

REVISTA ESPAÑOLA DE TEOLOGÍA

VOLUMEN LXXVIII / AÑO 2018 / MAYO-AGOSTO / CUADERNO 2



EDICIONES
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

REVISTA ESPAÑOLA DE TEOLOGÍA

Fundada en 1940

DIRECTOR

Manuel Aroztegi - director.ret@sandamaso.es

SECRETARIO EDITORIAL

Raúl Orozco Ruano - secretario.ret@sandamaso.es

RECENSIONES

Raúl Orozco Ruano - recensiones.ret@sandamaso.es

CONSEJO DE REDACCIÓN

Juan José Ayán Calvo; Jordi Girau Reverter; José M^a Magaz Fernández; Gerardo del Pozo Abejón; Javier Prades López; Gabriel Richi Alberti

CONSEJO ASESOR

Á. Cordovilla Pérez (Madrid); J. Granados García (Roma); J. L. Gutiérrez Martín (Roma); S. Pié i Ninot (Barcelona)

Revista indexada en ERIH (European Reference Index for the Humanities), RESH (Revistas Españolas de Ciencias Sociales y Humanidades) y DICE (Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas).

ÍNDICE

ESTUDIOS

- Experiencias religiosas postmodernas y antropología cristiana _____ 225
JOÃO MANUEL DUQUE
- La verdad racional en Zubiri _____ 245
ALFONSO GARCÍA NUÑO
- Ego te absolvo*: Alcance de una fórmula performativa,
de interés para el debate sobre *Amoris Laetitia* _____ 283
JOSÉ GRANADOS GARCÍA
- La loi de gradualité et l'encyclique *Humanae Vitae* _____ 309
ALAIN MATTHEEUWS
- La estructura sacramental de la fe. La fe, los sentidos y la imaginación _____ 333
GUILLERMO JUAN MORADO

BIBLIOGRAFÍA

- Recensiones _____ 357
- BOUYER, L., *Del protestantismo a la Iglesia* (C. Blázquez Casado: 357-361). CLÉMENT, O., *Teopoética del cuerpo. Carne mortal destinada a la gloria* (J. C. García Jarama: 361-365). GRANADOS, J. – KAMPOWSKI, S. – PÉREZ-SOBA, J. J., *Acompañar, discernir, integrar. Vademécum para una nueva pastoral familiar a partir de la exhortación Amoris laetitia* (J. de Dios Larrú: 365-368). PRADA GARCÍA, L. DE, *La caridad conyugal, una amistad que construye una vida. Estudio teológico-pastoral en Familiaris consortio y Carta a las familias (Juan Pablo II)* (J. de Dios Larrú: 369-372). KUCINSKI, A., *Naturrecht in der Gegenwart. Anstösse zur Erneuerung naturrechtlichen Denkens im Anschluss an Robert Spaemann* (L. Rodríguez Duplá: 372-373). GIL CANTO, S., *Cristo en el Concilio Vaticano II. Una relectura a los cincuenta años* (F. Sebastián Aguilar: 373-375). MORALES ARRÁEZ, J. G., *Le "Cahier du Synode" de Marie-Joseph Le Guillou* (E. Toraño López: 375-378).
- Libros recibidos _____ 379

Experiencias religiosas postmodernas y antropología cristiana

João Manuel Duque

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
(UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA, FACULDADE DE TEOLOGIA,
CAMPUS CAMÕES - 4830-131 BRAGA, PORTUGAL)

RESUMEN Un breve análisis de la situación cultural contemporánea, sobre todo en lo que atañe a la experiencia religiosa, permite concentrar la interpretación en formas de espiritualidad a la vez individualista y holista. Estas características determinan igualmente el ambiente espiritual de la denominada cibercultura. En ese entorno, a su vez, las experiencias espirituales se articulan con ciertas utopías de tenor posthumanista. Será precisamente en confronto con esas utopías que se propone una visitación de ciertos tópicos de la antropología cristiana, de los que sobresale la relación a la vulnerabilidad corpórea, como lugar de humanidad.

PALABRAS CLAVE Espiritualidad, Postmodernidad, Antropología, Post-humanismo, Cuerpo.

SUMMARY *A brief analysis of the contemporary cultural situation, especially regarding the religious experience, allows concentrating the interpretation in forms of spirituality that are at the same time individualistic and holistic. These characteristics also determine the spiritual environment of the so-called cyberculture. In this environment, in turn, spiritual experiences are articulated with certain utopias of post-humanist tenor. It will be precisely in confrontation with these utopias that a visitation of certain topics of Christian anthropology is proposed, from which stands out the relation to corporeal vulnerability as the place of humanity.*

KEYWORDS *Spirituality, Postmodernity, Anthropology, Posthumanism, Body.*

INTRODUCCIÓN

Quisiera tomar como punto de partida para el desarrollo de las reflexiones que siguen el *Documento Preparatorio para el Sínodo de los Obispos* sobre los jóvenes, que tendrá lugar en octubre de 2018. De dicho documento destaco

tres cuestiones que considero centrales para el tema que nos ocupa: el perfil de una cultura determinada por cambios muy rápidos y por una creciente complejidad; la desinstitucionalización de la experiencia, incluso de la experiencia religiosa; y la tensión entre experiencia concreta y experiencia virtual. Este último aspecto lo afrontaré con un mayor detenimiento. Pero, antes de comenzar, ofrezco algunas citas significativas del Documento:

Sobre el primer aspecto, el que se refiere a los cambios culturales, se dice:

La rapidez de los procesos de cambio y de transformación es la nota principal que caracteriza a las sociedades y a las culturas contemporáneas (cf. *LS*, 18). La combinación entre complejidad elevada y cambio rápido provoca que nos encontremos en un contexto de fluidez e incertidumbre nunca antes experimentado: es un hecho que debe asumirse sin juzgar a priori si se trata de un problema o de una oportunidad¹.

Respecto a la relación a las instituciones tradicionales, se afirma:

Tendencialmente cautos respecto a quienes están más allá del círculo de las relaciones personales, los jóvenes a menudo nutren desconfianza, indiferencia o indignación hacia las instituciones. Esto se refiere no sólo a la política, sino que afecta cada vez más a las instituciones formativas y a la Iglesia, en su aspecto institucional. La querrían más cercana a la gente, más atenta a los problemas sociales, pero no dan por sentado que esto ocurra de inmediato².

Por último, se habla de la importancia de las nuevas tecnologías:

Las jóvenes generaciones se caracterizan hoy por la relación con las tecnologías modernas de la comunicación y con lo que normalmente se llama “mundo virtual”, no obstante también tenga efectos muy reales.

1 SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional*, Documento Preparatorio de la XV Asamblea General Ordinaria, en: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20170113_documento-preparatorio-xv_sp.html (consulta en 30.12.2017), nº 1.

2 *Ibid.*, nº 2

Todo esto ofrece posibilidades de acceso a una serie de oportunidades que las generaciones precedentes no tenían, y al mismo tiempo presenta riesgos. Sin embargo, es de gran importancia poner de relieve cómo la experiencia de relaciones a través de la tecnología estructura la concepción del mundo, de la realidad y de las relaciones personales. A esto debería responder la acción pastoral, que tiene necesidad de desarrollar una cultura adecuada³.

Quiero dejar claro desde el principio que lo que voy a hacer a continuación no pasa de ser un breve diagnóstico de nuestro entorno cultural respecto a lo que llamamos habitualmente experiencia religiosa, para extraer de ahí una reflexión crítica sobre la interpretación misma de lo humano, trayendo al debate la relación entre elementos fundamentales de una antropología cristiana y algunas sensibilidades contemporáneas, que forman parte sobre todo de la vida cotidiana de los jóvenes.

Para ello empezaré con una presentación muy sintética de la relación entre posmodernidad y religiosidad; a continuación me centraré en las modalidades de la experiencia determinadas por la cibercultura y su impacto sobre la comprensión misma de lo humano; terminaré con la discusión del aporte que ofrece la antropología cristiana al debate cultural, teológico y pastoral en un mundo marcado por la cibercultura.

I. MODERNIDADES Y RELIGIOSIDAD

Al hablar de “experiencias postmodernas” tocamos un concepto del que se habla demasiado y que sin embargo sigue siendo muy indefinido e incluso polémico: el de postmodernidad. No voy a debatirlo una vez más⁴. Prefiero simplemente clarificar mi postura. Conceptos como modernidad, era secular, postmodernidad, modernidad tardía y otros semejantes se refieren a diversas modalidades de interpretar el mundo, lo que implica formas diversas de ex-

3 *Ibid.*

4 Para un debate más amplio sobre el concepto de postmodernidad véase: J. M. DUQUE, *El Dios ocultado* (Sígueme, Salamanca 2017).

perimentarlo. No se trata tanto de configuraciones objetivas de la cultura o de determinadas épocas, con separaciones y distinciones muy claras, sino más bien de diferentes posturas, frecuentemente no muy claramente separables. Muchos prefieren hablar al respecto de “múltiples modernidades”⁵, tomando el concepto de modernidad como orientación interpretativa. Sea como sea, la expresión “experiencias postmodernas” se refiere a una gran variedad de interpretaciones del mundo y de practicas correspondientes que, a la vez, han integrado en sí mismas muchos elementos típicos de la modernidad –que, muy genéricamente podríamos calificar, en lo que a la experiencia religiosa atañe, de era secular– y muchos elementos que cuestionan y llegan a superar la postura moderna más típica –lo que muchos denominan ya una era postsecular.

La conocida obra de Charles Taylor⁶, *A Secular Age*, por ejemplo, identifica el imaginario religioso actual con la experiencia espiritual individual, como forma “secularizada” de experiencia religiosa. Eso se debe, sobre todo, a las transformaciones elaboradas a lo largo de lo que se suele llamar modernidad. La subjetivación de la experiencia religiosa –que puede interpretarse como personalización o como individualización, según la perspectiva– es pues un efecto cultural significativo de los últimos siglos en occidente. Secularización no sería así la eliminación de la experiencia religiosa sino más bien su transformación del exterior y de la objetividad institucional hacia el interior y hacia la subjetividad individual. En este aspecto, precisamente, la línea que separa modernidad de postmodernidad es muy difusa y no permite contornos muy claros.

Es lo que queda explicitado en el trabajo del sociólogo belga Stef Aupers⁷, el cual, en estudios significativos sobre las formas contemporáneas de religiosidad en el contexto urbano de las sociedades denominadas avanzadas –concretamente en el norte de Europa– llega antes que nada a la conclusión de que esas formas se aglutinan alrededor del concepto de *espiritualidad*, en una utilización prácticamente coincidente con lo que se suele denominar *New Age*. Ahora bien, la espiritualidad de la que se habla parece sustituir, en ese contexto, al tradicional concepto de religión o de experiencia religiosa, y

5 Cf. SH. EISENSTADT, “Multiple Modernities”: *Daedalus* 129 (2000) 1-29.

6 Cf. CH. TAYLOR, *A Secular Age* (Harvard Univ. Press, Cambridge – Massachusetts – London 2007) esp. cap. 4 (159ss).

7 Cf. S. AUPERS – D. HOUTMAN (eds.), *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital* (Brill, Leiden – Boston 2010).

hasta al mismo concepto de fe. En esta modalidad, que se corresponde con una fase ya muy tardía y transformada de la modernidad, la espiritualidad se presenta sobre todo con dos características fundamentales, en numerosas variantes de su realización concreta: a) la concentración en la experiencia de sí mismo (del *self*) y b) la íntima relación de esa experiencia individualizada con ciertas formas de experiencia holística del universo circundante.

En la primera dimensión –no necesariamente separada de la segunda– asistimos al desarrollo de una especie de ética del *self*, a partir de una clara oposición a la organización social institucionalizada. Esta se suele identificar con ciertas formas de razón instrumental, que inevitablemente se interpretan como impedimento para el desarrollo de una autenticidad propia, según como se crea que es la identidad individual de cada uno. Ante estas dificultades sociales, el sujeto individual debe asumir la tarea psico-ética de buscar permanentemente su verdadera identidad, en la experiencia concentrada sobre sí misma, permaneciendo fiel a la identidad progresivamente descubierta por esa vía. Ese es el camino espiritual por excelencia, que libera de la opresión social –sobre todo visible en el entorno laboral, aunque también en el familiar y en el específicamente religioso– y de todos los paradigmas de comportamiento determinados por estructuras sociales. Se trata, por lo tanto, de una ética de la liberación de esquemas previamente determinados por la sociedad, en el sentido de lograr la absoluta coincidencia de sí mismo con una identidad individual pretensamente única.

Es evidente que esa identidad única nunca es tan única como suele parecer, ya que no deja de obedecer a algunos patrones psíquico-espirituales o de comportamiento. Por otra parte, y visto más en profundidad, el descubrimiento espiritual de sí mismo acontece en el mismo proceso en el que se practica una especie de consonancia con energías que atraviesan el universo, impersonales y globales. En ese sentido, la fidelidad a sí mismo viene a coincidir con la fidelidad al ritmo de esas energías, que son interpretadas como fuente de la verdadera espiritualidad. Se identifican la sintonía consigo mismo y la sintonía con el todo cósmico, en un sentido muy cercano al de la antigua tradición estoica, la cual, en occidente, ha sido quizá la versión más explícita de la mucho más antigua tradición hindú y de su transformación budista.

Sin embargo, el emblemático ascetismo estoico no es ahora aplicado tan radicalmente como lo ha sido por los antiguos eremitas. Podríamos incluso decir que a este ideario metafísico estoico –que hallaba la verdad de lo humano

en su correspondencia a una naturaleza racional del universo– se añade cierto pragmatismo hedonista, popular en la antigüedad greco-romana, en la medida en que el ideal espiritualmente buscado es hoy, sobre todo, el de la felicidad individual. Sin embargo, el camino de esta nueva espiritualidad no está libre de algunas formas claras de ascetismo, como se ve, por ejemplo, en ciertas prácticas alimentarias, deportivas y meditativas bien conocidas.

Ahora bien, la caracterización de las experiencias religiosas –o mejor dicho, espirituales– postmodernas como siendo individualistas y, a la vez, holísticas, puede parecer que nos aparta del enfoque propuesto al inicio. ¿En qué medida esta caracterización puede aplicarse a la cuestión de la cibercultura y a las experiencias mediadas digitalmente? Intentaré mostrar como la experiencia espiritual resultante de una antropología cibercultural repite, en gran parte, las características presentadas.

II. UTOPIA CIBERCULTURAL

“La cuestión conceptualmente más desafiante, más compleja y más difícil de aceptar es esta idea de que la tecnología, a fin de cuentas, puede transformarnos en dioses, idea que no es propiamente mía o, por lo menos, no he sido el primero en escribirla”⁸. Estas palabras han sido pronunciadas recientemente por Arlindo Oliveira, un profesor portugués de ciencia computacional y autor del libro *Mentes digitales*⁹. Por su parte, la tercera de las famosas leyes de Arthur C. Clarke –muy citada en dicho libro– afirma curiosamente que no hay tecnología suficientemente avanzada que pueda distinguirse de magia.

A la realidad significada por estos dos elementos –pretensiones divinas y magia– creo que se le puede denominar utopía cibercultural, presentada aquí en su formulación más general, ya que ese universo cultural solo es posible gracias a la tecnología cibernética –en todas sus muy variadas versiones, hasta en el más usual y omnipresente *smartphone*. Creo, además, que la transformación cibernética de la cultura es quizá la definición más englobante

8 A. OLIVEIRA, en “Observador”, 19.12.2017.

9 A. OLIVEIRA, *Mentes digitais. A ciência redefinindo a humanidade* (IST Press, Lisboa 2017); edición en inglés: *The Digital Mind: How Science is Redefining Humanity* (MIT Press, Massachusetts 2017).

de la cultura actual, lo que permite calificarla sobre todo como cibercultura. En ese sentido, creo que se puede situar en este universo, a la vez abierto a posibilidades ilimitadas (tecnología como posibilidad de ser como dioses...) y abundante en ambiente mágico (tecnología como mundo oculto...), lo que denominaríamos experiencias religiosas típicas de la cibercultura.

En cuanto al primer aspecto, el de las posibilidades aparentemente ilimitadas, nos hallamos ante un tema fuertemente desarrollado por la modernidad. Se trata de una expansión de la capacidad creadora del ser humano, que a lo largo de la historia ha dado lugar a las más variadas utopías y que en la modernidad ha conocido un especial incremento. La transformación postmoderna de esta característica de la modernidad puede identificarse en la forma en que ahora se concibe este poder creador, lo que en muchos casos lo transforma en un poder ya propiamente posthumano, ya que se trata de un poder de máquinas –incluso de máquinas inteligentes, que pueden volverse “mentes digitales”. Ahora bien, según el teólogo alemán Klaus Müller,

las ciberfilosofías contemporáneas traducen éstos complejos motivos creacionales, en su mayoría de modo muy directo, en opciones que se abren con la dimensión de la virtualidad. La “virtualidad” significa, en ese contexto, algo semejante a un “poder, casi divino, de construir el mundo”, que se alimenta de la indiferenciación entre apariencia y ser, entre realidad y ficción¹⁰.

La creencia en este poder cibernético ha originado, en los años 80 y 90 del siglo XX, una contracultura, incluso con grupos organizados, que claramente han defendido una posibilidad de salvación proporcionada por la tecnología. En las palabras de Stef Aupers,

a fin de cuentas, las teorías clásicas han creado el constructo de la tecnología y la religión como dominios que se excluyen mutuamente, enfatizando el papel de la ciencia y de la tecnología y marginando y expulsando la magia y la religión. La sacralización de la tecnología

10 K. MÜLLER, *Endlich unsterblich. Zwischen Körperkult und Cyberworld*, (Butzon & Bercker, Kevelaer 2011) 113; cita de C. BAR-LOEWEN, *Der Mensch im Cybersp@ce. Vom Verlust der Metaphysik und dem Aufbruch in den virtuellen Raum* (München 1998) 84.

digital... perturba esta “división moderna” cuidadosamente construida: tecnología y religión no sólo se presentan como compatibles sino que la primera se vuelve ella misma un *locus* de salvación religiosa¹¹.

Curiosamente, en esta interpretación de la tecnología se juntan casi indistintamente religión y magia, lo que nos lleva al segundo aspecto antes referido. A finales de los años 90 del siglo XX, Erik Davis, en una obra muy sintomáticamente titulada *TechGnosis: mito, magia y misticismo en la era de la información*, afirma que la inclinación de la tecnología avanzada hacia la opacidad estaba generando un reencantamiento del mundo. “Esta lógica de la tecnología se ha vuelto invisible –literalmente oculta. Sin tener el código, usted se mistifica. Y ya nadie posee todos los códigos”¹².

En esta modalidad de experiencia, que evoca una especie de nuevo “encantamiento del mundo”, todo lleva a creer que estaríamos en contradicción directa con los procesos modernos de secularización, al menos en la comprensión propuesta por Charles Taylor, en la cual la superación de una visión mágica del mundo sería el punto fundamental. Sin embargo, la realidad es bastante más compleja en éste aspecto, ya que las experiencias religiosas fundadas en la magia producida tecnológicamente son claramente individualistas, aunque no lo sean exclusivamente. No se abandona, por lo tanto, la individualización de la experiencia religiosa, como característica fundamental de la secularización moderna.

Por otro lado, como hemos visto antes, las “espiritualidades” individuales actuales están referidas, en gran parte, a una orientación holística, que relaciona el individuo con una realidad englobante no personal. Esto es perfectamente compatible con una visión casi mágica o animista del mundo, pero también con una visión completamente mecanicista, en un registro claramente moderno. En realidad, ambas perspectivas suelen mezclarse en una espiritualidad ya no típicamente moderna, pero tampoco pre-moderna, sino más bien postmoderna o postsecular. Asimismo, en las espiritualidades cibernéticas actuales hallamos elementos de individualismo, de magia y de mecanicismo, en un universo *New Age* complejo, hecho de un sincretismo

11 AUPERS – HOUTMAN, *Religions of Modernity*, 19.

12 E. DAVIS, *TechGnosis: Myth, Magic And Mysticism in the Age of Information* (Serpent's Tail, London 1999) 181.

permanente, que recoge inspiración de muy variadas fuentes, sin preocuparse demasiado de la congruencia lógica entre todas ellas.

Ahora bien, como hemos visto antes, el soporte tecnológico de todas estas experiencias “religiosas” cibernéticas es, naturalmente, el proceso de virtualización de la realidad, según el modelo del simulacro¹³. Lo que es considerado como la verdadera realidad es experimentado a partir de una simulación digital de la realidad analógica. A esta simulación se añade la disimulación de la simulación, lo que lleva a la no distinción entre realidad digital y realidad analógica. Este y otros aspectos de las espiritualidades relacionadas con la tecnología nos llevan a proponer que se trata de una visión del mundo que reedita las tradicionales ontología y antropología gnósticas –como además queda evidente en algunos de los conceptos utilizados por los respectivos teóricos, como el ya referido de *Techgnosis*, o el de *Cybergnosis*¹⁴.

Fundamentalmente, la ontología gnóstica es una ontología monista bajo un aparente dualismo. La realidad es una y única y por eso el ser se aplica unívocamente a todo lo que es, aunque bajo apariencia de diversidad. Y como la diversidad es solamente aparente, la individuación (incluso la que se da por vía de la materia) es igualmente aparente. En verdad hay una sola realidad (que es una realidad espiritual, ideal o virtual), oculta en la aparente diversidad, la cual deberá ser suplantada a través de un proceso de salvación, mediante la gnosis o el conocimiento, que nos aparta de la diversidad material y nos conduce a la unicidad del espíritu, al que los griegos denominaban *pneuma tou kosmou* y que los latinos han traducido por *anima mundi*¹⁵. La salvación coincide con el regreso desde la fragmentación del mundo al uno y único verdadero, superando progresivamente la falsa y mala apariencia que se manifiesta en la diversidad o en la diferencia particular. Es este monismo de fondo el que provoca que el gnosticismo asuma una configuración dualista, en la separación radical entre espíritu y materia. Pero ese dualismo es, en realidad, sólo aparente, ya que la materia (y en el caso humano, el cuerpo),

13 J. BAUDRILLARD, *Simulacres et simulation* (Galilée, Paris 1981).

14 Cf. S. AUPERS – D. HOUTMAN, «A realidade suga. Sobre alienação e cibergnose»: *Concilium* 309 (2005) 83-94 (refiérase el proyecto de investigación, en el que los autores han colaborado [de 2004 a 2007], «Cyberspacesalvations. Computer Technology, Simulation, and Modern Gnosis», llevado a cabo por la Netherlands Organization of Scientific Research y orientado por Peter Pels).

15 Cf. R. SCHLETTE, *Weltseele* (Knecht, Frankfurt a. M. 1997).

como principio del mal, no forma parte del mundo verdadero, sino tan solo del mundo aparente.

Como es sabido, el monismo gnóstico ha alimentado todos los idealismos de la modernidad, incluso la búsqueda cartesiana (y la científica) de una *mathesis universalis*, que permitiera conocer y dominar toda la realidad a partir de un lenguaje unívoco. En la práctica, esa es también la intención de la lógica binaria de Leibniz y de su monadología, que encuentra en cada mónada la representación unívoca de todo el universo. Esta tendencia de la modernidad hacia la univocidad ha animado todo el gnosticismo moderno, desde sus modalidades más matemáticas y científicas hasta sus manifestaciones místicas y esotéricas.

Curiosamente, el filósofo de la virtualidad, Michael Heim, considera el actual proceso de digitalización –con base precisamente en la lógica binaria– como una clara realización de la idea de Leibniz y, en el fondo, como una modalidad más de realización del ideal gnóstico de hallar la verdadera, una y única realidad, más allá de la apariencia de su diversidad¹⁶. El ser entendido digitalmente corresponde, así, a todos los intentos de una interpretación monista de lo real, por oposición a las interpretaciones realmente dualistas o a las analógicas¹⁷. A mi juicio, una alternativa real a este modelo puede ser la comprensión analógica de lo real –interpretando la analogía como correspondencia de los diferentes– como comprensión de verdadera relación de diferencias reales y no solamente simuladas o representadas. Asimismo, el pensamiento digital se contrapone, como visión gnóstica, al pensamiento analógico, que pretende corresponder a la realidad, entendida como conjunto de relaciones de particularidades, y nunca como un proceso de reducción de las particularidades a su idea universal o a su representación digital. En ese sentido, la diferencia se fundamenta en la relación real de entes particulares y esta relación se fundamenta, a su vez, en la real diferencia entre los entes; eso implica una modalidad diversa de interpretar la diferencia, que no es

16 Cf. M. HEIM, *The Metaphysics of Virtual Reality* (Oxford Univ. Press, New York-Oxford 1993) 82ss.

17 Desde el punto de vista estrictamente antropológico (más típicamente europeo), podríamos evocar aquí el concepto de salvación originado en la moderna filosofía de la historia, entendida como construcción del “ser humano universal”, como ser supra-individual llevado a la perfección a través del conocimiento (ciencia) o del amor (armonía universal). Desde Pascal, pasando por Hegel y Schelling, y hasta mismo Comte, el evolucionismo de Teilhard de Chardin parece condensar en sí mismo esta perspectiva, con toda su carga soteriológica (ver: U. JOCHUM, *Kritik der neuen Medien* [Wilhelm Fink, München 2003] esp. 91ss).

pura repetición indefinida de lo mismo, aunque con otra apariencia o en otra posición¹⁸. No por casualidad el gnosticismo termina en un ideal de salvación como eterno retorno de lo mismo. ¿Y no será lo que sucede con la simulación digital, a través de una reducción de todo a la simple relación unívoca (aparentemente diferente) de dígitos? Este monismo de base, como hemos visto, resulta en anulación de un componente de la realidad, descalificado como irreal. En la modernidad, por ejemplo, asistimos a la reducción del espacio y del tiempo a puras categorías subjetivas o a puras formulaciones matemáticas. En la cibercultura asistimos a su anulación completa, eliminándolas incluso como experiencias subjetivas y volviéndolas puras simulaciones. Desaparece, así, el último vestigio de una experiencia del tiempo y del espacio, declarados definitivamente como falsas construcciones.

De todo este complejo modelo resulta una contraposición –como en el gnosticismo tradicional– entre dos modelos de experiencia: uno intemporal y a-espacial y otro que toma en serio la situación de lo humano en los límites del tiempo y del espacio, en cuanto inevitables condiciones de la corporeidad misma. Una vez más, el bien y el mal, lo verdadero y lo falso son definidos en relación a los límites del cuerpo y en relación a una deseada liberación de los mismos. El monismo fundamental se traduce, por lo tanto, en un dualismo práctico, que condena y intenta abandonar las condiciones reales de la existencia humana concreta e histórica, volviéndonos pretendidamente como dioses.

De todo lo dicho resulta una clara definición de lo humano centrada en la mente, como puro procesamiento de información. Al mismo tiempo, se abre la posibilidad de un humano diferente, como mera información –o puro conocimiento, en el sentido de la antigua gnosis– tornado posible a través de las capacidades casi ilimitadas de almacenamiento y procesamiento de esa información. Para ese ser humano así reducido –o más bien ya posthumano– se abren posibilidades hasta ahora utópicas, ya que no hay propiamente imposibilidades definidas. Modernidad y postmodernidad se reúnen en la idea de las posibilidades infinitas para la humanidad.

Al mismo tiempo, se va formulando cada vez con más fuerza la cuestión del estatuto personal de procesadores inteligentes, las denominadas mentes

18 En este contexto, me parece que la propuesta de Mark Taylor no escapa al gnosticismo, ya que sigue cautivo de un concepto de diferencia como flujo, muy cerca al de Gilles Deleuze. Cf. M. C. TAYLOR, *After God* (Univ. of Chicago Press, Chicago 2007); G. DELEUZE, *Différence et répétition* (PUF, Paris 1968).

digitales del futuro. En realidad, al definir lo humano a partir de su actividad mental –eso sí, entendida desde el mecanicismo– una máquina inteligente no será radicalmente diferente de un ser humano. Mentes digitales y mentes biológicas sólo se distinguirán por el *hardware*, pero no esencialmente.

Por todo lo dicho, creo que el verdadero lugar para el debate sobre las experiencias religiosas en un mundo cibercultural como es el nuestro, es claramente la antropología, en la búsqueda renovada de una respuesta a la cuestión de siempre: ¿qué o quién es el ser humano? Sólo sobre la base de un debate antropológico serio podremos hallar caminos posibles para la pastoral de la Iglesia, sobre todo para la pastoral de los jóvenes.

III. ANTROPOLOGÍA CRISTIANA COMO DESAFÍO

Me limito a proponer los aspectos de una antropología cristiana y de su correspondiente tarea pastoral que me parecen más importantes y más desafiantes para el debate cultural e incluso teológico contemporáneo. Admito que los puntos presentados se inspiran muy de cerca en la filosofía de Emmanuel Levinas, que es, a mi juicio, una de las mejores y más profundas presentaciones de la antropología judía, a su vez fundamento inevitable de la antropología cristiana¹⁹.

1. En primer lugar, el elemento fundamental de una antropología cristiana en el ámbito de nuestro problema es la *corporeidad*, teniendo en cuenta la centralidad de la encarnación para la comprensión cristiana del hombre y de Dios. El cuerpo, como organismo personal carnal, incluso en su materialidad, es constitutivo de la individuación de los sujetos humanos, haciendo que cada sujeto sea particular, único e insustituible en su individualidad, que es al

19 Cf. E. LEVINAS, *Autrement qu'être et au-delà de l'essence* (Martinus Nijhoff, La Haye 1974). Hablo aquí de antropología en sentido fundamental –que busca respuestas a la cuestión sobre la *verdad* de lo humano– y no en el sentido de una antropología descriptiva, que busca comprender *como* “funciona” lo humano. En este sentido descriptivo es comprensible la afirmación de que “Cristo y el cristianismo no enseñaron una antropología, sino en una antropología” (A. VACCARO, *Perché rinunciare all'anima* [EDB, Bologna 2001] 77), aceptando una diversidad de antropologías en los variados intentos de interpretación teológica. En el sentido fundamental, sin embargo, la revelación del Hombre en Cristo –con su preparación bíblica– implica opciones antropológicas inevitables, lo que permite hablar de antropología bíblica o hasta mismo cristiana.

mismo tiempo su historia personal. Esta es una condición necesaria (aunque eventualmente no suficiente) para la constitución de cada uno como persona –al contrario no sería posible identificar una persona en el espacio y en el tiempo, condiciones de posibilidad de la historia misma.

A mi juicio es posible situar este punto de partida corpóreo de la noción de persona como sujeto único en continuidad con la propuesta aristotélica de individuación por la materia, con efectos sobre la definición posterior de persona como una sustância individual²⁰, la cual es recuperada incluso por el planteamiento realista de Tomas de Aquino²¹. En realidad, sin esta identificación individualizadora, el humano podría ser interpretado como pura circulación espiritual o energética –una especie de humanidad global, de cuerpo en cuerpo, como pura manifestación visible de un único sujeto universal invisible (que, además, podría alargarse a lo no humano, como los animales, los árboles, etc.).

Como refuerzo de esta idea, puede notarse que el filósofo francés Jean-Luc Marion aplica de forma clara la relación entre individuación y universalización a la relación entre cuerpo (*Leib, chair*) y razón. De hecho, el cuerpo, entendido en ese sentido, es ya una síntesis entre materia (*Körper, corps*) y la razón sentiente. Curiosamente, el fenomenólogo francés llega a proponer incluso una aplicación a la cibercultura:

Piénsese en el mito de un computador universal, que es común a todas las redes, ligando todos los documentos entre sí y con efecto en todos los terminales de datos, los cuales, aunque en cuanto únicos poseen individualidad, pero en cuanto tales son ‘pensadores’ no autónomos y sin cualquier significado²².

Sin embargo, y como podrá comprenderse sea a partir de las definiciones tradicionales de persona sea a partir de las propuestas fenomenológicas más actuales, la constitución de cada individuo como persona no se limita a la existencia, en sí mismo, por sí mismo y para sí mismo de un cuerpo material, según un modelo puramente mecanicista. De ser así, cada uno podría no pasar de ser la repetición de un único y mismo ser, aunque en configu-

20 Cf. BOETHIUS, *Liber duab. nat. (Contr. Eut.)*, 3: “Persona est rationalis naturae individua substantia”.

21 Cf. TOMAS DE AQUINO, *Suma Theologica* I, q. 29, 1.

22 J.-L. MARION, “La chair ou la donation du soi”: *Archivio di Filosofia* 67 (1999) 43-56, 53.

raciones relativamente diferentes –pero sólo aparentemente diferentes. Es la historia personal del cuerpo propio la que permite que cada uno sea una persona única.

A su vez, la historia del cuerpo propio es inevitablemente la historia de sus relaciones. De tal manera que la experiencia del cuerpo propio, como base de la experiencia personal, sólo es posible por la mediación de la experiencia del *cuerpo del otro* –del otro como mundo exterior al sujeto, y del otro humano, como experiencia especial en la constitución del yo personal. Vivir en sí mismo la relación al cuerpo del otro es una experiencia originante de la percepción de sí mismo como identidad inconfundible²³.

La corporeidad fundamental de la constitución de la persona en su identidad humana relacional se revela, de manera muy especial, en la *vulnerabilidad* de lo humano, como parte de su definición fundamental. Vulnerabilidad que es naturalmente problemática y de igual manera difícil, como es difícil la libertad²⁴. Por ello ha provocado, en la condición humana, el deseo de superar esa misma vulnerabilidad. La historia de las utopías consiste en eso, y el relato bíblico de los orígenes presenta ya el problema en toda su amplitud²⁵. Sin embargo, el ser humano, siendo cuerpo, es vulnerable, también y ante todo en el cuerpo. En el cuerpo propio y en el cuerpo del otro. Podríamos identificar este hecho fundamental con el concepto de *exposición*, entendido sobretodo como exposición de los cuerpos. Cada persona es lo que es, es precisamente única y humana, en la medida en que está permanentemente expuesta a una alteridad, sobre todo al otro humano, como cuerpo ante un cuerpo. Y la interpelación que viene del cuerpo del otro hacia mí mismo, como mediación primera de la interpelación de Dios mismo en una vocación permanente, es la que origina mi subjetividad única, exigiendo una respuesta.

Ahora bien, el cuerpo del otro ante mí es exigencia, en la medida en que se me expone en su vulnerabilidad. Así, mi exposición al otro corresponde a la exposición del otro a mí mismo. Es en esa exposición mutua de

23 Aunque demasiado marcada por el paradigma idealista dominante, la referida definición de Boecio, precisamente cuando hablaba de “*rationalis naturae*”, ya evocaba hasta cierto punto esta dimensión relacional, una vez que la racionalidad humana es inevitablemente apertura al diferente de sí mismo. Tomás de Aquino, por su turno, es sin embargo más explícito en este punto, precisamente cuando habla de las personas trinitarias como “*relationes subsistentes*” (Cf. *Suma Theologica* I, q. 28). Quedaría quizá por realizar, en Tomas, la transposición analógica de esta noción, desde la Trinidad hacia lo humano.

24 Cf. E. LEVINAS, *Difficile liberté* (Livres de Poche, Paris 1984).

25 Cf. K. APPEL, *Aprezzare la morte* (EDB, Bologna 2015) esp. 22ss.

vulnerabilidades particulares, identificadas en el cuerpo personal de cada uno, donde se realiza el ser personal de los humanos. La antropología cristiana se fundamenta, por lo tanto, en la exposición inter-personal de los cuerpos y no en ideales desencarnados de una humanidad utópica, global y abstracta, como una especie de esencia eterna.

Nos falta todavía un elemento fundamental de la antropología judío-cristiana, un elemento que además la distingue de prácticamente todos los demás paradigmas antropológicos conocidos: precisamente el elemento de la *libertad*. Habitualmente se interpreta la libertad como realidad espiritual, como definición misma del espíritu humano, en cuanto apertura del individuo hacia el más allá de sí mismo. Pero eso no significa que la dinámica de la libertad sea simplemente espiritual, por oposición a la corporeidad del humano. Siguiendo el camino hecho hasta aquí, yo diría que la constitución de la persona como cuerpo inter-personal, en la exposición de los cuerpos, es específicamente humana cuando la subjetividad resultante de dicha exposición se articula como responsabilidad. A mi juicio, es precisamente en este punto donde la propuesta de Levinas gana su más profundo significado. Ser humano es ser responsable del otro, en la exposición concreta, entre cuerpos personales concretos y particulares –simbólicamente representados en la realidad del rostro singular. La respuesta a esa vocación a la responsabilidad puede variar, incluso llegando a la modalidad de la no-respuesta. Pero la vocación, que viene de Dios en la mediación del cuerpo o rostro del otro ante mí, está inevitablemente ahí donde hay otro. Aquí reside precisamente el origen de la libertad. La vocación a la responsabilidad –emblemáticamente representada en la breve pero radical e incómoda pregunta bíblica “¿Dónde está tu hermano?” (Gn 4,9)– al exigir una respuesta, es la vocación a la libertad misma, que no es producto nuestro, sino más bien un don de Dios, en la exposición inter-humana.

2. Profundizando algo más en esta lectura antropológica y relacionándola con el tradicional concepto de *alma*, podríamos intentar una aplicación libre²⁶ de la conocida definición de Santo Tomás: precisamente la comprensión del alma como “forma” del cuerpo²⁷. Es importante recordar, para nuestro asunto,

26 En cuanto aplicación “libre” no pretende ser la última palabra sobre el significado del concepto, sino simplemente proponer una lectura posible, en continuidad con esta tradición y, a la vez, en sintonía con la formulación aquí desarrollada.

27 Cf. TOMAS DE AQUINO, *Suma Theologica* I, q. 75ss.

que Tomas se oponía sobre todo a dos posiciones: a la de los que recusaban la posibilidad de unión entre un principio intelectual y un principio material y a la de Averroes, que afirmaba haber una sola alma universal, de la que participaban todas las almas particulares²⁸. Por lo tanto, queda claro, para Tomas, en primer lugar que no puede siquiera pensarse el alma como “realidad” distinta –mucho menos “separada”– del cuerpo. En verdad, el alma sería más bien el cuerpo mismo, interpretado de determinado modo. Ahora bien, la interpretación aquí propuesta, que define el cuerpo humano –el cuerpo personal– como cuerpo de respuesta al otro, en libertad responsable, es precisamente la “forma corporis”, lo que permite hablar de alma. El alma sería entonces la dimensión personal –relacional, en responsabilidad libre– del cuerpo²⁹.

Eso obliga, por un lado, a que no sea posible hablar de alma humana sin que sea como cuerpo de exposición interpersonal; por otro lado, en el dinamismo de la exposición interpersonal, implica que cada persona sea única, insustituible e irrepetible –no existe, por lo tanto, una alma universal única, sino más bien “almas” en plural; además, según la formulación tradicional, permite comprender lo que significa la afirmación de que cada alma sea creada por Dios: en su unicidad, cada persona recibe su ser personal en el acontecimiento de la interpelación de Dios “¿Dónde está tu hermano?” Ese sería precisamente el acontecimiento permanente de la “creación” de cada alma –lo que significa decir, de cada persona, en cuanto cuerpo personal de respuesta³⁰.

Ahora bien, entendido el cuerpo humano de este modo, no puede confundirse jamás con una máquina, eventualmente separada de un principio espiritual global. Eso es equivalente a la comprensión gnóstica del cuerpo como cautiverio del alma. Lo mismo es decir que una máquina, aunque presente en sus procesos gran semejanza con algunos procesos humanos, no podría nunca ser identificada con un ser personal porque jamás respondería en libertad a la llamada a la responsabilidad del otro, que se presenta ante mí, en la carne de su vulnerabilidad histórica.

28 Cf. G. CANOBBIO, *Sobre el alma. Más allá de mente y cerebro* (Sígueme, Salamanca 2010) 55ss.

29 Aunque con otra nomenclatura, hay una gran proximidad entre lo aquí afirmado y lo que dice E. JACOB, “Psyché”: *Grande Lessico del Nuovo Testamento XV* (Paideia, Brescia, 1988) 1194-1195: “Nefes es el termino común que designa la naturaleza humana en su totalidad: no algo que el hombre tiene, sino algo que el hombre es”.

30 Según G. RAVASI, *Breve storia dell'anima* (Mondadori, Milano 2003) 78, esta nomenclatura es claramente bíblica: “Cada vez se abre más camino la idea de que nefes es el equivalente de ‘persona’, ‘individuo’”.

A confirmar esta lectura hay un paralelo relativamente reciente en un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, del año 1979, que habla del alma como el “yo humano”³¹. Es cierto que es posible desviarse hacia una interpretación demasiado psicológica e incluso individualista de esta terminología. Pero puede interpretarse perfectamente en el sentido interpersonal aquí presentado. Lo que queda quizá más claro se hablaríamos de subjetividad humana, en el sentido en que lo hace Levinas: “Es porque la subjetividad es sensibilidad –una exposición a otros, una vulnerabilidad y una responsabilidad en la proximidad de otros; el-uno-para-el-otro, es decir, significación– y porque la materia es el lugar del para-el-otro... que un sujeto es de carne y sangre, un hombre con hambre y que come, entrañas en la piel, y por eso capaz de dar el pan de su boca, o de dar su piel”³². La inter-humanidad del cuerpo relacional, como lugar de una interpelación y una respuesta particulares, es el lugar mismo del ser personal, que podríamos denominar alma, o subjetividad, o humanidad de cada humano.

CONCLUSIONES

A partir de los desafíos actuales de esta antropología que he presentado en algunas claves sintéticas, me atrevo a sugerir tres temáticas pastorales, importantes sobre todo para la pastoral de jóvenes y de niños, ya que son los más influidos por las transformaciones culturales en curso. Es indiscutible que las tecnologías en desarrollo permanente ofrecen posibilidades importantes para la actividad pastoral de la iglesia, sobre todo en cuanto a las posibilidades de comunicación. Pero, como hemos visto, la tecnología no es nunca solamente instrumental sino que tiene un fuerte impacto sobre la comprensión misma de lo humano y sobre su praxis correspondiente. En ese nivel, es verdad que la individualización de la experiencia puede favorecer una valorización más intensa de cada persona y de su historia. Al mismo tiempo, el intenso dinamismo comunicativo, sobre todo a través de las redes digitales, puede intensificar la relacionalidad humana. Sin embargo, como hemos visto también, cuando la concepción de la persona

31 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Recentiores episcoporum synodi*, en: AAS 71 (1979) 939-943,

32 LEVINAS, *Autrement qu'être*, 124.

se vuelve un puro individualismo o cuando las relaciones inter-personales se vuelven completamente virtuales, nos alejamos de la dimensión radicalmente corpórea de la inter-personalidad humana hacia idealismos prácticamente impersonales, existentes tan sólo en el permanente flujo de la red, divinizado como un gran espíritu global o un alma universal, sin concreción personal posible. Lo que tiene como consecuencia pragmática el alejamiento y la indiferencia en relación con el otro, único y concreto ante nosotros.

Para proponer una alternativa a este camino en la experiencia –incluso en la experiencia religiosa– es importante el desarrollo de lo que denominaría una pastoral “cuerpo a cuerpo”, en la medida en que se cuidan, pedagógicamente, las relaciones particulares y concretas con cada persona y en cada situación, sobre todo en las situaciones de más fuerte y más clara vulnerabilidad. *El Documento Preparatorio* para el Sínodo hace referencia directa a ello: “Los pobres gritan y junto con ellos la tierra: el compromiso de escuchar puede ser una ocasión concreta de encuentro con el Señor y con la Iglesia y de descubrimiento de la propia vocación”³³. Es importante desarrollar estrategias pastorales e iniciativas específicamente orientadas hacia el cuidado de personas únicas, en su vulnerabilidad histórica, como cuerpos que son, y no simplemente como identidades virtuales; esto implica una pastoral que no abandone, o incluso que prefiera el desarrollo de relaciones analógicas, en la proximidad de las personas, como lugar de interpelación exigente e incluso incómoda, pues ese es el lugar de la inter-humanidad verdadera.

El Documento Preparatorio hace referencia explícita a otro problema, quizá menos fundamental que el anterior, pero no menos importante en la actualidad de la pastoral integral de los jóvenes:

Por las razones ya recordadas, merece una mención particular el mundo de los *new media*, que sobre todo para las jóvenes generaciones se ha convertido realmente en un lugar de vida; ofrece muchas oportunidades inéditas, especialmente en lo que se refiere al acceso a la información y a la construcción de relaciones a distancia, pero también presenta riesgos (por ejemplo el ciberacoso, los juegos de azar, la pornografía, las insidias de los *chat room*, la manipulación ideológica, etc.)³⁴.

33 N° 3.

34 N° 3.

El problema cada vez más grave de las dependencias y adicciones a la tecnología no puede ser ignorado en la pastoral de los jóvenes. Quizá actualmente el problema más significativo –sobre todo por el número exponencialmente creciente de casos– de deshumanización por dependencia patológica sea el de las denominadas adicciones sin sustancia, como las ludopatías u otras obsesiones. Incluso aquí, la relación personal analógica, cuerpo a cuerpo, en todo tipo de encuentro concreto, será sin duda la mejor terapia, hacia la liberación de la persona, volviéndola capaz de hacerse responsable del otro, pero otro de carne y hueso y no simplemente la simulación *on-line* de su identidad.

Por último, en la pastoral de los jóvenes de las décadas venideras tendremos que afrontar un debate nada fácil, que es precisamente el que se refiere al pretendido estatuto personal de las máquinas inteligentes. Es previsible que el desarrollo de la inteligencia artificial nos lleve a realizaciones inesperadas, aunque en parte ya iniciadas. Las máquinas digitales se volverán cada vez más autónomas en el desarrollo de sus procesos, aunque por impulso de una programación inicial hecha por humanos. En esa autonomía revelarán algo semejante a la iniciativa humana, haciendo opciones con base en información recibida, como en parte lo hacemos nosotros. En ese momento se discutirán temas como la personalidad jurídica de las mentes digitales, que tocarán el problema de la responsabilidad jurídica, y quizá el problema de la imputabilidad e incluso de la culpabilidad³⁵.

Es evidente que en esa discusión seguiremos con el problema de la definición de lo humano. Ese será, sin duda, uno de los denominados temas polémicos de la generación que viene. Hay que prepararse para enfrentarlo, incluso en la pastoral de los jóvenes. De nuevo, en este sentido, el tema del cuerpo personal, como lugar de una exposición que lleva a la responsabilidad, podrá desafiarnos en la búsqueda de lo verdaderamente humano.

35 Recientemente, en una charla en la Universidad Católica de Portugal, el Comisario Europeo Carlos Moedas proponía una organización del desarrollo de la tecnología y la ciencia en las últimas décadas en tres fases distintas: la primera fase se ha dedicado a la creación de infraestructuras de la red; la segunda ha correspondido al desarrollo de las redes sociales; la tercera, que está apenas empezando, está buscando el acoplamiento del mundo digital con el mundo físico o analógico y, además, está iniciando la reglamentación de las prácticas en el mundo digital y de la inteligencia artificial, lo que implica un debate ético y jurídico –a mi juicio, implicará también un debate antropológico, muy semejante al que ha sido presentado aquí.