.M. Coetzee. Todos ellos autores en inglés, excepto el egipcio Mahfuz que escribía en árabe. La literatura de Gurnah –cuya lengua materna es el suajili– también es en inglés: no tuvo más remedio que aprenderlo cuando se tuvo que ir de Tanzania, con 20 años, expulsado por los disturbios políticos.

En Gran Bretaña lleva más de cincuenta años, pero Tanzania sigue presente en su vida y en su obra junto con sus preocupaciones literarias: la pertenencia a un lugar, las secuelas del colonialismo, los cambios políticos que han provocado desplazamientos masivos de población, los nacionalismos, la memoria...

Se comprende que el asunto de la asimilación a una tierra nueva interese a Gurnah. Sabe de lo que habla porque él lo ha vivido. En una entrevista hablaba de la “sensación de estar suelto o a la deriva”. Así se siente el protagonista de *Paraíso*, el niño Yusuf, a quien sus padres entregan al mercader Aziz como pago de una deuda. A Yusuf se lo llevan cuando tiene 12 años. Nunca había salido de su poblado ni se había separado de

sus padres: la imagen de barca a la deriva se ajusta bien.

Para escribir *Paraíso*, Abdulrazak Gurnah regresó a Tanzania: “No viajé para recoger datos sino para que el polvo volviera a entrarme en la nariz”, ha explicado en una entrevista.

Paraíso fue nominada para los premios Booker y Whitbread y es una de las obras más destacadas de este escritor. Contiene un buen ramillete de ingredientes interesantes. En primer lugar, el escenario, que es África Oriental en una época convulsa, entre 1890 y 1914, cuando penetró allí Alemania y con ella la Primera Guerra Mundial.

Ese es uno de los temas de la novela: la llegada del hombre blanco y cómo la viven los nativos. Los llaman ‘los europeos’ e inspiran un enorme temor por su ambición voraz y su brutalidad: se quedan las tierras allá por donde pasan, como una plaga de langosta implacable. Invaden aldeas y cazan a los hombres, los convierten en sus porteadores y sus soldados. A los nativos les parece que los europeos tienen superpoderes: “Dicen que tienen la cabeza de hierro y unas armas que pueden destruir todo un pueblo de un soplo”, comenta el sultán de uno de los territorios que atraviesa la novela.

Los alemanes lo quieren todo, las tierras y los hombres que las habitan. Este es el gran asunto sobre el que pivota *Paraíso*: la esclavitud. Yusuf, el protagonista, es un esclavo: el mercader Aziz es su dueño. Nunca le golpea ni le trata mal –es un acierto que Gurnah no caiga en el maniqueísmo–, pero Yusuf se sabe atado a él y a su voluntad.

Aziz es un comerciante muy astuto que hace sus chanchullos con el contrabando, vive bien, es el gerifalte de su aldea y gana sus buenos cuartos. También es un devoto musulmán, se siente buena gente y se vanagloria de no comerciar con esclavos. Pero se queda con los hijos de sus deudores.

La esclavitud revolotea por la novela. Aziz le cuenta a Yusuf que “cuando los árabes empezaron a venir, comprar esclavos de esta zona era como coger fruta de un árbol. Ni siquiera tenían que capturar a sus víctimas, si bien algunos lo hacían porque disfrutaban con ello. Había mucha gente deseosa de vender a sus primos y a sus vecinos por unas cuantas baratijas”.

Ha explicado Gurnah que nunca ha querido decir con este libro que en África todo iba de maravilla hasta que llegaron los colonizadores europeos, sino que había crueldades con las mujeres, los

niños y los débiles igual que en otras sociedades. “Si no muestras la complejidad de lo que precede, entonces no vas a estar nunca en condiciones de comprender la complejidad del hoy”, ha dicho este escritor tanzano. *Paraíso* contribuye a conocer esa complejidad del África Oriental en los preámbulos de la I Guerra Mundial.

Otro acierto de la ambientación son las descripciones: precisas y bellas, tanto de los espacios abiertos, las extensiones secas, la costa, las selvas densas o las callejuelas de aldeas míseras. Hay paisajes porque *Paraíso* contiene viajes: uno es la experiencia vital de Yusuf, otro es la ruta comercial de Aziz.

En los primeros compases de la novela siente uno una brisa que recuerda a *Cien años de soledad*, con el mercader-mago que llega a la ciudad, la despierta y alborozo. Pero poco a poco con la lectura se avanza hacia *El corazón de las tinieblas*, con las selvas oscuras, los ruidos amenazantes de las fieras y la revelación de la maldad de los hombres y su capacidad de transformarse en lo peor con tal de sobrevivir. Y llega un momento en el que el libro se convierte en una novela de aventuras, con sus héroes y villanos y con los personajes en peligro de muerte.

Hay también una búsqueda, la del paraíso que da título al libro, un ansia muy relacionada con la esclavitud de Yusuf. El paraíso es aquí un jardín y tiene un papel revelador para el muchacho. Al adentrarse en ese jardín –que es un terreno prohibido– Yusuf descubre que hay mundos mejores, que existen el amor, la belleza y la libertad.

A su alrededor hay otros esclavos, pero Yusuf, que ha madurado y ha perdido la inocencia a lo largo de su viaje vital, es el único que se plantea escapar de la servidumbre, que se resiste a resignarse a acabar “como todos ellos, metido en un lugar apestoso, invadido por la nostalgia y reconfortado

por visiones de integridad perdida”, reflexiona Yusuf. Se da cuenta de que “nos han educado para ser obedientes, para que honremos a quienes nos tratan mal”.

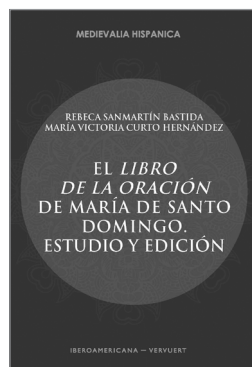
El dilema al que se enfrenta el protagonista de *Paraíso* es universal: ¿Me quedo aquí y valoro lo poco que tengo? ¿O me tiro por el precipicio de lo desconocido en busca de la libertad? La nada o el destierro. La esclavitud con Aziz o con los europeos. Pobre Yusuf. “La soledad había endurecido una parte de su corazón apátrida”, se dice en el libro. Y en el amor encuentra el arrojo.

Esta novela es de las que se te quedan en la cabeza. Dan ganas de leer más sobre África. ■

Libros

SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca – CURTO HERNÁNDEZ, María Victoria: *El “Libro de la oración” de María de Santo Domingo. Estudio y edición*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main 2019, 190 pp. ISBN: 978-3-96456-868-7.

Rebeca Sanmartín, profesora titular de la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), que lleva muchos años trabajando la hagiografía y la literatura mística femenina, y María Victoria Curto, profesora e investigadora en formación de la UCM, cuyo bagaje profesional a la hora de aunar dos disciplinas como la música y la literatura promete trabajos de gran valía, han compuesto este estudio y edición del *Libro de la oración* de María de Santo Domingo. Su monografía reivindica, a través de la indagación sobre esta visionaria de los tiempos de Cisneros, la posibilidad de ahondar en cauces aún poco conocidos de la literatura mística y la opción de basarse en una metodología interdisciplinar, de marcado carácter histórico-literario.



El estudio se divide en dos partes bien organizadas para desembocar, finalmente, en la edición del *Libro de la oración*, un texto de principios del siglo XVI que, como ambas estudiosas indican, fue el primer libro de revelaciones de una mujer castellana llevado a la imprenta. Su edición es de corte conservador, como demuestra, entre otras decisiones, el respeto por la representación gráfica diferenciada de las sibilantes o el mantenimiento de las formas contractas como “dellos”. A lo largo de todo el estudio, se reconoce que el texto pudo sufrir ciertas intervenciones —“el texto de María no pudo tener en muchos casos la puntuación presente en el *Libro*” (p. 125)—, aunque esto no debería afectar a su consideración como “literatura mística”: si bien para otros autores, el analfabetismo de muchas de estas visionarias hacía imposible la consideración de la autoría, Sanmartín y Curto señalan los paralelismos, recurrentes a lo largo de todo el estudio, con santa Ca-

talina de Siena, cuyos textos se basaban en un proceso de creación en el que las palabras que ella pronunciaba eran apuntadas. La cuestión no es baladí, ya que afecta a la puntuación del texto, la cual tiene efectos en cuanto al análisis de la esencia literario-musical de la segunda oración, de la que se defiende su “posible naturaleza entonada [...]” (p. 125).

La música ocupa un papel central en este estudio sobre el *Libro de la oración*. En la primera parte, Sanmartín y Curto proceden a contextualizar el fenómeno de las “santas vivas”, mujeres con autoridad espiritual entre los siglos xv y xvi, cuyo modelo fue Catalina de Siena, y que en España estuvieron representadas por nombres como los de María de Toledo o Juana de la Cruz. La descripción del “patrón de santidad femenina” les permite determinar la necesidad que sentían muchas de estas mujeres por establecer un nexo entre sus interlocutores celestiales y los creyentes; la idea de que Dios se manifestaba en toda su creación, presente en la frase “Dios como músico de las almas” (p. 70), es desarrollada por las dos autoras a partir de un repaso del vínculo entre la música y lo sagrado en otras místicas europeas, como fue el caso de Santa Matilde y su *Libro de la gracia especial*, ejemplo capital de la Escuela de Helfta, o, una vez más, Catalina de Siena, de quien sugieren cierta influencia en los planteamientos de los fragmentos musicales del libro de María de Santo Domingo. El monográfico tiene en cuenta el poder de la música en las fases del éxtasis, representado en el uso de instrumentos tales como el monocordio o el clavicémbalo, ya que “la música es el origen de la oración, pues provoca el arrobamiento de María, pero es también el contenido (conceptos e imágenes), el medio (lenguaje) y el fin de la misma, ya que el bien que alcanza el alma una vez que está armonizada es el privilegio de ser tañida por Dios” (p. 70). Cabe destacar también, las indagaciones que Sanmartín y Curto hacen en otros modelos de “santidad musical” como San Francisco, quien “la empleó como una forma de alabanza y conexión con lo divino” (p. 78) o Savoranola, quien influyó a los reformistas dominicos. También resulta de interés la distinción que hace María de Santo Domingo entre música hedonista, la captada con los sentidos corporales, y música divina, la “[...] aprehendida con los sentidos espirituales” (p. 103).

La gran labor de rastreo historiográfico se constata en el uso de las diferentes fuentes existentes, tanto eclesiásticas como legas, para conocer algo más de la vida de María de Santo Domingo: el prólogo de *El libro de la oración*, los documentos de los procesos en los que se vio envuelta y las relaciones existentes acerca de la fundación del convento de Aldeanueva. La fama de María de Santo Domingo se expande poco después de entrar en el beaterío de Santa Catalina, e incluso comentan las dos autoras que “a través de lo que cuentan los testigos, diremos, someramente, que se nos presenta a una mujer terciaria que se movía con intenciones reformadoras [...] viajando muchas veces en mula de un lugar a otro (cual precedente de Santa Teresa) [...]” (p. 31).

El estudio no puede obviar las suspicacias que María produjo en cierto sector de los dominicos y en personajes como Pedro Mártir de Anglería, quienes siguieron vertiendo opiniones negativas sobre ella y la relacionaron con la superstición popular, opiniones que subsistieron aun después de que fuera absuelta en los

diversos procesos que se abrieron contra ella. Las dos autoras señalan que tales dudas provocaron una “[...] ambivalente opinión hacia su figura” (p. 23), a pesar del apoyo de “una figura animadora” (p. 20) como Cisneros. Finalmente acaba aislada en un convento, lo que se podría interpretar como una alegoría de la limitación del papel de las mujeres hasta la llegada de santa Teresa de Jesús.

En definitiva, esta indagación sobre *El libro de la oración* nos muestra ciertas características cercanas a la dramaticidad de esta obra bajomedieval, justificadas en la necesidad de acercar el alma a Dios. Y recupera la figura de una mujer que no triunfó como visionaria y cuya imagen se fue difuminando hasta llegar a un punto en que era una completa desconocida en el siglo xx.

Julio SALVADOR SALVADOR

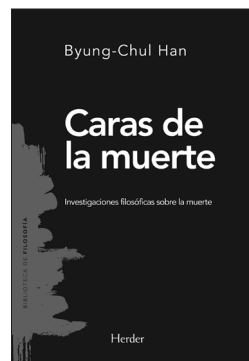
Contratado predoctoral FPU Instituto de Historia, C.S.I.C.
Doctorando Facultad de Filología, UCM

HAN, Byung-Chul: *Caras de la muerte. Investigaciones filosóficas sobre la muerte*, Herder, Barcelona 2020. 274 pp. ISBN: 9788425441059.

¿Tiene sentido hoy tratar el tema de la muerte? ¿No nos hemos acostumbrado a vivir como si fuéramos inmortales? Cementerios, tanatorios, hospitales... parece que todo lo que tiene que ver con la finitud humana lo ponemos a un lado, no vaya a ser que nos lleve a tener una mirada sobre la realidad y sobre nosotros mismos distinta de la ficción en la que nos hemos instalado.

Por este motivo, nos parece valiente el planteamiento de Byung-Chul Han, autor coreano (Seúl, 1959) formado en Filosofía, Literatura y Teología en las universidades de Friburgo y Múnich. Es profesor en distintas universidades suizas y alemanas, y autor de más de una decena de libros (muchos de ellos pueblan las mesas de novedades de las librerías especializadas).

Caras de la muerte (*Todesarten*, en su versión original), la obra que estamos presentando, vio la luz en 2015. Y claramente ocupa un lugar especial en la obra de Han. De alguna forma es un paso más a los dados en su obra *Muerte y alteridad*, de 2012.



La muerte ha estado presente en la filosofía desde los orígenes. Ya el pensador alemán Karl-Heinz Volkmann-Schluk, en su obra *Introducción al pensamiento filosófico*, hablaba de la filosofía como tendencia hacia la muerte analizando textos de autores presocráticos. El mismo Platón pensaba que el sentido último de la filosofía es la preparación para la muerte. Parece evidente. El conocimiento teórico de la realidad nos hace mirar hacia el *cósmos noetós*, el mundo de las ideas, lo cual hace que se purifique el alma y pueda romper así con las cadenas que la tienen subyugada a la realidad material. La muerte es un paso necesario para alcanzar nuestra genuina existencia.

Lo que parece claro, más allá de la visión platónica de la muerte, es que Byung-Chul Han dialoga en profundidad con la tradición filosófica, en concreto con autores como Adorno, Heidegger, Derrida, Lévinas, Kafka y Handke. Esto le llevará a describir la muerte como a través de un caleidoscopio, a partir de las lecturas de estos autores.

En el fondo, todo surge de una experiencia de la muerte (que, al final, por otra parte, todos tendremos antes o después). En el caso de Adorno, cuando era niño, preguntando “¿qué es esto?” al ver pasar un camión de transporte de animales muertos. Él mismo dice que esa fue para él la primera pregunta de la filosofía, mucho antes que cualquier otra.

Y aquí nos chocamos nuevamente con los límites. Porque podríamos decir que la pregunta por la muerte es la pregunta por lo que no se puede conocer, por aquello que está más allá de nuestros límites, experiencia, etc. Hasta el punto de que elaborar un pensamiento que transite a través de la muerte llevaría al sujeto a la no-existencia.

Así, poco a poco, nuestro autor va presentando las distintas caras de la muerte y configurando una estructura clara: la muerte como herida, como ética, lo otro de la muerte, la escritura hacia la muerte y el nombre de la muerte. Todas las caras pivotan, a mi juicio, sobre una idea: “Sin la muerte no habría ninguna decisión responsable” (p. 93). La muerte es la que, en definitiva, determina nuestra relación con uno mismo, con los demás y con la realidad. Hasta el punto de que aprender a vivir, en última instancia, significa aprender a morir.

Hyung-Chul Han, con un lenguaje poético y filosófico de alto nivel, no apto para todos los públicos, se adentra en lo que serían las fronteras de la existencia humana y del conocimiento. Ya al comienzo del libro (pp. 12-13) dice lo siguiente:

Asumir la muerte en la conciencia no significa solo tomar *nota* de la muerte. No solo exige pensar *en* la muerte, sino un pensar que *recorra* la muerte, que se arrime a ella, estar dispuestos a que sea la muerte la que nos dé el pensar. Asumir la muerte en la conciencia no consiste solo en asignar a la muerte, generosa o magnánimamente, un sitio en la conciencia, de modo que la muerte pase a ser un contenido de la conciencia mientras la conciencia misma se mantiene incólume en su forma anterior. Más bien sucede que la muerte hace que se tambalee la imagen que la conciencia tiene de sí

misma. Con la experiencia del horror la conciencia entra en contacto con lo *distinto* de ella misma.

Pues efectivamente, si nos tomamos en serio este tema, tendremos que renunciar a muchas de las ficciones en las que nos hemos instalado para hacernos la vida más agradable. Pero, viendo cómo nos desenvolvemos en el mundo, y el nivel de satisfacción que nos otorga la irrealidad en la que estamos inmersos, tengo la sensación de que hace falta algo más que inteligencia para afrontar estas cuestiones con rigor y seriedad.

Javier SÁNCHEZ VILLEGAS

BOBIN, Christian – ALMODÓVAR, Cristina: *El encanto sencillo*, La Cama Sol, 2020, 128 pp. ISBN: 978-84-09-16508-7.

Este hermoso libro es una traducción al castellano del libro de 1986 del célebre autor francés Christian Bobin, ilustrado con 45 magníficas obras de la artista madrileña Cristina Almodóvar. El texto y la imagen se compaginan literalmente a la perfección, porque ambos “pertenecen tanto a la estética como a la reflexión”, como acierta Daniel Giralt-Miracle en su presentación de la artista (p. 120).



Ambos, Cristina y Christian, la escultora y el escritor, miran al mundo como “guardianes del silencio” (Thomas Merton) y, con ojos de niña, descubren la plenitud en el vacío, el milagro en la espera y la presencia en la ausencia.

O sea, lo invisible en lo visible. Con delicadeza y pudor, ambos escriben y describen desde el asombro, abriendo al lector un universo encantado, un jardín donde reina el encanto de lo sencillo.

Para ambos valdría lo que escribió el emperador Marco Aurelio como perenne recordatorio para sí mismo: “La gente se suele retirar al campo, a la costa o a la montaña. Tú mismo lo deseas a menudo. Pero es un tanto ingenuo, pues en cualquier momento te puedes retirar en ti mismo. En ninguna otra parte se encuentra más sosiego y quietud que en la propia alma; especialmente quien tiene tales bienes en su interior: su mera visión le proporciona una paz plena. Y esta paz no es más que un alma bien ordenada. Regálate constantemente este retiro reparador”.

Los hermosos fragmentos de Bobin, formulaciones inacabadas de una búsqueda alimentada por el amor, por “la ausencia fúnebre” (p. 93) de la persona amada,

son observaciones de la vida cotidiana, sobre todo del jardín donde juega la pequeña Hélène de cuatro años, observaciones que afloran la eternidad que se cobija “entre el cuerpo y su sombra” (p. 11), en este “entre” donde la espiritualidad y la más profunda humanidad con sus ansias y sus deseos se dan la mano. Incluso para quien ya conocía el texto, las obras de Almodóvar, pequeñas miniaturas acabadas de vida condensada, de transformación de lo mineral en natural y de lo industrial en orgánico, celebraciones optimistas y esperanzadas de la fortaleza de lo frágil y de la vida victoriosa, a pesar de todo, abren ahora umbrales a universos insospechados, conectando con una idea o una palabra a la cual, en nuestro afán para avanzar, tal vez no hubiéramos dedicado la lentitud adecuada ni el tiempo que merece. Así el texto y la imagen nos ofrecen lo que más necesitamos: espacio despacio. Nos invitan a la contemplación, a descubrir en la soledad y en el silencio un mundo rico y habitado.

“Algunas personas vienen a vernos, en esta casa. Hablan con nosotros, ignorando a la niña que canta en el jardín. Su desprecio de lo cotidiano es violento, no son conscientes de ello. Es algo que me sorprende siempre. Si ven la infancia, es como una imperfección pasajera, no exenta de esas gracias que a veces rodean con un halo una tara física o un defecto de la mente, suscitando una nueva compasión. Hoy me reúno con ellos. Siempre la misma dificultad para rechazar las invitaciones. Desplazamientos en coche, en distancias cortas. El espacio de fuera y el de dentro van a la misma velocidad. A la llegada, hablamos; es una forma de no decir nada” (p. 93).

Algunos dípticos de texto y de imagen son rotundamente milagrosos. Más que meramente adornar el texto, las fotografías enriquecen y profundizan el texto, la peregrinación forestal por la vida. Se lucha con la soledad y con la desesperación, pero no se sucumbe porque la vida sale siempre victoriosa: “Yo miro un árbol de un verde múltiple, sometido a los aguaceros del aire y del espacio. Ya viejo, va a mendigar la luz allá arriba, molestado por otros follajes demasiado próximos, pero va, a pesar de todo. Desmoraliza a cualquier entendimiento del mundo” (p. 61). Al lado, contemplamos cómo el viento, invisible, dentro de una casa mueve unas delgadas y elegantes tallos con sus hojas, hierro transfigurado en pura belleza y energía, nada de naturaleza muerta, sino en efecto “still life”, vida en suspenso.

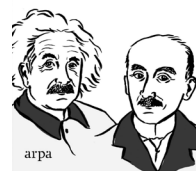
El libro, hermosamente editado, es en sí mismo una obra de arte. Se lee, ahora más que nunca, como “una guía forestal de la eternidad”, en palabras del autor (p. 11). Deplorando que “soportamos a todos esos que escriben haciendo ruido con palabras que sólo adornan”, como observa Pierre Bettencourt en el prefacio, se maravilla porque “es increíble poder escribir así para que reine el silencio” (p. 7).

Bert DAELEMANS, SJ
Universidad Pontificia Comillas

CANALES, Jimena: *El físico y el filósofo. Albert Einstein, Henri Bergson y el debate que cambió nuestra comprensión del tiempo*, Arpa, Barcelona 2020 (2ª ed.), 512 pp. ISBN: 978-84-17623-63-0.

Uno de los objetivos de la revista *Razón y Fe* es mostrar que es posible y necesario establecer puentes entre la cultura científica y la cultura humanística. Por eso, para los lectores de nuestra revista este extenso, ameno y documentado estudio de la profesora Jimena Canales, puede ser estimulante y formativo. Ella es física e historiadora de la ciencia de la universidad de Illinois, en EE.UU. Jimena Canales (Ciudad de México, 1973) acaba de publicar en español, traducido por Álex Guàrdia, este ensayo apasionante sobre un hecho del que se cumplen cien años en 2022.

Jimena
Canales
**El físico
y el filósofo**
Albert Einstein, Henri Bergson
y el debate que cambió nuestra
comprensión del tiempo



El punto de partida es este: el 6 de abril de 1922, en París, Albert Einstein y Henri Bergson debatieron públicamente sobre el concepto del tiempo. Einstein consideraba que la teoría del tiempo de Bergson (la duración) era una noción psicológica y superficial, irreconciliable con las realidades cuantitativas de la física. Bergson, quien ganó fama como filósofo al argumentar que el tiempo no debe entenderse exclusivamente a través de la lente de la ciencia, criticó la teoría de Einstein por ser una metafísica injertada en la ciencia, una que ignoraba los aspectos intuitivos del tiempo. *El físico y el filósofo* cuenta la notable historia de cómo este debate explosivo transformó nuestra comprensión del tiempo e impulsó una brecha entre la ciencia y las humanidades que persiste en la actualidad.

A lo largo de la lectura de sus páginas asistimos a las consecuencias cruciales de aquel choque de gigantes que –de acuerdo con la opinión de la autora de este libro– abrió la brecha definitiva entre las dos culturas, la científica y la humanística. Tras el debate, se dio como vencedor a Einstein, elevando a la ciencia a la posición de privilegio para la comprensión del mundo, relegando a las humanidades a una posición vicaria y avivando un desprecio mutuo que aún perdura. Parece fácil dar hoy por ganador al icónico Einstein en su pelea contra el hoy casi olvidado Bergson y observar con irónica condescendencia las pretensiones de la filosofía en nuestro mundo hiper-tecnológico. Y, sin embargo, la ampliación del conocimiento humano no parece haber aplacado un ápice nuestra búsqueda de sentido.

Este ensayo no nos deja indiferentes. Es una mirada fascinante al debate que cambió nuestra percepción de una de las características más fundamentales del universo: el tiempo. La concepción del tiempo como magnitud que se cuantifica con un reloj (Einstein), y del tiempo como duración (Bergson) parece irreconciliable. Y Einstein mantuvo la tensión hasta su muerte en 1955. Y con posterioridad otros físicos y filósofos la han continuado sin resolver.

Albert Einstein, hace un siglo, detonó un debate histórico en París gracias a una frase insólita: “El tiempo de los filósofos no existe”. Su antagonista, el filósofo Henri Bergson, había ya abordado con anterioridad ideas sobre el tiempo en algunos de sus libros, como *La evolución creadora* y *Materia y memoria*. Después de este debate público en París, Bergson no perdonaría nunca a Einstein el comentario y en los próximos años se volvería uno de sus peores enemigos.

En este debate de 1922 en París Henri Bergson felicitó al físico Albert Einstein por haber descubierto una teoría impresionante —la famosa teoría de la relatividad—, pero le reprochó que hubiera olvidado todos los demás aspectos del tiempo que, aunque inútiles matemáticamente, permanecen esenciales para nosotros. Se horrorizó al ver una teoría científica que ignoraba por qué unos momentos nos importan más que otros. El crítico de Einstein esbozó los principios de una cosmología alternativa que no se limitaría a la precisión árida de la ciencia ni se revolcaría en retórica vacía, por más poética que esta fuera. Bergson y sus numerosos seguidores serían aplaudidos por presentar una noción de tiempo “llena de sangre”.

La doctora mexicana Jimena Canales presenta en esta obra las ideas revolucionarias de Einstein y Bergson, su posterior colisión y las repercusiones de este choque. Un relato magistral y revelador que muestra cómo se puso a prueba la verdad científica en un siglo dividido, marcado por un nuevo sentido del tiempo.

Cuando, unos meses más tarde, la Academia Sueca otorgó el Premio Nobel a Albert Einstein, no lo reconoció por la teoría que lo había hecho famoso, sino “por su descubrimiento de la ley del efecto fotoeléctrico”, un área de la ciencia que no llegó a sacudir la imaginación del público en la medida en que sí lo hizo la relatividad. Las razones de esta decisión estaban directamente vinculadas con lo dicho por Bergson ese día en París. El presidente del Comité Nobel, Svante Arrhenius, explicó que, aunque “la mayoría de las discusiones giran en torno a su teoría de la relatividad”, esta no merecía el premio. ¿Por qué no? La razón quedó clara esa noche: “No es un secreto que el famoso filósofo Bergson ha desafiado esa teoría.”

Bergson —que ganaría el Premio Nobel de Literatura en 1927— había demostrado que determinar la validez de la teoría de Einstein “encumbraba la epistemología” más que la física y, “por lo tanto, ha sido objeto de un intenso debate en los círculos filosóficos”. Sus objeciones en contra de Einstein inspirarían a las próximas generaciones de pensadores, desde Martin Heidegger a Gilles Deleuze. Los años que siguieron a su encuentro en París pueden compararse con una versión incruenta y moderna de las antiguas guerras de religión, pero, en lugar de debatir sobre cómo leer la Biblia, los pensadores discutían cómo leer el despliegue de la naturaleza a través del tiempo.

El profesor Gerald Holton, de la Universidad de Harvard, escribe sobre esta obra: “Si los lectores están del lado de la física de Einstein o la filosofía de Bergson no es

lo más importante: este libro abre nuevas formas de pensar sobre la relación entre la ciencia y las humanidades que perturban a ambos campos”.

Leandro SEQUEIROS, SJ

Presidente de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA)

SCHMEMANN, Alexander: *Introducción a la teología litúrgica a la luz de la tradición de la Iglesia ortodoxa*, Sígueme, Salamanca 2021, 253 pp. ISBN: 978-84-301-2067-3.

El autor de esta obra, el difunto Alexander Schmemmann, sacerdote ortodoxo, fue profesor del Seminario Teológico Ortodoxo Saint Vladimir de Nueva York. En su curriculum podemos encontrarnos con numerosos libros sobre estudios litúrgicos. En nuestras manos tenemos la traducción de su primera obra, publicada originalmente en 1961, aunque la obra que se usa para la traducción es la publicada por St. Vladimir's Seminary Press en 1966. Por lo que hay que agradecer a la editorial Sígueme el esfuerzo realizado a la hora de la traducción de esta obra.



La presente obra, como el propio autor nos indicará, es una introducción muy general a un curso completo sobre teología litúrgica, y tal como queda reflejado en su título, enfocado a la mejor comprensión y estudio del culto ortodoxo. En ella defenderá que la teología litúrgica es una disciplina teológica independiente de otros tratados y que por tanto tiene su objeto particular, y como consecuencia de ello requiere su propio método especial, diferente al de otras disciplinas teológicas.

La obra está compuesta por cuatro capítulos subdivididos en diferentes epígrafes y apartados. Además, cuenta con una introducción sobre la tarea y el método de la teología litúrgica. Por lo que en ésta última abarcará las definiciones necesarias que nos ayuden a comprender mejor el contenido de la investigación.

El primero de los capítulos está dedicado al “El problema del ‘Ordo’”. Esto es de gran importancia porque la Iglesia ortodoxa “no conoce un culto que no se ajuste al *ordo*”, remitiendo tanto a la vida cultural como a cada “ciclo” y celebración independiente. Este nos introduce, a través de sus cuatro epígrafes, en la definición de *ordo*, la problemática que existe entre la desconexión entre el *ordo* escrito y la praxis litúrgica, el tema del *Typicon*, y la conexión entre el *ordo* con la eucaristía y la liturgia del tiempo. Para ello nos hace ver que el *ordo* no es autosuficiente, sino

que necesita de una serie de instrucciones añadidas para que pueda ser correctamente interpretado y, de este modo, usado. Todo ello se recogerá en *Typicon*, con la dificultad que esto conlleva, pues el actual es una amalgama de normas locales, que en ciertas ocasiones entra en contradicciones y ambigüedades. A esto se le suma que un determinado sector dentro de la Iglesia ortodoxa considera que el *Typicon* tiene un carácter de ley absoluta, por lo que es imposible tocar y alterar este material, y si se hiciera se podría “subvertir la ortodoxia”. Aquí es donde se encuentra una de las dificultades entre el *Ordo* y la praxis litúrgica mencionada, y se convierte en la principal tarea de aquellos que consideran la teología litúrgica no solo como una materia que se dedique a recoger explicaciones accidentales y casuales, sino como un estudio sistemático de la *lex orandi* de la Iglesia ortodoxa.

En el centro de la vida litúrgica de la Iglesia, señala nuestro autor, está la eucaristía, que marca la vida litúrgica de la misma, tanto semanal como anualmente, en la que el *ordo* juega un papel fundamental. Pero nos avisa el profesor Schmemmann que este centramiento puede llevar a un peligro, que es el de caer en los extremos, y es la de reducir la vida litúrgica solo a la eucaristía, contradiciendo con ello al propio *ordo*. Por eso señala que es necesaria una definición y explicación más completa del puesto de la eucaristía dentro del sistema general del culto. Además, señala cómo en la actualidad se va prestando una mayor atención a la liturgia del tiempo.

Una vez que contamos con unas ideas básicas sobre el *ordo*, y las problemáticas que existen, y la tendencia actual en los estudios teológicos, dentro de la liturgia, el autor se introduce en el origen del *ordo* en el capítulo segundo, bajo el título: “El problema del origen del ‘ordo’ en los primeros siglos”. Éste está dividido en siete epígrafes que van repasando el origen de la liturgia del tiempo. Repasa brevemente la base judía del culto cristiano, para tratar —posteriormente— la relación entre ambas liturgias. ¿Qué es lo que preservó el culto cristiano del judío tras la ruptura? Será lo que intente responder en el cuarto epígrafe, analizando la celebración de la eucaristía y la liturgia del tiempo. Seguidamente, pasa a estudiar el *Sabbath* hebreo para comprender la importancia del puesto del «día del Señor». Después, centra su estudio en dos aspectos de la mencionada liturgia del tiempo, aportándonos dos apuntes sobre las horas de la oración, pues por medio de ella la Iglesia —parafraseando a Tertuliano— rodea a Dios como un ejército, reunido en un mismo lugar. El último de los epígrafes está dedicado al tema del año litúrgico desde sus orígenes apostólicos, centrado como no podía ser de otro modo en el desarrollo del ciclo litúrgico de la Pascua y Pentecostés.

El tercer capítulo trata la problemática del desarrollo del *ordo*, especialmente en su desarrollo a lo largo de los siglos *iv* y *v* —“El problema del desarrollo del ‘ordo’ en los siglos *iv* y *v*”—. A lo largo de sus cuatro epígrafes hace hincapié en el tema de la importancia de la piedad litúrgica y la aparición de una nueva experiencia de culto a través de la vida monástica y la importancia del mismo. El primero de ellos está bajo el título: “Naturaleza del desarrollo litúrgico en el siglo *iv*”, mientras que el segundo hablará sobre la importancia que adquiere en esos momentos la piedad litúrgica. Ello conduce al autor a tratar, en el tercero de los epígrafes,

“La nueva experiencia del culto y sus causas”, el proceso de cambio que se produce en el culto cristiano cuando toma un tono más misterioso. El último de los temas tratados será la importancia del monacato en la historia del culto.

Todo ello ayudará al autor a tratar, en el último capítulo —“La síntesis bizantina”—, un estudio evolutivo del *ordo* y el *Typicon* bizantino, abarcando desde el siglo IV al IX. Todo ello se desarrolla a lo largo de cinco epígrafes, haciendo un especial hincapié en la descripción de los tres estratos: el “ordo” preconstantiniano, el secular (en el que se ve la relación que se establece entre la Iglesia y el mundo) y el estrato monástico.

Tras la lectura podemos decir que se trata de un estudio, aunque introductorio, profundo en su contenido específico por lo que necesita del lector unos conocimientos previos en la materia; por consiguiente, la lectura de algunos epígrafes, más específicos, es más densa. Por ello, el presente libro es recomendable a todas aquellas personas que quieran introducirse en la liturgia ortodoxa, pero al mismo tiempo en la liturgia de los primeros años de las comunidades cristianas.

Miguel CÓRDOBA SALMERÓN

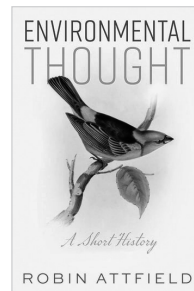
Instituto Teológico «Lumen Gentium» y Universidad Eclesiástica de San Dámaso

Otros libros

Medioambiente

ATTFIELD, Robert: *Environmental Thought. A Short History*, Polity, Cambridge 2021, 252 pp. ISBN: 978-1-5095-3666-5.

Robin Attfield, profesor emérito de filosofía de la Universidad de Cardiff, es uno de los autores de referencia en el ámbito de la ética ambiental. A sus 90 años, el prolífico académico británico ha sido capaz no sólo de confeccionar una excelente síntesis del “pensamiento ambiental” (*environmental thought*) contemporáneo, sino de establecer la genealogía de los diversos hilos que enhebran el complejo entramado de ese pensamiento. La obra, de carácter histórico, se estructura en diez capítulos siguiendo un estricto orden cronológico que parte del pensamiento griego y llega hasta nuestros días. A lo largo de las



250 páginas del ensayo se recorren 2500 años de historia y se cita una ingente cantidad de autores y de corrientes de pensamiento que abarcan no sólo el ámbito de la filosofía, la teología y la historia, sino también el de las ciencias naturales y la economía.

Junto a la erudita labor de recopilación y síntesis, la contribución más original del trabajo de Attfeld consiste en rastrear la genealogía de las ideas que configuran el pensamiento ambiental. Uno de esos vectores históricos, por ejemplo, se remonta a las intuiciones de San Basilio y a reglas monásticas como la de Benito de Nursia para desembocar en autores contemporáneos como René Dubos, E. F. Schumacher o Bárbara Ward y en propuestas como la del biorregionalismo. Otra de las sugerentes conexiones establecidas por Attfeld permite descubrir en Hipócrates, Alberto Magno y Alexander von Humboldt a los precursores de la moderna bioclimatología. Asimismo, el académico británico sostiene que tradiciones vegetarianas tan antiguas como el taoísmo, el pitagorismo o el jainismo cuestionaron los planteamientos antropocéntricos que, más tarde, convergerán con las críticas al maltrato animal de autores como Cicerón y Plutarco para confluir en el moderno movimiento animalista que encuentra hoy en Jeremy Bentham, Peter Singer o Tom Regan a sus teóricos más influyentes.

Junto al esbozo de la genealogía conceptual del ecologismo contemporáneo y a la exhaustiva identificación de sus precursores, otra de las fortalezas de este ensayo es la atención especial que presta a pensadores y movimientos que han marcado la ciencia y la conciencia ecológica de forma indeleble: el movimiento romántico, Charles Darwin, Henry D. Thoreau, Aldo Leopold, John Muir, Frederic Clements, Rachel Carson, el ecofeminismo o el movimiento de la justicia ambiental.

Este no es un libro para iniciarse en una temática tan compleja y poliédrica como la medioambiental. En ocasiones, la breve extensión del ensayo hace inevitable un tratamiento rápido y somero de cuestiones que requerirían de un desarrollo más detenido y profundo. En otros casos, el sesgo anglosajón del autor le impide explorar otras culturas y otras fuentes no occidentales que sin duda también han contribuido de forma significativa al pensamiento ambiental contemporáneo. Sin embargo, a pesar de estas limitaciones, el trabajo de Attfeld constituye una referencia para todo aquel que quiera entender y participar en uno de los debates más relevantes de nuestro tiempo. —Jaime TATAY NIETO, SJ

Feminismo - Iglesia



SCARAFFIA, Lucetta: *Feminista y Cristiana*, PPC, Madrid 2021, 191 pp. ISBN: 9788428836654.

La historiadora y periodista italiana Lucetta Scaraffia inaugura con esta obra la colección *Sofía* de la editorial PPC. El título parece una declaración de principios del conjunto de la colección, pues se busca ofrecer una visión femenina de diversos temas sin que por ello nadie se sienta excluido. Esta visión integradora es el punto de arranque de la autora, que es un referente del feminismo dentro de la Iglesia. En estas pági-

nas ella ofrece su experiencia al frente del primer periódico femenino publicado en el Vaticano y plantea la reflexión que brota de llevar adelante la tarea de dirigir esta publicación durante siete años.

Scaraffia narra cómo *Donne Chiesa Mondo*, nacida en el 2012 al amparo de Benedicto XVI, fue desarrollándose y extendiéndose. Uno de los logros de esta revista, como plantea la autora, fue mantener un sano equilibrio entre el sentir católico y el laicismo, así como combinar la visión institucional y la reflexión que brotaba de las “lectoras de a pie”, la mayoría de ellas religiosas. Desde aquí, Lucetta propone tres problemas fundamentales que la jerarquía eclesiástica debería abordar con respecto a las mujeres, especialmente religiosas.

En primer lugar, las dificultades de las religiosas para acceder a un recorrido intelectual del mismo nivel que los varones. Muy unido a esta cuestión se encuentra el segundo problema a abordar, que es la persistencia de un trabajo servil para con los clérigos y, en tercer lugar, los abusos sexuales perpetrados por el clero. En torno a estas tres cuestiones girará el conjunto de su obra. Por más que se hubieran podido plantear otros temas, se trata de problemáticas reales y que han de ser abordadas con decisión.

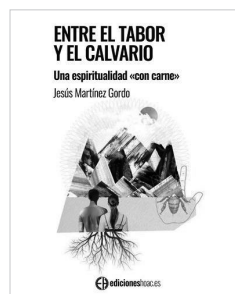
Como periodista, que no teóloga, Scaraffia no aborda, ni lo pretende, los problemas teológicos que laten debajo de estas situaciones. De hecho, en algunos casos se acentúa tanto la idea de “lucha de poder” que el clericalismo queda reducido a un problema exclusivo de la jerarquía eclesial. Para evitar simplificar un problema complejo, convendría ampliar esta percepción, pues el clericalismo, como afirma el Papa Francisco, es un mal que no solo afecta a los ministros ordenados, sino que puede darse en cualquier vocación cristiana, también entre mujeres.

La Iglesia, en estado siempre de permanente reforma, podrá avanzar en la medida en que se escuchen las voces críticas que, con cariño, se alzan desde dentro de la comunidad. Desde este deseo y sin acritud, Scaraffia anhela que la Iglesia se beneficie del potencial femenino que no se tiene suficientemente en cuenta. Con un formato cómodo y de muy ágil lectura, este libro nos anima a pensar y a posicionarnos.—Iañire ANGULO ORDORIKA

Espiritualidad

MARTÍNEZ GORDO, Jesús: *Entre el Tabor y el Calvario. Una espiritualidad “con carne”*, Ediciones HOAC, Madrid 2021, 242 pp. ISBN: 978-84-92787-58-6.

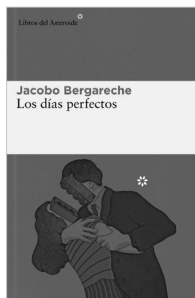
Vale la pena llamar la atención sobre este pequeño volumen que puede ser muy útil, por lo que dice y por la pedagogía con que lo dice. Jugando con los tres montes: el Tabor, el Calvario y el de las Bienaventuranzas (que los une a ambos) el autor procura tejer una espirituali-



dad que se confronte con otras cinco formas de espiritualidad. Una atea (comentando el precioso libro de A. Comte-Sponville al que cabe preguntar si no se ha quedado mirando asombrado la señal, sin mirar a donde remite esa señal). Otra centrada en “la mismidad” y su relación con lo que denominan Unidad o Realidad no dual. Y la que el autor llama expresamente no cristiana sino “jesucristiana” y “unitrinitaria” la cual, a lo largo de la historia, se desglosará en la espiritualidad ortodoxa y la latina. El diálogo está hecho de forma totalmente integradora, recogiendo todo lo que el autor ve de positivo en cada postura e intentado completarla con lo que le falta. Y esto lleva claramente al tema de los pobres, presencia de Dios y vicarios de Cristo para un jesucristianismo unitrinitario. Un tema que se lleva buena parte del libro en un recorrido histórico. Esta es “la carne” que debe tener toda espiritualidad que no quiera quedarse en una especie de gnosticismo. Vale la pena un par de citas que, aunque un poco largas, dan buena idea de la orientación del libro: “hay verdades que, por mucho que molesten no se pueden poner entre paréntesis o descalificar como ‘ideológicas’, o como ‘resabios dogmáticos’ de los que liberarse cuanto antes para relacionarse con un Dios que ‘Océano de la unidad infinita’ o ‘sí eterno’, no tiene nada que ver con la cruz ni con los calvarios de todos los tiempos. La búsqueda de la paz interior es importante pero no al precio del olvido, descuido —y menos descalificación o desprecio— de la cruz o del monte de las bienaventuranzas” (p. 126). Una experiencia de Dios directa o “sin carne”... “no es racionalmente consistente entenderla como puerta que abre a la fusión con Él. Empeñarse en lo contrario constituye una obcecación con riesgo de incurrir en fundamentalismo” (p. 234). Por señalar alguna limitación, cabría decir que falta un desarrollo de la espiritualidad luterana de la justificación por la fe y que la fundamentación cristológica podría haber ido más allá de Nicea y Constantinopla I, hacia Éfeso y Calcedonia.—José Ignacio GONZÁLEZ FAUS

Narrativa

BERGARECHE, Jacobo: *Los días perfectos*, Libros del Asteroide, Barcelona 2021, 184 pp. ISBN: 9788417977627.



A Luis, casado y con tres hijos, su amante acaba de escribirle para decirle que su historia ha terminado: “dejémoslo aquí, quedémonos el recuerdo. Adiós, te quiero”. Austin, la ciudad que durante unos pocos días de los últimos años ha sido el lugar de la aventura, se convierte entonces en espacio para el recuerdo y la reflexión. Unas cartas de Faulkner a su amante, encontradas en el archivo dedicado al escritor en el *Harry Ransom Center* de esa ciudad, lanzarán preguntas distintas hacia la historia vivida allí y a un matrimonio herido por el tedio. Sobre todo, una en la que Faulkner dibuja para su amante una especie de *storyboard* de lo que parece ser el anticipo de un buen día pasado juntos.

La historia con Camila, la genial amante mejicana, es una historia sin restos arqueológicos: todo tiene que ser borrado para no ser descubierto. El pequeño cómic dibujado

por Faulkner invita entonces a crear un relato en forma de carta de despedida, que es también la memoria escrita de los días perfectos pasados juntos. ¿Perfectos? Quizá sí, pero también con final. El final que permite escribir la historia completa, pero que vuelve a dejar a Luis frente a la realidad de su vida, su otra vida, la de un matrimonio que se revela en todo su espanto: una sucesión de días sin imaginación común, un ejercicio de supervivencia en medio del aburrimiento.

Tras la carta a Camila, Luis escribe a Paula, su mujer. En un texto por momentos brutal, el protagonista de la novela de Bergareche hace un diagnóstico casi terminal del matrimonio. Sin embargo, no pierde la esperanza. ¿Qué es un día perfecto? ¿A qué podemos aspirar todavía? Ahora el dibujo de Faulkner da la pista para iniciar una nueva búsqueda, la búsqueda de lo que puede ser un buen día. Se trata de volver a los días perfectos que ya tuvo el matrimonio, no para repetir el guion (en el que, por lo demás, se descubre más de una imperfección), sino para descubrir la música de fondo que hizo que aquel día fuera bueno, un día perfecto, aunque no tuviera nada de extraordinario, como el que pasaron hace décadas Faulkner y su amante.

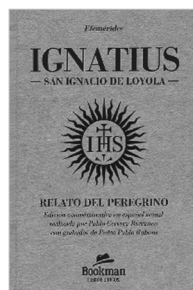
Bergareche ha tocado, con ironía y sin dar recetas milagrosas, uno de los temas de nuestro tiempo. Quizá no solo el de la crisis de los cuarenta, sino algo más. El de nuestra insatisfacción —modernísimo—, el de la lucha entre el ideal, la realidad y la fantasía, el desafío de aprender a aburrirse (qué escena sensacional el diálogo entre el protagonista y su padre al respecto), y el de seguir buscando algo parecido a la perfección, quizá empezando a intuir que se presentará con el rostro —aparentemente vulgar— de lo ya conocido.—Carlos MAZA SERNEGUET, SJ

Jesuitica

CERVERA BARRANCO, Pablo (ed.): *Ignatius. San Ignacio de Loyola. Relato del peregrino*, Bookman, Madrid 2021, 150 pp. ISBN: 9788412027310.

Este libro se publica como homenaje a san Ignacio de Loyola. Es una edición conmemorativa con ocasión del V Centenario de su conversión. Se trata de una joya literaria, de una edición limitada y rigurosamente numerada (633 ejemplares). Ha de ser calificada como una lúcida decisión, realizada gracias al esfuerzo del editor, Don Pablo Cervera, profundo conocedor de la vida y espiritualidad del fundador de la Compañía de Jesús.

El volumen ha sido especialmente cuidado, desde el punto de vista material, por parte de un gran artesano. Se trata de una persona enamorada del libro: Miguel Ángel Blázquez. Todo ello se percibe desde la portada de esta obra, donde aparece austero el escudo de la Compañía de Jesús, reproducido en relieve. Realmente estupenda es también la calidad del papel, en un hermoso tono marfil. En la edición se ha querido fusionar el texto con la serie de 48 grabados realizada por el afamado pintor Pedro



Pablo Rubens sobre la vida de san Ignacio. Nos hallamos, pues, ante un esmerado trabajo de artesanía y arte llevados a la imprenta.

El texto reproduce la *Autobiografía* que san Ignacio dictó en la madurez de su vida a Gonçalvez de Cámara, que había insistido en numerosas circunstancias ante el Santo para alcanzar este objetivo, coadyuvado por el P. Jerónimo Nadal. El editor ha tenido la paciencia y el acierto de amoldar la expresión original del relato al español moderno, de modo que sea todo más comprensible. El original no es siempre fácil de entender y de ahí esta feliz iniciativa.

Ha sido un gran acierto poner a nuestra disposición una de las narraciones más bellas de la literatura espiritual cristiana, liberándola de arcaísmos y expresiones hoy en desuso. Sabemos bien que en la *Autobiografía* Ignacio, lejos de elaborar una crónica minuciosa de su vida, nos legó el relato del “peregrino” como testamento para sus seguidores. El de Loyola bosqueja con primor en sus confesiones y recuerdos la fuerza de Dios en su vida, cuenta “cómo Dios le había ido llevando”.

Hay que dar la bienvenida a este precioso librito. Son páginas breves y a la vez luminosas, que nos sumergen en la historia del aquel soldado cuya conversión sirvió de acicate a la Iglesia y al mundo. Con este valor inmarcesible, la obra viene a sumarse a los numerosos gestos que a lo largo y ancho del orbe católico han buscado subrayar la grandeza de Ignacio, que solo aspiró en su vida a la “mayor gloria de Dios—A.M.D.G.”.—Fernando CHICA ARELLANO

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 dí-
gitos 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**

