

LOS NUEVOS PARADIGMAS SOCIO-CULTURALES Y EL ROL DE LA UNIVERSIDAD JESUITA

Card. GIANFRANCO RAVASI

UNA PREMISA

El vocablo *universidad*, en su matriz filológica, supone la tarea de abrazar el «universo» del conocimiento en el que estamos inmersos, tratando de reconducir a «unidad» una inmensa multiplicidad de saberes. Por eso, la universidad, en sus diversas articulaciones en facultades, departamentos, instituciones, laboratorios y demás, debe estar siempre atenta a asomarse tanto a la gran herencia del pasado como al presente histórico con su cambio de paradigmas culturales. Queremos, al respecto, evocar desde el punto de vista metodológico, dos diversas voces.

La primera es significativa precisamente en el contexto de un horizonte como el de las universidades jesuitas. El Papa Francisco, en su discurso a la Curia Romana del 22 de diciembre de 2016, proponía «un antiguo adagio que ilustra la dinámica de los Ejercicios Espirituales del método ignaciano, es decir:

*Deformata reformare,
reformata conformare,
conformata confirmare, e
confirmata transformare».*

En este proceso es evidente la necesidad de una evolución y de una solidez, de un diálogo con el pasado y de un careo con el presente, de una dialéctica pero también de una continuidad, de una complejidad que cambia y de un proyecto unitario de base. Es lo que otra voz, muy diversa de la del Papa Francisco, sugiere basándose en la contemporaneidad.

Estaba en los umbrales de su muerte, en 2011, cuando Steve Jobs, el aclamado fundador de “Apple”, hizo una declaración que puede ser considerada como su

testamento ideal: «La tecnología por sí sola no basta. Es el matrimonio entre la tecnología y las artes liberales, entre la tecnología y las disciplinas humanísticas, el que nos da ese resultado que hace brotar un canto en el corazón». Era prácticamente la síntesis simbólica de una de sus intervenciones precedentes, el 12 de junio de 2005, en la universidad de Harvard, cuando había exaltado la necesidad del regreso a la figura del «ingeniero» renacentista, o sea de aquél que era capaz de *connect the dots* «unir los puntos» y concluía: «No podemos unir los puntos mirando adelante, se pueden unir sólo mirando hacia atrás».

Dejando ahora la metáfora, para adentrarnos en el futuro y en un conocimiento cada vez más agudo y profundo del ser y del existir, es indispensable un puente entre pasado y presente, entre lo clásico y lo moderno, entre artes y ciencias, entre historia y técnica. El pensador judeo-alejandrino Filón ya en el siglo I d.C. definía en *De somniis* (II, 234) al sabio como *methórios*, es decir, aquel que está en el límite de la frontera entre mundos diversos, «con la mirada dirigida contemporáneamente adelante y atrás», como lo sugería siglos después una figura alta de la cultura occidental, anticipador del humanismo, Francisco Petrarca (*simul ante retroque prospiciens*). Es, por tanto, necesario un concubinato entre *humanities* y *science*, y es sugestivo que el acrónimo imperante en los últimos tiempos STEM (Science – Technology . Engineering - Mathematics) haya sido alargado a STEAM, añadiéndosele el componente Arts.

I

CAMBIOS DE PARADIGMA

El horizonte que abordaremos es tan vasto y complejo que impide la construcción de un verdadero mapa entero, como lo atestigua también una inmensa bibliografía que está aún hoy en incesante evolución. En efecto, el panorama socio-cultural, a diferencia de otras épocas, es muy movedizo, de hecho, por ejemplo, los así llamados *millennials* revelan características diferentes e inéditas respecto a los

jóvenes nacidos en el decenio anterior a ellos. A esta realidad responde la frenética evolución de los fenómenos estructurales generales. Por ello, en las siguientes páginas queremos ofrecer solamente algunas coordenadas entre las tantas posibles, presentándolas sólo como inspiración para una reflexión más completa. Obviamente las cuestiones son comunes a toda la sociedad y no son exclusivas de los jóvenes: sin embargo, ellos se presentan como el signo más claro, puesto que tienen en tales cuestiones su ámbito «genético».

1. En este primer capítulo de índole general buscamos determinar algunos cambios de paradigmas socioculturales. El primero tiene que ver con el concepto de **cultura**, que no tiene ya la originaria acepción intelectual iluminista de aristocracia de las artes, ciencias y pensamiento, sino que ha asumido caracteres antropológicos transversales a todos los sectores del pensar y del actuar humano, recuperando la antigua categoría de *paideia* y *humanitas*, dos términos que indicaban la antigüedad clásica (término desconocido entonces, excepto para la «agri-cultura»). Por ello, el perímetro del concepto es muy amplio e involucra por ejemplo, la cultura industrial, campesina, de las masas, femenil, juvenil, etc. La cultura se expresa, pues, más allá de las civilizaciones nacionales y continentales, también en lenguajes comunes y universales, verdaderos nuevos «esperantos», como la música, el deporte, la moda, los medios de comunicación.

Consecuencia evidente de ello la encontramos en el fenómeno del **multiculturalismo** que es, sin embargo, un concepto estático que implica sólo la coexistencia entre etnias y civilizaciones diferentes: es más significativo cuando se convierte en **interculturalidad**, categoría más dinámica puesto que supone una fuerte interacción en la que las identidades entran en diálogo, no siempre fácil, entre ellas. Este encuentro es favorecido por el urbanismo cada vez más imperioso. Al dato positivo de la ósmosis entre las culturas se asocian algunas consecuencias problemáticas antitéticas entre sí. Por una parte, el sincretismo o el «politeísmo de valores», que resquebraja los cánones de identidad y los códigos éticos personales; y por otra parte, la reacción de los fundamentalismos, de los nacionalismos, de los

soberanismos, de los populismos, de los localismos (ahora se habla de «glocalización», que está minando la aún dominante globalización).

2. La erosión de las identidades culturales, morales y espirituales y la misma fragilidad de los nuevos modelos ético-sociales y políticos, la mutabilidad y la aceleración de los fenómenos, su fluidez casi aeriforme (codificada en la simbología de la «liquidez» planteada por Baumann) inciden evidentemente también en la *antropología*, en particular la juvenil. El tema obviamente es complejo y admite múltiples análisis y resultados. Aquí sólo indicamos el fenómeno del yo fragmentado, junto al primado de las emociones, a lo inmediato y más gratificante, a la acumulación lineal de cosas más que a la profundización de los significados. La sociedad, en efecto, busca satisfacer todas sus necesidades, pero apaga los grandes deseos y elude los proyectos de mayor aliento, creando así un estado de frustración y sobre todo de desconfianza en el futuro. La vida personal incluso saciada de consumos (derroches), está vacía, desvaída y tal vez hasta extinguida espiritualmente. Florece, entonces, el narcisismo, o sea la autorreferencialidad que tiene varios emblemas simbólicos como el «selfie», los auriculares o la «manada» homologada, la discoteca o la exterioridad corpórea. Pero también encontramos la deriva antitética del rechazo radical expresado mediante la protesta por la protesta o el brutal «bullying» o la violencia verbal e icónica en las vitrinas de las redes sociales o, incluso, la indiferencia generalizada, aunque también la caída en las tóxico dependencias o los mismos suicidios en edad joven.

3. Se configura, por tanto, un nuevo fenotipo de **sociedad**. En el intento de ofrecer una ejemplificación significativa – remitiendo por lo demás a la interminable documentación sociológica elaborada de manera continua – proponemos una síntesis a través de la frase del filósofo Paul Ricoeur: «vivimos en una época en la que la bulimia de los medios corresponde a la atrofia de los fines». Domina, en efecto, el primado del instrumento respecto al significado, sobre todo cuando es último y global. Pensamos en la prevalencia de la técnica (la conocida «tecnocracia») sobre la ciencia; o en el dominio de la finanza sobre la economía; en el aumento de capital

más que a la inversión productiva y laboral; en el exceso de especialización y en la ausencia de síntesis en todos los campos del saber, incluida la teología; en la simple gestión del Estado respecto a un verdadero proyecto político; en la instrumentalización virtual de la comunicación que sustituye el encuentro personal; en la reducción de las relaciones a la simple sexualidad que margina y suprime el eros y el amor; en el exceso religioso devocional que enflaquece antes que alimentar la fe auténtica, y otros más.

4. Otro ejemplo «social» (en el sentido de *social* en inglés) que anticipa el discurso más específico que desarrollaremos adelante, es el expresado por una afirmación formalizada tiempo ha: «No hay hechos, sino sólo interpretaciones», frase que implica un tema tan fundamental como el de la *verdad* (y también el de «naturaleza humana»). El filósofo Maurizio Ferraris, estudiando los resultados sociales en el ensayo *Postverità e altri enigmi* (Mulino 2017), comentaba: «Frase potente y alentadora ésta acerca de la interpretación, porque ofrece en premio la más bella de las ilusiones: la de tener siempre la razón, independientemente de cualquier desmentido». Pensemos en el hecho de que ahora los políticos más poderosos usan sin preocupación sus interpretaciones y postverdades como instrumentos de gobierno, las hacen proliferar al punto de transformarlas aparentemente «verdaderas». Ferraris concluía: «¿Qué será de un mundo o de una democracia en que se acepte la regla de que no hay hechos, sino sólo interpretaciones?». ¿Sobre todo cuando estas *fake news* son fruto de una maniobra engañosa ramificada a lo largo de arterias virtuales de la red informática?

5. Finalmente, abordamos sólo con una evocación la *cuestión religiosa*. La «secularidad» es un valor típico del cristianismo basado en el axioma evangélico «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», pero igualmente basado en la misma Encarnación, que no elimina la *sarx* en pro de una gnosis espiritualista. Precisamente por esto, toda teocracia o hierocracia no es cristiana, así como no lo es el fundamentalismo sacral, no obstante las recurrentes tentaciones a ello. Existe, sin embargo, un «secularismo» o «secularización», fenómeno

ampliamente estudiado (véase, por ejemplo, el imponente y famoso libro *La era secular* de Charles Taylor, de 2007) que se opone tajantemente a una coexistencia y convivencia con la religión. Y esto sucede mediante varios caminos: mostramos los dos más sutiles (la persecución explícita es ciertamente más evidente, pero está presente en ámbitos circunscritos).

El primero es el llamado «apateísmo», es decir, la apatía religiosa y la indiferencia moral por las que la existencia o no existencia de Dios es del todo irrelevante, las categorías éticas son neblinosas, intercambiables y subjetivas. Es lo que bien describió el Papa Francisco en *Evangelii gaudium*: «El primer lugar está ocupado por lo exterior, lo inmediato, lo visible, lo rápido, lo superficial, lo provisorio. Lo real cede el lugar a la apariencia... se da la invasión de tendencias pertenecientes a otras culturas, económicamente desarrolladas pero éticamente debilitadas» (n. 62). El Pontífice introduce también el segundo camino conectándolo al precedente: «se tiende a reducir la fe y la Iglesia al ámbito de lo privado y de lo íntimo. Además, al negar toda trascendencia, ha producido una creciente deformación ética, un debilitamiento del sentido del pecado personal y social y un progresivo aumento del relativismo, que ocasionan una desorientación generalizada» (n. 64).

Resaltamos la primera frase de la declaración papal: en práctica se avala la concepción según la cual la religiosidad es sólo una espiritualidad interior y personal, es una experiencia que se relega entre las volutas de humo de los inciensos y el brillo de los cirios dentro del espacio sagrado de los templos, separada del pulso de la plaza. Estos dos aspectos del «nuevo ateísmo» no excluyen, ciertamente, la presencia de un ateísmo aún más conservador vinculado al ataque crítico y sarcástico (al estilo Hitchens, Dawkins, Onfray, Odifreddi y otros), o la figura de los llamados *nones*, que eliminan toda religiosidad, pero se fían paradójicamente a rituales paganos...

6. Son sólo algunas puntos de análisis respecto a fenómenos que se convierten a su vez en desafíos pastorales y que se extienden a ulteriores temas relevantes como los conceptos ya citados «naturaleza humana» y «verdad», como la relativa cuestión de la *ideología de género*, o como los problemas evidenciados por la ecología y la

sostenibilidad (ver *Laudato Si'*), temas hacia los que los jóvenes son particularmente sensibles, o como la incidencia de la economía aplastada por la finanza que crea la enorme acumulación de capitales, pero simultáneamente su fragilidad «virtual», generando graves crisis sociales aunada está la plaga de la desocupación o de la subocupación mal pagada. Pensemos también en temas más específicos como el nexo entre estética y cultura, particularmente el relieve de nuevos lenguajes musicales para jóvenes, o en una esfera más amplia, la afinidad entre arte y fe, etc.

Es importante, sin embargo, subrayar que la atención a los cambios de paradigmas socioculturales no debe ser nunca ni un acto de mero desprecio, ni la tentación de retirarse a oasis sacros con la esperanza de regresar nostálgicamente a un pasado idealizado. El mundo en el que vivimos es rico en fermentos y en desafíos respecto a la fe, pero también es un mundo con grandes recursos humanos y espirituales del que muy a menudo los jóvenes son portadores: nos baste citar la solidaridad, el voluntariado, el universalismo, el anhelo de libertad, la victoria ante tantas enfermedades, el extraordinario progreso de la ciencia, el auténtico reclamo de los jóvenes a las religiones y a la política, etc. Pero eso pertenece a otro capítulo que se debe escribir paralelamente a este que estamos apenas esbozando y que sale del enfoque que elegimos ahondar.

Ahora intentaremos acortar el horizonte tan vasto y variado que hasta aquí hemos simplemente evocado. Introduciremos dos itinerarios que podríamos considerar capitales en la contemporaneidad, el de la ciencia y el de la comunicación. Son vías que sobre todo los jóvenes recorren con entusiasmo, convencidos de que ahí se anidan las respuestas mejor elaboradas para sus muchas expectativas. Efectivamente, se trata de dos vías fascinantes, aun hoy en los inicios, capaces de crear verdaderas revoluciones. Vista la complejidad de estos dos caminos y la incidencia positiva y negativa que estos implican en la sociedad y en la misma antropología, ofrecemos una lectura un poco más extensa aunque, claro está, no exhaustiva.

II

CIENCIA Y ANTROPOLOGÍA

La genética y el DNA

Entramos en otro territorio sin confines y con fronteras ininterrumpidamente en evolución en que los interrogativos se multiplican a racimos. Se trata del horizonte de la ciencia contemporánea que lanza nuevos desafíos a la antropología, diseña los confines y profundiza los secretos fenoménicos de la naturaleza humana y sobre todo se presenta frecuentemente a los ojos de los jóvenes como algo capaz de ofrecer las únicas respuestas sólidas y de abrir un futuro admirable. Evocaremos tres ámbitos fundamentales: la genética con el DNA, las ciencias neuro-cognitivas, y la inteligencia artificial. Ante todo, el descubrimiento del DNA y de su flexibilidad e incluso de su modificabilidad ha registrado diferentes resultados: por un lado, se ha desarrollado la investigación que busca eliminar las patologías; por otro, sin embargo, se ha conjeturado sobre el uso de la ingeniería genética para mejorar y modificar el fenotipo antropológico, planteando un futuro con el genoma humano radicalmente modificado. Es en esta ulterior perspectiva donde se abre el aún confuso panorama del transhumanismo y posthumanismo.

Esta manipulación del DNA genera un delta ramificado de preguntas de diversa índole, por el momento sólo futuroológicas, a partir de la fundamental, acerca de la misma especie humana: ¿estos nuevos fenotipos antropológicos serán clasificables en el género de *homo sapiens sapiens*? ¿Qué impacto sociocultural tendrá la desigualdad entre individuos potenciados mediante la modificación genética respecto a los seres humanos «normales»? ¿Se tendrá que elaborar una identidad social y ética específica para estos «nuevos individuos»? A nivel teológico, sin embargo, las cuestiones se tornan incandescentes: ¿estas intervenciones en el corazón de la vida humana son compatibles y, por tanto, justificables con la visión bíblica del hombre como lugarteniente o virrey o «imagen» del Creador, o se deben clasificar en el pecado

capital-original de querer ser «como Dios», en el acto de la *hybris* adámica, juzgada en el capítulo 3 del Génesis?

Las ciencias neuro-cognitivas

Un ámbito ulterior donde la investigación está avanzando de manera decidida es el de las neurociencias. Para la tradición platónico-cristiana, mente/alma y cerebro pertenecen a planos diversos, uno metafísico y otro bioquímico. La concepción aristotélico-cristiana, aun reconociendo la esencial autonomía de la mente respecto a la materia cerebral, admite que esta última es una condición instrumental para el ejercicio de las actividades mentales y espirituales. Un modelo de naturaleza más «fiscalista» y difundido en el horizonte contemporáneo no titubea, en cambio, incluso con base en la teoría evolucionista, a reducir radicalmente la mente y el alma a un dato neuronal, que de por sí es ya impresionante: nuestro cerebro que pesa sólo 120-180 gramos contiene una galaxia de un centenar de millones de neuronas, tantas cuantas son las estrellas de la Vía Láctea. Las neuronas se comunican entre sí a través de un sistema de conexiones llamadas «sinapsis», calculadas en alrededor de un millón de billones, con una potencialidad de combinaciones interactivas del orden de 100^{300} (¡cien a la tricentésima potencia!). Es comprensible, por tanto, la tentación de reducir todo acto cognitivo a este nivel.

Nosotros, ante esta complejidad, nos contentaremos con subrayar que entra también en escena la identidad humana que ciertamente tiene en el cerebro-mente (como quiera que se entienda la conexión) un vínculo fundamental por el que, si se influye estructuralmente en ella, se arriba al tema de redefinir al ser humano. La secuencia de los problemas filosófico-teológico-éticos se extiende, entonces, sin medida: ¿dónde colocar en un acercamiento tal la voluntad, la conciencia, la libertad, la responsabilidad, la decisión, la calibración de los impulsos externos e internos, la interpretación de las informaciones adquiridas y, sobre todo, el origen del pensamiento, del simbolismo, de la religión, del arte y, en última instancia, del «yo»?.

La inteligencia artificial

Esta perspectiva nos conduce, sin solución de continuidad, a un tercer horizonte igualmente impresionante y delicado, el de las «máquinas pensantes», o sea, el de la inteligencia artificial. Actualmente la llamada robótica está generando máquinas cada vez más autónomas. Es indudable la consecuencia positiva en los campos de la medicina, de la actividad productiva, de las funciones de gestión y administración. Pero precisamente en este último sector surgen preguntas sobre el futuro del trabajo que, en la visión clásica y bíblica, es concebido como un componente de la hominización («cultivar y cuidar» y «dar el nombre» a los seres vivos y no vivos). La posibilidad de desequilibrios sociales no se puede excluir con un optimismo ingenuo, sobre todo si se configura una clase privilegiada que agrupa a quienes idean, programan y poseen semejantes máquinas.

Las interrogantes resultan quizá más apremiantes desde la perspectiva antropológica, dado que algunas máquinas ya tienen una considerable capacidad de «apropiarse» de la palabra, creando de manera autónoma cierta información. También está presente el aún más relevante aspecto ético. ¿Qué valores morales pueden ser programados en los algoritmos que conducen la máquina pensante ante escenarios que se le presenten a procesos decisionales en los que tiene que actuar una decisión capaz de influir en la vida de creaturas humanas?

Las inquietudes se refieren especialmente a la llamada «inteligencia artificial fuerte» (*artificial general intelligence* o *Strong AI*) cuyos sistemas están programados para lograr en la máquina una autonomía tal al punto de mejorar y recrear en sí la gama de prestaciones, para alcanzar una cierta «autoconciencia». Es lo que libremente describieron los autores de novelas o películas de ciencia ficción, pero que ahora está en vía de experimentación y que ha motivado las reacciones netas y alarmantes incluso de algunos científicos como Stephen Hawking, recientemente desaparecido, que afirmó: «El desarrollo de una plena inteligencia artificial podría significar el fin de la raza humana... La inteligencia artificial irá por su propia cuenta

y se redefinirá a ritmo acelerado. Los seres humanos, limitados por una evolución biológica lenta, no podrían competirles y serían superados».

Otros, en cambio, son más optimistas ante este desarrollo, puesto que se asoman con confianza al futuro que siempre estará marcado por el primado de la creatura humana. El hecho es que, como sucede en la genética y en las neurociencias, las nuevas tecnologías podrían transformar las capacidades físicas e intelectuales de los seres humanos para superar los límites. Algo similar se entrevé en la fusión de los organismos humanos con elementos tecnológicos, como el implante de *chips* para reforzar la memoria y la inteligencia del sujeto o potenciar las capacidades de ciertos organismos, como el ojo (el *cyborg*). Aún más problemático es el *download* del cerebro humano a un sistema digital o la transferencia de un sistema digital al cerebro en grado de eliminar sus límites... En realidad, es espontáneo reaccionar con cierta preocupación ante a estas huidas hacia adelante, sobre todo cuando se tienen los primeros indicios de derivas incontrolables como en el sorprendente caso de los dos robots de Facebook, denominados «humanamente» Alice y Bob, en la sede de Memlo Park en California, que en 2017 entablaron entre ellos una «conversación» en una lengua incomprensible para los experimentadores.

Concluyendo, hasta ahora parecía inalterable la línea divisoria entre máquina con inteligencia artificial y persona humana (aun cuando a nivel europeo se busca, paradójicamente, introducir el argumento «personalidad electrónica»), según la afirmación del filósofo del lenguaje estadounidense John Searle, para quien las computadoras poseen la sintaxis mas no la semántica, en práctica no saben lo que hacen. Pero las perspectivas de la citada «inteligencia artificial fuerte», convencida de poder superar esta línea divisoria con la llegada de máquinas no sólo pensantes sino además conscientes, baraja de nuevo las cartas y exige nuevas reflexiones e interrogantes, pero también cierta desmitificación.

III LA INFÓSFERA

De lo social al *social*

El segundo itinerario que la cultura y la sociedad contemporáneas han nutrido abundantemente es tan conocido por sus resultados que, según algunos, ha creado un nuevo fenotipo antropológico que preanunciaría ya un cierto aspecto «posthumano». Nos referimos a la cuestión de la comunicación de masas. En efecto, por un lado, existe el tradicional término “social”, constituido por una cálida red de relaciones reales y directas, donde bien y mal, verdadero y falso, justo e injusto, amor y odio, etc. conservaban su identidad y una dialéctica consecucional. Por otro lado, ahora se tiene el término inglés “*social*” que es, en cambio, una fría red de relaciones virtuales en las que la realidad se evapora, las categorías se mezclan y crean un pantano informático-narrativo en gran medida amorfo del que surgen sobre todo excesos, sobresaltos, explosiones, grandes burbujas. Y sin embargo, este es un instrumento fundamental de interconexión relacional.

Desde este punto de vista, las fisonomías humanas se alteran y transforman la realidad de la «persona». Este último término, en la concepción filosófica tradicional, hacía referencia a una identidad precisa, concreta, configurada, nombrada. Ahora, paradójicamente, el mismo concepto torna al significado original latino de «máscara»: pensemos en el uso del «nick-name» (alias) de corte fantasmagórico o a las narraciones presentes en Facebook que ofrecen «facetas, rostros» frecuentemente artificiosos y artificiales. Este fenómeno ha sido estudiado con gran perspicacia y agudeza por uno de los mejores filósofos «digitales» actuales, Luciano Floridi de la Universidad de Oxford, en su obra *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Después de los últimos grandes momentos cruciales de la historia y de la ciencia moderna, o sea, las tres revoluciones antropológicas – la copernicana, la darwiniana y la psicoanalítica – entra en escena una revolución

informática que logra cambiar las coordenadas globales de la misma democracia y de la cultura.

El análisis sobre la actual infósfera es sin duda conducido por una impresionante aglomeración de ensayos y de estudios. También en este caso nos conformamos con ofrecer alguna idea básica. Está por demás la alusión a los primeros pasos de tal análisis conducida por Marshall McLuhan con sus primordiales consideraciones acerca del contrapunto entre contenido y comunicación con el trillado axioma llevado hasta el estereotipo en que «el medio es el mensaje» por el que – como ironizó el estudioso canadiense en uno de sus ensayos de *The Mechanical Bride: Folklore of Industrial Man* (1951) – «los modelos de elocuencia no son ya los clásicos, sino las agencias publicitarias». Éstas logran plasmar el mensaje de tal manera que «la moderna Caperucita Roja hoy no tendría nada en contra para dejarse comer por el lobo».

Pero se ha ido mucho más lejos. En efecto, el signo más relevante del cambio en curso respecto a los equilibrios entre contenido y comunicación – cambio que el sociólogo estadounidense John Perry Barlow comparó años atrás al descubrimiento del fuego en la historia de la civilización – está en el hecho de que ahora la comunicación no es ya un *medium* semejante a una prótesis que aumenta la funcionalidad de nuestros sentidos permitiéndonos ver u oler a mayor distancia, sino que se ha convertido en un *ambiente* total, global, colectivo, una atmósfera que es imposible no respirar, ni siquiera por quien se engaña creyendo poder escapar de ella, precisamente es una *infósfera*.

En la comunicación actual se traza, entonces, no ya una «extensión de nosotros mismos», como lo entendía McLuhan (*The Extension of Man* subtítulo de su obra *Understanding Media* de 1964), sino el traspaso a una nueva «condición humana», es decir, a un modelo antropológico inédito cuyos rasgos son decretados por esta realidad omnicomprendiva de la cual Internet es el estandarte imperante. De igual modo, Galileo con el telescopio creía sólo «extender» las capacidades visivas, pero al final creó una revolución no solamente cosmológica, sino también epistemológica y

antropológica por la que el hombre ya no era más el centro del universo (la «revolución copernicana»). Estamos, por ende, inmersos en una «creación» diferente respecto a la «creación» primordial.

En ella se encuentran ya muchos nuevos ciudadanos a pleno título, los que a partir de 2001 con Mark Prensky son llamados *digital natives*, respecto a los de las generaciones precedentes quienes a lo sumo pueden aspirar a ser «migrantes digitales», incapaces, sin embargo – como de hecho sucede a los inmigrantes –, de perder el antiguo acento. Inmersos en este nuevo «ambiente» general y global, es cada vez más difícil e insensato adoptar el rechazo apocalíptico. Sin embargo, es necesario ser sensibles y críticamente vigilantes para no devenir «info-obesos», es decir, integrados totales, usando la famosa antítesis del texto *Apocalípticos e integrados* de Umberto Eco (1964).

Algunos vicios de la comunicación informática

Atención, pues, a no caer en un aislamiento imposible o en la crítica radical, al estilo de Popper, que en los años Setenta del siglo pasado abrió una protesta estentórea contra la nueva comunicación de su tiempo prevalentemente televisiva, sólo capaz, desde su perspectiva, de adormentar el espíritu crítico, de transformar la democracia en telecracia, de pervertir el sentido ético, estético y veritativo. No obstante, surgen, es cierto, algunos vicios comunicativos que exigen cautela y juicios críticos, sobre todo teniendo en cuenta el hecho de que la infósfera es hoy día casi totalizante. Es cierto también que se encuentran en crisis profunda los métodos tradicionales de comunicación y las correspondientes agencias como la Iglesia, el Estado, la escuela, la prensa. Buscamos, pues, presentar algunas reservas que suscita este nuevo horizonte general.

A nivel puramente lingüístico surge de inmediato un fenómeno problemático fundamental: similares a los ciudadanos del bíblico Babel, corremos el riesgo de no comprendernos y de ser incapaces al diálogo, convirtiéndonos en víctimas de una comunicación enferma, excesiva cuantitativa y cualitativamente, herida a menudo por

la violencia, aproximativa y aferrada a estereotipos, a la exuberancia y a la vulgaridad, incluso a la falsificación. Por esto necesitamos una campaña de *ecología lingüística*: el auténtico «comunicar», como lo indica la raíz latina, es un poner a la disposición del otro (*cum*) un *munus*, es decir, un «don», una «misión». Se trata, por tanto, de una compartición de valores, de confianzas, de contenidos, de emociones.

Una reserva ulterior que señalamos tiene que ver con otro fenómeno informático que a primera vista aparece positivo, o sea la *multiplicación de datos* ofrecidos. Ésta, en efecto, puede inducir a un relativismo agnóstico, a una anarquía intelectual y moral, a una flexión de la capacidad del filtro selectivo crítico. Resultando alterada la jerarquía de valores, se pierden las constelaciones de las verdades reducidas a una baraja de opiniones variables en la inmensa canasta de informaciones. Se efectúa en modo inesperado aquel principio que el filósofo Thomas Hobbes había formulado en su famoso *Leviathan* (1651): «Auctoritas, non veritas, facit legem», es la autoridad potente y dominante, y no la verdad en sí, objetiva, la que determina las ideas, el pensamiento, las decisiones, el comportamiento. La nueva autoridad es precisamente la opinión pública preponderante, que obtiene más espacio y tiene más eficacia dentro de la enorme masa de datos ofrecidos por la comunicación informática y que así crea las «verdades». Ejemplo emblemático de la deriva a la que podemos ser conducidos y de la que ya habíamos hecho alusión es el triunfo de las *fake news*, el engaño que «enquistado», obstinado y extendido en Internet se regenera como una verdad pseudo-objetiva.

Otra nota crítica apunta a la degeneración subyacente a un componente de por sí positivo. Bajo la aparente «democratización» de la comunicación, bajo la *deregulation* impuesta por la globalización informática, que pareciera ser principio de pluralismo, bajo la extendida multiplicidad de contenidos señalada anteriormente, se esconde en realidad una sutil operación de *homologación* y de *control*. No en vano la gestión de las redes son confiadas en las manos de magnates o de «*mega-corporations*» o de centros de poder que logran hábil y sapientemente orientar,

modelar, plasmar a su gusto (y al gusto del mercado y de sus intereses) contenidos y datos que crean, por ende, nuevos modelos de comportamiento y de pensamiento. Sirvan de ejemplo los recientes casos ligados al uso instrumental sociopolítico de los datos de Facebook o la irrupción informática extranjera en asuntos electorales de una nación.

Se asiste, entonces, a la que ha sido rudamente llamada «una lobotomía social» que extirpa algunos valores arraigados para sustituirlos con otros artificiosos y alternativos. Curiosamente ya el historiador francés Alexis de Tocqueville en su obra *De la democracia en América* (1835-1840) había previsto para el futuro de la sociedad americana un sistema en el que «el ciudadano sale un momento de la sumisión para elegir al amo y de inmediato regresa a ella». Perfil que, de alguna manera, se adapta a la actual sociedad informática y a las síndromes de dependencia que ésta logra crear.

Una observación crítica final tiene que ver con la aceleración y la multiplicación de los contactos, pero también con su reducción a la *virtualidad*. Como mencionamos antes, se cae en una comunicación «fría» y solitaria que explota en formas de exasperación y de perversión. Por una parte, encontramos la intimidad malvendida de las «chat lines» y de Facebook o también, en el ámbito televisivo, la de los programas denominados *reality*, al estilo del *Gran Hermano*; encontramos la violación de la conciencia subjetiva de la interioridad, de la esfera personal. Por otra parte, se obtiene como resultado una soledad aún más acentuada, una honda incomprensión, una serie de equívocos, una fragilidad en la identidad personal, incluso una pérdida de la dignidad. El ya citado autor Barlow observaba que apenas las computadoras comenzaron a multiplicarse y las antenas parabólicas comenzaron a florecer sobre los techos de las casas, la gente se encerró en las casas y cerró las cortinas. Paradójicamente, el efecto de ir moviéndose hacia la realidad virtual y hacia mundos mediáticos fue el de la separación los unos de los otros y la muerte del diálogo vivo y directo en la «aldea».

El realismo de la crítica y el optimismo del compromiso

Ante este horizonte tan problemático, es fuerte la tentación del desánimo y de la actitud resignada, convencida de que es inarrestable un proceso destinado a crear un nuevo estándar humano. No es, ciertamente, cristiana la reacción desencarnada de quien se encierra en su antiguo pequeño mundo, conformándose con seguir las reglas del pasado y detestando las degeneraciones de la época presente. Para los jóvenes, en efecto, este es el mundo en el que nacieron y en él encuentran cómodos.

El filósofo y sociólogo francés Edgar Morin – aun observando que los nuevos medios creados para distinguir la realidad de la manipulación y la verdad de la mentira, como la fotografía, el cine, la televisión, han sido utilizados en muchos casos para favorecer exactamente la ilusión, la manipulación y la mentira – demostró con diferentes estudios sobre estos fenómenos cómo la nueva comunicación puede, en último término, producir una realidad más rica y compleja e inclusive más fecunda humanamente. Es lo que a menudo experimentamos también a nivel eclesial en el anuncio y en el compromiso pastoral a través de los nuevos «medios de comunicación».

El realismo de la conciencia y de la crítica no justifica, pues, el pesimismo del compromiso. Y esto vale aún más para el creyente y para el pastor. Los desafíos son grandes, riesgosos y peligrosos, pero precisamente por esto nos exigen confianza y ánimo, conscientes de que el corazón de la fe está en la Revelación, es decir, en la comunicación divina que rompe el silencio inefable de la trascendencia y se abre a la humanidad. Es un diálogo que – en el cristianismo – contempla en acción precisamente al Hijo de Dios, después de la voz de los profetas y sabios de Israel: «A Dios nadie lo ha visto jamás, el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (*Juan* 1, 18). Una comunicación que prosigue oralmente a través de los apóstoles y que deviene escrita desde los primeros siglos.

Es importante comentar que precisamente el Magisterio de la Iglesia en su expresión más alta es quien constantemente ha invitado a la comunidad cristiana a no adoptar un aislamiento protector, sino a entrar en este «primer areópago moderno»,

como lo hizo Pablo en Atenas (*Hechos* 17, 22-32). Es conocida la frase apenas citada que se encuentra en la encíclica *Redemptoris missio* de 1990. En ella San Juan Pablo II reconocía que ya estaba en marcha una «nueva cultura»: ésta nace «aun antes que de los contenidos, del hecho mismo de que existen nuevos modos de comunicar con nuevos lenguajes, nuevas técnicas, nuevos comportamientos psicológicos».

El Papa estaba convencido de que esta cultura «está unificando a la humanidad y transformándola —como suele decirse— en una “aldea global”. Los medios de comunicación social han alcanzado tal importancia que para muchos son el principal instrumento informativo y formativo, de orientación e inspiración para los comportamientos individuales, familiares y sociales. Las nuevas generaciones, sobre todo, crecen en un mundo condicionado por estos medios... Conviene integrar el mensaje cristiano en esta “nueva cultura” creada por la comunicación moderna» (n. 37). Es lo que certifica actualmente de manera ejemplar la incidencia del Papa Francisco ya sea dentro de los nuevos «medios» o ya sea en su misma comunicación personal más allá de la institucional (cf. *Evangelii gaudium* n. 79).

En efecto, él privilegia la frase *coordinada* respecto a la subordinada, es decir, la declaración simple, esencial, incisiva, abandonando la ramificación del discurso con articulaciones complejas. Sus afirmaciones frecuentemente pueden estar en los parámetros de un *tweet*, comprimiéndose en el perímetro de 140 (o 280) caracteres, un poco como sucedía, no raramente, al mismo Jesús en sus *lógia* (por ejemplo, el dicho «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», en el original griego de los Evangelio, suma más o menos una cincuentena de caracteres). Esta capacidad de síntesis unida a la simplicidad, en una cultura confiada precisamente a la esencialidad incluso esquemática, logra conquistar la atención universal y capturar la adhesión, desnudando los temas religiosos de la retórica verbosa, del énfasis declamatorio, del «eclesialismo» estereotipado. Una máxima judía afirmaba de manera curiosa, pero sugestiva que «vale más un grano de pimienta que una canasta de sandías».

Una segunda cualidad del lenguaje del Papa Francisco es el uso del *símbolo*, un poco también como lo hacía Jesús que, según el evangelista Mateo «sin parábolas no le hablaba nada a la gente» (13, 34). Se trata de un paradigma capital en la cultura contemporánea que tiene predilección por la imagen proyectada en la pantalla televisiva o de la computadora respecto a la lectura textual o a la abstracción ideológica. Ahora, el símbolo genuino en su estructura constitutiva consigue «poner-juntos» (permaneciendo en la etimología de este vocablo) la realidad concreta, la experiencia inmediata, la cotidianidad con la trascendencia, lo eterno, el infinito, el espíritu. La simbología de las parábolas de Jesús es, en este propósito, ejemplar, dado que parte del terreno, de los vegetales, de los animales, de los asuntos domésticos y sociales y asciende hasta el Reino de Dios (es famoso el inicio parabólico «El Reino de los cielos es semejante a...»). Así ¿quién no conoce ciertas imágenes del Papa Francisco como «las periferias existenciales» o «el olor a oveja» o «el sudario no tiene bolsillos» o «la corrupción apesta» o «Iglesia en salida» o también «el hospital de campaña tras una batalla», «la tercera guerra mundial a pedazos» y otras más?

Además, si acudimos al Concilio Vaticano II, encontramos ya el apelo a reconocer que los instrumentos de la comunicación social «contribuyen eficazmente a descansar y cultivar el espíritu y a propagar y fortalecer el Reino de Dios» (*Inter mirifica* n. 2). Pablo VI en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de 1975, al señalar las indecisiones que habían causado una «ruptura entre Evangelio y cultura» (n. 20), un hiato con múltiples implicaciones no sólo comunicativas, sino también artísticas, musicales, sociales y culturales en sentido general, no titubeaba en advertir que «la Iglesia se sentiría culpable ante Dios si no empleara esos poderosos medios» (n. 45). Es sorprendente considerar cómo, curiosamente, el lenguaje técnico de las computadoras se haya acercado al teológico tomando prestados algunos términos como *icon*, *save*, *convert*, *justify*, conceptos que pertenecen a la misma Sagrada Escritura, aparentemente, cronológica e ideológicamente, tan remota.

Es, por lo tanto, indispensable continuar elaborando una reflexión teológica y pastoral sobre la comunicación en los tiempos de Internet y sobre las modalidades

para injertar en él el anuncio evangélico. En la base está la convicción de que la red es un «dominio» dotado de grandes potencialidades espirituales. Es necesario continuar la búsqueda a fin de construir una gramática comunicativa pastoral. Este empuje debe involucrar, además de los «técnicos» de la cultura digital, también a los agentes eclesiales en su continuo y constante diálogo con el perfil antropológico contemporáneo del nativo digital y de la nueva sociedad “*social*”, y por ello, de manera especial, con el mundo de los jóvenes.

UNA CONCLUSIÓN: LA NATURALEZA HUMANA

Hemos mencionado, en esta nuestra lectura esencial sobre los cambios de paradigma, la fluidez a la que está sometida una de las categorías clásicas de la antropología, a saber, la de *naturaleza humana*. En los últimos tiempos, sobre ella ha caído una especie de terremoto cultural que ha resquebrajado sus cimientos. La atmósfera es la que ya registrara Max Weber con su identificación del actual «politeísmo de los valores». Las consecuencias eran el predominio de la interpretación sobre el dato objetivo, el primado de la subjetividad, el imperio de lo relativo sobre lo absoluto.

La pregunta resulta esencialmente esta: ¿es posible en el pluralismo apenas mencionado recuperar un concepto compartido de «naturaleza humana» que impida contentarse del puro y simple constructivismo social? Para ofrecer una respuesta a una cuestión tan imponente, remontamos al pensamiento occidental a lo largo de dos grandes ríos hermenéuticos, dotados de tantos meandros, afluentes y ramificaciones, aunque bien identificables en su trayecto. El primero tiene como fuente ideal el pensamiento aristotélico que para formular el concepto de naturaleza humana acudió a la matriz metafísica del ser. La base, por tanto, es objetiva, inscrita en la realidad de la persona, y funge como necesaria estrella polar para la ética.

Esta concepción dominante en la filosofía y en la teología durante siglos está icásticamente grabada en la sentencia de la escolástica medieval *Agere sequitur esse*,

el deber ser nace del ser, la ontología precede la deontología. Esta impostación por demás granítica y fundada sobre bases sólidas sufrió, en época moderna, una serie de ataques sobre todo cuando – a partir de Descartes y del reconocimiento del relieve de la subjetividad (*cogito ergo sum*) – se puso en el centro la libertad personal. Llegamos, entonces, al segundo río que tiene como fuente el pensamiento kantiano: la matriz ahora es la razón práctica del sujeto dirigida por el pensamiento categórico, el «tú debes». A la advertencia de la «razón», de la ley moral grabada en la conciencia, se une la «práctica», es decir, la determinación concreta de los contenidos éticos, guiada por algunas normas generales, como la «regla de oro» judía y cristiana («no hagas al otro lo que no quieras que te hagan») y «haz al otro lo que quieres que te hagan») o como el principio «laico» del nunca tratar a la persona como medio, sino como fin.

Fracturada desde hace tiempo la metafísica aristotélica, hemos asistido también en la actualidad a la disolución de la razón universal kantiana que también tenía su «solidez». Nos encontramos, entonces, sobre un terreno blando, donde todo fundamento se ha roto, donde el «desencanto» ha hecho desvanecer todo discurso sobre los valores, donde la secularización ha encaminado las decisiones morales solamente sobre el consenso social y sobre lo útil para uno mismo o para muchos, donde el multiculturalismo ha producido no sólo un politeísmo religioso sino también un politeísmo ético. El deber ser que estaba impreso en el ser o en el sujeto, ha sido sustituido por una normativa procesual o una adhesión a los *mores* dominantes, o sea, a los modelos comunes existenciales y comportamentales de naturaleza cambiante.

¿Es posible reaccionar a esta deriva que conduce al actual delta ramificado de la ética, de modo que recompongamos un nuevo fenotipo de «naturaleza humana» que conserve algo de las aguas de los dos ríos arriba mencionados sin la rigidez de sus mapas ideológicos? Muchos consideran que es posible crear un nuevo modelo centrado en otro absoluto, la dignidad de la persona, tomada en su cualidad relacional. Se unirían, así, los dos componentes de la objetividad (la dignidad) y de la subjetividad (la persona) uniéndolas a través de la relación con el prójimo, siendo la

naturaleza humana no monádica sino dialógica, no celular sino orgánica, no solipsística sino comunal. Este es el proyecto de la filosofía personalística (pensemos en las contribuciones de Lévinas, Mounier, Ricoeur, Buber).

Es lo que está en la base de la misma antropología bíblica a partir de la primera página del *Génesis*, donde es evidente que el paralelo explicativo de la «imagen» divina en la creatura humana era su ser «varón y mujer»: «creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó» (*Génesis* 1, 27). La trascendencia presente en la humanidad se debe identificar no solamente en el alma (como dirá la sucesiva tradición, sobre todo cristiana) sino en la relación de amor y de donación fecunda que une hombre y mujer, haciéndolos reflejo del Dios creador. Se configura, así, en un ámbito interpersonal más amplio, el concepto moral, existencial y religioso de amor y de solidaridad, conjugados en un delicado equilibrio con la exigencia de la justicia, considerándolos estructurales a la «naturaleza humana».

Ésta, así concebida, recupera una serie de categorías éticas clásicas que podrían dar sustancia a su realización. Intentaremos indicar algunas. Ante todo la virtud de la justicia, que estructuralmente es *ad alterum* y que el derecho romano había codificado en el principio *Suum cuique tribuere* (o *Unicuique suum*): a toda persona se le debe reconocer una dignidad que afirme su unicidad, pero también su universalidad por su pertenencia a la humanidad. En la misma línea procede la cultura judeo-cristiana con el Decálogo, que evoca los derechos fundamentales de la persona a la libertad religiosa, a la vida, al amor, al honor, a la libertad, a la propiedad. En la misma perspectiva se coloca igualmente la citada «regla de oro».

Además, el imperativo moral fundamental se debería reconstruir partiendo de una ontología personal relacional, fundada sobre todo en la figura universal y cristiana del «prójimo» y su lógica del amor en su reciprocidad, pero también en su gratuidad y sobreabundancia. Para explicarnos en términos bíblicos a todos conocidos: «Ama tu prójimo como a ti mismo» (reciprocidad), pero además «no hay amor más grande de quien da la vida por la persona que ama» (donación).

Finalmente, en un sentido más completo, en el diálogo «yo-tú» se involucra – como sugería el citado Ricoeur – un tercero, es decir, la humanidad entera, incluyendo a quien no encuentro y no conozco pero que pertenece a la realidad humana común.

Es la elección que el filósofo francés definía como el «migrar a las memorias de los demás», un compromiso particularmente solicitado por el actual contexto histórico europeo, con los diversos flujos migratorios y la relativa mezcla de culturas. De aquí se justifica además la función de la política, dedicada a construir estructuras justas y solidarias para la sociedad entera. La reflexión en torno a estos temas es naturalmente más amplia y compleja, y está abierta a una declinación según la multiplicidad de aplicaciones. Sin embargo, podría estar fundamentada sobre un dato simple o sea sobre nuestra más radical, universal y constante identidad basada en la relación y el diálogo con el otro.

Concluyendo, frente a las heridas que hemos abierto, sobre todo en el horizonte de la antropología, la universidad está llamada a involucrarse en las interrogantes que ininterrumpidamente la cultura y la sociedad contemporánea plantean a la investigación. Queda fijo, de cualquier modo, el principio que san Ignacio de Loyola formulaba en aquellos *Ejercicios Espirituales* que citamos al inicio, una obra para estar interesado en la cual «no se necesita ser católico, ni cristiano, ni creyente, ni humanista», como observaba el agnóstico Roland Barthes en su ensayo *Sade, Fourier, Loyola* (1971): «No el mucho saber harta y satisface el alma, sino el sentir y el gustar las cosas internamente».