

SECCIONES

01 EDITORIAL

POLÍTICA Y ECONOMÍA

03 No te vayas ahora, Fernando, por Carlos Díaz

RELIGIÓN

05 El cardenal John Henry Newman y la búsqueda de la verdad, por Rolando García Alonso

09 Cristianismo y compromiso ambiental, por Federico Velázquez de Castro

TESTIMONIO

13 Nuestro muy querido sacerdote y hermano, Marcelino Legido, por Comunidad cristiana El Cubo de Don Sancho

21 Marcelino Legido, un hombre real, por Carlos Díaz

24 Marcelino Legido. En su recuerdo, por Luis Blanco

PAISAJES DE ULTRAMAR

27 El bosque se tiñó de rojo, por Esther Díaz

29 RINCÓN BIBLIOGRÁFICO

ANÁLISIS

El hombre: ni mascota ni robot

PRESENTACIÓN 32

La pequeña diferencia entre el hombre y el animal GABRIEL AMENGUAL 33

Lucas y Penrose sobre los teoremas de Gödel JULIO OSTALÉ GARCÍA. 38

El naturalismo es un antihumanismo MOISÉS PÉREZ MARCOS 43

La «personalidad» de los pulpos ÁNGEL GUERRA SIERRA. 48

El tú y el yo en la nueva ciencia cognitiva FERNANDO SOLER TOSCANO 51

Animal y hombre, fantástica cercanía, fantástica lejanía CARLOS DÍAZ. 55

¿Se reduce el hombre a la naturaleza? JUAN ARANA 61

Editorial

LUIS FERREIRO, DIRECTOR DE ACONTECIMIENTO

Agónica decadencia de las hegemonías

Las dos pasadas elecciones nos han traído y confirmado un cambio en el sistema de partidos políticos imperante en España desde hace más de treinta años. El fin del bipartidismo parece definitivo y con él la práctica de las políticas hegemónicas debería desaparecer para dejar sitio a otra conducta más flexible, propicia a la negociación y al pacto. Sin embargo, el cambio de las mentalidades, que siempre es más lento que el de los comportamientos, resulta trágico cuando afecta a las ambiciones de poder de líderes y partidos políticos, tanto más cuando llevamos décadas de políticas orientadas por la mentalidad de que es necesario lograr una posición de hegemonía incontestable para gobernar. Esto ha estado tan arraigado que si no se conseguía la ansiada mayoría absoluta, inmediatamente se buscaba un pacto, sí, pero un pacto al servicio de la hegemonía frente al otro partido que la disputaba. Para ello, siempre se estaba dispuesto a pagar el peaje a los grupúsculos nacionalistas, los que a

Continúa en la página siguiente →

su vez fueron alcanzando su objetivo, que no era otro que la hegemonía en el ámbito regional, hasta que se ha llegado al punto expulsar a los mismos socios con los que pactaban como rivales por ella.

Hijos de esta mentalidad han sido los gobiernos de mayorías absolutas, que nunca han sido buenos en España y siempre han acabado creando malestar y que, finalmente, han llevado a un rechazo del bipartidismo que debería leerse más profundamente como un cansancio y una condena del hegemonismo, cuya esencia, aun cuando se llegue a él por un procedimiento democrático, es la imposición sobre los otros, a través del ejercicio de un poder dictatorial, sin que la sombra de la rivalidad ni la necesidad del apoyo de otros cuestione su poderío.

La parálisis política actual y la consiguiente incapacidad de formar un gobierno estable es consecuencia de esa mentalidad hegemónica que, lejos de desaparecer, se reproduce en todos los niveles, de tal modo que el juego se extiende y se lucha por la hegemonía en la izquierda, donde se se representa como una tragedia el desenlace de la lucha por el dominio del PSOE o de Podemos.

Hoy tenemos la oportunidad histórica de cambiar de rumbo. Forzados por la necesidad, los partidos podrían verse obligados a contar con los adversarios y a llegar a pactos de gobierno, o simplemente a acuerdos sobre materias específicas que, teniendo en cuenta

las diversas perspectivas y aspiraciones, redunden en el bien de todos. No se produciría una revolución, pues lo determinante hoy está en la economía y los conflictos decisivos no se dan en el ámbito de la política, aunque todos pasen por ella, y, además, no toda la vida es economía, por lo cual algunos cambios políticos pueden aportar mejoras sustanciales en la vida social.

La aritmética parlamentaria y la geometría del espacio político nos llevan a un escenario de pactos o acuerdos. Hemos pasado del espacio lineal del bipartidismo, en el que había que asegurar el dominio de un polo, a un espacio de cuatro vértices, un tetraedro que sólo puede ser estable si reposa en un cara, es decir, sobre tres vértices o partidos. Esto lo condiciona todo en un sistema de partidos en el que ninguno tiene una clara hegemonía, y en el que lo mejor sería renunciar al espíritu hegemónico, en el que lo esencial es imponerse a los otros contrincantes políticos, en favor de un espíritu de diálogo y colaboración, en el que lo esencial es el servicio, ayudando a que las personas puedan mejorar su vida y a que la sociedad pueda alcanzar una convivencia satisfactoria.

Los malos políticos que tenemos todavía están a tiempo de dar algo bueno a la ciudadanía si abandonan esa manía de imperar a toda costa y se abajan a dialogar, cosa que los haría parecer, e incluso ser, mejores de lo que son.

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Fotocopie y envíe este formulario

Para enviar al Instituto E. Mounier (Melilla, 10 - 8° D / 28005 Madrid)

Nombre _____ Apellidos _____

DNI _____

Domicilio _____

Población _____ Provincia _____ C.P. _____

Correo electrónico _____

Banco o Caja _____

Domicilio de la entidad _____ C.P. _____

Código IBAN (International Bank Account Number) (escriba todos los números)

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

Importe: _____ €, que corresponden a (marque lo que corresponda):

☐ Suscripción a la revista *Acontecimiento* (4 números, 16,00 €)☐ Cuota de socio del Instituto Emmanuel Mounier (desde 35,00 €/año)(la cuota incluye la suscripción a *Acontecimiento*).

Para enviar a su Banco o Caja

Lugar y fecha _____

Banco o Caja _____

Domicilio de la entidad _____

_____ C.P. _____

Agencia N.º _____

N.º de cuenta _____

Sr. Director de la Sucursal:

Le ruego que, hasta nuevo aviso, se sirva abonar los recibos presentados por el Instituto Emmanuel Mounier con cargo a mi C/C o Libreta de Ahorros.

Firma:

Titular _____

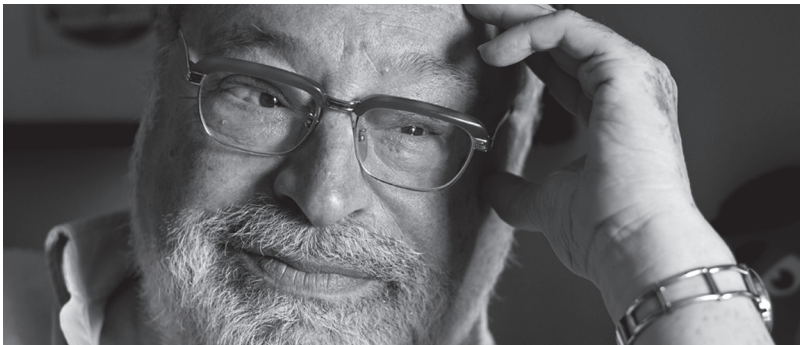
Domicilio _____

Población _____ C. P. _____

Carlos Díaz

Miembro del Instituto E. Mounier

NO TE VAYAS AHORA, FERNANDO



A mí, cuando me dan papel pautado, escribo por el otro lado, soy *un* Contreras, aunque un *Dr. Contreras demasiado raro*, pues busco al fin el abrazo, la lógica del encuentro, y no la contrariedad por la contrariedad, eso me parece muy pobre, muy simple, y bastante feo. No cabe en mí aquella conducta de cierta revista que, en su afán por agradar a toda costa, declaró en 1928 a 143 novelas «la mejor novela de año», a 45 «mejor novela de la década», y a más de 20 «mejor novela de nuestra era». Más cerca estoy de Epícteto en su *Enchiridion* o *Manual de máximas*: «Si te dicen que alguien habló mal de mí, no lo niegues; responde solamente que no conoce otros muchos vicios míos, y que de conocerlos hubiera hablado mucho más». Cervantes tampoco es manco...: «Advierte que es desatino/ siendo de vidrio el tejado/, tomar piedras en la mano/ para tirar al vecino».

Para algunos colegas soy *una* bala perdida (no *un* bala perdida, al género lo que es del género), pues no me gusta cancelar las incertidumbres, pero tampoco andar presumiendo de ellas, y menos aún haberlas resuelto en milisegundos para dejar el resto del tiempo al sueño del conserje. Algunos presumen de hablar media docena o más de idiomas sin darse cuenta de que en todas ellas dicen las mismas estupideces. Así que *Santa Ironía, venga a nosotros tu auxilio, y vade retro Santa Inquisición*. Nunca quise ser un *okupa* de la omnipotente filosofía de tipo *Podemos*, ni con el gatillo fácil para tirar a la liebre del «¡Exprópiese!», eso me parece chabacano.

Servidor más bien quiso siempre ser, a la par que *muy devoto de Santa Ironía, también de Santa Mayéutica, su reverso*, pues *no me acomodan las inconclusiones musicales atonales, sin ¡chim pún!* final, y que son —como la hermenéutica— el arte de poder no tener razón, la *Santa Heterodoxia* encuadrada en oro, como siempre le afeé a mi maestro de ética e ingeniero jefe de esa fábrica, José Luis López Aranguren. Odiaría morir como *Carlos I el Desasosegado*, a mí me gustan las *filosofías tonales*, las que buscan la síntesis, aunque a veces no con demasiada armonía, pues con el fragor de la batalla suelo perder a Don Beltrán. Mi lema sería el de *a lo tonal por lo atonal*, un poco como *la espiral de Bernoulli*, siempre abierta a lo *infinito politonal*. Cuando Cicerón escribía que subir al cielo y no encontrar allí a nadie a quien contárselo, agudizaba hondamente mi gran melancolía.

Mi perspectiva filosófica me lleva a *enseñar cómo no se debe argumentar*, de ahí mi predisposición a *Polemós* el dialéctico. He citado hace un momento de paso al filósofo Aranguren, y ahora añado un poco más detenidamente al filósofo Savater, dos de mis mayores inspiradores polémicos durante muchos años, a quienes les sigo de verdad agradecido. Si traigo a colación a Savater es porque, habiendo pretendido él brillantemente encarnar a *Horror, Furia y Espanto*, se confiesa cansado y decidido a abandonar la presencia pública, algo que por mi parte ni deseo yo, ni creo sea él capaz de cumplir para el bien o el mal de muchos.

Fernando Savater, el caballero de la armadura oxidada, hubo de tener serios problemas tratando de conjugar el *Más allá del bien y del mal* de su adorado Nietzsche con la propia *apología liberal burguesa del bien y del mal* en *Ética para Amador*, o en *Para la anarquía* nunca anarquista. Savater no sabía entonces que exageraba su propio quijotismo, ahora ha recuperado el juicio cuando ya está mayor, aunque todavía no se atreve a arrojar al fuego sus libros de caballería. Pero nada pasa. ¿Qué don Alonso de Quijano se equivocaba ayer? ¿Y si también Sancho se equivoca hoy? Error con error se paga y se traduce en verdad. Por lo demás, arriba el campo, tranquilidad, don Fernando

sigue trabajando para ganar el pan de ambos: «mis columnitas son ganapanes».

Creo haber sido uno de tus primeros polemistas por tierra, mar y aire, Fernando¹ cuando éramos «filósofos jóvenes» —¡tú empezaste primero a alancearme en el semanario *Triunfo* arrojado por tus genios incubos!—. Y ahora *la princesa anarquista está triste, qué tendrá la princesa* fuera de sus carreras de caballos. El autor del *Panfleto contra el Todo* y de la *Filosofía tachada* pretende su propio *requiescat in pace ante mortem*, incluso anuncia con patética autocompasión la fecha inexorable de su retirada². Ni rastro de aquel Premio Nacional de Literatura de *La tarea del héroe*, todos los héroes han muerto: «He sido un revolucionario sin ira, espero ser un conservador sin vileza». «‘Cuando uno es joven ve lo criticable, la parte destructiva’, explica hoy: ‘No ves lo que hay que conservar, los logros civilizatorios que, en su estabilidad, también son revolucionarios. Cuando uno madura se da cuenta de que conservar lo que hay puede ser mucho más revolucionario que destruirlo (...) hay que defender la idea de ciudadanía. La idea más revolucionaria en lo social es la de que, una vez aceptada una ley común —llámese Constitución o llámase como se llame—, cada uno de los socios puede ser como quiera. (...) Lo desechable es lo que va contra ese principio: los nacionalismos, los territorialismos, las parcelaciones históricas o genealógicas’, dice sin el énfasis de otros tiempos quien en su día apoyó la legalización de *Herri Batasuna*». Tampoco aparece «el Savater aguerrido que combatía a la Iglesia casi tanto como al nacionalismo. Sólo cita a Santayana

—‘la religión es una poesía en la que se cree y la poesía, una religión en la que no se cree’». Nada de aquel best seller *Ética para Amador*: «Nuestro sistema no es el peor, pero sí necesita de reformas. Nunca se ha planteado en serio aquello que se llamó *Educación para la Ciudadanía*. Educar no es formar empleados, sino crear ciudadanos y, en último término, seres humanos. Exige una formación en valores y una reflexión sobre nuestra forma de sociedad. Hoy se trata de convertir el conocimiento en un rendimiento económico inmediato. Y hay saberes que no se miden así. En la formación humana no tiene precio la filosofía, la literatura, los saberes que responden a una necesidad de desarrollo». ¿Lo ha retomado del presidente de la Conferencia Episcopal como la *señora-Trump* de la *señora-Obama*? Algo al menos habla de la irreductibilidad de Fernando: Savater se declara con buen tino enemigo acérrimo de las redes sociales: «Procuro frecuentar poco ese mundo; ensucia la mente y distrae de lo importante. En las redes tienen un medio de expresión cierto tipo de personas con basureros en la cabeza, sociópatas que antes sólo farfullaban cosas por la calle sin que te enterases. A finales de septiembre de 2016 —anuncia— abandonará definitivamente toda actividad pública. Y explica el pensador, otra vez con una voz a punto de romperse por el llanto, ‘porque no quiero morirme, pero ya no tengo ganas de vivir’»³. No, Fernando, no te vayas tampoco ahora: antes te necesitábamos como reaccionarios, y ahora también te seguimos necesitando como progresistas, no te vayas.

1. Cfr. Díaz, Carlos: *Contra Prometeo. Una contraposición entre ética autocéntrica y ética de la gratuidad*. Ed. Encuentro, Madrid, 1980. El propio Aranguren lo recensionó en *El País*...

2. La reina que hoy se retira fue rey por un día; el gran progresista revolucionario de ayer, ahogado en su autocomplacencia, es hoy un juguete entre los patéticos pescadores pescados en las redes mediáticas, donde le siguen necesitando para hablar de él. Algunas perlas de esas «redes»: «Retírate, nadie te necesita». «Si te falta la alegría, te sientes deprimido y sin ganas de vivir, sé inteligente y haz caso a tus sentimientos». «Total, para lo que sirves retírate, te puedo asegurar que no se notará, dudo mucho que te busquemos para que nos ilumines. Ciertamente ni con toda la energía del universo te podríamos iluminar, lo que no puede ser no puede ser y además es imposible». «Entró en política, como otros, al convertirse en objetivo de ETA (con ellos o contra ellos, ETA lo formulaba así) y entonces se radicalizó». «Cuando se ponía el sombrero de político, se quitaba el de intelectual». «El miedo es humano y Savater ha pagado el precio del descrédito que vemos en muchos de los comentarios. Pero no creo que fuera la pedertería o el ser hijo de papá lo que le hizo saltar la valla, sino el miedo».

3. <http://www.publico.es/culturas/fernando-savater-me-falta-alegria.html>

Rolando García Alonso

Cónsul General de México en Shanghai

EL CARDENAL JOHN HENRY NEWMAN Y LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD

La vida del cardenal Newman se desarrolló en la delgada línea en la que viven quienes hacen avanzar el conocimiento de la verdad en la humanidad. Nacido en 1801, fue un hombre de Iglesia, pero de una Iglesia militante en un sentido que no era el que se creía correcto en su tiempo. Para Newman, la Iglesia había ido siempre por delante de su tiempo en sus primeros mil quinientos años de existencia, pero esta velocidad de alguna forma se estancó en los últimos siglos, dejando correr al mundo más rápido que ella misma. El mismo fundador de la Iglesia fue un hombre que revolucionó su tiempo y los tiempos. Y Newman, como su discípulo, también siguió sus pasos.

Vivió en la incompreensión, pero bajo la luz de la búsqueda de la verdad y de lo auténtico en lo cristiano, que lo empujó a la conversión del anglicanismo al catolicismo romano. Su estudio de la historia de la Iglesia primitiva fue la piedra angular de su interpretación de la verdad, que le permitió discernir cuál era el mejor camino para su vida.

Buscó lo auténtico por encima de la aprobación popular y de la jerarquía, rayando en algunos momentos de su vida con rasgos que podrían parecer intolerantes, dada su firmeza inflexible en los asuntos que veía como de principios.

¿Cómo una mente que llegó a considerar a la Iglesia romana como anticristiana pudo pedir ingresar a ella? Por la centralidad que le da a lo verdadero, que hizo incluso temblar los cimientos de su fe. Todo ello, con la suavidad de una brisa suave, de una «tierna luz», como inicia su poema *The Pillar of the Cloud, «Lead, Kindly Light»*. Parte central de su espiritualidad radica en lo paulatino del camino a la verdad: la luz se nos da poco a poco, como para ver qué es lo siguiente que debemos hacer y, una vez que hemos dado el paso que se nos ilumina, veremos el siguiente



también iluminado. Intentar dar varios pasos o tratar de ver el final de camino no solo es vano, sino contraproducente.

Sin embargo, este caminar suave no está exento de violencia: según Newman, la verdadera prueba

de una persona yace en su propio «punto débil», en «un rincón» de su corazón que no tiene intención de abandonar para tener un compromiso total con Cristo.

Newman prefiere la acción a la palabra, pues «que una cosa sea cierta no da razón para que sea dicha, sino para que sea hecha», sin importar las consecuencias de ello. Incluso, cree que sería bueno preguntarnos si los cristianos, «con excepción de un pequeño resto, no rechazarían de nuevo a Cristo, como los judíos, si viniera de nuevo».

El cardenal no es un iluso. Sabe que en todo el transcurso del cristianismo, desde su inicio..., no ha sido más que una serie de problemas y desórdenes. Cada siglo es como los demás y, para quienes lo viven, les parece que el que les ha tocado es peor que todos los tiempos anteriores. La Iglesia siempre está enferma..., la religión siempre parece expirar, los cismas dominan, la luz de la Verdad es tenue, sus fieles han sido dispersados. La causa de Cristo siempre está en su última agonía...

El miedo a que su conversión no estuviera basada en la verdad fue tal, que prefería morir antes: «si seriamente me viera tentado a unirme a la Iglesia de Roma, rogaría a mis amigos que rezaran para que muriera antes de hacerlo, si esto no es lo correcto». Pero finalmente, se consolaba con la convicción de que «cada cosa que uno hace con honestidad, sinceridad, con oración y consejo, debe llevar al bien». Por ningún motivo quería dejarse llevar por su propio juicio, «sino por algo externo, como la columna de nube en el desierto».

«Las fantasías, las emociones, los sentimientos se van y nunca regresan, la verdad viene una y otra vez, es insistente». Finalmente, obedeció el mandato evangélico de «dejar amigos y parientes y casas y bienes»:

... A mi edad (42 años), los hombres aman la tranquilidad, yo mismo amo la tranquilidad. Estoy renunciando a mi pensión, que no requiere de obligaciones y es adecuada a mis necesidades, ¿por qué hago esto?, me pregunto, sino porque creo que estoy llamado a hacerlo. Ante muchos, tengo buen nombre, deliberadamente lo sacrifico. Ante muchos otros, tengo mal nombre y estoy cumpliendo sus peores deseos y dándoles su más codiciado triunfo. Estoy lastimando a todos aquellos a quienes amo, inquietando a todos

aquellos que he instruido y ayudado. Me acerco a quienes no conozco y de quienes espero muy poco. Me destierro a mí mismo, y a mi edad. ¿Qué puede ser, sino estricta necesidad lo que provoca esto?

La llegada a la Iglesia católica en 1845 no fue fácil. Pronto se enfrentó con incomprensiones y envidias de sus nuevos compañeros, algunos de ellos conversos como él. Además, la difícil tarea de desprenderse de sus anteriores convicciones y adoptar los nuevos usos y costumbres, tan extranjeros para un inglés de pura cepa, miembro de un pueblo, el británico, al que definía como la «gente más sensata de la tierra, la más sensible a la inconsistencia moral, la más ambiciosa de la propiedad y el buen gusto».

Su autonomía intelectual pronto se enfrentará con las estructuras establecidas en la recién restaurada iglesia británica. Descubre que «los obispos están tan acostumbrados a ser dueños absolutos que usurpan los derechos de los demás». Incomoda a cierta jerarquía que busca, por todos los medios a su alcance, acotarlo y reducir su ámbito de acción al mínimo, alejándolo de Londres y manteniéndolo ocupado en las periferias irlandesas. Sobre todo, impidiendo su regreso a Oxford, con la arcaica convicción de que los católicos no debían estudiar en universidades anglicanas. Newman, obediente, sabía que esa decisión sólo debilitaría el desarrollo intelectual de los laicos católicos, mientras que los obispos basaban su decisión en el deseo de *proteger* a los católicos de las influencias dañinas de la enseñanza anglicana. Sin embargo, Newman sabía que «los católicos no nos convirtieron en católicos; Oxford nos hizo convertirnos en católicos», es decir, la propia honestidad intelectual que aprendieron en ese lugar fue la que los llevó a convertirse a la Iglesia de Roma.

Su vivencia en el catolicismo no estuvo exenta de decepciones, calumnias y profundos sufrimientos: «cualquier camino que me lleve a ser útil parece estar bloqueado para mí. Hay muchas cosas que podría intentar realizar, para las cuales *no* soy apto, pues cada vez que intento algo que creo que puedo hacer, se me impone un veto. Y no veo cómo atravesar los espesos matorrales y cruzar los barrancos. Y así, pasa un año tras otro; y nadie tiene un trabajo para mí».

«¡Oh, qué desolado y aburrido ha sido mi recorrido desde que soy católico! He aquí cuál ha sido el

contraste: como protestante, mi religión me parecía aburrida, pero no mi vida; y como católico, mi vida es aburrida pero no mi religión». Frustración que le hacía decir que «desde que soy católico, me parece que, en lo personal, no he tenido más que fracasos». Se había logrado «destruir mi influencia y mi utilidad». Quienes más le hacían sufrir eran sus compañeros conversos, que buscaban obtener la mayor aprobación de Roma convirtiendo anglicanos con el mayor rango posible, para lograr la conversión de toda Inglaterra a través de esta estrategia. Sin embargo, para Newman lo primordial no eran las conversiones, «sino la educación de los católicos».

Por esta razón, Newman no era cómodo para Roma. Su sugerencia de que había «aspectos por mejorar» en la búsqueda de la verdad de la religión católica, además de su «tibieza» en defender el poder temporal de los Estados Pontificios amenazados por la reunificación italiana, no eran políticamente correctos.

Esto no significa que Newman rechazara la autoridad, sino que creía que la mejor manera de alcanzar la verdad era la interacción entre el magisterio y el juicio privado, porque «la verdad es forjada por muchas mentes trabajando juntas libremente». En concreto, Newman es una mente vigorosamente independiente y original que nunca apoyaría la «prohibición eclesíastica de dudar y cuestionar» como un medio para preservar la fe. Apuntaba que en «las escuelas primitivas y medievales había verdaderamente un juicio privado; ahora no hay escuelas ni juicio privado. Esto es, no existe el ejercicio del intelecto. No, el sistema avanza sobre la tradición del intelecto de los tiempos pasados».

Newman echaba de menos la forma de interpretar la verdad en los siglos anteriores. Como muestra, por ejemplo, la famosa controversia de Valladolid que tuvo lugar en 1550 y 1551, que enfrentó dos formas antagónicas de concebir la conquista de América: una, la de Bartolomé de las Casas, y otra, la de Juan Ginés de Sepúlveda. El propósito declarado de la discusión en la Junta de Valladolid era ofrecer una base teológica y de derecho para decidir cómo debía procederse en los descubrimientos, conquistas y población de las Indias recién descubiertas.

Esta concepción casi infantil en la que se quería mantener el intelecto católico, atrapado en sentimen-

talismos que tarde que temprano podrían desaparecer, hizo prever a Newman que la sociedad se dirigía a una incredulidad creciente, mientras que la Iglesia católica se refugiaría en un cómodo aislamiento, base del secularismo que surgiría con enorme fuerza en el siglo xx. Obviamente, estas observaciones no resultaban nada cómodas para la jerarquía católica, más preocupada por la defensa doctrinal y por la preservación de los Estados Pontificios, amenazados por la unificación de los territorios italianos que estaba llevando a cabo el reino de Piemonte.

El Papa en ese momento, Pío IX, cuyo pontificado ha sido el más largo de la historia después del de San Pedro, promulgó en su encíclica *Quanta cura* un apéndice que condena «los principales errores de nuestro tiempo», entre ellos, el panteísmo, el naturalismo, el racionalismo, el socialismo, el comunismo, el liberalismo, las sociedades secretas y la autonomía de la sociedad civil. Señala que la religión católica debe ser la religión de Estado y condena la libertad de culto, pensamiento, imprenta y conciencia. Destaca la tesis que afirma que el Romano pontífice no puede conciliarse con el progreso, el liberalismo y la cultura moderna. Para una mente como Newman, este tipo de pronunciamientos producían dolor, pues creía que se produce «mucho corrupción, muchas muertes, mucha hipocresía y mucha infidelidad cuando una fe dogmática se impone por ley a una nación, por lo que creo que es mejor la libertad».

Newman se sentía mejor en una Iglesia en tierra de misión. «Pienso que en Italia habrá una mayor y verdadera religiosidad, cuando la Iglesia tenga que luchar por su supremacía, más que cuando su supremacía dependa de las disposiciones de las cortes, de la policía y de las disputas territoriales», como sucede cuando se trata de una religión de Estado.

A pesar del nuevo estado de cosas que vislumbraba en el futuro, el cardenal creía tener razones «no para temerlo, sino para tener esperanzas». Para él, no había peligro en el cambio y en el progreso, sino en el inmovilismo y el temor. Las dificultades no lo hacían dudar, y el conflicto era incluso un camino para llegar a la verdad, no un obstáculo hacia ella. Sin embargo, sabía que a veces el tiempo no juega a nuestro favor. Su profundo conocimiento de la historia eclesial le hizo caer en la cuenta de que un error

puede convertirse en herejía cuando uno se aferra a él a destiempo, incluso con la intención de adherirse ardientemente a la verdad. Decía que «lo que pretendido puede ser real y bueno, pero quizá sea voluntad de Dios que se realice cien años después»; resultada «desalentador» «estar desfasado en el tiempo, ser rechazado y frenado en cuanto comienzo a actuar». Sin embargo, sabía que «el tiempo es el gran remedio y el vengador de todos los males. Si somos pacientes, Dios trabaja en nuestro favor. Trabaja para quienes no trabajan para sí mismos. Claro, un rumiar interior sobre las injusticias *no* es paciencia, pero recordarlas con miras al futuro es prudencia».

No puede abusarse de la autoridad de la Iglesia en la búsqueda de la verdad, de lo contrario, se corre el riesgo de aniquilar la libertad del pensamiento. Su espíritu crítico formado en la Universidad de Oxford lo lleva a pensar que no había nada mejor para fortalecer a la Iglesia que un laicado educado, autogobernado e independiente, todo ello compatible con la supremacía eclesiástica, difícil equilibrio en un mundo en transición. «Nuestra única esperanza es que el laicado conozca su fuerza y la utilice», decía, más de medio siglo antes que el Concilio Vaticano II, porque para él, «no había mejor misionero que un católico bien instruido».

Revolucionario para algunos, demasiado amigo de la libertad para otros, incómodo para la mayoría, Newman sabía que no se podía cimentar un pensamiento católico por encima de la tierra, es decir, lejos de lo práctico, mientras que el papa parecía más preocupado por lo que era la verdad en la teoría. Sin embargo, su consuelo era que «todo es bueno, si lleva el asunto hasta su crisis», y que tarde o temprano, como había sucedido tantas veces en la historia de la Iglesia, habría una reacción. Sabía que muchos deseaban silenciarlo a través de algún cargo de herejía, y se había incluso acostumbrado al «abandono y al maltrato», a la calumnia como «la más ligera de las pruebas», pero estuvo siempre decidido a pelear en contra de «la tiranía y la amenaza», porque no podría «soportar ver reducidos los términos del catolicismo a como algunos buscaban reducirlos».

Le confiaba a su obispo Henry Wilberforce en una carta que «a pesar de la honestidad de mis pensamientos y la seriedad de mis esfuerzos para mantenerme

firme dentro de los márgenes de la doctrina católica, cada palabra que publique será malévolamente analizada y cada expresión que pudiera ser pervertida será enviada directamente a Roma, y estaré peleando *bajo el látigo* que no ayuda a producir esfuerzos vigorosos en la batalla ni a inspirar empuje ni amplitud de mente».

Newman no fue enemigo del mundo contemporáneo, porque para él «una época no es toda luz y la otra no es toda oscuridad». Supo descifrar el signo de los tiempos como pocas mentes en su siglo. Mientras que unos se preocupaban más por definir como artículo de fe el poder temporal de la Iglesia o la infalibilidad papal durante el Concilio Vaticano I (1869-1870), el prelado inglés sabía que la mejor opción era «con gran espíritu guerrero», salir «conquistando y a conquistar». No desde un punto de vista temporal, claro está, sino a partir de las conciencias libres. Difícil paradoja en el mismo momento en que Roma caía el 20 de septiembre de 1870 bajo las tropas italianas, una aparente derrota militar, pero que abría enormes posibilidades a la Iglesia.

Hombre de Iglesia y hombre de conciencia, con una fe inquebrantable de que Dios nunca le falló ni le fallará. Hombre que sufrió el no recurrir a la adulación para ganar el favor de los hombres «y el favor de Roma», pues prefería una conciencia tranquila que un reconocimiento terreno. A pesar de ello, a sus 78 años, era creado cardenal por el recién electo León XIII en su primer consistorio, como señal del cambio de los tiempos que se abría con este papa, el autor de la Encíclica *Rerum Novarum*, «De las Cosas Nuevas». Bien decía el cardenal que «la regla de la Providencia de Dios es que hemos de triunfar a través del fracaso».

Releer la vida del cardenal Newman a la luz del mundo contemporáneo es un acicate para permanecer en la fidelidad a la verdad, lo cual no significa mantenerse en la defensa de una tradición heredada a cualquier precio, sino en una búsqueda permanente de las revelaciones que la Verdad nos brinde día con día. Finalmente, el único que es Verdad se nos regala poco a poco, y nosotros, entre sombras, intentamos llegar a Él. *Ex umbris et imaginibus in Veritatem*, pidió grabar como epitafio en su tumba al morir en 1890 a los 89 años: «Desde las sombras y las imágenes hacia la Verdad».

Federico Velázquez de Castro
Doctor en Ciencias Químicas

CRISTIANISMO Y COMPROMISO AMBIENTAL

He aquí que yo establezco mi pacto con vosotros y con vuestros descendientes después de vosotros; y *con todo ser viviente* que está con vosotros; aves, animales y toda bestia de la tierra que está con vosotros, desde todos los que salieron del arca hasta *todo animal de la tierra*.

Estableceré mi pacto con vosotros y no exterminaré ya más toda carne con aguas de diluvio, ni habrá más diluvio para destruir la tierra.

Y dijo Dios: esta es la señal que establezco entre mí y vosotros y *todo ser viviente* que está con vosotros por siglos perpetuos; mi arco he puesto sobre las nubes, el cual será por señal del pacto entre mí y la tierra. Y sucederá que cuando haga venir nubes sobre la tierra, se dejará ver entonces mi arco en las nubes.

Y me acordaré del pacto mío, que hay entre mí y vosotros y *todo ser viviente de toda carne*; y no habrá más diluvio de aguas para destruir toda carne. Estará el arco en las nubes, y lo veré, y me acordaré del pacto perpetuo *entre Dios y todo ser viviente*, con toda carne que hay sobre la tierra.

Dijo, pues, Dios a Noé: esta es la señal del pacto que he establecido *entre mí y toda carne que está sobre la tierra*.



Este trozo del libro del Génesis (9, 9-17), revela que tras el diluvio, Dios establece un pacto no sólo con la humanidad sino con toda la Creación. Una creación que se había revelado como «muy buena», y dentro de la cual el ser humano comienza a dar sus primeros pasos. Una creación en la que también se piensa, a la hora de proporcionar el descanso a la tierra cultivable (Lv. 25), el reposo de los animales (Ex. 23) y el cuidado de los árboles (Dt. 20).

La naturaleza está presente con frecuencia en la Escritura. No podía ser de otro modo, Dios no podía olvidarse de su obra, y los profetas (Isaías, Jonás, Joel) la recuerdan junto a la misericordia y la justicia. Sin embargo, el ser humano, al orientar el desarrollo de una forma materialista y codiciosa ha ido generando daños e impactos que hacen que se resienta el planeta y del que todas las especies, incluida la humana, son víctimas.

Las concentraciones de dióxido de carbono han superado las 400 partes por millón. Quizás esta cifra no nos revele nada, pero hay que señalar que nunca en la historia de la humanidad se había alcanzado, por lo que, desde ahora entramos en un escenario inédito. Este producto es el principal (que no único) gas invernadero, y el cambio climático que de él se deriva traerá condiciones meteorológicas más hostiles (lluvias torrenciales, tornados, huracanes, olas de calor...) para toda la biosfera. Y éste es sólo uno de los efectos más visibles.

Al igual que el ser humano, el resto de las especies también sufrirán el cambio climático y presentarán dificultades de adaptación: hoy se habla ya de la sexta extinción masiva, como consecuencia de nuestro modelo de crecimiento. Conocemos apenas dos millones de especies de las posibles 10 millones que pueblan el planeta, y muchas están desapareciendo sin haberse conocido. Además del valor que pueden encerrar para nosotros, como alimento o medicina, cada una de ellas es un milagro de la evolución, un patrimonio genético único que no debemos permitirnos el lujo de perder. Es, ciertamente, dramática la desaparición de tantos organismos que comparten la vida con nosotros y para los que éste es también su único planeta. La pérdida o destrucción de hábitats, las especies

invasoras, el comercio ilegal..., son algunas de las causas de este alarmante declive.

Son sólo dos ejemplos de la crisis ambiental por la que atravesamos. ¿Cómo se ha llegado hasta ella? Señalemos tres razones. Primeramente, el modelo de crecimiento económico, esto es, el modelo capitalista para quien naturaleza y seres humanos somos mercancía. Según ha ido introduciendo la sociedad de consumo —uno de sus últimos rostros— la demanda de recursos (y la generación de residuos), apoyada por una publicidad permanente, ha sido feroz, generando un evidente desequilibrio en nuestras relaciones con el medio.

En segundo lugar, la modernidad, que al centrar sus ejes en la razón y el progreso, abrió la historia al modo prometeico de dominación, colocando al hombre sobre la cima de la pirámide natural, que quedaba plenamente a su servicio. La posterior postmodernidad, al vaciar la sociedad de ideales, se enfocó en el disfrute de lo inmediato, por lo general material, con lo que la naturaleza tampoco salió muy bien parada.

Finalmente, hay que señalar la pasividad ciudadana, que tardó en tomar conciencia del riesgo que se avecinaba. Y entre ellos, destacamos de manera especial a los creyentes.

Sorprende que los cristianos no se pusieran a la cabeza en la defensa de los valores naturales. Tal vez porque las escrituras se han presentado de forma antropocéntrica, y por tanto, parcial; quizás porque algunas voces señalaban que primero estaban los problemas humanos y luego los demás; o, simplemente, que los rasgos ideológicos y económicos antes señalados se colaron también en las iglesias, en donde la cultura del poder y el capital no encontraron resistencia.

Mientras otras confesiones, especialmente las orientales, señalaban el valor de la compasión hacia todas las criaturas, el cristianismo —en general— se mostró indiferente ante el daño animal: ¿qué ha dicho de los espectáculos crueles, de la cautividad, de la experimentación...? ¿Qué voz cristiana se ha alzado, por ejemplo, contra el toro de la Vega, parece que ya felizmente suprimido? Y siendo España un país mayoritariamente católico, ¿qué dice la Jerarquía

de todas esas fiestas en las que se maltratan animales —como las corridas de toros— muchas de ellas coincidentes con la celebración de fiestas patronales, en las que hay santos o vírgenes de por medio? ¿Ningún católico ha sido capaz de decir «No, en mi nombre» ante espectáculos taurinos celebrados bajo el amparo de alguna festividad religiosa?

Afortunadamente, algo está cambiando. La reivindicación ambiental es uno de los signos de los tiempos actuales que requiere una respuesta urgente: la evolución de los impactos es exponencial, preocupando más el tiempo tan corto en el que están transcurriendo que los propios problemas en sí. Y en esta tarea están confluyendo personas de buena voluntad, entre las que los cristianos también están presentes. Algunos de ellos, como Chico Mendes o Dorothy Stang en Brasil, o Berta Cáceres en Honduras han pagado con su vida su compromiso ambiental que, necesariamente, lo era también con la justicia. Pero como ellos, entre 2010 y 2015, 753 personas han sido asesinadas por defender las causas ambientales, apostando por un compromiso al que hoy todos estamos llamados.

Comentaba Eduardo Galeano que Dios había olvidado el mandamiento undécimo: *Amarás la naturaleza, porque eres parte de ella*. La observación es muy atinada: el ser humano ha sido formado a imagen y semejanza de Dios, es espiritual, pero también nacido de la tierra y las estrellas, fruto del tronco evolutivo que interrelaciona todo el entramado de la vida. Conviene que no lo olvidemos, es un antídoto contra la supremacía y el orgullo, y nos acerca humildemente a la vida compartida. El médico y teólogo protestante Albert Schweitzer, preguntándose por su identidad, respondía: *Soy una vida que desea vivir en medio de otras vidas que también desean vivir*. No difiere mucho esta visión de las que nos ofrecen las tradiciones indígenas, muy cercanas a la tierra y sus valores.

En esta línea, tenemos que avanzar en el respeto y reverencia por la vida. *Hasta que la compasión del ser humano no abarque a todas las criaturas*, afirmaba de nuevo Schweitzer, *el ser humano no alcanzará la paz*. Si descubrimos la naturaleza como fuente de admiración, asombro y misterio, también debemos acompañarla de respeto y gratitud por todo lo encontrado.

Y la mejor manera de garantizar el equilibrio entre desarrollo y medio ambiente, lo encontramos en modelos sostenibles donde los límites marquen el tope de nuestras actividades. Algunos autores hablan de decrecimiento como una forma de asegurar un desarrollo armonioso para toda la humanidad, y no sólo de la privilegiada minoría que, empobreciendo a tantos pueblos ha logrado vivir en la opulencia. La sencillez está en la raíz del mensaje cristiano y así lo recordaba el reformador Juan Calvino: *la Tierra le fue dada al hombre con esta condición: que se ocupara de su cultivo... la custodia del huerto fue dada a Adán a fin de mostrar que el poseer las cosas que Dios ha puesto en nuestras manos tiene como condición que nos contentemos con un uso moderado y frugal de ellas para cuidar de lo que queda. Que cada ser humano se considere mayordomo de Dios*. El espíritu de sencillez y moderación es una propuesta liberadora y necesaria en el terreno personal y comunitario, y lo encontramos en la base de todas las tradiciones espirituales.

La implicación de las Iglesias se torna ineludible. Su mejor reflejo ha sido la Encíclica *Laudato Si*, en la Iglesia católica, y la *Confesión de Accra*, en la Iglesia reformada.

En la primera se dice:

La cultura ecológica no se puede reducir a una serie de respuestas urgentes y parciales a los problemas que van apareciendo en torno a la degradación del ambiente, al agotamiento de las reservas naturales y a la contaminación. Debería ser una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático.

Mas, lo importante es que las posiciones oficiales desciendan hasta las congregaciones y no queden sólo en hermosos documentos. Que las comunidades se impregnen de este nuevo espíritu e incorporen el cuidado de la naturaleza entre sus principales responsabilidades. Y que, igualmente, comprendan que los daños ambientales son consecuencia de un determinado modo de entender el crecimiento, modo que

debe ser transformado. Sólo así podrán ser profetas y portadores de esperanza en un planeta desequilibrado en lo ecológico y lo social.

Las Iglesias deben avivar esta conciencia, formando y sensibilizando, animando a las buenas prácticas ambientales, personales y familiares, pero también ellas mismas deben predicar con el ejemplo siendo modelos de ahorro y eficiencia, buena gestión de los recursos, separación adecuada de residuos, instalación de energías renovables, consumo de productos ecológicos y de comercio justo, finanzas éticas, etc. En definitiva saltar desde una posición pasiva e indiferente, mantenida demasiado tiempo, a la que los momentos actuales exigen. Así podrá actualizarse plenamente el espíritu de los salmos:

Tu justicia llega hasta las altas cordilleras,
Tus sentencias son como el océano inmenso.
Tú socorres a hombres y animales
¡qué inapreciable es tu misericordia, oh Dios!
(Salmo 35)

No aceptaré un becerro de tu casa
Ni un cabrito de tus rebaños:
Pues las fieras de la selva son mías
Y hay miles de bestias en mis montes.
Conozco a todos los pájaros del cielo
y tengo a mano cuanto se agita en los campos
(Salmo 49)

Tú cuidas la tierra, la riegas
Y la enriqueces sin medida;
La acequia de Dios va llena de agua,
Preparas los trigales:
Riegas los surcos, igualas los terrones,
Tu llovizna los deja mullidos,
Bendices sus brotes;
Coronas el año con tus bienes,
Tus carriles rezuman abundancia;
Rezuman los pastos del páramo,
Y las colinas se orlan de alegría;
Las praderas se cubren de rebaños
Y los valles se visten de mieses
Que aclaman y cantan.

(Salmo 64)

REFERENCIAS

Asociación Española de Educación Ambiental. *Relatos de Ética ambiental*. Madrid, 2016.
Francisco: *Laudato Si. Sobre el cuidado de la casa común*. Edibesa, Madrid, 2015.
Leakey, R.; Lewin, R. *La sexta extinción. El futuro de la vida y la humanidad*. Tusquets Editores. Barcelona, 1997.
Velázquez de Castro, F.: *Los valores revolucionarios de la educación ambiental*. Grupo Editorial Universitario. Granada, 2007.
Velázquez de Castro, F.: *La contaminación en España. Efectos del ozono y del cambio climático*. Editorial Club Universitario, Alicante, 2012.

Comunidad cristiana
El Cubo de Don Sancho

NUESTRO MUY QUERIDO SACERDOTE Y HERMANO, MARCELINO LEGIDO



Algunos hermanos de fuera de nuestra comunidad cristiana nos han pedido que compartamos nuestras vivencias al lado de Marcelino. Todos los que le conocimos y queremos, sabemos que no quería que se dijera nada de él. Por esto no sabíamos muy bien qué hacer. Siempre decía que «quien anuncia el Evangelio, el apóstol, el testigo, tiene que ser como Juan Bautista, apuntar a Jesús, llevar a los hermanos a Él y desaparecer».

Podíamos decir mucho de Marcelino tras tantos años y experiencias de vida a su lado. ¿Cómo empezar?, ¿qué decir? Intentaremos servirnos de un pequeño, pero profundo esquema sobre el «seguimiento de Jesús en sus mismas huellas», que él siempre nos ponía en los encuentros de fraternidad, para que al mismo tiempo que comentamos cómo vimos que él lo vivió, nos pueda servir a todos para intentar seguir mejor a Jesús, que en definitiva era lo que Marcelino quería: «Este camino está ya dibujado en el Evangelio, no se inventa», nos decía. En las mismas huellas de Jesús se trataba de hacer lo que Él hizo. ¿Qué hizo Jesús? Acoger el amor de Jesús. Oración, Jesús acogía el amor del Padre. Compartir el amor de Jesús. Fraternidad, Jesús compartía el amor del Padre. Ofrecer el amor de Jesús. Misión, Jesús ofrecía el amor del Padre. Acoger el amor de Jesús. En la Palabra. En la Eucaristía, mesa del Señor. En la oración. Acogida a los pobres. En el camino del seguimiento. Para Marcelino lo básico y fundamental es:

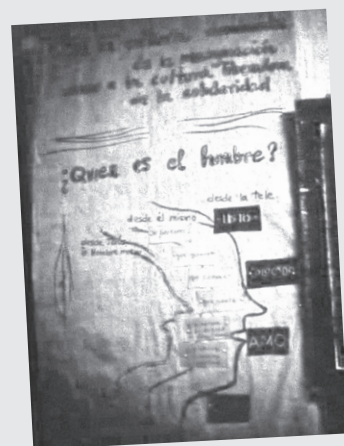
- Descubrir cómo nos quiere Jesús y experimentar vivamente su amor, saberse y sentirse amado y perdonado por siempre y para siempre. Experiencia profunda de la alegría al acoger su amor, la misericordia entrañable del Padre.



- La central importancia de la Eucaristía. Eucaristía, centro y cumbre de la vida cristiana donde se ofrece todo su amor entregado y donde se acoge. Marcelino cuidaba mucho la Eucaristía. Puso la mesa del Señor en el centro, para que entrara más por los ojos y el corazón, que la Eucaristía es la mesa del Señor donde se nos entrega todo su amor y como hermanos nos sentamos alrededor, para escuchar su palabra y comer su Pan de Amor, que nos da la fuerza para salir de nuevo a los caminos a trabajar para poner esta mesa también en el centro del mundo donde se siente alrededor toda la humanidad como una familia de hermanos.
- La importancia de la oración personal y comunitaria. Decía: «el camino de Jesús cada día se inicia desde la oración, donde acoge el Amor del Padre para ofrecerlo a los hermanos en los caminos». Marcelino se levantaba muy pronto y se iba a la Iglesia —durante mucho tiempo durmió en la sacristía— a orar antes de empezar su jornada de trabajo, estudio, visita a «los hermanos pequeños», como él decía, preparar encuentros... Andrea, hermana consagrada que lo acompañaba como una madre, nos decía que los días que salían los jóvenes de fiesta, él se quedaba toda la noche en la Iglesia hasta que de madrugada volvían los últimos. En su amor y dolor por los jóvenes de sus pueblos, decía que «los jóvenes acertaban en el qué, búsqueda de la alegría, pero no en el cómo». En encuentros de jóvenes, partía del Evangelio: «¿Qué buscáis? Venid y lo veréis». Nos enseñaba el camino de la oración en las catequesis y encuentros de fraternidad.
- Compartir. Mirar a Jesús cuánto nos quiere. Contar a Jesús alegrías y tristezas de nuestro camino. Escuchar su Palabra. Darse a Él para darnos a los hermanos. Compartir el amor de Jesús. Compartir los bienes. Compartir los dones. Compartir la vida. Acogido el Amor de Jesús, se comparte como en una familia de hermanos, en la fraternidad y en la Iglesia. Marcelino lo compartió todo. Compartió todos sus bienes. El entendía y vivía tan a fondo la gratuidad del Evangelio, que lo que recibía como sacerdote lo aportaba a la comunidad. Aprovechaba el

verano, con menor actividad en la comunidad, para ir al monasterio del Zarzoso, donde, entre otras cosas, traducía libros del alemán. Vivía de su trabajo, como Pablo, su «intimo compañero de los caminos». Vivió la pobreza que libera. Tenía sólo y siempre con él su cartera para los libros, papeles... y su Biblia en griego que, decía, «era la más fiel al Evangelio». Para vestir tenía lo imprescindible: un jersey gris de lana, recosido; un pantalón de pana, unas botas y una boina, ropa de pueblo. Andrea, mujer santa y entrañable, le reñía como una madre y a escondidas le compraba ropa nueva y se la dejaba en su habitación tan contenta. Pasado un tiempo nos decía enfadada: «le he comprado ropa a Don Marcelino y dice que a él no le hace falta, que se la ha dado a no sé quién». En el camino del desprendimiento lo que más difícil veía él era desprenderse de «sus libros». Decía que estaba apegado a sus libros y que eso era igual de malo o peor que estar apegado al dinero... cuando todos sabíamos que todo lo que él sacaba de «sus libros» lo partía y lo compartía en servicio a los demás, pero él personalmente lo vivía como algo de lo que tenía que desapropiarse, de hecho, acabó mandando todos «sus libros» —una intensa y extensa biblioteca— a un seminario de África, quedando ya libre de todo apego. Decía que compartir los bienes que parece lo más difícil, una vez que se comparte la vida, es lo más fácil, como en una familia.

- Compartir los dones. Compartió todos sus dones. Decía: «El sabio, al reconocer como verdadero Sabio a Jesús, da, regala sus saberes al ignorante para que éste a su vez lo dé a otros más ignorantes que él, a los últimos. El saber que se pasa, se hace amor». De todos es conocida la enorme talla intelectual de Marcelino. Todo su inmenso conocimiento filosófico, teológico... lo





compartió y lo puso al servicio de los demás, sobre todo de los últimos. Él podía haberse apropiado de este don, de este talento, lo podía haber empleado para «subir él» pero lo empleó para «bajar él» y que otros subieran. «El saber más alto de Alemania ha llegado gratuitamente a América Latina», decía. Algunos no entendieron que dejara la Universidad, la gran cultura —donde supuestamente hubieran fructificado más sus dones y talentos de saber, donde con su enseñanza se hubieran formado grandes filósofos, grandes teólogos, intelectuales, doctores...— por unos puebluchos con gente analfabeta para esos grandes saberes de Marcelino. ¡Qué pérdida de dones y de talentos!

Nosotros que veníamos de darle de comer a las vacas, de arar la tierra, de hacer leña, de poner ladrillos, de las tareas del hogar... llegábamos a las «reuniones» y Marcelino así, a dolor vivo, nos hablaba de la «introyección del opresor» (Pedagogía del oprimido, Paulo Freire), de la Justicia de Dios en Pablo, de Hegel... pero eso sí, con su abismal sabiduría, paciencia y gran amor por nosotros, cogía palabra por palabra y las hacía papilla para que nosotros pudiéramos digerirlas. «Hay muchos maestros, hacen falta testigos del amor», decía. Él siempre hablaba de Luz y Amor. Es importante la Luz: conocimiento, sabiduría, descubrimiento de la verdad... pero sólo para llegar al Amor. Conocimiento de la verdad..., pero la Verdad es el Amor. En un pequeño escrito decía: «Señor, unir la Verdad y el Amor sólo es posible en tu cruz. Danos lo que nos pides y pídenos lo que quieras».

Marcelino nos abrió con su conocimiento los ojos, pero con su amor, en el Amor de Jesús, nos abrió el corazón a Jesús y a los demás. Al experimentar el amor de Marcelino desde el Señor, descubrimos el Amor del Señor. No por la sabiduría de Marcelino, sino por su amor. Lo definitivo y último no es saber,

sino el Amor. Lo definitivo no es saber, es saber-se amado siempre y para siempre por el Señor. Si grande fue su saber, más grande fue, aún, su amor. Su camino de «bajada» —que iba mucho más allá del saber— al lado de los últimos, llevó a que todo su conocimiento, al vivirlo, se transformara en sabiduría. Misericordia Entrañable.

En los encuentros de Pentecostés traía unas pequeñas estampas de los dones del Espíritu Santo. Al final del encuentro se repartían, y a él siempre le tocaba el don de sabiduría, se volvía a repartir y le volvía a tocar y nosotros, riéndonos, le hacíamos bromas y él apesadumbrado y abrumado: «...bueno... lo importante es dejarse amar por Jesús, la sabiduría puede llevar a mi pecado mayor que es la soberbia...». ¡Marcelino soberbio! Pero «el don de la sabiduría, es la locura de la cruz» nos explicaba en otra ocasión.

■ La vida. Compartió toda su vida, gastándose y desgastándose por los últimos. «La enfermedad de Jesús es incurable, darse a los demás es como una droga que te engancha», decía. Alguna vez, a alguno nos comentó: «Somos fuertes intelectualmente, pero psicológicamente débiles, lo mismo acabamos en el Cotelengo y nos tienen que limpiar los mocos». Él era muy consciente de su debilidad, pero lejos de cuidarse, recordaba y vivía lo que el Señor le había transmitido a Pablo, su «íntimo compañero de los caminos»: «Te basta mi gracia, que mi fuerza se consuma en la debilidad». Su enorme e intensísimo trabajo, dando la vida por los últimos, por todos, hizo que a lo largo de su vida se resintiera su «débil vasija de barro». Sobre este tema de la debilidad —que puede dar luz a lo que fueron los últimos años de su vida: sufrimiento físico, psicológico y espiritual, noches oscuras— vamos a dejar que sea él mismo quien hable a través de una carta que contestaba a una nuestra poco después de separarlo de nuestra, su, comunidad, por estar muy debilitado: «Si este es el Evangelio del «año de la gracia» anunciado a todos desde los pobres, para inaugurar la nueva humanidad de la nueva creación (Lc. 4.18, 2 Cor. 5.21-6.2), entonces el apóstol debe ser configurado con el Evangelio de su Señor crucificado. ¡Gracias



por vuestras palabras! «No un funcionario útil con fuerza productiva», sino «hermano cercano, encarnado, sufriente». «Sólo esta encarnación y sufrimiento por el Evangelio lo dice todo de Él». «La debilidad no es un obstáculo para anunciar el Evangelio, sino que precisamente es lo que mejor lo anuncia». Estoy escuchando en vuestras palabras al apóstol Pablo, compañero íntimo de los caminos, cuando en la cárcel de Éfeso, marcado por las marcas de la cruz gloriosa, se confiaba a los hermanos y les decía: «Él me dijo: “Te basta mi gracia, que mi fuerza se consuma en la debilidad”». Por tanto, con la mayor alegría seguiré gloriándome sobre todo en mis flaquezas, para que habite en mí la fuerza de Cristo. Por esto me alegro en mis flaquezas, en las injurias, en los agobios, en las persecuciones y las angustias sufridas por Cristo; pues, cuando soy débil, entonces es cuando soy fuerte». (2 Cor. 12.9-10). Pues «Todo lo puedo en Aquel que me conforta» (Fil. 4,13). La verdad es que existir en la obediencia, desde la debilidad y la noche, es un aprendizaje que inició el mismo Hijo del Amor con gritos y lágrimas, la angustia, el espanto y la tristeza a muerte, poniéndose precisamente en ellos en manos del Padre por nosotros, en la absoluta obediencia del siervo, para abrazarnos hasta el extremo, en inaudita cercanía y admirable intercambio. Sólo Él ha sido «el pionero» de este «camino nuevo y vivo abierto por Él para nosotros» (Mc.14.32-36, Heb. 8,7-9,10.20). ¿Cómo es posible esto para un universitario, forjado en el «poder de la cultura» y reafirmado en el «poder de la espiritualidad»? Es el Espíritu del Señor el que nos va conduciendo de la mano de los pequeños, de los que están «despojados y abatidos» (Mt. 9.36), «fatigados y sobre-cargados» (Mt. 11.28) cuando han pasado a ser «pobres de corazón», «mansos y humildes», «pacificados y gozosos», esperándolo todo y sólo de Él cada día. Habéis sido vosotros, vuestros padres, vuestros pequeños, vuestros testigos, algunos tan eminentes, los que me han traducido esa sonrisa irrisurable del crucificado, nacida del dolor abismal, como sugerencia y aliento para el vaciamiento del poder cultural y espiritual que deje paso a

la altura, la hondura y la anchura de la plenitud que Él quiere dejar aparecer en nuestro barro frágil y oscurecido, convertido en alabanza de su gloria. ¡Cómo ayudan los pobres a los apóstoles a configurarse con la gloria de su Señor sufriente, cercano, incansable, definitivamente inseparable y perdurable!». Al final de su vida, como después veremos, parece que «la sugerencia y aliento hacia el vaciamiento del poder cultural y espiritual» se cumplió.

- Ofrecer el amor de Jesús. Anuncio del Evangelio. Servicio a los pobres. Trabajo-lucha por la justicia de Dios. Después de acogido y compartido en la fraternidad, en la Iglesia, se ofrece este amor al mundo, para hacer del mundo una mesa y de la humanidad una familia de hermanos.

Anuncio del Evangelio. Marcelino anunció el Evangelio con la palabra y el testimonio de vida. ¡Ha llegado el Reino del Amor! La Eucaristía es centro y cumbre, arranque y término de la vida cristiana. Preparaba muy a fondo la Homilía. «La Eucaristía es don y tarea», decía. Vivir la Eucaristía como hermanos en torno a la mesa del Señor, coger fuerza del Amor en el Pan para, esta mesa, en el centro de la comunidad, ponerla en el centro del mundo. Teníamos innumerables encuentros de formación evangélica: San Pablo, evangelio del domingo, encuentros de oración, de fraternidad, vigiliass de oración, catequesis, catequesis de niños enfocada a la Eucaristía del domingo. Nos explicaba a fondo el evangelio a los catequistas para que los niños fueran mejor preparados a la Eucaristía. Catequesis de niños en las casas. Experiencias vivas. Visitar enfermos, ancianos, «hermanos pequeños», pequeño compromiso de servicio a los demás, compartir bocadillos en las convivencias, aprender a orar... Recuperar sacramentos. No desvirtuarlos. Marcelino decía: «un sacramento es un signo que se ve de un Amor que no se ve», «es el abrazo de amor que nos da el Padre en su Hijo». Y añadía: «El Espíritu es ese abrazo de Amor que el Padre da al Hijo envolviéndonos a todos en ese mismo espíritu, en ese mismo Amor». Por tanto, a esa entrega de su Amor, hay que ir preparado para poder acogerlo. No se pueden desvirtuar los sacramentos porque al que más daño se hace es al que lo recibe sin estar preparado. El abrazo de Amor del Señor queda como un



acto social más. Los últimos años entre nosotros dejó de celebrarlos si no había preparación para recibirlos, no por exigencia rigorista sino por amor, por exigencia del Amor. El tema de los sacramentos le hizo sufrir muchísimo, incomprendido, criticado, despreciado.

Servicio a los pobres. Llevarle el Amor de Jesús, llevarlos a Jesús, a la comunidad. Misericordia, amor, no sólo beneficencia, limosna. Marcelino decía: «¿Qué hacía Jesús? 1.º Jesús los amaba de dentro a afuera. Curaba la ceguera del corazón, curaba la ceguera de los ojos. 2.º Les trae al centro de la comunidad. Lo que cura es el Amor, la comunidad de Amor. 3.º Les convierte en los primeros mensajeros del Evangelio. Re-crear, re-construir, hombres nuevos en la comunidad». Con su palabra, con sus gestos, con su cercanía, en definitiva con su amor, se encontraba con los «hermanos pequeños», como él los llamaba, y poco a poco los iba incorporando a la comunidad. En todos los encuentros de fraternidad se abordaban siempre la vida y situación de los más pequeños, para entre todos irlos acogiendo en su vida, en su día a día, atenderles en sus necesidades, acompañarlos, para que se sintieran queridos e incorporados a la comunidad. Poco a poco se fue creando una pequeña fraternidad entre todos. Un pequeño ejemplo de cómo vivía y nos enseñaba a vivir el servicio a los demás hermanos: nuestro querido Balta, ya fallecido, alcohólico-crónico, casi siempre estaba bebido. Tenía un carácter hosco, violento, siempre dando voces, insultando, desengañado de la vida, sufriendo. Vivía sólo en un caseto a las afueras del pueblo. Para Marcelino esta situación era un escándalo. Poco a poco, con su cercanía, tratando su situación en los encuentros de jóvenes, con la cercanía de éstos, se consiguió traerlo del caseto a una casa donde los jóvenes nos reuníamos para ensayar un pequeño camino de cultura y convi-



vencia, donde le acompañábamos muy de cerca. Él, poco a poco, se fue sintiendo querido, acogido, su carácter fue cambiando, se atendían sus necesidades, se acercaba a algún encuentro. El amor lo fue cambiando. Hasta el punto que al final dejó de beber. Su cara después siempre reflejaba una sonrisa. El milagro no fue que dejara de beber. El milagro fue sentirse acogido, cuidado, amado por la comunidad y por el Señor. Durante este largo camino, muchos fueron los días que Marcelino fue a comer con él. Comidas donde no había profundas disertaciones filosóficas ni teológicas, sólo estar, compartiendo la comida, hermano con hermano. Vamos a contar dos pequeñas «florecillas» de Balta con Marcelino. Un día que Balta había bebido, fue a la Eucaristía y se puso en primera fila, en el centro de la Iglesia, la mesa de la Eucaristía estaba en el centro de la Iglesia. Estaba todo el rato refunfuñando, y claro, mucha gente escandalizada. Llegó el momento de la Homilía: la samaritana y el agua viva. Marcelino para hacerlo más gráfico y que entrara más por los ojos, había llevado un cántaro de barro y explicaba: «¿Qué es esto? Es un cántaro, una vasija, un tanque que se puede llenar de agua pero de él no puede brotar el agua viva, es un tanque...». Y saltó Balta como un resorte, recordando sus años en la legión: «No se dice tanque, no sabes Marcelino, no se dice tanque, se dice carro de combate, carro de combate». «¡Ah!, muy bien, Balta, muy bien, claro, nos estás hablando de tu experiencia en la legión...», y



allí estuvieron dialogando un rato. En otro momento que había que cantar, empezó Marcelino —que tenía muchos dones pero no precisamente el canto— y Balta, a voces: «Pero qué mal cantas Marcelino, macho, pero qué mal cantas». ¡Qué escándalo de misa para muchos! Para otros fue una Eucaristía viva, con los pobres alrededor de la mesa del Señor. Otro día Balta nos comentaba: «Esta mañana a las siete ha venido Marcelino y ha estado fumando un cigarro conmigo. ¡Si no sabe fumar! ¡No traga el humo! ¡Y luego se pone a toser! ¡Que te me mueres Marcelino!». Y luego Balta, que era inteligente, nos decía: «Si yo sé que lo hace por acompañarme, el hombre». Aquí, en el cigarro de Marcelino, experimentaba Balta su amor. Esto fue lo que lo cambió, sentirse amado, incorporado a la comunidad. Así vivía Marcelino el servicio a los pobres, no como beneficencia, limosna... sino como cercanía, estar a su lado, levantarlos, amarlos y traerlos a la comunidad.

■ Trabajo-lucha por la justicia de Dios. Cuando Marcelino llegó a nuestro pueblo había una difícil convivencia entre labradores y obreros que venía arrastrándose desde hacía mucho tiempo. Él aprovechaba las homilías del día 1 de Mayo, la fiesta de los obreros, y el 15 de Mayo, la fiesta de los labradores, para pacificar y llamar a la unidad. Poco a poco, con trabajo escondido, con encuentros, concienciación, formación, este enfrentamiento se fue diluyendo. Marcelino, los primeros años, hacía unos talleres de educación y formación: «Escuela de la vida» para los niños, los sábados por la mañana y «Escuela de la justicia», para los mayores por las noches. Toda esta

formación, su anuncio del evangelio, su ejemplo llevó a unos trabajos comunitarios para arreglar las calles, la calzada, etc. Estos trabajos se hacían desinteresadamente por todos los que querían y podían. Marcelino aparece en fotos con el mono de trabajo, como uno más. Por aquellos años —setenta, primeros de los ochenta— Marcelino trabajó en tres grandes «luchas por la justicia»:

- «Lucha por un ayuntamiento autogestionario»: Ante las primeras elecciones en junio de 1977, hace un gran trabajo de formación que culmina con la elección directa en asamblea abierta de las personas que mejor llevarán los asuntos de todos. Durante esos años, los asuntos se tratan en la asamblea. Pero él buscaba e iba más allá y quería y creía posible llevarnos a nosotros más allá, llevando los asuntos del pueblo en comunidad para buscar el bien común, pero nosotros no, sólo buscábamos el beneficio particular.
- «Lucha por la escuela»: Los niños (cursos de quinto a octavo, muchos niños) del Cubo, como de todos los pueblos de alrededor, tenían que desplazarse al colegio centralizado en La Fuente de San Esteban. En diciembre de 1978 se produjo un gravísimo accidente en Muñoz, donde murieron 28 niños entre 8 y 12 años y otros muchos heridos. Ante este hecho, y como en aquellos años el pueblo estaba muy concienciado en la lucha por la justicia, se decidió que los niños no volvieran a La Fuente. Frente a las graves amenazas por parte de la Administración, los niños se quedaron este curso —y posteriormente, ganada la lucha, ya permanentemente— dando las clases en la clase parroquial con profesores voluntarios, hermanos Maristas... pero él buscaba e iba más allá y quería y creía posible llevarnos a nosotros más allá en una «nueva educación» para formar «hombres nuevos» pero nosotros no, sólo queríamos que mi niño se quedara en el pueblo.
- «Lucha por la tierra». Años 1977-78. La finca «Tres Cuartos» y «El Conejal», propiedad de la Fundación Benéfica Rodríguez Fabrés, está arrendada al pueblo desde primeros de



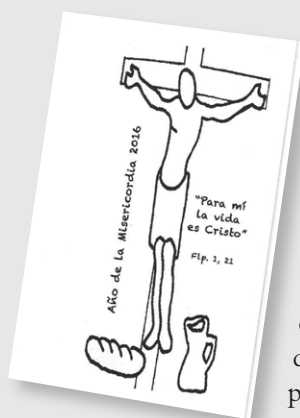
siglo. El presidente es el obispo de Salamanca. Marcelino hace un trabajo inmenso de investigación, documentación y tiene un duro enfrentamiento con Don Mauro, buscando conseguir esta tierra para el pueblo. Se iba a vender y al final siguió en renta para el pueblo. Pero él buscaba e iba más allá y quería y creía posible llevarnos a nosotros más allá en un trabajo verdaderamente comunitario, en favor de todos, pero nosotros no, sólo queríamos mi trozo de tierra. Sobre el año 1981-82, Rollanejo, otra finca propiedad de esa misma fundación, se pone en venta y de nuevo gracias al trabajo de concienciación, en la prensa, manifestaciones, etc., se consigue que la compre el pueblo. Pero él buscaba e iba más allá y quería y creía posible llevarnos a nosotros más allá para hacer de Rollanejo una tierra para que trabajaran comunitariamente la multitud de jóvenes que había en paro, pero nosotros no, sólo queríamos una finca para el pueblo.

Está claro que en todos estos trabajos, luchas por la justicia, Marcelino buscaba la Justicia de Dios: «dar a cada uno lo que Dios nos ha dado», «hacer del mundo una mesa y de los hombres una familia de hermanos». Nosotros sólo buscábamos la justicia humana, nuestra justicia: «dar a cada uno lo suyo». Queríamos que nos dieran a cada uno lo nuestro. No hace falta decir que Marcelino en todas estas luchas puso todos sus dones, todos sus bienes y toda su vida. Debieron de ser unos años intensísimos para él.

Tras estos años de trabajo de formación, de concienciación, de luchas a favor de los pobres, experimentaría en lo más profundo, la gran tristeza de constatar «que los pobres también somos malos, estamos cerrados al amor». Vería claramente que, aun siendo necesaria la formación, el trabajo de concienciación no basta. Este trabajo puede cambiar la mentalidad,

la forma de pensar, pero no cambia el corazón, seguimos «cerrados al amor». Lo único que cambia el corazón es sentirse, saberse amado por Jesús. Lo importante es tener experiencias fuertes de encuentros con Jesús para descubrir su amor: Eucaristía, Oración. «Como no cambiemos el corazón...», repetía.

Bueno, pues esto es algo de lo que podemos compartir del camino de Marcelino, Sacerdote y hermano, entre nosotros. También queremos compartir sin ánimo de crítica, ni de juzgar a nadie, lo que pasó tras su marcha —«no podemos juzgar a nadie, sólo el Señor sabe lo que hay en el corazón de cada hermano, pero si sus actos», nos decía—. Nos puede servir a todos de reflexión. Pocos meses después de la marcha de Marcelino, se produjeron unos dolorosos cambios, que no acabamos de comprender. Después de veinticinco años de incansable trabajo por el Evangelio, estudiando a fondo las escrituras, las últimas aportaciones de la exégesis moderna, encíclicas, la doctrina de la Iglesia... para ser más fiel al Evangelio y a la Iglesia, viviendo a fondo el Evangelio, —creemos que todo esto podía haber servido a la Iglesia en la dirección que apunta ahora con valentía el Papa Francisco—, pues no sabemos por qué, pero todo este trabajo aquí fue echado abajo en pocos meses: Se retiró el altar —la mesa del Señor— del centro y se volvió a subir, seguro que con buena voluntad, porque «la Eucaristía no es para una minoría», se dijo. «El Amor de Jesús es tan grande que no nos cabe en los ojos ni en el corazón», nos decía Marcelino. Había que quitar de la iglesia los dibujos de la última cena. Eran en realidad murales de Pentecostés, el nuevo Pentecostés de la Iglesia que Marcelino ponía para ilustrar y alentar vivamente la nueva travesía. Había que volver a cobrar misas. Acostumbrados a la gratuidad del Amor de Jesús, antes, se compartían los bienes para gastos de la parroquia-comunidad y para los pobres, en un cepillo antiguo a la entrada de la iglesia. Cada uno libremente aportaba sin que la mano izquierda supiera lo que hace la derecha. Por supuesto que a Marcelino no se le pasaba por la cabeza cobrar por la Eucaristía. ¿Se puede poner precio —dinero— a la mismísima gratuidad del Amor del Señor? ¿Se puede poner precio al Amor entregado? Respecto a los sacramentos se dijo que Marcelino no estaba al ritmo de la Iglesia Universal, mucha gente





bautiza niños fuera de pueblo... Marcelino preparaba incansablemente y con todo el amor los sacramentos a todos los que querían, para la acogida del Amor del Señor, en camino de seguimiento de Jesús. Los que no querían hacer esta preparación, se iban fuera. Marcelino no quería desvirtuar los sacramentos. Sufrió enormemente por este motivo.

Perdonad nuestra vehemencia, pero viendo a Marcelino vivir y sufrir por el Evangelio, y después ver estos cambios, pareciera que una cosa es el Evangelio y otra «las cosas de iglesia». «El Señor, va a llevar adelante su Reino de Amor, de Justicia y de Paz, con nosotros, sin nosotros o contra nosotros», decía al ver nuestra pobre respuesta al Evangelio.

Hemos de decir, con alegría, que nuestro querido Juan Jesús, sacerdote actual, salvo en lo del altar — comprensible, pues no es cuestión de subir o bajar el altar con cada cambio de sacerdote— en lo demás, se ha mantenido respetuoso y fiel al camino avanzado por Marcelino. Marcelino, sabio, profeta, santo, que vivió lo que sabía: que el único Sabio es el Señor y la Sabiduría, la locura de la cruz. Acogió el amor del Señor, lo compartió, anunció el Evangelio con su palabra y su vida con gran quebranto para él, sirvió a los últimos, llevándolos a la comunidad, a Jesús; trabajó incansablemente por la Justicia de Dios. Se adelantó cincuenta años anunciando y viviendo lo que ahora el Papa Francisco anuncia con valentía: la Misericordia del Señor como único don y tarea de la Iglesia. Misericordia entrañable.

Estudió a fondo las escrituras, la exégesis más reciente, para ser lo más fiel posible al Evangelio. Por su testimonio del Evangelio, surgieron y se fortalecieron innumerables vocaciones. Durante este tiempo, se ordenaron sacerdotes cuatro jóvenes de nuestro pueblo, además de Benito, hermano muy

querido de Marcelino, muerto prematuramente cuando ya estaba preparando su camino al sacerdocio. Han surgido vocaciones religiosas: Celes, religiosa carmelita, Martín, monje... Laicos que con su formación y testimonio han descubierto el Amor del Señor. Acompañó, orientó y alentó a numerosos seminaristas y diáconos en camino hacia el sacerdocio...

Llegó así al final de su camino, de compartir, compartir-se. Lo había dado todo, se había dado del todo. Enfermo, débil, su voluntad siempre había sido acabar sus días entre los pobres, con quien siempre había estado. Contra su voluntad, tuvo que pasarlos en la casa Sacerdotal de Salamanca, sufriendo mucho por ello. Perdida la voluntad. Se cumplió la «sugerencia» del vaciamiento del «poder cultural». Perdida la cabeza. Y la «sugerencia» del vaciamiento del «poder espiritual», noche oscura. Perdida la fe. Pobre, totalmente pobre y anonadado ante el Señor. Sólo, sin nada, necedad, locura, en su cruz. «La Verdad y el Amor sólo es posible unirlos en tu cruz». Él deseaba ardientemente seguir al Señor en sus mismas huellas, y el Señor, menos la muerte violenta, todo se lo concedió. Hasta el final. Ya en los últimos años de su vida, en la casa sacerdotal, con la salud muy debilitada, muy apesadumbrado, le preguntó a José Mari —uno de los cuatro jóvenes de nuestro pueblo ordenado Sacerdote—: «José Mari, ¿tú crees que estoy viviendo el Evangelio?». A lo que José Mari respondió: «Marcelino, si tú no has vivido el Evangelio, no lo vive nadie».

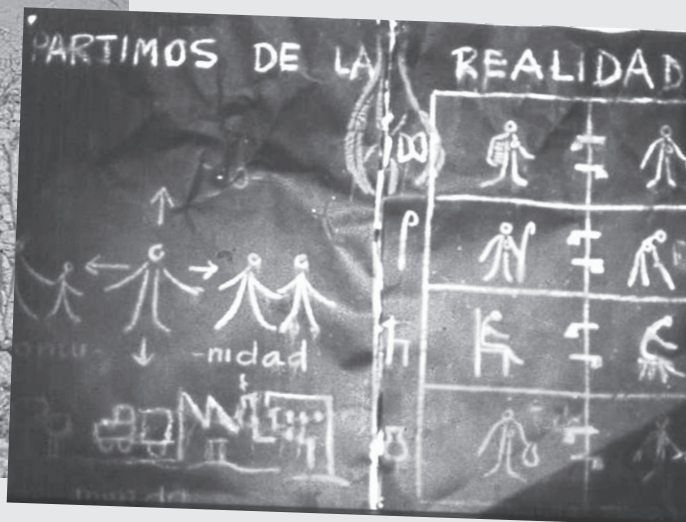
Nosotros que estamos muy lejos de vivir todo esto que hemos relatado, hemos sido testigos de un Testigo del Señor que sí lo vivió, Marcelino, nuestro muy querido sacerdote y hermano, Marcelino.

Desde la comunidad cristiana de El Cubo de Don Sancho.

**Carlos Díaz**

Miembro del Instituto E. Mounier

MARCELINO LEGIDO, UN HOMBRE REAL



Marcelino Legido ha significado todo para mí, mis dos maestros en esta tierra han sido Emmanuel Mounier y él. Cuando el primero murió yo tenía *menos de cinco* años, y ahora al morir el segundo tengo setenta y dos. Siguen siendo dos influencias capitales, y lo serán hasta mi último aliento.

Un niño de diecisiete años descubre a un ángel que le toma en sus alas, le enseña a leer las primeras letras de filosofía bajo una buhardilla en la Universidad de Salamanca a la sombra de don Miguel de Unamuno, y queda tocado ya en este primer vuelo. El niño iba para lenguas clásicas, pero sobre el aire, aún tocado por el plomo, la influencia del maestro deshizo su vuelo para volar más alto hacia la filosofía; como la paloma kantiana, aún así tocado, volvió a su palomar en München, Alemania, año 1968. Ahí estuve otra vez con el Marcelino Legido de los emigrantes españoles pobres de la *Bundesbahn* gracias a una beca de la Fundación Oriol.

Había dos Marcelinos, el que fue mi profesor irreplicable, el doctor en lenguas clásicas con una tesis doctoral sobre *El Demiurgo en Platón*, el que ya en Alemania entraba el primero en la *Staatsbibliothek* de Munich para de allí salir el último con los ojos cegados por tanta bibliografía sobre la mesa del Señor (*La Iglesia en san Pablo*), el gran intelectual, el que sabía tantos idiomas (hablaba incluso griego moderno con los emigrantes), aquel al que Hans Küng, levantándose ante este patriarca idumeo de los humildes, saludaba con un reverente *Herr Professor*. Si se me permite una verdad en el marco de la hagiografía inevitable —yo no sabría hacer otra cosa— en mi opinión ha sido el teólogo más profundo e interesante de Occidente en la segunda mitad del pasado siglo, y desde luego el que la ha vivido hasta la locura, locura real, porque en Marcelino todo ha sido real. Sabiduría y locura, Marcelino como lúcida ingenuidad. Un hombre real cuyas dos primeras publicaciones fueron *Wir bauen auch im Leib Christi* (también nosotros construimos el cuerpo de Cristo) y un densísimo artículo de título *En torno al bien común entre los personalistas*, aquellas polémicas que arrancaban de Maritain y que él desde la remota Salamanca dorada conocía como nadie. Este era el Marcelino intelectual, aunque caminara con una cuerda a modo de cingulo, como arrastrado por su carterón inevitable, la mitad de su personalidad, y por norma hablase el último, sólo y exclusivamente cuando se le pedía: él, que comía el duro pan de los pobres, se creía el más



tonto del pueblo, o al menos yo creía que él lo creía, aunque siempre me costó creerlo. Siendo Marcelino el hombre de lo real, éralo también el de lo posible y lo imposible, quién sabe.

Coincidiendo con él, en la emigración española de entonces, finales de los sesenta, se perfilaban dos tipos de curas-estudiantes: los demás, los que abandonaron después y los que no (es decir: misa a las monjitas, cuello duro y conciertos en la *Hörsaal* traducidos luego en tesis de derecho canónico con elevadísimo futuro eclesiástico) y —además de esos demás— pasaba por allí un tal Marcelino Legido López: olor a pobre, vestimenta remendada a la enésima, formación de militantes en la *escuela de la justicia*, y eucaristía al inicio de la noche, ya derrengado y casi en solitario, entre los cubos de la basura de aquella torre en la que vivía por opción propia. Para los obreros en realidad Marcelino no pasaba de ser en el fondo otra cosa que el chico de los recados, pues ellos no veían sus varices ni su cuerpo desgastado lavando sus pies con una apabullante servicialidad.

¡Esas torres de puro Babel, estratificadas lingüísticamente por turcos, españoles, griegos, alemanes, polacos y demás emigrantes! ¡Había que haber visto a aquellas pobres prostitutas que intentaban colarse por alguna empinada ventana para satisfacer el hambre hormonal de los dos veces pobres, como los llamaba Marcelino! Más que para contar, es para haber sido visto y vivido, como lo vivían junto a él Luis Blanco y unos pocos más. Alguien debería escribirlo y describirlo.

Marcelino regresó de Alemania a España tocado aunque con la segunda Tesis Doctoral concluida, pues las cosas no le salieron bien por muchas razones, bastando con una: porque es imposible salir airoso en la tierra. Extenuado físicamente, con intensísimos dolores de cabeza, viendo a los militantes a los que él enseñó a leer la justicia convertidos a su regreso a España en «grises» orangutanes con porras golpeadoras sobre el lomo de los sin trabajo, hubo de reposar contra su voluntad en el Cubo de don Sancho en la casa de su hermana —su principio de realidad— porque Marcelino no era capaz de leer nada relativo a los signos de su propio cuerpo.

Tan identificado como lo estaba con el cuerpo de Cristo —que es la Iglesia, sí, pero no siempre la Curia, ni los cristianos de a pie tan «inocentes», paja en el ojo ajeno—, ya superada aquella situación valetudinaria, tuvo que litigar después, con don Mauro, el obispo de Salamanca, y con las propiedades agrarias que la Iglesia salmantina administraba de modo feudal a costa de los salarios de los propios braceros... ¡Todos los enanos te crecían, Marcelo! También nosotros, la barahúnda de universitarios progres que te deificaba según la *Orden del Bla Bla Blá*, y que en lugar de arrimar el hombro para construir el Reino de Dios y su justicia construíamos por nuestra parte chaletitos, residencias, bandas de honores *cum laude*, cátedras y socialismo de garrafón, todo honor y toda gloria...

Allí te quedaste, hermano y maestro mío, por decisión propia, lo más cerca que pudiste de los pobres, en la raya de Portugal, en *El Cubo de Don Sancho*, uno de aquellos pueblecillos emparedados entre la nada y la más absoluta miseria, aunque no te dejaron ir a morir a Latinoamérica como solicitaste, donde suponías se abrían los infiernos para los más desgraciados de la Tierra. Ni siquiera sentías, sentidor ajeno, que tú también habitabas *in hac lacrimarum valle*, tierra sin tierra apenas en el mapa, junto a niños, locos, y locales que te fueron haciendo a un lado a ti, el más radical y radicalmente loco de atar. ¡Pero tú, genio y figura, ultrabaturro abulense! Tú me habías prohibido ir a verte después de Alemania por aquello de que «a los pobres nadie los visita», aunque sé que tenías mi nombre escrito en tu Biblia en griego, la que manejabas. Desgraciadamente yo te hice caso mientras se organizaban peregrinaciones turísticas en autobuses para ver por debajo de la puerta la patita del santito. Pese a todo, muy al final, en un viaje a Coimbra, ante un letrero de madera que apenas anunciaba *El Cubo de don Sancho*, mi esposa dio un volantazo a la derecha a petición mía. Nos enseñaste el templo, era Semana Santa y habías preparado para la catequesis dibujos, guirnaldas y colores en el ruinoso templo, al que ahora ni las pompas del Templo de Jerusalén podían compararse; recuerdo los textos que para niños y loquitos tenías preparados sin renunciar al



griego, con aquella profundidad elegante antítesis de cualquier ritualismo académico y de toda divulgación barata. Sobre un crucifijo desvencijado, al que en ese momento iluminaba un rayo de luz, musitaste con voz inaudible: «Del cuello del Señor estamos aquí colgados». Reactivamente, conforme a mi poca fe, pensé para mis adentros: «¡Como colgara yo de este crucifijo mis pecados íbamos él y yo al suelo!». Nunca pude llegar más lejos y más bajo. Mi error más grande: ya que no puedo confiar en Cristo, imitaré a Marcelino. Y de ahí mis desvaríos...

Ya apuradas las heces de aquel amargo cáliz, se las vomité a Marcelino y armándome de valor le dije que él no amaba a ninguna persona sino a través de Cristo, y le regañé como un niño enfadado reprende a su mamá. Fue fantástico, genial: ni el menor esbozo de autodefensa por parte suya, sólo presencia amorosa, sólo petición de perdón. Y entonces dije para mí: «Señor, hagamos tres tiendas, ¿dónde mejor que aquí, Señor?». Entre tantas vivencias al menos relato una: el bueno de Marcelino, el tonto del pueblo, el que renunció a impartir cátedra en la Universidad Pontificia pese a haberse arrodillado ante él un gran teólogo para que se incorporase a la Academia en la cual hacían grande falta personas como la suya, ese hombre no se dejó convencer. Sin embargo, lejos de renunciar a la enseñanza, organizaba anualmente unas increíbles aulas de verano en su pueblo, a las cuales ningún intelectual de renombre osaba negarse, ¿quién iba moralmente a rehusar una invitación de Marcelino? Recuerdo que invitó a aquella *Real Academia del Cubo de Don Sancho* a Pedro Laín Entralgo y gentes así, y allá que fue Diego Gracia a hablar de Zubiri, y otros de la misma talla a perorar sobre lo suyo. A mí me tocó también la pedrea, y jamás olvidaré aquella anécdota tan sorprendente para un no vegano: en el diálogo posterior a la charla, la cabrera del pueblo, con todas sus ovejas balando allí mismo, y no es broma, manifestó rotundamente que me había entendido muy bien porque, lo mismo que Cristo conoce a cada una de las ovejas, ella también conocía uno a uno el rostro de las suyas.

¿Cómo será en el futuro inmediato el recuerdo en esta tierra de Marcelino? ¿Habrá recuerdo? ¿Qué

dirán los que oyeron de él a los curas del Duero, los Ángel Nistal, los Ángel Barahora y otros ángeles que le acompañaron cada año en aquellos ejercicios espirituales?, ¿qué conservarán en sus memorias los ahora catedráticos emperifollados que bebieron de sus aguas bautismales?, ¿qué pensarán los ortodoxos de un cura que como Francisco de Asís corría desnudo y loco dentro de la residencia de sacerdotes en que pasó sus últimos años?, ¿quién apartará con los propios dientes la tierra que le estercola?, ¿qué dirá la iglesia repolluda, *casta y castólica*?, ¿faltará quien le sitúe en los infiernos de Dante por no haber sabido fructificar sus talentos, sino sólo su propio talante? Yo sinceramente, y esta es mi opinión, creo que tantos obispos en su funeral no le harán jamás justicia, pues resulta demasiado fácil una beatífica despedida, y mejor hubiera sido haberse acercado a Jesús a través del sufrimiento y de la lucha contra la injusticia. No sé si cambiarán mucho las cosas entre los creyentes católicos, pero si siguen como hasta ahora, lo lógico será que —por supuesto sobre un monolito— su memoria sea borrada de la faz de la tierra.

A quienes conocimos y amamos a Marcelino, indignos discípulos suyos, y esta vez hablo exclusivamente por lo que mí me toca, nos parece la historia de nuestro señor maestro Marcelino la vida más profunda jamás contada, y lo digo porque en mi propia *autobiografía* en realidad de quien más hablaba era de Marcelino y, apenas vendidos doscientos o trescientos libros, hubo que guillotinar el papel y venderlo al peso. Pero al menos quienes te amamos más allá de la muerte, al menos mientras nosotros vivamos tú no morirás, Marcelo.

Ha muerto Marcelino y le he dado gracias a Dios con una alegría profunda. Estaba sufriendo demasiado, no sé si —entre otras cosas— *por culpa y gracia* de su propio *rigorismo de la gratuidad* (contradicción más aparente que real, al menos en él) y ya era hora de que viera a Dios. Ahora sabrá si se había equivocado o no, pues Dios es el único teólogo que sabe desde dentro la verdad sobre Dios, y que nosotros conocemos a través de la biografía de Jesucristo.



Luis Blanco

Maestro

MARCELINO LEGIDO. EN SU RECUERDO

HERVÁS. DOMINGO, 24, JULIO, 2016.

Son las 11,30, de la víspera de Santiago y me siento a escribir, a la sombra, en el porche sur, aún al fresco, arrullado por el canto de las oropéndolas, a salvo del calor.

Me he levantado a las 8.30, ya fuera el sol, y a la sombra de los fresnos voy «matando» las invasoras hierbas y voy preparando los «guiaderos», para regar esta tarde, con la caída del sol.

Cuando ya se ha despertado Isabel, preparados, bajamos a la Peatonal, a desayunar.

Cuando llego con «las porras», sentada ya Isabel, me dice que acaba de llamar M.^a Juli, desde Burgos, y que «ha muerto Marcelino». Callamos.

Hace días había pensado que iban a celebrarse «las Jornadas» del Instituto, que habíamos hablado de la posibilidad de acercarnos a ver a M.^a Juli, Carlos y demás, según se encontrara Isabel, y había recordado a Marcelino, del que no sabía hacía mucho tiempo.

Y decidí intentar «recordarle» en un escrito, para Acontecimiento.

Y aquí estoy, escribiendo «del maestro», «del profeta», según le tituló Miguel, «El Mudo», anarquista, o pretendíamos llamarle Carlos y yo, entre otros. Y que él, siempre, rechazaba.

Hace tanto tiempo de todo aquello... Quedan tan lejos la emigración y la universidad alemanas...

Era el año 1966. Yo estudiaba 4.º de Teología, el último de mi carrera. Estaba desorientado, como algunos de los compañeros, y buscaba caminos nuevos.

Los de 4.º, decidimos organizar, por nuestra cuenta, no como lo hacía el seminario, los «ejercicios espirituales», que iban a ser en noviembre, no en absoluto silencio, y decidimos que nos «los diera» un sacerdote diocesano, de «vocaciones tardías», profesor le la Universidad civil, de Filosofía, que vivía en un barrio pobre: Pizarrales.

El cura Marcelino, pasaba temporadas en Alemania, trabajando en su tesis doctoral. Yo había estado durante el verano, en Rüsselsheim, en la Opel, cerca de Frankfurt y quería haberme quedado allí... ya que



no me habían dejado volver a Suecia... Hablamos... y mi suerte quedó echada: al «acabar», sin ordenarme de las «menores», que me restaban, me iría a München, para cortar mi trayectoria e iniciar otra nueva.

Fuimos concretando mi marcha: iría a München, donde, entre semana, viviría y trabajaría con emigrantes españoles, y los fines de semana estaría unido a Marcelino, que vivía con otros emigrantes españoles, (andaluces, gallegos, manchegos, Tino..., de Ávila...) y colaboraría con la Katholische Spanische Mission, regentada por un cura de Zamora: D. Félix.

En junio, a finales, salimos para allá, en auto-stop, dirección Barcelona-München, Santos González, de mi curso, que estuvo un tiempo, y yo.

Allí iniciamos nuestra experiencia de casi-curas emigrantes, pocos sabían «lo que éramos» realmente y a qué íbamos, hasta septiembre, que Santos se vino y yo estaba decidido a quedarme allí para ser capellán de emigrantes.

Pronto, por mediación del capellán de la misión, comencé a dar clase, los sábados que no trabajaba, a un grupo de hijas e hijos de emigrantes, que vivían aislados en unas fábricas de ladrillos, al lado de Dachau, cuyo famoso campo de concentración ni visité, por respeto, cerca de München.

Y cuando Marcelino se vino a España, a cumplir su compromiso con la Universidad de Salamanca, yo fui a vivir a su residencia, al Norte de la ciudad, cerca de la futura ciudad olímpica, donde entre otros compromisos adquirí el dar clases libres, de alfabetización,



a un grupo de emigrantes. A los que enseñaba a leer y escribir Marcelino.

Allí conocí a Fernando Quesada y a Carlos Díaz, becados por (la fundación Oriol Urquijo) que preparaban su tesis y vivían en el Spanisch Kolleg y por entonces llegó una «expedición» de emigrantes españoles que habían venido contratados por la empresa Leicht Metall, entre los que se hallaba el ínclito Miguel.

La residencia de Marcelino (de la Bundesbahn), llegó a convertirse en centro de atracción para los hispanos, en los domingos: 1.º, la «eucaristía», como decíamos a la misa de Marcelino, tan sencilla y pobre, era una simple habitación como las demás, a la que asistían muy pocos de la residencia y alguno de fuera de ella, entre ellos, yo. Tan es así que el bueno de Miguel, anarquista y ateo públicamente confeso, participaba de «la partición del pan» —comunión— por solidaridad con el «profeta», como le llamaba él. Tan solidario era.

Marcelino no aceptaba estos apelativos o semejantes y se reía con su característica humildad de las gracias tan habituales de Miguel.

Luego tenía lugar la conferencia y debate de la «Escuela de Formación Social», auténtica Universidad Popular, que recibía numerosos asistentes de «fuera», entre ellos los del PC, obreros, como Rodrigo, cuyas intervenciones parecían mítines y aristócratas o universitarios, como Rubia, etc. Yo, asistía silencioso, expectante, que «guardaba todas aquellas cosas en mi corazón» y no me atrevía a despegar la boca ante aquellos doctores obreros.

Aprendí más aquel tiempo que todos los años anteriores de Filosofía y Teología en Salamanca.

¡Cuánta sabiduría y pedagogía de las buenas comprendía aquel profeta! Decía las cosas como si las dijéramos los demás y nos hacía creer que lo habíamos descubierto por nosotros mismos. ¡Cuánto lo admiré y comparé con Sócrates!

También iba algún cura español, como José María, de Ávila y Amuchastegui, vasco —entonces no se decía euskaldún—. Los demás, como Rouco, etc.,

vivían cómodamente en las parroquias alemanas y no hacían nada por acercarse a los varios miles de españoles, que dejaban tantas cosas en Alemania.

Yo ni me molesté en saber nada de aquellos «estudiantes». Marcelino, de todos decía bien. Otros nos callábamos... por falsa educación.

Con él me incorporé al retiro mensual que celebraban en Nürnberg, en la misión española, donde unas monjitas españolas nos trataban muy bien. Allí conocí a Vicente Manzaneque, José Luis Mata, de Burgos, al que aún sigo recordando con cariño y del que recibí el amor a las Jurdes y a los jurdanos, concretamente de El Gasco, donde conocí años después a una hermana de Eusebio, muerto ya cuando, por fin, llegué hasta allí.

En aquella pobre residencia descubrí el enorme y cuidadoso trabajo de su tesis doctoral, plasmado en miles de fichitas, escritas en letra diminuta...

Ya no regresé a la residencia de hombres de Siemens. Todo un lujo, entonces, con habitación para dos o tres, con cuarto de baño, frigorífico, cocina eléctrica, (todo de la firma)... y me quedé a vivir «clandestinamente» en la residencia de Leicht Metall, en la que vivían Miguel y los españoles de la expedición, porque era donde me necesitaban. Cada noche dormía en habitación y cama distintas, las que estuvieran libres, porque esa noche trabajaba el que la ocupaba, un españolito... y donde «cogí» una infección de hongos, que descubrí y curé, después, en España.

Allí estuve hasta que vine a España, en septiembre, a arreglar legalmente mi acceso a la universidad alemana.

Antes, me matriculé en los cursos de alemán para extranjeros.

Yo, mientras, asistía a las clases de alemán para extranjeros, comía en La Mensa, o comedor universitario, iba a la biblioteca... donde echaba una cabezadita y tomaba un «café mit Kuchen», con Marcelino y nos íbamos a la residencia¹.

1. Allí conocí al profesor de la Ponti, de Salamanca, Olegario González de Cardedal. Marcelino nos presentó y Olegario le proponía que Marcelino trabajase para la Ponti. Yo, con el ímpetu e irreflexión de la juventud, le argüí que a Marcelino lo reservábamos «para la revolución». Olegario se calló y Marcelino se rió condescendiente, en su interior, no de acuerdo ni con él, ni conmigo. Años después he hablado con Olegario, cuando hizo su ponencia en las Aulas de Verano, de Burgos.



Atendíamos nuestras clases con los emigrantes, yo hacía la cena para Marcelino y para mí y hasta otro día.

Desde que yo cocinaba él comía más arreglado y variado. Saliendo de la rutina de los huevos fritos y la sopa, que era lo que sabía hacer. Todo un profesor de universidad. Y vivía tan feliz, en silencio, sin hacer alarde ni presumir de nada (como ha sido siempre y en todo).

No puedo olvidar, entre tantísimas cosas, el «susto» que nos dieron la venida en tromba de «los comunistas de Rubia» un domingo a la Escuela de Formación Social, «aprovechando» la ausencia de Marcelino.

Ángel, socialista que solía venir de fuera, proponía suspender la charla, etc., etc. Viejos tiempos y tácticas, que hoy consideramos trasnochadas. Ahora, claro. Me hace gracia que el sucesor de Rubia, más honrado, con quien se podía tratar, me decía que yo era anarcotólico.

También recuerdo otro día, ya en Laim, que tratamos «Los Sindicatos Comunistas». Les propusimos a ellos, para que hicieran la ponencia, pero ese domingo no se presentaron, sin dar excusas y tuve que prepararme yo la ponencia, según un documento clandestino de la HOAC. Los comunistas me felicitaron por la exposición.

También, de respagilón, viví la «revolución» alemana con Rudy Duschke y el «Mayo Francés», de Cohn Bendit y tantas cosas.

Nos cambiamos de residencia. A otro lugar (Laim), donde ya fui admitido legalmente, en sustitución de Marcelino, que había marchado a Tübingen, en el Estado de Baden-Würtenber, a continuar con su trabajo en la tesis doctoral.

Seguía convocándonos, ahora ya en Stuttgart, donde, entre otros, conocí a Raimundo, con quien compartiría casita en Las Alambres (Salamanca).

Yo ocupé su «lugar», aunque no me consideraba preparado. Ahora yo «jugaba» a estudiar en la universidad, donde conocí a notables profesores, pero mi vida estaba con los emigrantes, y sobre todo en la residencia de Laim.

En el verano del 69 decidimos que me viniera a España a intentar obtener el título de maestro para regresar con él y trabajar con los hijos de emigrantes.

Y me vine en septiembre.

Después, Marcelino fue nombrado cura de El Cubo de Don Sancho, donde estuvo varios años.

Decidimos que yo me ordenaría de cura en septiembre del 72, pero el obispo Mauro, tras consultar a Marcelino, decidió, unilateralmente, creo yo, nombrarme Protodiácono del Cubo de Don Sancho durante un año y después, ordenarme de cura. Aquello dio que hablar en nuestro ambiente.

Inauguré una era, que no sé cuánto duraría, si duró algo, o sirvió para algo.

Durante la semana permanecí en el barrio de Las Alambres y los fines de semana, pagados de aquella manera, iba como diácono al Cubo, con Marcelino. Allí conocí a buena gente, que recuerdo.

Él vivía con dos viejitas y yo con otra viejita, medio ciega, pero dormía en la casa parroquial.

Comenzamos a distanciarnos, a pesar de estar bajo sus órdenes y a disenter. Pero yo medio callaba.

Después... él siguió en El cubo, yo fui a Lagunilla; obtuve, al fin, el título de Magisterio, que comencé a ejercer y dejé la parroquia, uniéndome a Isabel, maestra y «compañera» hasta hoy.

Durante los años posteriores le veía rara vez... hasta que víctima de la enfermedad marchó a vivir a Alba de Tormes, atendido y «vigilado» por las Carmelitas de clausura. Aprovechando una «liberación» por encabezar una lista sindical, fui a visitarle, darle un abrazo, recordar viejos lazos... Me atendió como siempre.

Volví a verle, ya en Cabrerizos, en el convento de las Carmelitas, tras la muerte del hijo. Sentí su abrazo, como siempre. Hablamos...

Ya, en Salamanca, acogido en la residencia diocesana de curas y bastante desmejorado, fui verle.

En mi seminario de Calatrava, estuve con él, paseamos por el claustro, charlamos, como siempre.

Completamente lúcido. Nos despedimos con un fuerte abrazo... hasta hoy.

Recibí la noticia de su muerte por M^a Juli, que regresaba de las Aulas, de Burgos y me completó la información, Santos, nuestro común y viejo amigo.

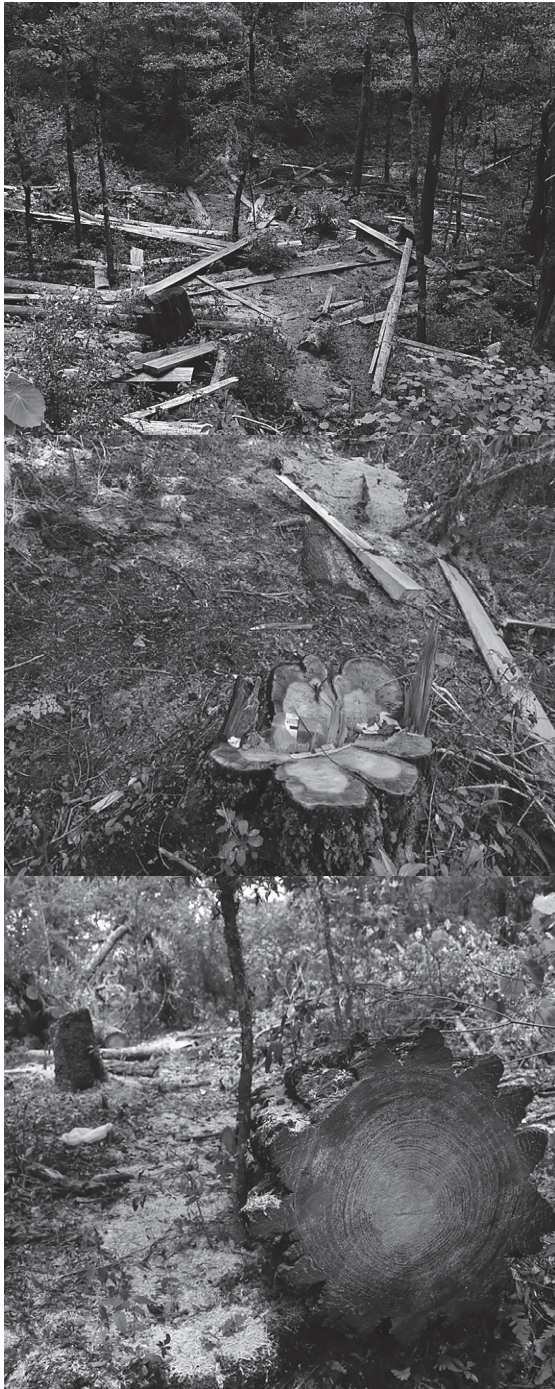
Ahora, recordándole, un montón de sentimientos, vivencias... vienen a mi mente y embargan mi corazón.

Que la tierra, de tu pueblo natal y de Fernando, te sea leve, maestro, amigo, hermano.

Esther Díaz

Periodista y Licenciada en Derecho

EL BOSQUE SE TIÑÓ DE ROJO SANGRE



FUENTE: GRUPO ECOLÓGICO SIERRA GORDA

El día que dejé de vivir en el campo y me mudé de nuevo a la ciudad supe que, a pesar de todo, los bosques que me habían visto crecer durante todo un año viajarían conmigo para siempre, sin importar cuál fuera mi destino. Lo que nunca imaginé es que la noticia de que una parte de esos magníficos bosques estaban siendo talados me haría llorar. Hasta ese momento pensaba que mi relación con la naturaleza había cambiado profundamente, pero una parte de mí tenía miedo de volver a ser una urbanita más que no siente dolor ni empatía ante una masacre ambiental. El bosque, de alguna manera remota mi bosque, se tiñó de rojo sangre y sus gritos llegaron hasta mí, a miles de kilómetros de distancia. Hoy os cuento el por qué de mi dolor.

Los que hemos crecido en ciudades pensamos en los bosques como conjuntos de árboles, hierba, piedras y, en el mejor de los casos, algún riachuelo que lo cruza y que adorna el paisaje. Lo que muchos ignoramos es que un bosque es un ecosistema que todo el tiempo corre peligro. Si varios árboles grandes desaparecen de repente, se crean grandes huecos a la altura de las copas, y por ellos las tormentas se pueden colar con facilidad y otros troncos podrían ser derribados. Además, el calor del verano penetra hasta el suelo y lo seca, y la falta de agua y humedad es un problema del que difícilmente se puede escapar.

Por ello, cuando hace unos días me contaron que cedros, abetos, pinos y encinas estaban siendo derribados por miles en dos zonas núcleo de la Reserva de la Biosfera Sierra Gorda, la más ecodiversa de México (a su vez, el quinto país del mundo en biodiversidad), los ojos se me empañaron. El escarnio continúa mientras escribo estas líneas. Están matando a un gigantesco ser vivo que no puede defenderse.

Recuerdo que, en mis primeros paseos por el bosque, sólo pensaba en lo que crecía de suelo hacia arriba. Estaba tan ocupada en esquivar telas de araña e insectos que paseaba como una madre cuando camina de puntillas porque sus bebés por fin se han

quedado dormidos. No tocar nada, no exponerse a la picadura o mordedura letal (al menos en mi mente) de ningún animal, por pequeño que fuera.

Sin embargo, con el tiempo, la invaluable ayuda de mi mentor y algunas lecturas recomendadas, fui entendiendo que lo que vemos es sólo una fracción de segundo de la obra que se representa en el escenario de un gran teatro.

Bajo la tierra, lejos de nuestros ojos, las raíces de los árboles se extienden más del doble de la amplitud de sus copas. Las raíces de unos y otros ejemplares se entrecruzan, y entre ellas se intercalan los finos filamentos de los hongos, que actúan como la fibra de vidrio de las conducciones de internet. Y así, aunque nos parezca imposible, una cucharadita de tierra de bosque contiene varios kilómetros de hifas, una parte del hongo, que sirven tanto para nutrir al árbol como para pasar información sobre sequías, insectos y otras amenazas.

En esta parte es donde los escépticos empiezan a ponerse nerviosos y a pensar que los que creemos en todo esto estamos invocando a la magia, al poder de lo sobrenatural y comienzan a tildarnos de locos, ilusos e imaginativos. Lo bueno, a día de hoy, es que la ciencia avanza a pasos agigantados. Y ninguna de estas cosas son cuentos donde los gnomos y las hadas campan a sus anchas, sino pura observación y medición.

Por ello, cuando recordé que en esas dos zonas núcleo, la Cañada de las Avispas y la Hoya del Hielo, es donde habitan jaguares, pumas, margays, magnolias endémicas y otras especies que apenas han sido descubiertas, las lágrimas corrieron por mis mejillas y la rabia se me instaló en el corazón y en el pecho. Están aprovechándose de que los bosques no gritan, no muerden y no pueden denunciar las atrocidades que se cometen contra ellos.

«En varios de los troncos apenas aserraron una o dos trozas, y lo demás quedó tirado para que se descomponga en el bosque. Sierran la madera y la arrastran a sus casas, sólo hay que seguir el sendero con las marcas», me dijeron entonces. Luego vi algunas fotos, y ya no quise seguir viendo más.

Los taladores, vecinos de tres pequeñas poblaciones de esta Sierra (San Juan de los Durán, La Cercada y La Yesca), son personas que aprovechan el vacío de la

autoridad ambiental y que ven en la tala una magnífica oportunidad de ganar un dinero miserable. Por ignorancia y voracidad, derriban árboles centenarios como si fueran una bicoca.

Una cadena es sólo tan fuerte como lo es su eslabón más débil, dice un antiguo dicho. Los árboles también funcionan bajo esta premisa, y ahora dos de las zonas más importantes de una Reserva de la Biosfera que es reconocida por la UNESCO han sido heridas de muerte para conseguir unas cuantas monedas que no sacarán a nadie de la pobreza.

En los últimos 25 años, los humanos hemos destruido el 10% de las áreas naturales del planeta. En 100 años, podría no quedar ninguna, señala un reciente estudio. Ahora que por fin sé lo que eso significa y cómo influye decisivamente en mi vida y en la de mis seres queridos, por muy lejos que esté, sé por qué lloro cuando me dicen que el bosque está siendo masacrado.

Ojalá pronto todos lloremos juntos. Eso sería señal de que las cosas empiezan a cambiar.

Apoyar a la Sierra Gorda es posible y sencillo. Otras regiones del mundo lo tienen más complicado porque no hay ninguna institución o gobierno detrás que se ocupe de ellas. En el caso de esta Reserva de la Biosfera, se pueden realizar donaciones que van destinadas íntegramente a los propietarios de los bosques que están dispuestos a preservarlos. A cambio de su protección y cuidado, reciben un pago justo. De esta manera se les ayuda a salir de la extrema pobreza en la que viven y realizan una labor que nos beneficia a todos. Grupo Ecológico Sierra Gorda se encarga de vigilar que los acuerdos se respetan.



Anne Foerst. Dimensión religiosa de la búsqueda de la inteligencia artificial.

Francisco José Génova Omedes.

Ateneu Universitari Sant Pacià y Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona, 2016. 351 páginas.

Francisco José Génova, Paco Génova, sacerdote de la diócesis de Zaragoza, no pudo asistir al Aula de Burgos, donde le habríamos escuchado encantados, pero siempre podemos leer su libro, elaborado a partir de su tesis doctoral, en el que, además de adentrarse en el pensamiento de la teóloga luterana alemana afincada en los Estados Unidos, Anne Foerst, el lector encontrará información más que interesante y muy clara sobre el tema de la inteligencia artificial. Aunque se trate de una obra teológica basada en el pensamiento de la matemática y teóloga luterana Anne Foerst (Colonia, 1966), conocida también como «la teóloga de los robots», la obra de Paco Génova comienza abordando el tema de la técnica, puesto que vivimos en una «civilización técnica», a veces hasta «religiosamente», pues la técnica deviene para muchos en religión. A la técnica se aproxima el autor desde la Filosofía y desde la Teología, y autores como Ortega, Heidegger, Brunner o Ruiz de la Peña están presentes junto

a muchos otros; pero Ruiz de la Peña tiene presencia especial en la obra, pues Paco Génova confronta en el capítulo séptimo el pensamiento del teólogo español con el de la teóloga alemana, una mujer «de frontera», y lo hace destacando que el mismo Ruiz de la Peña decía que «no se puede hacer teología sobre el mundo de espaldas a las cuestiones fronterizas» (p. 238). Lo mismo hará con Teilhard de Chardin en el décimo capítulo.

Una excelente introducción a la inteligencia artificial (IA) preside la primera parte. En ella hallamos una aproximación histórica que tiene en cuenta las viejas mitologías que apuntaban ya a los autómatas o a cierta ciencia ficción, y sobre todo a los filósofos y los físicos que previeron la existencia de algún tipo de IA; amén de la literatura y el cine, especialmente las películas más recientes que presentan seres con IA, de apariencia humana. Pero con la IA, en el siglo xx, surgen también las preguntas sobre la conciencia y los cuestionamientos que despierta la mecánica cuántica... Un estado de cosas que el autor plantea en tres escenarios: un escenario apocalíptico (en el que considera sobre todo la obra de R. M. Geraci) donde se entrevé la posibilidad de que los robots «hereden la tierra», un escenario-infierno (en el que, por el contrario,

se entrevé un futuro con las máquinas dominando al hombre), y un escenario de metamorfosis donde se consideran las transformaciones de los ciborg y de los robots con supuesta conciencia, planteada con una mezcla de esperanza y de catastrofismo. La idea de fondo es que se ve llegar un mundo en el que los seres humanos convivirán con robots, y que eso no puede dejar indiferente a la teología; la misma Anne Foerst contempla un futuro «integrado entre robots y seres humanos formando una misma comunidad» (p. 200).

La segunda parte está dedicada al pensamiento de Foerst, teóloga «en la frontera»: incomprendida en ambientes teológicos, y rechazada en el MIT (Instituto Tecnológico de Massachusetts), al tiempo que muy influenciada por el pensamiento de Paul Tillich, especialmente en el tema del pecado. En este contexto de la IA, en que llega a trabajar con robots, Foerst se pregunta por la persona, pues la propia IA es un desafío en este terreno. La autora parte de que el reconocimiento del otro se basa en su aceptación como otro, así como en la estructura narrativa que es todo ser humano (ve al hombre como *homo narrans*, siguiendo en esto al filósofo A. MacIntyre), de manera que la persona queda incluida en estructuras narrativas comunitarias. Plantea así

una ampliación del concepto de persona que puede incluir a robots humanoides (y hasta a algunos animales), y se basa ante todo en el reconocimiento del otro. Paco Génova destaca la valentía de Foerst al abordar estos temas, que él piensa que tiene que tratar la teología, pero encuentra en la conciencia el mayor escollo para adoptar planteamientos como los de la autora, sobre todo a la hora de construir robots o programas «conscientes» (elaborados con cerebros biológicos), porque la conciencia es un fenómeno que escapa tanto a la ciencia como a la religión.

Por el libro desfilan casi todos los autores que han tratado el tema de la inteligencia artificial, desde muy diversos puntos de vista, y casi todos en lengua inglesa. Y en él están también presentes muchas preguntas éticas (robots que cuidarán a ancianos o a niños, y que incluso prestarán servicios sexuales, o la posibilidad de elaborar cerebros biológicos con neuronas humanas...); de hecho, ya se empieza a hablar de «roboética».

Seguramente es difícil hallar un libro en español con tanta información, tan bien presentada y sistematizada, en una perspectiva actual e histórica, y con reflexiones de hondura sobre la inteligencia artificial.

Carmen Herrando

Se llamaba Carolina.

José Jiménez Lozano.
Ediciones Encuentro, Madrid, 2016.

La última novela de José Jiménez Lozano es un hermoso homenaje a Shakespeare y al teatro. En ella, los lectores asiduos del premio Cervantes reconocerán también, y con gran gozo, una obra muy jimenezlozaniana, es decir, que alberga casi

todos los elementos habituales en su autor: personajes, temas, referencias a quienes el escritor considera su «familia espiritual»... El texto presenta una estampa castellana: un pueblo de la meseta al que llega una compañía de teatro ambulante para poner en escena *Hamlet*, *Príncipe de Dinamarca*. Es el tiempo de después de la guerra civil, y la obra se va a representar en los locales del ayunta-

miento, y nada menos que coincidiendo con la celebración del Miércoles de Ceniza, cuestión no irrelevante en aquel momento. Pero como el camión que transportaba a los actores tiene una avería lejos del pueblo, varios vecinos tendrán que hacer de primeros actores. Esta es la trama; y su narrador, un muchacho del pueblo, que dará gran protagonismo a la que fuera

su maestra, Carolina Donat, cuyo regreso después de haber pasado la guerra civil en Madrid no deja de despertar un sinfín de intrigas entre los vecinos. En este homenaje tan particular a las compañías de teatro ambulantes que recorrían hace años los pueblos de España, Jiménez Lozano ensambla de forma magistral el mundo del teatro, la vida cotidiana de un pue-



blo, y el argumento siempre vivo de las obras del dramaturgo inglés, especialmente *Hamlet*. Carolina interpretará a Ofelia, y ella, junto con los demás personajes, otorgan a la narración el privilegio de

convertirse en una suerte de «crónica de la verdad», como explica la profesora Carmen Bobes en un Prefacio extenso e interesante, y como sucede siempre en las obras de José Jiménez Lozano. El lector

interesado en esos mundos de ayer e inquieto por la verdad de hoy y de siempre, hallará en este relato ameno y escrito en un castellano delicado una narración que no le defraudará, al tiempo que le

hará vivir una experiencia gratificante y reflexiva, verdaderamente cuestionadora frente a los tiempos que corren.

Carmen Herrando

Visión intolerante de la realidad. Los otros desde mis ojos.

Rafael de Miguelsanz
Palomo.
Éride Ediciones, Madrid, 2016,
188 pp.

Me gusta el título de este libro del burgalés Rafael de Miguelsanz Palomo. Hay un sector amplio de españoles de «tierra adentro», trabajadores, buenos ciudadanos, profesionales, que se sienten extranjeros en esta España, y sin embargo la aman, dan la vida por ella, la dan porque no les gusta el rumbo de su patria irreconocible. Este libro

habla de las realidades «de toda la vida», está escrito por un maestro de escuela y vive la aventura de crecer con sus alumnos, un maestro amoroso y serio que a su trabajo acude y con su dinero paga, y que no odia a nadie aun siendo un gran sentidor. Es un hombre de derechas, le gusta escribir y sabe hacerlo, no se conforma con una vida electrificante y falsa, que le irrita, tiene que aguantar el tirón en un país en el que no se reconocen las tibias y amorosas manos añadas de los abuelos, ni se avizoran las de los nietos posibles. Si no pudiera yo vivir siempre fuera de España, al menos me encantaría extrañarme, con unos pocos

libros juntos y otros pocos amigos, hermanos. No, a lo cuáquero no; lo mío no es la gastrosofía de tapadillo. A los ruralistas empotrados se les comen los roedores, yo busco lo eterno, no los conejos, aunque escriba como una coneja.

Pero con Rafael de Miguelsanz yo iría a cualquier parte para amanecer a cualquier hora, como se va con un caballero, preguntándome también yo con sus escritos sin salir de nuestro asombro: «¿Llegará a ser moral casarse?», «¿Cuando estás reunido, matarilerón?», «¿Mierda compartida?», «¿El hombre superfluo?», «¿Operación bocata con Haití?». Y así. Yo caminaría con Rafael por algunos pueblos rurales de la

ancha Castilla abandonada, por las rodaderas endurecidas de los tractores alquilados para las ocasiones, avistando alguna rara ave, algún gavilán remotísimo, quizá rezando algún rosario entre los nubarrones del caer de la tarde, y regresaría al hogar, a la ancha cocina donde humea algún yantar. Escribiría cartas a mano, me esmeraría en la letra, esperaría al cartero y estaría con los pocos amigos de siempre. Y hablaría con Rafael, gran auditor, fiel compañero. Y podría pensar, leer, crear, undivagar y naufragar. Gracias, Rafael, por invitarme a la Real Orden de los Undivagarios. Ya somos dos, y menos da una piedra.

Carlos Díaz

Inmigrantes y emigrantes. El desafío del mestizaje.

Antonio Colomer Viadel.
Editorial Ciudad Nueva. Buenos Aires, 2016, 144 págs.

Antonio Colomer, jurista, americanista y humanista impenitente, nos muestra en este libro que se puede ser un soñador con los pies en la tierra y un utopista bien enraizado en la realidad, más aún, que es obligado serlo cuando está en juego la necesidad perentoria de los últimos de la tierra, que necesitan soluciones ahora y, al mismo tiempo, que esas soluciones sean las más dignas posibles.

Este libro es una puesta al día aumentada de otro escrito de hace diez años sobre el mismo tema, lo que demuestra la constante preocupación del autor por un asunto humano

que no ha dejado de agravarse. Colomer nos muestra el drama desde todos los ángulos: la necesidad que impulsa a los inmigrantes originarios de países empobrecidos o violentos, la contradicción entre el rechazo del inmigrante y la imposibilidad de mantener las estructuras económicas de los países enriquecidos sin un aporte laboral exterior, el creciente número de inmigrantes —191 millones en 2005, según la ONU—, la importancia de las remesas —más de 240.000 millones de dólares (p. 17)—, la legalidad de la inmigración, las devoluciones, etc. En esto último, la mirada del jurista sale en defensa quijotesca contra el desamparo del inmigrante frente a las autoridades de los países de acogida, en los cuales, después del 11 de septiembre de 2001, se han endurecido

las medidas legales hasta el punto de llegar a la conculcación de los derechos fundamentales de la persona. Nuestro autor levanta la voz contra esa situación injusta y agresiva contra personas ya bastante indefensas, hasta el punto de estar creciendo el número de apátridas, «personas que no son consideradas nacionales por ningún Estado de conformidad con su legislación» (p. 140). Pero Antonio Colomer no se queda en la denuncia, también hace propuestas factibles —el codesarrollo, es decir, la coexistencia con las poblaciones nativas, las «ciudades de las profesiones», en las que los inmigrantes reciban formación técnica y humana, etc.— y resalta las experiencias positivas como las Ciudades Abiertas (Quito, Lago Agrio, Desamparados y Montevideo), com-

prometidas con «la integración e inclusión de inmigrantes y refugiados en entornos urbanos, así como la lucha contra la discriminación y la xenofobia y los delitos de trata de personas y tráfico ilegal de emigrantes» (p. 138). Y sobre todo, la gran propuesta de un mestizaje universal, no sólo biológico sino también cultural, fuente de innovación y creatividad, del que tenemos un ejemplo histórico en el espléndido mestizaje de Iberoamérica.

La lectura de este libro nos invita a la lucha por la dignidad de las personas inmigrantes en todos los frentes. Para *Acontecimiento* es una invitación a tratar este dramático tema de nuestro tiempo, para lo cual invitamos a Antonio Colomer a asesorarnos.

Luis Ferreiro

■ Análisis

El hombre:
ni mascota
ni robot



PRESENTACIÓN

LUIS FERREIRO
Director de *Acontecimiento*

Este monográfico recoge aproximadamente el contenido de las ponencias de las XXVI Aulas de Verano del Instituto E. Mounier, cuyas sesiones tuvieron lugar del 21 al 24 de julio en la ciudad de Burgos. Difícilmente se exagerará la riqueza de las conferencias habidas, de las cuales sólo puede ofrecerse aquí una síntesis y agradecerse, eso sí infinitamente, la disponibilidad y generosidad de todos los conferenciantes, así como la participación de los asistentes.

Con la elección de este tema el Instituto E. Mounier quería responder con firmeza a las teorías y a las tendencias culturales que minusvaloran a la persona reduciéndola a mero animal o a máquina compleja, resultando a la postre que la pretensión de una dignidad eminente sería una exageración interesada y sin fundamento.

En un caso, estamos ante una reedición corregida y aumentada del viejo expediente de la reducción de lo humano a puro maquinismo, como hiciera Julien Offroi de Lamettrie en 1747 en su *L'homme machine*, donde aplicó la concepción cartesiana del animal como una máquina al hombre mismo. Esta corriente, a través de sucesivas mutaciones ha llegado a desarrollar una concepción cibernética del hombre, de la que derivan tanto la teoría computacional de la mente, que busca una explicación científica de la mente, como sectas, tales como los extropianos, que prometen la inmortalidad del yo por la vía de la transmigración de la mente a un ordenador.

En el otro, nos encontramos con la denuncia del abuso del hombre sobre la naturaleza en general, y sobre los animales en particular. Siendo el hombre un animal más que convive en la naturaleza con el resto de las especies animales habríamos llegado a una situación de superioridad tiránica de la especie humana sobre el resto de las especies animales. El hombre habría traicionado a la animalidad, pretendiendo *contra natura* salirse de ella para ponerse por encima de las demás y discriminarlas, usarlas como objetos,

practicando la ideología del *especismo*, consistente en un tipo de racismo del ser humano respecto a las demás especies, tan perverso o más que el de una raza humana sobre otra.

Ciertamente, hay actitudes humanas deplorables hacia la naturaleza y los animales, por desgracia muy extendidas, y hay que conceder que la crueldad y el desprecio hacia los animales evidencia una insensibilidad que refleja una verdadera falta de humanidad. Pero de ahí a equiparar en dignidad al animal y al hombre hay un salto mortal que no podemos dar, y cuyas consecuencias prácticas más probables no serán las de evitar el maltrato de los animales, sino más bien, las de olvidar el maltrato a una multitud de hombres, que se da tantas veces, y todos los días, utilizados como objetos, como mercancías, como bestias, burlados, envilecidos, humillados en formas tan variadas e imaginativas, que ningún sufrimiento animal sería comparable al soportado por muchas personas en nuestro tiempo. Por eso, el hecho cada vez más común por el que muchos animales son tratados como personas, mientras muchas personas son tratadas como animales, resulta una subversión de valores a la que hay que resistirse con firmeza.

El hombre, irremisiblemente, está llamado a humanizarlo todo si no quiere deshumanizarse él mismo. Por esto, la máquina y el animal son compañeros del hombre que deben recibir de él una mirada benévola. Ni el reino animal, ni un reino maquinal están destinados a absorber a la persona, el peligro está en que ella misma no ejerza como tal y se deje despersonalizar estúpidamente por una barbarie biológica o cibernética de su propia cosecha. Por el contrario, el ser humano está destinado a crear un reino de la persona en el que ejercerá un dominio sin tiranía, un dominio moral sobre los demás seres a los que podrá llamar, al estilo de San Francisco de Asís, hermano animal, hermana máquina. 

LA PEQUEÑA DIFERENCIA ENTRE EL HOMBRE Y EL ANIMAL

GABRIEL AMENGUAL

Catedrático de Filosofía de la U. de las Islas Baleares



La radical diferencia entre el hombre y el animal parece ser una de las afirmaciones básicas de la cultura occidental, afirmación corroborada por las dos grandes fuentes de la cultura: la Biblia y el pensamiento clásico griego. Esta radical diferencia alcanzó su culminación al convertirse, a partir de Descartes, en la diferencia entre cosas y personas, contando a los animales entre las primeras, dado que eran considerados como puros automatismos. La distinción entre cosas y personas es de raíz jurídica y romana, y alcanzará su radicalidad moral de la mano de Kant, atribuyendo a unas precio y a las otras dignidad, unas son medio, las otras fin. Pero también es verdad que en esta tradición hay elementos que permiten trazar conexiones entre los dos ámbitos del ser, como la idea del hombre como microcosmos.

Lo que conmovió los cimientos de la visión antropocéntrica del hombre y del mundo fue la teoría de la evolución. Freud la caracterizó como «la ofensa biológica» a la autoestima o narcisismo humano. Dicha ofensa consiste en considerar al hombre como «el resultado de una evolución», en la cual «no es nada distinto del animal ni algo mejor que él». La continuidad entre el animal y el hombre ha llevado a la crítica radical de su distinción, estableciendo una diferencia no de naturaleza o de esencia, sino de grado. A tal fin, además de las razones científicas, suelen aducirse razones morales, como son derribar la actitud humana de superioridad haciendo valer el principio de igualdad no sólo entre los humanos, así como la ampliación de la consideración sagrada de la vida no sólo a la humana, sino a toda vida, especialmente la que puede sufrir.

1. LA PEQUEÑA DIFERENCIA

¿LA RAZÓN COMO DIFERENCIA ESPECÍFICA?

La biología y la etología han mostrado que cualquiera de las cualidades candidatas a marcar la diferencia específica del hombre también se encuentra en mayor o menor grado en especies animales. Por su parte, la biología molecular descifrando el genoma humano hace cada vez más tenues las fronteras que separan las diferentes especies. Todos los datos llevan a la conclusión de que la diferencia entre el animal humano y los demás animales desde la perspectiva biológica es muy pequeña. Desde este punto de vista el hombre es otro gran primate. Con ser pequeña, sólo de grado y no de esencia, uno no puede menos de preguntarse en qué pueda consistir dicha diferencia.

Max Scheler se preguntó por lo específico y diferencial del hombre en comparación no sólo con las otras especies animales, sino con todos los demás grados del ser biopsíquico, dentro de los cuales distingue el impulso afectivo (la planta), el instinto (animal), la memoria asociativa y la inteligencia práctica (animales superiores).¹ Observó que la diferencia humana no se halla en el grado de las capacidades sensoriales y mentales de unos y otros. La diferencia esencial entre el hombre y el animal no consiste en un grado más, dentro de la misma escala de los demás animales. «El nuevo principio que hace del hombre un hombre, es ajeno a todo lo que podemos

1. Scheler, Max, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928). Bern-München: Francke 1966, p. 11 s.; vers. cast.: *El puesto del hombre en el cosmos*. Traducción de José Gaos. Buenos Aires: Losada 1976, pp. 25s. En este apartado esta obra se citará en el texto, poniendo entre paréntesis el número de la página del original y la de la traducción, separadas con una /.

llamar vida, en el más amplio sentido [...]. Lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a la vida en general» (p. 37 / 54). Este principio los griegos lo llamaron razón, Scheler prefiere denominarlo espíritu (p. 38 / 54).

El espíritu es esta capacidad que hace del hombre un animal «libre frente al mundo circundante», libre de entorno (*umweltfrei*), y «abierto al mundo» (*welttoffen*) (p. 38 / 55). El espíritu se caracteriza por la objetividad y libertad: por la capacidad de objetivar las cosas, de tomarlas como son en sí y no sólo por lo que me aportan o por la necesidad que de ellas se tenga; el hombre no sólo usa cosas, sino que las capta en tanto que tales; puede tomar distancia de ellas y conceptualizarlas (no es un animal de estímulos, sino de realidades); y, en segundo lugar, por la libertad, la capacidad de decisión, de no estar ni sentirse atado a una sensibilidad o a unos mecanismos sean exteriores o interiores (p. 39-42 / 56-61).

Aunque Scheler fue un gran crítico de Kant, no resulta difícil rastrear afinidades entre sus respectivas propuestas. En efecto, se puede encontrar en Kant una distinción semejante a la que hace Scheler al hablar de inteligencia práctica (propia de los animales) y espíritu (propio del hombre), que corresponderían a lo que para Kant son los fines hipotéticos y los categóricos. En este sentido Kant afirma que «en absoluto elevaría su valor [del hombre] por encima de la mera animalidad el que posea una razón, si ésta sólo debe servirle para lo mismo que lleva a cabo el instinto entre los animales», es decir, como «un instrumento para satisfacer su menesterosidad en cuanto ser sensible»². Lo que distingue al hombre no es su mayor inteligencia en solucionar sus problemas técnicos, sino en saber cómo comportarse y en saber reconocer y asumir sus deberes morales en tanto que tales. Aquí queda bien claro que lo que distingue al hombre no es la razón entendida como mera capacidad intelectual, mental, calculadora, sino su uso moral, su autonomía moral.

En sentido semejante se expresa Francis Collins al afirmar que «la secuencia del ADN por sí misma [...] nunca explicará ciertos atributos especiales de los

humanos, tales como el conocimiento de la ley moral y la búsqueda de Dios»³.

Esta es la pequeña diferencia que hace que los humanos sean pacientes y agentes morales, es decir, animales con derechos y deberes, responsables de sus acciones, mientras que los demás animales sólo podrán ejercer de pacientes morales, es decir, ser objeto de derechos, de protección y respeto⁴. No cualquier inteligencia o razón puede ser considerada como propia de los animales, ni tampoco cualquier inteligencia o razón puede considerarse como la diferencia específica del hombre, sino la razón moral y el mundo absoluto e incondicional al que nos abre. Así lo viene a consignar el mismo Darwin quien, después de repasar todo lo que compartimos con las otras especies, afirma que lo único que realmente nos diferencia del resto de seres vivos es la capacidad para la moral; y, sin embargo, ello no nos coloca en el trono de la creación, no nos hace superiores ni mejores, sino que nos otorga una especial responsabilidad sobre el modo en que tratamos a nuestros congéneres y a las otras criaturas⁵.

2. LA ANIMALIDAD Y LA HUMANIDAD

Las reflexiones filosóficas, tanto éticas como antropológicas, sobre la conexión del hombre con el animal, que afirman rotundamente la pertenencia del hombre al reino animal, apenas se plantean la cuestión de qué se entiende por animal, más bien parece darse por supuesto o se remite a la zoología y a la teoría de la evolución. Heidegger, en cambio, se ha planteado la cuestión de manera expresa y abierta, en cierta continuidad con Scheler.

Se puede decir que siempre se ha afirmado la animalidad como algo que define lo humano, siquiera como aquello de lo que el hombre se distingue, precisamente porque a la vez comparte algo importante con ella, lo genérico. Pero es verdad que largo tiempo la referencia al carácter animal ha servido sólo para marcar las diferencias: lo propiamente humano venía

2. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788): GS, Ak., vol. V, p. 61; vers. castellana de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza 2007, p. 145.
3. Collins, Francis S., *¿Cómo habla Dios? La evidencia científica de la fe*. Madrid: Temas de hoy 2007, p. 154.
4. Regan, Tom, «Derechos animales y ética medioambiental», in: Herrera Guevara, Asunción (ed.), *De animales y hombres. Studia Philosophica*. Oviedo/Madrid: Ediciones de la Universidad de Oviedo/ Biblioteca Nueva 2007, pp. 117-130, ref. pp. 123 ss.
5. Tafalla, Marta, «Darwin, Melville y el lugar del ser humano en la naturaleza», in: Herrera Guevara (ed.), *De animales y hombres*, p. 138. El texto aludido de Darwin, Charles, *El origen del hombre y la selección en relación al sexo* (1871). Madrid: Edaf 1979, p. 107 s.: «Pero tratándose del hombre, único ser que con certeza puede ser considerado como moral, decimos que sus acciones son morales, ya sean ejecutadas, después de luchar los opuestos motivos, por reflexión, ya se deban a nuevos impulsos del instinto, por efecto de hábitos lentamente adquiridos».

dado por la diferencia específica (la racionalidad), no por lo genérico (la animalidad).

Este modo de pensar, fijado en la conexión entre animalidad y racionalidad, ha sido objeto de radicales consideraciones de la mano de Heidegger en su crítica a la concepción del hombre como animal racional. En sus lecciones del semestre de invierno de 1929-30 trata de la relación del animal con su entorno y la del hombre con su mundo, partiendo de las aportaciones de Scheler así como de la fuente inspiradora de ambos (i.e., Scheler y Heidegger), el biólogo Jakob von Uexküll (1864-1944). El objetivo de estas consideraciones es dilucidar la estructura de ser-en-el-mundo propia del *Dasein*, siempre presupuesta en cualquier concepción filosófica o científica de la vida. Su punto de partida es la triple tesis según la cual la piedra es sin mundo (*weltlos*), el animal es pobre de mundo (*weltarm*), el hombre configura el mundo (*weltbildend*)⁶. Como se ve, ahí ya aparece un matiz que diferencia el planteamiento heideggeriano del scheleriano: cae la distinción entre entorno y mundo (al menos nominalmente); cada peldaño del ser biofísico tiene que ver con mundo; el hombre no es solamente abierto al mundo, sino que lo caracteriza una actitud activa: configura, cultiva, forma el mundo. El hecho que tanto el animal como el hombre tengan que ver con el mundo, puede hacer pensar en una aproximación entre el animal y el hombre, pero finalmente continuará siendo un abismo lo que los separa.

El mundo no se caracteriza por una suma de objetos, sino por el lugar que en él tienen el animal y el hombre, cada uno a su modo, y en concreto que el hombre es en él comprendiendo. Así Heidegger puede afirmar que «de la esencia del hombre forma parte no sólo la transponibilidad [capacidad de ponerse en el lugar, *Versetztheit*] en otros hombres, sino también transponibilidad en los animales, en lo vivo» (p. 307 / 260). Ahora bien, para que uno pueda ponerse en el lugar de otro, se requiere que este otro tenga un espacio, un mundo, en el que uno pueda situarse.

Mundo se entiende aquí en el sentido de un conjunto que es percibido en tanto que tal, a diferencia del entorno en el que uno se encuentra cautivo, del que no puede distanciarse, porque viene dado por la

propia sensibilidad o capacidad perceptiva y sensitiva en general. «Pero si desde el hombre es posible una transponibilidad original con relación al animal, entonces con eso queda dicho que también el animal tiene su mundo» (p. 308 / 261). Así, pues, el animal tiene y carece de mundo. «El no-tener *en el* poder-tener es precisamente el carecer, la pobreza»; con ello llega Heidegger a «la esencia del animal» que consiste en la «pobreza de mundo» (*Weltarmut*): «El animal es pobre de mundo (*weltarm*), carece fundamentalmente de mundo» (p. 309 / 261)⁷.

La esencia del animal y del hombre aparece de manera más clara si se presta atención a la distinta posición de ambos respecto del mundo. En efecto, el animal se conduce haciendo-impulsando cosas en el mundo, mientras que el ser humano se comporta actuando-obrando en el mundo (p. 344-349 / 288-292)⁸. Como el mismo Heidegger observa, está usando dos sinónimos para designar dos modos diferentes de ser en el mundo; es él quien establece esta diferente significación que se justifica por la intención de nombrar una interpretación de una diferente manera de ser en el mundo. «El modo de ser del hombre es totalmente distinto, no la conducta, sino el comportarse con respecto a... Al modo como el hombre es lo llamamos el comportamiento [*Verhalten*]. Al modo como el animal es lo llamamos conducta [*Benennen*]» (p. 346 / 288).

La explicación de la diferencia entre las dos maneras de ser recuerda la distinción scheleriana entre entorno y mundo. En efecto, «la conducta animal no es un obrar y actuar [*Tun und Handeln*], como el comportamiento del hombre, sino un hacer [*Treiben*], con lo cual estamos indicando que, en cierto modo, todo hacer del animal caracteriza el ser impulsado por lo impulsivo» (p. 346 / 290). La misma terminología delata el sentido naturalista de la conducta animal en el sentido de instintiva. Ello se pone de manifiesto si se considera que «la conducta como modo de ser en general sólo es posible en función del estar cautivado en sí del animal» (p. 347 / 291). Esta cautividad es lo que Scheler explicaba como vinculación al medio por la propia sensibilidad (*Umweltgebundenheit*), con la que se corresponde exactamente el entorno percibido, sin poder ir más allá. «Este estar cautivado en sí del ani-

6. Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30). Hrsg. v. Fr.-W. v. Herrmann (*Gesamtausgabe*, Bd. 29/30). Frankfurt aM: Klostermann 1983, 21992, § 42, p. 261; vers. cast.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Alianza 2007, p. 225. En este apartado esta obra se citará en el texto, poniendo entre paréntesis el número de la página del original y la de la traducción, separadas con una /.
7. Aunque con otra terminología Heidegger hace referencia a la diferencia clásica entre carencia y privación (esta última designa la situación de cuando falta lo que debería estar).
8. La terminología alemana aparece con una justificación añadida, respecto a la castellana, porque en el conducirse, *sich benehmen*, resuena la raíz *nehmen*: tomar, ser tomado, cautivado, y *vernehmen*: percibir.

mal [...] lo designamos perturbamiento [*Benommenheit*]. El perturbamiento es la condición de posibilidad de que el animal, conforme a su esencia, se conduzca en un medio circundante [*Umgebung*], pero jamás en un mundo [*Welt*]]» (p. 347 s. / 291).

El mundo del animal se reduce a un medio circundante, en el que el animal se encuentra atrapado, perturbado, atontado; ahí sólo cabe la conducta. El mundo del hombre, en cambio, se caracteriza por «la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal, de lo ente en tanto que ente», ello hace posible «experimentar este y aquel entes determinados en tanto que este y aquel determinado»; la relación con el ente así experimentado «tiene necesariamente el carácter del condescender con él en el sentido del dejar ser y no dejar ser aquello que sale al encuentro» (p. 397 / 331). Esta «referencia a algo que está dominada por este dejar ser algo en tanto que ente, a diferencia de la conducta en el perturbamiento, la llamamos el comportamiento» (p. 397 / 332).

La diferencia entre la conducta animal y el comportamiento humano se puede ejemplificar con la imagen de la lagartija que se pone sobre la roca para tomar el sol, obedeciendo a su impulso y a su sensibilidad; el hombre, en cambio, al tomar el sol lo percibe como sol y percibe la roca en tanto que roca.

Falta por ver qué se entiende por configurar el mundo. Ante todo Heidegger destaca que la configuración pertenece al mundo: «El mundo [...] pertenece a la configuración de mundo. [...] El mundo sólo es lo que es en tal configuración» (p. 413 / 344). Y a la vez, «el hombre qua hombre [es] configurador de mundo» en el sentido que «el ser ahí en el hombre es configurador de mundo» (p. 414 / 344), de modo que la acción de configurar no es externa al mundo ni adicional al hombre, sino esencial por ambos lados. Pero, en definitiva, ¿qué significa configurar? «'Configuración de mundo' lo empleamos intencionadamente en una multiplicidad de significados. La existencia en el hombre configura el mundo: 1) lo produce; 2) da una imagen, una visión de él, lo representa; 3) lo destaca, en lo que lo abarca y lo rodea» (p. 424 / 344). Pero en definitiva la configuración no es otra cosa que la manifestabilidad del mundo en tanto que ser y en tanto que conjunto, por lo que la configuración viene dada por la captación del ente en tanto que ente, en el 'en tanto que'.

También Heidegger viene a negar que entre el hombre y el animal se dé una diferencia de especie

o de género, pero lo niega para afirmar una diferencia ontológica. Heidegger radicalizará esta diferencia ontológica llegando a afirmar que la esencia del ser humano es más próxima a la divina que a la del animal, por mucho que entre el hombre y lo divino se dé una «lejanía esencial», pero que a la vez «le resulta más familiar a nuestra esencia existente que ese parentesco corporal con el animal»⁹.

En las reflexiones anteriores (Lecciones 1929-30) Heidegger desbroza el campo que definirá claramente en la «*Carta sobre el humanismo*» (1946). Tanto en un lugar como en otro se apunta a una comprensión del ser humano caracterizado por su apertura al ser, por una consideración ontológica del mismo. Sin embargo, como ha señalado MacIntyre, dos errores cabe detectar en estas reflexiones sobre la esencia del animal. El primero consiste en tomar todo el reino animal en su conjunto sin hacer mención de «las diferencias fundamentales que existen entre ellos»¹⁰. El segundo se debe a su deficiente comprensión del animal que le impide «percatare de aspectos fundamentales del *Dasein*, de la existencia humana» (p. 67), olvidando la dimensión corporal y animal del ser humano, en concreto, que «todo el comportamiento corporal humano en relación con el mundo es originalmente un comportamiento animal» (p. 67). Ello incide en todo el ámbito práctico del ser humano, especialmente en sus acciones y hábitos (y virtudes); «la segunda naturaleza del ser humano, su naturaleza culturalmente formada como hablante de un lenguaje, es un conjunto de transformaciones parciales, pero sólo parciales, de su primera naturaleza animal» (p. 68).

3. LA RESPONSABILIDAD HUMANA. POR UNA ÉTICA HOLISTA

Primero recordemos a qué todo nos referimos, qué representación cabe hacerse del todo, objeto de la ética holista. La representación más extendida, conocida ya desde los griegos, es la *scala naturae*, que ofrece el conjunto del cosmos articulado en diversos grados, que ascienden desde lo inorgánico, pasando por lo orgánico, la vida vegetal y la animal hasta la vida humana. Si dicha escala fue leída como una valoración diferenciada de los distintos grados y una afirmación de un cierto antropocentrismo, hoy, en cam-

9. Heidegger, Martin, «Brief über den 'Humanismus'» (1946), in: Id., *Wegmarken (Gesamtausgabe, Bd. 9)* Hrsg. v. Fr.-W. v. Herrmann. Frankfurt aM: Klostermann 1976, pp. 311-364, cita p. 326; vers. cast.: «Carta sobre el humanismo», in: Id., *Hitos*. Trad. de H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza 2000, pp. 259-297, cita p. 268.

10. MacIntyre, Alasdair, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós 2001, p. 67. En este apartado esta obra se citará en el texto.

bio, la ciencia ha renunciado a dichas valoraciones, de modo que el objeto de la zoología no es considerado como más noble que el objeto de la química inorgánica. La valoración implícita según cercanía o lejanía respecto del hombre es sustituida por los conceptos de mayor complejidad y diferenciación de funciones y sistemas, conceptos que son neutrales axiológicamente¹¹. En todo caso, lo principal es que la ética atiende no sólo a la cima de dicha escala, sino a la escala entera. A ello apunta incluso la escala, en cuanto que la posición superior depende para su subsistencia de los grados inferiores, de modo que forman un conjunto articulado y trabado, y a su vez lo superior tiene mayor responsabilidad en el mantenimiento de la escala entera.

Lo que hay que mantener es el conjunto, la escala entera. Ello no significa que cada uno de los grados tenga el mismo valor; no se da una relación entre iguales. Tampoco significa subordinación de un grado a otro, ni de los individuos al conjunto, ni tampoco atribuir a todo ser natural derecho a imponer todos sus intereses. En este caso, además, el que tiene saber y conciencia del conjunto tiene una responsabilidad proporcional a su capacidad de influir en el conjunto.

Una ética holista ha de atender a estos dos referentes:

1. Si la teoría de la evolución pertenece hoy al cuerpo seguro de las opiniones científicas, entonces no se puede seguir pensando desde un planteamiento antropocéntrico, en concreto, con la suposición de que el hombre sea el ser que confiere fin y justificación a toda la naturaleza. En pocas palabras: la ética no puede ser antropocéntrica, no se justifica desde el hombre y desde el exclusivo bien del hombre (p. 200).
2. En segundo lugar, y matizando lo anterior, el rechazo del antropocentrismo no significa negar la tesis según la cual sólo el hombre tiene dignidad y que todos los demás animales y cosas ocupan un lugar inferior al hombre, de modo que en casos de conflicto el hombre goza de preferencia y después de él los seres con sensibilidad al dolor, mientras que los que carecen de ella pueden ser instrumentalizados para conseguir el fin de una realización libre de conflictos de la dignidad humana (p. 201).

Con el primer punto lo único que se niega es un antropocentrismo ilimitado, ampliando el horizonte de bienes y objetivos a tener en cuenta en la deliberación moral. Implícitamente se niega además que estar

en posesión de determinadas capacidades mentales comporte exigencias morales, puesto que ello significa recaer en la cercanía del racismo o clasismo. No se trata de establecer la naturaleza como modelo para el orden social o fundamento normativo para la sociedad y las ciencias sociales, como fue el caso del darwinismo social. Cuando se apela a la naturaleza para tales funciones, suele tratarse de una proyección idealizada.

Y con el segundo, al mantener la idea de dignidad humana, se intenta dar razón de un personalismo libre del presupuesto del antropocentrismo. Ello se conjuga en un proyecto ético que asume que no es el bien humano lo que justifica toda acción, sino «el buen estado del todo, por tanto, del mundo, en el que vivimos» (p. 21); éste es el supremo de los bienes, con el que tienen que medirse todos los demás. No se trata de un mero naturalismo, para el cual cada ser tiene su propia dinámica que puede desplegar libremente. Ni tampoco se trata de una visión metafísica de la naturaleza, al menos según la tradicional, que consolida el dualismo entre naturaleza y ética o libertad.

Ello comporta una ética holista, que tiene como criterio fundamental el bien de todo, tanto del cosmos natural como del mundo social humano (p. 37).

CONCLUSIÓN

Entre el hombre y el animal se dan relaciones complejas de remisión y de negación. No se puede entender el hombre desconociendo el animal, incluido el animal que somos, y a la vez no se puede conocer al hombre sin conocer la diferencia del animal. Si desde la biología se constata una pequeña diferencia entre el animal y el hombre, cuando se la piensa se descubre su profunda dimensión, que es moral y ontológica.

Ello no significa una desconexión entre el hombre y el animal, al contrario, la misma ética (especialmente de las virtudes) nos muestra que no se puede ser hombre sin poner en acto potencialidades que tenemos por nuestra condición de animal, como es el caso de los hábitos y las virtudes. En este sentido nuestra dimensión animal pone en primer plano la dimensión corporal del hombre y su determinación natural.

En todo caso nuestra dimensión animal nos sitúa en el conjunto del universo, nos insiere en su interior, asignándonos una responsabilidad única: que todo el conjunto pueda desarrollarse según sus propias capacidades, puesto que todo es valioso. 

11. Siep, Ludwig, *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, pp. 227 s. En este apartado esta obra se citará en el texto.

LUCAS Y PENROSE SOBRE LOS TEOREMAS DE GÖDEL

JULIO OSTALÉ GARCÍA¹

Universidad Nacional de Educación a Distancia



El argumento Lucas-Penrose² pretende establecer la «superioridad» de la inteligencia humana sobre la inteligencia artificial en el ámbito del razonamiento matemático. Y trata de hacerlo apoyándose en los dos teoremas de incompletud de Gödel³. La estrategia detrás del argumento parece clara: en el pensamiento matemático, entendido como manipulación de expresiones formales de acuerdo a reglas bien definidas, las máquinas parecían alcanzar al ser humano, pero también allí somos superiores, dicen Lucas y Penrose, luego no hace falta compararnos a las máquinas en otras cosas aún más humanas como son la autoconciencia, la sensibilidad estética, el sobrecojimiento ante el misterio, las pasiones, la responsabilidad moral, etc. Somos superiores hasta en matemáticas, podría decirse, luego somos superiores en todo lo que no sea ejecución eficaz de tareas como calentar una comida, medir el tiempo, levantar una roca o talar un árbol.

¿Pero en qué sentido puede el hombre superar a la máquina cuando se trata de razonar matemáticamente? ¿Acaso no almacena la máquina más datos y reglas, siendo además capaz de computar más rápido y con menos fallos? Las calculadoras de bolsillo realizan operaciones numéricas mejor que cualquier persona. En cuanto a operaciones que no son numéricas pero que también se basan en el procesamiento de símbolos, el ordenador Deep Blue derrotó al campeón

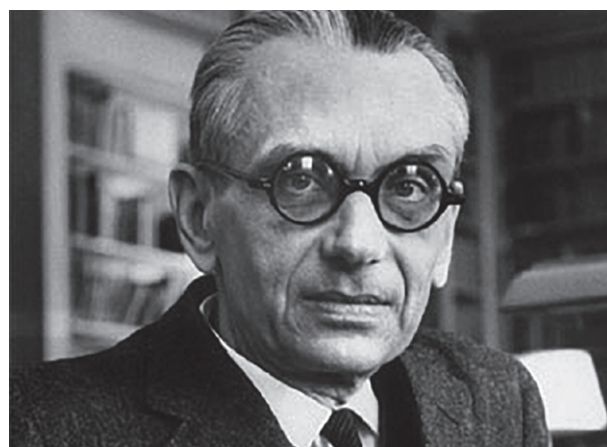
1. Versión escrita y abreviada de la ponencia «Críticas al modelo computacional de la mente humana: Lucas y Penrose sobre los teoremas de Gödel», presentada el jueves 21 de julio de 2016 en Burgos, España, dentro de la XXVI Aula de Verano organizada por el Instituto Emmanuel Mounier (<http://mounier.es>), con el título «El hombre: ni mascota ni robot».
2. Cf. Megill, Jason: «The Lucas-Penrose Argument about Gödel's Theorem», *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2012. URL = <<http://www.iep.utm.edu/lp-argue>> Breve y con indicaciones bibliográficas.
3. Cf. Raatikainen, Panu, «Gödel's Incompleteness Theorems», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2015. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/goedel-incompleteness>> Breve y denso. Una buena introducción es la de Peter Smith: *An Introduction to Gödel's Theorems*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013 (2nd ed), de más de 350 páginas, rigurosa pero no muy difícil.

de ajedrez Garry Kasparov en mayo de 1997. Mas no todo es almacenamiento, velocidad o fiabilidad. El razonamiento matemático es esencialmente creativo. Antes de demostrar un teorema, por ejemplo, hay que formularlo y preguntarse si merece la pena intentar demostrarlo. Pues bien, lo que según Lucas y Penrose demostró Gödel es que, enfrentado a una máquina que esté equipada con axiomas de la aritmética y reglas del razonamiento lógico, un humano siempre puede crear enunciados verdaderos sobre la aritmética que la máquina es incapaz de demostrar.

Todo esto hay que verlo con detalle. Exponemos primero los teoremas de incompletud del lógico austro-húngaro Kurt Gödel (1906-1978) y después discutimos cómo han sido interpretados por los dos pensadores británicos que dan nombre al argumento, *el filósofo John R. Lucas (n. 1929)* y *el físico Roger Penrose (n. 1931)*. Criticar su argumento, como haremos nosotros, no equivale a defender que la inteligencia humana no sea superior a la artificial; simplemente pone en evidencia que muy frecuentemente argumentamos mal a favor de algo por el mero hecho de creer en ello.

TEOREMAS DE INCOMPLETUD DE GÖDEL

Son dos resultados de la lógica formal demostrados por Gödel a finales de 1930 y publicados al año siguiente en una revista científica⁴. La formulación que presentaremos en el párrafo siguiente, cinco años posterior a la original⁵, es más general y sencilla que la de Gödel. Hay que tener en cuenta que en lógica un *sistema formal* S es una abstracción matemática que se compone de unos axiomas (enunciados que no se ponen en cuestión) y unas reglas de inferencia. Tanto los axiomas como los enunciados que se demuestran a partir de los axiomas están formulados en un lenguaje L que no admite ambigüedad ni vaguedad. Igual de importante es que en L pueden formularse enunciados de los que cabe preguntar si son demostrables o refutables en S . Un enunciado es demostrable en S si es un teorema de S , es decir, si aparece en últi-



KURT GÖDEL

mo lugar de una secuencia finita de enunciados donde cada uno de ellos o bien es axioma de S o bien se sigue de enunciados previos mediante las reglas de inferencia de S . Por otro lado, un enunciado es refutable en S si su negación es un teorema de S (nótese que ser refutable implica no ser demostrable). Para terminar: la teoría de S es el conjunto de sus teoremas. Un sistema S es *consistente* si en la teoría de S no se dan un enunciado de L y su negación. Esto es lo mínimo que se le puede pedir a un sistema. Por otro lado, un sistema es *completo* si, para cualquier enunciado de L , o bien él o bien su negación están dentro de la teoría de S (al enunciado tal que ni él ni su negación pertenecen a la teoría lo llamamos indecidible). Obsérvese que un sistema consistente y completo es un sistema que no deja sin respuesta ninguna pregunta que se pueda formular en su lenguaje.

Ya podemos formular los teoremas de Gödel. Primer teorema: todo sistema formal que genere suficiente aritmética elemental, si es consistente, es incompleto. Segundo teorema: todo sistema formal que genere suficiente aritmética elemental, si es consistente, es incapaz de demostrar su propia consistencia.

A primera vista, lo que afirma el primer teorema no es tan grave. Si un sistema S es incompleto, po-

4. Gödel, Kurt: «Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia mathematica* und verwandter Systeme, I», *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 38, 1931, págs. 173-198. Versión bilingüe alemán-inglés en Kurt Gödel, *Collected Works*, Vol. I, Oxford University Press, Oxford, 1986, págs. 144-195. Trad. española de J. Mosterín: «Sobre sentencias formalmente indecidibles en *Principia Mathematica* y sistemas afines», en Kurt Gödel: *Obras completas*, Alianza, Madrid, 1989 (2ª ed. ampliada, 1ª ed. 1981), págs. 53-87. Mosterín actualiza notación y terminología. Más fiel al original es la traducción de M. Garrido, A. García y L. M. Valdés en Kurt Gödel, *Sobre proposiciones formalmente indecidibles en Principia Mathematica y sistemas afines*, KRK, Oviedo, 2006.

5. Cf. Rosser, John B.: «Extensions of some theorems of Gödel and Church», *The Journal of Symbolic Logic*, 1(3), 1936, págs. 87-91.



ROGER PENROSE

dría objetarse, añádase como axioma el enunciado E que S no demuestra ni refuta, ya que de este modo obtenemos un nuevo sistema S' respecto al cual E deja de ser indecidible. El problema con esta línea de argumentación es que también S' es consistente y genera suficiente aritmética elemental, de modo que por el primer teorema existe un enunciado E' que S' ni demuestra ni refuta. Si ahora añadimos E' a S' como axioma, volvemos al mismo punto. Así pues, los sistemas consistentes que generan suficiente aritmética elemental no sólo son incompletos, sino también incompletables.

¿Pero qué es la aritmética elemental? ¿Y cuándo ésta es suficiente? Responder a estas preguntas equivale a saber cuándo son aplicables los teoremas de Gödel.

La *aritmética elemental* se ocupa de los números naturales {0, 1, 2, 3, 4...} junto con las operaciones de adición y multiplicación. Los enunciados de la aritmética son variados: que 2 más 9 son 11 lo demuestra un niño con sus dedos, que existen infinitos números primos lo demuestra un adolescente que no falte mucho a clase, ahora bien, si es cierto o no que todo número par mayor que 2 puede escribirse como la suma de dos números primos (conjetura de Goldbach) es algo que ignoramos desde el siglo XVIII. Dicho esto, la lógica no investiga hechos aritméticos, sino sistemas formales, entre los cuales hay algunos que modelan el conocimiento sobre la aritmética; se ocupa, no de los números naturales y sus operaciones, sino de los sistemas formales que generan enunciados acerca de los números naturales y sus operaciones. Para ello necesita contar con un lenguaje formal para expresar enunciados de la aritmética (esta es la parte fácil) y axiomas que puedan generar, vía reglas lógicas de inferencia, comunes a todos los sistemas formales,

el mayor número posible de enunciados aritméticos verdaderos (esta es la parte difícil).

El lenguaje que suele introducirse en este contexto es LA, equipado con los siguientes símbolos aritméticos: 0 para denotar el cero, infinitas variables x^1 , x^2 , x^3 ... para denotar números cualesquiera, S para señalar que S(x) es el inmediato sucesor de x, así como + y $\times$ para la suma y el producto. Los símbolos lógicos son los que comparten todos los lenguajes de primer orden con identidad: = para indicar que dos expresiones denotan el mismo número, conectivas para la negación de un enunciado, la conjunción y disyunción entre enunciados, etcétera, así como cuantificadores que indican si son todos o sólo algunos números los que cumplen cierta propiedad.

Los axiomas que suelen escogerse son los de Peano: (1) Hay un objeto, llamado 0, que no es sucesor de ningún otro objeto. (2) Si dos objetos son distintos, tienen sucesores distintos. (3) $x+0=x$ para todo x. (4) $x+S(y)=S(x+y)$ para todo x, y. (5) $x \times 0=0$ para todo x. (6) $x \times S(y)=(x \times y)+x$ para todo x, y. El axioma (6) y los infinitos que le siguen tienen todos la misma estructura: si 0 cumple cierta propiedad aritmética, y que la cumpla un objeto implica que también la cumple su sucesor, todo objeto la cumple. Hay infinitos axiomas a partir de (6) porque hay infinitas propiedades aritméticas, no pudiendo resumirse todos esos axiomas en uno solo porque la cuantificación en lógica de primer orden es sobre objetos y no sobre propiedades. Pero no hay problema en que haya infinitos axiomas, siempre y cuando uno pueda determinar mecánicamente si un enunciado es o no axioma. Se ve claramente que estos axiomas son verdaderos respecto de la estructura (N, +, $\times$) formada por los números naturales, la suma y el producto, si bien un matemático diría que toda aquella estructura formada por un dominio y dos operaciones que haga verdaderos a los axiomas es por ello una estructura de números naturales. La teoría formal que recoge los teoremas que se siguen de estos axiomas se llama AP.

Es mérito de Gödel haber demostrado que todo sistema que contenga o pueda generar como teoremas los axiomas de Peano puede generar cualquier enunciado verdadero que afirme que ciertos números cumplen cierta propiedad aritmética decidible (i.e. tal que hay un algoritmo que decide si esos objetos la cumplen). AP y sus extensiones contienen tales enunciados. Cuando Gödel habla de sistemas que generan *suficiente* aritmética elemental, se refiere a sistemas que como mínimo generan todos los enunciados verdaderos sobre propiedades aritméticas decidibles. Por ello: si AP es consistente, es incompleta; si AP es consistente, no puede demostrar su propia consistencia.

EL ARGUMENTO ANTIMECANICISTA DE LUCAS Y PENROSE

En el primer libro⁶ destinado al gran público donde se explicaban los teoremas de Gödel, libro que tuvo un gran éxito, sus autores *planteaban lo siguiente*: «Las conclusiones de Gödel conducen a la cuestión de si podría construirse una máquina calculadora que llegara a equipararse en inteligencia matemática al cerebro humano». Si a esta cuestión se responde afirmativamente, se adopta una tesis mecanicista. Si negativamente, una tesis antimecanicista. Hablamos en ambos casos de una tesis, y no de la tesis, porque estamos limitando el debate sobre el mecanicismo a la inteligencia matemática.

Lucas y Penrose defienden que los teoremas de Gödel apoyan la tesis antimecanicista en el ámbito de la inteligencia matemática, tesis que refutaría el mecanicismo en sentido amplio, pues la inteligencia en su totalidad no puede ser mecanizada si una parcela suya no puede serlo. Lucas publicó su argumento en un artículo⁷ que durante años permaneció dentro de la filosofía más académica, mientras que Penrose revitalizó y perfeccionó el argumento de Lucas en un libro⁸ que fue todo un éxito de ventas. Hay diferencias entre lo defendido por uno y otro, pero aquí vamos a destacar las semejanzas.

La clave del argumento la da el enunciado G que Gödel construye paso a paso en la demostración de su primer teorema. Dado un sistema S que genere suficiente aritmética elemental, Gödel demuestra que para todo enunciado E hay un numeral [E] que nombra unívocamente a E. También demuestra que existe una propiedad aritmética decidible D tal que [E] cumple D si y sólo si E es un teorema de S. Con estas y otras herramientas define un enunciado G que dice de sí mismo «G no es demostrable en el sistema». G dice literalmente que el número [G] no cumple D, en el sentido de que es demostrable en S lo siguiente: G si y sólo si [G] no cumple D. A continuación prueba que G es verdadero pero no demostrable dentro S. Su razonamiento: G está bien definido en términos aritméticos, luego es verdadero o falso; si fuera falso, por lo que dice de sí mismo sería demostrable en S,

pero no puede demostrarse una falsedad sobre números a partir de los axiomas de Peano (si el sistema es consistente), luego descartamos que G sea falso; de modo que G tiene que ser verdadero, y por lo que dice de sí mismo también indemostrable en S. A partir de ahí es fácil probar que G no es refutable en S.

Pues bien, Lucas-Penrose entienden sólo hasta cierto punto lo que se acaba de decir en el párrafo precedente. No caen en el error habitual de afirmar que el enunciado G es indemostrable en términos absolutos. Ven claramente que su no demostrabilidad sólo es relativa a S. No reconocen límites a la demostrabilidad, sino límites a la demostrabilidad formal dentro de un sistema. Sin embargo, Lucas-Penrose sí cometen el error de decir que G es verdadero en términos absolutos. Y de ahí concluyen que la inteligencia matemática del humano sobrepasa a la de cualquier máquina. Su razonamiento: una máquina que razona sobre la aritmética es como un sistema formal que genera teoremas a partir de axiomas y reglas, por ende la máquina identifica la verdad de un enunciado aritmético con su demostrabilidad; por su parte, el humano es capaz de demostrar desde fuera del sistema la verdad de enunciados como G, que para la máquina son indemostrables; se concluye así que la inteligencia matemática del humano es superior a la de la máquina, quizás a causa de que no es reducible al manejo de axiomas y reglas.

La principal crítica al argumento Lucas-Penrose es en el fondo poco interesante porque consiste en atacar su interpretación del primer teorema de Gödel y no su interpretación de cómo tiene que ser una máquina que razona matemáticamente. Lucas-Penrose, se suele objetar, no han entendido que Gödel no demuestra que G sea verdadero, sino más bien que G es verdadero si y sólo si el sistema es consistente. Ahora bien, no hay prueba de que todos los sistemas formales que generen suficiente aritmética elemental sean consistentes, por lo que no estamos en mejores condiciones que las máquinas para saber si G es verdadero o falso.

A ello puede replicarse que sistemas sencillos como el que genera AP son consistentes, bien que

-
6. Nagel, Ernest y James R. Newman: *Gödel's Proof*, New York University Press, New York, 1958. Trad. española: *El teorema de Gödel*, Tecnos, Madrid, 1979. Dos años antes Nagel y Newman habían publicado el artículo «Goedel's proof», *Scientific American*, 194(6), págs. 71-86. En 2001 Douglas R. Hofstadter prologó y limpió de inexactitudes una nueva edición del libro.
 7. Lucas, John R.: «Minds, Machines and Gödel», *Philosophy*, 36, 1961, págs. 112-127. Incluido en K. M. Sayre y F. J. Crosson (eds.): *The Modeling of Mind*, Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 1963, págs. 269-270; A. R. Anderson (ed.): *Minds and Machines*, Prentice-Hall, Upper Saddle River (New Jersey), 1964, págs. 43-59. Trad. española: «Mentes, máquinas y Gödel», en A. R. Anderson (ed.): *Controversia sobre mentes y máquinas*, Tusquets, Barcelona, 1984, págs. 75-102.
 8. Penrose, Roger: *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1989. Trad. española: *La nueva mente del emperador*, Mondadori, Madrid, 1991.

su consistencia, no demostrable dentro del sistema (segundo teorema de Gödel), ha tenido que ser demostrada desde fuera. Esto probaría que la inteligencia humana es superior a la de la máquina, pues lo es como mínimo en el caso recién citado.

A partir de aquí el juego de réplicas y contrarréplicas se enreda mucho, en parte por los conceptos lógicos invocados, en parte por el análisis filosófico del razonar matemático. Respecto a lo segundo, no está claro que una máquina reduzca su pensamiento matemático a generar teoremas desde sistemas. Evidentemente incluiría algún sistema, pero podría incluir también un algoritmo de generación de enunciados indecidibles, en cuyo caso se aproximaría a la inteligencia de un humano que también genera esos enunciados y tampoco sabe (según la réplica a Lucas-Penrose) si son verdaderos.

Otro problema del argumento de Lucas-Penrose es que no confronta lo que hacen los humanos reales con lo que hacen las máquinas reales, sino lo que podrían hacer humanos ideales con lo que podrían hacer máquinas ideales. No se parte de humanos ni máquinas que aprenden (a lo largo del tiempo y en un contexto) a la vez que razonan. Se parte de un humano frente a un ordenador y se pregunta quién pensaría más profundamente sobre los enunciados de la aritmética elemental si les presentásemos los axiomas de Peano. Pero al idealizar el pensamiento

humano y el mecánico, sin confrontar siquiera en qué se diferencia el cerebro (del que poco se sabe) con un ordenador futurista (que ni siquiera ha sido construido) se corre el peligro de borrar las diferencias entre humano y máquina, que son precisamente las que se quieren destacar.

CONCLUSIÓN

El último tercio del siglo XX asistió a la «gödelitis»⁹ o intento de aplicar los teoremas de incompletud de Gödel a teorías que nada tienen que ver con AP ni con teorías formales en general. Por suerte esa moda ha pasado, gracias en parte al varapalo de Sokal¹⁰ a quienes utilizan terminología científica mal comprendida para impresionar a su audiencia. Desde entonces se han escrito libros¹¹ que no sólo introducen los teoremas de Gödel, sino que advierten contra su abuso.

Hay que decir sin embargo que estos teoremas no son ajenos a la discusión acerca de las relaciones entre inteligencia humana y artificial. Tal vez puedan formar parte de un sólido argumento antimecanicista, pero dicho argumento habrá de incorporar otras premisas. En especial, premisas acerca de cómo funciona de hecho el cerebro y cómo debería funcionar una máquina pensante. 

9. Debray, Régis: «L'incomplétude, logique du religieux?», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 90, 1996, págs. 1-35

10. Cf. Sokal, Alan et Jean Bricmont: *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, Paris, 1997. Trad. española: *Imposturas intelectuales*, Paidós, Barcelona, 1999. El cap. 10 empieza diciendo: «El teorema de Gödel es una fuente casi inagotable de abusos intelectuales». Menos famoso, pero más interesante en lo que respecta a Gödel, es Bouveresse, Jacques: *Prodiges et vertiges de l'analogie*, Raisons d'Agir, Paris, 1999. Trad. española: *Prodigios y vértigos de la analogía*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2001.

11. Cf. Franzén, Torkel: *Gödel's Theorem: An Incomplete Guide to Its Use and Abuse*, AK Peters, Wellesley (Massachusetts), 2005.

EL NATURALISMO ES UN ANTIHUMANISMO¹

MOISÉS PÉREZ MARCOS

Doctor en Filosofía

*¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él,
el ser humano para mirar por él?
Salmo 8, 5.*

Intentamos saber cuáles son las consecuencias del naturalismo para eso que llamamos persona. O dicho de otra manera, si el naturalismo es un antihumanismo. Antes debemos saber, como es lógico, qué es el naturalismo y qué el humanismo. Empezaremos por esto último. Utilizo aquí humanismo en un sentido muy general. Un humanista es aquel que, independientemente de si estudia las humanidades o no, considera que en el ser humano hay algo valioso. El humanista cree que hay diferencia entre el ser humano y el resto de los animales, y además considera que esa diferencia tiene un valor en sí misma. La manera típica de ser humana posee un valor intrínseco que no poseen otras formas de existencia. Esto no significa, necesariamente, que el humanista tenga que ignorar la existencia de valor en los otros seres naturales. Los otros seres naturales poseen un valor, pero hay algo en el ser humano que lo sitúa, en la escala valorativa de los seres, en un lugar especial. Quizá la mejor manera de designar eso diferente que hay en el ser humano que lo diferencia del resto de las criaturas sea decir que el ser humano es *persona*.

Para explicar un poco más qué es ser persona podemos decir que la persona no es ni una mascota ni un robot. En efecto, el humanista defiende que entre los seres puramente naturales —como las mascotas— y los puramente artificiales —como los robots— hay un tercer tipo de ser, que difiere de una manera ontológicamente relevante de los anteriores, que es el ser persona. Está bastante claro que ni las mascotas son puramente naturales (los siglos de selección artificial sobre ellas lo desmienten) ni los robots son puramente artificiales (puesto que funcionan gracias a



FUENTE: LA POSADA DEL SILENCIO.
REVISTA DE LA ESCUELA DE TEOLOGÍA DE SAN ESTEBAN.
ASOCIACIÓN DE ALUMNOS

una legalidad natural dada y con materiales en último término extraídos de la naturaleza). Pero basta con lo dicho para saber de qué hablamos. La idea es que el ser humano es un tipo de ser que ni es puramente natural, como lo sería un ornitorrinco, ni es puramente artificial, como lo sería un tostador.

Según el humanismo, en definitiva, los seres humanos son personas, anfibios entre la naturaleza y la libertad; poseedores de una naturaleza, que es como un legado que reciben, y responsables de que esa naturaleza actualice sus potencialidades de una u otra manera, en uno u otro sentido. No solamente el ser humano es tal, sino que el hecho de que existan tales seres es valioso, añade algo al mundo que no había antes, y por eso merece la pena conservarlo y potenciarlo. De ahí que el humanista tienda a ser un

1. Alfredo Marcos, Cristina González y Natàlia Plà me han ayudado a corregir algunos errores y aclarar algunas ideas. Les doy las gracias por ello.

cuidador de lo humano: le interesa que lo humano se desarrolle, florezca, aporte al conjunto del cosmos su valor específico, añada a las peculiaridades de los demás seres la suya propia.

Pues bien. Si hay dos doctrinas filosóficas que actualmente son contrarias a esta forma de pensar son claramente el naturalismo y el transhumanismo. Hay naturalistas, como veremos, que creen que el ser humano no es persona, y en este sentido no es sino un animal más, como otro cualquiera, sin ninguna diferencia ontológicamente relevante o axiológicamente significativa. El ser humano, para estos, es solamente un animal, pura naturaleza sometida al rigor de las leyes naturales. Hay otros que creen que el ser humano es algo caduco, pasado de moda, que ya no tiene un valor claro que aportar al conjunto de los seres, y que entonces lo mejor es sustituirlo por otra cosa que ya no es humana, por una máquina. El ser humano, para estos, debería dejar de existir y dar paso a una máquina sofisticada con un gran número de capacidades, convertirse en algo así como un robot sofisticadísimo y multifuncional. En ambos casos, el del naturalismo y el transhumanismo, hay una devaluación del valor de lo humano, una devaluación comparativa: el ser humano *no es más* que el resto de los animales y el ser humano *es menos* que el posthumano artificial. Aquí ontología y axiología van de la mano: el naturalista no ve diferencia ontológicamente significativa, y por eso niega un valor diferente (o extra), y el transhumanista ve una diferencia ontológica en la que el ser humano sale perdiendo, y por eso quiere eliminarlo para crear otra cosa que entiende que es mejor.

1. ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA NATURALISTA

Scientia mensura

Lo primero que hay que señalar sobre la ontología naturalista es que se da en ella un vínculo estrecho con la ciencia. El naturalista está convencido de que el mundo es como la ciencia y sólo la ciencia dice que es. El gran defensor de esta postura en el siglo XX fue Willard Van Orman Quine, verdadero padre de los naturalistas contemporáneos. En uno de sus textos leemos: «El mundo es como la ciencia natural dice que es»². Wilfrid Sellars había escrito unos años antes: «en la dimensión de describir y explicar

el mundo, la ciencia es la medida de todas las cosas, de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es»³. No es casual que esta expresión sea una paráfrasis de la famosa sentencia atribuida a Protágoras, según la cual «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son». Independientemente de la dilatada historia de la interpretación de la sentencia protagórica, lo que está claro es que en ella el hombre ocupa el centro, lugar que en el naturalismo pasa a ocupar la ciencia. Lo primero, incluso desde el punto de vista ontológico, no es el ser humano, mucho menos la persona, sino la ciencia. Este principio ontológico y epistemológico según el cual no hay más que lo que la ciencia dice y no se puede conocer más que como la ciencia conoce puede ser denominado, parafraseando el *homo mensura* protagórico, principio de *scientia mensura*.

Basándose en este principio los naturalistas han elaborado una ontología que posee dos ramas, cada una de las cuales corresponde a una de las dos ciencias que más aprecian. Una de esas ramas privilegia la ciencia física como fuente de todo posible conocimiento ontológico. La otra, reconociendo la autoridad ontológica de la física, completa la visión del mundo que emana de ella con los datos que vienen de la biología. Podemos denominar a cada una de estas vertientes *fisicalismo* y *biologicismo* respectivamente, y veremos que cada una de ellas extrae un principio ontológico diferente. La primera, el principio de la *completitud de la física* o del *cierre causal del mundo físico*. La segunda, el que podemos denominar *principio del cierre evolucionista* del mundo. Ambos principios lejos de ser incompatibles se complementan y refuerzan mutuamente. Veamos brevemente cada una de estas vertientes de la ontología naturalista.

El fisicalismo

El fisicalismo afirma que todo es físico o necesita de lo físico. Para profundizar más tendríamos que detenernos y explicar qué es «todo», qué significa «físico» y qué se entiende por «necesitar de». Sin embargo, tal explicación rebasa los límites del espacio que tenemos asignado en este escrito, y va más allá de lo que pretendemos. Nos basta con tener una idea aproximada de lo que estamos hablando. El fisicalismo está

2. Quine 1992, p. 9.

3. Sellars 1963, p. 186.

comprometido con la imagen del mundo que se sigue de la ciencia física, y no cree que deba suponerse más ontología que la que esta supone. Según James Ladyman y Don Ross, defensores de una metafísica naturalista radical, el dominio y los métodos de la metafísica vienen a coincidir con los de la física, y además no hay ninguna alternativa epistemológica u ontológica aceptable.

Una de las consecuencias más notables del fisicalismo se sigue de su asunción del conocido como *principio de completitud de la física*, según el cual todos los efectos físicos están completamente determinados —por ley— por acontecimientos físicos previos. Dicho de otro modo: todos los sucesos físicos están determinados por sucesos físicos previos de acuerdo con leyes físicas. La economía no es completa en el sentido en el que lo es la física, porque los fenómenos económicos (como la caída de la bolsa) pueden estar causados por fenómenos no económicos (como un huracán). La física es especial en este sentido, pues si cogemos cualquier resultado físico y retrocedemos atrás en el tiempo para ver cómo ha surgido, siempre bastarán factores físicos para dar una explicación completa del resultado.

El principio de completitud de la física no tiene por qué ser problemático para el concepto de persona siempre que se reconozca que tiene un campo limitado de acción. Si pensamos que es un principio válido para los fenómenos físicos tal y como los estudia la ciencia, no hay por qué asustarse de él. Lo que viene a decir el principio de completitud en este caso es que si uno está examinando algo en el terreno de la física, no necesita abandonar dicho terreno para encontrar causas que le proporcionen una explicación completa del objeto de su estudio, pero no prejuzga necesariamente lo que ocurre en otros ámbitos, ni extiende la afirmación ontológica más allá de los fenómenos físicos. Pero si asumimos una ontología naturalista como la del fisicalismo, resulta que el principio de completitud de la física, a veces denominado del *cierre causal del mundo físico* rige para toda la realidad y para todos los fenómenos, dado que para el fisicalista no hay más realidad ni más fenómenos que los físicos. Así, el principio de completitud de la física, que no es de suyo nocivo, se convierte en manos del fisicalista en un poderoso instrumento metafísico de destrucción.

¿Destrucción de qué? Pues por ejemplo de la libertad. Si no hay más causa de los fenómenos físicos (es decir, de todos los fenómenos) que causas físicas de acuerdo con leyes, ¿qué puede significar ser libre? Pero no ocurre esto sólo con la libertad.

Como ejemplo de que el fisicalismo no deja espacio para la persona podemos acudir a un texto del afamado premio Nobel Francis Crick, que escribió: «Tú, tus alegrías y preocupaciones, tus recuerdos y tus ambiciones, tu sentido de la identidad personal y tu libre albedrío, no son de hecho *nada más* que el comportamiento de un vasto ensamblaje de células nerviosas y de sus moléculas asociadas»⁴.

El biologicismo

Que no hay cabida en la ontología naturalista para las personas se pone también de manifiesto con mucha claridad al examinar su vertiente biologicista. En el biologicismo se da, como vamos a ver, una homogeneización entre los seres humanos y el resto de los animales, e incluso los seres humanos y el resto de los seres inanimados. Para explicar los principios ontológicos del biologicismo me serviré de uno de sus más interesantes defensores, Carlos Castrodeza.

Lo interesante de Castrodeza es, primero, que reconoce que su postura es metafísica y, segundo, que pretende ser coherente, hasta las últimas consecuencias, con el naturalismo. Para él naturalismo y darwinismo son prácticamente sinónimos, por lo que una concepción naturalista en metafísica será una concepción darwinizada de la realidad. Lo que para Darwin era una teoría que regía un proceso natural, la teoría de la evolución por selección natural, fue considerado por Dawkins como un principio obvio, que más que responder a un hecho empírico consiste en una verdad lógica incuestionable, en una descripción de cómo las cosas ocurren necesariamente. Castrodeza da un paso más y convierte la evolución en un principio metafísico, culminando así un proceso que denomina *naturalización de la existencia*: «La teoría de Darwin sobre ‘el origen de las especies’ es simplemente un eufemismo para una ‘teoría del todo’, no ya desde la física, como es lo acostumbrado, sino desde la biología [...]. En efecto, planteamos que el darwinismo es una *teoría ontológica genuina*, puesto que atañe al conjunto de la realidad, no sólo orgánica,

4. Crick 1994, p. 3. Cursiva añadida.

sino también inorgánica»⁵. Castrodeza reconoce explícitamente que en su pensamiento:

se quiere dejar bien patente que el principio de la selección natural es más metafísico que físico, y aunque esto pueda sonar sorprendente no debería serlo tanto, porque dicho principio respondería, en definitiva, a una cosmovisión naturalista que nos invita a saber a qué atenernos en una existencia bajo supuestos mínimos metafísicos, pero metafísicos al fin⁶.

Se trata en definitiva de un ultradarwinismo, término que para Castrodeza no contiene connotación negativa⁷.

¿Qué consecuencias tiene esto para el ser humano, para la persona? En la ontología biologicista no hay cabida para el ser humano, en primer lugar, porque lo único que existe es el gen, o más precisamente, el replicador. La pieza básica de la ontología, el átomo de todo el sistema, su fundamento, es el replicador y su extraña querencia por “sobrevivir” y reproducirse. Es el replicador el que organiza complicadas máquinas en torno a él, máquinas que le permiten estar resguardado y reproducirse. No es que el ser vivo no tenga una realidad ontológica relevante más allá del replicador, es que ni siquiera el medio la tiene. La realidad que rodea a un organismo no es más que su *fenotipo ampliado* (expresión tomada de Dawkins), y dicha realidad o dicho fenotipo es todo su universo. Lo demás sencillamente no existe, o es irrelevante⁸.

Todo, entonces, es la manifestación fenotípica de un determinado genotipo. Cualquier cosa, desde la longitud de la pierna hasta la aptitud musical pasando por la fe en Dios no es sino una manifestación de lo auténticamente real: los replicadores. Este principio ontológico podemos denominarlo, siguiendo el paralelismo con el principio del cierre causal, el *cierre evolucionista del mundo*. El propio Castrodeza lo formula así: «siempre hay una razón naturalista para todo, que se matiza incontrovertiblemente desde una perspectiva darwiniana»⁹. Quizá podría denominarse también, dada su similitud con el famoso principio leibniciano, principio de *razón biologicista suficiente*.

La característica general del naturalismo como concepción sobre el ser humano es que lo concibe

como una entidad biológica más, sin concesiones particularistas de ningún tipo. ¿Qué significa esto exactamente? Que es imposible que exista una característica humana que trascienda las características propias de la biología. Dicho de otra manera: no hay nada en el ser humano más allá de la biología, nada hay en él que no sea biológico. Pero la cosa no queda ahí, porque en una concepción naturalista estricta, incluso lo biológico se desdibuja, pues es reducido a lo físico. La propia vida pasaría a formar parte de uno de esos fenómenos que desaparecen ante el implacable avance de la ciencia: «Lo vivo está muriéndose por estar entrando a formar parte de lo inerte. Porque inerte es ‘la física y la química’ a lo que se remite todo desde la ciencia a secas»¹⁰.

Eso que normalmente llamamos ser humano, entonces, no es más que un «programa de supervivencia», que «nos instruye para que sobrevivamos a toda costa, especialmente en nuestros descendientes». El hombre es «una máquina de supervivencia más entre las muchas aparecidas», un «robot orgánico». Su origen es un accidente, pues se debe a la selección natural o a unas leyes de la complejidad que aún no comprendemos bien, pero que en cualquier caso son mecánicas, accidentales. Y su destino no es otro que la supervivencia y la reproducción, por el hecho mismo de la supervivencia y la reproducción. Nada hay con sentido ni con verdadera realidad más allá de eso: «[s]é, creo saber, por mi tiempo, lugar y condición, que la ‘suerte está echada’, que mi origen es un accidente y que no tengo destino (¡vaya panorama!)». «En efecto, en la ciencia actual, y fundamentalmente en la biología, el hombre sería una especie de accidente atrapado en un mundo sin sentido». Tenemos entonces que lo esencial del ser humano desaparece. No está ahí con entidad propia, sino en orden a otra cosa: a la supervivencia y a la reproducción. Pero ¿la supervivencia y la reproducción de quién? ¿No es acaso de la persona? Pues no: para la biología la persona queda deconstruida, el ser humano desaparece: «desde el darwinismo el hombre queda deconstruido (es y no es)». Es, porque es un constructo, una máquina de replicación, un mecanismo químico, y no es, porque ese mecanismo químico, esa máquina de replicación no es en nada sustancial diferente al resto de los seres. Pero entonces, volvemos a preguntar, la supervivencia

5. Castrodeza 2013, p. 116. Cursiva añadida.

6. Castrodeza 2009, p. 19.

7. Cf. Castrodeza 2009, p. 81.

8. Castrodeza 2007, p. 131.

9. Castrodeza 2009, p. 357.

10. Castrodeza 2007, pp. 45-46.

y la reproducción ¿de quién? Del genoma, o para ser más exactos, del replicador. El pensamiento naturalista, aquí ejemplificado por Castrodeza, conduce a la disolución del hombre o, de modo más preciso, al reconocimiento de que nunca ha existido tal cosa como el hombre: «no habrá antropolisis porque nunca hubo antropogénesis»¹¹.

CONCLUSIONES

Creemos haber mostrado suficientemente por qué en la ontología naturalista no hay espacio para la existencia de las personas. Más bien todo lo contrario. El naturalismo parece empeñado en demostrar que no existen seres conscientes, realidades eminentemente subjetivas, libres, capaces de conocer y de hacer juicios valorativos (incluidos los morales). Dado que el naturalismo no solamente no contempla a la persona, sino que propone su disolución (o propone, más radicalmente aún, que no ha existido nunca, como vimos en Castrodeza), bien puede decirse que el naturalismo es un antihumanismo.

Pero ¿por qué aceptar la ontología naturalista? El argumento de que, según sus defensores, se sigue de la ciencia no es aceptable. No hay nada en la ciencia que obligue a asumir los principios de la ontología naturalista. Antes bien, al contrario, la ontología naturalista más que basarse en la ciencia se cimienta sobre el cientificismo, más que elaborarse a partir de la física es un fisicalismo y más que contemplar lo que la biología dice sobre el mundo y el ser humano se trata de un biologicismo. La ontología naturalista no es posible sin una extrapolación omnicomprensiva difícilmente justificable, especialmente si tenemos en cuenta sus consecuencias lógicas: el naturalismo destruye o hace incomprensible la idea misma de una ciencia, así como la idea de unos seres capaces de hacerla. «Es conocido —dice Mary Midgley con razón— que es posible vivir sin creer en Dios, pero ¿qué podría significar vivir sin creer en uno mismo —convertirse, de hecho, en ausente?»¹².

El naturalismo, más que como una continuación de la práctica científica, funciona como una cosmovisión cuasi-religiosa cuyo mensaje es corrosivo para el ser humano, puesto que decreta su desaparición o —en las versiones más moderadas— su futilidad. Ni siquiera puede el naturalista decir que el hombre, su conciencia

o su libertad son una ilusión, porque las ilusiones lo son siempre de *alguien*. ¿Por qué entonces seguir empeñándose en afirmar el naturalismo contra el más elemental sentido común, que nos informa sobre la existencia de personas? Al final, el naturalismo parece justificarse fundamentalmente como afirmación teológica. El compromiso *a priori* con el materialismo ateo (o a veces con el panteísmo) hace que el naturalista tenga que aceptar doctrinas extrañas, aun cuando estas sean contrarias a lo que se muestra a la experiencia cotidiana del mundo, pues, como reconoce el naturalista Richard Lewontin, «no podemos permitirnos un pie de Dios asomando por debajo de la puerta»¹³. 

BIBLIOGRAFÍA

- Castrodeza, Carlos (1999): *Razón biológica. La base evolucionista del pensamiento*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.
- (2007): *Nihilismo y supervivencia. Una expresión naturalista de lo inefable*, Madrid, Trotta.
- (2009): *La darwinización del mundo*, Barcelona, Herder.
- (2013): *El flujo de la historia y el sentido de la vida. La retórica irresistible de la selección natural*, Barcelona, Herder.
- Crick, Francis (1994): *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, New York, Touchstone.
- Lewontin, Richard C. (1997): «Billions and Billions of Demons», *The New York Review of Books*, Vol. 44, No. 1 (9 de enero 1997). Disponible en: <http://www.nybooks.com/articles/archives/1997/jan/09/billions-and-billions-of-demons/>.
- Midgley, Mary (2014): *Are you an Illusion?*, Acumen.
- Quine, Willard Van Orman (1992): «Structure and Nature», *Journal of Philosophy*, Vol. 89, No. 1, pp. 5-9.
- Sellars, Wilfrid (1963): *Ciencia, percepción y realidad*, traducción de Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, Tecnos, 1971.

11. Las citas de esta párrafo están sacadas de Castrodeza 2007, pp. 71, 105, 150, 32, 41, 56, 113-4 y 81.

12. Midgley 2014, pp. 37-38.

13. Lewontin 1997, p. 31.

LA «PERSONALIDAD» DE LOS PULPOS

ÁNGEL GUERRA SIERRA

Instituto de Investigaciones Marinas (CSIC), Vigo.



1. INTRODUCCIÓN

Desde hace años se viene usando el término «personalidad» en numerosas especies animales. Una búsqueda en la *ISI Web of Knowledge* usando «personalidad», «invertebrados» y «vertebrados» da como resultado una enorme desproporción en favor de éstos. Los motivos principales de esta desigualdad son dos: que durante muchos años se pensó que el comportamiento de los invertebrados era estereotipado, y que actualmente la investigación sobre la conducta animal se centra en las variaciones individuales.

¿Tienen personalidad los animales? El debate está servido. Hay científicos que piensan que sí y otros no estamos de acuerdo. ¿A qué se debe esta discrepancia? Creo que el meollo de la cuestión está en lo que se entiende por personalidad y, en último término, por persona.

2. ¿POR QUÉ SE DICE QUE LOS CEFALÓPODOS TIENEN PERSONALIDAD?

El principal motivo que se aduce para decir que algunas especies de cefalópodos, como el pulpo o la sepia, tienen personalidad es que hay evidencias científicas de que ambas especies –que son las mejor estudiadas– poseen capacidad cognoscitiva. El problema estriba en medir «el conocimiento», pues no hay acuerdo sobre su definición. Los argumentos para afirmar que dichas especies tienen capacidad cognoscitiva son los siguientes: 1º) pueden aprender a usar un juego de reglas relativamente complejas para identificar y clasificar objetos, y tienen un comportamiento adaptable a diferentes escenarios aún sin entrenamiento; 2º) su cerebro es el más complejo entre los invertebrados, está lateralizado, y muestra pautas similares a la de las criaturas conscientes en los electroencefalogramas; y 3º) la actividad eléctrica de su cerebro varía cuando realizan tareas diferentes, lo que

sugiere que algunas de sus propiedades funcionales más toscas se parecen a las de los mamíferos.

¿Son suficientes estos fenómenos para afirmar que los cefalópodos tienen personalidad?

3. ¿QUÉ ES LA PERSONALIDAD?

3.1. *Instintos, temperamento, y carácter*

Se entiende por temperamento la constitución material heredada, que incluye el sustrato genético, neurológico, endocrinológico y bioquímico. El temperamento se relaciona con un estrato bioquímico interno, asiento de los instintos. Es pues una suma de emociones y de respuestas imperativas (instintos), que suponen la captación de estímulos, su evaluación inconsciente, la generación de un impulso orgánico de mayor o menor intensidad y una actuación, que conducen a un comportamiento adecuado a los requerimientos vitales del individuo o la especie. El temperamento es relativamente estable y difícilmente controlable.

Los animales tienen temperamento, y éste se manifiesta según sea la complejidad orgánica y las estrategias vitales de sujeto. Las manifestaciones temperamentales son individuales y mucho más ricas entre los primates, como los chimpancés, que en otros mamíferos no humanos y, desde luego, que en los invertebrados.

Aunque los avances genéticos hayan demostrado que chimpancés y humanos tenemos en común casi el 99% de la secuencia básica del ADN, las enormes diferencias cognoscitivas entre ellos y nosotros deben buscarse fundamentalmente en el cómo ya que el qué apenas es distinto. La paleontología muestra que nuestro linaje se separó hace relativamente poco de los monos antropoides, pero si miramos desde ese momento hacia el futuro observamos que ese punto inaugura una línea evolutiva cuyos resultados son sorprendentes. ¿Qué significado tiene, por tanto, tan escasa diferencia genómica? Sencillamente, la ciencia lo desconoce.

No hay constancia experimental de que los animales pueden modificar su temperamento significativamente. Sin embargo, las personas suelen controlar su temperamento, configurando su carácter. El carácter puede considerarse como la interacción entre un constitutivo material y los hábitos adquiridos por el individuo, y la personalidad definirse como una sinergia dinámica entre temperamento y carácter. La racionalidad del hombre y la mujer es de tal naturaleza que dirige los actos humanos para dar lugar a un carácter, pero en ese proceso no se reniega ni se extirpa la fracción temperamental, aunque se la trascienda, lo cual no ocurre en la condición animal.

3.2. *Se puede medir la personalidad?*

Pese a todos los intentos de la psicología experimental para medir la personalidad usando modelos como OCEAN en chimpancés y orangutanes y compararla con la de los humanos, la personalidad no se ha podido medir. Esos trabajos suelen ser científicamente correctos. Sin embargo, esos tests no demuestran que las especies de simios analizadas tengan «personalidad», y tampoco sirven para demostrar que los humanos la tengan. En definitiva, lo que miden ese tipo de tests es la «personeidad», tal y como la definió Zubiri.

Si no quiere quedarse en meras descripciones, la psicología científica ha de dar un paso metodológico nuevo; deberá aprender que la hermenéutica positivista no es expresión de la única razón válida, sino que constituye un tipo de racionalidad históricamente condicionada, capaz de correcciones e integraciones, y necesitada de ellas. Dicho tipo de aproximación a la psicología humana ha de reconocer que una antropología filosófica coherente es conforme a la realidad, y puede unirse con la hermenéutica empirista en una totalidad metodológica muy enriquecedora para comprender lo que verdaderamente es el hombre, en el cual materia y espíritu están íntima y misteriosamente unidos.

Los experimentos realizados comparando la conducta de niños y chimpancés no han hecho sino demostrar que todos los rasgos biológicos del hombre ponen de manifiesto que su biología específica está orientada hacia algo que la supera y que es imprescindible para su correcto desarrollo: la cultura, que no es obra de la naturaleza sino del espíritu humano.

Aunque mucho lo ha intentado, hay una conducta humana indescifrable para la ciencia: el altruismo humano en su forma más radical o la inmolación personal. No hay teorías convincentes para explicar ejemplos como el de la madre Teresa de Calcuta.

3.3. *Conclusiones sobre la personalidad*

Todos los seres sintientes nacemos con un determinado temperamento en el que están incluidos los instintos. Dicho clima interior en el que, además de atributos fisicoquímicos, hay psíquicos, es hasta cierto punto educable por la interacción con los progenitores y el grupo. Sin embargo, el carácter se esculpe a lo largo de la vida, constituyendo una personalidad y una biografía. La aproximación que hace la psicología experimental para medir ambas cosas es muy parcial y sesgada. Debido al libre albedrío de que gozamos los seres humanos, y contando con la influencia de las circunstancias, entre los hombres y las mujeres de todos los tiempos hay conductas más próximas a

la animalidad que a una verdadera personalidad. Pero este es otro tema.

Los animales se relacionan con otros individuos y muestran comportamientos individualizables, pero, en último término, reductibles a las exigencias de su propia especie. Sin embargo, el peculiar «animal humano» es el único que siente y vive desde la individualidad más radical. El hombre percibe la vivencia de su individualidad de tal manera que puede llegar a preferir preservarla desprendiéndose de motivaciones ligadas a la pervivencia de su especie. La persona humana tiene de tal manera asimilada su individualidad que, al percatarse de su finitud y deseo de supervivencia más allá de la muerte, se abre para ella el ineludible asunto de la trascendencia. Sin una explicación convincente del hecho inevitable de su propia muerte, el hombre es un ser absurdo, y Dios no crea seres absurdos ni la naturaleza los permite.

4. EL CONCEPTO DE PERSONA

No es un concepto ambiguo, ni tiene que ver con la capacidad cognoscitiva, tampoco con la de aprender, ni la de comunicarse, todo eso lo hacen los animales, pero ¿por qué un animal no es persona?

La definición clásica de Boecio «toda persona es una sustancia individual de naturaleza racional» parece reunir las propiedades de una buena definición. Sin embargo, lo que entendemos por persona es un «yo» y no una «sustancia racional», aunque lo sea. Se entiende mejor decir que una persona es un «individuo naturalmente racional». Santo Tomás de Aquino concreta que el ser personal es siempre un sujeto integral, subsistente y de naturaleza espiritual. Esta definición descubre tres notas constitutivas de la persona: totalidad, subsistencia y espiritualidad.

La totalidad indica que una persona es un todo singular y existente; nota aplicable a todo ser animado. La subsistencia implica ser en sí y no en otro y reclama autonomía, independencia en el ser y por ello en el obrar. Propia de todos los seres creados. No obstante, como la persona se posee a sí misma por medio de su entendimiento y su voluntad, su independencia entitativa es más plena que la de los demás entes, ya que se apropia intelectivamente de lo universal y es capaz de donarse amorosamente a lo singular. La espiritualidad no debe entenderse como una diferencia específica, sino como un incremento en el ser; toda persona tiene modo de ser noble y digno: la condición

espiritual. Es persona el hombre, el ángel, Dios, y «la persona jurídica», que siempre está representada por personas humanas físicas. Como dijo Cicerón: «Subir al cielo y, solo, contemplar allí las estrellas dejaría una cierta amargura por no haber nadie a quien comentárselo». El romano se refiere al encuentro entre dos personalidades, y la personalidad debe verse no como una «forma», y, por tanto, no puede ser diferencia específica, sino una expresión mucho más radical del acto de ser; un ser mucho más ente que todos los demás creados, excluyendo los ángeles. Para saber lo que de verdad es un humano hay que estudiar un «yo», que es lo que tan agudamente ha desentrañado la antropología del personalismo. Según la interpretativa de «la hermenéutica del don» lo más singular del ser humano es su capacidad de conocerse, poseerse, darse libremente, y entrar en comunión con otras personas.

La persona es un ser único, y dicha unicidad se manifiesta en atributos de los que carecen los animales: sus dimensiones espiritual, ético-moral y estética.

Desde que hubo seres humanos sobre la tierra hubo manifestaciones de estas tres dimensiones. Esas manifestaciones son fundamentalmente: 1.º la libertad, con su consiguiente responsabilidad ético-moral, que no es neurofisiológicamente explicable o manipulable; 2.º una innegable vinculación con la bondad, la misericordia y la belleza; 3.º una sed de felicidad que trasciende la salud fisiológica y la dicha de las necesidades materiales cubiertas, que conlleva ansias de inmortalidad y apertura a la trascendencia; 4.º una innata vinculación con un tipo de amor que sublima el éxtasis alcanzable por los sentidos; y 5.º una sed inagotable de justicia.

La dimensión cognitiva en el ser humano ha experimentado un salto cualitativo que la evolución no explica. La persona dispone de la potestad de obrar de acuerdo con sus deseos y objetivos elegidos racional y conscientemente, y puede actuar y transformar la realidad. Además, el hombre ha sido capaz de hablar, simbolizar la información de manera abstracta, y originar tradición cultural-tecnológica.

CONCLUSIÓN

Utilizar el término personalidad para referirse al comportamiento individual que muestran la mayoría de los animales introduce un error y una ambigüedad en la ciencia. 

EL TÚ Y EL YO EN LA NUEVA CIENCIA COGNITIVA

FERNANDO SOLER TOSCANO

Profesor de Filosofía, Universidad de Sevilla



¿Cómo podríamos conocer mejor los fenómenos mentales que nos caracterizan como humanos? Esta es una de las preguntas que se hace la ciencia cognitiva (E. García, 2007). En una primera etapa, desde los años 40 a los 80, más o menos, la ciencia cognitiva estuvo muy marcada por los programas de inteligencia artificial. Esta etapa fue importante, porque se cuestionaron los supuestos teóricos del conductismo, que no permitían que la psicología científica hablara de contenidos y procesos mentales. Además, hubo un importante trabajo interdisciplinar entre neurocientíficos, informáticos, psicólogos, lingüistas, antropólogos y filósofos. El paradigma durante esta primera etapa del cognitivismo se conoce como *funcionalismo* y su tesis principal es la metáfora del computador: los procesos mentales son estados internos que funcionan como el software que rige el comportamiento del cerebro. Se trata de encontrar el programa mental para implementarlo en una máquina. Este software mental se creía independiente de su soporte físico. Esto cambia en la segunda

etapa del cognitivismo, a partir de los años 80. Ahora el soporte físico (cerebro) pasa a verse como fundamental. La explicación naturalista se hace dominante, tomando argumentos de la física, la química y la biología. Uno de los autores que abren esta segunda etapa es Searle. Es conocido por su crítica al funcionalismo y proponer que el estudio de la mente no puede ignorar los problemas fundamentales, siendo el principal de ellos la conciencia. Propone el *Principio de Suficiencia Neurofisiológica*, que sostiene que: «para cualquier fenómeno mental hay condiciones causalmente suficientes en el cerebro». Así pues, estudiemos el cerebro y conoceremos mejor nuestra naturaleza. Pero aún no conocemos lo suficiente de nuestro cerebro para responder a las preguntas más interesantes sobre nuestra naturaleza. Así que, mientras llega ese día, si es que llega, tenemos que aprovechar otras vías de acceso a nuestra vida mental.

Algo filosóficamente sorprendente es el éxito de la llamada *psicología popular*. Se trata del tipo de discurso que solemos utilizar para explicar o predecir

la conducta de otras personas atribuyéndoles contenidos mentales, como pueden ser creencias o deseos. Por ejemplo, puedo predecir que Fulano no irá a la fiesta porque está enfadado con Mengano. Utilizamos este tipo de atribuciones y es tan sorprendente que funcionen (luego Fulano no va a la fiesta), como que todos solemos hacer el mismo tipo de atribuciones siguiendo, aparentemente, las mismas reglas. De hecho, podemos comprender textos literarios escritos hace cientos o miles de años porque la psicología popular no ha cambiado. La psicología científica sí ha cambiado, así como otros conocimientos populares, pero la psicología popular no.

En 1978, dos primatólogos, Premack y Woodruff se preguntan si los chimpancés tienen una capacidad semejante a nuestra psicología popular. Por entonces estaba muy de moda el estudio de las capacidades mentales de los chimpancés, en lo referente al manejo de herramientas, pero sobre todo a la interacción social. La idea es que el mayor desafío cognitivo de un chimpancé no es de tipo técnico sino relativo a las relaciones sociales dentro de su manada. Premack y Woodruff se preguntan si los chimpancés tienen una «teoría de la mente». Acuñan este nombre para referirse a la capacidad que tenemos las personas de distinguir contenidos mentales diferentes a los propios que en cada momento tenemos. Yo tengo una teoría de la mente si puedo distinguir entre mis contenidos actuales y lo que estaba pensando hace un rato, o lo que otra persona está pensando ahora. Es una capacidad muy demandante porque supone mantener como dos «líneas mentales» separadas: mis contenidos actuales y los otros que estoy considerando.

A lo largo de los años 80 se diseñan varios experimentos para averiguar si los chimpancés tienen una teoría de la mente, pero lo interesante es cuando estos mismos experimentos se adaptan para aplicarse a humanos. En las últimas décadas se han ido descubriendo diversas capacidades, hasta donde se sabe exclusivamente humanas, que pueden explicarse por la teoría de la mente. Lo primero que se investigó es la detección de la falsa creencia. Por la importancia que ha tenido vamos a comentar los experimentos más usados:

■ **Experimento del juguete desplazado.** Intervienen dos personajes. El primero de ellos guarda una pelota en una caja y luego se marcha a dar un paseo. Entonces entra en juego el segundo personaje que cambia de sitio la pelota. Cuando el primero vuelve de dar su paseo, ¿dónde buscará la pelota? Antes de los 4 años, los niños suelen responder que la buscará donde la puso el segundo personaje, porque es ahí donde está. No distingue entre

la realidad y la creencia del personaje que estuvo ausente.

■ **Experimento de la caja engañosa.** Se enseña al niño un bote de caramelos con el que está familiarizado y se le pregunta qué hay dentro. Responde que hay caramelos. Entonces lo abre y descubre que hay lápices de colores. Después de un minuto de jugar con los lápices se le pregunta qué es lo que dijo que había en la caja antes de abrirla. El niño, antes de los 4 años responde que dijo que había lápices. Incluso cuando se le pregunta qué es lo que respondería a la pregunta un amigo suyo también dice que lápices.

Sorprende que hasta los 4 años un niño no sea capaz de superar estas pruebas. Si a los 3 años tiene ampliamente desarrollado el lenguaje, y es capaz de comprender preguntas sobre el pasado, ¿cómo se olvida de la creencia que tuvo hace un minuto? ¿Por qué no reconoce la falsa creencia ajena? Si bien hasta los 4 años no es capaz el niño de superar estas pruebas, se han ido descubriendo algunas capacidades que requieren la teoría de la mente y aparecen mucho antes. Uno de ellos es el *gesto de apuntar*, que aparece alrededor de los 11 meses. Se requiere la doble línea mental para situarnos ante una persona con contenidos mentales distintos de los nuestros, cuya atención queremos orientar hacia algo. También merece la pena destacar el *juego simbólico*, alrededor de los 18 meses. Es también la doble línea mental que permite distinguir entre el cepillo que tiene el niño en la mano y el coche con que simula estar jugando. Parece ser algo exclusivamente humano: atender a un contenido ficticio que se sabe que es ficticio.

¿Qué nos enseña la teoría de la mente de nosotros mismos? La doble línea mental que nos ofrece la teoría de la mente nos da la posibilidad de ponernos en el pellejo de otra persona. Esto nos permite situarnos en lo que se conoce como la *perspectiva de segunda persona*. Vamos a tratar de explicarlo siguiendo las ideas de A. Gomila (2002). El modo tradicional de acercarnos al estudio de la mente, desde el «pienso, luego existo» de Descartes hasta muchas corrientes en psicología cognitiva, es la perspectiva de primera persona: la conciencia, la autoconciencia. La perspectiva que sólo acepta el ámbito íntimo de la subjetividad como el de la certeza. Esto nos lleva a muchos problemas, entre ellos la dificultad de justificar la existencia de otras mentes y el solipsismo. Por otra parte, muchos acercamientos contemporáneos a la mente se sitúan en lo que se conoce como perspectiva de tercera persona. Enfoques tan diversos como el del conductismo, la neurociencia o el funcionalismo se sitúan ante la men-

te desde fuera, como el científico que se coloca ante su objeto de estudio. Desde esa posición, aparecen muchos problemas para dar cuentas de la subjetividad, por ejemplo.

Dice Antoni Gomila (2002) que «la idea básica de la perspectiva de segunda persona consiste en que en ciertas situaciones de interacción personal la atribución mental no sólo es recíproca —esto es, que ambos participantes en la interacción interpretan al otro y son interpretados por el otro—, sino que además se dan cuenta de esa mutua atribución, lo que condiciona, cuando no determina, el contenido de la atribución». Nos dice, además, que es la perspectiva que aparece primero en el desarrollo ontogenético. Antes de que el niño pueda situarse en la perspectiva de primera persona y descubrir su yo autoconsciente, es capaz de interactuar con otras personas. *La captación de la interioridad ajena y la atribución de contenidos mentales sería una capacidad exclusivamente humana.*

Durante los años 90 hubo varias teorías que trataron de explicar por qué nuestra mente (y nuestro cerebro) es capaz de atribuir contenidos mentales ajenos (E. García, 2007). Sin entrar en el debate, sólo indicaremos que algo decisivo fue el descubrimiento en 1996 por parte de Rizzolatti y otros neurobiólogos italianos de lo que se ha conocido como *neuronas espejo*. Son unas neuronas especiales que se activan cuando un individuo realiza una acción pero también cuando percibe esa misma acción realizada por parte de un congénere. Dichas neuronas nos permitirían asociar la acción observada en otra persona con la intención que suele producir en nosotros la misma acción. Hacen posible imitar movimientos como abrir la boca, desde las pocas horas del nacimiento. El descubrimiento de las neuronas espejo produjo una gran euforia e inicialmente se las hizo responsables incluso de cosas como el altruismo o la empatía. Pero para explicar la teoría de la mente hacen falta muchas más cosas que las neuronas espejo, porque éstas también están en primates que no tienen nuestras capacidades de atribución de contenidos mentales. De hecho, es notable que los chimpancés no hayan desarrollado el gesto de apuntar. Disponen de otros gestos como el de mendigar. Son capaces de llamar la atención de un congénere y de conducirlo de la mano a algún lugar. Pueden atribuir percepciones ajenas, pero su interpretación del cuerpo ajeno (el que está apuntando) no les lleva a la doble línea característica de nuestra teoría de la mente (T. Bejarano, 2003).

Estamos debatiendo qué nos distingue de los animales y de las máquinas. Una de las facultades humanas que tradicionalmente se han opuesto al determinismo mecánico o biológico es la libertad.

¿Puede la teoría de la mente decirnos algo al respecto? El intento más notable que conocemos es el realizado por T. Bejarano (2005), que vamos a presentar a continuación. Como ella, nos centramos en la libertad moral. En sentido fuerte, elegir entre el bien y el mal. Hoy día, quienes más defienden el naturalismo pueden aceptar diversos tipos de altruismo que no impliquen libertad moral. Por ejemplo el altruismo genético, el esfuerzo de los animales por sacar adelante a sus crías aun a costa de su propia vida. Pero esto no requiere para nada libertad moral, es un mecanismo tan poco libre como la búsqueda de comida. Tampoco la requiere el altruismo recíproco, «hoy por ti y mañana por mí», que es una conducta determinada por los propios intereses. ¿Cómo podría darse un altruismo auténtico, una auténtica libertad sin recurrir al dualismo? Por supuesto que la respuesta no la tenemos, pero sí podemos darle vueltas al problema y ver si lo que hemos presentado de la teoría de la mente podría abrir alguna vía interesante.

Hasta donde sabemos hoy, la captación de los estados mentales ajenos es una capacidad exclusivamente humana. El chimpancé tiene una capacidad que es un precedente remoto de nuestra teoría de la mente. Un chimpancé es capaz de darse cuenta de lo que un congénere, a partir de su ubicación y postura, puede o no puede ver. Es decir, puede atribuir percepciones. Pero esa interioridad que atribuye al congénere no se la puede atribuir cuando éste le mira a él. La percepción de los estados mentales ajenos de una persona que se dirige a mí, me mira y puede querer algo de mí, parece ser una característica específicamente humana. ¿Cómo eso podría producir una conducta de ayuda realmente libre? Pensemos en una ayuda que sea costosa y que no contribuya a nuestros propios intereses, ni a la mejora de nuestra propia imagen. Un altruismo realmente libre que no pueda explicarse por nuestro interés biológico.

Volvamos a la percepción de una mente ajena. El rostro de una persona en quien descubrimos una necesidad. Esa necesidad no tiene por qué movernos a la acción, porque la segunda línea mental, por la que la percibimos, no está conectada a nuestras fuerzas biológicas tanto como lo que yo vivo y me afecta. Pero la percepción nos llega como algo objetivo: es una persona como yo que tiene un problema, y puedo imaginar qué significa tener ese problema. Esto no basta por sí solo para producir la conducta de ayuda. Si bastase, tampoco garantizaría nuestra libertad. Pero tenemos un recurso importantísimo que puede jugar un papel clave: el lenguaje.

El lenguaje nos permite otra capacidad humana que tiene mucho que ver con la teoría de la mente: la au-

torregulación de las emociones y la conducta. El lenguaje interior, hablarnos a nosotros mismos, puede conseguir movernos a la acción hacia algo a lo que no nos orientan las fuerzas biológicas primarias. Esto ocurre con otros tipos de conducta. A diferencia del deseo animal, que es fundamentalmente deseo de un objeto presente, nosotros somos capaces de sacrificar nuestros deseos primarios para lograr un fin que consideremos más elevado y que no tenemos presente. Muchas personas son capaces de sacrificar numerosos deseos primarios para ahorrar un dinero que les permita adquirir algún producto que aumente su prestigio social. O para conseguir un aspecto físico que produzca admiración. O para aprobar un examen para el que hay que estudiar largo tiempo. Estos sacrificios de las propias fuerzas biológicas no están motivados por el altruismo, pero es importante subrayar que se llevan a cabo ayudados por el lenguaje interior: la persona se tiene que convencer a sí misma de que no debe hacer algo que ahora mismo le apetece muchísimo, por una meta que quiere lograr a largo plazo. Es interesante, como apuntamos antes, que el lenguaje interior aparece sobre los siete años, que es cuando tradicionalmente se hablaba de la «edad de la razón». Es también la edad en que los niños son capaces de autorregular su conducta (en el experimento clásico, los niños son capaces de aguantar cierto tiempo sin comerse un trozo de chocolate que tienen delante, por la promesa de recibir uno mayor). También es importante que esa meta que nos planteamos a largo plazo no es algo que vemos, sino que evocamos, capacidad también según parece exclusivamente humana. La evocación, junto al lenguaje interior, nos sirve para fortalecer esa segunda línea mental que es mucho más débil que la primera, al no conectar a nuestros intereses primarios. Del mismo modo, el mecanismo del lenguaje interior podría servirnos, ante la captación de la necesidad ajena, para fortalecer el

impulso hacia una conducta auténticamente altruista. De este modo, la percepción de un tú, la perspectiva de segunda persona, estaría a la base de la moral (A. Gomila, 2008). *Para la experiencia moral, lo primero que aparece sería la obligación ante la segunda persona, antes que el derecho de la primera persona.* No estamos muy lejos del «me dueles, luego existo» de Carlos Díaz. El «me dueles» es una percepción objetiva, como hemos visto, exclusivamente humana. 

REFERENCIAS

- T. Bejarano Fernández, «El gesto de apuntar: una curiosa exclusividad humana». *Thémata*, vol. 30, 2003.
- T. Bejarano Fernández, «Libertad moral y evolución biológica: un interrogante que conviene ya ir planteando». *Thémata*, vol. 34, 2005.
- E. García García, «Teoría de la mente y ciencias cognitivas». En García García, E., *et al.*, *Nuevas perspectivas científicas y filosóficas sobre el ser humano*. Universidad Pontificia de Comillas, 2007.
- A. Gomila, «La perspectiva de segunda persona de la atribución mental». *Azafea. Rev. Filos.*, vol. 4, 2002.
- A. Gomila, «La relevancia moral de la perspectiva de segunda persona». En D. Pérez y L. Fernández Moreno (editores), *Cuestiones filosóficas: ensayos en honor de Eduardo Rabossi*, Catálogos, 2008.

ANIMAL Y HOMBRE, FANTÁSTICA CERCANÍA, FANTÁSTICA LEJANÍA

CARLOS DÍAZ

Del I. E. Mounier



A finales del pleistoceno, hace dos millones de años, ciertos cambios climáticos acaecidos en el África meridional causaron la pérdida de árboles y bosques, ahora substituidos por sabanas semiáridas. De este modo diversos grupos de australopitecos se vieron forzados a adaptarse a un nuevo sistema ecológico, pasando de recolectores a cazadores de pequeños animales de movimientos lentos, como crías de aves, etc. De este modo adoptaron una dieta omnívora, lo cual multiplicó sus posibilidades de supervivencia: el comportamiento del cazador ha de ser más rápido que el del recolector, pues obligado a perseguir su pieza tiene que adaptarse a sus modalidades de huida y defensa.

La aptitud para la posición bípeda o *bipedismo* debió de afirmarse por sus indudables ventajas en un medio abierto y poco boscoso. El primate que podía enderezarse y desplazarse con las articulaciones posteriores tenía un mejor control del terreno extendiendo el campo visual. Podía divisar desde lejos eventuales depredadores y buscar refugio a un tiempo. Tenía además mayores oportunidades en la recogida de frutos y bayas para comer; su mano, liberada de las funciones de apoyo y sostén, podía usarlas para blandir palos o empuñar piedras, para defenderse o cazar. Pasará todavía mucho tiempo hasta que las manos se utilicen según el deseo de la mente y puedan construir objetos manufacturados. Entonces sí habrá un salto cualitativo. Las manos sirven fundamentalmente para recoger y sostener los alimentos, como lo hacen ya algunos mamíferos inferiores con sus patas delanteras, o para construir nidos en los árboles; el chimpancé llega a construir tejadillos entre las ramas, para defenderse de las inclemencias del tiempo; su mano le sirve para empuñar garrotes para defenderse de los enemigos, o para bombardearlos con frutos y piedras. Cuando se encuentra en cautividad, realizan con las manos vacías operaciones sencillas que copian de los hombres. Pero aquí es precisamente donde se ve cuán grande

es la distancia que separa la mano primitiva, incluso la de los antropoides superiores, de la mano del hombre, perfeccionada por el trabajo durante centenares de miles de años. Ni una sola mano simiesca ha construido jamás un cuchillo de piedra, por tosco que éste fuese¹. Los monos pueden aprender a valerse de un palo para alcanzar la fruta, pero estas operaciones no se fijan en herramientas encargadas en el futuro de tales operaciones. Por eso los animales no conservan sus herramientas ni las transmiten de una generación a otra, incapaces de efectuar esa acumulación de las funciones que caracteriza a la cultura: los animales son capaces de utilizar instrumentos, o incluso de elaborarlos con sus manos, pero no de fabricarlos con otros instrumentos (es decir, de *conducta instrumental de segundo orden*).

Los chimpancés son primos nuestros, compartimos el 95% de los genes, y sin embargo ¡qué fantástica lejanía! Se rascan ahora igual que se rascaron siempre. ¿Por qué existen tantas diferencias, si sus genes casi coinciden con los nuestros? El animal produce solamente para su propia especie, mientras que el hombre puede producir para las demás; aquél posee inmediatamente para su cuerpo físico, mientras que éste objetiva el producto universalmente; el primero puede trabajar con datos presentes a su vista, y sus respuestas son mucho más exactas si el problema que se le presenta está relacionado con sus necesidades biológicas, mientras que la capacidad acumulativa de experiencias del segundo le abre necesidades nuevas: la asimilación del uso de las herramientas modifica sus movimientos naturales e instintivos y adquiere en el curso de su vida nuevas facultades motrices más perfeccionadas. De este modo, asimilar el empleo de cierto conjunto de herramientas equivale a desarrollar cierto número de aptitudes: «Antes de que el primer trozo de sílex hubiese sido convertido en cuchillo por la mano del hombre, debió haber pasado un periodo de tiempo tan largo que, en comparación

1. Engels, F: *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Ed. Ayuso, Madrid, 2001, p. 77.

con él, el periodo histórico conocido por nosotros resulta insignificante. Pero se había dado ya el paso decisivo: *la mano era libre* y podía adquirir ahora cada vez más destreza y habilidad; y esta mayor flexibilidad adquirida se transmitía por herencia y se acrecentaba en cada generación. Vemos, pues, que la mano no es sólo el órgano del trabajo, *es también producto de él*. Únicamente por el trabajo, por la adaptación a nuevas y nuevas funciones, por la transmisión hereditaria del perfeccionamiento especial así adquirido por los músculos, los ligamentos y, en un periodo más largo, también por los huesos, y por la aplicación renovada de estas habilidades heredadas y elevadas a funciones nuevas y cada vez más complejas, ha alcanzado la mano humana su perfección»². Fue la mano la primera herramienta de precisión, la herramienta de herramientas. *Mano, boca (dieta omnívora) y cerebro* forman el triángulo esencial humano, una vez que tuvo lugar la bipedestación. A partir de ahí, y sobre la base de sus cualidades funcionales anatómicas (capacidad craneana, etc.), aparece el pensamiento conceptual, cuyos rasgos esenciales son:

Representación central del espacio. Los organismos que viven en medios poco complejos, como alta mar o una estepa, necesitan poseer reacciones de orientación mucho menos precisas y diferenciadas que los organismos que han de enfrentarse constantemente con situaciones complicadas y quieren salir airoso de ellas.

Polifacetismo. El hombre es un animal no especializado, un ser de carencias, pues ni sus pautas innatas de comportamiento ni su estructura anatómica están adaptadas específicamente a un medio concreto, por lo que pueden adaptarse más fácilmente a cualquier medio, y sus opciones adaptativas contribuyen a la multifuncionalidad de las distintas partes de su organismo, lo que permite comportarse del mismo modo como especie, y al propio tiempo a poder diferenciarse mucho entre sí. Las pautas de conducta de dos ratas son similares, las de san Francisco de Asís y las de Adolph Hitler no, como tampoco lo son la cultura nazi y la budista: sólo el ser humano crea culturas diferenciadas. Como el atleta de *décathlon*, puede ser superado por los especialistas en cada una de las actividades especializadas (correr, saltar, marchar, nadar,

lanzar), pero supera a todos si tomamos las pruebas en conjunto.

Curiosidad exploradora. El animal no especializado es curioso al principio; sólo en el hombre dura toda la vida el deseo de conocer, con los riesgos subsiguientes. Mientras que en los demás animales la curiosidad constituye una actividad juvenil pasajera hasta que dominan su territorio, el ser humano busca progresar siempre, y eso implica un aprendizaje permanente.

Neotenia. El hombre se comporta como un animal joven: carece de pelo en el cuerpo, tiene más cráneo que cara, y por eso existe más parecido entre un hombre adulto y un chimpancé joven que entre un hombre y un chimpancé adulto. El hombre no es guajolote a los veinte años, león a los treinta, camello a los cuarenta, serpiente a los cincuenta, perro a los sesenta, mono a los setenta, y niño a los ochenta. Ni antes de tomar alcohol es simple como borrego que nada sabe, o como oveja boquiabierta ante quienes la venden; ni a los treinta se manifiesta fuerte como león, jactancioso y pendenciero; ni a los cuarenta se vuelve cerdo y se revuelca en el fango, ebrio con cualquier ocasión; ni cuando ha bebido lo conveniente se vuelve como un mono saltando y dejando que salgan, delante de todos, tonterías de su boca sin autocontrol. Lo más cierto es lo mucho que cambiamos los humanos: «¡Cuando era un chico de catorce años, mi papá era tan ignorante que apenas podía tolerarlo; sin embargo, cuando cumplí veintiuno, quedé sorprendido de lo que él había aprendido en siete años!». La vejez comienza a los 30 años, cuando la rótula se calcifica, movimiento precursor de los demás. No obstante, el cerebro tiene la capacidad para modificar la estructura de sus neuronas, lo que se denomina *neuroplasticidad*. Las protoneuronas tienen una vida muy efímera y mueren pronto si no las utilizamos no pudiendo devenir adultas. O las quemamos como en el síndrome *Burn Out*, o las burocratizamos como en el *síndrome gris*, que anuncia la cercanía de la andropausia, ese dudoso arte de amargarse la vida al modo de Winston Churchill: «La salud es un estado transitorio entre dos periodos de enfermedad que por lo tanto no augura nada bueno».

Ya los sofistas griegos debatieron en torno a la diferencia entre lo que es *por naturaleza* y lo que es

2. *Ibid.* Cfr. Leontiev, A: *El hombre y la cultura*. Ed. Síntesis, Barcelona, 2011, p. 321.

por convención, la cultura. Durante generaciones han discutido los investigadores qué era innato o adquirido en un comportamiento: ¿es verdad que ser culturales forma parte de nuestra naturaleza? Lo que parece claro es que los animales están más sujetos a lo innato. ¡Qué diferente es la *vida humana consciente*, si la comparamos con la vida de una garrapata regida por sus instintos primarios! «La garrapata espera en las ramas de cualquier arbusto para caer sobre algún animal de sangre caliente. La proximidad de la presa se la indica a ese animal ciego y mudo el sentido del olfato, que sólo está despierto al único olor que exhalan todos los mamíferos: el ácido butírico. Ante esa señal se deja caer, y cuando cae sobre algo caliente y ha alcanzado su presa, prosigue por su sentido del tacto y de la temperatura hasta encontrar el lugar más caliente, el que no tiene pelos, donde perfora el tejido de la piel y chupa la sangre. El mundo de la garrapata consta solamente de percepciones de luz y de calor y de una sola cualidad odorífera. Está probado que no tiene sentido del gusto. Una vez que ha concluido su primera y única comida, se deja caer en el suelo, pone sus huevos y muere. Naturalmente, sus posibilidades son escasas. Para asegurar la conservación de la especie, un gran número de esos animales espera sobre los arbustos, y además cada uno de ellos puede esperar largo tiempo sin alimento. Se han conservado con vida garrapatas que estuvieron dieciocho años sin comer»³. Un patito se zambulle y buscará el fondo cenagoso aunque lo críe una gallina, y no picoteará los granos jamás, pese a estar rodeado de pollitos. La ardilla de Europa central esconde nueces o avellanas en el otoño para provisión invernal: con la nuez en la boca busca en el suelo hasta dar con la base de un tronco de árbol; entonces hace un agujero con las patas delanteras, echa la nuez, la pone bien firme con el hocico, y después vuelve a echar encima la tierra sacada. Repetidas veces he criado ardillas de modo que no tuviesen ningún ejemplo ni pudieran tratar por sí mismas tampoco de esconder nueces. Pues, a pesar de eso, dominan la técnica de ocultar nueces propia de su especie. La primera vez que se les ofrecen nueces a las ardillas ya crecidas se las comen inmediatamente. Pero, ya hartas, comienzan a esconderlas, corren de acá para allá buscando hasta que

arañan en un rincón de la habitación; a continuación, sueltan la nuez, la afirman con el hocico y vuelven a echar tierra y apisonarla con las patas delanteras. Esto demuestra claramente que se trata de una cadena de comportamientos cuya programación se transmite por herencia y se desenvuelve automáticamente.

Sin embargo, y aunque con toda seguridad el bebé tiene pautas motoras innatas gracias a las cuales no necesita aprender a mamar ni a sonreír, llorar, o aferrarse a muchas cosas, muchas de esas pautas de comportamiento se van desarrollando poco a poco, y es difícil precisar qué es lo que sencillamente se perfeccionó, o sea, lo que estaba programado de antemano⁴, pues, «la distinción entre lo innato y lo adquirido a veces resulta muy difícil de delimitar. En efecto, porque un comportamiento sea estereotipado o idéntico en diferentes individuos no vamos a calificarlo como innato, ya que es normal que unos individuos de la misma especie, emplazados en unas circunstancias idénticas, y en un medio idéntico, tengan tendencias a aprender las mismas cosas y a expresarlas del mismo modo. E inversamente el hecho de que un comportamiento no sea ejecutado desde el principio de una forma perfecta y definitiva no autoriza a concluir que dicho comportamiento no sea innato. El comportamiento se asienta progresivamente. Algunas respuestas se traducen muy pronto en la vida, como la reacción de fuga ante los predadores y los movimientos de bienestar y de cuidado corporales. Otras no hacen su aparición hasta mucho más tarde, cuando el individuo deviene adulto: tales son todos los comportamientos vinculados a la reproducción, por ejemplo el combate territorial en el caso de un animal vertebrado. Este progresivo asentamiento se combina con la aparición de los procesos de aprendizaje, y hasta se da la circunstancia de que ciertas manifestaciones aprendidas aparecen antes de haber concluido la maduración completa del comportamiento innato. Además, no se da solamente un desarrollo paralelo de los procesos de aprendizaje y del comportamiento humano, sino que existe entre ambos una estrecha dependencia. Los genes expresan únicamente potencialidades, y éstas se manifiestan en función de las condiciones del medio. Por el contrario, lo que un animal puede aprender viene limitado por sus in-

3. Ghelen, A: *El hombre*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1979, p. 299.

4. Eibl-Eibesfeldt, I: *Amor y odio. Historia natural de las pautas elementales de comportamiento*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2004, pp. 304 ss.

formaciones genéticas, por su equipamiento innato. Los animales, de hecho, heredan simplemente unas predisposiciones para aprender determinadas cosas en determinados momentos. Así pues, el comportamiento final de un animal está en función a la vez de las informaciones genéticas y de las del medio o entorno. Y el desarrollo de dicho comportamiento, tanto en lo que atañe a lo innato como en lo que se refiere a lo adquirido, está en función primordialmente de la evolución y asentamiento del material de equipo subyacente»⁵. Nada de esto impide que la condición humana es por supuesto en parte espontaneidad natural, pero también deliberación artificial: llegar a ser humano del todo es siempre un arte.

El hombre modifica su dotación innata y avanza mediante la simbolización que le libera de lo sensible: produce objetos que otros consumirán; aprende la tradición y puede prolongarla o modificarla; orienta su comportamiento hacia el bien común, creando para ello la ley; se eleva a la música, al arte, a la escritura, a la religión. La inteligencia humana posee las siguientes capacidades: aprender por sí misma; distinguir lo importante de lo secundario; reconstruir la realidad a partir de indicios fragmentarios; enfrentarse con espíritu de superación a situaciones nuevas; modificar las estrategias en función de la información y la experiencia; prever el futuro elaborando planes sin ignorar las incertidumbres; reconocer lo nuevo sin reducirlo a lo conocido⁶. El hombre es *animal de signos*, los cuales se dividen en símbolos y señales. En tanto que *animal simbolizador* supera la condición de mero «intérprete de señales». Mientras los sistemas de signos de los animales son iguales en cada especie animal (todos los perros ladran del mismo modo), hay diferentes lenguas humanas. El loro puede repetir sonidos, pero no puede articular palabras. El lenguaje humano transmite conceptos, y no meros sonidos. Dada su intrínseca relación objetiva, el trueno es señal del rayo, el humo lo es del fuego: siempre que hay lo uno hay lo otro, pero el hombre *simboliza*: las palabras *The End* simbolizan el final de la película; la rosa, el amor. Los símbolos relacionan cosas distintas de sí mismos, entre el signo y lo significado no hay relación natural, sino artificial: podríamos simbolizar el amor con algo que no fuera una rosa. El *lenguaje simbólico* define al ser humano.

EL GRAN ABISMO DE LA CONCIENCIA MORAL

Junto a la diferencia conceptual animal-hombre, a un hombre siempre se le puede decir con respeto: «A quien esto lea, allí donde comparte conmigo la certeza, avance conmigo; allí donde comparte la duda, busque conmigo; allí donde reconoce su error, venga a mí campo; y donde reconoce el mío, llámeme a la verdad»⁷. Pero todo eso con calma; las personas obsesivas perfeccionistas son las más vulnerables a padecer trastornos depresivos. Son los hermanos mayores los que más sufren el perfeccionismo. Es verdad que los perfeccionistas también tienen su lado positivo. Son muy honestos, con un alto sentido del deber y de la moral, trabajadores incansables, puntuales, cumplidores y tremendamente ordenados. La lástima es que de esas virtudes gozan más sus jefes o sus patrones que ellos mismos. Suelen tener poca capacidad de disfrute, por eso siempre digo que no me gustaría ser perfeccionista, pero si tuviera una empresa me encantaría que el ochenta por ciento de los trabajadores de mi plantilla lo fueran.

Para quienes desean ver, la luz es suficiente; pero también lo es la oscuridad para quienes no desean ver. Como dijera Erasmo, «el hombre es el único ser animado hecho para la amistad, para la gratitud y para la graciosa convivencia. Diole un lindo parecer, ni huraño ni montesino, sino suave y apacible, con muestras evidentes de amor y de bienquerencia. Diole amigables ojos, y en ellos hizo que se asomase el alma. Diole brazos generosos para abrazar. Diole el instinto del beso, por el cual, en cierto modo se unen y se tocan las almas. A él sólo atribuyole la risa, signo de voluntad alegre; a él sólo las lágrimas, símbolo de misericordia y de clemencia. Y diole voz, no amenazadora ni horrenda, como a las fieras, sino blanda y melodiosa. Sin embargo en ningún lugar deja una huella pacífica el hombre»⁸. Al fin y al cabo, como lo dijo Blas Pascal, «el hombre no es sino una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña que piensa. No es necesario que el universo entero se arme para aplastarle; un vapor, una gota de agua bastaría para matarle. Pero, aun cuando el universo le aplastara, el hombre sería aún más noble que aquello que le mata, pues él sabe que muere y conoce el poder del universo sobre él. Mientras que el universo no sabe nada».

La muerte no es morir, no es abrir la puerta a una deriva fugitiva. He convivido, he fraguado algo a golpe de perseverancia, de sudor, he cincelado mi propio rostro, éstas son mis manos, soy importante. Si la

5. Ruwert, J.C: *Etología*. Ed. Ariel, Barcelona, 1998, p. 103.

6. Morin, E: *El método, conocimiento del conocimiento*. Ed. Austral, Buenos Aires, 2007, p. 222.

7. San Agustín, *De Trinitate*, I, 3, 5.

8. Erasmo: *La guerra es grata a los inexpertos*. Ed. Sep, México, 1984, pp. 383-384.

vida no se abre con picaporte, no le des una patada a la puerta: la experiencia no es la justificación de los errores de la vida, sino una forma de aprendizaje categórico. El error no me oculta la luz, sino que es buena ocasión para subir más alto, porque la luz está arriba, atravesando las nubes. El fracaso total es una palabra que no está en mi diccionario. Lloro lo que tengo que llorar y después abre los ojos. Para una hormiga una gota de rocío es una inundación, pero yo no soy una hormiga; yo no quiero ver la catedral de Milán como una hormiga entre dos sillares, sino construir catedrales, aunque no tenga chabola donde caer muerto.

Cuando las ideas mueven el mundo es cuando se han transformado en sentimientos. Se dice que el lema *enseñar deleitando* es bueno, y lo es; pero el verdadero lema es *enseñar emocionando y emocionar enseñando*. Larga tarea para una humanidad que atraviesa tres fases en su desarrollo evolutivo. En el primero, *preconvencional*, obedecemos las reglas sólo para ser premiados o no castigados actuando conforme al *ojo por ojo y diente por diente*. En el *convencional*, de los nueve a los dieciséis años, primero obedecemos para agradar a la autoridad y luego para ser considerados buenos ciudadanos. En el *posconvencional*, de los dieciséis en adelante, reglas y leyes pueden modificarse en busca de principios universales tales como libertad, igualdad, justicia, etc. Infortunadamente, no pocos adultos se atrancan en los dos primeros, y para hacer posible el tercero se escribe este libro, que busca reforzar la maduración intelectual y emocional de sus lectores con orden, rigor y desde luego con la mayor claridad posible: una relación personal sanamente orientada deja atrás el *nivel preconvencional*, donde la instancia para juzgar los valores es el egoísmo, al *nivel convencional*, en que se tienen por valiosas las normas de la comunidad particular en que uno se inserta, y se mueve en el *nivel posconvencional*, en el que hemos aprendido a distinguir entre las normas de nuestra comunidad concreta y los principios universales para toda la humanidad y que legitiman a todas las instituciones democráticas cuando verdaderamente lo son.

DE LO CONVENCIONAL A LO POSCONVENCIONAL HAY EL MISMO SALTO QUE ENTRE EL ÍCONO Y EL ÍDOLO

Podríamos afirmar sin miedo a equivocarnos que *lo posconvencional* es ícono, y *lo convencional* ídolo. El *ícono* disminuye para permitir ver aquello hacia lo que remite, dejando espacio para que la alteridad crezca y reconociendo la irreductibilidad del otro ser. Manifestando lo que el otro es, permite que su mirada se

encuentre con la nuestra y haga surgir su don sin imposición ni posesividad. Pretende la semejanza y permite la humildad de la diferencia, por eso nos invita a respetarla y amarla, da y se da en libertad. Es *símbolo* y, como tal, une sin ocultar que siempre hay separación, irreductibilidad, diferencia, porque es sano que la haya. Cuando aceptamos al otro creamos un espacio de universalidad, una posibilidad de éxtasis, un ámbito común de recíproca creatividad. El ícono acepta al género humano en cada uno, y por eso representa a todos los demás que acepta, resultando la antítesis de la envidia.

El *ídolo*, por el contrario, es un *diábolo* que desune y separa, un espejo que nos devuelve la mirada para que nos veamos sólo a nosotros mismos invisibilizando a los demás, como los vampiros. Atrae la mirada hacia sí mismo y la detiene indebidamente. Su mirada constituye impositivamente al otro. Impone nuestra imagen, lo queremos construir como nosotros queremos, con conocimiento controlador y posesivo. Se cobra, no es gratuito. Produce dependencia, *vértigo*. Quien se entrega a él para alcanzar el máximo desarrollo personal fusionándose con cuanto sacia sus instintos y halaga su sensibilidad se equivoca, pues el vértigo amengua e incluso anula toda capacidad creativa imposibilitando el encuentro. Como la mariposa acercándose a la luz con avidez hasta quemarse. Al idolátrico le repugna la palabra *persona* y prefiere *individuo, hombre, sujeto*, si bien reivindica los *derechos humanos*; un mundo de ídolos es incompatible con cualquier forma de *personología icónica*.

El *consumismo* idolátrico ha sustituido el *quién* por el *qué: consumo, luego existo*; consumir mujeres u hombres es consumir carne. El consumidor es la contrafigura del creador; aquél desea consumirlo absolutamente todo, lo suyo y lo ajeno y lo de todos y lo de nadie. Consume alcohol para calentar motores como único proyecto antropológico, su oscuro objeto de deseo compulsivo se expresa en la insaciable codicia de los amasadores de triunfo. En el consumista predomina la *espacialidad*, que es el reino de las cosas adheridas al espacio, *cosas-estímulo* de las cuales depende hasta el extremo de llegar a ser tenido por el tener que le tiene: es el consumidor consumido, por cuya codicia lo mucho es poco ignorando que por nuestra necesidad lo poco es mucho. El consumista resbala entre las superficies de lo extenso y por la superficialidad de esa superficie, comerciará con cuanto pueda tocar, manosear, aunque su imperio no se limita al campo abarcado por los dedos (la vista abarca más campo sin necesidad de tocar, oficio siempre más comprometido). En el consumista se agazapa un *térmico-corpóreo*, pues todo se lo arrima al cuerpo: soba la mercancía, magrea el género hasta su reblan-

decimiento y luego a por otra novedad, la novedad de lo mismo repetido. Compulsivo, sólo cobra autoconciencia cuando ha comprado (*consumo luego existo*): procura llenar sus brazos con cosas, brazos nunca suficientes para tanto acarreo y trata de arrasarlo todo frenéticamente sin lograrlo, quedando expuesto a la permanente frustración.

Aunque el placer elevado a principio cierra el camino al desarrollo personal, hay coleccionistas que se levantan pensando en acumular gozo, no en vano el padre del utilitarismo, Jeremy Bentham, aseguraba que la cantidad de placer es la medida de la felicidad. Pero el día en que no ha logrado sumar la cantidad de placer que esperaba, se viene abajo y entra en crisis de autoafirmación. Don Juan Tenorio se ve forzado a forzar cada noche a una hembra cualquiera para afirmar el gozo de su virilidad ignorando que el placer no puede ser objeto de búsqueda, sino que resulta o se deriva de un modo de ser y de vivir, el cual es el que hay que lograr y que la felicidad es el premio no buscado para quien realiza el valor que debe realizar, es decir, para quien vive conforme a una *vida buena* (que no es lo mismo que la hedonista «buena vida»). Mas ¿cómo le haces entender al hedonista parásito de sus prójimos que el placer no es la medida de la felicidad, sino su consecuencia; que la felicidad es un regalo para la persona que la cultiva y que, por eso, aunque éste no llegue, la persona es feliz, incluso en medio del sufrimiento? *Una civilización que vive para el consumo devora el futuro de los propios hijos*. Los padres se endeudaron mucho, los hijos se endeudan más, ¿podrán endeudarse aún los nietos? El calvario del *homo consumens* consiste en *tratar de adquirir cuanto antes y a ser posible más que sus vecinos*. Mientras tanto, en la sombra, una minoría de diseñadores induce y manipula con nocturnidad y alevosía las necesidades haciendo bueno el mal gusto colectivo.

Son días de viajes rápidos y de llegadas lentas, de usar y tirar todo, especialmente lo más descartable: la moralidad. Moralidad para una sola noche. Cuerpos sobrecargados de peso, y pastillas que hacen de todo: alegrar, aquietar, excitar, matar. Son tiempos con mucho en los escaparates y nada en el interior. Todo a cien, porque niños esclavos fabrican esos objetos como en los tiempos de los faraones. En un hoy sin expectativas ni prospectivas, los horóscopos predicen nuestros designios banales que son tomados por grandes *profecías*.

El consumista idolátrico es padre de la gran *corrupción*, ese personaje degenerado de Dostoyevski que

creyó que tomar el cielo por asalto no sólo demandaba sino que hacía imprescindible y hasta glorioso cometer el crimen, la justificación de los medios por los fines devorando así los propios principios y escrúpulos que un día pudieron haberse tenido. El *bricolage* de opiniones y deseos del momento presente, la idea de que lo contemporáneo es un fluido caprichoso, la permisividad lúdica del *todo vale* tan parecido al *nada vale*. Resultado: corruptos los tendréis siempre con vosotros. La degradación vista de frente tiene nombres concretos, pero vista de perfil somos prácticamente la mayoría, porque eso de la corrupción no se mide únicamente por la cantidad, sino también por la cualidad, por la modalidad, por la relación, por la intención de esos excomulgadores corruptos ellos mismos, que pretenden chorrear pureza. Sí, «nuestra época ha destruido la jerarquía interior. ¿Cómo iba a dejar subsistir la jerarquía social, que no es más que una imagen grosera de ella?»⁹. No exageraríamos demasiado si afirmásemos que toda corrupción viene en última instancia de un *ego egoísta*, que no sólo corrompe cuanto le rodea, sino también a sí mismo. Y entonces la corrupción *de hecho* legaliza a la corrupción *de derecho*, y ésta legitima a aquella. Al propio tiempo la corrupción *moral* propicia la corrupción *religiosa* por burla de la ley *divina*.

La mayoría es escéptica con fondo ecléctico, relativista y desorientado; no pocos están deprimidos y no esperan nada; otros se mueven por el deseo, el yo, la voluntad de salir adelante. ¿*Qué falta a esta generación*? Le falta espiritualidad, y no hablo aquí de esa melindrosa espiritualidad burguesa con dedos de cristal que nada acoge, tan parecida al peor fariseísmo; hablo de espiritualidad corrosiva, de esa que va a la cárcel, de esa que reza, sí, de esa que reza. *Rezar* en latín se dice *precare*; porque nuestra condición es *precaria* podemos rezar.

Le es más fácil a un tigre ser totalmente tigre, dignamente tigre, que a un hombre ser hombre. En Torino Federico Nietzsche se precipita hacia el espejo, se mira, se aparta horrorizado. Antes, en el tren que lo conducía a Basilea, lo único que reclamaba con insistencia era un espejo. No sabía ya quién era, se buscaba, y él, tan salvaguardián de su identidad, tan ávido de sí mismo, no tenía ya, para encontrarse, sino el más vulgar de los recursos. Y esto que le ocurría a un hombre sumido en la noche de la locura le sucede y con menor categoría a toda una civilización que vive en la barbarie sin darse cuenta de ello: la barbarie de buscar el rostro del yo humano en el espejo de las cosas. 

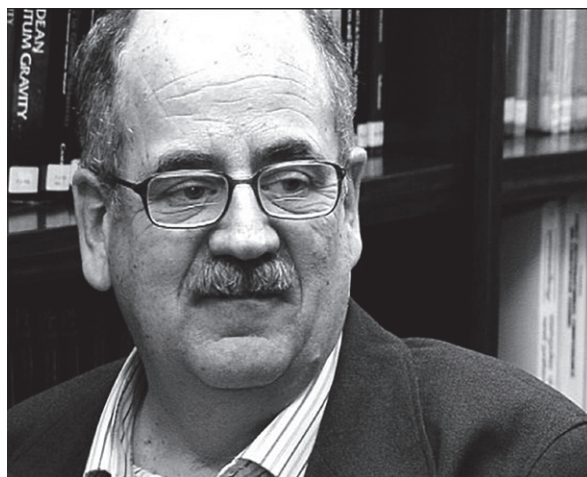
9. Weil, S: *La gravedad y la gracia*. Ed. Caparrós, Madrid, 1994, p. 179.

¿SE REDUCE EL HOMBRE A LA NATURALEZA?

JUAN ARANA

Universidad de Sevilla

Preguntarse hasta qué punto el hombre es un ser natural resulta paradójico, porque hombre y naturaleza no se llevan bien: casi se puede decir incluso que son enemigos irreconciliables: el hombre se opone a la naturaleza, lucha contra ella, y de un tiempo a esta parte parece incluso que lleva las de ganar, puesto que no deja de insistirse en el peligro que el hombre representa para la conservación de entorno. Incluso cuando, solícito, trata de reconciliarse con la naturaleza, de preservarla en su prístino estado, parece que una maldición frustra esos buenos deseos, según ponen de manifiesto los autores de libros y películas ecologistas. Por consiguiente, puede que llegue el día en que, superando sus escrúpulos, acabe definitivamente con ella. Como decía aquel desaprensivo, «El problema del campo no existe: se asfalta todo y ya está». Lo que pasa es que, a medida que vamos «artificializando» nuestro medio, nos acordamos de las puestas de sol sobre el mar, del aire puro de la sierra, de las selvas vírgenes y de los animales sin domesticar. Y hasta nos persuadimos de que nosotros mismos somos o fuimos producto de la naturaleza, hijos de una madre con la que estamos a punto de cometer parricidio. Y entonces organizamos una mesa redonda y nos preguntamos por «lo natural en el hombre». Para avanzar algo en esta discusión, tenemos que superar las viejas contraposiciones entre naturaleza y artificio, o entre naturaleza y cultura. No se trata de negarlas, porque para bien o para mal el hombre no puede prescindir de sus cachivaches. De hecho, la razón principal por la que los paleoantropólogos consideran que el *homo habilis* era precisamente un hombre, es que sus restos están asociados a pedruscos toscamente manipulados o, como ellos dicen, a muestras de industria lítica. Así que eso de desnudarnos de nuestros inventos para convertirnos en nuevos adanes definitivamente reconciliados con nuestros orígenes «naturales», es una mera utopía



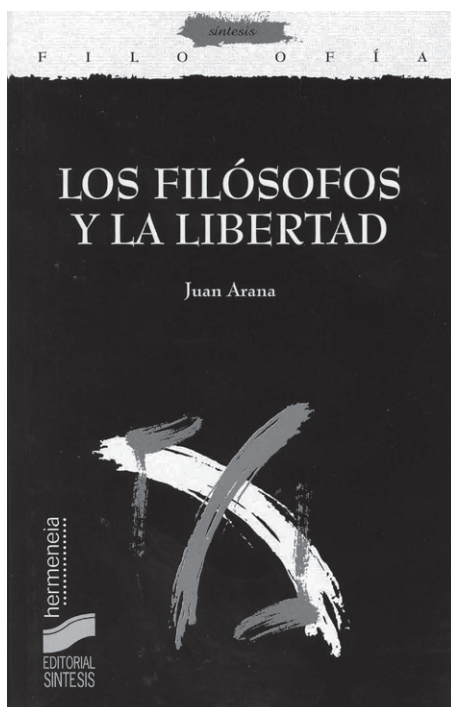
o, peor aún, un nuevo «invento». Por mucho que nos pese, los hombres y la cultura viajamos juntos en el mismo envase.

Así pues, para hablar de la naturaleza del hombre hay que admitir que el término «naturaleza» tiene al menos dos acepciones, una que se distingue y distancia de lo que la inquieta actividad del hombre fabrica y otra que abarca y contiene al hombre mismo con todas sus producciones. En ese sentido, una lata de Coca-Cola reluciente situada en el estante de una tienda de comestibles, una lata de Coca-Cola herrumbrosa abandonada en la playa, y el orondo diseñador de la lata de Coca-Cola serían en cierto modo tan naturales como una ardilla que brinca despreocupada por los bosques del Canadá. ¿O no? Por lo que respecta a las latas, el hecho de que se oxiden con el tiempo certifica que, en efecto, forman parte de la naturaleza y están sometidas a las mismas leyes que cualquier otro objeto, de manera que, objetivamente considerada, tan «natural» es la naturaleza contaminada como la sin contaminar, aunque desde luego tenga un aspecto menos bello y salubre. Sólo el aspecto, pues, por ejemplo, pocas cosas hay tan dañinas y contaminantes como una buena erupción volcánica. Por otro lado, nuestro planeta no fue habitable para nosotros hasta que ciertas algas lo contaminaron con el oxígeno del que carecía en su estado primigenio. En este sentido, el único privilegio que exhiben las contaminaciones «naturales» con respecto a las «artificiales» es que, al ser mucho más antiguas, el medio ha tenido tiempo suficiente para digerirlas y someterlas a un nuevo equilibrio. Quién sabe si dentro de miles de millones de años los inquilinos de la Tierra no se extasiarán ante montañas formadas por cantidades ingentes de latas de Coca-Cola geológicamente estratificadas, las cuales habrán pasado a formar parte del paisaje «natural» con plenitud de derechos.

Según esto, lo único que necesitan los artilugios culturales para acabar de ser naturales es *tiempo*. ¿Y al hombre? En cierto modo también, puesto que se convierte automáticamente en algo completamente natural en cuenta muere, lo que, según repetidas comprobaciones, ocurre bastante pronto. ¿Y entre tanto? Sólo en parte, al parecer, pero ésta es una cuestión debatida, y supongo que lo que se espera de los que intervenimos en este debate es precisamente que la

debatamos. La pregunta pertinente en este caso será: Bien, si el hombre no es, al menos del todo, pura naturaleza, ¿qué es entonces? La respuesta de rigor es: *libertad*. El único problema es que si ya resulta difícil saber cuál es la naturaleza del hombre, lo es mucho más aclarar en qué consiste su libertad. Pero al menos algo aclara a mi juicio la fórmula salomónica que afirma que el hombre es un conglomerado de naturaleza y libertad. Me parece menos aceptable decir que la naturaleza del hombre consiste precisamente en su libertad. Porque la naturaleza significa según el uso más autorizado la «esencia y propiedad característica de cada ser», y la libertad, más que caracterizarnos lo que hace es distinguirnos, convertirnos en individuos únicos

e irrepetibles. En ese sentido, lo natural en el hombre sería aquello en que todos nos parecemos, lo que permite reconocernos como miembros de la misma especie, mientras que la libertad, por el contrario, hace que ni siquiera coincidamos cuando decidimos hacer lo mismo. Habremos llegado a idéntico resultado, pero no de igual manera ni por caminos iguales. Pero no es mi propósito hacer aquí un canto a la libertad. En vez de eso, y tratando de sacar un poco de partido a los años que he pasado estudiando la filosofía de Kant, voy a sentar la siguiente tesis: lo natural en el hombre consiste precisamente en el modo como se establecen en él las condiciones de posibilidad del



ejercicio de la libertad. La alusión a Kant tiene que ver con eso del establecimiento de las «condiciones de posibilidad». En otras palabras, trato de sugerir que lo característico del hombre, aquello en que todos nos parecemos, consiste precisamente en lo que hace posible que cada uno de nosotros sea diferente. Esto puede parecer un retruécano, pero creo que ayuda a explicar las facetas tan contradictorias que ofrecemos cuando se nos somete a examen. Veamos si soy capaz de explicarme con un mínimo de claridad. En primer lugar hay que advertir que, si el término con el que debe ser confrontada la naturaleza del hombre es la libertad, pierden valor e importancia otras contraposiciones, como las ya mentadas naturaleza/artificio, naturaleza/cultura o también naturaleza/educación. Si lo artificial, lo cultural y lo aprendido se consideran ajenos a lo natural es porque se entiende que son más bien productos de la libertad, pero sucede que la libertad no puede ser *producida*, al menos por el hombre, sino tan sólo *ejercida*. Eso significa que los productos de la libertad revierten a la naturaleza, se *naturalizan*, de la misma manera que la reiteración de una decisión consciente se convierte en costumbre y hasta en automatismo si no somos capaces de reafirmarla en su primitivo carácter. Esto enseña algo acerca del carácter *histórico* del hombre: nuestra naturaleza no es invariable, sino que recapitula de algún modo la biografía de nuestra libertad. Cuentan que el sociólogo Max Weber fue uno de los más decididos opositores de la fiebre belicista que condujo a la primera guerra mundial. Cuando se le preguntaba por qué se había resignado con tanta paz a la catástrofe que se había producido por no seguir sus consejos, respondía: «Lo que antes fue producto de la insensatez, hoy es ya destino inexorable». Según esto, es legítimo decir que la naturaleza del hombre es producto de su libertad; no obstante, en cierto modo también es cierto lo contrario, es decir, que la libertad es el rasgo más genuino posibilitado por nuestra naturaleza. Así que estamos ante un problema parecido al de qué fue primero, el huevo o la gallina. Creo que, de todas formas, algo se avanza si se advierte que la libertad misma no puede ser identificada con la naturaleza, precisamente porque no es una *cosa*, no es algo que se pueda decir con exactitud *en qué consiste*. En cambio, sobre los artefactos,

la cultura, la educación sí se puede teorizar: ahí están la tecnología, las enciclopedias, los planes de estudios, etc. ¿Dónde están en cambio los manuales de instrucciones para el uso de la libertad? Nadie se hace bueno por saber mucha ética. De hecho, los que se dedican a la ética corren un riesgo bastante considerable de volverse cínicos con respecto a la libertad, por lo menos así lo parece últimamente. En definitiva, no es posible decir en qué consiste la libertad, de manera que, si creemos que podemos saber



en qué consiste el hombre, por fuerza habremos de negar que sea libre. Hay un texto de Karl Popper que me parece muy luminoso en este sentido:

Puedo mencionar aquí que creo que, en principio, pueden construirse máquinas capaces de realizar *cualquier tarea especificada que puedan realizar los seres humanos*. El énfasis está aquí en las palabras 'cualquier... especificada': porque puede usarse una especificación, en principio, para construir una máquina. Por esta razón, no estoy preparado para aceptar el desafío del mecanicista, '¡Especifique con *precisión* una prueba que sólo pueda pasarla un ser humano y que sea imposible pasarla, en principio, para una máquina!'. Si *especificamos con precisión* las pruebas que hay que realizar para descubrir si estamos frente a un hombre o a una máquina, tenemos que hacer frente a la posibilidad de que se construya una máquina para *esas especificaciones* y pase así la prueba especificada. Esto, sin embargo, no significa que, si nos enfrentásemos a una máquina parecida al hombre, tuviésemos la menor dificultad de encontrar infinidad de pruebas que la máquina no fuera capaz de pasar, especialmente si conociéramos su especificación (o incluso si procediésemos simplemente por el método de ensayo y error), aunque pocos

seres humanos fallarían dichas pruebas. (Karl R. Popper, *El universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 92.)

Es decir, todo lo que se especifica, todo lo que se determina, es natural, cerrado, reproducible de modo mecánico. La pregunta por lo natural en el hombre es entonces la pregunta por lo que en él es mecánico, repetitivo, sometido al reino de la necesidad. Y la respuesta a esa pregunta no puede ser más que ésta: *todo, absolutamente todo* es natural en el hombre una vez que hemos conseguido cuadrarlo, preverlo, analizarlo, deconstruirlo, hermeneutizarlo o someterlo a la acción de cualquier verbo similar. Somos como el rey Midas, con la diferencia que todo lo que tocamos lo convertimos en naturaleza, en necesidad, en máquina. Por lo tanto, más valiera que no insistiésemos demasiado en toquetearnos a nosotros mismos, no sea que nos convirtamos en una máquina más, como con todo gozo pretende hacer el inefable gurú de la inteligencia artificial, Minsky (M. Minsky: «¿Serán los robots quienes hereden la Tierra?», en *Investigación y Ciencia. Vida en el Universo*, Diciembre 1994, pp. 86-92). Por dar una respuesta más concreta en la medida de lo posible, diría para cerrar mi intervención que todo es natural en el hombre, excepto la irreprimible tendencia a no conformarse con su propia naturaleza. 