

La fe perpleja ante la cultura actual

XXXI Semana de Estudios
de Teología Pastoral



La fe perpleja ante la cultura actual

XXXI Semana de Estudios de Teología Pastoral

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Instituto Superior de Pastoral

La fe perpleja ante la cultura actual

XXXI Semana de Estudios de Teología Pastoral

evd

Contenido

Presentación

Juan Pablo García Maestro, OSST

I PONENCIAS

Análisis de la realidad cultural. La fe perpleja ante la cultura actual

Izaskun Sáez de la Fuente Aldama

¿Cómo configura esta cultura la persona? La identidad compleja

Pablo Nicolás Cuadrado

La fe perpleja ante la cultura actual

Joaquín García Roca

Buscando el hilo en el laberinto. Respuestas a un mundo pluralizado

José María Pérez-Soba Díez del Corral

La fe perpleja ante la cultura actual: aplicaciones prácticas

Marta López Alonso

Compartir la alegría luminosa de la fe en tiempos de incertidumbre

Carlos María Galli

II MESA REDONDA

La perplejidad de la fe y la economía

Enrique Lluch Frechina

Más allá del espejo

María Ángeles López Romero

La fe perpleja desde otras confesiones cristianas

Pedro Zamora

La fe perpleja desde otras confesiones cristianas

Lidia Rodríguez

III GRUPOS

Síntesis de grupos

Presentación

Juan Pablo García Maestro, OSST

PROFESOR DEL INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL-UPSA Y COORDINADOR DE LA XXXI SEMANA DE
TEOLOGÍA PASTORAL

Durante los días del 28 al 30 de enero de 2020 se celebró en el Instituto Superior de Pastoral (ISP) la XXXI Semana de Teología Pastoral. Esta vez, el tema de las jornadas llevaba como título *La fe perpleja ante la cultura actual*. La fe perpleja va al corazón de lo que el papa Pablo VI afirmaba en su exhortación *Evangelii nuntiandi*: «La ruptura entre *Evangelio y cultura* es el drama del momento».

La fe siempre será perpleja, no podrá dejar de serlo, porque corremos el peligro y el riesgo de tener atrapado el misterio de Dios o caer en el fundamentalismo tanto religioso como sociopolítico y cultural. Será la forma de no identificar a Dios con nuestra fe o con nuestra religión. La duda y ser conscientes de que sabemos poco y dudamos también tanto, es la actitud ante una sociedad plural. Vaya, pues, por delante un cierto guiño de simpatía a los perplejos y a los que dudan; seguro que de ellos es el Reino de los cielos. «Si comienza uno con certezas, terminará con dudas; mas si se acepta empezar con dudas, llegará a terminar con certezas» (F. Bacon).

Pero nuestra fe perpleja nada tiene que ver con la actitud cínica, escéptica vitalmente o, mucho menos, ácida o relativista. En efecto, cree a pesar de todo y siente, además, que tienes mucho que decir. La Iglesia tampoco tiene que recluirse en las sacristías, ante la realidad en la que vivimos. Los creyentes nos acercamos a la realidad porque queremos conocer a Dios y no podemos hacer experiencia de Dios fuera de donde se ha manifestado. La vida, la historia, la suerte de los más vulnerables se constituyen en los lugares de experiencia de Dios.

Nos encontramos no solo con la perplejidad de la fe sino también con la perplejidad de la cultura. Por eso hay que evitar un doble equívoco. El primero consiste en atribuir la perplejidad solo a la fe, mientras la cultura permanece inmune, unitaria y sin fisuras. Y también hay que evitar la posición contraria,

que atribuye a la fe las certezas y la firmeza de la convicción, mientras que la cultura es errática y llena de incertidumbres.

En la lectura creyente cristiana «no hay territorios comanches para Dios» (en expresión de Javier Vitoria) y, por ello mismo, no hay razones de la vida ajenas a su presencia, por más en crisis que estén o más injusticias que padezcan. Solo desde una caridad política repleta de compasión y de indignación estructuralmente mediadas, la fe, aun con todas sus inevitables perplejidades, seguirá teniendo mucho y bueno que decir a nuestro mundo.

¿Qué tiene que morir en nuestra pastoral ante la cultura actual? Ante todo, una actitud de retraimiento de los creyentes de los debates públicos, de estar a la defensiva y ser victimistas frente a la cultura actual. Si triunfa esta posición se agrandará la brecha entre la inteligencia de la fe y la sociedad moderna. No olvidemos que los momentos históricos de mayor fecundidad de la fe han sido aquellos en los que se ha producido una impregnación entre fe y cultura.

Finalmente, deseamos recordar una idea que resume el sentido del tema de nuestra semana:

Nuestras sociedades están cambiando, afirma Francisco. El mundo de hoy es distinto al que conocí en tiempos de mi juventud, cuando me formaba. Están naciendo nuevas y diversas formas culturales que no se ajustan a los márgenes conocidos. Y tenemos que reconocer que, muchas veces, no sabemos cómo insertarnos en estas nuevas circunstancias. A menudo soñamos con las «cebollas de Egipto» y nos olvidamos de que la tierra prometida está delante, no atrás. Que la promesa es de ayer, pero para mañana. Y entonces podemos caer en la tentación de recluirnos y aislarnos para defender nuestros planteamientos, que terminan siendo no más que buenos monólogos. Podemos tener la tentación de pensar que todo está mal, y, en lugar de profesar una «buena nueva», lo único que profesamos es apatía y desilusión. Así cerramos los ojos ante los desafíos pastorales creyendo que el Espíritu no tendría nada que decir.

Como siempre, nos sentimos en la obligación de expresar públicamente el agradecimiento del ISP a cuantos hicieron posible este congreso: a los alumnos actuales y antiguos alumnos de nuestro centro, cuya fidelidad nos anima a continuar en el trabajo; a los moderadores, secretarios de grupos y a los que con tanto esfuerzo y creatividad prepararon las oraciones y la eucaristía. Un reconocimiento al trabajo realizado por la compañera Felisa Elizondo en la síntesis de las aportaciones de los grupos.

Nuestro agradecimiento a la Fundación Pablo VI, en la persona del director, que nos cedió los locales, y a Editorial Verbo Divino, que hace posible la difusión de los trabajos y las conclusiones de nuestra Semana.

Finalmente, agradecemos un año más la presencia del cardenal arzobispo Don Carlos Osoro y del decano de la Facultad de Teología de la UPSA, Francisco Martínez García.

I PONENCIAS

Análisis de la realidad cultural. La fe perpleja ante la cultura actual

Izaskun Sáez de la Fuente Aldama

CENTRO DE ÉTICA APLICADA DE LA UNIVERSIDAD DE DEUSTO

Introducción

Hace ya más de tres décadas, Clifford Geertz –seguidor de la estela comprensiva de Max Weber– afirmaba que el ser humano es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido y que la cultura es esa urdimbre y su análisis debe ser por lo tanto una ciencia interpretativa en busca de significaciones y no una ciencia experimental en busca de leyes (Geertz, 2003). Si asumimos esta conceptualización como marco de referencia, debemos poner el foco en los sentidos con los que hoy las personas otorgamos significado a eventos tanto micro como meso y macro que, de distintas maneras, pueden influir (y de hecho influyen) en nuestra vida cotidiana, sentidos que abonan la construcción y reconfiguración (inter)subjetiva de nuestras identidades individuales y colectivas.

Enfrentarnos a la perplejidad ante lo que sucede demanda analizar el sentido de las corrientes subterráneas que explican, generan o alimentan las fuertes transformaciones de las últimas décadas. Ello implica, en primer lugar, la imposibilidad de disociar lo cultural de lo socioeconómico, lo político y lo ideológico. Pero también el imperativo de seleccionar algún eje transversal desde el cual mirar críticamente los cambios. A mi juicio, un lugar hermenéutico privilegiado son los avances (y retrocesos) en la igualdad de género por dos tipos de motivos íntimamente relacionados:

Unos de carácter explicativo, porque muchos de los cambios no se comprenden sin tener en cuenta esta variable y porque las mujeres, consideradas estereotipadamente símbolos de la cultura, actuamos como principal caja de resonancia de las tensiones que afectan al conjunto social. Es decir, a las mujeres se nos ha asignado el papel de custodiar el «depósito» y de velar por la reproducción de los núcleos simbólicos de culturas y de religiones,

elemento en el que confluyen desde islamistas hasta filósofos de la talla de Rousseau o Hegel:

La identidad cultural es un patrimonio precioso que hay que mantener a cualquier precio. Desde luego, *al precio de asignar a las mujeres el deber de la identidad, mientras los varones se reservan el derecho a la subjetividad* [...] Hay que visibilizar y discutir la sobrecarga de identidad de las mujeres [...] Hay que discutir todas las reglas de todas las tribus (Amorós, 2005, 231-232).

Otros de carácter normativo, porque la democratización de las sociedades y de sus culturas es incompatible con cualquier discriminación, incluida la sexual. Como Amelia Valcárcel no se ha cansado de subrayar, existe una tensión constitutiva en la democracia entre su vertiente empírica (*las personas nacemos condicionadas por un contexto que puede ser más o menos excluyente o incluyente*) y su dimensión normativa y utópica (*marcada por su aspiración universalizante a la libertad y la igualdad*) (EFE, 2017). Los avances hacia una cierta radicalización de la democracia, que ponga en el centro la defensa de la libertad y de la igualdad de sus ciudadanos y de sus ciudadanas, es el único escenario en el que las fes religiosas y sus mediaciones pueden enfrentarse con valentía y credibilidad a los retos que plantean sociedades profundamente secularizadas y pluralistas en el terreno moral, cultural y religioso.

Nadie puede negar que se han producido avances en la consecución de cotas de libertad para las mujeres y de igualdad con los varones, pero aún subsisten procesos de injusticia estructural (Young, 2011). También debemos tener en cuenta, especialmente en los países ricos, con democracias más o menos consolidadas y diversos tipos de feminismo institucional, que el patriarcado de consentimiento está resultando más funcional que el patriarcado de coacción: las leyes ya no pueden discriminar a las mujeres, pero las inercias culturales e institucionales aún normalizan y naturalizan la desigualdad (Puleo, 2005, 38) e incluso pueden potenciar lo que Celia Amorós denomina «matrimonios mal avenidos» o «alianzas ruinosas» en espacios progresistas (p. ej.: el movimiento 15-M donde el feminismo tuvo que reclamar su propio espacio, insistiendo en que «la revolución será feminista o no será»).

Hoy vivimos inmersos en el feminismo de Cuarta Ola, también denominado «feminismo 4.0». Aunque tiene raíces que se remontan a las distintas Conferencias Mundiales sobre las Mujeres de los años 90, emerge con especial fuerza a partir de la segunda mitad de la primera década del siglo XXI. Lo hace, como Nuria Varela desgrana al detalle en su último libro (Varela, 2019), fruto

de la convergencia de distintos tipos de factores en los que interactúan lo ideológico, lo político, lo económico, lo social y, por supuesto, lo cultural y lo tecnológico, otorgándole una determinada fisonomía que tratamos de cartografiar a continuación siguiendo, aunque sea solo parcialmente, el mapa que esta autora utiliza. Decimos parcialmente porque no asumimos sus tesis sin más, porque en cada una de las dimensiones buscamos profundizar en cuestiones de carácter general y no única y exclusivamente por su incidencia en la cuestión de género y, sobre todo, porque incluimos un capítulo especialmente relevante para el tema y el enfoque de estas jornadas, léase la situación en la que se encuentra la religiosidad.

De ahí que diferenciemos cuatro apartados a modo de diferentes capas tectónicas cuyos continuos desplazamientos afectan a la conformación de la estructura social y a su dinámica:

En el primero, insistimos en las tensiones que se dan entre las tendencias neopatriarcales y ese nuevo feminismo de carácter global que encuentra en la lucha contra la violencia sexual y la ruptura con la cultura del silencio y de la invisibilidad sus principales engranajes de dinamización.

En el segundo, mostramos algunos de los efectos que las políticas de ajuste y recorte derivadas de la crisis tienen en una sociedad y en una cultura donde todo parece estar en venta, incluido el medio ambiente; de ahí la relevancia de planteamientos alternativos como el ecofeminista.

En el tercero, ponemos de manifiesto los pros y los contras de la sociedad y de la cultura informacional –que da origen a un nuevo tipo de ser humano, el «homo videns»¹– para la defensa de los derechos de las personas y la profundización de la democracia.

En el cuarto, analizamos la realidad desde la perspectiva religiosa tratando de aclarar qué se puede entender en España y qué retos plantea una cultura crecientemente secularizada y plural.

Contraofensiva frente al rearme del patriarcado

El feminismo 4.0 es, en primer lugar, *una reacción global indignada ante la ofensiva patriarcal* presente no solo en regímenes autoritarios sino también en democracias que acusan malestar ciudadano y, por tanto, déficits de legitimidad y de credibilidad. En medio de una ola ideológica y políticamente

ultraderechista y populista que afecta a distintos puntos del planeta, desde Estados Unidos y Brasil hasta Europa y España, surge un nuevo estilo de feminismo encarnado en las movilizaciones del 8 de marzo de 2018 y en movimientos contra el acoso sexual, como el mundialmente conocido #Metoo. Aunque existan particularidades en función del contexto concreto y de las problemáticas que en él se planteen, estamos ante un movimiento global que refuerza su capacidad de agenda internacional y su carácter *interseccional*² (Crenshaw, 1989, 140) e intergeneracional.

Dicha reacción implica una *ruptura con la cultura del silencio* (Varela, 2019, 160) especialmente en relación con las distintas formas de violencia sexual, incluida la pederastia y los abusos en la sociedad, en la política, en el mundo de la cultura y del séptimo arte y en las instituciones eclesiales. Precisamente, el eslogan «lo personal es político» –heredado del feminismo radical de los 60– resulta decisivo para denunciar los componentes patriarcales y radicalmente antidemocráticos de la violencia machista, que no pueden ser trivializados a base de subterfugios que los ocultan bajo el ambiguo paraguas de la violencia intrafamiliar y que apelan como recurso explicativo a la existencia de una sociedad deficitaria en valores y proclive al uso de la coacción y de la fuerza³.

Recuérdese cómo a finales de 2018, la Unión Internacional de Superiores Generales –que agrupa a medio millón de monjas católicas– denunció en un comunicado, además de la violencia sexual en general cometida bajo el amparo de los muros eclesiales, los abusos sexuales y laborales que las monjas sufren en el interior de la Iglesia, siendo sujetos de una doble o triple victimización: «Condena a los que mantienen la cultura del silencio y el secreto, bajo la apariencia de protección de la reputación de una institución o como parte de la propia cultura» (Redacción, 2018)⁴. La política de tolerancia cero parece que, con muchas dificultades y reticencias, comienza a resquebrajar los cimientos de una estructura no solo androcéntrica sino auténticamente sacrificial; la consultora de la Secretaría General del Sínodo de Obispos, María Luisa Berzosa, insiste en que debe «abrirse la herida y sacar todo lo que hay dentro» (Redacción, 2019)⁵ para sanar adecuadamente. Ello exige trabajar –y ahí el feminismo cristiano tiene mucho que decir– sobre los estereotipos de género, la construcción de las identidades masculinas y femeninas dentro y fuera de la institución eclesial y, por supuesto, los fundamentos patriarcales del ministerio presbiteral.

Frente a perspectiva de género, los sectores políticos y religiosos más conservadores hacen uso con frecuencia de la expresión «ideología de género» en un sentido marcadamente peyorativo. Tras identificar su presunta existencia, la tachan de simplista, totalitaria, cerrada en sí misma e inmune a la interpelación externa.

[...] utilizan la estrategia del *neolenguaje* para darle un sentido contrario [...] presentándola no solo como la imposición de ideas y creencias que buscan destruir instituciones como la familia, el matrimonio y la libertad religiosa, sino como una ideología impuesta por las feministas [...] lo que le ha dado mayor rédito estratégico es colocar la palabra «ideología» delante de «género» [...] si es ideología, no es educación, es adoctrinamiento [...] (Varela, 2019, 175-177).

El establecimiento de correspondencias directas y unívocas entre feminismo radical, búsqueda de un enfrentamiento continuo entre hombres y mujeres –así se interpreta equivocadamente la noción del empoderamiento–, homosexualidad, transexualidad y mentalidad proabortista simplifica y distorsiona una realidad compleja y rica tanto desde la perspectiva filosófica como en el terreno de las alianzas estratégicas. El mínimo común denominador de la agenda política feminista es la defensa de la capacidad de las mujeres para tomar decisiones en todos los terrenos de la vida, incluida su sexualidad y su potencialidad reproductora. Seamos claras. Solo la relativización de las diferencias biológicas y la politización del hábitat privado han roto los muros de la invisibilidad y de la dependencia de las mujeres. Mediante la apelación al instinto maternal y a los valores a él asociados, el rearme ideológico del naturalismo busca oponerse a los cambios culturales que la llamada «revolución de los géneros» está provocando en todas las instituciones sociales, mediante una redefinición de roles, espacios y cotas de poder (Sáez de la Fuente, 2009, 29-30).

La lucha contra el rearme patriarcal muestra que muchos hombres pueden ser y de hecho son feministas. Desde los años 70, han proliferado los estudios sobre los varones. Responden –parafraseando a Simone de Beauvoir (Beauvoir, 2017)– a la lógica «el hombre no nace, se hace» y revelan las claves antropológicas, psicológicas, filosóficas, éticas y culturales de la identidad masculina hegemónica. Esta, por un lado, ha naturalizado los privilegios de los varones y, por otro, ha dañado su desarrollo relacional debido a su potencial autoritario, represivo y violento. Hoy en día, el mundo vive la experiencia de una tensión entre el compromiso con las nuevas masculinidades, que se materializan en diferentes movimientos de hombres de distintas generaciones

por la igualdad y ciertos «grupos masculinistas» que buscan reproducir los roles tradicionales de género. Las sinergias entre las nuevas masculinidades y el movimiento feminista son fundamentales para la construcción de políticas públicas, instituciones, sociedades y culturas más equitativas, justas y, en definitiva, más humanas (Carabí y Sagarra, 2000; Bonino, 2003; Medina-Vicent, 2015).

Afrontamiento de las consecuencias de las políticas neoliberales en una sociedad donde todo está en venta

Un segundo factor que define el escenario en el que emerge el nuevo feminismo es el de las políticas económicas neoliberales desarrolladas al calor de la crisis de 2008 y que llevan en su ADN una readaptación de la política sexual. Porque con su agudización de las desigualdades facilitan que subsistan incólumes los fundamentos patológicos de un sistema que conserva genes patriarcales estructurales y que mantiene inerte a amplias capas de población. Todo ello es fruto de una revolución silenciosa –detectada por Sandel (Sandel, 2013)– en función de la cual hemos transitado de una economía de mercado, en la que este era un medio de organización de la producción, a una sociedad de mercado, la cual pone precio a cualquier cosa, de modo que «el todo está a la venta» configura nuestras formas de vida desde sus cimientos. Este es un rasgo fundamental y muy preocupante (diría que patológico) de nuestra cultura actual (Sáez de la Fuente y Martínez Contreras, 2019).

Existe una intensa feminización, más que de la pobreza, de la supervivencia, en contextos de férrea globalización neoliberal⁶. Cualquier dato estadístico que manejemos sobre el mercado de trabajo femenino en los países desarrollados evidencia, a pesar de los avances, la persistencia de disparidades significativas respecto de los varones⁷. Por otro lado, la progresiva incorporación de las mujeres al ámbito público está condicionada tanto por la segregación de género educacional y laboral como porque ellas tienden a mantener, de una u otra manera, su presencia dominante en el ámbito privado. Ya en los setenta, cuando el feminismo se enfrentó al trabajo doméstico y reproductivo, cambió su denominación por la de trabajo de cuidados, dada su íntima relación con la producción de bienestar y la creación de entornos y lazos afectivos; ahí radica el fundamento de lo que Carol Pateman conceptualizó como «contrato sexual» (Pateman, 1995). En definitiva, el trabajo de cuidados, fundamental para el

sostenimiento de la vida, ha estado siempre feminizado y semejante atributo ha implicado invisibilización e infravaloración.

Hoy en día, tales rasgos se mantienen, pero se han producido algunas transformaciones significativas en los países desarrollados que, paradójicamente, no solo no erosionan su vertiente patológica, sino que la fortalecen e incluso la diseminan por el cuerpo social. Las mujeres se incorporan al mercado laboral, tienen menos hijos, los varones empiezan a participar en tareas de crianza y la sociedad envejece a pasos agigantados, generando nuevas demandas. Ante la crisis de los cuidados, la solución ha sido sustituir a las mujeres autóctonas por inmigrantes –mano de obra barata que realiza sus tareas en condiciones laborales sumamente desventajosas cuando no en régimen de semiesclavitud– que encarnan uno de los rostros de la victimización en un marco de injusticia estructural definido por la polarización de las desigualdades internacionales y la cadena global de cuidados. Ahí se advierten con especial crudeza las diferencias entre las mujeres en función de su origen, de su raza y de su clase social (retroalimentación entre capitalismo, patriarcado y racismo). Claro que se derriban fronteras entre lo público y lo privado, pero no precisamente para modificar socialmente el imaginario cultural que define quién cuida, en qué condiciones y cómo se valora adecuadamente dicho trabajo (remunerado o no) imprescindible para el sostenimiento y la reproducción social, sino únicamente para proyectar en toda la sociedad las condiciones de precariedad inscritas en el trabajo doméstico y de cuidados (Gil, 2011, 291). De este modo, tras la crisis financiera y las políticas de austeridad, el *precariado* tiende a convertirse en una nueva clase (Standing, 2014) diferencialmente diseminada por la estructura social: prolifera entre mujeres, jóvenes y personas extranjeras.

El «todo está a la venta», que funciona a modo de frontispicio de la cultura actual, afecta de forma determinante a las mujeres porque permite rearmar el contrato sexual que las subordina sobre todo mediante el control de sus cuerpos a través de fenómenos aparentemente tan dispares como la prostitución y los vientres de alquiler (Sáez de la Fuente y Martínez Contreras, 2019).

La prostitución (cuyo crecimiento tiende a vincularse cada vez más al lucrativo negocio de la trata) evidencia relaciones de poder radicalmente asimétricas, por lo que su normalización (y, por supuesto, su legalización)

fortalece las raíces de la desigualdad, atacando la dignidad de la persona desde un imaginario cultural de lo que es ser mujer y de lo que se puede esperar de ella (acceso a su cuerpo como mercancía) también presente en la violencia machista. El presunto libre consentimiento (algo más que dudoso dado el perfil de las mujeres prostituidas) no puede utilizarse como excusa para justificar normas culturales, instituciones, prácticas y, en definitiva, modos de vida, que violen los derechos de las mujeres, en especial, su derecho a la autonomía sexual (Anderson, 2002).

Por otro lado, en las actuales sociedades de la llamada Cuarta Revolución Industrial, la existencia de determinadas técnicas hace que con frecuencia la posibilidad –si se puede, ¿por qué no?– se transforme en necesidad (p. ej.: la cirugía estética se propone hacer de la belleza un problema puramente técnico; hay técnicas como el neuromárquetin para generar necesidades, etc.) y que lo único que haya que asegurar es que el proceso de maternidad subrogada se revista de un cierto barniz ético supuestamente garantista de los derechos de las partes involucradas, incluidos los de la madre gestante. Para ello basta con el nombramiento de un comité ético supervisor. Bajo la apelación al derecho de todo individuo a tener hijos –derecho que, por cierto, no aparece en ninguna declaración internacional ni en ningún texto constitucional–, se descalifican las posturas que lo cuestionan como retrógradas y contrarias a los nuevos modelos de familia, en especial, los de parejas homosexuales, lo que ha erosionado la alianza estratégica tradicional del feminismo con los sectores LGTBI.

Sin embargo, tal y como afirma la plataforma feminista «No somos vasijas», no debemos confundir deseos con derechos (Miyares, 2016), especialmente cuando los primeros pueden implicar la violación de los derechos humanos de las mujeres y, de nuevo, su control sexual⁸, ni ampararnos en el consentimiento informado o en el presunto altruismo de la gestante. Además, en los países en vías de desarrollo –donde mayoritariamente se realizan las prácticas de maternidad subrogada– se las empieza a percibir como un «neocolonialismo biocapitalista», un nuevo mecanismo de explotación basado en el turismo reproductivo que se nutre de la mercantilización del cuerpo de las mujeres y que se puede permitir el lujo de rechazar el resultado (el bebé) si no le gusta. En consecuencia, tampoco se plantea en su verdadera dimensión la cuestión de la explotación y la venta de niños/as, quienes sí tienen derecho a disfrutar de

progenitores que los cuiden y los amparen para favorecer su desarrollo físico y psicológico integral.

El capitalismo salvaje, un pecado congénito de las tendencias ultraliberales, lleva consigo, además, una profunda degradación medioambiental. Para Beck:

Hasta ahora, todo el sufrimiento, toda la miseria, toda la violencia que unos seres humanos causaban a otros se resumía bajo la categoría de los «otros»: los judíos, los negros, las mujeres, los refugiados políticos, los disidentes, los comunistas, etc. Había, por una parte, vallas, campamentos, barrios, bloques militares y, por otra, las cuatro paredes propias; fronteras reales y simbólicas tras las cuales podían retirarse quienes en apariencia no estaban afectados. Todo esto ya no existe desde Chernobil. Ha llegado el final de los «otros», el final de nuestras posibilidades de distanciamiento [...] (Beck, 2001, 11-12 y 14).

Desde que este sociólogo alemán mundialmente conocido teorizó con acierto sobre la sociedad del riesgo y su carácter global a principios de la década de 2000, el deterioro medioambiental y la conciencia científica pero también social acerca del mismo se han intensificado significativamente. Se habla de una auténtica emergencia climática que está afectando al conjunto del planeta, pero que deja sentir sus efectos más dañinos en los países en vías de desarrollo y en los sectores más vulnerables, las mujeres y las niñas, no solo por su papel en la economía doméstica fruto de la persistencia de la división sexual del trabajo, sino porque las consecuencias más nocivas tienen una especial repercusión sobre sus cuerpos. Desde distintas corrientes del ecofeminismo –en cuyo énfasis esencialista o constructivista no podemos profundizar aquí– se insiste en nuestra naturaleza eco e interdependiente, y en el imperativo de recuperar la centralidad de las actividades relacionadas con el sostenimiento de la vida natural y humana, en detrimento del modelo de crecimiento dominante, depredador e incompatible con los límites del planeta. De ahí la importancia que se tiende a atribuir a un nuevo paradigma educativo y cultural que apueste por el cultivo ciudadano de los sentimientos, las emociones y los afectos desde una visión más empática y menos arrogante respecto de la naturaleza (Puleo, 2015).

El «homo videns»: de lo que no se nombra no existe a solo existe lo que está en la red

La sociedad de la información y de la Cuarta Revolución Industrial se basa en el exponencial y vertiginoso desarrollo tecnológico en áreas como la inteligencia artificial, la robótica, internet de las cosas, la impresión 3D, la

nanotecnología, la biotecnología, etc. Internet se erige en fundamento clave de organización en todas las esferas: relaciones interpersonales, ocio, mundo laboral, modos de construir la identidad y, por qué no decirlo, maneras en las que uno puede abrirse o cerrarse a la trascendencia. La red está transformando radicalmente nuestra forma de interactuar y, por consiguiente, de concebirnos a nosotros mismos.

En una conferencia relativamente reciente, Manuel Castells subrayaba hasta qué punto el mundo está conectado:

Hoy en este planeta de 7.600 millones de personas, más o menos, hay 7.000 millones de números de teléfonos móviles. Prácticamente, si descontamos a los niños menores de 3 años que hoy no tienen su número personal, el planeta está conectado. Internet cuenta con 4.000 millones de usuarios en este momento, con desigualdad en los servicios, y crece rápidamente. *Cuando mi generación desaparezca de la escena, internet será universal* (Castells, 2019).

Sin embargo, de momento, existe una brecha digital –una nueva y sangrante forma de desigualdad entre los *online* (conectados) y los *offline* (no conectados)– que tiene el riesgo de consolidarse. Según la Unión Internacional de Comunicaciones, a nivel mundial, en la actualidad el 58% de los varones y el 48% de las mujeres están conectados a internet. Desde 2005, se ha producido un incremento del 40% en el número de usuarios². En los últimos años se observa una cierta ralentización en el crecimiento porque, en algunos lugares del mundo rico, el mercado potencial está próximo a la saturación. La mayor parte de las personas *offline* residen en países empobrecidos y el perfil de la persona no conectada se corresponde con los rasgos de mujer, de edad avanzada, con escasos recursos y residente en zonas deprimidas. Para avalar estas afirmaciones, basta con tener en cuenta algunos datos: en los países desarrollados, casi el 90% de sus habitantes está conectado a la red, un porcentaje que se reduce a una quinta parte en países en vías de desarrollo; por regiones, Europa es la que presenta la ratio más alto y África el más bajo. Por género, el *gap* global es del 17%: regionalmente, resulta bastante reducido en el viejo continente (6%), pero muy significativo en Estados árabes (20%) o africanos (33%) (ITU, 2019).

Por otro lado, no se trata de compartir de forma acrítica ni las visiones apocalípticas (*tecnófobas*) ni las desmesuradamente optimistas (*tecnófilas*) sobre las Tecnologías de la Información y de la Comunicación (TICS), sino de realizar un análisis que permita desvelar sus virtualidades y ángulos ciegos (Pérez Luño, 2014).

El sustrato antropológico del «homo economicus», muy enraizado en la sociedad capitalista de mediados y finales del siglo xx, adquiere una nueva dimensión en la sociedad y cultura informacional donde, como ya se ha indicado, todo parece estar en venta. Decía Bauman que, en un mundo caracterizado por la individualización (yo diría más bien por el individualismo posesivo), el patrón cliente –bien de consumo o usuario-utilidad que se ha inoculado en nosotros desde la infancia– se aplica, bajo criterios de obsolescencia programada y gratificación instantánea, a la interacción entre seres humanos. Ello tiene una importante responsabilidad en la fragilidad de los lazos humanos y en la animadversión cultural hacia el compromiso duradero en cualquier ámbito (Bauman, 2003; Bauman, 2014). Esa fragilidad y liquidez se intensifican en escenarios virtuales que erosionan la tradicional comprensión del espacio y del tiempo desde la «instantaneidad» y lo hacen a golpe de *like* en Instagram, Facebook, Youtube o Twitter.

En su obra, *Homo videns. La sociedad teledirigida* (1998), Giovanni Sartori advertía hace más de veinte años sobre la emergencia de un nuevo paradigma de estructuración social caracterizado por el «pospensamiento» –es decir, la muerte del pensamiento– fruto, a su vez, de la aparición de un nuevo ser humano. La persona, el «homo sapiens», es un animal cuya matriz simbólica se enraíza en el lenguaje y en la capacidad de pensar y de comunicar a través de él: nuestro vocabulario consiste en palabras abstractas (p. ej.: nación, soberanía, Estado, legitimidad, legalidad, Dios) que carecen de correspondencia con cosas visibles o tangibles y cuyo significado difícilmente se puede traducir en imágenes. Las tecnologías audiovisuales, con su grado de irrupción en la vida cotidiana de personas de todas las edades, alteran profundamente la naturaleza de la comunicación, al trasladarla de la palabra a la imagen y dan lugar al surgimiento de la era del «homo videns».

Hasta hoy en día, el mundo, los acontecimientos del mundo, se nos relataban (por escrito); actualmente se nos muestran y el relato (su explicación) está prácticamente solo en función de las imágenes que aparecen en la pantalla [...] «Al principio fue la palabra»: así dice el evangelio de san Juan. Hoy se tendría que decir que «al principio fue la imagen» [...] (Sartori, 1998, 35-37).

La tecnología audiovisual se convierte en la primera escuela del niño y de la niña que le transmite un mundo centrado en imágenes, en el ver, mucho antes de aprender a leer y a escribir; por eso, cuando se sumerge en internet puede carecer de sensibilidad para la abstracción. Sartori muestra una profunda preocupación por las consecuencias políticas y sociales de la generalización del

«homo videns» porque pueden derivar en democracias debilitadas, carentes de cultura cívica y de capital social. A su juicio, la televisión tiene el riesgo de crear una multitud solitaria incluso entre las paredes domésticas.

Lo que nos espera es una soledad electrónica: el televisor que reduce al mínimo las interacciones domésticas y luego internet que las transfiere y transforma en interacciones entre personas lejanas, por medio de la máquina (Sartori, 1998, 129).

Sin darnos tiempo a pensar acerca de ello, la crisis de la Covid-19 nos ha obligado a confinarnos y a convertirnos a muchos y a muchas de nosotros/as en teledocentes mediante la llamada «presencialidad remota». De esta manera, el curso ha podido continuar y cumplirse, no sin dificultades, con los correspondientes trámites académicos y administrativos. Pero no podemos dejarnos seducir por el implacable solucionismo tecnológico del mercado aplicado además a un terreno tan clave para el presente y el futuro de la sociedad como la educación, desde la primaria a la universitaria. Lo virtual no puede sustituir a lo real, la enseñanza necesita de un entorno físico que favorezca la interacción, la comunicación y la reflexión sosegada y contrastada. Los recursos materiales –que, dicho sea de paso, no toda la población tiene como para que se pueda garantizar la igualdad de oportunidades– no son suficientes para que la educación pueda satisfacer su bien interno, es decir, cumplir con su función de crear personas reflexivas y críticas, profesionales responsables y ciudadanos/as comprometidos¹⁰.

Sin embargo, la tecnología audiovisual no tiene por qué ser sinónimo de individualismo y narcisismo. Tiene potencial (y hay que aprovecharlo) para poder reforzar, desde criterios de igualdad y solidaridad, el tejido participativo de las sociedades democráticas en aras de luchas emancipatorias globales como la feminista o la ecologista. Si la caída del muro de Berlín a finales de la década de los 80 se convirtió en la primera «revolución política televisada», la llegada de Barack Obama a la Casa Blanca, la llamada primavera árabe, el 11-M o el 8 de marzo de 2018 resultan incomprensibles sin las intensas campañas de concienciación y de movilización desarrolladas en las redes sociales. Estas permiten estimular la identificación de distintos sectores de la población con determinadas causas y su participación en manifestaciones y concentraciones, lo que puede transformar comunidades puramente virtuales en comunidades reales, alimentado espacios de participación ya organizados o la creación de otros nuevos; el debate radica en si en la *praxis* se está consiguiendo o no. A