



TEOLOGÍA Y CIENCIAS
QUAERENTIBUS

Año 8 | n.º 14
Enero – Junio 2020

ÍNDICE

LA NOOSFERA EN EL PENSAMIENTO DE TEILHARD DE CHARDIN Y LA AMBIVALENCIA DE LA PRODUCCIÓN MEDIÁTICA ONLINE	3
— <i>Zlatica Plašienková, Anna Sámelová, Silvia Vertanová</i>	
DE LA TERCERA NATURALEZA AL TERCER PAISAJE. EL ARTE COMO <i>EZER KENEGDO</i> EN LA REVOLUCIÓN DE LA ECOLOGÍA INTEGRAL	15
— <i>Lic. Silvina Astigueta</i>	
LE PHÉNOMÈNE DE LA MONDIALISATION : ENJEUX, DÉFIS ET INTERPELLATIONS	28
— <i>Antoine Manzanza Lieko Ko Momay</i>	
UN VIRUS ES UN SUJETO DE LA CREACIÓN Y UN DESTINATARIO DE LA ECONOMÍA DE LA SALVACIÓN	37
— <i>Lucio Florio</i>	
RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS	44
— <i>Lic. Mariel Caldas, Lucio Florio</i>	

LA NOOSFERA EN EL PENSAMIENTO DE TEILHARD DE CHARDIN Y LA AMBIVALENCIA DE LA PRODUCCIÓN MEDIÁTICA ONLINE*

— Zlatica Plašienková – Anna Sámelová –
Silvia Vertanová**

RESUMEN

El artículo reflexiona sobre la creatividad humana dentro del contexto de la globalización, en concreto, uniendo la visión de Teilhard de Chardin sobre la evolución de la humanidad con la producción «on line» del humano actual. Los medios de comunicación «on line» visualizan la globalización con todos los positivos y los negativos surgidos a partir de la eliminación del privilegio a publicar que antes pertenecía a la élite. El derecho a publicar para todos trae, como es natural, cierta anarquía al espacio de los medios de comunicación. Sin embargo, hay evidencias de que la producción del «*homo conexus*» o «*hombre online*» podemos considerarla parte del desarrollo cultural de la sociedad humana y participación en la creación del «mundo de las ideas» del nuestro planeta en el sentido de la «noosfera» que a su vez forma parte integral del desarrollo de la antroposfera, tal y como lo señalaba Teilhard de Chardin. Este pensador describió su visión de la noosfera antes de la llegada de las redes sociales pero, al parecer, su visión anticipaba todo lo que está reflejando el mundo on line contemporáneo. En la conclusión, las autoras advierten sobre la necesidad de que los estudios sociales y humanísticos investiguen sobre la cuestión si la producción del «*online-hombre*» aporta al crecimiento espiritual de la noosfera o, al contrario, a la degradación de la humanidad.

Palabras clave: Teilhard de Chardin, noosfera, online-hombre, medios online, producción online, globalización

UNDERSTANDING THE NOOSPHERE IN THINKING OF TEILHARD DE CHARDIN AND THE AMBIVALENCE OF MEDIA PRODUCTION IN ONLINE MEDIA ARENA

ABSTRACT

The paper deals with the issue of understanding human creativity in the context of globalization, specifically in linking Teilhard de Chardin's vision of human evolution with the online production of today's man. The onli-

* Este estudio es un resultado parcial de la investigación apoyada por la beca VEGA núm.1/0549/18: Los aspectos filosóficos y cosmológicos de la percepción de la evolución del cosmos y el lugar del hombre en él mismo.

** Facultad de Filosofía y Artes de la Universidad Comenius de Bratislava, Eslovaquia (zlatica.plasienkova@uniba.sk; anna.samelova@uniba.sk; silvia.vertanova@uniba.sk).

ne media is the *medium* that visualizes globalization with all its positive and negative aspects associated with the abolition of the privileges of the publishing elite. The universal right to publish obviously leads to an unregulated media environment anarchy. Much, however, indicates that this media production of ordinary “online man” can be considered as part of the cultural evolution of human society which co-creates the “world of thought” of our planet in the sense of the noosphere as part of the evolution of the anthroposphere, as Teilhard de Chardin pointed out. The thinker had described this vision of the noosphere even before the advent of social networks, and yet it seems to anticipate everything that the online world portrays today. Finally, the authors of the paper stress the need for social and human sciences research of whether this “online production” as a kind of human creativity and communication contributes to the spiritual growth of the noosphere, or whether it might even contribute to the spiritual degradation of mankind.

Keywords: Teilhard de Chardin, noosphere, online man, online media, online production, globalization

INTRODUCCIÓN

En la época actual de la globalización, el centro de la atención del discurso especializado (sociológico, económico, ecológico, politológico, filosófico etc.) pero también la del público más amplio, lo son las redes sociales y, en especial, el espacio virtual del internet, que llegaron a formar una parte integral de nuestras vidas. Con más importancia aún lo son para la generación de jóvenes, de los que podemos hablar ya como de una «*generación online*» (VRABEC, 2009). La generación online (o cada individuo conectado a la red) está pasando cada vez más tiempo en el mundo digital. Ahí es donde vincula nuevas realaciones, amistades; realiza sus aficiones; adquiere, separa, pero también distribuye informaciones; comunica por distintos canales; comparte sus pensamientos e ideas; va creando su identidad. Todas las formas de participación digital posibilitan el hecho de poder influir sobre los aspectos materiales y espirituales de nuestras vidas, y esto no tan sólo en una comunidad estrecha, sino prácticamente sin límites geográficos, eco-

nómicos o culturales. El internet cambió de manera absoluta la forma de comunicación interhumana y es por ello que muchos comparan su importancia con la de la imprenta moderna inventada por Gutenberg. El potencial del espacio del internet, que está basado en la asociación y compartición de las ideas de manera recíproca, podría contribuir notablemente a la solución de muchos problemas globales: desde amenazas ecológicas del planeta por crisis migratorias hasta guerras híbridas o, vice versa, complicarlos aún más.¹ En cierto sentido podemos considerar el espacio del internet un torrente abierto de informaciones que facilita pensar, percibir, representar «a lo grande», o sea facilita el nacimiento de un «pensar, percibir, sentir de manera colectiva». En el espacio de las redes y comunidades de internet, la transmisión de las informaciones se da de modo extremadamente rápido y, a menudo, sin limitaciones, obstáculos, vetos o exclusiones algunas. Y estas redes van haciéndose cada vez más densas, los contactos se extienden y

1 Sobre los beneficios y amenazas potenciales de la comunicación on line en la solución de los retos globales véase más en: SÁMELOVÁ, 2019, 4–15.

aportan «soluciones comunes». No obstante, tenemos que constatar que mientras la intensa conexión interhumana por un lado resulta ser un fenómeno inevitable, por otro lado hay que tener presente que estas tendencias de socialización, comunicación y «totalización» de conexión entre los individuos o comunidades cada vez más grandes pueden suprimir los procesos del crecimiento de personajes individuales y de su responsabilidad por todos y cada uno de sus actos.

Uno de los pensadores que anticipaba los procesos globalizadores junto con sus aspectos positivos y negativos, y mucho antes de que éstos se hayan hecho realidad, fue el paleontólogo, teólogo, poeta y filósofo francés Pierre Teilhard de Chardin. En nuestro estudio nos concentramos primero en una breve presentación de la evolución de noosfera dentro del contexto de la obra de Teilhard, y luego en la incursión de su concepción en la «realidad online», con ejemplificación de la producción mediática de la gente común. El objetivo de nuestra re-

flexión es señalar la naturaleza ambivalente de los sucesos que nos rodean, ya que hay tendencias de glorificar el potencial democratizante del mundo online por un lado y, por el otro, existe cierta propensión de demonizar las consecuencias negativas de este espacio donde cada persona, incluso no profesional, tiene la libertad de publicar y propagar lo que sea, lo que inevitablemente lleva a una polarización de opiniones y valores.

La visión de la evolución de la humanidad de Teilhard en este sentido no ofrece solo una inspiración, sino también presenta una instrucción de cómo lidiar con el proceso de globalización y cómo mantener en sus manos la proyección del porvenir de una humanidad globalizada, entendida como el fenómeno central del cosmos. Si entendemos el cosmos como "el hogar del hombre definido por dimensión espacial, entonces la evolución es el hogar del hombre definido por conceptos del tiempo" (MASARIK, PLAŠIENKOVÁ & KMEŤOVÁ, 2017, 224).

EVOLUCIÓN DE LA NOOSFERA EN EL PROCESO DE LA GLOBALIZACIÓN

Cuando Teilhard formuló su visión de la evolución de la humanidad, manifestada entre otras cosas por la evolución de una esfera de la consciencia colectiva que está formándose sin cesar a base de los pensamientos humanos —la noosfera—, él no podía saber nada sobre la posterioridad con sus respectivas tecnologías informáticas e interconexiones dentro de la redes virtuales. No obstante, Teilhard vaticinaba una época de tal interconexión entre los pensamientos de

los humanos. Caracterizó a la humanidad como un fenómeno biológico cuyas razas forman una sola especie a pesar de sus diferencias. La humanidad sigue siendo un todo unido, a pesar de haber poblado la Tierra entera. Y, según Teilhard, la humanidad irá uniéndose cada vez más, irá «planetizándose». Su término «planetizar» lo podemos considerar sinónimo al de «globalizar». En este sentido, a Teilhard lo podemos llamar el primer filósofo de la globalización.

La planetización de la humanidad, en sus consecuencias, también llevará a una cada vez mayor «compresión» y «condensación» y desembocará en la necesidad de buscar nuevas formas de organización social común (TEILHARD DE CHARDIN, 1996, 213–214). No se tratará solamente del crecimiento «a lo ancho», de manera horizontal y en sentido demográfico, sino también un crecimiento «a lo alto», o sea vertical y en sentido psíquico y espiritual, incluyendo el crecimiento del ámbito de ideas e informaciones. Se tratará de un crecimiento de la conciencia y del conocimiento, una interiorización mental, y por lo tanto, de una creciente capacidad de invención que es la forma final de la «compresión» de la humanidad (TEILHARD DE CHARDIN, 1996, 214–215). Esta «compresión» o también «enrollamiento» de la humanidad ocurre en lo que es la propia noosfera (TEILHARD DE CHARDIN, 1996, 215).

Teilhard describió entonces la llegada de una época en la que el mundo estará intercomunicado de manera física (global) y también espiritual (informática). Mientras bajo lo físico podemos entender la capacidad de un traslado rápido de un lugar a otro por cualquier rincón del mundo, la intercomunicación informática significa estar conectado con todo el mundo mediante los ya mencionados medios digitales (radio digitalizada, televisión por satélite, teléfonos celulares, internet – Web 1.0, redes sociales – Web 2.0, medios semánticos – Web 3.0). Esta interconexión global prolifera cada vez más rápido, sin obstáculos de espacio y tiempo algu-

nos, casi de inmediato.

Si ponemos estas características en relación con la globalización, vemos que se trata de un proceso irreversible, y esto a pesar de que a menudo surgen gritos antiglobalistas que se expresan en la subida del populismo nacional, rebeldías civiles u otras diferentes formas de boicoteo que, por su parte, también puede adquirir carácter global. No obstante, esto no afecta ni elimina la diversidad de las formas de intercomunicación global y presenta todo un reto para reflexionar sobre la ambivalencia de los procesos globalizantes, o sea de sus positivos y negativos, sin caer en la glorificación desmesurada del proceso, considerándolo lo único correcto por un lado, pero tampoco rechazándolo por completo, viéndolo monstruoso, por el otro lado. Se trata ante todo de valorar las cuestiones del significado y, también, del riesgo del mercado libre, la efectividad y productividad, las cuestiones de la democracia y derechos humanos, la justicia, los estándares culturales y la indetidad cultural, los valores morales y religiosos, las convenciones, las creencias etc.

En este sentido, la visión de Teilhard sobre la evolución de la humanidad puede servir de una fuente inspiradora para las reflexiones contemporáneas sobre la globalización. Puede señalarnos cómo *aceptar* la globalización, cómo *lidiar* con ella para que resulte en un proceso de proyección razonable –o sea conciente y responsable– del futuro de una humanidad que se está planetizando y que debería tener las riendas de este proceso en *sus manos*. La interpretación de la planetización de Teilhard señala un proce-

so evolutivo universal y su dirección² dentro del cual la humanidad que irá uniéndose cada vez más debería proyectar de manera conciente y responsable su propio porvenir (TEILHARD DE CHARDIN, 1955, 250–251). Esta problemática pertenece en gran parte a los impulsos espirituales que, según el pensador francés, saldrán de los focos internacionales de racionalidad científica (TEILHARD DE CHARDIN, 1955, 310–312). En relación con el desarrollo de la ciencia y técnica, Teilhard anticipa el rol importante de las tecnologías de la información, cibernética, ingeniería genética (eugenesia) y también de la política y economía globales, para resolver problemas complejos de índole demográfico, ecológico y espiritual (TEILHARD DE CHARDIN, 1955, 315). Teilhard destaca al mismo tiempo como imprescindible el crecimiento espiritual individual y personal de cada uno de los seres humanos, y también la necesidad de la compasión, solidaridad, capacidad de amar (TEILHARD DE CHARDIN, 1955, 273). En este contexto, la planetización desvela que en casos individuales podría tratarse no tan solo del progreso, sino que sería posible también un regreso o cierta deshumanización de la humanidad. La planetización de Teilhard anticipa además una pregunta seria: ¿Se va a parar la evolución a nivel de la conciencia propia de los individuales miembros de *Homo sapiens* o habrá alguna otra continuación ulterior a la evolución espiritual? ¿Será el resultado de tal evolución algún tipo nuevo de organización de

la conciencia colectiva y de los humanos tal y como los conocemos hoy en día, o resultará en algún *superhumano* o hasta una diferente creación evolutiva? Sin tomar en cuenta las posibles respuestas, estas preguntas son importantes para Teilhard ya que tienen que ver con su idea de que la humanidad en su evolución irá uniéndose cada vez más, irá creciendo espiritualmente y creando algo parecido al «cerebro colectivo de la noosfera» (*cerveau noosphérique*) – un órgano colectivo de la reflexión humana, una nueva forma de la cerebralización y convergencia (TEILHARD DE CHARDIN, 1996, 231).

De este modo llegamos al neologismo clave de la concepción de Teilhard sobre la planetización, o sea la «noosfera». Dentro del marco interpretativo teilhardiano, la noosfera presenta una esfera de espiritualidad de nuestro planeta. Es una «capa pensante», una «capa del pensamiento en la Tierra», una «esfera de la conciencia alrededor de la Tierra», cuyo portador es un único «organismo social planetario» terrestre (TEILHARD DE CHARDIN, 1996, 189). Estas son las características de la noosfera que encontramos en varios textos de Teilhard y que son una prueba tajante de cómo ha ido cristalizando su pensamiento acerca de este tema. Él mismo estaba buscando una denominación lo más apropiada para expresar lo que en sus reflexiones sobre la evolución cosmológica iba descubriendo y lo que formaba parte imprescindible de la evolución del fenómeno humano – aquel que está

2 Según Teilhard, la planetización es una continuación directa y auténtica de la evolución dentro de la cual surgió el ser humano como tipo zoológico.

cambiando la *faz* o la *piel* de nuestra Tierra.³ De este punto de vista podemos denominar el proceso de *planetización* como el proceso de *noosferización*. Según Teilhard, la noosfera se está creando gracias a tres básicas cualidades de la humanidad como especie biológica: 1. La reflexión (capacidad de pensamiento y autoconciencia) 2. La invención creativa (ingenio mental) 3. La capacidad de conspiración (en sentido de co-pensamiento, co-reflexión, no en sentido de «complot»).

Es sabido que la mencionada concepción de noosfera de Teilhard está basada en sus reflexiones sobre la evolución compleja del cosmos, de la vida y de la humanidad. Teilhard junto con esta concepción formuló las leyes fundamentales de la evolución, señaló a su orientación final y también explicó la cuestión del crecimiento de la conciencia y complejidad durante la evolución. Este crecimiento de la conciencia, según Teilhard, es más visible a nivel de la noosfera. Sin entender estos amplios contextos de la evolución no conseguiremos entender la concepción de la noosfera.⁴ Teilhard advierte a menudo que la noosfera está formándose sin cesar, se trata de una esfera en desarrollo continuo (que es el producto del proceso de noogénesis en una creación continua) y afecta a toda la especie *Homo sapiens*. Como tal hay que entenderla como una continuación de la evolución biológica. Teilhard evita claramente el entendimiento estático del término noosfera, poniendo siempre énfasis

en su dinamismo y procesualidad en sentido de la noogénesis, así que habla de una *noosfera como proceso* en el cual ella misma está *formándose, pasando y creciendo*. Esto es la razón por la que podemos introducir el término ya mencionado de *noosferización*.

El proceso paulatino de la creación de la noosfera no es, según Teilhard, un proceso automático, sino depende de nuestra voluntad. Entonces es de suponer que también son posibles «huelgas» o regresos dentro del mismo. Este proceso del «enrollamiento noosférico de la humanidad», es decir un proceso de «mayor aglutinación e unificación» se hará cada vez más difícil. Habrá obstáculos de índole cultural, intelectual, económico y, ante todo, psicológico. Lo obstaculizarán también las amenazas de tipo como el chovinismo, el hipernacionalismo, la xenofobia y, tal vez, los conflictos bélicos. A pesar de ello, Teilhard presupone que la humanidad pasará la simbólica «línea ecuatorial» y, por primera vez en su historia, encontrará la oportunidad de unirse y comunicarse de manera auténtica y voluntaria. Y en el otro hemisferio virtual, dependiendo de cómo la humanidad irá alcanzando el polo de su unificación, irá creándose, según la ley de «complejidad-conciencia» de Teilhard, un mayor incremento de la conciencia. La creciente población mundial en el planeta, esta creciente «densidad» de la humanidad causará una mayor interconexión creativa, espiritual, intelectual, emocional y facilita

3 Véase más en: TEILHARD DE CHARDIN, 1955; TEILHARD DE CHARDIN, 1957; TEILHARD DE CHARDIN, 1959a; TEILHARD DE CHARDIN, 1959b; TEILHARD DE CHARDIN, 1976a; TEILHARD DE CHARDIN, 1976b

4 Un análisis minucioso de la correspondencias a la concepción evolutiva de Teilhard véase en: PLAŠIENKOVÁ Z., KULISZ J. *Na ceste s Teilhardom de Chardin*. Trnava: Dobrá kniha, 2004.

rá el entendimiento de lo que es el carácter supranacional de esta unificación, además posibilitará un desarrollo gigantesco de la ciencia, técnica y organización bajo la condición de que la humanidad no pierda la meta final en el Punto Omega, el punto de la unión universal en el que la evolución llegará a su fin. La humanidad puede alcanzar esta meta bajo la condición de una madurez personal de todos y cada uno de los individuos humanos. Es por ello que la noosfera como una etapa superior en el desarrollo de la humanidad no puede tener la característica de un hormiguero global, con una ano-

nimidad social y sin un «rostro» personal de cada individuo. Todo lo contrario, ella exige una dimensión personalista que requiere para cada proceso de socialización una responsabilidad individual (y social) enorme y, por todas las acciones realizadas y todas las comunicaciones hechas también. Podemos añadir que no hay que olvidar de incluir en todo esto la comunicación y producción online del hombre actual.

Miremos en adelante qué tiene que ver la producción online actual con la noosferización teilhardiana.

LOS CONTENIDOS MEDIÁTICOS EN LA PRODUCCIÓN ONLINE

Los medios online son una tecnología nueva que a cada individuo alfabetizado que logra sacar fotos o videos y tiene acceso al internet y sin necesidad de formación profesional previa, le posibilita convertirse en redactor, editor, guionista, director, fotógrafo u operador de cámara y publicar sus obras textuales, sónicas o visuales. Y esto siempre cuando y como se le antoja, sin intervención de editores, redactores, correctores o emisores profesionales. Resulta que el antiguo público de dichos productos mediáticos que hasta hace poco recibía textos, sonidos e imágenes regulados por ciertas normas legislativas y fabricados de parte de profesionales, se convirtió de repente en el productor de los mismos y que además estos productos son accesibles de manera general. Muchas páginas web que sirven para la autopresentación, como p. ej., los blogs o perfiles en redes sociales, están ejerciendo una influencia masiva dentro de un ambiente que está regulado por normas

totalmente distintas y debido a ello permite cosas que en el mundo del periodismo profesional antiguo serían vetadas por la normativa. Ya en 2008 constataron dos profesores del periodismo, David Domingo y Ari Heinonen, que las páginas web y los blogs eran símbolos de un notable cambio ocurrido en la relación existente entre los ciudadanos, los *mass media* y los periodistas y, que este cambio cuestionaba los principios básicos relacionados con la misión tradicional del periodismo institucionalizado (2008, 3). Destacaron que el significado de los blogs y las páginas web no residía en su existencia como tal, sino en el hecho de que simbolizaban el nuevo carácter de las noticias, la nueva manera de notificar sobre lo ocurrido, que están fuera de lo que convencionalmente entendíamos por periodismo (DOMINGO & HEINONEN, 2008, 4). Podemos constatar que la producción massmediática de hoy en día, tanto *online* como *offline*, jus-

tifica estas palabras. Los creadores profesionales (que por la respectiva regulación normativa están obligados a ofrecer contenidos política y socialmente correctos) y los aficionados (cuya producción en ausencia de semejante regulación está llena de contenidos emocionales y políticamente incorrectos) están luchando por el espacio virtual y por la atención del público. Ésta es la realidad del consumo mediático donde con el objetivo de autopresentarse, distraer y entretener van acumulándose contenidos sin que a los autores se les exigiera responsabilidad alguna por dichos contenidos. Además, el éxito de cada producto se puede ver y medir de inmediato (con un simple clic del ratón está a disposición de cada usuario de la respectiva plataforma).

En general debemos aceptar que todos los tipos de los massmedia cumplen una tarea importante en la «densificación informática» de la noosfera donde la producción mediática online es precisamente el componente *nuevo*. La producción online se caracteriza por tres rasgos por los que se distinguen también sus autores –los bloggers, vloggers, youtubers, influencers, trolés– pero también los demás «usuarios habituales» que en general no se consideran a sí mismos como autores mediáticos, aunque en realidad sí lo son.

El primer rasgo (a distinción de la producción offline tradicional) es la *diferente lógica de la producción online*. Es que según la lógica de una persona conectada a la red virtual se le ofrece a cada uno la oportunidad de publicar lo que a uno se le da gana, sin que tenga que respaldar lo que publica

por importancia, utilidad, veracidad o fuentes relevantes. El autor y productor de un contenido online es «la fuente de primera mano» para sí mismo y de este modo sus informaciones se consideran comprobados por él mismo incluso en el caso cuando él mismo las hubiese inventado. (Todo lo contrario sucede en los medios tradicionales donde las informaciones deben ser verificadas al menos por dos fuentes independientes.) Se trata, pues, de dos lógicas incomparables que rigen productos aparentemente idénticos, pero que se realizan en dos espacios diametralmente distintos dentro del mundo de los massmedia que es común para los dos.

El segundo rasgo de una persona que produce contenidos online es la *diferencia en el marco institucional*. Se trata de diferencias entre una casa tradicional (una institución de estructura jerárquica que se asemeja a la pirámide) y la red online (donde el hecho de publicar se da de manera más o menos espontánea y los respectivos autores entran y salen del espacio según sus ganas y/o necesidades momentáneas). A pesar del hecho de que las comunidades online tienen su estructura interna y también cierta jerarquía propia, la posibilidad de ser un productor activo de contenidos mediáticos publicados online no queda afectada casi por nada. Y es más, las actividades (textos, imágenes, sonidos) de los autores aficionados a menudo surgen como reacción al conservadurismo de los medios de información tradicionales, a su rutina en la creación de contenidos y formas, a su incapacidad o desgana de ir abriendo también temas tal vez marginados pero de suma atractividad para un público respectivo. Los blogs, fotos o videos

de los «periodistas no profesionales» sí que resultan más atractivos, tanto por su forma como por el contenido. Es de constatar que el productor online usa su creatividad a base de la *libertad de la palabra*, mientras que las instituciones del periodismo tradicional lo hacen a base de la *libertad de la prensa*. Existe una diferencia clave entre estas dos libertades y consiste en el diferente grado de responsabilidad. Cada ser humano a base de la libertad de la palabra puede afirmar cualquier cosa mientras sus afirmaciones no infrinjan los derechos de los demás, o sea no está explícitamente prohibido propagar incluso verdades a medias (*fake news*), fabulaciones, mentiras inventadas o farsas (*hoax*). Por otro lado, la libertad de la prensa está limitada por leyes y normas y para publicar en un medio periodístico tradicional se necesita poder comprobar (como mínimo ante un tribunal) la veracidad de lo que se afirma, es decir aquí sí que se exige una responsabilidad social.

El tercer rasgo que diferencia la producción online de la offline es el *rechazo de las convenciones burocráticas* de la moderna democracia liberal (como p. ej., el multiculturalismo o la demasiada corrección política). El hombre que se mueve dentro del mundo online no necesita ser políticamente correcto en sus afirmaciones y tampoco le hace falta estar apoyando el multiculturalismo.

Podemos resumir que el hombre online en su consumo y su creación mediáticos está negando:

1. las reflexiones y los argumentos lógicos como herramientas para conseguir el conocimiento de la verdad;
2. los lazos y las relaciones tradicionales;
3. las jerarquías tradicionales junto con la responsabilidad que hay que asumir por sus propios hechos. El objetivo de la creatividad y la publicación online reside en la exención de la dependencia de los medios informáticos tradicionales y de las informaciones que por su contenido y forma encarnan esquemas de valores socio-políticos de la sociedad institucionalizada.

El hombre online tiene sus preferencias⁵ en cuanto a los valores y reconoce ante todo aquello que tiene que ver con las identidades virtuales de los con quienes «hace amigos».

Debido a lo anteriormente dicho, el hombre online a menudo se queda satisfecho con un *fragmento* informático en vez de hacer esfuerzo en buscar un *contexto* informático. Además, dentro de estos contextos fragmentarios él puede presentar sus extremas opiniones o actitudes o, incluso, llegar hasta un exhibicionismo de su propia escalera de valores distinta a la convenida por la sociedad respectiva. En muchos casos se apoya en sus emociones y no reflexiona lo suficientemente racional, así que puede que no entienda posibles consecuencias que conlleva una relativización de aquellos valores que rigen la sociedad en la que vive y que deberían regir también el mundo virtual ya que forma parte de la noosfera humana.

5 Véase más en SÁMELOVÁ, Anna & STANKOVÁ, Mária. Some Ideas on Facts and No Facts Within Media Language. *European Journal of Media, Art and Photography*, 2 (2018), pgs. 118–123.

CONCLUSIÓN

Hemos presentado a la noosfera, tal y como la entiende Teilhard de Chardin, y describimos al hombre online junto con la naturaleza y el carácter de su producción mediática dentro de lo que entendemos por su aportación al «espesamiento» de la red noosférica. Al parecer se trata de un proceso ambivalente que tiene sus lados positivos y negativos. En cuanto a los negativos ligados a la producción online, tienen que ver ante todo con la espontánea dinámica de la creatividad que surge y se desencadena dentro de la anarquía del ambiente virtual. En su mayor parte este ambiente no está todavía del todo regido por normas legales, éticas o morales. Esto facilita que al centro de la atención de los perceptores (lectores, oyentes o espectadores) lleguen formas y contenidos que sobrepasan reglas establecidas para el periodismo profesional (offline). La producción online infringe las convenciones y las jerarquías de valores establecidas. Los contenidos mediáticos que surgen instantáneamente y sin parar, los *estatus*, *memes* y *GIFs* imposibilitan análisis profundos y, de largo plazo puede que incluso debiliten la capacidad de un pensamiento crítico de los alcanzados. Así que, por un lado, la humanidad tiene en el ambiente online una herramienta pluralista sin precedentes para intercambiar productos mediáticos, opiniones y valoraciones y, por el otro lado, corre el riesgo de dejar de lado la cuestión de la responsabilidad individual, social y global por estos productos. De este modo no controla las consecuencias que esta producción

puede tener sobre los marcos de valores que están formando parte de la capa noosférica del planeta. En este sentido mencionemos aquí palabras de Lucio Florio que respecto al crecimiento de la globalización y la crisis que ésta conlleva advierte sobre la necesidad de dar lugar a "un pensamiento fuerte" (FLORIO, 2017, 250), que podemos entender como un pensamiento y una actuación responsables.

Al final, cabe añadir que para describir la dinámica de la producción del hombre online solemos utilizar de manera eufémica el término «producción virtual». Es obvio que la realidad virtual ya se había convertido en un elemento constitutivo de la realidad fuera del mundo online, o sea de la real. La producción online dentro de la comunicación humana es un fenómeno nuevo y lo es también en la formación de la noosfera teilhardiana. La pregunta clave es, si la comunicación online dentro del contexto de la evolución espiritual será portadora del progreso de la humanidad o, más bien, de su declive, ya sea éste temporal o definitivo. Para que el hombre online mantenga en sus manos la proyección del futuro de la humanidad y para que asuma la responsabilidad por ello, él mismo necesita crecer espiritual e individualmente y cultivar "el pensamiento fuerte". Sólo así la comunicación online puede presentar un nuevo estadio positivo de la evolución (mediante nuevos medios de comunicación mediada) dentro de la noosfera.

REFERENCIAS

DOMINGO, David & HEINONEN, Ari. Weblogs and Journalism. A Typology to Explore the Blurring Boundaries. *Nordicom Review*, 1 (2008) 3–15.

FLORIO, Lucio. La biosfera amenazada y la necesidad de un pensamiento fuerte. El desafío para las ciencias, las humanidades y la narración bíblica. In: Plašienková, Z. (ed.) *Evolution – Science – Religion. Teilhard de Chardin's Inspirations in the Contemporary World*. Bratislava: Comenius University, 2017, 250–265.

MASARIK, Jozef, PLAŠIENKOVÁ, Zlatica & KMEŤOVÁ, Kristína. The Evolution of the Universe and the Place of a Man in It: Some of the Cosmological and Religious Aspects. In: Plašienková, Z. (ed.) *Evolution – Science – Religion. Teilhard de Chardin's Inspirations in the Contemporary World*. Bratislava: Comenius University, 2017, 224–249.

PLAŠIENKOVÁ, Zlatica & KULISZ, Józef. *Na ceste s Teilhardom de Chardin*. Trnava: Dobrá kniha, 2004.

SÁMELOVÁ, Anna. Online Self-Conspiracy as a Challenge of Online-Mediated Communication for Social Change. *Communication Today*, 2 (2019) 4–15. Disponible en <https://www.communicationtoday.sk/online-selfconspiracy-as-a-challenge-of-online-mediated-communication-for-social-change/>. Acceso: 02/20/2020.

SÁMELOVÁ, Anna & STANKOVÁ, Mária. Some Ideas on Facts and No Facts Within Media Language. *European Journal of Media, Art and Photography*, 2 (2018) 118–123. Disponible en <https://ejmap.sk/some-ideas-on-facts-and-no-facts-within-media-language/>. Acceso: 02/20/2020.

TEILHARD DE CHARDIN, P. *Le Phénomène humain (Oe. I)*. Paris: Éditions du Seuil, 1955.

TEILHARD DE CHARDIN, P. L'Hominisation. In: Teilhard de Chardin P. *La vision du Passé (Oe. III)*. Paris: Éditions du Seuil, 1957, 75–111.

TEILHARD DE CHARDIN, P. La Formation de la Noosphère. In: Teilhard de Chardin P. *L'Avenir de l'Homme (Oe. V)*. Paris: Éditions du Seuil, 1959a, 177–204.

TEILHARD DE CHARDIN, P. Les Directions et Conditions de l'Avenir. In: Teilhard de Chardin P. *L'Avenir de l'Homme (Oe. V)*. Paris: Éditions du Seuil 1959b, 257–269.

TEILHARD DE CHARDIN, P. *Écrits du Temps de la Guerre (1916-1919) (Oe. XII)*. Paris: Éditions du Seuil, 1976a.

TEILHARD DE CHARDIN, P. Le Coeur de la Matière. In: Teilhard de Chardin P. *Le Coeur de la Matière (Oe. XIII)*. Paris: Éditions du Seuil, 1976b, 19–74.

TEILHARD DE CHARDIN, P. *La Place de l'homme dans la Nature. Le groupe zoologique humain*. Paris: Éditions Albin Michel, 1996.

VRABEC, Norbert. *On-line generácia: informácie, komunikácia a digitálna participácia mládeže v informačnej spoločnosti. Súhrnná správa o výsledkoch výskumu*. Bratislava, 2009. Disponible en: https://www.iuventa.sk/files/documents/7_vyskummladeze/spravy/davm027/on_line_generacia_publicacia.pdf. Acceso: 02/20/2020.

DE LA TERCERA NATURALEZA AL TERCER PAISAJE. EL ARTE COMO *EZER KENEGDO* EN LA REVOLUCIÓN DE LA ECOLOGÍA INTEGRAL

— Lic. Silvina Astigueta*

RESUMEN

Ante el *kairós* nacido de la crisis sanitaria planetaria de la “tercera naturaleza”, la conversión ecológica se nos presenta como un paso fundamental en el camino de la revolución de la ecología integral. Esta conversión precisa la conexión entre las personas y el ambiente; es decir, el encuentro con el otro hermano humano y hermana... tierra. El arte se nos ofrece como *ezer kenegdo*, ayuda adecuada para esta conversión y revolución, como dispositivo de conexión y espacio de encuentro. Señalados por el arte surgen los “terceros paisajes” como lugares desde dónde recomenzar nuevas formas de ser y estar en el mundo.

Palabras clave: arte, tercera naturaleza, tercer paisaje, ecología integral, revolución, conversión ecológica.

ABSTRACT

In the face of the *kairós* born of the planetary health crisis of «third nature», ecological conversion is presented to us as a fundamental step on the road to the revolution of integral ecology. This conversion requires the connection between people and the environment; that is, the encounter with the other human brother and sister earth. Art is offered to us as *ezer kenegdo*, a suitable aid for this conversion and revolution, as a device for connection and space for encounter. Marked by art, «third landscapes» emerge as places from which to begin again new ways of being in the world.

Key Words: art, third nature, third landscape, integral ecology, revolution, ecological conversion.

* Licenciada en Teología Moral por la Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina. Desde el 2003 es profesora en la Pontificia Universidad Católica Argentina donde dicta Teología Moral, Dogmática y Fundamental en carreras varias como Periodismo, Publicidad, Ingeniería, Derecho, Psicopedagogía, etc. También brinda seminarios y cursos en diversas instituciones en temas como ética y estética, ecoteología, moral familiar y social, religiones comparadas, etc. Miembro del SPTFCyT. Vocal suplente de la Sociedad Argentina de Teología.

INTRODUCCIÓN

Instruir el espíritu de la no acción del mismo modo que se instruye el espíritu de la acción.
 Elevar la indecisión al rango político. Ponerla en equilibrio con el poder.
 Imaginar el proyecto como un espacio que incluye reservas y preguntas planteadas.
 Considerar el no ordenamiento como un principio vital en virtud del cual cualquier
 disposición queda atravesada por los centelleos de la vida.
 Afrontar la diversidad con asombro¹

Gilles Clément

Con estas palabras comienza Gilles Clément su *Manifiesto del Tercer Paisaje*. Más precisamente, al menos en nuestra edición, comienza con un paréntesis que dice así: “cada una de las frases siguientes puede formularse en modo interrogativo”. Esto nos lleva a pensar que como declaración para entronizar una nueva estética el manifiesto artístico de nuestro querido ingeniero, horticultor, paisajista, escritor y jardinero francés², ya es revolucionario por el hecho de presentarnos preguntas. Es que, como afirma en su reseña Iñigo García-Odiaga, el *Manifiesto del Tercer Paisaje*, “no es un conjunto de leyes a cumplir, sino un conjunto de características, como su propio nombre indica, manifiestas, que son evidentes, que se ven o perciben con

claridad y mediante las cuales se reconoce el territorio que Clément como su descubridor ha bautizado como tercer paisaje³”.

En este trabajo nos adentramos nosotros también en su propuesta de reconocer lo que nace de nuestra mirada sobre el territorio; esto nos llevará a asumir el despliegue de la tercera naturaleza, descubrir el camino revolucionario de la ecología integral, reconocer al arte como *ezer kenegdo* y, finalmente, descansar en el tercer paisaje como lugar de manifestaciones que interrogan; manifestaciones de la acción y la inacción, la decisión y la indecisión, el ordenamiento y el no ordenamiento, es decir, de la diversidad.

LA TERCERA NATURALEZA

Tonia Raquejo describe la era geológica del Antropoceno como una “tercera

naturaleza⁴”. Entendiendo por naturaleza “aquel proceso dinámico que se proyecta

1 Gilles Clément, *Manifiesto del tercer paisaje* (Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2018), 61.

2 Cfr., <http://www.gillesclement.com/cat-cv-tit-Parcours-Professionnel>

3 Iñigo García Odiaga, “Gilles Clément: Manifiesto del tercer paisaje”, *Proyecto, Progreso, Arquitectura. Ciudades Paralelas*, 14 (2016), 112-113. Recuperado en: <https://revistascientificas.us.es/index.php/ppa/article/view/2693/2503>

4 Tonia Raquejo Grado, “Herencia del paisaje POP. Marketing y visión del territorio del arte actual”, *Goya* 343 (2013), 167. Recuperado en: <https://eprints.ucm.es/22953/>

tanto en un ámbito cósmico como cuántico, siendo generadora de materia y transformadora de la energía y la vida de la cual formamos parte y, por tanto, dependemos primariamente para subsistir”⁵. Para esta autora la tercera naturaleza es el territorio modificado por la especie humana, fuera de los umbrales sostenibles; es decir, modificada hasta el punto de “crear otra naturaleza desvinculada de la primera naturaleza”⁶ -entendiendo esta como la naturaleza virgen, no tocada por el hombre- y “con una difícil, cuando no insostenible, relación con la segunda naturaleza”⁷, aquella naturaleza que es modificada por el ser humano pero dentro de los límites sostenibles. Esta tercera naturaleza “supone la colonización del medio”⁸ para satisfacer necesidades, según Raquejo, creadas por el marketing, “no ya para sobrevivir, ni siquiera para vivir, sino para ‘supervivir’”⁹. Supervivencia que implica no solo vivir por encima de nuestras posibilidades ecológicas sino también vivir por debajo de nuestras posibilidades, ya que estamos sometidos a dependencias construidas, por ejemplo, dependencia de la electricidad.

Una de las consecuencias, que podríamos llamar *ad intra*, es la que nos señala Pilar Soto en su tesis doctoral:

Hemos olvidado algo tan necesario para la vida como es el sentido común de mantener el equilibrio (...) Nos hemos dedicado a dominar cada lugar de la tierra, alejándonos de la naturaleza a cada paso de nuestra evolución, hasta llegar a cubrir de asfalto nuestras mentes. De este modo hemos ido rompiendo todas las posibles conexiones que podrían hacernos dejar de consumir el planeta para pasar a comunicarnos con el¹⁰

En cuanto a las consecuencias *ad extra*, todas ellas son fácilmente detectables si ponemos un poco de atención. Solo a modo de boceto podemos enunciarlas a partir de la encíclica *Laudato Si'*, la cual se detiene en algunos puntos bien conocidos por todos. La contaminación del aire, el agua, y el suelo producida por lo que descartamos de modo irresponsable. El trastorno del clima hasta provocar el tan consabido calentamiento global. El agotamiento de los recursos naturales básicos como el agua. La pérdida de la biodiversidad que está dando lugar a la “sexta extinción”¹¹. Y todo con horroroso impacto en la posibilidad y calidad de vida; impacto que golpea más a los más pobres y genera, así, una inequidad planetaria que clama al cielo desde el suelo (Cfr., Gn 4,10).

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*, 167.

7 *Ibid.*, 168.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*

10 María del Pilar Soto Sánchez, *Arte, ecología y consciencia. Propuestas artísticas en los márgenes de la política, el género y la naturaleza* (Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2017), 123. Recuperado en: <https://hera.ugr.es/tesisugr/26758921.pdf>

11 Lucio Florio, *Teología de la vida en el contexto de la evolución y de la ecología* (Buenos Aires: Ágape, 2015), 16.

Lamentablemente la tercera naturaleza sigue creciendo voraz. Después de un año emblemático como fue el 2019, signado a nuestro modo de ver por la declaración de la emergencia climática¹²; el mundo ha sido afectado por el nuevo coronavirus SARS-CoV-2¹³. Este virus ha generado no sólo una pandemia sino también una crisis sanitaria en múltiples regiones, poniendo contra las cuerdas nuestra manera de habitar la biosfera, nuestros estilos de vida ya definidos

como insostenibles.

Todavía no podemos precisar el impacto ecológico, económico, psicológico, social y ético que tendrá esta crisis; pero sí podemos aventurar, recordando el aforismo de Jorge Wagensberg, “cambiar de respuesta es evolución, cambiar de pregunta es revolución”¹⁴, que tal vez estemos a tiempo (tiempo oportuno o *kairós*), de una revolución.

LA REVOLUCIÓN DE LA ECOLOGÍA INTEGRAL

En el 2019 el Sínodo de la Amazonía afirmó en su documento final (de ahora en más DF) lo siguiente:

Ante la situación apremiante del planeta... la ecología integral no es un camino más que la Iglesia puede elegir de cara al futuro en este territorio, es el único camino posible, pues no hay otra senda viable (DF 67).

Frente a la emergencia climática y la crisis sanitaria, que pueden entenderse como una única crisis sanitaria planetaria, se señala aquí un camino posible, el único posible, que es el de la ecología integral. Los terribles dolores que hoy acechan cada región de la

biosfera antropizada desnudan la injusticia esculpida a imagen y semejanza de la desmesura humana. Desmesura extractivista y predatoria que no cesa de afectar a cada uno de los seres de esta historia salvífica. La ecología integral, entonces, se nos ofrece como alternativa porque implica un cambio profundo, un cambio de cosmovisión. Se trata de poner en el centro una relación, la de todos los habitantes de la casa común con ella, entre ellos y también con Dios. Una relación tripartita. Para ello es necesario dejar de lado el egocentrismo del antropocentrismo fuerte que no ha llevado a la tercera naturaleza¹⁵; para pasar a poner en el centro la interrelación que se da en la casa común, pasar al eco-centrismo (eco viene de: *oikos*

12 Sobre las declaraciones de emergencia climática se puede consultar: <https://climateemergencydeclaration.org/>; <https://www.cedamia.org/global-ced-maps/>

13 Para encontrar información sobre Covid-19: https://www.who.int/es/emergencias/diseases/novel-coronavirus-2019?gclid=CjwKCAjwqppP2BRBTEiwAfpID-5zwsodT1259YHK-wktU19l_CuCFzhP6SAKrsccGR9B3l_CUUnlPxTBoCOYcQAvD_BwE

14 Sobre los aforismos de Wagensberg se puede ver esta nota de Antonio Madrudejos <https://www.elperiodico.com/es/ciencia/20180304/aforismos-wagensberg-como-homenaje-6665960>

15 Sobre el antropocentrismo fuerte cfr., Alicia Irene Bugallo “Vínculos entre filosofía ambiental, ciencia y teología; aportes a un diálogo enriquecedor”, *Quaerentibus*, 8 (2017), 227-228.

que significa ‘casa’).

La cosmovisión de la ecología integral, capaz de unir la justicia social y la justicia ambiental en una sola, se traduce, además, en una nueva ética (palabra que refiere al estilo, *ethos* y también a la casa *oikos*), un nuevo estilo de vida, una nueva forma (ecológica-integral) de ser y estar en el mundo (*ethos*). Este estilo de vida está orientado a realizar un auténtico desarrollo humano y ambiental, que sea sostenible e integral (Cfr., LS 13), es decir multidimensional (Cfr., LS 137) y multirrelacional (Cfr., LS 86), pero orientado a la “pluriforme armonía” (EG 220) que “engendra nueva vida” (EG 228).

Consideramos que esta propuesta es una cosmovisión y una ética revolucionaria porque cuestiona, porque pone un interrogante a un sistema de respuestas establecidas por un “paradigma tecnocrático dominante” (LS 101) que cancela futuro¹⁶. *Laudato Si’* propone la ecología integral como un cambio de paradigma “acerca del ser humano, la vida, la sociedad y la relación con la naturaleza” (LS 215); como una “valiente revolución cultural” (LS 114); la cual no es otra que “revolución de la ternura” (EG 88) a la que nos invita el Evangelio.

Pero para la ejecución de esta revolución de

la ecología integral es preciso una auténtica conversión ecológica “de las estructuras consolidadas de poder” (CA 58). Estructuras con ramificaciones socio-ambientales, pero con raíces en “algo más tenebrosamente profundo en el hombre”¹⁷: esos “desiertos interiores” de los que hablaba Benedicto XVI (LS 217). Esta conversión implica desear formas de desarrollo desconectadas y egocéntricas para aprender o reaprender formas de desarrollo en interconexión, ecocéntricas (Cfr., DF 81). Porque solo la conversión enraizada en “la conciencia de un origen común, de una pertenencia mutua y de un futuro compartido por todos” (LS 202) puede desprender relaciones solidarias, responsables y de cuidado de la vida en todas dimensiones (Cfr., LS 210).

Si no es así, podríamos desembocar en una práctica meramente decorativa y superficial (Cfr., LS 197). En tal sentido, creemos que el llamado *greenwashing* es aún más peligroso que la inconciencia ecológica porque no solo no produce ninguno de los cambios necesarios; sino que además revitaliza el paradigma tecnoeconómico; y, a la vez, desnuda nuestra comprensión de lo ecológico, deteniendo el proceso de conciencia y conversión. Se produce así lo que Alan Berger llama “verdemanía”, término con el cual “denuncia la pobre comprensión de lo que

16 Francisco, en *Laudato Si’*, nos plantea numerosas preguntas que revolucionan, por ejemplo: ¿Cómo es posible construir un futuro mejor sin pensar en la crisis ambiental y el sufrimiento de los excluidos? (LS13) ¿Qué hiciste? ¿Dónde está tu hermano? (LS 70) ¿Qué significa “no matarás” si las naciones ricas consumen los recursos de los pobres? (LS 95) ¿Cuál es el sentido y finalidad de la acción humana sobre la realidad? (LS 125) ¿Quién paga los costos y cómo lo hará? (LS 184) ¿Cómo podremos escuchar (las palabras de Dios en la naturaleza) en medio de tanto ruido? (LS 225).

17 Cecilia Avenatti de Palumbo y Lucio Florio, “Teología, literatura y ciencia en diálogo ante la vida amenazada: ‘Y Dios vio que el mundo era bello... pero gime dolores de parto’”. *Erasmus XX* (2) 2018, 64.

nuestra cultura entiende como ‘naturaleza’, esto es, todo aquello que sea verde¹⁸; convirtiendo la conciencia ecológica en otra experiencia de consumo que perpetúa, como afirma Tonia Raquejo, “maneras de estar (y ser) alienantes”¹⁹.

Por eso, consideramos necesario poner énfasis en la conversión sincera, aquella que impulsa “el dinamismo de cambio duradero” (LS 219); yendo hasta el origen.

¿Qué es lo que causa la conversión ecológica? El origen de la conversión ecológica, y, por tanto, de toda la revolución de la ecología integral es, según *Laudato Si'*, la experiencia del encuentro. Solamente un encuentro con “el sentido y la belleza misteriosa de lo que acontece” (LS 79) provoca la unión íntima con lo contemplado y convoca de modo espontáneo a “la sobriedad y el cuidado” (LS 11). Solamente un encuentro cercano nos permite escuchar “los gritos y cantos de dolor y de júbilo” (IL 42)²⁰ del otro hermano

ser humano y hermana tierra. Solamente un verdadero encuentro nos permite acceder a la posibilidad de apreciar al otro como un don, caricia tierna y providente del Padre, de la que surgirá la compasión en forma de gestos de “cuidado generoso y lleno de ternura” (LS 220). La frase “nadie da lo que no tiene” cobra una importancia fundamental en esta revolución de la ternura. Solo quien ha experimentado la belleza, la verdad y la bondad del cuidado que nos dispensa la casa común a través del encuentro con rostros humanos y no humanos (Cfr., EG 88), puede convertirse en casa (en hogar, en lugar de encuentro y en espacio de cuidado) para la casa común²¹. Después de todo, dejándonos inspirar por Benedicto XVI, podemos afirmar que para encontrar las orientaciones decisivas, que dan nuevos horizontes a la vida, se debe comenzar no tanto “por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona” (DCE 1).

EL ARTE COMO EZER KENEGDO

Con todo, nos encontramos ante un gran obstáculo para el encuentro de conversión: la misma magnitud de la emergencia ecoló-

gica y la crisis sanitaria provocada recientemente por la COVID-19. Sí bien por un lado esta situación podría conducirnos a la toma

18 Raquejo Grado, “Herencia del paisaje POP...”, nota 40.

19 Ibid., 178. En este sentido, ella nos refiere a Francesc Muñoz, quién “ha llamado la atención sobre los ‘take away landscapes’ o ‘paisajes para llevar’ que, como la comida rápida, están bajo sospecha de salubridad”, ibíd.

20 Instrumentum Laboris del Sínodo para la Amazonía.

21 Cfr., Silvina Astigueta, “Teoría y práctica del desarrollo a los 10 años de *Caritas in Veritate*” en Actas del Seminario *Theory and praxis of development on the occasion of the 10th anniversary of the encyclical letter Caritas in Veritate by Pope Benedict XVI*, (Ciudad del Vaticano, 3 de diciembre 2019) 119-120. Véase en:

[http://www.humandevlopment.va/content/dam/sviluppoumano/eventi/caritasinveritate10anni2019/CIV10_ATT_DEF%20\(2\).pdf](http://www.humandevlopment.va/content/dam/sviluppoumano/eventi/caritasinveritate10anni2019/CIV10_ATT_DEF%20(2).pdf)

de conciencia de lo que significa que “todo está conectado”; también, por otro, puede apabullarnos hasta el hartazgo. La abrumadora realidad percibida sin descanso por cada oído y cada ojo mediante los dispositivos tecnológicos podría paralizarnos. Y esto, sin considerar suficientemente la urgencia por “volver a la normalidad” del paradigma que hoy está siendo cuestionado; como nos alertaba Ernesto Raéz Luna “hay un conflicto civilizatorio... la locura se ha sentido tocada y va a reaccionar”²². Es entendible entonces que en estas circunstancias se vuelva muchas veces imperioso apagar, desconectar, aislar, tomar distancia, perder contacto.

Sin embargo, ya es sabido que el cómplice imprescindible en esta tercera naturaleza es la apatía, el desinterés (Cfr. LS 117) y el distanciamiento²³; sin importar si es por necesidad o miedo o “amnesia del medio ambiente”²⁴.

De ahí que surja el apuro por encontrar un *ezer kenegdo* una “ayuda adecuada” (Gn 2,18). Nos tomamos la libertad de acudir a estos términos aún sabiendo que, según los especialistas, el texto yavista emplea este concepto para indicar específicamente la esencia de la relación del hombre y la mujer. Es que la profundidad de *ezer kenegdo* nos resulta muy oportuna para lo que queremos ofrecer en este artículo. Se traduce como “ayuda proporcionada” por ser “complemento”, “contraparte” “ayuda que le esté enfrente” “ayuda conveniente”²⁵. Navarro Puerto nos recuerda que “la palabra *ezer* indica, no una ayuda cualquiera, sino que implica una necesidad vital sin la que el peligro de muerte resultaría inminente”²⁶ porque, como bien sabemos “no es bueno que el hombre esté sólo” (Gn 2,18). “Se trata de una ayuda vital, pero *que le esté enfrente*, que le marque la distancia, que posibilitando su vida también se la limite. Es, en definitiva, la función del *tú* (‘otro’)”²⁷.

22 Ernesto Raéz Luna, *El cuidado de nuestra casa común: Desafíos durante y después del coronavirus* (Movimiento Mundial por el Clima, Webinar 22 de abril de 2019) Véase: <https://www.mocicc.org/noticias/el-cuidado-de-nuestra-casa-comun-desafios-durante-y-despues-del-coronavirus/>

23 Según Pilar Soto Sánchez «nos enfrentamos a la existencia de una desconexión desmesurada entre la urgencia del problema y su magnitud, frente a las medidas insuficientes o inexistentes que se están tomando a causa de la oposición de los poderes capitalistas. La ceguera y desentendimiento de la “ignorancia construida” de todos, junto con la “conciencia interesada” de algunos, es una cuestión compleja a resolver» (*Arte, ecología y consciencia...*, 68).

24 Avenatti de Palumbo, y Florio, “Teología, literatura y ciencia en diálogo ante la vida amenaza...”, 57. En este texto se afirma que “uno de los escollos inherentes a la situación ecológica actual radica en la dificultad para percibirla”, dado que, “la mayor parte de la población mundial (...) carece de una experiencia inmediata con el entorno natural. Pero tal vez sea interesante preguntarnos acerca del origen de este distanciamiento. En tal sentido, Moroni advierte que tal vez fue el temor lo que empujó al ser humano a ejercer el poder de alteración del ambiente (Cfr., Antonio Moroni “Ecología”, en: F Campagnini, G Pianna, S Privitera y M Vidal, *Nuevo Diccionario de Teología Moral*. Madrid: Paulinas 1992, pp. 446). Después de todo “la debilidad humana atada al temor de ser heridos o de extraviarnos nos hace dependientes del poder. Del miedo brota el afán de poder”, José María Mardones, *Matar a nuestros dioses. Un Dios para un creyente adulto* (Madrid: PPC, 2014), 17.

25 Gerhard Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento Vol I* (Salamanca, Sigueme 1993), 200.

26 Mercedes Navarro Puerto, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3* (Madrid: Paulinas 1993), 128.

27 *Ibid.*, 129.

Nos parece que el arte, en estos momentos en los que corremos riesgo de desconectar-nos por estar cada vez más desconectados, o en riesgo de generar conexiones superficiales “haciendo de cuenta que” tenemos conciencia ecológica, puede ser una ayuda proporcionada colocada enfrente para rescatarnos de nuestra antiecológica soledad terminal.

En su tesis doctoral, Pilar Soto nos enseña que “el arte puede ser el dispositivo que nos ayude a establecer el equilibrio en nuestra relación con la naturaleza”²⁸; un “dispositivo de conexión”²⁹ capaz no sólo de transformación interna, creando conciencia ecológica, sino también de transformación externa, al proponer “soluciones creativas a las problemáticas actuales medioambientales”³⁰.

Entre sus cualidades de transformación interna el arte puede desactivar la desconexión del individuo con la naturaleza; desconexión que acrecienta lo que podríamos llamar, conciencia ego-lógica. El arte colabora como *ezer kenegdo* poniendo de manifiesto el límite humano, al ser capaz de denunciar las causas o las consecuencias de la tercera naturaleza. En relación a otros dispositivos

como podrían ser, por ejemplo, las divulgación de estadísticas orientadas sobre la gravedad de la situación, el lenguaje artístico puede orientar hacia “una apertura perceptiva sobre fenómenos no captados con nitidez, aun cuando se disponga de información sobre su realidad o probabilidad”³¹; y esto a través de una “estética negativa como estrategia anti-empática”³². Se trata de mover la emoción hacia el disgusto y, de ahí, hacia la “desidentificación de las inercias que queremos abandonar”³³ posibilitando, así, el desaprendizaje que precisa la conversión ecológica.

Pero, a la vez, como *ezer kenegdo*, el arte se convierte en una ayuda proporcionada para activar la conciencia hacia un “yo ecológico”, como afirma Pilar Soto tomando a Arne Ness³⁴. La apertura perceptiva generada por él, de la que hablamos arriba, da espacio a una “identificación simbólica”³⁵ que nos permite sentirnos atraídos emocionalmente por aquello anunciado por el arte. Según Albelda y Sgaramella “está probado que la identificación emocional es mucho más sólida que la comprensión racional. Por tanto, podemos afirmar que los mensajes emocionales generan más empatía y una respuesta más implicativa que la mera expli-

28 Soto Sánchez *Arte, ecología y conciencia...*, 15

29 *Ibid.*, 131.

30 *Ibid.*,

31 Avenatto y Florio, “Teología, literatura y ciencia en diálogo ante la vida amenazada...”, 57.

32 José Albelda y Chiara Sgaramella, “Arte, empatía y sostenibilidad. Capacidad empática y conciencia ambiental en las prácticas contemporáneas de arte ecológico” *Ecozon@6* nº 2 (2015), 16. En: <http://ecozona.eu/article/view/662>

33 *Ibid.*, 14.

34 Soto Sánchez *Arte, ecología y conciencia...*, 129. entre los seres vivos y su hábitat.

35 Albelda y Sgaramella, “Arte, empatía y sostenibilidad...”,13.

cación teórica³⁶. La identificación motiva el aprendizaje y el reaprendizaje reclamado por la conversión ecológica, ya que activa el deseo de alcanzar las “representaciones (...) vinculadas a la nueva cosmovisión que la ética ecológica nos propone”³⁷. La clave está, entonces, en la empatía producida durante el encuentro; que casualmente podríamos expresar con estas palabras “¡ésta sí que es hueso de mis huesos...!” (Gn 2, 23). Porque la empatía propiciada por la obra de arte produce la experiencia de “inclusión, de ser partícipe de algo”³⁸; y esto es justamente lo que se precisa para la conformación del yo-ecológico. Puesta al servicio de la conversión ecológica, la capacidad empática del arte, genera el espacio para la identificación. Una identificación tanto por pertenencia, en la que se “acentúa el sentimiento de estar en ‘casa’, donde todos somos ‘realidades cohabitantes’”³⁹; como por similaridad, que es capaz de abrirnos “a un orden que nos excede” recordándonos “que participamos (...) en la creatividad y potencialidad del ser de Dios”⁴⁰. Dimensión que nos devuelve a la relación tripartita. Ambas son fundamen-

tales para la conversión ecológica porque los vínculos de identificación nos permiten ahondar en el misterio de que “todo está relacionado, y todos los seres humanos estamos juntos como hermanos y hermanas en una maravillosa peregrinación, entrelazados por el amor que Dios tiene a cada una de sus criaturas y que nos une también, con tierno cariño, al hermano sol, a la hermana luna, al hermano río y a la madre tierra” (LS 92).

En síntesis, como expresa Tonia Raquejo:

En la tercera naturaleza, necesitamos de estos lenguajes, de estos sistemas simbólicos que traducen la realidad y de esos espacios alternativos, ya que funcionan como una brújula que orienta nuestras relaciones con las cosas y el entorno, pues nos hacen mirar de manera diferente abriéndonos –a través de las grietas/mirillas que fracturan en los patrones del entendimiento y la visión aprendida–, la posibilidad de ver y relacionarnos de otra manera⁴¹

EL TERCER PAISAJE

Partiendo de que el arte es *ezer kenegdo* para la transformación interna, al habilitar el es-

pacio de encuentro y, por tanto, conversión ecológica -ya que por su capacidad empáti-

36 Ibid., 14.

37 Ibid.

38 Ibid.

39 Bugallo “Vínculos entre filosofía ambiental, ciencia y teología...”, 230.

40 Ibid.

41 Raquejo Grado, “Herencia del paisaje POP...”, 169.

ca presta ayuda adecuada para desaprender, reaprender y aprender maneras de ver y de relacionarnos- pasamos ahora a observar su colaboración en la transformación externa al generar soluciones creativas⁴².

Cabe aclarar que no todas las obras de arte tienen la misma capacidad empática para despertar conciencias. Tomando la caracterización que Néstor Domínguez Varela hace sobre el arte visual, podemos observar que algunas obras pueden tener temática ecológica aunque no tengan una preocupación ecológica; otras tienen una arquitectura ecológica al utilizar algunos recursos propios de lo ecológico (por ejemplo las redes, la complejidad, los ciclos o la entropía), aunque no necesariamente entrañen una construcción responsable; algunas obras, pertenecientes al activismo ecológico, tienen un mensaje claro en contra de una problemática ecológica, aunque pueden no ser construidas de manera responsable; y finalmente, otro grupo de obras pueden ser responsables ecológicamente porque no perjudican el medio, pero no tienen temática ecológica (como el primer caso), ni poseen recursos o estructura ecológica (como el segundo caso) ni buscan fomentar el activismo (como el tercer caso)⁴³.

De aquí surge la importancia de señalar que cuanto mayor es la conciencia ecológica del artista, mayor es la capacidad para generar la identificación. Según Pilar Soto, los artistas que crean desde su ‘yo ecológico’ pueden tanto activar “la ‘conexión simbólica’ para despertar la conciencia colectiva e individual hacia la comprensión del mundo con un sentimiento y pensamiento en armonía con la naturaleza”; como también pueden despertar la conciencia ecológica en los individuos a través de la generación de soluciones sostenibles a problemáticas socioambientales⁴⁴.

En este sentido, al menos el arte visual, sobre todo a partir de los 70’, ha realizado un extenso recorrido en la asunción de la vocación a ser *ezer kenegdo* para una conversión ecológica⁴⁵. Dicho recorrido, ha comenzado por la huida del cubo blanco, como parte de un proceso de desidentificación de las galerías, entendidas como sistemas que alejan de la vida real; ha continuado por la misma acción simbólica de caminar, como forma de ruptura con la organización hegemónica que distorsiona y subordina el potencial creativo del arte y como acto poético y político de denuncia de un sistema que va a toda velocidad; para llegar hasta el paisaje, tanto

42 Sobre la capacidad del arte de crear dialéctos y recrear espacios de futuro, cfr., Soto Sánchez, *Arte, ecología y conciencia...*, 133.

43 Cfr., Nestor Domínguez Varela, “Praxis y motivo: cómo y por qué hacer arte ecológico”, *Ecozon@6* n° 2 (2015), 56-57. Recuperado en: <https://ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/23904>

44 Soto Sánchez, *Arte, ecología y conciencia...*, 135.

45 Esta misma es una de las conclusiones que saca Pilar Soto Sánchez cuando afirma que “el arte contemporáneo en un contexto de crisis global, tiene el deber de integrarse en la vida cotidiana de todos los individuos y ser permeable a la sociedad. La misión del artista, dadas las problemáticas socioambientales que nos atraviesan, es la de acercarse más que nunca a la figura del activador de conciencias, ser un guía con la misión de poner en juego diversas estrategias para vincular a la sociedad hacia un contacto respetuoso con la naturaleza”, *Ibid.*, 325.

cercano como lejano, y allí construir espacios, de identificación y de respiro, en forma de obras en sitio específico⁴⁶. Este recorrido parte primero de la toma de conciencia ecológica *ad intra*, para luego volcarse a una diseminación de conciencia ecológica *ad extra*, por medio de la creación del campo simbólico y de la acción ecológica. Este último paso es lo que nuestra autora llama “eco-activismo”, tomándolo de Verónica Perales; se trata de “prácticas que enfocan de forma positiva la acción” centrándose “EN LO QUE SÍ PODEMOS HACER”⁴⁷.

A raíz de todo lo dicho podemos avisorar que el arte parece conducirse y conducirnos, como *ezer kenegdo*, desde la tercera naturaleza hacia lo que Gilles Clément llama, tercer paisaje⁴⁸.

¿Qué es el tercer paisaje? En principio es importante tener en cuenta que entendemos paisaje como “una imagen que nos configuramos y (...) que revela las relaciones que hemos creado con nuestro entorno o más allá de él”⁴⁹. Este paisaje es muchas veces -especialmente en el arte con conciencia ecológi-

ca- el punto de partida y el punto de llegada; es decir, el punto desde el cual y sobre el cual, el arte actúa⁵⁰. Clément apunta al tercer paisaje en dos sentidos, primero entendiéndolo como una manifestación exterior de esa imagen interior y, luego como punto de partida para una transformación exterior.

No se trata de cualquier paisaje, se trata específicamente de los espacios residuales deteriorados por la acción antrópica; es decir aquellos que son “el resultado del abandono de un territorio anteriormente explotado”⁵¹. Clément lo entiende como un fragmento indeciso, desprovisto de alguna utilidad; el cual ha quedado detrás del límite del “jardín planetario”⁵² porque el ser humano lo ha abandonado. Específicamente este tercer jardín está situado en los márgenes, “en las orillas de los bosques, a lo largo de las carreteras y de los ríos, en los rincones más olvidados de la cultura, allí donde la máquinas no pueden llegar”⁵³.

Pero ese abandono es justamente su gran valor, porque al transformarse en islas de no-intervención, funcionan como espacios

46 Sobre la historia del arte en relación con la ecología, ver: Soto Sánchez, *Arte, ecología y consciencia...*, 135-271.

47 Ibid, p. 143. Las mayúsculas son de la autora. Según Verónica Perales “Las prácticas ecoartistas se caracterizan por tener un marcado carácter procesual (la meta es el camino), la utilización de espacios públicos, el uso de la tecnología como elemento de apoyo hacia la sostenibilidad, el uso de estrategias y de medios colaborativos para implicar a participantes y proyectar “la voz de la comunidad”, Ibid.

48 Clément propone este concepto inspirándose en el “tercer estado” de Joseph Sieyès. Se trata de aquello que “no representa ni poder, ni sumisión al poder”, *Manifiesto del tercer paisaje*, 12.

49 Raquejo Grado, “Herencia del paisaje POP...”, 167.

50 Sobre la relación entre arte y paisaje puede consultarse a Soto Sánchez, *Arte, ecología y consciencia...*, 165-172.

51 Clément, *Manifiesto del tercer paisaje*, 13. Estos serían los *terrain vague* de Ignasi de Solà Morales (Cfr., Soto Sánchez, *Arte, ecología y consciencia...*, 253).

52 Clément, *Manifiesto del tercer paisaje*, 14.

53 Ibid., 16

subversivos contra el paisaje urbanizado; constituyéndose en “un territorio de refugio para la diversidad”⁵⁴. Porque, una vez desatendido, este espacio da cobijo “a las numerosas especies que no encuentran un lugar en otras partes”⁵⁵ permitiendo que la vida evolucione libremente y llena de oportunidades. Estos paisajes se transforman en reserva genética del planeta y, por tanto, en espacio de futuro.

Precisamente, cuando el arte apunta a una acción de transformación exterior, a una solución sostenible, busca dirigir nuestras miradas a estos terceros paisajes porque son, según Pilar Soto:

territorios susceptibles de ser transformados colectivamente en puntos de encuentro. Lugares aptos para generar vida y conexiones socioambientales. Espacios donde es posible diseñar de modo autónomo según las necesidades reales de todos los habitantes y no según la especulación de los intereses económicos y políticos⁵⁶

Pero, podemos avanzar más allá y pensar

al arte como aquel que es capaz de señalar también los terceros paisajes interiores. Es decir aquellos espacios del corazón humano que han sido preservados sanos y salvos de la cultura del descarte o del paradigma tecnoeconómico. Porque “no hay sistemas que anulen por completo la apertura al bien, a la verdad y a la belleza, ni la capacidad de reacción que Dios sigue alentando desde lo profundo de los corazones” (LS 205). El ser humano sigue teniendo “capacidad de decisión, de libertad y de creatividad (Cfr., LS 108), “capacidad de relación” (QA 22), de autotranscendencia, “rompiendo la conciencia aislada y la autorreferencialidad” (LS 208); y, aún, “de encontrar gozo y plenitud en medio de una vida austera y sencilla” (QA 71). Estas capacidades son el fundamento de la “reacción moral de considerar el impacto que provoca cada acción y cada decisión personal fuera de uno mismo” (LS 208); es decir, la raíz de la revolución de la Ecología Integral. Después de todo, si los desiertos exteriores manifiestan los desiertos interiores, los terceros jardines exteriores también pueden manifiestar los terceros jardines interiores.

CONCLUSIÓN

Estamos atravesando un nuevo *kairós* engendrado por la crisis sanitaria planetaria. Este momento oportuno reclama la revolución de la ecología integral, una revolución

que nos permita encontrar los terceros paisajes aún vivos en las orillas de la tercera naturaleza. Para ello, el arte se nos ofrece como resquicio, grieta o mirilla en una puerta que

54 Ibid.

55 Ibid. 21.

56 Soto Sánchez, *Arte, ecología y consciencia...*, 325.

parece cerrada y que nos aísla del otro, del otro casa común y del otro hermano. Esa mirilla nos permite acceder a esos terceros paisajes interiores y exteriores, que, en un acto de rebeldía y resistencia, preservan la

belleza, el bien y la verdad de la diversidad biológica y, por qué no, cultural. El arte, como *ezer kenegdo*, es un nuevo jardín donde recomenzar.



LE PHÉNOMÈNE DE LA MONDIALISATION : ENJEUX, DÉFIS ET INTERPELLATIONS

— Antoine Manzanza Lieko Ko Momay*

ABSTRACT

Approcher le thème de la mondialisation d'une manière générale permet à nous du savoir d'aborder aisément le rapport entre la mondialisation et le repli identitaire. La mondialisation, en tant que phénomène, présente certains enjeux et défis. Que pouvons-nous gagner ou perdre dans le processus de la mondialisation? Comment répondre en homme responsable à ses différentes multiples interpellations: subir une crise d'identité ou ne pas s'impliquer à fond afin d'en tirer un bénéfice? Ce qui constitue matière d'approfondissement pour le phénomène humain.

INTRODUCTION

Nul ne peut remettre en question l'abondante littérature de qualité sur le thème de la mondialisation. Nonobstant cette littérature, il reste néanmoins des aspects qui demandent encore un certain approfondissement de nos connaissances. Parmi ces aspects, il y a le rapport entre la mondialisation et le repli identitaire.

Différents orateurs se sont succédés et vont se succéder pour mieux scruter le rapport entre la mondialisation et le repli identi-

taire. De ma part, je voudrais approcher le thème de la mondialisation d'une manière générale. Mon intervention a pour thème : « *Le phénomène de la mondialisation : enjeux, défis et interpellations* ». Dans mes propos, je veux donc analyser le phénomène de la mondialisation. Qu'est-ce que la mondialisation ? Pourquoi est-elle un phénomène ? Quels sont quelques uns des enjeux que ce phénomène présente ? Et les défis propres à ce phénomène qui ne manque pas de nous interpellier.

* Enseignement Supérieur et Universitaire, Institut Supérieur Pédagogique, Bumba, Province de la Mongala, République Démocratique du Congo. L'auteur est prêtre catholique. E-mail : antoinemanzanza@gmail.com

1. LA MONDIALISATION

Il est vrai que le mot mondialisation a fait couler et fait encore couler beaucoup d'encre et de salives dans nos sociétés. Ce n'est pas tout, même s'il est encore présent dans notre vie sociale et intellectuelle, il fait aujourd'hui partie de ces mots les plus employés, mais certes pas les mieux compris.

Nouveau paradigme, la mondialisation est une réalité complexe et plurielle, réalité que je me propose d'approcher avec vous, réalité qui fait entrer les sociétés actuelles dans ce grand village planétaire, fruit des avancées technologiques et du boom développement de la communication et de l'informatique.

Si le terme « mondialisation » est relativement récent, le processus qu'il désigne, lui, est beaucoup plus ancien. L'exemple de Pierre Teilhard de Chardin nous est ici plus frappant.

Pierre Teilhard de Chardin est d'abord et avant tout un « visionnaire ». Il est le premier à le proclamer tout haut : non pas qu'il se dise visionnaire, mais il parle constamment de sa vision, de ce qu'il voit, de ce qu'il a vu. Les pages qu'il écrit représentent un effort pour voir, et faire voir ce que devient et exige l'Homme, si on le place, tout entier et jusqu'au bout, dans le cadre des apparences¹. Pierre Teilhard de Chardin fut « l'homme de la Vision », il reste l'Homme

de la Vision, prophète et voyant, poète de l'histoire, traceur de voies, créateur de programmes largement prospectifs².

Visionnaire de la mondialisation ? Nulle part dans les écrits de **Pierre Teilhard de Chardin**, on retrouve clairement mentionné le terme mondialisation, encore moins les mots reprenant son sens, comme internationalisation des échanges, brassage culturel, nouvelles technologies de l'information et de la communication, etc. Cependant, on peut facilement lire le lien qui existe entre sa vision du monde et la mondialisation. Ou même parce que paléontologue, géologue, philosophe, théologien ... les tenants de la mondialisation ne se sont-ils pas inspirés de cet homme de science ?

La vision teilhardienne de l'univers conçoit l'évolution de l'homme comme une montée, un mouvement convergent vers un centre. C'est ici l'idée de la mondialisation comme une interconnexion croissante des sociétés humaines. La loi de complexité-conscience en est le principe fondamental. C'est une loi de récurrence que Pierre Teilhard de Chardin résume dans cette formule lapidaire « Toujours plus de complexité : et donc encore plus de conscience »³, et qui peut s'exprimer comme suit : « Lassée assez longtemps à elle-même, sous le jeu prolongé et universel des chances, la Matière ma-

1 Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, p. 25.

2 Cf. L. SALLERON, *Contre Teilhard de Chardin*, Nancy, Berger-Levrault, 1967, p. 8-10 ; E. RIDEAU, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1965, p. 25.

3 P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, p. 272.

nifeste la propriété de s'arranger en groupements de plus en plus complexes, et en même temps de plus en plus sous-tendus de conscience ; ce double mouvement conjugué d'enroulement physique et d'intériorisation (ou centration) psychique se poursuivant, s'accéléralant et se poussant aussi loin que possible une fois amorcé »⁴.

Aux yeux de Pierre Teilhard de Chardin, comme à mes yeux, la mondialisation n'est en conséquence autre chose qu'une manifestation d'un processus qui vise l'unification des espèces, des genres, des peuples et nations pour un être-plus, pour un monde planétaire.

De nos jours, les événements se déroulent sous nos yeux depuis quelques années exactement comme le prévoyait Pierre Teilhard de Chardin. La convergence humaine s'est traduite en premier lieu par l'internationalisation de la Recherche scientifique : toute la recherche fait l'objet de congrès périodiques internationaux, elle se plie à la règle de la convergence. La production industrielle est en train de suivre le même chemin : accords économiques, suppression des frontières douanières, activité internationale croissante de toutes les grandes sociétés⁵.

Pierre Teilhard de Chardin porte à un haut

degré la conscience que les hommes toujours plus nombreux et plus puissants sur une planète petite et fragile conduisent l'humanité à ce qu'il désigne sous le terme de planétisation, on dit aujourd'hui mondialisation et globalisation. Par la poussée irrésistible des forces de solidarité qu'élaborent les activités de la noosphère et par les progrès des techniques de transport et de communication, les hommes entrent dans une ère de prise en masse ; d'enroulement sur eux-mêmes qui active leurs propriétés singulières d'aptitude à la pensée et aux échanges⁶. Par opposition à la montée de l'individualisme, Pierre Teilhard de Chardin parle d'un monde qui converge par l'effet d'une socialisation de type compulsif sur le chemin d'une ultra-hominisation⁷. L'humanité doit continuer sa progression jusqu'à atteindre sa socialisation, les hommes font tout pour se rapprocher, s'unir.

« Pierre Teilhard de Chardin voit la terre se resserrer sur elle-même. Il y a des hommes partout, des hommes qui se multiplient de plus en plus vite. Ces hommes n'ont plus qu'une solution pour survivre ; celle de s'organiser. C'est pour cela, ils créent des organes communs, se collectivisent, s'unifient, se fondent les uns dans les autres. Cette lecture de l'évolution de l'univers comme montée, un mouvement convergent vers un centre, entrevoit dans la pensée de Pierre

4 P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'apparition de l'homme*, Paris, Seuil, 1956, p. 195.

5 Cf. MONESTIER, *Pour Teilhard de Chardin*, Nancy, Berger-Levrault, 1967, p. 46-47.

6 Cf. A. MANZANZA Lieko Ko Momay, *Pierre Teilhard de Chardin et la connaissance scientifique du monde. La place centrale de l'homme pour une philosophie du développement*, Torino, L'Harmattan Italia, 2011, p. 200.

7 Cf. A. MANZANZA Lieko Ko Momay, *Pierre Teilhard de Chardin et la connaissance scientifique du monde. La place centrale de l'homme pour une philosophie du développement*, Torino, L'Harmattan Italia, 2011, p. 201.

Teilhard de Chardin l'idée de la mondialisation comme une interconnexion croissante des sociétés humaines »⁸.

Il s'agit en fait de la mise en jeu définitive, à notre époque, des affinités interhumaines. C'est le mouvement irrésistible et accéléré, qui soude entre eux, sous nos yeux, peuples et individus. C'est la constitution actuellement en cours, du bloc organisé humain, puissant et autonome, la prise en masse de l'Humanité.

Mouvement de convergence vers un centre, le phénomène d'évolution conduit à celui de la planétisation comme processus qui vise l'unification. Ce centre de convergence est appelé par Pierre Teilhard de Chardin le point Oméga, terme supérieur de la co-réflexion, c'est-à-dire de l'unanimité humaine, foyer cosmique personnalisant d'unification et d'union. C'est un pôle ultime et self-subsistant de conscience, assez mêlé au Monde pour pouvoir collecter en soi, par union, les éléments cosmiques parvenus à l'extrême de leurs contractions par arrangement technique, – et capable cependant, par sa nature supra-évolutive (c'est-à-dire transcendante), d'échapper à la fatale régression qui menace (par structure) toute construction à étoffe d'espace et de temps »⁹.

Évidemment personne ne saurait prédire vers quel type précis de groupement mondial les événements nous entraînent. Mais une chose est sûre, c'est que « rien, absolument rien (...) ne saurait arrêter l'Homme social dans sa marche vers Toujours plus d'inter-liaisons et de cohésion »¹⁰. Les individus se voient contraints, et graduellement prennent goût, soit pour conserver d'abord, soit pour accroître ensuite leur liberté de mouvement, à s'arranger de plus en plus habituellement entre eux. « L'Omégalisation [sic] n'est pas seulement la sublimation de l'humain : c'est l'attraction d'un Autre ... non seulement qui émerge (comme des omégas) mais qui fait tout (s') émerger autour de lui »¹¹.

Comme personne ne saurait prédire vers quel type précis de groupement mondial les événements nous entraînent, il y a danger que la mondialisation soit vidée de son vrai contenu. Ce centre de convergence Oméga vers lequel tendent les consciences ne constituent pas la fin de l'évolution ; il y a place à l'évolution sociale : les gens se mettent ensemble en groupes, tribus, nations pour survivre.

Le phénomène de la recherche en constitue un exemple. Dès le premier éveil de sa conscience réfléchie, l'homme se trouve possédé

8 Cf. A. MANZANZA Lieko Ko Momay, *Pierre Teilhard de Chardin et la connaissance scientifique du monde. La place centrale de l'homme pour une philosophie du développement*, Torino, L'Harmattan Italia, 2011, p. 167.

9 P. TEILHARD DE CHARDIN, *Les directions de l'avenir*, Paris, Seuil, 1973, p. 200.

10 A. DANZIN et J. MASUREL, *Teilhard de Chardin, visionnaire du monde nouveau*, Monaco, Éditions du Rocher, 2005, p. 120.

11 P. TEILHARD DE CHARDIN, *Notes de retraites (1919-1954)*, p. 142, cité par J. ARNOULD, *Teilhard de Chardin*, Paris, Perrin, 2005, p. 127.

par le démon de la recherche. Jusqu'à une époque toute récente, ce besoin profond restait, dans la masse humaine latent, diffus, ou inorganisé. Aujourd'hui, la situation se trouve complètement changée. C'est par centaines de mille, que les hommes, dans toutes les directions de la matière, de la vie et de la pensée, sont en train de chercher, non plus seuls, mais par équipes organisées, douées d'une force de pénétration que rien ne semble pouvoir arrêter¹².

C'est par attrait que ce centre de convergence doit se comporter vis-à-vis des multiples consciences. Il ne s'agit en aucun cas d'une dérive autoritaire, dictatoriale à la manière d'une grande puissance qui impose son vouloir aux petites puissances, et qui doivent se conformer intégralement sous peine de sanctions, et bénéficier par le fait même de plusieurs aides. Sur ce, la mondialisation qui doit être progressive, non seulement des grandeurs mais aussi des êtres présente un

danger : elle n'est pas vue comme le point de concentration de tous ; elle n'est pas vue comme ce point de personnalisation et de "amourisation".

Certes, la mondialisation se comprend mieux en la considérant comme un village planétaire ; et tous les problèmes sont devenus globaux : les finances, les échanges économiques, l'environnement, la communication, la publicité, la culture et même la politique. Lorsque nous parlons du village, cela va de soi qu'il y a un chef du village¹³. Mais le danger ne provient-il pas du comportement du chef du village planétaire qui est prêt à intervenir partout où ses intérêts sont menacés ou sont à promouvoir. Ou de la conception selon laquelle, pour que la mondialisation fonctionne, celui qui est puissant ne doit pas craindre d'agir comme un invincible qu'il est en réalité ; la main invisible du marché ne peut jamais fonctionner efficacement sans un point visible.

2. LE PHÉNOMÈNE DE LA MONDIALISATION

Depuis son apparition, le terme mondialisation désigne un phénomène d'une actualité envahissante sur la planète. Phénomène aujourd'hui omniprésent, la mondialisation est le plus souvent envisagée sous un angle strictement économique, bien que la mondialisation soit un processus social global à

la fois historique, géographique, sociologique, politique et économique.

De par sa compréhension, parmi ses multiples sens, retenons que le phénomène est un « fait, événement anormal ou surprenant ; chose ou personne rare, extraordinai-

12 Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1959, p. 220.

13 Cf. LUKIANA Mabondo, « La mondialisation et/ou l'hégémonie capitaliste ? », dans (sous la direction du Prof. Mgr Théodore MUDUJI), *Religions Africaines et mondialisation : enjeux identitaires et transculturalité*. (Bibliothèque du Centre d'études des religions africaines 17). Actes du VII^e Colloque International du CERA (Kinshasa, du 07 au 11 avril 2003), Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2004, p. 22.

re »¹⁴. Effectivement, la mondialisation est ce phénomène qui touche tous les humains dans leurs manières et dans leurs milieux de vie. Les chercheurs et hommes de réflexion s'en préoccupent quotidiennement, les hommes de terrain et les politiques en débattent : tous, y compris les simples gens, sont concernés¹⁵. Événement vraiment extraordinaire, l'incontournable mouvement de la mondialisation, bien qu'exigeant sa

remodélisation, « étend son emprise sur toutes les sphères de notre existence, bousculant traditions, cultures, habitudes et religions. L'humanité est prise dans une dynamique multiforme et multisectorielle qui ne peut laisser personne indifférent au-delà des réactions de réserve et de méfiance ou d'enthousiasme et d'implication inconditionnelle qu'elle suscite »¹⁶.

3. DES ENJEUX DE LA MONDIALISATION

L'incontournabilité de la mondialisation à l'heure actuelle dans nos sociétés dévoile aussi certains enjeux susceptibles d'influer sur la vie d'un chacun d'entre nous. En d'autres termes, l'on peut bien s'interroger sur ce que l'on peut gagner ou perdre maintenant que nous nous baignons chaque jour dans ce fleuve de la mondialisation ?

Le processus de mondialisation auquel nous assistons s'est concrétisé par le triomphe du capitalisme mondial, l'unification des marchés, la découverte et la pratique des possibilités jusqu'alors inutilisées de communiquer

et le triomphe sur le plan international des principes d'interdépendances et de convergence des États vers la démocratie et éventuellement vers la paix universelle.

Parlant des perspectives de réappropriation de la mondialisation, Ferdinand MUSHI Mugumo¹⁷ parle de plusieurs enjeux provoqués par le processus de la mondialisation. Nous voyons que ces enjeux ne constituent pas l'apanage pour un peuple particulier, mais bien pour l'humanité tout entière. Retenons parmi ces enjeux, la révision de l'espace industriel mondial et la remise

14 *Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique de la langue française*. Nouvelle édition du Petit Robert de Paul Robert. Texte remanié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2003, p. 1928.

15 Cf. T. MUDIJI Malamba, « Culture, religion et mondialisation », dans (sous la direction du Prof. Mgr Théodore MUDUJI), *Religions Africaines et mondialisation : enjeux identitaires et transculturalité*. (Bibliothèque du Centre d'études des religions africaines 17). Actes du VII^e Colloque International du CERA (Kinshasa, du 07 au 11 avril 2003), Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2004, p. 157.

16 R. DE HAES, « Sectes en milieu africain et mondialisation », dans (sous la direction du Prof. Mgr Théodore MUDUJI), *Religions Africaines et mondialisation : enjeux identitaires et transculturalité*. (Bibliothèque du Centre d'études des religions africaines 17). Actes du VII^e Colloque International du CERA (Kinshasa, du 07 au 11 avril 2003), Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2004, p. 77.

17 Cf. F. MUSHI Mugumo, « Les nouvelles initiatives africaines. Perspectives de réappropriation de la mondialisation », dans (sous la direction du Prof. Mgr Théodore MUDUJI), *Religions Africaines et mondialisation : enjeux identitaires et transculturalité*. (Bibliothèque du Centre d'études des religions africaines 17). Actes du VII^e Colloque International du CERA (Kinshasa, du 07 au 11 avril 2003), Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2004, p. 175.

en cause profonde de la division internationale du travail ; la création des emplois et l'accroissement de la productivité des travailleurs ; l'appropriation de la technologie et la diversification des centres d'initiation de l'innovation technologique, ainsi que le nivellement des salaires et la réduction des marges du processus international d'exploitation.

Il est question dans cette perspective, de la gestion du travail et des travailleurs se retrouvant bon gré mal gré dans le chômage. La maîtrise et l'appropriation des nouvelles technologies de l'information et de la communication réduisant au plus profond le contact physique des gens. La perspective de réappropriation de la mondialisation suppose la réduction des inégalités, le développement durable, la répartition équitable de la croissance et des revenus, la diversifi-

cation des origines des capitaux. Situation prédite par Karl Marx en parlant du capitalisme qui entraînerait toutes les nations du monde dans son giron, qui ferait sauter les barrières entre États et manifesterait un marché mondial unique¹⁸.

Par le processus de la mondialisation, nous voyons naître non seulement certaines situations inconfortables asservissant l'homme, mais aussi celles importantes pour la fin du sous développement. D'un côté comme de l'autre, s'installent des foyers de tensions, les guerres et les famines, les conflits, les dettes extérieures, les inégalités criantes, la corruption, le paradoxe criant de la grande misère qui côtoie la richesse réservée à une infime minorité ... En fait, le processus de mondialisation consacre le renforcement de l'interdépendance des uns et de la dépendance des autres.

4. DES DÉFIS ET DES INTERPELLATIONS DE LA MONDIALISATION

La mondialisation comme processus de réduction et d'information du pouvoir de l'État, voire de perte de souveraineté, est aussi un processus d'appauvrissement de larges secteurs des populations. Elle est encore un processus d'intégration culturelle à travers le flux transnational des idées, des biens et services culturels, des images, des sons, des phénomènes de mode, ainsi que des produits artisanaux et artistiques.

Face aux différents enjeux présentés, le processus de la mondialisation nous défie et nous interpelle. En effet, nous sommes invités chaque jour à nous mesurer à cet « obstacle » extérieur et/ou intérieur du phénomène de la mondialisation risquant de transformer par une minorité l'espace vital en un marché d'exploitation des richesses culturelles, économiques ... , et de la main-d'œuvre bon marché poussant à une crise d'identité, à un repli identitaire.

18 Cf. F. MUSHI Mugumo, « Les nouvelles initiatives africaines. Perspectives de réappropriation de la mondialisation », dans (sous la direction du Prof. Mgr Théodore MUDUJI), *Religions Africaines et mondialisation : enjeux identitaires et transculturelité*. (Bibliothèque du Centre d'études des religions africaines 17). Actes du VII^e Colloque International du CERA (Kinshasa, du 07 au 11 avril 2003), Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2004, p. 175.

Nous défiant, la mondialisation doit susciter un écho, un intérêt auprès de nous tous. Notre vraie préoccupation doit être celle de savoir comment assumer le phénomène de la mondialisation, comment répondre en homme responsable aux différentes multiples interpellations qui nous sont adressées.

Réfléchissant dans ce sens, René DE HAES¹⁹ nous interpelle. Comment épouser le courant de la mondialisation en prenant ce qu'il a de meilleur (...) sans laisser détruire les communautés naturelles et des systèmes de solidarités qui formeraient le socle de nos sociétés ? Comment s'impliquer dans la mondialisation sans perdre son âme, sans mettre en danger les valeurs culturelles et spirituelles des sociétés humaines ? Comment promouvoir une éthique coextensive à la mondialisation, une éthique planétaire respectueuse des identités nationales, culturelles et religieuses, seule capable de gérer et de maîtriser les conflits et de promouvoir un développement durable dans la paix et le bien-être du peuple ?

Que faire face aux différents défis et interpellations ? Comment s'y prendre face à ce dilemme : subir une crise d'identité ou ne pas s'impliquer à fond afin d'en tirer un bénéfice dans la quasi-totalité des domaines de la vie contemporaine ?

La pure résistance ou la logique de résignation ne constitue de fait pas la solution idéale. Il n'est pas question qu'en considérant la mondialisation comme phénomène, de dire qu'elle représente simplement une mode ou un remous temporaire des esprits. Il est mieux d'y voir un peu plus que cela, comme le dit Pierre Teilhard de Chardin²⁰ : « Le mouvement qui amène irrésistiblement de nos jours tous les esprits encore mobiles à une philosophie dont le propre est d'être, à la fois, un système théorique, une règle d'action, une religion et un pressentiment, annonce et dessine, à mon avis, la réalisation effective, physique, faite de tous les vivants. Le progrès (...) est ordonné à faire sortir de la volonté de notre race, une action réfléchie, une option pleinement humaine ».

Il est évident par exemple que, par le phénomène de la mondialisation, les valeurs culturelles dominantes sont de plus en plus propagées au détriment des faibles, ce qui constitue une menace. Quelque soit la menace que présente l'un ou l'autre camp, nous pensons qu'il serait plus sage de ne pas rejeter en bloc la mondialisation qui accélère quelquefois la diffusion des dangers par la façon dont elle est gérée ; mais de l'accueillir comme une chance, de travailler à sa remodelisation.

19 Cf. R. DE HAES, « Sectes en milieu africain et mondialisation », dans (sous la direction du Prof. Mgr Théodore MUDUJI), *Religions Africaines et mondialisation : enjeux identitaires et transculturalité*. (Bibliothèque du Centre d'études des religions africaines 17). Actes du VII^e Colloque International du CERA (Kinshasa, du 07 au 11 avril 2003), Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2004, p. 77-78.

20 P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1959, p. 33.

5. CONCLUSION

Mon exposé sur les enjeux, les défis et les interpellations du phénomène de la mondialisation consistait à approcher ce terme apparu dans nos milieux il y a de cela quelques décennies. Terme envahissant et incontournable, l'homme devait y réfléchir en profondeur. Nous savons que « la caractéristique de l'homme, la racine de toutes ses perfections, c'est d'être conscient au deuxième degré. Non seulement l'homme sait, mais "il sait qu'il sait" »²¹. Donc l'homme réfléchit.

Cette réflexion n'est encore que partielle, élémentaire dans chacun de nous pris à part. La réflexion ne se développe qu'en commun, ce n'est que par opposition à d'autres hommes que l'individu arrive à se voir jusqu'au fond et tout entier. Mais il n'est pas facile de sortir indemne après confrontations avec d'autres hommes. Ce sont en fait des dangers inévitables que peuvent présenter le phénomène de la mondialisation, parce que chaque homme est toujours en marche vers un point final.

Le visionnaire de la mondialisation Pierre

Teilhard de Chardin évoquait déjà cette marche de l'homme. Autour de nous, dans le monde, il n'y aurait donc pas seulement des hommes qui se multiplient en nombre ; mais il y a encore de l'homme qui se forme. En d'autres termes, l'homme n'est pas encore zoologiquement adulte. Psychologiquement, il n'a pas donné son dernier mot. Mais sous une forme ou sous une autre, de l'ultra-humain est en marche qui, par effet (direct ou indirect) de socialisation, ne peut manquer d'apparaître demain : non seulement du futur qui se déroule, mais un avenir qui se construit en avant de nous²².

Face au phénomène de la mondialisation, avec ses multiples ramifications dans nos sociétés, le pouvoir de réfléchir et de penser, c'est-à-dire le phénomène humain trouve matière d'approfondissement. Ce qui n'est autre qu'une contribution du rapport entre la mondialisation et le repli identitaire, voie de recherche de la remodelisation du phénomène de la mondialisation.

21 P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1959, p. 168.

22 Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1959, p. 342.

UN VIRUS ES UN SUJETO DE LA CREACIÓN Y UN DESTINATARIO DE LA ECONOMÍA DE LA SALVACIÓN*

— Lucio Florio**

INTRODUCCIÓN: LOS VIRUS

Hay un hecho fundamental: vemos el acontecimiento del encuentro con la COVID-19 como pandemia porque el observador, el *Homo sapiens*, es afectado por él. Toda la percepción está gravitada por el punto de vista del sujeto vulnerado. Otra cosa sería si el virus afectase a otros animales, como de hecho sucede permanentemente en la naturaleza.

Es algo claro hoy que el punto de vista del observador es determinante en la percepción del fenómeno¹. Tal condicionamiento genera algo inevitable: somos antropocéntricos al evaluar cualquier realidad, mucho más si ésta provoca un daño a la especie observadora.

Aun con esa restricción, sabemos hoy bastante más que en siglos pasados acerca de los virus. Por lo pronto, sabemos que un virus es una realidad poco menos que límite con la no-vida: es un agente parasitario microscópico y a-celular, es decir, de tamaño muy inferior a lo visible (un centésimo del tamaño de una bacteria) y que no está compuesto por células, pero que es capaz de reproducirse en el interior de una célula hospedadora, aprovechándose de los mecanismos de replicación genética que ella posee y, por lo general, ocasionándole daños en el proceso.

Los virus pueden infectar distintas formas de vida: animales, plantas, bacterias e inclu-

1 Gran parte de la filosofía clásica como la moderna y la hermenéutica del siglo XX coinciden: los fenómenos son tales en sí mismos pero son observados por un sujeto que determina y, a veces, condiciona su captación. También las ciencias naturales detectan en toda observación de un fenómeno una interferencia del observador (Heisenberg, etología, etc.).

* El artículo ha sido reformulado de los escritos en: "La pandemia en clave teológica no antropocéntrica", Criterio, Buenos Aires, Mayo 2020, 2468 (Mayo 2020), 10-13; y en: "A non-anthropocentric theological perspective of the pandemic", June 2020 Blog Post: Reflections During COVID-19 (Part 2/2). International Society for Science & Religion: <https://www.issr.org.uk/blog/june-2020-blog-post-reflections-during-covid-19-part-2-2/>

** Pontificia Universidad Católica; DeCyR.

so otros virus, y no pueden sobrevivir por cuenta propia. Existen virus en casi todos los ecosistemas; son la forma biológica más abundante del planeta: se conocen más de cinco mil especies desde el descubrimiento de su existencia en 1899, y se cree que podría haber millones de especies. El origen de estas formas de vida es incierto, tanto

como la pregunta de si están realmente vivos, dado lo simples que son, poco más que un código genético en busca de una célula que lo sintetice. Ese parece ser su único cometido: inyectar su ADN o ARN al interior de una célula huésped y forzarla a sintetizar nuevas copias del virus en lugar de las proteínas que ella normalmente construye².

UN ENCUENTRO ENTRE DOS SERES LOCALIZABLES EN EL ÁRBOL FILOGENÉTICO

La situación actual que denominamos “pandemia” no es sino un encuentro entre dos seres habitantes del planeta, productos ambos de un proceso evolutivo diversificado hace miles de millones de años. Ahora bien, encuentros entre animales y virus hay permanentemente, y constituyen parte del entramado dinámico de la biosfera. El ser humano, desde el punto de vista biológico, es otro ser vivo: un mamífero emergido hace poco más de un millón de años. No escapando a las generales de la ley, también ha habido encuentros entre virus y *Homo sapiens* durante la historia humana, la mayor parte de ellos no registrados por la memoria del hombre. Obviamente, la atención del proceso actual radica en el impacto de la COVID-19 sobre el hombre, con efectos dañinos para éste. Es la mirada del observador humano la que prima en la reflexión sobre este evento, debido a que es el ser humano el

que practica el análisis.

Activando sus instintos de supervivencia, el sujeto humano detecta la invasión del virus, el que también pretende sobrevivir, es decir, mantenerse en el ser y propagarse. Si observásemos en el modo más neutral posible el fenómeno, diríamos que es un caso más de dos especies intentando su supervivencia: una aplicación más -de las innumerables de la historia de la biosfera- de la ley de selección natural acuñada por Charles Darwin. Lo curioso es que aquí se produce entre una especie lindante con la no-vida y un ser con una capacidad de reflexión y de comunicación simbólica compleja que -al menos para la concepción filosófica tradicional y el pensamiento científico- detenta una originalidad en el contexto natural: es *persona*, según la clásica expresión elaborada durante la Antigüedad y el Medioevo.

² <https://concepto.de/virus-en-biologia/#ixzz6NfnBIZq7> (consulta 27.05.2020).

LAS PERCEPCIONES DE UNO Y OTRO EN EL ENCUENTRO PANDÉMICO: EL *UMWELT* DE UN VIRUS VS. EL *UMWELT* Y LA *WELTANSCHAUUNG* DEL *HOMO SAPIENS*

La biosfera, desde un cierto punto de vista, es una trama de entrecruzamiento perceptivo de todos sus agentes. Desde los virus y bacterias hasta los seculares árboles y las diversas especies animales, todos tienen un campo perceptivo desde donde captan el medio en el que viven, sus presas alimenticias y los peligros que las asechan. El “medio perceptivo” o *Umwelt* –tal como propuso Uexküll a principios del siglo XX³– consiste en el medio subjetivo centrado en su propio organismo, que representa sólo una fracción de todos los mundos perceptibles⁴. El *Umwelt* es distinto del nicho ecológico, el cual remite al habitat necesario para la supervivencia.

Es difícil imaginar el *Umwelt* de un virus. Al ser tan simple, y dependiente de formas celulares para subsistir, su mundo circundante es sumamente restringido, prácticamente orientado hacia el nicho ecológico que le permita proseguir en el ser.

Por otra parte, el ser humano tiene su propio *Umwelt*, al que se abre mediante sus varios sentidos. Eso le representa la posibilidad de

tener una experiencia sumamente compleja del habitat en el que vive. Pero, debido a su capacidad racional, el *Homo sapiens* puede acrecentar notablemente su experiencia del mundo. No se circunscribe a lo que sus sentidos captan sino que, mediante la ciencia y la tecnología está abierto a un medio vital casi ilimitado. Además, debido a su peculiaridad como ser hermenéutico y filosófico, no se satisface con lo que percibe, sino que interpreta y valora. Su *Umwelt* da paso a una *Weltanschauung*, una cosmovisión o concepción del mundo.

En el encuentro entre ser humano y COVID-19 hay un choque perceptivamente desigual entre uno y otro. El ser humano no sólo capta la peligrosidad para su individualidad y su ser colectivo por parte del virus, sino que entabla un sistema de respuestas y de investigación, además de un entramado de elaboraciones en el campo del sentido que parecen exceder largamente las posibilidades del virus y de gran parte del mundo viviente. En ese contexto, aparecen las preguntas filosóficas, éticas y religiosas.

3 Uexküll, J. v. (1909). *Umwelt un Innenwelt der Tiere*. Springer, Berlín, Berlín 1909; Ib., A stroll through the worlds of animals and men. A picture book of invisible worlds, C. Shiller, Ed., 1909 (orig. 1934) *Instinctive Behaviour*, 5-80.

4 De Waal, F., ¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales? Tusquets, Buenos Aires, 2016, pág. 20; cfr.19-25

AMPLIACIONES DE LA PERCEPCIÓN POR MEDIO DE LA BIOLOGÍA EVOLUTIVA Y LA SITUACIÓN DE CRISIS ECOLÓGICA

El concepto de guerra aplicado al procedimiento a seguir respecto del virus no es sino una posición metafórica o simbólica adherida inmediatamente a la necesidad de la supervivencia. Se acopla al instinto por sobrevivir y opera como movilizador de todas las fuerzas defensivas, incluyendo una prodigiosa capacidad integrada de investigación científico-tecnológica. Una mirada antropocéntrica dura no da espacio a ninguna compasión: se trata de matar o morir, o, al menos, de someter y controlar al invasor.

Por supuesto que el análisis que llevamos adelante pretende alcanzar una neutralidad que –como ya señalamos– es imposible de lograr en su pureza máxima. Sin embargo, las aperturas del horizonte comprensivo⁵ que nos procura la biología evolutiva y la crisis ecológica permiten ensanchar una mirada demasiado estrecha, fundamentalmente antropocéntrica. En primer lugar, la biología evolutiva plantea dos cuestiones de importancia. Por una parte, recuerda la heterogeneidad actual y en la historia de 3.500 millones de años, de la vida sobre el planeta Tierra. Basta ver un árbol filogenético para comprender, por una parte, la inmensa riqueza de especies de las que el *Homo Sapiens* no es sino una, pendiente de una rama o clado⁶. Y, por añadidura, una especie

de arriba reciente al mundo de la vida. Pero, por otra parte, la biología evolutiva nos hace captar que somos seres esencialmente interrelacionados con otras especies, de las que dependemos tanto en nuestra génesis como en la co-evolución y co-existencia presente. Por ejemplo, dependemos de las bacterias para realizar nuestro proceso digestivo. Y, naturalmente, también necesitamos de aves, peces e insectos que conservan el ecosistema global.

En segundo lugar, la crisis ecológica ensancha el horizonte hermenéutico pues hace ver que, si continuasen desapareciendo especies por causa de la actividad humana, probablemente desaparecería, en un plazo no muy lejano, el mismo *Homo sapiens*. Aunque este principio general (desaparición de especies = desaparición del *Homo sapiens*) no se aplica a todas las especies en forma particular (han desaparecido miles de especies durante el último siglo y todavía sobrevive el ser humano), en un momento puede suceder que se pulse una tecla que implique la disolución de las condiciones necesarias para la existencia humana sobre el planeta⁷. En síntesis: la destrucción de la COVID-19 ciertamente no provocará un colapso en las condiciones para la vida humana; pero, la destrucción de todo el mundo viral o bacterial, si lo aca-

5 En la perspectiva de H. G. Gadamer. Cfr. Vergara Henríquez, F.J., "Gadamer y la «comprensión efectual»: Diálogo y tradición en el horizonte de la Koiné Contemporánea. *Universum* [online]. 2008, vol.23, n.2 [citado 2020-05-28], pp.184-200: <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718

6 Florio, L., «The Tree of Life. Philosophical and Theological Considerations», *Studia Aloisiana*, 4, (2013), 1, 15-27.

7 Todo indicaría que eso no sucederá a través de una mono-causa (por ejemplo, el empobrecimiento de la biodiversidad) sino en una co-causalidad que incluya desaparición de especies y ecosistemas, cambio climático, contaminación de aguas, etc.

rrearía. Se trata de un sistema de tal complejidad y equilibrio dinámico que una modificación en una especie o en una población genera cambios en el resto⁸.

Por otra parte, la estructura cognitiva y tecnológica humanas han producido las con-

diciones del traslado veloz del virus, en distancias enormes e imposibles de recorrer en otras épocas de la historia. El “mundo humano” (científico, tecnológico, cultural) que ha superado su originario *Umwelt*, ha ampliado el nicho ecológico de otros seres.

EL APORTE DE LA COSMOVISIÓN RELIGIOSA

La revelación bíblica aporta al sujeto humano –físico, químico, biológico, genético, hermenéutico– una dimensión de percepción nueva: algo más otea desde su mundo vital. El choque con el virus puede abrirle un resquicio para que ensanche sus horizontes hacia dimensiones de la revelación que no habían sido aún exploradas en relación con su interpretación del fenómeno de la vida⁹. La cosmovisión animada por la óptica perceptiva de la revelación puede ampliar más aún los horizontes de comprensión.

La lectura de Génesis 1,1-4^a, propiamente la única cosmogonía bíblica completa, propone que los seres vivientes fueron creados como distintos del hombre, siendo considerados, ellos también, buenos o valiosos. El panorama de la creación integra muchos seres en sí. Hay una pluralidad de especies, precisará la taxonomía moderna. No hubo una creación mono-focalizada en el ser humano. Ese dato provoca un primer descenramiento de lo humano que la teología oc-

cidental acentuó y que, por motivos diversos, se ha ido atenuando. En efecto, la teología de los últimos siglos ha debido moderar su visión antropocéntrica por diversos cambios de paradigmas científicos: el heliocentrismo sacó al hombre del eje físico del cosmos; el evolucionismo, lo desplazó del centro de la vida biológica; el psicoanálisis, mediante el descubrimiento del inconsciente, le sacó a la conciencia una parcela de su aparente control absoluto; la genética lo equiparó con muchos seres vivientes desde el punto de vista de la información biológica; etc. Por añadidura, la presente crisis ecológica está cuestionando la visión antropocéntrica del planeta, puesto que la especie humana está en proceso de aniquilar a gran parte de las otras y, probablemente, a ella misma.

Por estas razones, el lugar del hombre en la creación ha quedado más focalizado en su relación con Dios que en su ontología. Para la Biblia, el ser humano es un “tú” muy particular, con el que Dios dialoga y entabla

8 Para la relación entre evolución y ecología, cfr: Dadon, J. R. (2016). Los modelos científicos sobre el origen de la vida y sus consecuencias ambientales. *Quaerentibus*. Teología y Ciencias 7 (2016), 121-126 (http://quaerentibus.org/assets/q07_los-modelos-cient%3%adficos....pdf).

9 Florio, L. , «Life and Evolution. Why Theology matters?». En: L. -C. Valera, *Global Changes. Ethics, Politics and Environment in the Contemporary Technological World*. Switzerland: Springer International Publishing , Cham, 2000, 131-138.

una Alianza y, sobre todo, en quien se encarna. Pero el resto de los seres vivientes no quedan excluidos del plan creador y tampoco del recreador. En efecto, toda la creación está expectante (Rom 8,18-23) y será llamada a participar de los cielos nuevos y la tierra nueva (2 Ped 3,2; Ap 21,1).

Relacionando las visiones de la ciencia actual y de la teología (modelos de diálogo e integración, según la tipología de I. Barbour¹⁰), se encuentran convergencias, tales como la pluralidad de especies, el valor intrínseco de todos ellos, la originalidad humana (cfr. Sal 8), el destino soteriológico diferenciado pero común para la humanidad y el resto de la creación.

Todas estas convergencias provocan, pa-

radójicamente, una mayor dificultad en el análisis del fenómeno que nos ocupa. Podría ser reformulado de este modo: ¿cómo podemos pensar el avance del universo viral sobre una especie, el *Homo sapiens*, ontológicamente igual a las otras pero, a la vez, privilegiada en el plan bíblico de salvación? ¿Cómo compaginar lo universal y lo diferenciado en esta economía de la salvación? La pregunta sería insignificante si la restringiéramos al episodio actual de la COVID-19 que, probablemente, pasará a la historia en un período no muy largo. Sin embargo, tal evento, por su impacto en la conciencia humana, despierta preguntas más amplias respecto de la relación humana con el resto de los seres que pueblan el planeta. Tales preguntas deben formularse en una estrecha relación entre ciencias y teología.

CONCLUSIÓN: EL “HERMANO VIRUS” COMO INDICADOR DE UNA ECONOMÍA SALVÍFICA COMÚN

Inspirándose en el núcleo del pensamiento de san Francisco de Asís, se ha denominado a la COVID-19 como “hermano virus”¹¹. Tal afirmación, que podría generar un primer impacto negativo en la sensibilidad presente, es teológicamente precisa desde la fraternidad universal a la que abre la idea de un Padre providente de todos los seres (Mt 6,26-33) y una naturaleza que gime y espe-

ra la redención de los hijos de Dios (Rom 8,18-23). Hay una fraternidad común por ser partes del mismo proyecto creador y recreador. Ello no implica, naturalmente, la negación de la preocupación por el cuidado sanitario individual y colectivo de los seres humanos. Lo que hace la afirmación de la fraternidad universal es poner en situación soteriológica y escatológica la relación

10 Barbour, Ian, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers or Partners?*, Harper San Francisco, New York, 2000.

11 La expresión pertenece a Michael Moore: “Y por eso, con Francisco de Asís, hacemos nuestra la exhortación final del Cántico: “Alabad y bendecid a mis Señor / y dadle gracias y servidle con gran humildad” (v.14), en medio de esta pandemia. Exhortación que es una invitación del santo dirigida a todas las creaturas... ¡también al “hermano virus”! “Que vuestras luchas y nuestra preocupación por este planeta no nos quiten el gozo de la esperanza” (LS 244). Y de la alabanza. “Aunque es de noche” (S. Juan de la Cruz). (Michael Moore, «Francisco de Asís invita a vivir la enfermedad –propia o ajena– intentando que eso no llegue a quitarnos la paz», Religión Digital, 18.05.2020: https://www.religiondigital.org/opinion/Michael-Moore-Francisco-Asis-enfermedad-laudato-si-hermana-muerte-oscuridad-coronavirus-aprendizaje-papa-francisco_0_2232076793.html)

entre virus y ser humano más allá del primer encuentro entre dos *Umwelten* diversas que tratan de sobrevivir. Si la ley de la selección natural puede conducir hacia una idea de un Dios sádico, que se complace en deportes sangrientos¹², la perspectiva bíbli-

ca orienta hacia una visión mucho más integradora: hay una creación común, hay una economía de salvación que aun focalizándose en el destino del *Homo sapiens/Imago dei*, abarca a toda la creación, y hay también un destino escatológico universal¹³.

TRABAJOS CITADOS

Barbour, I. (2000). *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers or Partners?* New York: Harper San Francisco.

Dadon, J. R. (2016). Los modelos científicos sobre el origen de la vida y sus consecuencias ambientales. *Quaerentibus. Teología y Ciencias*(7), 121-126.

Dawkins, R. (1986). *The Blind Watchmaker*. . New York: W. W. Norton & Company.

De Waal, F. (2016). *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Buenos Aires: Tusquets.

Florio, L. (2013). The Tree of Life. Philosophical and Theological Considerations. *Studia Aloisiana*, 4, 2013, 1, 15-27.

Florio, L. (2020). «Life and Evolution. Why Theology matters?». En L. -C. Valera, *Global Changes. Ethics, Politics and Environment in the Contemporary Technological World* (págs. 131-138). Cham, Switzerland: Springer International Publishing.

Polkinghorne, J. (2005). *El Dios de la esperanza y el fin del mundo*. Buenos Aires: Epifanía.

Uexküll, J. v. (1909). *Umwelt un Innemwelt der Tiere*. Berlín: Springer.

Uexküll, J. v. (1957 (orig.1934)). A stroll through the worlds of animals and men. A picture book of invisible worlds. (C. Shiller, Ed.) *Instinctive Behaviour*, 5-80.

Vergara Henríquez, F. (2008). Gadamer y la «comprensión efectual»: Diálogo y traducción en el horizonte de la Koiné Contemporánea. *Universum [online]*, 23(2), 184-200 .

12 Profundizando la idea, no habría sino un "relojero ciego" que conduce sin ver el proceso: cfr. Dawkins, R., *The Blind Watchmaker*. W. W. Norton & Company. New York, 1986.

13 Cfr. Polkinghorne, J. *El Dios de la esperanza y el fin del mundo*, Epifanía, Buenos Aires, 2005.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

TUR PALAU, VICENTE, *TEOLOGÍA Y CREATIVIDAD*, FACULTAD DE
TEOLOGÍA SAN VICENTE FERRER, VALENCIA, 2018, 469 P.

— *Lic. Mariel Caldas*

En este libro, Vicente Tur Palau recorre la categoría “creatividad” a través de diversas disciplinas, entendiéndola en principio como la “capacidad de generar realidades nuevas y valiosas” (5). Si bien es una categoría usualmente relacionada con la ciencia y el arte, luego se extendió al ámbito empresarial, político, y de ciencias humanas diversas.

En la introducción de *Teología y creatividad* nos invita a recorrer su investigación, definiendo la etimología e historia de la creatividad, su uso en diversas ciencias, algunas problemáticas y limitaciones encontradas, así como también el método e itinerario de trabajo utilizados. Entre las problemáticas que ha encontrado, nombra a la propia teología católica; ya que si bien la creatividad fue abordada por algunos teólogos protestantes, especialmente en el ámbito anglófono, en el ambiente católico se han encontrado reticencias en torno a la idea de un progreso creativo, basadas en la convicción de servir a y también de poseer una verdad considerada definitiva e inalterable. El autor reflexiona así que es tiempo de in-

tentar un nuevo acercamiento a la temática desde la teología, dejando que nos interpele. Su trabajo se enmarca dentro de la teología fundamental, compartiendo campos con la física-cosmología, la biología, la psicología, la filosofía y la experiencia espiritual-religiosa. Intrateológicamente, construirá su fundamentación desde la Sagrada Escritura, la dogmática-sistemática, la moral, la antropología, entre otras. A través de cinco capítulos analiza entonces a la creatividad desde diversas ópticas, resumiendo así su trabajo de doctorado en teología.

Con respecto a la metodología de investigación, subyacen en el trabajo dos métodos diferenciados. Primero busca describir y reflexionar sobre la propia categoría de creatividad, para luego trasladar lo que encontró allí al mundo de lo trascendente, en especial a la experiencia religiosa y a la teología. En sus primeras observaciones se pregunta qué provoca que algunas personas sean más capaces que otras de crear y descubrir. En un primer momento, el trabajo es descriptivo desde la psicología en general y de la psico-

logía de la creatividad en particular, pasando luego al ámbito filosófico y proponiendo algunas hipótesis sobre el rol del azar como herramienta creativa, una unificación de los procesos naturales y mentales, una descripción del proceso creativo que permita unificar los hallazgos diversos y sobre todo la propuesta de las cuatro dimensiones por las que el ser humano transita hasta culminar el proceso: yo, intenciones, procesamiento y acción. Su análisis transita así desde el método expositivo al especulativo.

En el Capítulo 1, “Psicología de la creatividad: la creatividad como hecho diferencial”, Tur Palau recorre distintas investigaciones sobre psicología y creatividad, abordando el tema desde el psicoanálisis, la psicología humanista, la psicobiología, la psicopatología, la psicología del desarrollo, entre otros. Su objetivo en este punto es mostrar una visión panorámica general del estado actual de los estudios sobre la creatividad en esta área.

La invención del objetivo creativo, en la premisa del autor es analizada aquí como algo “gratuito e indisponible”. La creatividad en la antigüedad estuvo asociada con creencias místicas y religiosas, como por ejemplo en la presencia de las Musas que podían influir en el proceso creativo de los artistas. Luego, al conformarse el estudio de la psicología formal, el fenómeno de la creatividad fue tratado por las escuelas psicoanalíticas y humanistas. El psicoanálisis por ejemplo, estudió casos de creadores eminentes pero recibió críticas por la dificultad de contrastación con diversos constructos teóricos. En

este campo, el término freudiano de *sublimación*¹ fue relacionado con la creatividad, en tanto que la creación de objetos en el arte, la ciencia, o en las virtudes morales tendría su motivación fundante en las pulsiones libidinosas o destructivas. Dentro de este capítulo, cita también a autores como F. Vanni quien teorizó sobre los sentimientos de culpa que podrían bloquear los procesos creativos, o a E. Fromm quien relacionó a la creatividad con un proceso de nacimiento, entendiéndola como un “llevar a término el propio nacimiento antes de morir”. Asimismo, analiza a los referentes de la psicología humanista, en especial a C. Rogers y A. Maslow, quienes aceptan que si bien hay creadores excepcionales, todos podemos ser creativos en tanto que existe una creatividad cotidiana en la realización de actos que no son meras repeticiones. Esto último, denotaría una personalidad sana relacionada con la auto-realización, ya que la creatividad no solo construye hacia afuera, sino que también nos construye, maximizando nuestras potencialidades.

Por otra parte, la psicología cognitiva estudia a la creatividad desde una metodología empírica. J. Guilford, por ejemplo, utilizó tests para medir la creatividad de la población en general, basados en la producción divergente. El pensamiento divergente se contrapone al convergente en tanto que este último se enfrenta a preguntas con respuestas correctas, y el divergente a respuestas abiertas que permiten la creatividad. Como resultado de esos tests encontró tres grandes rasgos en las personas: *fluidez, flexibilidad y*

1 Todas las cursivas y comillados son del autor.

originalidad. Tras los estudios de Guilford, se comenzaron a analizar las relaciones entre inteligencia y creatividad, y se gestó la *teoría del umbral* que sugiere que debe existir un nivel de inteligencia tradicional mínimo para que se manifieste la creatividad, siendo que por debajo del mismo es muy difícil que suceda. También concluyen que creatividad no implica solamente resolver problemas, sino incluso adelantarse a ellos, y/o generar nuevas opciones.

Otro tema que aborda en este capítulo es el de los procesos de creatividad, analizando modelos de fases y de componentes. En los primeros, el proceso creativo es dividido en cuatro fases: *preparación, incubación, iluminación y verificación*; el mismo no trabaja allí de manera lineal, sino teniendo recurrencia sobre las distintas fases. En los modelos de componentes se ubican como influencias, a la *motivación* y el *conocimiento*, y a las *destrezas creativamente relevantes*, es decir a las tácticas que se aprenden y dependen de la metacognición. El autor incorpora también el trabajo de la psicobiología que estudia la creatividad desde las bases genéticas y fisiológicas del ser humano. Los estudios realizados hasta el momento inducen a pensar que el potencial creativo tiene una heredabilidad del 22%, y en relación a la biología cerebral, el proceso creativo requiere del uso de ambos hemisferios. Asimismo, ha analizado cómo la alteración del cerebro causada por diversos químicos o drogas afecta a la capacidad creativa. Trabaja también con los avances de la psicopatología sobre el efecto de los trastornos bipolares, la esquizofrenia y otras psicosis en torno a los procesos de creatividad y sus resultados.

Siguiendo con las divisiones internas de la psicología, utiliza los progresos de la psicología de la personalidad para estudiar los procesos de creatividad, intentando de ese modo definir qué rasgos son los que caracterizan a las personas más creativas. Encuentra entre ellos al *auto-control*, la *perseverancia o persistencia*, la *autonomía*, la *extravagancia o contrariedad controlada*, la *impulsividad y gusto por la aventura*, la *tendencia al juego y la fantasía*, la *sensibilidad y apertura a la experiencia*, la *tolerancia a la ambigüedad*, la *confianza*, entre otros. Desde otra perspectiva, la psicología evolutiva analiza los factores del desarrollo que influyen en la creatividad de una persona, tales como las vivencias *familiares*, la *disciplina recibida*, el *tamaño de la familia*, el *nivel socioeconómico*, la *personalidad las teorías implícitas* y la *creatividad de los padres*. Entre estos, también puede influir el rol de los docentes en el fomento o no de la creatividad en los estudiantes, observando que algunos maestros e instituciones prefieren a los alumnos puntuales, corteses y que siguen las normas, por sobre los creativos que los desestructuran.

Por último, considera a la psicología social quien comprende la influencia que tiene la presencia real, imaginaria o implícita de otros, en los pensamientos, sentimientos y conductas de los individuos, asumiendo así la influencia y protagonismo de la sociedad y los grupos en las personas creativas. Por ende, considera que hay ambientes que estimulan más la creatividad de los sujetos que otros. Dentro de las teorías que aborda en este punto, el autor suma la de M. Csikszentmihalyi, quien opina que la creatividad, más allá de personas y ambientes, se sitúa

en las interacciones de un sistema de tres elementos: el *campo* o dominio, el *ámbito* y la *persona* creativa que no pone en marcha el sistema de creación, sino que lo cataliza. Definiendo así que: “1) Lo que determina que una persona sea creativa no es un rasgo personal. 2) No se puede ser creativo en un campo en el que no se ha sido iniciado. 3) La creatividad no puede manifestarse si falta un ámbito que la reconozca o legitime. 4) Los campos en que mejor se puede innovar son aquellos más estructurados y medibles. 5) La creatividad fluctúa. 6) Las personas más creativas serán las que han *interiorizado* el sistema.” (48)

El segundo capítulo “Filosofía de la creatividad: la creatividad como hecho universal”, muestra que esta categoría no es un fenómeno diferenciador entre seres humanos, sino el modo como funcionan la subjetividad humana, la evolución y el cosmos. La filosofía de la creatividad, considera entonces al azar como un elemento esencial en la concepción evolutiva, al que piensa como compatible con los procesos finalistas, y es susceptible de acelerarse mediante procedimientos que hacen más probable el hallazgo creativo. Así como en el primer capítulo Tur Palau analizaba la creatividad como un fenómeno diferencial, en éste lo aborda como un hecho *universal*, basado en que “*todo el universo es creativo en todos sus procesos*”. La creatividad humana es de esa manera, participación en los modos en los cuales el universo genera nuevas realidades.

El análisis sobre la creatividad en la filosofía, también ha variado a través del tiempo. En la cosmovisión de la antigua Grecia, el mun-

do era eterno e idéntico, por lo que hablar de creatividad era problemático; en la biblia por otra parte, el mundo tuvo un origen temporal referido a Dios, su creador. Luego, los descubrimientos científicos del siglo XIX, revolucionaron la noción de creatividad, ya que comprendieron la posibilidad del surgimiento de realidades nuevas, considerando a la creatividad como una capacidad no exclusiva del ser humano o de Dios, sino de todo el universo evolutivo.

Una de las principales preguntas que se realiza es la siguiente ¿el ser humano estaba previsto o es un cúmulo de casualidades? Si bien puede suprimirse la pregunta por el origen, se caería fuera de la capacidad científica. Desde la filosofía, la metafísica se pregunta por la posibilidad de que algo pueda existir desde la nada. Si bien la teoría del *Big Bang* puede explicarse como una fluctuación del vacío cuántico, que autofunda el universo, desde la filosofía esta respuesta no es satisfactoria, ya que el vacío no es lo mismo que la nada. Surgen también otras teorías, tales como la del universo pulsante y la de un hipotético multiverso, pero esas nuevas preguntas y sus respuestas caen también fuera de las posibilidades de las ciencias. Aquí entonces revisa el concepto de azar dentro del proceso creativo, el cual es visto como arma del cientificismo o como instrumento en un proceso finalístico, entre otras teorías. Si el azar funcionara como instrumento en un proceso finalista, podría manipularse para incrementar la eficiencia, surgiendo así un “azar cargado”. El azar puede cargarse por el aumento del número de ensayos, reduciendo el número de elementos entre los cuales se realiza la selección o introduciendo una

nueva combinación.

En este punto, Tur Palau comienza a hablar del procedimiento de la evolución creativa, basado en una novedad que es la aparición misma del universo. Las diversas opciones de la ciencia compatibilizan con la finalidad, donde el universo se fundamenta más allá de lo material. Se afirma entonces que el proceso físico-cosmológico origina de sí al planeta Tierra, con características compatibles con la aparición de la vida, llegando a ese punto por medio de un azar más o menos cargado. El surgimiento de la primera célula, no es considerado como *la suma de sus componentes*, sino que ha *dado con una realidad superior* que desde la visión finalista estaba *esperando* ser hallada. Con el primer ser vivo, surge su *finalidad*: sobrevivir y reproducirse, formando así un nuevo esquema de intención y acción para lograrlo. Los seres pluricelulares que surgen luego, generan especializaciones internas, que aumentan su eficiencia, y el *sistema nervioso central* formado luego le aporta un nivel de creatividad superior. Hasta ese momento, los hallazgos creativos se almacenaban en el código genético, y se mantenían los que eran valiosos; con el sistema nervioso central surge una nueva manera de modificación y almacenamiento. Si bien, los procesos de aprendizaje, memoria y respuesta son inicialmente muy instintivos, con el transcurso de la evolución se complejizan y se vuelven versátiles. Entonces, el aprendizaje comienza a suceder a través de estímulos o para aprender nuevas conductas, y de este último deviene el aprendizaje social.

Con el ser humano surgen nuevas particula-

ridades: *mayor capacidad de procesamiento y para operar con lo hipotético*, así como la *función simbólica*, la *conciencia*, el *aspecto social*, la idea de un infinito o absoluto, el camino hacia la *verdad*, entre otros. En este punto, el constructivismo sustenta la afirmación de que todo conocimiento humano es creativo, tanto a nivel individual como sociocultural. Desarrolla así la construcción de los instrumentos y del contenido del conocimiento (símbolos, signos, conceptos, paradojas, metáforas, entre otros), así como de la representación del mundo. La ciencia en general, es vista entonces como una continuidad con las teorías sociales previas, y como un sistema para alcanzar la verdad desde el método hipotético-deductivo, utilizando las características de falsación, retorsión, hipótesis y abducción. El autor culmina este capítulo hablando de la creatividad en las otras dimensiones de la persona, indagando sobre la acción desde el relato, la intención, la moral, la unificación del yo y la tragedia.

En el capítulo siguiente, “Espiritualidad de la creatividad: la creatividad como raíz de la distinción entre espiritualidad del más acá y espiritualidad del más allá”, aplica la noción de creatividad al campo de lo trascendente. Desde lo fenomenológico, divide a las religiones en tres familias: cósmicas, oceánicas y personalistas, según su tendencia a subrayar uno u otro aspecto del proceso creativo, tales como símbolos y relatos de origen del mal, la vivencia del tiempo, la acción, la vocación, la libertad, la responsabilidad y la fidelidad. Dentro de la trascendencia sobre el *más acá* o el *más allá* hay un tronco común, la espiritualidad *cósmica* cuya figura principal es el *chamán*, su lenguaje está liga-

do al mito y al símbolo, su modo de obrar particular es el rito, y la experiencia proviene de la percepción de los sentidos. Cuando el acento se coloca en el más acá, conocido como espiritualidad *oceánica*, con el místico como figura principal, prima el silencio o vía apofática como lenguaje, y lo que se busca es hacerse transparente uno mismo. Cuando el acento se coloca más allá, aparece una espiritualidad *teísta* o *personalista*, donde el profeta deviene como su figura destacada, el lenguaje principal es la palabra y se busca desarrollar conceptos y doctrinas, también es conocida como vía catafática.

En una espiritualidad del más acá, el ego tiene como procesos básicos al miedo, el pensamiento compulsivo y la identificación creciente. Cuando el ego se basa en una espiritualidad del más allá, el yo es bloqueado. Se intenta evitar tanto la apropiación orgullosa del esquema como la absolutización de su parcialidad y, considera como fundamental a la relación de amor interpersonal. Por otra parte, el ego en la enseñanza de Jesús, se basa en varios elementos clave, tales como la búsqueda de pobreza, la sencillez, la inocencia, el servicio y el desinterés, que se evidencian más aún en su predicación sobre el Reino. “Junto con esta enseñanza respecto al ego, y en clara relación con ella, Jesús presenta un Dios que ama incondicionalmente, y cuyo amor incondicional es la raíz de toda nuestra capacidad de amar.” (149) Aborda también al ego de los místicos cristianos, dividiéndolos en dos ramas, la del contenido y la del silencio; y al universo simbólico del mal y su origen en los distintos paradigmas, así como al mito adámico y sus diversas lecturas, la vivencia del tiempo y la acción, la

vocación, la libertad, la responsabilidad y la fidelidad en los distintos paradigmas.

En el paradigma del *más acá*, se suprime el yo y la ilusión de identificarse con todo elemento del mundo de las formas, buscando como identidad ser perfecto, indestructible y siempre idéntico a sí mismo.” Esto se supera con la *iluminación*, donde la toma de conciencia es provocada por la experiencia de la verdad. Por su parte, en el paradigma del *más allá* se propone no ser parcial, sino trascender la dimensión del yo, hacia el encuentro interpersonal con un Dios que ama. Con respecto al origen del mal, en las religiones del *más acá* el pecado es concebido como ignorancia y ocasiona el mito del alma desterrada que solo se libera con la gnosis; en las del *más allá* el pecado es la lesión en una relación, y origina el mito adámico donde el mal no se genera en una mala creación divina, ni tampoco solo en el ser humano. Sobre la vivencia del tiempo, ésta es estudiada desde su incidencia en la felicidad. El *más acá* intenta liberar del engaño que implica pensar que nuestra identidad está en el pasado y la felicidad en el futuro, y en el *más allá* el tiempo es considerado linealmente, abriéndose a la esperanza escatológica.

Con respecto a la acción, el *más acá* intenta suspenderla para aceptar lo que es, y el *más allá*, quiere transformar al mundo desde una ética sostenida. “La más perfecta transformación del mundo equivale al objetivo que había en el *más acá*: la superación del ego, y por tanto la apertura al amor.” (212) La libertad en el *más acá* implica superar los condicionantes compulsivos, y en el *más allá*, tiene que ver con tomar conciencia de

los condicionamientos siendo más un acto de adhesión que de elección. En el *más acá* la responsabilidad no considera al ser humano como responsable, valga la redundancia, de las acciones que realizó por el ego, y en el *más allá*, se subraya la toma de esa responsabilidad en relación a la consecuencia de las acciones de dicho ego. Por último, al analizar la fidelidad, el autor sostiene que en el *más acá* ésta sirve para despertar del engaño del ego, y en el *más allá* al observar el proceso histórico de la creatividad, se señala que para superar un determinado esquema es necesario ser temporalmente fiel al mismo.

El Capítulo 4, “Teología fundamental de la creatividad: consecuencias, desafíos y propuestas de una visión constructivista”, analiza los temas clásicos del tratado de la teología fundamental, viendo cómo la creatividad pone en problemas a algunos de ellos tales como la actuación directa de Dios en el mundo y la idea de revelación como “palabra de Dios”. Sustenta su análisis en el recorrido de la revelación con pasajes bíblicos desde Abrahán hasta Cristo, el Magisterio, y el rol de las comunidades en la acción.

Tur Palau comienza analizando así la categoría de “Revelación” en los distintos paradigmas religiosos. En las religiones personalistas, este concepto está ligado a la existencia de un Ser trascendente y personal que se comunica y ofrece al ser humano; aunque también se lo comprende como una experiencia perteneciente a todo paradigma religioso que comprenda un *contenido*, un *receptor* y la *comunicación* de la misma. También toman relevancia las *mediaciones*, imágenes, lenguajes, entre otros, para ve-

hicular la experiencia de revelación y poder seguir transmitiéndola. En las religiones cósmicas, el chamán como receptor de la revelación, se conecta con ella a través del éxtasis o el trance, y luego responde y comunica utilizando lenguaje narrativo, simbólico o arquetípico, mientras que la comunidad realiza ritos colectivos que reafirman su pertenencia y vínculos. En las religiones oceánicas la revelación deviene de un despertar interno generado por el desprendimiento del ego; en ellas el receptor es el místico quien ya ha logrado iluminarse y no pretende ser singular, sino que busca que quienes lo escuchen, aprendan a vivir su misma experiencia. Por último, en las religiones personalistas, la revelación es iniciativa de Dios quien se manifiesta libre y gratuitamente. El conocimiento ordinario y el revelado pertenecen entonces a dos órdenes distintos, y los sucesos históricos y la “palabra de Dios” son sus mediaciones privilegiadas.

Luego continúa profundizando la revelación personalista a la luz de la creatividad. En las tradiciones personalistas surgen problemas al confrontar con las ciencias, lo que no ocurre en las tradiciones oceánicas que son más sobrias doctrinalmente. Entre las problemáticas planteadas se encuentra cómo considerar la acción de Dios en el mundo en ambos paradigmas, y a la revelación como esa “palabra de Dios”; asimismo, reflexiona sobre la definitividad de una determinada revelación. Usualmente, “las religiones no tienen demasiado inconveniente en aceptar que otras cosmovisiones diferentes a sí mismas muestran verdades parciales” (238), pero no viceversa. Observamos así que las religiones del *más allá* se oponen a ese proceso afir-

mando que sus mediaciones y verdades son *definitivas* e insuperables.

Propone entonces reconstruir el proceso creativo del cristianismo que desemboca en el alumbramiento de la mediación definitiva de Jesucristo. Parte de la figura de Abrahán, quien inicia el camino revelativo, destaca la liberación de Egipto y la Alianza, la imagen del Dios guerrero y el sentido falsativo de la derrota, el sentido creativo-vygotskiano del concepto de “resto de Israel”, la época de la monarquía y el mesianismo y, por último al monoteísmo estricto. Jesucristo se presenta luego como el mediador definitivo, como la revelación definitiva que posee una tensión entre la exigencia y la misericordia infinitas, que se refleja plenamente en la persona de Jesús. Entre los elementos que hacen que Jesucristo sea una mediación personal eterna, se encuentran sus milagros, su pasión y su muerte. La cruz de Cristo es vista como un símbolo de una de las fases cruciales de la creatividad divina; en ella Dios revela un amor sin límite, se solidariza con la condición humana, es kénosis. “Si la cruz era símbolo del momento del proceso creativo en que fracasan los esquemas, la resurrección es símbolo del hallazgo de un esquema nuevo y valioso” (283). La resurrección es vista así como una metáfora, desde su relación entre los detonantes de la experiencia y su verdad, y desde el diálogo entre la escatología del *más acá* y el tema de “la carne”. La comunidad eclesial tiene también un papel creativo que se expresa en la narración, el dogma, el magisterio y el ejercicio de la autoridad. Este capítulo termina desarrollando la temática de la Iglesia y la creatividad en lo disciplinario y penitencial, utilizando

tres categorías leídas desde la órbita creativa: la de *res et sacramentum*, la distinción entre atrición y contrición en la penitencia y la satisfacción por el pecado.

En el último capítulo “Creatividad y antropología teológica: un inicio de aplicación de la categoría a un tratado particular de la teología sistemática”, Tur Palau dialoga entre la antropología teológica y los resultados de su trabajo hasta el momento, reflexionando nuevamente sobre la categoría de creatividad. En primer lugar, considera que el obrar creador de Dios es *creativo*, en el sentido que se lo aborda en este trabajo. En segundo, considera la cuestión del sobrenatural, expandiendo la noción de pensar fines naturales para cada especie y fines sobrenaturales para los seres humanos, e invita al lector a observar un continuo con el fin sobrenatural de *todo* el universo: “llegar a ser alcanzado por el amor de Dios que hace personas amando personalmente.” (16) Por último, presenta a la *gracia creada* o *habitus* como “el cambio creativo ocurrido precisamente en la dimensión del yo, que equivale a la infusión en nosotros del *habitus* de Cristo, y que permite también iluminar aparentes contradicciones entre antropologías que han llegado a verse como irreconciliables” (16), tal como sucedió en algunos puntos entre la católica y la luterana.

Se refiere también al juego de Dios en el ámbito creativo, considerando la problemática del azar y la posibilidad del desconocimiento de Dios en algún proceso, utilizando los escritos de A. Gesché para analizarlo. Y se pregunta: ¿puede Dios desconocer algo? Por otra parte, con respecto a la cuestión del so-

brenatural y la naturaleza pura, utiliza entre otros a los escritos de J. Ruiz de la Peña definiendo que “lo que el hombre es por creación (imagen de Dios) no le basta para llegar a lo que debe ser (participe de la condición divina) según el propósito del creador” (323). Aquí abre un interesante recorrido histórico de este tema, comenzando desde Santo Tomás, y relacionándolo con las posibles utilidades de la categoría “creatividad” en el problema del sobrenatural. Sin entablar diálogo entre las grandes figuras, propone considerar un continuo en evolución, sin pensar en especies compartimentadas. Aborda así el “deseo natural de lo sobrenatural” y su ambigüedad, y el concepto de “naturaleza pura” desde diversos autores tales como Aristóteles, H. de Lubac y K. Rahner. Terminando este punto con un *excursus* acerca del “alma inmortal”.

Prosigue este capítulo, desde un diálogo entre la voluntad salvífica universal, la predestinación, la omnisciencia divina y la categoría de creación. Trae aquí las reflexiones de K. Barth sobre la única elección, la de Cristo, *en* quien todos, incluyendo aquí a todo el universo, somos elegidos. Desde la salvación de Cristo, podemos ver al proceso de la salvación análogamente al de la creación, siendo posible observarlos a ambos desde el prisma del proceso de creatividad que conocemos. Y en él hay que situar también el papel del azar, volviendo en este punto sobre los conceptos de azar y “azar cargado” que trabajó precedentemente. Termina este análisis desde la consideración del tratado de la Gracia como defensa de la experiencia creativa. Acto seguido, abre uno nuevo desde las interrelaciones entre creatividad, gracia

y acción humana, tomando diversos aspectos tales como la acción, la responsabilidad y la recompensa, y una reflexión sobre el aparente “pesimismo” antropológico.

Al relacionar el tema de la naturaleza o del ser, con el de la acción u obrar, trae la cuestión del *habitus* o gracia creada, planteando varios acercamientos: el amor se dirige hacia algo “amable”, el obrar sigue al ser, la noción de hábito es considerada como una condición estable previa al obrar concreto del ser humano, y la noción de que la naturaleza del propio amor deviene en la transformación de la persona amada, “a la que el amor hace capaz de respuesta también amorosa. Así, el amor es *creativo*, más aún si se trata del amor personal del Creador” (369), y superando la propuesta ontológica, comprende el sentido cristológico de este tema. Desde esta mirada, el amor es *creativo*, ya que transforma al amado, lo recrea. Y agrega algunas consideraciones sobre los hábitos, considerándolos como repeticiones o esquemas, radicados en la dimensión del yo, la concupiscencia, el proceso de superación del ego y la comprensión de la humanidad de Cristo. La gracia puede ser experimentada, y por ende asimilada a las experiencias de creatividad, pero con la especificidad de situarse en la dimensión del yo. Y las buenas acciones surgirán de un yo que no ha sido bloqueado por el ego.

Por último, en la conclusión de todo el libro, refleja los ejes trabajados desarrollando a lo largo de varias páginas las siguientes afirmaciones:

1. La creatividad no es tanto uno de los

- posibles modos de habérselas con el mundo, cuanto el modo mismo en que funciona el universo. Todo son procesos creativos, más o menos acelerados o detenidos.
2. El proceso creativo se produce cuando determinados elementos preexistentes se reúnen en un esquema o configuración nueva, que da con un plano de realidad superior (y que, de algún modo, “esperaba” ser hallado).
 3. Un ámbito clave y poco estudiado del proceso creativo es el que aquí denominamos dimensión del yo, base de la que parten valores, procesamiento y acción. El crecimiento de esta dimensión (esto es, el abandono de su estado de ego) es el objeto de la espiritualidad, plasmada históricamente en diversas religiones.
 4. La división fenomenológica que puede trazarse entre las distintas espiritualidades-religiones obedece a qué aspecto del proceso creativo están privilegiando: el aspecto de trascendencia más allá de los esquemas, o el aspecto de trascendencia más acá de los mismos.
 5. En el ámbito de las religiones personalistas (que privilegian la trascendencia más allá), puede entenderse como revelación el hallazgo creativo de un nuevo esquema que, contrariamente a lo que se experimenta habitualmente, desbloquea la dimensión del yo, descentrándolo y abriéndolo a los otros, al Otro y a lo otro. Por eso estas religiones tienden a custodiar dichas mediaciones, que están siempre en peligro de ser falsadas y superadas.
 6. El cristianismo se propone en este horizonte como revelación definitiva no porque haya hallado un esquema-mediador definitivo (expresión contradictoria en sí misma), sino porque en Cristo ha experimentado una mediación hecha de esquema que no es ella misma un esquema, sino una paradoja eterna y eternamente fecunda. El cristianismo será entonces fiel a sí mismo en la medida en que sepa proteger esta paradoja.
 7. Tanto la creación como la economía salvífica pueden ser observadas como un proceso de juego creativo, por el que Dios lleva el universo a un único fin sobrenatural: suscitar, mediante el amor que personaliza, seres capaces de responder personalmente a ese amor.
 8. También desde el punto de vista del ser humano la experiencia de la gracia puede ser asimilada a un proceso creativo, con la particularidad de que este afecta a la dimensión del yo. (381-387)
- Teología y creatividad* puede ser considerado sin dudas un libro donde podemos recorrer la categoría de creatividad, tanto temporalmente como desde diversas disciplinas. Este trabajo tiene algo que decirle a la teología según la propuesta del autor, y abre muchos caminos *ad intra* y *ad extra*. Considerando que la originalidad de este trabajo proviene de un camino que explora diversidad de espiritualidades y religiones, el diálogo entre

cristianismo y otras religiones, y la integración del diálogo entre ciencia y la fe, con este análisis “el cristianismo puede jugar un

papel clave en nuestra cultura, que es científica y secularizada, y a la vez nuevamente espiritual y plurireligiosa”. (12)

CAPANNA, PABLO, *INTERFERENCIAS. CIENCIA, RELIGIÓN E IDEOLOGÍAS*, EDICIONES SAMIZDAT, BUENOS AIRES, 2020².

— *Lucio Florio*

lflorio.18@gmail.com

En los últimos años han aparecido numerosos libros sobre la relación entre ciencia y religión. Algunos son de carácter histórico, otros de índole más conceptual. La mayoría de ellos han sido publicados en lengua inglesa y dan cuenta de la problemática primordialmente en el mundo anglosajón, trayendo como agregado colateral los acercamientos filosóficos afines a tal mundo y, además, las preocupaciones históricas propias de los países angloparlantes. Sin embargo, están siendo publicados estudios en otras lenguas y regiones. En el ámbito hispanoparlante hay un creciente interés por el tema ciencia y religión, el cual se visibiliza en algunas obras. Éste es el caso de la obra de Pablo Capanna, conocido por su larga ocupación en temas de historia de la ciencia y la tecnología, en sus análisis sobre la ciencia ficción y, en general, su profusa y didáctica obra de historias de las ideas filosóficas.

El título del libro de Pablo Capanna que presentamos sugiere que el vínculo entre ciencia y religión es más complejo que la desavenencia irreductible a la que nos ha ha-

bituado la historiografía de los últimos siglos. Esta obra constituye una excelente introducción al problema de la relación entre ciencia y religión, en una perspectiva que si bien no rehúye la categoría de conflicto, la integra dentro de otras posibles maneras de concebir el vínculo. El autor, desde un sólido conocimiento de las ideas científicas en sus contextos históricos, filosóficos y teológicos, describe en modo muy sencillo pero preciso los grandes núcleos del vínculo entre ciencia y religión. Ve las expresiones de tal relación como *interferencias*, más que como *conflicto* estructural. En cierto modo, la expresión “interferencia” sintetiza las tipologías elaboradas para dar cuenta del trato entre ambos modos de comprender el mundo. Así por ejemplo, en una clasificación ya clásica, Ian Barbour, identificaba cuatro modos posibles de contacto: conflicto, independencia, diálogo e integración. En este esquema, al situar en la historia los múltiples contactos entre lo religioso que, generalmente viene conceptualizado en teologías concretas, y lo científico, que abarca desde experiencias básicas a teorías sofisticadas,

² El libro de Capanna es ofrecido en forma de e-book, lo cual facilita su acceso: <http://www.pablocapanna.com.ar/interferencias-ciencia-religion-e-ideologia/>.

Capanna hace ver la intervención de otros factores –históricos, culturales, filosóficos o doctrinales– que hacen del vínculo algo extremadamente complejo. Con esta aproximación, el autor opta por una explicación pluricausal. En este tipo de acceso existe ya una valiosa bibliografía de carácter histórico que demuestra la complejidad de líneas causales entre los mundos científicos, filosóficos, teológicos y culturales en general³.

La virtud del libro de Capanna es, mediante algunos ejemplos históricos, de hacer sencillas estas “interferencias”. Lo hace mostrando tanto la densidad racional de los problemas así como su impacto en la vida humana. Pese a no abundar con citas eruditas, la obra deja entrever una sólida fundamentación epistemológica y teológica. Sin embargo, el tono de la exposición es extremadamente didáctico. Ello permite sobrepasar la inicial tensión que provoca un tema interdisciplinario de tanta complejidad de elementos y tan cargado de belicosidad por la historiografía más vigente. Esa tonalidad conflictiva proviene, en gran medida, de pensamientos fundamentalistas: ya sea de los varios positivismos que se suceden desde el siglo XIX, ya sea de posiciones ligadas a lecturas literalistas de las fuentes religiosas. Sin embargo, la historia permite ver una realidad menos dualista.

El libro de Pablo Capanna ofrece una cierta distancia objetiva del tratamiento anglosajón del problema ciencia y religión, integrando en el debate tanto las perspectivas

como contenidos de las filosofías y teologías continentales. Ello hace más comprensible y amplias las perspectivas sugeridas sobre el vínculo entre ambos modos de conocimiento los cuales, como el autor permite percibir, vienen envueltos en “interferencias” estéticas, históricas, ideológicas y económicas. El marco anglosajón, si bien marca el terreno de los debates vigentes desde el mundo científico sin embargo, empobrece el debate cuando sólo lo circunscribe al terreno cultural propio, gravitado por pensamientos filosóficos fundamentalmente empiristas o analíticos. El traer al diálogo a pensadores y problemáticas originadas en territorios continentales europeos permite salir de cuellos de botella a los que es sometida la problemática interdisciplinaria “ciencia y religión”. Quizás la deuda del libro es la de poner problemas contemporáneos abordados por el pensamiento filosófico y teológico europeo, así como las incipientes pero crecientes perspectivas abiertas en regiones de menor desarrollo científico y tecnológico producidas en otros continentes, incluido el latinoamericano.

Por otra parte, tal como suelen mostrar los análisis del fenómeno de la relación entre ciencia y religión, muchas cuestiones conflictivas se producen por no contar con un marco de comprensión filosófico que permita hacer de puente reflexivo entre las teorías científicas y las teologías. En efecto, en numerosas oportunidades la llave hermenéutica no se halla ni en la teoría científica particular ni en la teología utilizada sino

3 Por ejemplo, el informado y sugerente libro de John Brooke: *Ciencia y religión. Perspectivas históricas*, Comillas, Madrid 2016.

en la filosofía, ya sea en cuanto epistemología o filosofía de las ciencias o, incluso en la misma metafísica. Capanna lo menciona de este modo: “Para entender cuál es la diferencia entre causalidad y finalidad basta con que nos preguntemos por qué hierve el agua en la pava. Una buena respuesta es ‘El agua hierve porque el calor hace mover cada vez más rápido sus moléculas, y éstas tienden a escapar por la superficie en forma de vapor.’ Pero hay otra, no menos válida, y es ‘Porque me estoy por preparar un té’. La primera explicación nos refiere a la causalidad y la segunda a la finalidad. La una no niega la otra, Más bien, se complementan”. (p. 40) La cuestión acerca del origen del universo permite visualizar los dos aspectos: “La ciencia está en condiciones de decirnos qué ocurrió en el Tiempo Cero, el instante de la doble expansión inflacionaria que dio comienzo a todo. Pero a la filosofía le cabe preguntar si todo ese despliegue cósmico que nos incluye, tiene o no algún sentido. Se trata nada menos que de saber si existe un Dios creador o bien si el universo se ha creado a sí mismo. En otras palabras, sabemos cómo nació la materia/energía pero no de dónde vino la información necesaria para que naciera, evolucionara y permitiera que seres como nosotros pudieran entenderla” (Ib.).

El título del capítulo 4 proporciona una clave de interpretación no sólo del libro sino del mismo fenómeno “ciencia y religión”. Se trata de una expresión heredada lenguaje del existencialismo católico del siglo XX, en especial de Gabriel Marcel. El título es: “Pro-

blemas y misterios”⁴. Con estas expresiones el autor parece remitir hacia un tema epistemológico clave: la distinción entre el *explicar* y el *comprender* (Dilthey, Ricoeur). Se trata de una distinción útil para abordar no sólo la cuestión de la relación entre ciencia y religión, sino entre todo uso de la razón empírico-causal y matemática con cualquier tipo de razón hermenéutica y estética. Aunque no se pueda simplificar demasiado en temas tan entrelazados, no es incorrecto decir que las ciencias tratan con problemas, mientras que las religiones lidian con el misterio. Capanna lo afirma de este modo:

“El verdadero creyente no se jacta de su ignorancia; admite no entender el sentido de lo que ocurre y confía en que habrá un sentido. No cree poseer una respuesta mejor a la que ofrece la ciencia, sino algo que la ilumine” (p. 9).

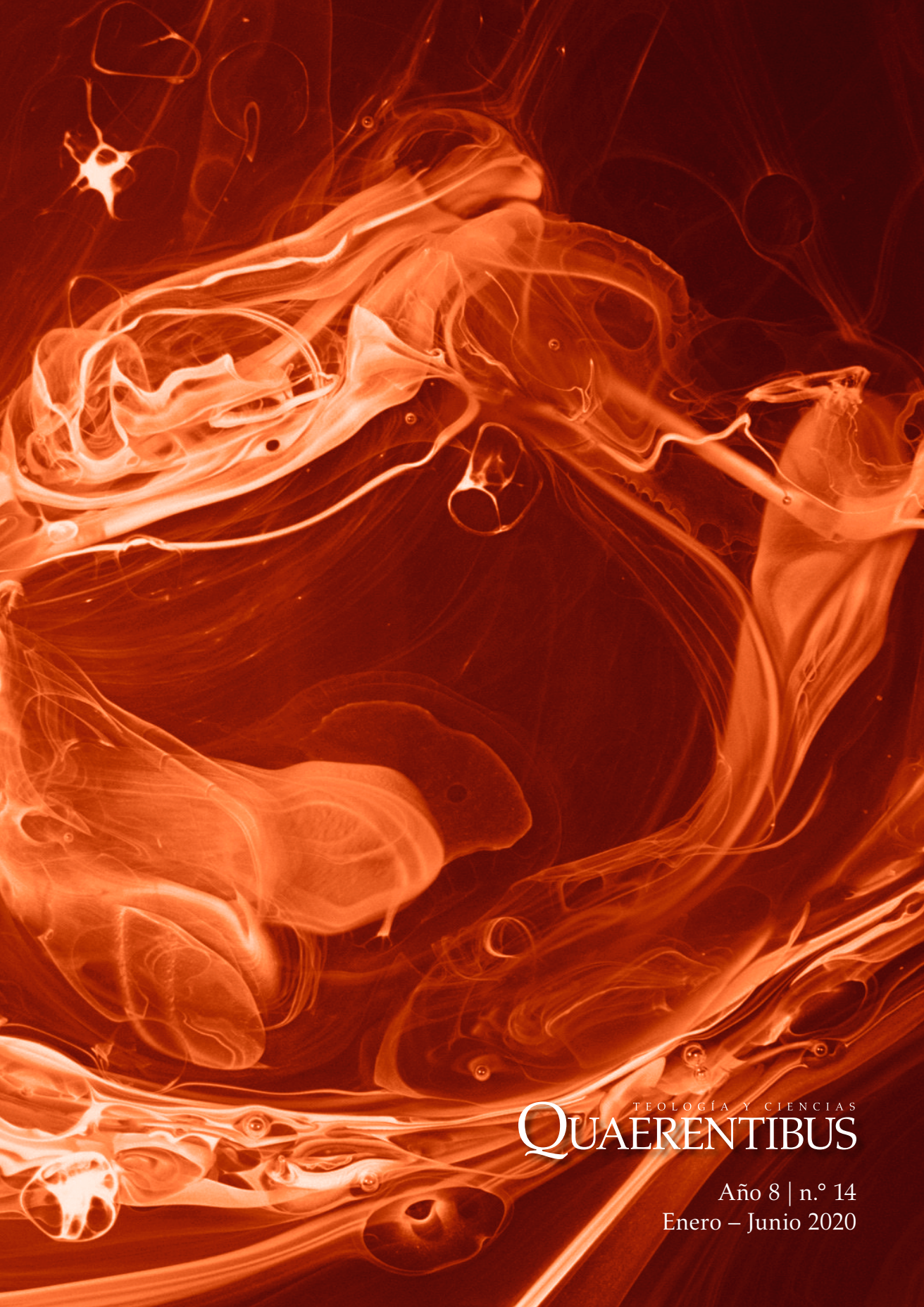
La religión, pues, no pretende competir con la ciencia en el ámbito de su competencia. Y, al menos en lo que respecta a la teología de raigambre bíblica, no postula una explicación alternativa a la científica, sino una comprensión desde el ámbito del sentido.

Ello significa que la teología puede –y debe– integrar la visión científica al interior de su comprensión de la realidad. Es que el sentido se apoya sobre la explicación científica, la cual actúa como estructura de base, mostrando el modo cómo funciona el universo, y apuntando hacia los límites del problema. De esta manera, invita al pensamiento reli-

4 Cfr. al respecto el uso dado de tales expresiones por Jean Guilton en: *Problème et mystère de Jeanne d'Arc*, Fayard, Paris, 1979.

gioso a proseguir su investigación sobre el misterio.





TEOLOGÍA Y CIENCIAS
QUAERENTIBUS

Año 8 | n.º 14
Enero – Junio 2020